

Rozprawy filozoficzne
Księga pamiątkowa w darze Profesorowi Józefowi Pawlakowi
Toruń 2005

TOMASZ KUPŚ
(Uniwersytet Mikołaja Kopernika)

Nieestetyczność etyki jako utopia **(Kierkegaardowski projekt tego, co religijne)**

W niniejszym artykule pragnę odwołać się do etymologicznego znaczenia słowa „utopia”, źródłowo oznaczającego miejsce, którego nie ma; a zatem będącego synonimem słowa „nigdzie”. Miano „Utopia” bowiem, mające ściśle topograficzne znaczenie - Tomasz Morus nazwał tak wyspę, której poświęcił swoją najgłośniejszą rozprawę - rychło utraciło swój pierwotny charakter, stając się określeniem niemożliwego do zrealizowania tu i teraz, idealnego porządku społecznego.

Słowo „utopia” stosuję na oznaczenie rygorystycznie pojmowanego sposobu egzystowania, nazywanego przez Kierkegarda egzystowaniem religijnym (etycznym albo etycznym albo etycznym - ze wskazaniem na specyficznym nowym sensie tej etyki). Topograficzny, a zatem etymologicznie źródłowy, sens słowa jest w tym przypadku zachowany tylko o tyle, o ile realizacji postulowanego ideału moralnego nie moglibyśmy szukać w naszym świecie, lecz raczej poza nim. Na pytanie o to, gdzie ideał etyczny znajduje swoją realizację, zgodnie z prawdą musielibyśmy zatem odpowiedzieć - „nigdzie”.

Paradoksalny zwrot „etyka nieestetyczna” można rozumieć co najmniej na dwa sposoby. Po pierwsze to, co moralnie słuszne niejednokrotnie nie musi w nas budzić estetycznego zachwytu, a niekiedy wręcz może wywoływać nieodpartą odrazę. Na przykład lekarz udzielający poważnie rannemu pomocy z pewnością jest odporny na widok, który może wstrząsnąć przypadkową osobą, a nawet sparaliżować jej działanie. Natomiast szereg działań, podejmowanych zwłaszcza przez osoby publiczne, odczytywanych zwykle jako szlachetny gest, często jest efektem przemyślanej kampanii reklamowej nastawionej na konkretny efekt socjotechniczny, choć niekiedy może przynosić realną pomoc. Działanie takie swoją skuteczność zawdzięcza - jakby to nazwał

Rousseau - wrodzonej odrazie wobec wszelkiego cierpienia. Jest więc efektem biologicznie uwarunkowanego odruchu, by unikać tego, co stanowi zagrożenie dla życia, mimo że w praktyce bardzo często tylko na takie zagrożenie wygląda. Moralny nakaz udzielania pomocy, w przypadku lekarza, bez trudu zwycięża ów czysto biologiczny wstręt, uwarunkowany tylko estetyczną (zjawiskową) warstwą wydarzenia, o którym wyżej wspomniano. Po drugie to, co estetyczne jest zmysłowością, tym, co bezpośrednio odczuwane. W najszerszym znaczeniu to, co estetyczne byłoby zatem synonimem tego, co empiryczne. To, co jest empirycznie dane, świat taki, jaki jest, nie stanowi przedmiotu etyki, o jakiej tu mowa, dziedziną jej zainteresowania byłby raczej świat, jaki być powinien.

W pismach Kierkegaarda to, co estetyczne stanowi przede wszystkim synonim sposobu egzystencji, który „opiera się wyłącznie na konieczności przyrodniczej”¹, ma charakter bezpośredni, co oznacza, że - jak np. w opisywanej przez filozofa miłości romantycznej - „zakochani widzą się i kochają”². Dostarczone przez filozofa opisy stadium estetycznego mogą odnosić się zarówno do wspomnianej miłości romantycznej, jak i do muzyczności, bezpośredniości, erotyki czy wręcz zwierzęcości. Egzystencja istoty pozbawionej refleksji jest w swej naturalności całkowicie wolna od jakiegokolwiek wartościowania. Jest - jak określił to Nietzsche - poza dobrem i złem. „Człowiek w stanie niewinności nie jest określony jako duch, lecz jest psychicznie określony w bezpośredniej jedności ze swoją naturą. Jego duch jest jakby we śnie”³.

Oczywiście popełnilibyśmy błąd sądząc, że opisywana przez Kierkegaarda sytuacja dotyczy wyłącznie chronologicznie pierwszego etapu w dziejach rodzaju ludzkiego. Nie jest ona również jednym z etapów w życiu pojedynczego człowieka. Wprawdzie każda z tych hipotez jest przez Kierkegaarda uwzględniana, ale istota sprawy tkwi w tym, że ze względu na konstytuującą człowieka naturalność (zwierzęcość, skończoność, doczesność) popadnięcie w to, co estetyczne stanowi ciągle obecną możliwość. Możliwość tę należy zatem pojmować analogicznie do ciągłego zagrożenia ponownym popadnięciem w naturę (rozumianą jako „wojnę wszystkich przeciwko wszystkim”)⁴, o jakim pisze Hobbes. To, co estetyczne byłbym skłonny rozumieć nie tyle jako stadium (a zatem jako pewien etap życia), ile jako jeden z możliwych sposobów egzystencji. Nie ulega oczywiście kwestii, że możliwość egzystencji czysto estetycznej pozostaje zwykle wraz z osiągnięciem pewnego wieku przed człowiekiem na zawsze zamknięta. W tym punkcie oparta między innymi na analizie tekstu *Genesis* Kierkegaardowska interpretacja rozwoju człowieka pozostaje całkowicie zgodna z analogiczną interpretacją przedstawioną przez Immanuela Kanta⁴. Niemożliwy jest powrót do raz porzuconego stanu natu-

¹ S. Kierkegaard, *Albo - albo*, Warszawa 1982, t. 2, s. 24.

² Ibidem, t. 2, s. 22.

³ S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, Warszawa 1996, s. 49.

⁴ Chodzi o rozprawę Immanuela Kanta zatytułowaną *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, Toruń 1995, s. 21.

ry, w którym człowiek kierował się wyłącznie instynktem: „z niewinnego i bezpiecznego stanu dzieciństwa człowiek zostaje wypędzony jak z ogrodu, zapewniającego mu wszystko bez żadnego trudu z jego strony (Gen. III, 23) i wepchnięty w świat, w którym czeka go wiele trosk, trudów i nieznanego jeszcze zła”⁵.

Tęsknota za utraconym rajem egzystencji istoty czysto naturalnej może być powodem, by siłą wyobraźni utożsamiać królestwo szczęśliwości ze stanem pierwotnej natury. Tradycja oświeceniowa, w tym również Kant, upadek wiąże z obudzeniem się rozumu (Kierkegaard pisze o obudzeniu się ducha) jako władzy zapewniającej człowiekowi samodzielność, a w perspektywie - pełnoletniość, zdolność do w pełni świadomego realizowania swego przeznaczenia. Moralne doskonalenie rodzaju ludzkiego stanowi cel, którego realizacji będzie służyło zwalczanie skłonności do występków. Osiągnięcie stanu moralnej dojrzałości jest w tym wypadku rozumiane nie tyle jako urzeczywistnienie tu i teraz doskonałego porządku społecznego, bo ten zawsze może przybrać postać stanu legalności (tak, jak to przedstawiają liczne utopie społeczne), ile raczej takiego stanu, w którym postępowanie człowieka jest wprawdzie zgodne z prawem stanowionym, jednak maksymy woli, jakimi człowiek kieruje się w swoich uczynkach, nie wypływają z obowiązku, lecz z pobudek egoistycznych. To, że jedną z takich pobudek może być pragnienie osiągnięcia obiecanego nagrody (jak to na przykład formułuje dogmatyka chrześcijańska), jest zupełnie oczywiste. Postępowanie, które nie byłoby motywowane żadną, choćby najbardziej odległą nagrodą moglibyśmy uznać za moralne: „z pewnością nadejdzie czas spełnienia, kiedy człowiek, im pewniejszy będzie jego rozum coraz to lepszej przyszłości, nie będzie musiał czerpać podniecia do działania z tej przyszłości. Będzie czynił dobro, ponieważ jest ono dobrem, a nie dlatego, że wyznaczono za nie arbitralnie nagrody, które ongiś miały usatkwować i wzmocnić jego płoche spojrzenie, by zdołał poznać wewnętrzne, wyższe nagrody płynące z dobra”⁶.

Wreszcie ostatnie znaczenie tego, co estetyczne - w pismach Kierkegaarda ma ono najszerszy zakres ze wszystkich dotąd przywołanych. To, co estetyczne staje się mianowicie synonimem tego, co zewnętrzne. „Termin *to, co estetyczne* u Kierkegaarda nie odnosi się wyłącznie do sztuki, lecz raczej do tego wszystkiego, co zbiektywizowane, co wyrażone na zewnątrz, cokolwiek pomyślane i zdziałane, jest zatem pewnym ludzkim układem jak małżeństwo, czy związkiem jak państwo i kościół, albo też pewnym rezultatem, prawdą, wielką myślą czy systemem”⁷. Tak rozumiana estetyczność byłaby więc określeniem np. stanu legalności (jako opozycji do moralności). W tym

⁵ Ibidem, s. 24.

⁶ G. E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, [w:] *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, Warszawa 1973, s. 291.

⁷ A. Beaumler, *Hegel und Kierkegaard*, „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, 1924, s. 120.

sensie zastosowany w *Albo - albo* zwrot: „estetyczna ważność małżeństwa” (jako tytuł jednego z rozdziałów drugiego tomu dzieła) jest sformułowaniem jak najbardziej prawomocnym, gdyż oznacza uzewnętrznienie tego, co wewnętrzne (w tym wypadku: wewnętrznej żarliwości miłości). Małżeństwo jest estetyczne nie tylko dlatego, że zostaje w nim uprawomocniona erotyka (a zatem element *stricte* przyrodniczy), lecz i dlatego, że etyczność małżeństwa zostaje ujęta w estetyczną formę, która ma zewnętrzny, bezpośrednio komunikowalny wyraz, że zatem staje się instytucją. Estetyczna czy inaczej: „poetycka” jest taka egzystencja, która jest egzystencją uzewnętrzną, jest czymś wytworzonym (w źródłowym znaczeniu greckiego *poiesis*).

Nawiązując do uznawanych przez Kierkegaarda za synonimiczne określeń: estetyczność, zewnętrzność, bezpośredniość moglibyśmy powiedzieć, że postulowane przez autora *Albo - albo* znaczenie estetyczności obejmuje również legalność, powszechność, przeciętność, określoną konwencję, a zatem pewną normę lub standard zachowania. Potwierdzają to domniemanie rozważania zawarte w innej rozprawie Kierkegaarda. W *Bojaźni i drżeniu* czytamy między innymi: „Bezpośrednio dana zmysłowo i duchowo jednostka jest jednostką, która swój cel ma w rzeczy ogólnej, jej dążeniem etycznym jest stałe objawianie się w etyce, aby zniósłszy swą pojedynczość stać się ogólnym”⁸. Podobne stwierdzenia znajdujemy w dalszej części cytowanej rozprawy: „Jednostka, określona jako istota bezpośrednio zmysłowa i duchowa, jest istotą zatajoną. Zadaniem etycznym jednostki jest wyjście ze swego zatajenia i objawienie się w ogólności”⁹.

Pewną wątpliwość może budzić to, że do omawianej dotąd estetyczności wmieszane zostaje pojęcie etyki. Trudność ta okaże się jednak pozorna, skoro tylko zwrócimy uwagę na to, jakie znaczenie podstawiamy pod pojęcie „etyka” oraz na to, że wspomniane pojęcie bezpośredniości z całą pewnością zostało tu zastosowane w znaczeniu polemicznym względem filozofii heglowskiej, z której zostało ono przez Kierkegaarda zaczerpnięte. *Albo - albo* rozpoczyna się od słów: „Czasami, kochany czytelniku, zapewne wątpiłeś nieco o prawdziwości znanej filozoficznej tezy, że to, co jest zewnętrzne, jest wewnętrzne, a to, co wewnętrzne, jest zewnętrzne”¹⁰, które należy traktować jako prezentację głównych idei Kierkegaardowskiej filozofii. Niewspółmierność tego, co zewnętrzne (estetyczne, etyczne w krytykowanym już wcześniej sensie) oraz tego, co wewnętrzne (etyki właściwie rozumianej) stanowi punkt wyjścia Kierkegaardowskich analiz. Konsekwencją takiego stanowiska jest również całkowita niemożliwość komunikacji ideału etycznego w sposób bezpośredni. Pod znakiem zapytania pozostaje nawet prawomocność stosowania pojęcia „etyka” w odniesieniu do tego, co w swych krytycznych uwagach

⁸ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, [w:] idem, *Bojaźń i drżenie, Choroba na śmierć* Warszawa 1966, s. 56.

⁹ Ibidem, s. 88.

¹⁰ S. Kierkegaard, *Albo - albo*, i. 1, s. 3.

Kierkegaard uznaje za konwencjonalny, zmierzający do całkowitego uzewnętrznienia sposób życia. Określenie tego typu egzystencji jako stadium etycznego budzi szereg zastrzeżeń, których autor *Albo - albo* jest całkowicie świadom: „Etyka ciągle jeszcze jest nauką idealną, nie tylko w tym znaczeniu, w jakim jest nią każda nauka. Etyka chce wnieść idealność do rzeczywistości, nie chce natomiast wnieść rzeczywistości ku idealności”¹¹. Tak pojmowaną etykę, przez analogię do arystotelesowskiej „filozofii pierwszej”, Kierkegaard nazywa „pierwszą etyką”¹². Etyka owa polega na narzuceniu z góry pewnej konwencji, pewnego powszechnie uznawanego za poprawny modelu zachowania, a zatem na sprowadzeniu jej do tego, co estetyczne właśnie.

Niezależnie od przedstawionej wyżej „estetycznej etyki” autor *Pojęcia lęku* postuluje istnienie innej, jak zaznacza - właściwej etyki. Pojęcie „drugiej etyki” dotyczy tego, co we wcześniej cytowanym fragmencie opisano jako próbę „wzniesienia rzeczywistości ku idealności”. „Nowa etyka - czytamy w *Pojęciu lęku* - zakłada dogmatykę, a wraz z nią grzech pierwotny, za pomocą którego wyjaśnia odtąd grzech jednostki, wskazując jednocześnie na idealność jako zadanie do wypełnienia, ale nie w ruchu z góry na dół, a z dołu do góry”¹³.

Rygorystycznie pojmowana etyka miałaby stanowić, zdaniem Kierkegarda, kolejny chronologicznie sposób życia, wyższe stadium egzystencji. Czy jednak postawienie jako zadania do realizacji wspomnianej „idealności” nie prowadzi właśnie do uzewnętrznienia, do estetyczności etyki? Zdaniem Kierkegarda uniknie się tego, jeśli ów ideał zostanie wybrany właściwie (albo, innymi słowy, gdy zostanie wybrany właściwy ideał). „Dziecko, które miało za miarę rodziców, staje się osobowością, gdy dorastając obiera państwo za miarę; ale jaki akcent nieskończoności pada na osobowość, gdy obiera Boga za miarę! Miarą jaźni może być wszystko: wszystko to, wobec czego przejawia się osobowość”¹⁴. Sytuację, w której rolę ideału przyznajemy temu, czego spełnienie tu i teraz jest realne, można opisać jako nastawienie na realizację celów skończonych bądź relatywnych. Człowiek zwykle stawia przed sobą pewne cele, które stanowią możliwe do urzeczywistnienia projekty jego przyszłej egzystencji. Wszystkie one są skończone, o ile pomyślano je jako coś, czego ziszczenia oczekuje się w tym oto konkretnym życiu. Naturalnie osiągnięcie takiego celu nie jest kresem ludzkiego życia, wymaga zatem projektowania kolejnych możliwości oraz stawiania następnych celów. Dopóki człowiek cel swej egzystencji rozumie w taki sposób, jego życie można nazwać „grzechem”

¹¹ S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, s. 19.

¹² Por. ibidem, s. 25.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Patrz S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, [w:] idem, *Bojaźń i drżenie, Choroba na śmierć*, s. 225-227.

lub używając synonimicznego określenia - „nieprawdą” (Kierkegaard stosuje tę terminologię w *Okruchach filozoficznych*). Termin „grzech” - jak to zostało przedstawione w *Pojęciu lęku* - może być zatem zastosowany na określenie takiego sposobu egzystencji, który opiera się na tym, co skończone. Z drugiej wszakże strony każdy musi się na tym, co skończone opierać w takim sensie, w jakim na przykład musi zaspokajać najbardziej elementarne potrzeby swego ciała. Dlatego grzech (lub źródłowa wina), o którym mowa, dotyczy każdego (jest więc wyjaśnieniem znaczenia przypisywanego przez Kierkegarda pojęciu „grzech pierworodny”). To, co estetyczne jest zatem czymś tak samo niezbywalnym, jak niemożliwe jest pozbycie się biologii ludzkiego ciała. Kontynuując swój wywód Kierkegaard podkreśla, że tylko w tym sensie życie każdego człowieka jest grzechem, a zatem nieprawdą. „Grzech”, „nieprawda” nie powinny być traktowane jako określenia wartościujące ani oceniające, ale raczej jako terminy podstawowe opisu ludzkiej egzystencji.

Przyczyna, dla której ten sposób egzystencji nazwany zostaje nieprawdą, jest stosunkowo prosta. Wartość ludzkiego życia powinna być określona przez stopień realizacji ideału, którego nie wyznacza światowa mądrość, ale rygorystycznie pojmowane chrześcijaństwo. Chcielibyśmy naturalnie wiedzieć, czym jest ten ideał?

W tym momencie docieramy do najważniejszego elementu koncepcji Kierkegarda. Odpowiedzi na postawione wyżej pytanie nie uzyskamy albo otrzymamy odpowiedź niesatysfakcjonującą. Gdyby ideał ów - który po raz pierwszy został zrealizowany w osobie Jezusa - mógł być komunikowany w sposób adekwatny, wówczas prawda tego ideału mogłaby zostać całkowicie wyrażona już w ewangeljach. Albo - używając innej terminologii - można by jej nauczać w taki sposób, w jaki naucza się na przykład prawd matematyki. Prawda, o której tu mówimy nie jest jednak tego rodzaju, co prawda matematyczna, nie jest nigdy adekwatnie wyrażona w tym, co zmysłowe (co mogłoby funkcjonować jako pewna prawda historyczna), a zatem jest ona całkowicie nieestetyczna, w znaczeniu, jakie nadaje temu słowu Kierkegaard.

Pojęcie „prawda” można stosować wyłącznie w odniesieniu do Boga (albo - używając terminologii świeckiej - w odniesieniu do ideału), człowiek zaś może być określony wyłącznie jako „nieprawda”. Człowiekowi zostaje przyznana jedynie zdolność ciągłego dążenia do realizacji ideału. O człowieku, który swój stan „wyjściowy” właściwie rozpoznał oraz podjął decyzję, by ów ideał w swym życiu urzeczywistnić, można powiedzieć, że egzystuje w sposób religijny. Istotą takiej egzystencji byłoby zatem ciągłe dążenie do prawdy, nieustanny trud realizacji ideału. Projekt ten koresponduje z zamieszczonym przez Platona w *Uczcie* alegorycznym wyjaśnieniem istoty Erosa (miłośnika mądrości) zawieszonoego między biedą (nieprawdą) a dostatkiem (prawdą)¹⁵, można go także znaleźć w wielokrotnie przez Kierkegarda wspomianej alegorii Lessinga (w rozprawie polemicznej pt. *Eine Duplik*), w której człowieko-

¹⁵ Por. M. Scheler, *Resentyment a moralność*, Warszawa 1997, s. 87-90.

wi zostaje przyznane jedynie dążenie do prawdy (prawda zaś, zgodnie zresztą z platońskim mitem, należy się tylko Bogu): „Gdyby Bóg trzymając w swej prawej dłoni prawdę, a w lewej wyłącznie zawsze żywe dążenie do prawdy, rzekł do mnie: Wybieraj! dodając, że zawsze i wiecznie będę się mylił. Przypadłbym mu z pokorą do lewej ręki i rzekł: Daj, Ojcze! Przecież czysta prawda jest tylko dla Ciebie samego!”¹⁶

Jakie wnioski odnośnie do projektu egzystencji religijnej nasuwają się po lekturze pism Kierkegaarda? Przede wszystkim ocena właściwego, moralnego postępowania człowieka (a zatem takiego, które uprawniałoby nas do uznania go, zgodnie ze starym zwyczajem językowym, za „prawdziwego” człowieka¹⁷) nie może być utożsamiona z jego postępowaniem (z tym, co zewnętrzne). Co więcej, w ogóle nie powinno ono być dla nas miernikiem jego moralnej wartości – tak samo jak nie możemy prawdy Jezusa utożsamiać z żadnym z historycznych przekazów na temat jego życia. Realizacja ideału, który uosabia Jezus, musiałaby więc zakładać przede wszystkim redukcję wszystkiego, co estetyczne, wszystkiego, co może być bezpośrednio komunikowane (za pomocą up. definicji, pojęć, imperatywów). Tak skrajne rozumienie właściwie pojętej etyki, a zwłaszcza przedstawiania jej ideału, wymusiło konieczność wprowadzenia tzw. bezrefleksyjnej „komunikacji pośredniej” („bezpośredniości dalszej”) jako jedynego sposobu przekazywania prawdy ideału etycznego. Pozytywność religii – jak określił to Hegel – jest wyłącznie dziełem ludzi, którzy wiarę w dogmat postawili na miejscu nauki moralnej. Arbitralne uznanie za dogmat historycznego przekazu w chrześcijaństwie przyczyniło się do wprowadzenia pozytywnych przepisów określających, dzięki jakim praktykom można „podość Bogu”. Niebezpieczeństwo wynikające z tego faktu zostało rozpoznane przez wielu filozofów. W skrajnym przypadku mogły pojawić się wątpliwości, czy istota nauki moralnej – np. Jezusa – w ogóle jest komunikowalna.

O wartości moralnej człowieka decyduje, powiada Kierkegaard, wewnętrzność. To znaczy to, w jaki sposób postrzegam właściwe wypełnienie mojego powołania. Jeżeli nastawiam się na jakiś rodzaj realizacji siebie w świecie, to znaczy poświęcam się jakiemś doczesnemu projektowi (np. chcę osiągnąć sukces zawodowy bądź wzbogacić się) i wszystko, cokolwiek czynię skierowane jest na urzeczywistnienie tego celu, wówczas moja postawa jest niewłaściwa. Po pierwsze, ponieważ uważam, że moje szczęście całkowicie zależy od osiągnięcia tego oto (skończonego) celu w świecie – co jest fałszem, o czym przekonam się na przykład, gdy zostanę już osobą publiczną i moje życie, na skutek popularności mojej osoby, zamieni się w koszmar. Po drugie, ponieważ w ogóle postrzegam szczęście (Kierkegaard używając terminologii teologicznej mówi o „wiecznej szczęśliwości”) jako cel osiągalny w świecie, i to w sposób trwały. Dla takiej postawy Kierkegaard rezerwuje określenie „estetyczny sposób egzystencji”.

¹⁶ G. E. Lessing, *Eine Duplik*, [w:] idem, *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Berlin 1968, s. 27.

¹⁷ Por. *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, wyd. I, Warszawa 1978, t. I, s. 340.

Dla Karla Jaspersa było oczywiste, że znaczenie Kierkegarda (podobnie jak Nietzschego) dla filozofii jest przede wszystkim negatywne. Nie tylko nie można na podstawie ich myśli budować filozofii lub teologii (ani Kierkegaard, ani Nietzsche nie dostarczają ku temu żadnych podstaw), ale nawet nie można ich naśladować.

Uzasadnienie, jakie Jaspers podaje na obronę tak mocnej tezy, jest następujące: otóż Kierkegaard opiera swoją koncepcję prawdy egzystencji wyłącznie na „komunikacji pośredniej”. Tymczasem - jak podkreśla autor *Psychologii światopoglądów* - nie sposób uprawiać filozofii bez odrobiny komunikacji bezpośredniej, tj. bez komunikowalnej wiedzy pojęciowej - a za taką właśnie, używając największego uproszczenia, można uznać Kierkegaardowską komunikację bezpośrednią. Można powiedzieć, że egzystencja postulowana przez Kierkegarda - o ile prawdą jest, że całkowicie opiera się na komunikacji pośredniej - nie daje się w pełni ująć ani w filozofii, ani w teologii, ani w żadnej wiedzy dającej się sformułować w postaci jakiegokolwiek doktryny.