

KATARZYNA KRAWERENDA-WAJDA

(UNIwersytet Jagielloński)

## KATEGORIA ZATRZYMANIA (*STANDSNING*) W FILOZOFII SØRENA KIERKEGAARDA

Badania dotyczące problematyki rozumu u Sørensa Kierkegaarda napotykać liczne trudności z tego powodu, że jawi się on badaczowi w perspektywie religijno-egzystencjalnej. Poza tym rozum nie może być rozpatrywany jako pojęcie heterogeniczne: powinien być pojmowany jako dialogiczny z pojęciem wiary czy grzechu.

Tekst niniejszy jest próbą ukazania rozumu u Duńczyka w świetle kategorii bezpośrednio odnoszącej się do jego aktywności – pojęcia zatrzymania (*Standstning*) tłumaczonego także jako postój. Kategoria ta ukazuje kres działalności rozumu ludzkiego, który niejako zatrzymuje się w swoim poznawczym ruchu, stając się bezsilnym wobec paradoksalnego pojęcia Boga-Człowieka. Zatrzymanie jest także koniecznym warunkiem dokonania egzystencjalnego skoku wiary, jak pisze Kierkegaard we *Wprawkach do chrześcijaństwa*<sup>1</sup>.

Na wstępie nakreślona zostanie koncepcja rozumu (*Fornuft*)<sup>2</sup> oraz relacja rozumu do wiary (*Tro*)<sup>3</sup> u Kierkegaarda, po czym przejdę do rozważań dotyczących paradoksalności jako najważniejszej cechy rozumu, a następnie do *Standstning*.

### KIERKEGAARDOWSKA KONCEPCJA *FORNUFT* I *TRO*

Rozum u Kierkegaarda jest rozumem nowożytnym, Kartezjańską *ratio*. To rozum naturalny, odarty z tajemnicy, przyrodzone światło rozumu (*lumen naturale*). To kryterium prawdy lub fałszu<sup>4</sup>. Rozum Kartezjański nie wkracza w sferę rozumu nadprzyrodzonego, teologiczne

---

<sup>1</sup> Por. S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, Kęty 2002, s. 41.

<sup>2</sup> U Duńczyka znajdujemy pojęcie *Fornuft* tłumaczone jako rozum oraz *Forstand* tłumaczone jako intelekt, rozumienie czy rozsądek.

<sup>3</sup> Tłumaczone w języku duńskim jako wiara, wierzenie.

<sup>4</sup> Por. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Kęty 2001, s. 60.

rozważania dotyczące łaski są dla niego obojętne. Nadprzyrodzoność pozostaje więc bez związku z rozumem, nie pojawia się w porządku wyznaczonym przez rozum<sup>5</sup>. Także Kierkegaard, wyznaczając granicę racjonalnemu myśleniu, zatrzymuje się u progu tajemnicy wiary, wskazując na rozum świadomy swoich kompetencji. Kierkegaard krytykuje jednak ideę czystego rozumu, jaką przyjmował Hegel, twierdząc, iż czysty rozum jest niedorzeczny i pozostaje u siebie jako nierzeczywisty brak granic, gdzie nie ma negatywnych pojęć<sup>6</sup>. Wydaje się, iż u Kierkegarda pojawia się także koncepcja rozumu zegzystencjalizowanego, na kształt Kantowskiego rozumu praktycznego, którego zadaniem jest wpływać na wolę, aby wybrała dobro. Jest to jednak hipoteza badawcza.

W Kierkegaardowskiej koncepcji rozumu możemy znaleźć inspiracje Kantowskie i Pascalowskie. Duńczyk korzysta także z myśli Tertuliana czy – na zasadzie ciągłego zaprzeczania – z myśli Hegla. Najistotniejszą cechą rozumu jest jego dialogiczność, co oznacza, iż rozum u Kierkegarda nie może być rozważany bez odniesienia do wiary. Można w tym momencie zadać całkowicie zasadne pytanie: czy Kierkegarda interesują rozważania dotyczące roli rozumu w naukach teoretycznych, takich jak matematyka czy fizyka? Na podstawie jego pism można stwierdzić, że raczej nie. Nie neguje on roli rozumu w tych obszarach, ale nade wszystko interesują go odniesienia rozumu do wiary i wiary do rozumu jako próby jej zrozumienia<sup>7</sup>. Tak więc dalsze rozważania zostaną przeniesione na grunt filozofii wiary.

Możemy jednak wcześniej zapytać, jak Kierkegaard postrzega wiarę. Dla Duńczyka wiara ma charakter egzystencjalny, może być pojmowana jako sposób egzystencji jednostki. Oznacza to, iż jest stosunkiem wierzącego do Boga, a nie do pojęć do niego się odnoszących. Wiara to boskie szaleństwo, to stanięcie samemu wobec Boga<sup>8</sup>. Wiara może być także rozumiana jako decyzja na przyjęcie pewnej rzeczywistości. Korzystając z poczynionego przez Karola Tarnowskiego rozróżnienia na wiarę jako uważanie czegoś za prawdę i wiarę jako zaufanie do<sup>9</sup>, można stwierdzić, iż według duńskiego filozofa wiara jest permanentnym ryzykiem, a wąt-

<sup>5</sup> K. Mech, *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008, s. 193.

<sup>6</sup> Por. S. Kierkegaard, *Dziennik (Wybór)*, tłum. A. Szwed, Lublin 2000, s. 243.

<sup>7</sup> Wiara czy objawienie nie sytuują się naprzeciw rozumowi, ale ponad rozumem. Kierkegaard wskazuje na taką możliwość w marginaliach refleksji nad filozofią Leibniza (por. S. Kierkegaard, *Dziennik (Wybór)*, ed. cit., s. 369). Duńczyk wydaje się przyjmować Leibnizowskie stanowisko nt. rozumu, który jest następstwem prawd, wynikaniem z zasad (por. W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Kęty 2001). Z takiego pojęcia rozumu wyprowadza on twierdzenie, iż wiara nie może być fundowana, wykazywana czy rozumiana, ponieważ brakuje ogniwa, które umożliwiałoby to połączenie. Wiara jest ze swej natury paradoksem. Przyjęcie takich założeń tłumaczy także rozumienie wiary jako skoku. Skok wiary wypełnia brak ciągłości spowodowany utratą ogniwa. To, co Kierkegaard wyraża przez powiedzenie, że chrześcijaństwo zawiera się w paradoksie, filozofia natomiast w mediacji, Leibniz wyraża przez rozróżnienie pomiędzy tym, co jest ponad rozumem, i tym, co jest przeciw rozumowi.

<sup>8</sup> Por. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie, Choroba na śmierć*, Warszawa 1982, s. 83.

<sup>9</sup> K. Tarnowski, *Usłyszeć niewidzialne*, Kraków 2005, s. 34.

pliwości co do jej treści są jej wyznacznikiem. Nie jest ona posiadaniem przekonania o czymś, ponieważ posiadanie takich przekonań, które mogłyby gwarantować pewność, byłoby zaprzeczeniem wiary. Wiara jest także rozumiana jako skok, jako przejście od rozumu do wiary. W filozofii Kierkegaarda należy traktować *Fornuft* i *Tro* jako pojęcia dialogiczne. Owszem, Kierkegaard stawia przed sobą alternatywę: albo rozum – albo wiara. Wybiera wiarę. Jest to wybór absolutny, dokonujący się w subiektywności, taki, przez który Jednostka<sup>10</sup> staje się człowiekiem *sensu stricto*. Taka wiara jest możliwa, jeżeli jest ugruntowana w egzystencji wierzącego i w niej się sprawdza. W takim ujęciu wiara jest permanentnym ryzykiem egzystencjalnym, troską, a jej ciągła niepewność jest jej składnikiem, jak już zostało pokazane. Kierkegaardowskie sformułowania, takie jak: „wierzyć wbrew rozumowi”, „odrzuć rozum” czy „zerwać z rozumem”, nie oznaczają totalnej negacji rozumu. Dzięki rozumowi chrześcijanin nie będzie „wierzył w jakiś tam nonsens, ponieważ to rozum wydobędzie na jaw, że chodzi tu o nonsens i przeszkodzi w dołączeniu do tego wiary”<sup>11</sup>. Rozum ma pełnić rolę w przygotowaniu wstępnych warunków do pojawienia się wiary oraz przyczynić się do rozwoju wiary poprzez negowanie jej treści, potwierdzając tym samym prawdziwość przedmiotu wiary. Spekulacja może kontrolować wiarę, to, co w danym momencie jest przedmiotem lub treścią wiary, „potem jednak przychodzi wiara, która wierzy i to ona ma zdolność (faktycznego) widzenia przedmiotu wiary”<sup>12</sup>. Rozum u Kierkegaarda jest narzędziem weryfikacji prawdziwości chrześcijaństwa; obszar oddziaływania rozumu kończy się tam, gdzie zaczyna się tajemnica. Wiara czysto emocjonalna, liryczna, spotyka się z krytyką Kierkegaarda. Duńczyk odrzuca także moc przekonywania do wiary, jaką niesie z sobą cud, który ma wyprowadzić wiarę z obserwacji faktów i ograniczać wolność człowieka w jej przyjmowaniu. Nie można mówić o zgodności wiary z danymi zmysłowymi, wiedzą, dowodami. To nie byłaby wiara, a wiedza. Rozum u Kierkegaarda ma więc swoje miejsce; wiara, aby utrzymać swą tożsamość, nieustannie mu przeczy, ale wystrzega się ona Pascalowskiego upokorzenia rozumu.

Możemy zatem zapytać, co jest przedmiotem wiary w filozofii Duńczyka. Jest nim paradoks, ale nie paradoks w sensie logicznym<sup>13</sup>. Greckiemu *para-doxon*, co oznacza dokładnie bycie poza rozumem, odpowiadają dwa łacińskie zwroty: *contra rationem* i *supra rationem*. Bycie ponad rozumem wydaje się być bliższe Duńczykowi. Paradoks (*Paradoxet*) Kierkegaarda to znak sprzeciwu wobec heglowskiego *consensusu* rozumu i wiary, znak sprzeciwu wo-

<sup>10</sup> Rzeczownik „Jednostka” (*Den Enkelte*) jest pisany z dużej litery, gdyż chodzi tu o człowieka, który egzystuje na sposób religijny (chrześcijański).

<sup>11</sup> S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton 1941, s. 249.

<sup>12</sup> Idem, *Dziennik (Wybór)*, ed. cit., s. 278.

<sup>13</sup> Problematyką paradoksu Kierkegaard zajmuje się przede wszystkim we *Wprawkach do chrześcijaństwa, Okruchach filozoficznych i Dziennikach*.

bec postawy racjonalistycznej, czyli stwierdzenia, że rozum jest wystarczający do odkrycia tajemnic rzeczywistości. W przypadku pierwszego rozumienia paradoksu (*contra rationem*) dochodzi do deprecjacji wiary przeciwstawionej rozumowi<sup>14</sup>. Ważną kwestią jest Kierkegaardowskie utożsamienie chrześcijańskiego paradoksu i absurdu. Tym, co odróżnia paradoks chrześcijański od logicznego, jest to, że można w niego wierzyć. Absurd nie jest absurdem dla wiary, która go transformuje. Nawet jeśli rozum nie jest zdolny do uchwycenia przedmiotu wiary, znajdujemy w naturze coś, co determinuje rozum do jej uznania<sup>15</sup>.

Kierkegaard wcale nie chce zguby rozumu. Zwraca uwagę na to, że absurd czy paradoks jest tak sformułowany, iż sam rozum nie jest w stanie obrócić go w nonsens. Paradoks absolutny jest zagadką, o której rozum musi powiedzieć, że jest ona nonsensem, lecz jeśli wiara zostanie zarzucona, rozum stanie się zarozumiały i dojdzie do wniosku, iż nonsensem jest paradoks<sup>16</sup>. Dla Kierkegaarda paradoks absolutny jest granicą ludzkich możliwości poznawczych. Tak więc bycie ponad rozumem nie zrywa radykalnie z racjonalnością, a oznacza jedynie, że prawda jako paradoks jest trudna do uchwycenia w jego ramach. W takiej perspektywie zarzut irracjonalizmu wobec filozofii Kierkegaarda wydaje się nie być zasadny<sup>17</sup>.

#### KATEGORIA ZATRZYMANIA (*STANDSNING*)

Analizy przeprowadzone w pierwszej części artykułu, poświęconej problemom wiary i rozumu, a także paradoksu absolutnego, pozwalają nam przejść do głównego tematu – kategorii zatrzymania. Kierkegaard pisze o niej we *Wprawkach do chrześcijaństwa*. Odnajdujemy ją także w *Okruchach filozoficznych* czy *Dziennikach*. Kategorii tej towarzyszą jednak nieodłącznie dwie inne: kategoria zaproszenia (*Indbydelse*) i zgorszenia (*Forargelse*). W dalszej części artykułu pokazane zostanie wzajemne przenikanie się tych trzech kategorii.

<sup>14</sup> Por. P. Lönning, *The Dilemma of Contemporary Theology*, Oslo 1962.

<sup>15</sup> S. Kierkegaard, *Journals and Papers*, Bloomington 1967, Vol. 1, s. 4.

<sup>16</sup> Por. Idem, *Dziennik (Wybór)*, ed. cit., s. 243.

<sup>17</sup> Wielu badaczy uważa Kierkegaarda za irracjonalistę, m.in. Karol Toeplitz oraz H.A. Nielsen. Nielsen twierdzi, iż Kierkegaard, nawiązując do Lutera, wzywa człowieka do ślepego posłuszeństwa Bogu oraz całkowitego wyrzeczenia się rozumu (H.A. Nielsen, *Where The Passion Is. A Reading of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Tallahassee 1983). Toeplitz wyraźnie przeciwstawia filozofię Kierkegaarda racjonalizmowi Hegla, uważając, iż Duńczyk stoi na stanowisku skrajnego irracjonalizmu, dla którego chce znaleźć maksymalnie dużo racji rozumowych (K. Toeplitz, *Irracjonalizm przeciwko racjonalizmowi (Kierkegaard przeciwko Heglowi)*, „Studia Filozoficzne” 1970, nr 4). Faktem jest, iż myśl Duńczyka w zestawieniu z Lutrem może nasuwać pewne podobieństwa, a z Heglem – opozycje, które mogą świadczyć o prawdziwości stanowiska wyżej wymienionych badaczy, ale nie jest to moim zdaniem jedyna interpretacja.

Kierkegaard bardzo często w swoich pismach operuje pojęciami komunikacji pośredniej i bezpośredniej<sup>18</sup>, fundamentalnymi dla jego filozofii. Píše tak:

Gdy ktoś mówi wprost: «Jestem Bogiem, Ojciec i Ja jedno jesteśmy» [J 10, 30], to jest to komunikacja bezpośrednia. Ale gdy teraz ten, kto to mówi, komunikujący, jest konkretną jednostką, konkretnym człowiekiem (...), wtedy ta komunikacja nie jest całkowicie bezpośrednia; ponieważ nie jest właśnie całkiem oczywiste, że konkretny człowiek powinien być Bogiem – choć to, co On mówi, jest zupełnie bezpośrednio. Gdy komunikacja zawiera dzięki komunikującemu sprzeczność, to staje się komunikacją pośrednią, ona daje ci wybór: chcesz w Niego wierzyć czy nie?<sup>19</sup>

Tym, który komunikuje siebie człowiekowi, sprawiając równocześnie, że rozum się zatrzymuje, jest Jezus Chrystus. To On jest Zapraszającym. Zapraszający komunikuje siebie pośrednio<sup>20</sup>, gdyż będąc Bogiem-Człowiekiem, jest ukrytym Bogiem w ciele człowieka, jest *Incognito*, znakiem tego, co zawiera w sobie sprzeczność.

Kierkegaard nie uznaje ustaleń soboru chalcedońskiego<sup>21</sup> w kwestii natury Chrystusa, na którym orzeczono, iż obie natury Chrystusa zostały połączone nierozdzielnie w jedność osoby Jezusa Chrystusa. Kierkegaard uznaje bóstwo Jezusa oraz jego człowieczeństwo, w którym bóstwo zostało ukryte. Jedność natury boskiej i ludzkiej w Bogu to według Kierkegarda sprzeczność. Treść komunikatu „konkretny człowiek jest Bogiem” budzi w człowieku zgorzelenie. Jest to, według Kierkegarda, zgorzelenie w najściślejszym sensie. To znak egzystencjalnego zerwania z rozumem. Duńczyk jest zdania, że wszyscy od wieków oczekują Mesjasza, ale to, że Bóg przychodzi we własnej osobie, wydaje się największym błuznierstwem

<sup>18</sup> Duńczyk rozumie komunikację (*Meddelelse*) jako przekazywanie określonych treści drugiemu człowiekowi. Komunikującym może być Bóg jako Mistrz oraz drugi człowiek lub człowiek sam dla siebie. Przedmiotem komunikacji jest pewna idea, której realizacja jest celem dla egzystującej jednostki. Komunikujący odnosi się najpierw do niej subiektywnie, a następnie werbalizuje treść tego stosunku: bezpośrednio – pod postacią informacji, pojęcia – lub pośrednio (treści etyczno-religijne). W tym ostatnim przypadku przyjmujący występuje w roli ucznia, zakochanego, wierzącego. Komunikacja bezpośrednia jest komunikacją wiedzy, natomiast pośrednia jest komunikacją umiejętności. Por. S. Kierkegaard, *Dziennik (Wybór)*, ed. cit., s. 221. Według Rogera Poola, autora *Kierkegaard. Indirect Communication* (Charlottesville and London 1993), Duńczyk powołuje do życia jeden z najbardziej fascynujących problemów: komunikację pośrednią. Dotyczy ona wiedzy istotnej, wiedzy, która ma związek z egzystencją. Kierkegaard uważa, iż istotna wiedza nie może być komunikowana w sposób bezpośredni z dwóch powodów: po pierwsze, taka wiedza ma związek z egzystencją, która jest zawsze *in statu nascendi*, skutkiem czego bezpośrednia komunikowalność staje się fałszem; po drugie, etyczna wiedza ma zawsze charakter wrodzony, a każde ludzkie istnienie ma zdolność do osiągnięcia istotnej wiedzy dla samego siebie. Por. idem, *Journals and Papers*, vol. 1, ed. cit., s. 268.

<sup>19</sup> Idem, *Wprawki do chrześcijaństwa*, ed. cit., s. 116.

<sup>20</sup> Według Kierkegarda, bezpośrednia poznawalność jest charakterystyczna dla bożka.

<sup>21</sup> Czwarty sobór powszechny biskupów chrześcijańskich, który odbywał się w dniach 8-31 października 451 r. w Chalcedonie (Turcja), został zwołany przez cesarza Marcjana i zatwierdzony przez papieża Leona I Wielkiego. Sobór uzgodnił wiarę dotyczącą istnienia dwóch natur w Chrystusie, boskiej i ludzkiej, z wiarą w to, że jednocześnie jest On jedną Osobą (unia osobowa).

i ujawnia małą kulturę filozoficzną<sup>22</sup>. Jezus nie posiada żadnej doktryny, żadnego systemu. Jego nauka zawiera się w kilku prostych aforystycznych wyrażeniach, w kilku przypowieściach. „W nim i w tym, co mówi, nie ma niczego obiektywnego i pozytywnego, o tyle nie musi upadać, że *philosophice* on już upadł”<sup>23</sup>. Duńczyk uważa, iż „wprawdzie wszyscy Go oczekujemy, ale że to (Jezus) jest Bogiem, we własnej osobie, który miał przyjść, tego rozum nie oczekuje i każdy religijny człowiek drży ze strachu przed bluźnierstwem, za które on staje się winien”<sup>24</sup>. Aby podkreślić ten bunt rozumu wobec absurdalnej dla niego prawdy wiary, Kierkegaard pisze wprost, iż w przypadku Jezusa:

(...) nigdy wcześniej nie słyszano o tak strasznej, tak szalonej próżności, że prosty człowiek chce być Bogiem! Jest to posunięta do skrajności forma czystej subiektywności i nigdy niewidzianej, czystej negacji. On nie posiada żadnej doktryny, żadnego systemu, i w zasadzie nie wie nic, są to proste aforystyczne wyrażenia, jakieś sentencje, kilka przypowieści, które ustawicznie powtarza w różnych wariantach. (...) W nim i w tym, co mówi, w ogóle nie ma niczego obiektywnego ani pozytywnego<sup>25</sup>.

Jezus nie musi upadać, gdyż filozoficznie on upadł, upadanie jest zaś czystym określeniem subiektywności<sup>26</sup>. Druga możliwość zgorzenia występuje w odniesieniu do poniżenia: Absolut staje się wyrzutkiem świata (1 Kor 4, 13), przedmiotem wzgardy i drwin. Tak więc, jak pisze Duńczyk, wiara noszona jest w kruchym glinianym naczyniu – w możliwości zgorzenia.

<sup>22</sup> Kierkegaard odnosi się do filozofii współczesnej, która uważa wiarę za pewien stan bezpośredni, przez co redukuje możliwość zgorzenia, znosi Boga-Człowieka i sytuację współczesności w wierze. Wydaje się jednak, iż mamy tu także odniesienia do tradycji filozofii starożytnej, a szczególnie Platona, Arystofanesa, Ksenofonta, których Kierkegaard doskonale znał, co znalazło odbicie w jego dysertacji doktorskiej *O pojęciu ironii* (*Om begrebet Ironi*, 1841). Jego teza dotyczyła przede wszystkim Sokratesa. W starożytnym modelu to człowiek jest miarą wszystkich rzeczy. Bóg zaś jest rozumiany jako Absolut Filozoficzny, którym są Idea Jedności i Idea Dobra u Platona, czy jako Nieporuszony Poruszyciel u Arystotelesa albo Jednia u Plotyna. To zawsze Bóg transcendentny, którego koncepcje są próbą filozoficznego zrozumienia świata. Człowiek u Platona jest już w posiadaniu prawdy i odzyskuje ją w procesie przypominania i introspekcji. Inaczej jest u Kierkegaarda, gdzie immanencja Boga osobowego w człowieku sprawia, iż prawda zostaje mu objawiona w jego subiektywności. Sokrates w swojej myśli napotyka coś, co jest nieznanne, a co Kierkegaard nazywa Bogiem. Kierkegaard nie interesują teoretyczne rozważania dotyczące natury Boga. Jest zainteresowany Jezusem Chrystusem, Bogiem zbawiającym, dostępnym w subiektywnym doświadczeniu.

<sup>23</sup> S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, ed. cit., s. 49.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 49.

<sup>26</sup> Jest to pogląd Hegla, mówiący o przewyciężeniu subiektywności w obiektywności, rozumiany jako zanikanie konkretności w procesie stawania się historii powszechnej.

ZGORSZENIE (*FORARGELSE*) JAKO KATEGORIA ROZUMU

Kategoria zgorszenia jest kategorią specyficznie chrześcijańską. Odnosi się ona do idei Boga-człowieka (idei wewnętrznie sprzecznej) albo do majestatu Jezusa Chrystusa (*Høiheden*), jego niskiego pochodzenia (*Ringheden*) lub absolutnego cierpienia. Jako że Jezus Chrystus żyje dziś<sup>27</sup>, jest współczesny (to cecha tego, co absolutne), możliwość zgorszenia będzie trwała do końca czasów. Chcąc ją usunąć, musielibyśmy usunąć samego Jezusa Chrystusa. Alternatywą dla tak radykalnego rozwiązania mogłoby być pojmowanie Boga w sposób panteistyczny czy immanentystyczny, ale takie myślenie jest dla Kierkegaarda niedopuszczalne.

Kategoria zgorszenia (*Forargelse*)<sup>28</sup>, tłumaczona także jako skandal czy wzburzenie, wydaje się mieć zabarwienie emocjonalne. Sam Kierkegaard sugeruje, że zgorszenie nie należy do porządku rozumu, ale do porządku paradoksu. Jednakże to rozum we wzburzeniu, w zgorszeniu zatrzymuje się na treści, która wywołała ten stan – na paradoksie Jezusa Chrystusa. Dzieje się to w momencie próby zrozumienia treści tego paradoksu. To właśnie zgorszenie – jak pisze Kierkegaard w *Okruchach filozoficznych* – można traktować jako pośrednią próbę sprawdzenia trafności paradoksu<sup>29</sup>. Paradoks sprawia, że rozum wchodzi w kolizję z samym sobą, skutkiem czego zostaje unieruchomiony<sup>30</sup>. Rozum próbuje roztopić siłę tego paradoksu, ale okazuje się bezsilny.

W takiej sytuacji stoją przed rozumem trzy możliwości. Może on próbować obrócić twierdzenie (treść paradoksu) w nonsens. Kierkegaard widzi taką możliwość w przypadku braku wiary u człowieka. Drugie wyjście to zgorszenie Jezusem Chrystusem: człowiek po akcie refleksji po raz drugi wybiera zgorszenie. Mamy tu także do czynienia z brakiem wiary, gdyż jest ona dla Kierkegaarda radykalnym wyborem: albo–albo. Ta koncepcja całkowicie eliminuje możliwość zwątpienia.

Możliwość zgorszenia, która jest tarczą lub bronią wiary, jest tak dwuznaczna, że każdy rozum ludzki musi w taki czy inny sposób zatrzymać się, musi zderzyć się [z dysjunkcją]: albo gorszyć się, albo wierzyć<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Według Duńczyka, Jezus Chrystus jest w najwyższym stopniu postacią ahistoryczną. Istnieje tylko w teraźniejszości, gdyż w stosunku do tego, co absolutne, istnieje tylko jeden czas: teraźniejszość.

<sup>28</sup> Dla Kierkegaarda wszystko, co chrześcijańskie, jest z dziedziny paradoksu, dlatego uważa, że możliwość zgorszenia jest nieskończenie bliska.

<sup>29</sup> Idem, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, Warszawa 1988, s. 57.

<sup>30</sup> Tzn. zatrzymany.

<sup>31</sup> Idem, *Wprawki do chrześcijaństwa*, ed. cit., s. 93.

Warto zaznaczyć, że u Kierkegaarda nie ma przeciwieństwa zwątpienie–wiara. Mamy za to do czynienia z opozycją zgorszenie–wiara. Trzecie wyjście to skok wiary. Tak więc Kierkegaard stawia przed człowiekiem alternatywę wobec Jezusa Chrystusa – albo można się Nim zgorszyć, albo w Niego wierzyć. Sytuacją wyjściową jest jednak zawsze zgorszenie. Bez niego nie ma prawdziwej wiary. Człowiek, jeśli chce wierzyć autentycznie, musi według Kierkegaarda przedrzeć się przez możliwość zgorszenia, przyjmując chrześcijaństwo w każdych okolicznościach.

Jako że Bóg-Człowiek jest absolutnym paradoksem, jest pewne, że rozum na nim się zatrzyma. Kategoria ta ujawnia się zawsze, gdy rozum nie może dotrzeć pojęciowo do czystej idei Boga. Dzieje się tak, ponieważ nie jest on czystą subiektywnością, a u Kierkegaarda prawda jest dostępna dla człowieka tylko w jego subiektywności. Takie twierdzenie zgadza się z Kantowską krytyką czystego rozumu, która pokazuje, że roszczenie czystego rozumu, aby uzasadnić tworzone przez siebie idee, jest bezzasadne, bo rozum nie znajduje w sobie prawomocności tworzenia idei Boga, duszy<sup>32</sup>.

Kierkegaard twierdzi, że rozum ludzki ma granice – tam znajdują się negatywne pojęcia, absurdy, paradoksy, które są materią wiary<sup>33</sup>. Wydaje się on powtarzać za Pascalem, że umysł, choć potężny w swojej zdolności do spekulacji, okazuje się bezsilny wobec tajemnic wiary. Kierkegaard zgadza się z Pascalem także w tych miejscach, w których uważa on, że zadaniem rozumu jest odsłonięcie tych barier i wykreślenie tych granic spraw, do których rozum może się odnieść, a które pozostają poza jego zasięgiem. Francuz, podobnie jak Duńczyk, twierdzi, iż:

(...) trzeba umieć wątpić tam, gdzie trzeba wątpić, twierdzić tam, gdzie trzeba twierdzić i poddać się tam, gdzie trzeba. Kto twierdzi inaczej, nie pojmuje siły rozumu<sup>34</sup>.

Tylko rozum może wyznaczyć tę granicę i kontrolować to, co w danym momencie jest przedmiotem wiary (czyli to, czego rozum w danym momencie pojąć nie może), a co nie jest nim. „Rozum będzie spostrzegać, że coś jest nonsensem i ostrzegać nawet przed jego przyjęciem”<sup>35</sup>.

We wszystkich tych przypadkach musi nastąpić moment zatrzymania rozumu na przedmiocie, który po badaniu okazuje się przedmiotem wiary, nie należy do porządku poznawczego rozumu, a może być poznany jedynie przez wiarę, jest dostępny w jej subiektywności.

<sup>32</sup> Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Kęty 2001, s. 310.

<sup>33</sup> Por. S. Kierkegaard, *Dziennik (Wybór)*, ed. cit., s. 242.

<sup>34</sup> B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1972, s. 201-202.

<sup>35</sup> S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton 1941, s. 568.



W *Dziennikach* Kierkegaard wskazuje na podobieństwo zatrzymania i śmierci. Tak jak w przypadku spotkania Jezusa jako znaku sprzeciwu, w samym zatrzymaniu człowiek drży przed tym elementem, przed ogromną mocą, która tkwi w zatrzymaniu, tak i w spotkaniu ze śmiercią pojawia się strach przed tym, co nieznanne i nieskończone.

Tego, co nieograniczone, człowiek naturalny boi się tak, jak boi się śmierci. To, co nieograniczone, nieskończone, nieuchronność tego, co wieczne w zatrzymaniu, jest jakby umieraniem dla tego, kogo elementem jest do pewnego stopnia<sup>36</sup>.

Rozum w przypadku absolutnego paradoksu napotyka ograniczenia. Nie wszystko może zostać pomyślane, zmediatyzowane. Ludzka dialektyka nie może posunąć się dalej niż do uznania tego faktu, jak pisze Duńczyk w *Dziennikach*<sup>37</sup>. Dialektyka Kierkegarda, w przeciwieństwie do dialektyki Heglowskiej, dotyczy istniejącego bytu i jest subiektywna. Istota myśli Hegla odnajduje się w negacji, zniesieniu. Kierkegaard skupia uwagę na konieczności dylematu i utrzymania paradoksu i napięcia z tym związanego. Sprzeczność dla rozumu nie zostaje zniesiona, przeciwieństwa są utrzymane pomimo ogromnych napięć. Hegel, jak wiadomo, dąży do syntezy elementów oraz podporządkowania wszystkich elementów syntezie. Kierkegaard zaś Heglowski schemat teza – antyteza – synteza zastępuje dialektyką jakościową. Teza – antyteza jest równa brakowi syntezy, względnie syntezie paradoksalnej<sup>38</sup>, która dokonuje się przez *salto mortale* rozumu, czyli przez skok wiary.

Największym paradoksem jest dla Duńczyka Jezus Chrystus, wieczna prawda, która zrodziła się w czasie. Paradoks w sensie logicznej sprzeczności ujawnia się w sferze rozumu i jest to punkt, w którym rozum zatrzymuje się, a następnie wchodzi w kolizję z samym sobą. Ludzki rozum chce roztopić siłę logicznego paradoksu, ale w przypadku paradoksu absolutnego nie jest to możliwe, bo nie ma on wiedzy o Chrystusie<sup>39</sup>. Ten paradoks istnieje tylko w przypadku wiary. Paradoks stoi nad rozumem. Prawdy paradoksalne – jak uważa Henry E. Allison, znany badacz dzieł Kierkegarda – nie są bynajmniej sprzeczne z rozumem, lecz tylko przechodzą nasze pojęcia, są zatem *supra rationem*, wykazując przede wszystkim brak nonsensu<sup>40</sup>. Prawda paradoksu jest prawdą dostępną w subiektywności, zbawienną o tyle, o ile staje się prawdą wewnętrzną<sup>41</sup>. Ostatecznie jednak paradoks, wieczność, która wchodzi w czas, nie jest czymś,

<sup>36</sup> Idem, *Dziennik (Wybór)*, ed. cit., s. 378.

<sup>37</sup> Idem, *Journals and Papers*, Bloomington 1970, Vol. 3, s. 365.

<sup>38</sup> Por. T. Płuzański, *Paradoks w nowożytnej filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1970, s. 107.

<sup>39</sup> Por. A.J. Prokopski, *Søren Kierkegaard – dialektyka paradoksu wiary*, Wrocław 2002, s. 114.

<sup>40</sup> Por. H.E. Allison, *Christianity and Nonsense*, [in:] *Essays on Kierkegaard*, Mineapolis 1969, s. 148.

<sup>41</sup> F. Sawicki, *Søren Kierkegaard*, „Przegląd Powszechny” 1948, nr 2, s. 88.

co może być zweryfikowane, zbadane, ale jest tym, przez co dokonuje się weryfikacja ludzkiej kondycji.

#### PODSUMOWANIE

Na zakończenie należy stwierdzić, iż Kierkegaardowska strategia nie jest demonstracją niemożności akceptacji prawd chrześcijaństwa, ale niemożności pełnego zrozumienia tych prawd w oparciu o obiektywne lub spekulatywne rozumowanie. Gdyby człowiek osiągnął prawdę absolutną, miałby pewność wykluczającą wiarę. Tak więc brak obiektywnego ujęcia Boga, według Duńczyka, sprawia, że w ludziach wyzwała się wiara, subiektywny wysiłek. Tymczasem – jak pisze Karol Toeplitz – Kierkegaardowskie określenie prawdy jest religijno-egzystencjalne, posiada charakter negatywny, uniemożliwia restytuowanie systemu wiedzy o wierze, które z kolei prowadzi do wniosków o komunikowalności wiary między ludźmi żyjącymi współcześnie i przyszłymi pokoleniami. Jeśli gotowej prawdy nie ma, to nie można jej przekazać<sup>42</sup>. Tak więc prawda jest dostępna dla człowieka we wnętrzu<sup>43</sup>: w subiektywności zgorszenia, intymności zaproszenia czy wysiłku zatrzymania.

Kierkegaardowska dialektyka paradoksu wiary jest więc procesem egzystencjalizacji wiary, a nie jej irracjonalizacji<sup>44</sup> (jak chcieliby niektórzy badacze jego filozofii), która w swoim *meritum* oznacza ekstremalną opozycję do wszelkich spekulatywnych czy systemowych przedsięwzięć.

Na koniec warto zaznaczyć, że próbując zrozumieć filozofię Duńczyka, trzeba pamiętać, iż przepelnia go jedna zasadnicza troska – chce, aby ludzie wierzyli, dlatego też usuwa wszelkie mediacje, które przeszkadzają ludziom w widzeniu prawdziwych wymagań wiary, tych wymagań, które są o wiele większe i donioślejsze niż ich spekulatywne czy dogmatyczne substytuty.

<sup>42</sup> K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s. 147-150.

<sup>43</sup> S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, ed. cit., s. 343.

<sup>44</sup> G. Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, Princeton 1971, s. 61.

## ABSTRACT

The subject of this article is the inquiry into the category of 'halt' or 'pause' of mind (*Standstning*) and the dialectics of the paradox of faith. This category shows us the limits of thinking and the mind which stops its cognitive processes and becomes forceless when it comes to the paradoxical concept of God. Halt of mind is a necessary condition for the existential leap.

The author proves that Kierkegaard's dialectics of the paradox of faith is rather the process of existentialization of faith and not its irrationalization. Intellectual systems are formed in opposition to it, for paradoxes go beyond any system. Kierkegaard's paradox is a reaction against Hegel's philosophy of religion which accepts the congruity of faith and mind.

## BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA (SØREN KIERKEGAARD)

1. *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, Warszawa 1982.
2. *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton 1941.
3. *Dziennik (Wybór)*, Lublin 2000.
4. *Journals and Papers*, Vol. 1-7, ed. and trans. by H.V. Hong and E.H. Hong, Bloomington 1967-1978.
5. *Okruchy filozoficzne. Chwila*, Warszawa 1988.
6. *Wprawki do chrześcijaństwa*, Kęty 2002.

## BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Allison H.E., *Christianity and Nonsense*, [in:] *Essays on Kierkegaard*, Mineapolis 1969.
2. Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Kęty 2001.
3. Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, Kęty 2001.
4. Leibniz W., *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Kęty 2001.
5. Lønning P., *The Dilemma of Contemporary Theology*, Oslo 1962.
6. Malantschuk G., *Kierkegaard's Thought*, Princetown 1971.
7. Mech K., *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008.
8. Nielsen H.A., *Where The Passion Is. A Reading of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Tallahassee 1983.
9. Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1972.
10. Płużański T., *Paradoks w nowożytnej filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1970.
11. Pool R., *Kierkegaard. Indirect Comunication*, Charlottesville and London 1993.
12. Prokopski A.J., *Søren Kierkegaard – dialektyka paradoksu wiary*, Wrocław 2002.
13. Sawicki F., *Søren Kierkegaard*, „Przegląd Powszechny” 1948, nr 2.
14. Tarnowski K., *Usłyszeć Niewidzialne*, Kraków 2005.
15. Toeplitz K., *Irracjonalizm przeciwko racjonalizmowi (Kierkegaard przeciwko Hegłowi)*, „Studia Filozoficzne” 1970, nr 4.
16. Toeplitz K., *Kierkegaard*, Warszawa 1975.