

Marcin Jaranowski

Bóg-człowiek: nieszczęśliwy związek (inspiracje kierkegaardowskie)*

Faktem godnym namysłu jest niemalże powszechne w myśli zachodniej przyjmowanie przesłanki eudajmonizmu w najróżniejszych koncepcjach filozoficznych. Choć nie tak znów często eudajmonizm wyrażany jest *explicite* (jak to ma miejsce wzorcowo i klasycznie w księdze I *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa), jednakże niemal zawsze daje się odkryć wśród przyjętych u podstaw danej teorii milczących założeń. Platon, Protagoras, Epikur, Marek Aureliusz, Anzelm z Canterbury, Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, Berkeley, Leibniz, Mill, Wolter, czy nawet Kant – wszyscy ci myśliciele (by wymienić tylko niewielu z szeregu znanych), oprócz tego, że są racjonalistami, relatywistami, idealistami, empirystami czy materialistami, mogą być interpretowani również jako eudajmoniści.

Monoteizm, jeśli zostaje przyjęty w jakiejś zachodnim systemie filozoficznym, daje niemalże gwarancję współwystępowania w jego ramach eudajmonizmu. Dzieje się tak na zasadzie trzech kroków argumentacyjnych: ludzkie dążenie do dobra najwyższego daje szczęście, Bóg jest dobrem najwyższym, zatem dążenie do Boga daje szczęście. Szczególnie wymownym wyrazem tego prostego i podstawowego (dla powyższego wariantu teizmu) myślenia są intelektualne poszukiwania ukojenia w lęku przed złem, z jakimi mamy do czynienia w znanym *De consolatio- ne philosophiae* Boecjusza. Jest to przykład wymowny, ponieważ ukojenia

* Kilka tez tego artykułu przedstawiłem w formie referatu podczas seminarium pt. „Dziedzictwo współczesnej etyki: Kierkegaard”, zorganizowanego w maju 2008 roku przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz Instytut Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Dziękuję organizatorom, zwłaszcza pani prof. Ewie Podrez oraz ks. prof. Ryszardowi Moń, za zaproszenie do udziału w seminarium oraz moim rozmówcom za wszelkie uwagi.

autor poszukuje przecież w wypowiedziach spersonifikowanej „Filozofii” samej. Boecjusz przypisuje jej słowa: „Wszelkie starania ludzkie, na jakie się zdobywa wysiłek najrozmaitszych zabiegów, choć różną kroczą drogą, ale do jednego tylko celu, to jest do szczęśliwości dojść usiłują”¹, a także: „najwyższe dobro jest szczęśliwością”² oraz: „trzeba wyznać, że jest najwyższy Bóg, najpełniejsza istność doskonałego dobra”³, zatem: „Bóg jest samą szczęśliwością”⁴.

Niniejszy artykuł stanowi próbę problematyzacji wyłożonych na tym przykładzie związków eudajmonizmu z teizmem, zwłaszcza teizmem w wersji chrześcijańskiej, przy użyciu elementów filozofii Sorena Kierkegarda jako źródła inspiracji. Zaznaczę tu od razu, by zapobiec ewentualnemu rozzarowaniu czytelnika, że problematyzacja ta nie stanie się pretekstem do przedstawienia kompleksowej wykładni filozofii religii autora *Pojęcia lęku*, gdyż w tekście realizowane są inne cele. Można zresztą powątpiewać o zasadności samej idei systemowego ujęcia filozofii religii Kierkegarda, zważywszy wysiłek, jaki on sam podjął, aby jego myśl przejawiała się w rozmaitych wariantach, czy wręcz prezentowała różne oblicza⁵.

„Anioł był... duchem zesłanym, ale nie był duchem pomocnym”

Filozofię Kierkegarda jako filozofię chrześcijańską znamionują zabiegi interpretacyjne, które koncentrują się często na kłopotliwych i trudnych do akceptacji fragmentach Biblii czy elementach doktryny, bądź po prostu czynią z pozoru przystępne elementy kłopotliwymi i trudnymi⁶.

* S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Warszawa 1995, s. 76.

¹ Boecjusz, *O pociechach filozofii ksiąg pięciornu*, tłum. T. Jachimowski, De Agostini, Alaya, Warszawa 2003, s. 68.

² Ibidem, s. 95.

³ Ibidem, s. 94.

⁴ Ibidem, s. 95.

⁵ Przyjmując strategię „inspiracji” zamiast „wykładni”, nie rozstrzygam tutaj problemu pseudonimów Kierkegarda i odnoszę się zazwyczaj bezpośrednio do treści jego dzieł, budując refleksję nad tytułowym zagadnieniem w oparciu o słowa samego Kierkegarda.

⁶ Posłużę się tutaj krótkim przykładem: nowotestamentowe historie Jezusa z Nazaretu wyrzucającego demony z ludzi opętanych wydają się sprzyjać przede wszystkim interpretacjom eksponującym uległość zła wobec mocy Zbawiciela itp. Kierkegarda zaś inspirują do stwierdzenia „To boli być zbawionym” (notatka w *Dzienniku* z 1855 roku) – złe duchy proszą bowiem, aby ich nie dręczyć [Mt 5, 7-8]. Ten lakoniczny komentarz, choć ubogi w swojej treści, moim zdaniem, dobrze obrazuje swoiste nastawienie Kierke-

Przejdźmy najpierw do wybranych i analizowanych przez Kierkegarda starotestamentowych historii Abrahama (*Bojaźń i drżenie*) i Hioba (*Powtórzenie*). W kierkegaardowskim ujęciu historie te prezentują relacje człowieka do Boga jako naznaczone dramatem utrzymania wyboru wierności boskim nakazom. Irracjonalny charakter tych wyroków czyni próbę wierności i wiary sprawdzianem raczej niezłomności w całkiem ślepej miłości do Boga niż w realizacji uzasadnionego i sensownego planu. Przyjęcie właściwej postawy wobec aktów Boga nie polega tutaj na próbach ich racjonalizacji: zrozumieniu Jego zamysłu, rozpoznaniu realizowanych przez Niego wyższych celów, czy choćby ważeniu własnych korzyści lub strat, które wiążą się z realizacją bożych nakazów. Ufność Bogu nie opiera się na racjonalnych przesłankach. W liście stanowiącym część *Powtórzenia*, gloryfikującym postawę Hioba, czytamy: „Każde ludzkie wyjaśnienie jest dlań jedynie nieporozumieniem. Cierpienie, jakiego doznaje, jest w obliczu Boga tylko sofizmatem, którego sam nie potrafi rozwiązać, pocieszając się, że uczyni to Bóg”⁷. Wyruszając na górę Moria, Abraham „zostawił za sobą swoje ziemskie rozumienie”⁸ (głosi z podziwem Johannes de Silentio). Postawa wobec wyroków Boga przyjmowana „siłą absurdu”, przynosi nieuchronnie wyobcowanie wobec wspólnoty, która w swoich ocenach działania pozostaje na powierzchni „ogólności”⁹. To ważny wspólny rys historii Hioba i Abrahama. W relację z Bogiem wchodzi jednostka w swojej wewnętrzności, poza sferą komunikacji. Dlatego bohater religijny¹⁰ milczy wobec wspólnoty, zaś milczenie to naraża go na podejrzenie o grzeszność. Samotność i cierpienie są w filozofii Kierkegarda jednym z wyraźnych probierzy inicjacji w świat najwyższych wartości, zwłaszcza wartości religijnych. Istnieje zatem ścisły związek religijności, samotności i cierpienia. W *Zamykającym nienaukowym dopisku* Kierkegaard, ubolewając nad jakością współczesnych mu kazań, zarzuca kaznodziejom, iż ci zapominają, „[...] że religijność jest wewnętrznością, że wewnętrzność jest stosunkiem jednostki do niej samej przed Bogiem, jej refleksyjnym samoodniesieniem, i że właśnie stąd pochodzi cierpienie,

gaard na samo problematyzowanie prawd wiary i treści biblijnych. Zob. S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 202.

⁷ S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej*, tłum. B. Świderki, w: *Powtórzenie. Przedmowy*, oprac. B. Świderki, WAB, Warszawa 2000, s. 114.

⁸ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, s. 37.

⁹ Zob. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, np. s. 81; *Powtórzenie*, np. s. 115.

¹⁰ Używam dość ogólnego pojęcia „bohater religijny”, które może objąć zakresem znaczeniowym rozmaite postaci przywoływane i analizowane przez Kierkegarda jako wzory postawy religijnej. Na niższym poziomie ogólności pojawiają się tu różnice w klasyfikacji: np. w ujęciu duńskiego filozofa Hiob, w przeciwieństwie do Abrahama, nie jest bohaterem wiary (zob. S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 117).

i to jest także podstawą jego istotowego związku z życiem religijnym, tak iż jego nieobecność oznacza nieobecność religijności¹¹.

Dygresja Kierkegaarda na temat Maryi Dziewicy w pierwszym problemacie *Bojaźni i drżenia*, jest kolejnym przejawem strategii interpretacyjnej, w której wywyższenie religijne opisywane jest jako implikujące alienację społeczną. Wyobcowanie Maryi jest i w tym wypadku efektem niemożności racjonalizacji własnego powołania, a w związku z tym również niemożności komunikacji. W swojej interpretacji duński filozof eksponuje to, iż anioł, który przekazał Maryi wiadomość o wybraniu, nie wyjaśniał tej niezwyklej misji innym osobom, zatem nie był na tyle pomocny, aby zapobiec niezrozumieniu, a nawet pogardzie, na jaką niezwykle wybranie przez Boga z pewnością Maryję narażało. Kierkegaard powtarza czytelnikowi formułę „strach, nędza i paradoks” jako określającą stan bycia wybranym Bogu – stan, w którym cierpienie i niepewność są dla jednostki próbą. Ostatecznie decyduje się opisywać błogosławieństwo Maryi wręcz jako rodzaj przekleństwa¹².

W świetle powyższych analiz nie wydaje się już dziwnym, że cierpienie odgrywa tak ważną rolę w apoteozie religijnych wzorów osobowych. „Nigdzie na świecie cierpienie nie znalazło takiego wyrazu” – czytamy na temat historii Hioba – „[o]durzam się, jak pijak, każdym łykiem cierpienia, by prawie utracić zmysły po tak powolnym piciu. Z drugiej strony pragnę tego z nieopisaną niecierpliwością¹³. Mam nadzieję, iż staje się już jasne, że relacje bohaterów religii z Bogiem, w interpretacji Kierkegaarda, nie będą mieścić się w przyjętym przez Boecjusza modelu filozofii pocieszającej. Odpowiedź na wezwanie Boga (a jakże inaczej mielibyśmy aksjologicznie określić taką odpowiedź, niż jako realizację dobra najwyższego?) nie koi bólu, lecz jest jego przyczyną. Rozum nie wyznacza drogi ku Bogu, lecz staje się bezradny wobec bożych decyzji. Boecjuszowa Filozofia jest duchem pomocnym, wskazującym przejrzyście (za pomocą racjonalnej argumentacji popartej przykładami) drogę do szczęśliwości. Anioł Pański, wedle wizji Kierkegaarda, jej nie wskazuje, wystawiając jednostkę na próbę niezłomności¹⁴.

¹¹ Używam angielskiego tłumaczenia: S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. D. F. Swenson, Princeton 1941, s. 391.

¹² S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, s. 76.

¹³ S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, s. 111.

¹⁴ Z Kierkegaarda interpretacją Biblii można oczywiście polemizować, zarzucając jej przynajmniej niewłaściwe rozłożenie akcentów (w przypadku zwiastowania Maryi można uczynić to np. zwracając uwagę na zapis, iż posłany przez Boga anioł wyjaśnia Maryi, dlaczego nie powinna się niczego obawiać, lub wskazując na to, iż w swoim powołaniu uzyskuje ona natychmiast akceptację Józefa oraz Elżbiety – Łk 1, 26-45; Mt 1, 18-25 itd.). Trudniejsze wydaje się jednak odrzucenie twierdzenia, iż według ogólnie

„Całe Jego życie jest cierpieniem wewnętrzności”

Formuła „Bóg-człowiek” na gruncie myśli chrześcijańskiej może odnosić się zarówno do relacji Boga i człowieka jako dwóch odrębnych istot, jak i do koincydencji tego, co boskie oraz tego, co ludzkie w osobie Chrystusa. Wydaje się, że w Chrystusie relacja ta przyjmuje szczególną, zintensyfikowaną formę. Rozpatrzmy to połączenie ponownie z punktu widzenia szczęśliwości. Refleksje na temat istoty Zbawiciela w ujęciu duńskiego filozofa są już namysłem nad bólem samego Boga. W refleksji Kierkegaarda struktury myślowe, za pomocą których opisuje się transcendencję Boga, oddzielają Go w pierwszym rzędzie od grzeszności, ale nie od cierpienia. Dotyczy to zwłaszcza Boga jako Prawdy, a także tych, którzy są świadkami prawdy. W *Dzienniku* czytamy: „[P]rawda będzie cierpiała lub będzie musiała cierpieć na tym świecie [...] Świadek prawdy zostaje męczennikiem¹⁵. We *Wprawkach do chrześcijaństwa*, w których Chrystus nazywany jest konsekwentnie Bogiem i opisywany w paradoksalnym połączeniu z tym, co ludzkie, znajdujemy opisy bożego cierpienia wykraczające poza upokorzenie, jakie przynosi przemoc fizyczna i ukrzyżowanie. Kierkegaard chce, aby czytelnik wziął pod uwagę rodzaj krzywdy, który uważa za bardziej dojmujący, i który wyprowadza z niepoznawalności Chrystusa oraz konieczności ukrywania boskiej natury. W opisie nieszczęścia Zbawiciela szczególną rolę odgrywa pojęcie paradoksu. Ponieważ Chrystus jest paradoksem koegzystencji tego, co ludzkie i tego, co boskie – jako całkowicie niewspółmiernych porządków – sam dla siebie stanowić musi tajemnicę. „Jego niepoznawalność – czytamy we *Wprawkach do chrześcijaństwa* – jest tak wszechmocnie utwierdzona, że On sam jest w jakiś sposób w mocy swego *incognito*, w czym tkwi jego zupełnie dosłowna rzeczowość cierpienia, która nie jest tylko pozorem, lecz w pewnym sensie jest przejętą przemocą niepoznawalności wobec Niego samego. Tylko tak bierze w nim udział w najgłębszym sensie powaga, że On stał się prawdziwym człowiekiem, dlatego przeżywa również szczyt cierpienia, aż do poczucia opuszczenia przez Boga¹⁶.

Nieszczęście Chrystusa w powyższym ujęciu możemy określić jako nieszczęście z powodu niemożności spełnienia, jeśli przez spełnienie

przyjętych doczesnych kryteriów szczęścia, macierzyństwo Maryi nie było szczęśliwe. Jednakże zaznaczam tu, że nie ośmielam się oceniać żadnej przytoczonej w tym tekście interpretacji Biblii z punktu widzenia jej zgodności z prawdą.

¹⁵ S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, tłum. A. Szwed, Antyk, Kęty 2002, s. 119.

¹⁶ S. Kierkegaard, *Dziennik*, s. 137-138.

¹⁷ S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, s. 114.

będziemy rozumieli bycie tożsamym z sobą. Jako paradoks, a zatem – rzecz można – w swej istocie, Zbawiciel nie może się objawić, ponieważ paradoks nie niesie ze sobą żadnej pozytywnej treści. Nie można go pozytywnie przedstawić. Motyw zakrycia odnosi się zarówno do osoby Chrystusa, jak i Prawdy (z którą jest utożsamiany). Objawienie jest zatem w pewnym określonym sensie zafalszowaniem Prawdy¹⁷ i wiąże się z niebezpieczeństwem zgorzenia. Ponieważ boskość w postaci jawnej, ostentacyjnej, znosi wiarę religijną, Bóg musi pozostać *incognito*, co czyni z miłości do człowieka – ten bowiem może zostać zbawiony tylko poprzez wiarę. We *Wprawkach do chrześcijaństwa* znajdujemy hipotetyczne opisy myśli Chrystusa, który podczas swojej męki niepokoi się o to, czy jego cierpienie i upokorzenie, przez swą ostentacyjność właśnie, nie spowodują upadku wiary pośród ludzi¹⁸. Miłość do człowieka jest w tym przypadku przyczyną cierpienia Boga (w osobie Chrystusa), zawierającego w sobie także lęk. Na gruncie przyjętych przez Kierkegaarda założeń wydaje się, że Chrystus naraziłby towarzyszących mu ludzi na zgorzenie zarówno poprzez cudowną prezentację swojej boskiej natury, jak i poprzez pozbawiające godności, czysto ludzkie cierpienie. Oczywiście dramat jest wewnętrzny, niejawni. Nie sprowadza się on do zwykłego skrywania tajemnicy, tzn. jakiejś treści, która może zostać odsłonięta, zaprezentowana teraz lub później. W tym przypadku nawet to, co skrywane jest rodzajem niemożliwej do uchwycenia oscylacji, której zaprezentować się nie da. Można jedynie odsłonić coś innego zamiast niej.

„[W]ielbić (co znaczy uwierzyć) to umacniać jakościową przepastną otchłań między wielbionym i wielbiącym”

Wyobcowanie wobec wspólnoty oraz zawieszenie racjonalności – to cechy charakterystyczne kondycji wymienianych wyżej wzorów postawy religijnej, jeśli rozpatrywać je razem z Kierkegaardem. Czy nie należałoby oczekiwać, iż skoro osoby te doświadczają izolacji ze sfery „ogólności” w imieniu samego Boga, zaś ich posługa rozgrywa się ostatecznie w świecie wewnętrznym, prywatnym i cichym, to właśnie w tej prywatności mo-

¹⁷ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Warszawa 1995, s. 121.

¹⁸ Twierdzenie o sprzeczności Prawdy z objawieniem w filozofii Kierkegaarda uzasadniam szerzej, w formie rozwinięcia interpretacji E. Lévinasa, w swojej książce *Transcendencja jako ocalenie. Søren Kierkegaard a problem teologii postmodernistycznej*, Nomos, Kraków 2007.

¹⁹ S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, s. 119; por. także: S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 118–119.

głyby uzyskać zadośćuczynienie za doznaną krzywdę, odnajdując w niej bliskość Boga, który rozumie i pociesza? Podejmując próbę odpowiedzi na to pytanie, należy najpierw zauważyć, że w pismach duńskiego filozofa można odnaleźć fragmenty, gdzie relacja tychże jednostek do Boga jest faktycznie określana jako – powiedzmy – szczególnie poufała. Co więcej, znajdujemy wzmianki o zadowoleniu, jaką może nieść ze sobą taka zażyłość. W *Bojaźni i drżeniu* Kierkegaard wywyższa relację Abrahama do Boga (określając ją jako relację typu „ja-Ty”) nad relację, która może stać się udziałem innych jednostek (relacja typu „ja-On”). Uświadomienie sobie faktu, że jest się w relacji pierwszego typu powinno – przypuszcza autor – dawać poczucie ogromnego zadowolenia¹⁹. W rozprawie *Choroba na śmierć* wiara religijna opisywana jest między innymi jako ufność, iż dla Boga wszystko jest możliwe, zaś możliwość stanowi antidotum na rozpacz. Bóg przynosi ratunek przed zniewoleniem koniecznością. Metaforyka użyta w tym kontekście przeciwstawia „dławienie” przez rozpacz, „oddychaniu” dzięki modlitwie²⁰. Przytoczona w tym dziele definicja wiary określa ją jako wsparcie się na Bogu²¹. W *Okruchach filozoficznych*, w objaśnieniu znaczenia pojęcia „wiara”, *definiens* zawiera nawet epitet „szczęśliwa namiętność”²². Musimy też – być może przede wszystkim – zwrócić uwagę na miejsce miłości w relacji człowieka do Boga. Pochwała Abrahama kończy się wnioskiem, iż pozostał on wierny tej miłości. Uczucie to, zdaniem Kierkegaarda, pozwoliło mu zapomnieć o krzywdzie²³.

Czy oznacza to niezabicie, że wiara religijna przynosi ukojenie? Na ile oddala ona cierpienie? Czy mimo wszystko stającą naprzeciw Boga jednostka otrzymuje wynagrodzenie za swoją samotność w postaci Jego bliskości? Czy ta zażyłość może uszczęśliwić uczestniczące w niej istoty? Wreszcie: czy miłość człowieka do Boga posiada moc uszczęśliwiającą? Niestety odpowiedź na te pytania nie jest jednoznaczna, zaś pomiędzy elementami myśli Kierkegaarda, które rzucają światło na powyższe kwestie, pojawiają się mniej lub bardziej wyraźne napięcia, utrudniające wyciągnięcie bezspornych wniosków.

Zaznaczę tutaj kilka pojawiających się możliwości interpretacyjnych. Po pierwsze, już z powyższych analiz możemy wyciągnąć wniosek, że na gruncie filozofii Kierkegaarda nie możemy mówić o bliskości Boga w relacji z człowiekiem. Jeśli próbowalibyśmy to zrobić, „bliskość”

¹⁹ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, s. 87.

²⁰ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 28–40.

²¹ Tamże, s. 78.

²² S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1988, s. 71.

²³ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, s. 123.

musiałaby być rozumiana w bardzo szczególny sposób. W celu rozstrzygnięcia kwestii bliskości, musimy najpierw zaznaczyć, iż wyczerpująca konceptualizacja relacji człowieka do Boga jest w ujęciu Kierkegaarda niemożliwa, czy to w formie relacji dwóch różnych istot, czy też relacji w jednej istocie Zbawiciela. Jest tak przede wszystkim za sprawą niewspółmierności członów relacji, ale także z powodu subiektywizacji, czy może lepiej: uwewnętrznienia związku jednostki z Bogiem. Kierkegaard oferuje jednak pewną konceptualizację niepełną. Silne akcentowanie oddalenia i niesymetryczności stanowi cechę charakterystyczną jego ujęcia. W *Zamykającym nienaukowym dopisku* idea zjednoczenia z Bogiem określona jest jako istota myśli pogańskiej²⁴. (Dlatego błędem jest kojarzenie myśli Kierkegaarda z mistycyzmem). Miłość, która łączy dwa bieguny, musi być niespełniona w tym sensie, iż nie może wyrażać się w jakiejś formie współbycia czy pojednania. Miłość człowieka do Boga – w ujęciu Kierkegaarda – przejawia się jako budząca się świadomość oddalenia, lub wręcz jako potrzeba powiększania oddalenia. Oddalanie i związane z nim osamotnienie jest stanem pożądanym ze względu na wzmagające się pragnienie ochrony majestatu Boga przed ludzką grzesznością. Kierkegaard pisze na ten temat w *Dzienniku*: „Dwie różne jakości nie mogą nigdy, we wzajemnym, trwałym stosunku, stać się jednorodne; w porównaniu z nimi ich różnica, różnica jakościowa, staje się bardziej wyrazista. Każda prawdziwa religijność jest zatem w pewnym sensie cofaniem się, to znaczy nigdy nie jest prostym postępem. Jako dziecko wierzyłem, że jestem bardzo blisko Boga; im bardziej postępuję w latach i im bardziej odkrywam, że jesteśmy nieskończenie różni, tym głębiej odczuwam dystans, tym mniej rozumiem Boga, to znaczy tym bardziej staje się dla mnie jasne, jak nieskończenie wzniosły jest Bóg”²⁵.

Interpretacja wskazująca na poufałość człowieka z Bogiem musiała by też stawić czoła problemowi poznawalności jednego z członów relacji, tzn. Boga. Rozpatrzmy tę kwestię, pozostając nadal w kontekście miłości. Przytoczony przed chwilą cytat zawiera ideę korelacji religijnego dojrzewania ze sceptycyzmem poznawczym. Dojrzewaniu towarzyszy przesunięcie akcentu z pragnienia zdobycia obiektywnej wiedzy o Bogu, w kierunku subiektywnego uczucia. Ostatnia część *Albo – albo*, poświęcona refleksjom na temat twierdzenia: „kochać Boga to nie mieć przed nim racji”, jest jednym z wielu fragmentów twórczości Kierkegaarda, w których poznanie nie jawi się jako praktyka nabożna²⁶. Tekst ten skłania do wnio-

²⁴ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, s. 218–219.

²⁵ S. Kierkegaard, *Dziennik*, s. 303.

²⁶ S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. 2, tłum. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1982, s. 456–477.

sku, że sceptycyzm wobec własnych racji (tzn. m.in. wobec możliwości poznania Boga) powinien wynikać z samej miłości do Boga. Scholastyczny model poznania zakładał, że jest ono praktyką z istoty swej nabożną, gdyż jego celem jest dotarcie do prawdy utożsamianej z Bogiem. Kierkegaard, jak każdy myśliciel chrześcijański, utożsamia Boga z prawdą, ale nie twierdzi, że wiedzie do niej poznanie pojęciowe, gdyż prawdę określa jako życie, i to życie w wymiarze jednostkowym. Z kolei w poznaniu Boga widzi niebezpieczeństwo nieuprawnionego zwierzchnictwa. Poznanie jest rodzajem uprzedmiotowienia a „Bóg – powiada Kierkegaard – nie może być przedmiotem dla człowieka”²⁷. Duński filozof nie jest zatem zwykłym sceptykiem, nie wskazuje jedynie na niedoskonałość ludzkiego poznania, któremu sacrum wyznacza nieprzekraczalne granice. Ponieważ obiektywizujące poznanie odwołuje się do Boga, Kierkegaard nie ubolewa nad jego niewystarczalnością, lecz nad jego zachłannością, która zostaje doprowadzona do skrajności w heglowskim utożsamieniu prawdy z całością jako ostatecznym domknięciem spekulatywnego systemu. Tym, co w myśleniu spekulatywnym reprezentuje boskość, jest dla autora *Bojaźni i drżenia* często właśnie niespójność, sprzeczność, brak możliwości ostatecznego spełnienia. (Powyżej stwierdziliśmy, że są to jednocześnie przymioty charakteryzujące Zbawiciela). W tym niezaspokojeniu i paradoksie myśl Kierkegaarda poszukuje absolutnej Inności, transcendencji w ukrytej i nieuchwytniej formie. Czasami szczególny sceptycyzm poznawczy Kierkegaarda zostaje zabarwiony ascetyzmem poznawczym. Wychodząc z powyższych założeń, stosuje on bowiem strategię zwracania rozumu przeciw niemu samemu, aby odnalazł on w sobie niedostatek i zwrócił się ku Bogu²⁸.

„[K]ocham Go najbardziej, ponieważ On uczynił mnie nieszczęśliwym”

Teza o radykalnym oddaleniu oraz niepoznawalności Boga jest ściśle związana z założeniami dotyczącymi moralnego charakteru relacji człowieka do Boga, jako relacji międzyosobowej. Miłość człowieka do Boga wyraża się w potrzebie utrzymania dystansu pomiędzy grzesznikiem a Istotą wolną od grzechu. Osoba kochająca Boga powinna przyjąć na siebie winę za istnienie tego dystansu²⁹. Ascetyzm ludzkiej myśli w imieniu Boga jest wyrazem miłości. Motyw autodestrukcji znajdujemy również

²⁷ S. Kierkegaard, *Dziennik*, s. 210.

²⁸ Ibidem, s. 291.

²⁹ Zob. S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, s. 46–47.

³⁰ Ibidem, s. 56.

w opisie heroizmu Abrahama. Kierkegaard pisze, iż jest on „wielki miłością, która jest nienawiścią do samego siebie”³⁰. *Bojaźń i drżenie* to nie tylko rozprawa o gotowości Abrahama do przekroczenia międzyludzkich zobowiązań moralnych w imię wiary religijnej. Jest to także, a być może przede wszystkim, rozprawa o konsekwencjach wejścia w relację moralną z Osobą w najwyższym sensie tego słowa. Niepoznawalność tej Osoby i jej odległość lub transcendencja, które miłość każe Abrahamowi zaakceptować i utrzymać, odbierają jednocześnie możliwość uzasadnienia swojego obowiązku przed sobą samym (oraz wobec innych). Musi on wydobyć motywację do spełnienia zobowiązania z samego uniżenia, z samej pokory. Okazuje nie tylko gotowość do tego, aby Bóg posłużył się nim jako narzędziem, przy pomocy którego odbiera życie jego synowi, ale także gotowość do wzięcia na siebie odpowiedzialności za zabójstwo syna, przed samym synem. Abraham nie korzysta bowiem z trwającej trzy dni szansy oddalenia od siebie winy za czyn, który zaczął już realizować z woli Boga.

W świetle powyższego wydaje się, że wyciągając konsekwencje z założeń filozofii Kierkegaarda, musimy stwierdzić, iż bohater religii odczuwa samotność także w relacji z Bogiem. („[R]ycerz wiary – czytamy w *Bojaźni i drżeniu* – jest wobec wszystkich i wszystkiego samotny”³¹, „jest absolutnym samotnikiem”³²). Jednakże samotność ta ma już odmienny charakter niż samotność wynikająca z braku akceptacji społecznej. Nie jest już efektem niezrozumienia i odrzucenia. Jest przejawem potrzeby wywyższenia Boga, któremu towarzyszy pełne pokory uniżenie i ofiara. Ta zaś potrzeba wypływa z samej miłości oraz elementarnego dla religii pragnienia zachowania Boga jako Istoty niepokalanej. Jeśli nawet poufałość jest rodzajem bliskości, to właśnie w tym wymiarze niesie ze sobą ryzyko profanacji, ponieważ w bliskości nie ma uniżenia. Jest nim być może jedynie wtedy, gdy przyjmie formę samopoświęcenia. Jeśli miłość ma być interpretowana jako wybawienie od cierpienia, to jedynie jako jego akceptacja lub zmiana, tak aby stało się ono cierpieniem w imieniu Boga. „W chrześcijaństwie – pisze Kierkegaard – bycie kochanym przez Boga to cierpienie, nieustanne cierpienie, im bliżej Boga, tym więcej cierpienia, jednak z pociechą wieczności i świadectwem Ducha, że to jest Boża miłość, na to właśnie trzeba się odważyć by kochać Boga”³³.

³⁰ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, s. 37.

³¹ Ibidem, s. 88.

³² Ibidem, s. 89.

³³ S. Kierkegaard, *Journals and Papers*, trans. H. V. Hong and E. H. Hong, Bloomington 1967–1978, 2:1433. Zob. także: S. Walsh, *Living Christianly: Kierkegaard's Dialectic of Christian Existence*, Pennsylvania 2008, chapter: *Suffering / Joy and Consolation*.

Na koniec pozwolę sobie na przytoczenie hipotetycznego przykładu. Co prawda analogia, którą się posłużę – jak każda analogia – ma swoje ograniczenia, ale mam nadzieję, że może ona okazać się pomocna w bardziej syntetycznym uchwyceniu tego, co zostało powiedziane. Wyobraźmy sobie zatem sytuację matki wychowującej syna, która w pewnym momencie ich wspólnego życia doświadcza wypływającego z jej miłości przecucia. Przecucie to podpowiada jej, że z jakichś względów lepiej byłoby dla syna, gdyby nie żył dłużej u jej boku, gdyby opuścił jej dom, miejscowość, w jakiej żyją, a może nawet kraj, nigdy już nie wracając. Przypuśćmy, że syn daje się nakłonić do zerwania więzi z matką i oddala się, dając sobie szansę na lepszą przyszłość. Możemy też łatwo wyobrazić sobie, że osoby, które dowiadują się o decyzji matki, lecz nie znają lub nie rozumieją motywacji leżącej u jej podstaw, mogą surowo oceniać tę decyzję, a nawet kobietę jako matkę. Jeśli decyzja wynikała z silnego uczucia, które nie poszukiwało racji ani dowodu, matka może mieć trudności z uzasadnieniem jej zarówno wobec innych osób, jak i syna oraz samej siebie. Rolę uzasadnienia może odgrywać jedynie silne przekonanie, że synowi rozłąka wyszła na dobre.

Matka w tym przykładzie w efekcie własnego wyboru pozostaje osamotniona na przynajmniej dwa sposoby: jest opuszczona przez syna oraz traci akceptację wspólnoty, w jakiej żyje. Jednakże cierpienie związane z samotnością jest efektem decyzji, w której kierowała się miłością do syna. W efekcie synowi wiedzie się lepiej. Chciałbym zwrócić uwagę przede wszystkim na to, że gdybyśmy w przypadku tej historii rozpoczęli dyskusję nad problemem, „czy osamotniona matka jest szczęśliwa czy nieszczęśliwa” jako problemem rozstrzygnięcia alternatywy, dyskusja taka mogłaby trwać w nieskończoność. Wydaje się przecież, że matka jest szczęśliwa z pewnego punktu widzenia, a jednocześnie nieszczęśliwa z innego. Szczęście ukochanej osoby, wymagające tutaj jej autonomii i oddalenia, pozwala nadać nieszczęściu matki wysoką wartość, która z kolei może pomóc jej udźwignąć bolesne konsekwencje wyboru. Z drugiej strony, cierpienie na mocy własnej decyzji, której na dodatek nie można zracjonalizować, jest z pewnością szczególnie dotkliwie. Rozstrzygnięcie kwestii szczęśliwości jest w tym przypadku kwestią położenia akcentu. Podobnie jest w przypadku bohaterów wiary, którzy „godzą się z bólem”³⁴. Kierkegaard częściej kładzie nacisk na ich nieszczęście. Cza-

³⁴ Konieczne wydaje mi się poczynienie dwóch uwag dotyczących użytej analogii. Po pierwsze, dokładne przełożenie historii matki na Kierkegaarda interpretację historii Abrahama, byłoby możliwe gdybyśmy uwzględnili wiarę matki w życie u boku syna, utrzymywaną pomimo podjętej decyzji. Nie wprowadziłem tego elementu do historii, aby można było posłużyć się nią do zobrazowania sytuacji „bohatera wiary” w ogóle, aby rzuciła światło na kierkegaardowskie ujęcie samej religijności. Po drugie, czytelnik znają-

sami jest to nawet nieszczęście niezrozumienia samego siebie i samoza-przeczenia.

W jednej z notatek w *Dzienniku* Kierkegaard przestrzega przed pochopnym entuzjazmem względem idei osobowego Boga³⁵. Powiada, że w pewnym sensie łatwiej byłoby mieć do czynienia ze ślepym losem, ponieważ ślepy los nie wystawia na próbę, nie każe podejmować zatrważających decyzji. Jednakże Bóg jest osobą, osobą nieskończenie odległą od człowieka, ale jednocześnie taką, którą może on pokochać. Miłość jest uniżeniem, i w swym uniżeniu dowiódł jej także Bóg. Zatem autentyczna religia w ujęciu Kierkegarda to swego rodzaju niespełniona miłość (niespełniona przez brak komunii), przejawiająca się w niepewności, osamotnieniu i cierpieniu. Wydaje się jednak, że właśnie w ten sposób podatność na krzywdę staje się dla Duńczyka tym, co Kartezjusz nazywał doskonałością. Jest cechą pożądaną. Jeśli tak, to przypisanie samemu Bogu podatności na cierpienie nie musiałoby kłócić się z ideą bożej doskonałości. Kierkegaard pisze: „Tylko w chrześcijaństwie Majestat Boga jest czystym Majestatem, jakościowo różnym od tego, co jest właściwe człowiekowi, paradoksalny Majestat, i dlatego wyróżnialny przez cierpienie...”³⁶. „Nieustanne cierpienie” nazwijmy nieszczęściem. W kontekście myśli Kierkegarda staje się ono dobrem, jest sposobem przejawiania się miłości. Jeśli ktoś chciałby próbować uzasadnić, że może być dobrem jedynie na drodze do zbawienia, rozumianego ostatecznie jako szczęśliwość wieczna, to chciałbym zwrócić uwagę na niewielkie zainteresowanie Kierkegarda uwzględnianiem tej najwyższej nagrody w jego „chrześcijańsko-psychologicznych rozważaniach” na temat bohaterów religii. Wiele wskazuje na to – do czego próbowałem przekonać wyżej – że przypisanie Kierkegardowi eudajmonizmu w formie, w jakiej ten pogląd wpisuje się w teologię Boecjusza, jest zabiegiem trudnym do obrony. Pociecha filozofii Boecjusza polega na wskazaniu drogi, którą myśl uwalnia się od cierpienia, odwracając się od szczęścia pozornego, ku szczęściu najwyższemu – Bogu. Pocieszenie filozofii Kierkegarda wobec cierpiącego, jeśli o takim można mówić, może płynąć z myśli, iż cierpienie jest doskonałością, cechą boską, zaś nieszczęście może być stygmatem.

cy podstawowe fakty biografii Kierkegarda zauważy z pewnością, że struktura historii matki odpowiada realnej historii zerwania przez duńskiego filozofa zaręczyn z Reginą Olsen. Postanowiłem jednak nie posługiwać się interpretacją biograficzną, gdyż uważam, że interpretacje tego typu nie zawsze sprzyjają zgłębieniu refleksji danego autora na temat obiektywnego przedmiotu, gdyż uznaje się zbyt szybko poznanie tego przedmiotu za pozorne. Poznanie inspirowane osobistymi doświadczeniami może mieć wartość nie tylko jako wykładnia tychże doświadczeń. (Zob. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, przyp. tłumacza na stronie 119).

³⁵ S. Kierkegaard, *Dziennik*, s. 311.

³⁶ Ibidem, s. 310.

God-human: unhappy relationship (Kierkegaardian inspirations)

The claim that happiness is a final goal of human activity (eudaimonism) is involved in almost every Christian philosophical conception. The connection between the notion of God and the notion of happiness in Christian thought, can usually be reduced to the following three steps of argumentation: God is the highest good, achieving the highest good gives the highest happiness, thus God gives the highest happiness. *De consolatione philosophiae* by Boethius is a significant example of work including that reasoning. The article raises the question if Søren Kierkegaard's philosophy of religion undermines the union of eudaimonism and christian monotheism. The answer is affirmative. Analysis of fragments of Kierkegaard's works leads to conclusion that an ideal religious attitude contributes rather to suffering than happiness. The suffering is described mainly as a state of social isolation and silent loneliness - typical of heroes of faith. According to Kierkegaard, human's love to God takes form of the need to enlarge the distance between sinful man and immaculate God. Hence, from the view of Danish philosopher, one cannot understand happiness simply as a result of closeness of God.

Key Words

God, human, loneliness, suffering, Christianity, eudaimonism, community, closeness, alienation.