



ANTONI SZWED

O zasadniczej niesprowadzalności „systemu” Kierkegaarda do systemu Hegla

*On Fundamental Irreducibility of Kierkegaard's
„System” to Hegel's System*

ABSTRACT: The article attempts to show that reconciliation of Kierkegaard's and Hegel's philosophy is impossible. The author of this article claims that there are no convincing philosophical interpretations which would allow to eliminate the essential difference between their philosophical understanding of human being. Analyses were carried out on example of so called subjective truth, given by Søren Kierkegaard in *Concluding Unscientific Postscriptum*, where we find indirect polemics of Danish philosopher with Hegel. In the case of this latter philosopher subjective truth was concisely described as emerging from the long and complicated development of consciousness (*Phenomenology of Spirit*) and at the same time as a logical and ontological concept (*Encyclopedia of Philosophical Sciences, Science of Logic*), passing through from absolute indeterminacy to absolute definite unity, from nothingness to Absolute Spirit, from simplest forms to the most complicated ones. Both subject and object are submitted to this development. A whole development process occurs by necessary mediation of human, individual consciousness, where the main categories of Hegelian logical ontology are constituted. In fact, the realized absolute Idea (The absolute Spirit) is the rational system itself, which can be interpreted as an ideal pattern of scientific knowledge.

Two essential differences make up for the difference Kierkegaard's existential dialectics compared with the Hegel's one in regard to otherness. For Danish philosopher only momentary unity between subject and object can occur, in a moment of existential decision, undertaken by individual. Such a decision is an act of will, which has nothing to do with any kind of necessary process of mediation. Here we have no self-realization of Divine Absolute, because for existing man only different representations of God are attainable. In Kierkegaard's dialectics they are connected with momentary positive relation, which is permanently overcome by a negative one. That is why subsequent objective approximations in the direction of truth are not possible. The Kierkegaardian existence is not confined to thinking alone, but is constituted by a synthesis of thinking and being, i.e. being as expressed in thinking. Kierkegaard points out falsity of Hegelian mediation on the level of religiousness A, strengthening his judgment (on absolute impossibility of Absolute mediation) on the basis of religiousness B, i. e. existential Christianity. Therefore any realization of Divine Absolute in human immanence is impossible. In particular, Danish philosopher rejected any possibility of simultaneous being of speculative thinker and of God's believer. Contrarily to the System of Hegel, so called Kierkegaard's system remains on the meta-objective level. Danish

philosopher sketches only possible scenarios of human individual existences. Every human being may, if he/she wants, appropriate it in his/her way and use them. But these scenarios do not explain anything, and do not pretend to add anything to the ultimate knowledge regarding human nature.

KEY WORDS: Kierkegaard • Hegel • self-knowledge • existing individual • God • Absolute • subjective truth • dialectics • existence

Filozoficzne stanowiska Georga Wilhelma Friedricha Hegla i Sorena Aabyego Kierkegaarda postrzegane są jako radykalnie odmienne. Ten utrwalony w historii filozofii sąd ma z całą pewnością solidne podstawy, które niełatwo podważyć. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że myśl Hegla, niezależnie od tego, w jakiej sferze obraca się jego refleksja, wszystkimi drogami zmierza do pokazania samorealizującego się Absolutu (filozoficznego Boga), którego kulminację niemiecki filozof upatruje w Duchu absolutnym. Samorealizacja ta nie jest oczywiście możliwa bez człowieka, a dokładniej: bez ludzkiej świadomości i samowiedzy. Ale tu jednostka jest zaledwie medium, czymś zgoła ubocznym i przypadkowym wobec obiektywnego procesu rozwoju rzeczywistości i wiedzy ściśle z nią związanej. Zupełnie inaczej niż u Kierkegaarda, gdzie egzystująca jednostka jest głównym przedmiotem filozoficznego zainteresowania. Tu w centrum uwagi pojawia się nie tak czy inaczej pojęty Absolut, ale właśnie konkretna jednostka.

Czy jednak mimo tej zasadniczej rozbieżności celów obu filozofii istnieje jakaś możliwość ciągłego przejścia od jednej do drugiej? Wszak obie filozofie zajmują się Bogiem i człowiekiem, więc przynajmniej na pierwszy rzut oka takie pokrewieństwo powinno zachodzić. Czy więc istnieje jakaś szansa ich pogodzenia, na wyższym poziomie abstrakcji, w ramach jakiejś bardziej ogólnej teorii? Czy jest jakaś możliwość pokazania, że te dwa, wręcz skrajnie odmienne stanowiska filozoficzne, w gruncie rzeczy tworzą jakąś jedną dopełniającą się całość, że istnieje taki język, w którym dają się one łącznie opisać i wyjaśnić. Gdyby się to okazało możliwe, to słusznie można by sądzić, że między Heglem a Kierkegaardem, mimo widocznych odmienności, nie ma nieusuwalnej różnicy¹.

W niniejszym artykule będziemy dążyli do pokazania, że mimo wszystko próba pogodzenia Kierkegaarda z Heglem nie jest to możliwa. Innymi słowy, nie istnieje taka filozoficzna interpretacja stanowisk obu filozofów, która niwelowałaby istotne różnice ich filozoficznych podejść w odniesieniu do jednostki ludzkiej. Obiektem, na którym postaramy się to pokazać, będzie pośrednia polemika Kierkegaarda z Heglem, prowadzona

¹ Na sensowność podjęcia powyższych rozważań zwrócił uwagę Profesor Zbigniew Stawrowski, na marginesie mojej książki *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2011.

wokół tak zwanej prawdy subiektywnej. Jej definicję Søren Kierkegaard (a dokładniej: Johannes Climacus) podał w *Nienaukowym zamykającym post scriptum*², poddając ją zarazem dosyć szczegółowej analizie. Zacytujmy fragment, w którym Climacus definiuje prawdę subiektywną w opozycji do prawdy obiektywnej.

Jeśli w sposób obiektywny stawiane jest pytanie o prawdę, to w sposób obiektywny reflektuje się nad prawdą jako przedmiotem, do którego odnosi się poznający. Nie reflektuje się nad stosunkiem, lecz nad tym, że jest to prawda, to, co prawdziwe, do czego on się odnosi. Jeśli to, do czego on się odnosi, jest tylko prawdą, tym, co prawdziwe, wówczas podmiot jest w prawdzie. Jeśli pytanie o prawdę stawiane jest w sposób subiektywny, to wtedy w sposób subiektywny reflektuje się nad stosunkiem (*Forhold*) jednostki; gdy tylko to ‘jak’ stosunku jest w prawdzie, wówczas jednostka jest w prawdzie, nawet gdyby tym sposobem odnosiła się do nieprawdy³.

By móc wyjaśnić sens tej zgoła niejasnej definicji musimy się najpierw odnieść do definicji prawdy, a następnie poddać gruntownej refleksji różnicę między stosunkiem obiektywnym i stosunkiem subiektywnym.

Jak wiadomo, w klasycznej definicji prawdy w wersji Tomasza z Akwinu⁴ występuje słowo *adaequatio*, które najlepiej można oddać polskim słowem „dorównanie”⁵. U Tomasza chodzi o podwójne dorównanie: najpierw o dorównywanie rzeczy naturalnych (*res naturales*) do powołującego je do istnienia Boskiego Intelaktu, potem o dorównywanie poznającego ludzkiego intelektu do poznawanych rzeczy naturalnych⁶. Nie wnikając w dalsze szczegóły Tomaszowego ujęcia można powiedzieć, że intelekt

² Por. S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum*, przeł. K. Toeplitz, Kęty 2011, s. 200–259. (Dalej: *NZP*), także wydanie oryginalne: *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, Søren Kierkegaards Skrifter, bind 7, Gads Forlag, København 2002, s. 173–228. (Dalej: *AUE*, SKS 7)

³ S. Kierkegaard, *AUE*, SKS 7, s. 182. „Naar der objektivt spørges om Sandheden, reflekteres der objektivt paa Sandheden som en Gjenstand, til hvilken den Erkjendende forholder sig. Der reflekteres ikke paa Forholdet, men paa at det er Sandheden, det Sande han forholder sig til. Naar dette, han forholder sig til, blot er Sandheden, det Sande, saa er Subjektet i Sandheden. Naar der subjektivt spørges om Sandheden, reflekteres der subjektivt paa Individets Forhold; naar blot dette Forholds Hvorledes er i Sandhed, saa er Individet i Sandhed, selv om det saaledes forholdt sig til Usandheden”. (Por. także *NZP*, s. 209, tłum. nieco zmienione).

⁴ „Veritas est adaequatio rei et intellectus.” (Tomasz z Akwinu, *De Veritate*, q. 1, a. 1).

⁵ Swego czasu sens słowa „adaequatio” szczegółowo analizował Władysław Stróżewski, proponując „dorównanie” jako najbardziej trafny polski odpowiednik. (Por. Wł. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 121–130).

⁶ *Ibidem*, q.1, a.2.

ludzki pozna prawdę, jeśli jego wiedza o rzeczy będzie w pełni odpowiadała wszystkim własnościom (determinacjom, określeniom) tejże rzeczy. Mówiąc językiem metafizyki klasycznej, stanie się to wtedy, gdy intelekt uzyska adekwatną wiedzę (formę intelektualną) o obiektywnie istniejącej formie rzeczy naturalnej⁷. Bardziej współcześnie można powiedzieć, że podmiot poszukuje adekwatnej wiedzy o przedmiocie. Jeśli relacja między podmiotem poznającym a przedmiotem poznania jest adekwatna (dorównująca), to mówimy, że podmiot zyskał pełną prawdę o przedmiocie. Czy w każdym przypadku jest to możliwe? Oczywiście nie. Względnie łatwo jest uzyskać pełną i ostateczną prawdę, na przykład, o prostych figurach geometrycznych. Kwadrat czy trójkąt od strony poznawczej nie kryją w sobie żadnych tajemnic. Ale z całą pewnością tak nie jest w przypadku badań kosmosu na gruncie fizyki współczesnej. Tu znamy jedynie część prawdy, reszta być może zostanie odsłonięta w trakcie dalszych badań w przyszłości.

Nie ulega wątpliwości, że ludzka rzeczywistość, która w tajemniczym sposób jest nierozdzielnie związana – w aspekcie religijnym i filozoficznym – z rzeczywistością Boga (Absolutu, Tego, co Nieskończone, Tego, co Wieczne itd.), jest jeszcze bardziej skomplikowanym przedmiotem poznania aniżeli cały kosmos. Poszukując prawdy na temat tego przedmiotu nie należy oczekiwać szybkich i łatwych odpowiedzi. Rozumiał to Hegel i chyba w jeszcze większym stopniu Kierkegaard. Ten pierwszy przedstawił długą i skomplikowaną drogę rozwoju, zarówno od strony świadomości (*Fenomenologia ducha*) jak i od strony logiczno-ontologicznej (*Encyklopedia nauk filozoficznych*, *Nauka logiki*), od absolutnej nieokreśloności do absolutnej określoności. Od bytowej nicości do Ducha absolutnego. Od najprostszych określoności do określoności najbardziej złożonych. U Hegla temu rozwojowi podlega zarówno podmiot jak i przedmiot. Cały ten rozwój nie jest możliwy bez koniecznego pośrednictwa ludzkiej, jednostkowej świadomości, w której Hegel dokonuje w gruncie rzeczy wieloetapowej konstytucji przedmiotu świadomości. Ale i podmiot podlega swoistej konstytucji. Tym przedmiotem i zarazem podmiotem jest immanentnie konstytuujący się Absolut. Dzieje się ta konstytucja w immanencji jednostkowej świadomości, w której na nowo przeżywany jest ukonstytuowany w przeszłości przedmiot (rezultaty poprzednich etapów rozwoju), oraz teraźniejszość przedmiotu wraz z otwarciem się na przyszłość⁸.

⁷ Oczywiście, podobna sytuacja poznawcza zachodzi wtedy, gdy konstruowana przez człowieka odpowiada ściśle jego zamysłowi. Wtedy mamy do czynienia z tzw. prawdą praktyczną, a człowiek staje się podobny (w zakresie swojej twórczości) Bogu Stwórcy.

⁸ Obszerniej piszę na ten temat w *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia*, op.cit., rozdz. IV, s. 211–227.

Momentem zerowym, absolutnym początkiem rozwoju treści świadomości jest coś, co Hegel nazywa „pewnością zmysłową” lub bytową nicością. Tutaj czystemu przeżywaniu treści świadomości, w której nie ma jeszcze rozdzielania na podmiot i przedmiot, odpowiada całkowita nieokreśloność owej bytowej nicości. Inaczej mówiąc, w momencie zero nie istnieje jeszcze coś, co Hegel nieco później nazwie refleksją. Ona pojawi się dopiero wtedy, gdy świadomy podmiot zacznie odpowiednio selekcjonować i nazywać przeżywane treści, czyli gdy zacznie nadawać im określenia. Tego zaś nie może uczynić bez słów, bez języka. Uchwycenie w danym słowie (wyrażeniu), ogólniej: w języku, przeżywanych treści jest ich „petryfikacją”, zamrożeniem. Oczywiście nazwa (określenie) należy do języka, który tworzy wedle Hegla tzw. sferę idealności, i jest czymś radykalnie różnym od przeżywanych treści, które w tejże samej nomenklaturze należą do sfery rzeczywistości. Mamy więc na tym pierwszym etapie rozwoju wykreowane dwie sfery: idealną, należącą do podmiotu (podmiot posługuje się językiem) i realną, należącą do przedmiotu. Sfery te tworzą chwilową sprzeczność, chwilową, bo oto w następnym momencie ta sprzeczność zostanie przewyciężona, obie sprzeczne strony zostaną z sobą pojednane, w wyniku czego powstanie ten oto byt (*Dasein*). W *Dasein* uwikłany jest już zarówno podmiot jak i przedmiot. Dzieje się to za sprawą zapośredniczenia, w którym została zanegowana (zlikwidowana) uprzednia sprzeczność. Zapowiedzenie stało się negacją wzajemnej negacji obu sfer. Można go więc nazwać podwójną negacją. Ten oto byt jest bytem konkretnym, gdyż przyjęta nazwa przestaje być czymś abstrakcyjnym (oderwanym, pozaświadomym, potencjalnym), lecz określa coś faktycznie przeżywanego. A więc byt konkretny to bezpośrednio istniejące określenie lub jakość. Jakości może być bardzo wiele. Dotąd nieokreślony byt jako nic, teraz zyskuje szereg określoności. Następny krok polega na zanegowaniu (a dokładniej: na przeciwstawieniu) przez podmiot tych jakości (określoności) czyli na odróżnieniu ich od podłoża, w którym tkwią. Jest to operacja przeprowadzana przez samą refleksję (czyli jest czystą operacją językową⁹). Jej rezultatem jest istota, która teraz staje się pozornym bytem zastępującym ów pierwotny byt-nicość. Jeśli teraz istota w kolejnym zapowiedzieniu zyska bezpośrednio istnienie (Hegel nazywa je egzystencją¹⁰) wówczas jest ona zjawiskiem, czyli następnym bezpośrednim bytem.

Hegel kolejno, na gruncie swojej logiki, określa coraz bardziej zaawansowane twory refleksji, które dzięki kolejnym zapowiedzieniom stają

⁹ Coraz bardziej zaawansowana refleksja rozwija się oczywiście w sferze języka. Nie da się pomyśleć refleksji poza jakimkolwiek językiem.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, Warszawa 2011, t.2, s. 173. Także *Die Wissenschaft der Logik*, Bd. 5–6, Frankfurt a/Main 1970 (dalej: WL).

się chwilowymi bytami bezpośrednimi na coraz wyższym poziomie rozwoju. Pojawia się substancja, następnie Hegłowskie Pojęcie, a na końcu idea i Idea absolutna. Jeśli przyjrzymy się Hegłowskiej substancji, to zobaczymy w jej określeniu wiele podobieństw do określeń substancji u Arystotelesa. Podobnie jak Arystoteles Hegel nazywa poszczególne jakości akcydensami, które tkwią zapodmiotowane w podłożu czyli w czymś, co niemiecki filozof nazywa substancjalnością. Substancja zaś – w rozumieniu Hegla – to absolutna tożsamość stosunku substancjalności do akcydensów. Tożsamość ta jest przechodzeniem (w trakcie rozwoju) od ontycznej wewnętrzności podłoża do zewnętrzności akcydensów. Substancja jako coś ontycznie trwałego wyłania z siebie akcydensy (jakości), wiąże je w zjawisko i nadaje tożsamość podłożu i zjawisku poprzez wspólną istotę¹¹. Substancja istnieje w sposób konieczny, ponieważ istnieje sama przez się, ale jednocześnie istnieje w sposób dynamiczny, nie statyczny. Uzewewnętrznione określenia, jakości, akcydensy ulegają zmianie wraz ze stającą się substancją. Akcydens jest czymś względnym wobec substancji, która je wszystkie zapośrednicza. W dynamicznej substancji akcydensy stają się za ledwie momentami rzeczywistości, które dialektycznie następują po sobie. Substancja jest ostatecznie totalnością, czyli całością całościowo określonych akcydensów, trwaniem i energią wyłaniająca z siebie kolejne akcydensy, które znoszą (*aufheben*) akcydensy poprzednie. U Hegla cały ten proces wyłaniania się substancji ma oczywiście charakter podmiotowo-przedmiotowy. W procesie powstawania substancji wzajemnie się warunkują podmiotowa refleksja (wiedza) i przedmiotowo ukonkretniający się byt. Proces kolejnych zapośredniczeń zachodzi niejako równolegle w sferze podmiotowej i w sferze przedmiotowej.

Już Arystoteles mówił o przechodzeniu jednej substancji w inną substancję. Hegel woli mówić o jednej substancji, gdyż pojmuje ją jako tożsamość możliwości i rzeczywistości. Rozwijając się, substancja urzeczywistnia tkwiące w niej możliwości. Treści refleksji stają się rzeczywiste (bezpośrednio istniejące). W związku z tym Hegel wprowadza nową kategorię logiczno-ontologiczną jest nią Pojęcie¹². Jest ono zarówno rozwijającą się refleksją jak i wyłaniającymi się z dynamicznego podłoża bezpośrednimi momentami rzeczywistości. W procesie stawania się Pojęcia zarówno byt jak i istota są jego głównymi momentami. Zatem Pojęcie to zarówno fundament dla obu tych momentów jak i rezultat ich stawania się. W trakcie dialektycznego rozwoju Pojęcie ujawnia to, co jest w substancji, czyli jej możliwości, które

¹¹ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. F. Ś. Nowicki, Warszawa 1990, s. 191–192. Także *Nauka logiki*, *op.cit.*, t. 2, s. 262–263.

¹² Piszemy je wielką literą, aby odróżnić je od zwykłych pojęć, którymi stale się posługujemy w nauce, filozofii jak i życiu codziennym.

kolejno się urzeczywistniają. Między możliwościami a ich urzeczywistnieniami zachodzi relacja prawdy¹³. Urzeczywistnione do końca Pojęcie staje się prawdą w substancji, która dotąd była bytem w sobie. Można go więc nazwać taką spotęgowaną substancją, gdyż substancja w Pojęciu uzyskuje swoją totalność¹⁴ i jednocześnie jako podmiot jest wolną, istniejącą dla siebie substancjalną mocą¹⁵. W Systemie Hegla Pojęcie nie jest najwyższym ujawnieniem się Absolutu, gdyż samo Pojęcie wchodzi w określenie Hegłowskiej idei, a szczególnie w określenie Idei absolutnej. „Idea – pisze Hegel w *Encyklopedii* – jest tym, co prawdziwe w sobie i dla siebie, jest absolutną jednością Pojęcia i obiektywności”. Idealną treść stanowi Pojęcie w swoich określeniach, natomiast realną (obiektywną) treścią idei jest przedstawienie Pojęcia. Idea jest relacją prawdziwości pomiędzy stroną idealną (Pojęcie) a stroną realną, która ma charakter przedstawienia¹⁶. Idea absolutna ma logiczno-ontologiczny status wyższy niż „zwykła” idea. Jest ona jednością idei subiektywnej (pozostającej po stronie podmiotu) i idei obiektywnej (pozostającej po stronie przedmiotu). Urzeczywistniając się dialektycznie staje się nowym, wyższym Pojęciem, Pojęciem idei, czyli urzeczywistnioną Ideą absolutną. Wtedy staje się ona „absolutną i wszelką prawdą”, którą Hegel nazywa również Ideą logiczną¹⁷. Zwie ją także „nieprzemijającym Życiem” i wszelką Prawdą, która zna samą siebie. Idea absolutna staje się wtedy „jedynym przedmiotem i treścią filozofii”. Zawiera w sobie wszelkie określoności, w których szczegółowo określa ona samą siebie¹⁸. Dochodzimy do kresu dialektycznego rozwoju. Idea absolutna nie przemienia się już w jakąś wyższą logiczno-ontologiczną strukturę, ponieważ niczego już nie zakłada, co wymagałoby dalszego przewyżczania. Wszystkie określoności w niej są „płynne i przezroczyście”, gdyż są poznawane jako prawdziwe; znaczy to, że między ich formą a treścią

¹³ Widać od razu, że dla Hegla substancjalne podłoże (substancjalność) nie jest i nie może być pierwotnie jakąś niezdeterminowaną materią. Przeciwnie, możliwości wskazują na jakąś pierwotną determinację, o której podmiot zdobywający wiedzę jeszcze nie wie, ale która już istnieje. Dobrze to rozumie Climacus, który mówi o abstrakcyjnym odzwierciedleniu (*Gjengivelse*) abstrakcyjnego pierwowzoru (*det abstrakte Forbillede*) przez empiryczny, konkretny byt (*Væren in concreto*). (Por. NZP, *op.cit.*, s. 201; AUE, *op.cit.*, s. 174).

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia*, *op.cit.*, s. 199. Także G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Werke in 20 Bänden, Frankfurt 1970, Bd. 8, s. 303, *Zusatz*.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia*, *op.cit.*, s. 198–199.

¹⁶ *Ibidem*, s. 238.

¹⁷ *Ibidem*, s. 254.

¹⁸ *Idem*, *Nauka logiki*, *op.cit.*, t. 2, s. 676–677 (WL 6, s. 548–549).

nie ma już żadnej różnicy. Zatem Idea absolutna jest dla siebie czystą formą Pojęcia i czystą treścią, którą ogląda jako samą siebie¹⁹.

Zrealizowana Idea absolutna wyraża Ducha absolutnego (Absolut), który jest finałem rozwoju ducha. To jeden duch, choć występujący na jakościowo różnych poziomach rozwoju (wcześniej jako duch subiektywny i duch obiektywny). W każdym przypadku duch nie jest czystym podmiotem, czyli nieokreślonym Ja, lecz jest przede wszystkim rozumem i rozumnością, ma charakter wzajemnie warunkujących się: podmiotu i przedmiotu. Sfera przedmiotowa (świat przyrody i świat człowieka) są dynamiczną strukturą rozwijającą się w sposób konieczny rozumności. Sfera idealna jest rozumem, który w sposób konieczny poznaje tę rozumność, zyskując o niej adekwatną czyli prawdziwą wiedzę. Na poziomie Ducha absolutnego wszystko jest jasne, gdyż nie ma już miejsca na żadną poznawczą ciemność, tajemnicę. Oczywiście taka sytuacja poznawcza dotyczy już poznania filozoficznego, choć jeszcze nie poznania religijnego. Jednak w przypadku religii i filozofii (a nawet wcześniej: sztuki) rzeczywistniający się Duch absolutny jest immanentnie zawartym w ludzkiej jednostkowej świadomości, będąc ścisłym racjonalnym zespoleniem człowieka i Boga. Czy Bóg jest w jakimś sensie Podmiotem transcendentnym wobec ludzkiej podmiotowości nie ma w tym momencie większego znaczenia²⁰, gdyż w przypadku Ducha absolutnego mamy do czynienia tylko z absolutną immanencją, poza którą nie sposób dostrzec osobno ujawniającej się transcendencji. Osiągniętym celem Ducha jest naukowy system. W rozumieniu Hegła w Systemie jest zawarta wszelka istotna wiedza Ducha o sobie samym. Zatem i dla konkretnych jednostek, które partycypują w samowiedzy Ducha, powinna ta wiedza być dostępna. Pozostaje pytanie: czym owa wiedza miałaby być. Jak się zdaje, stosunkowo najbardziej przekonująca odpowiedź pada w ósmym rozdziale *Fenomenologii ducha*. Nie wdając się w szczegółowe rozważania, niepotrzebne dla założonego tematu, można zaryzykować pogląd, że chodzi tu o pewien wytworzony i wyodrębniony w sferze ludzkiego samopoznania model (wzorzec) poznania naukowego. Konieczna i racjonalna struktura tego wzorca to coś, co udało się Hegłowi, przynajmniej w jego rozumieniu, „wydobyć” z analiz historycznego rozwoju ludzkiej świadomości (historia sztuki, historia religii, i przede wszystkim historia filozofii). Ale nie ma podstaw, by sądzić, iż Hegel, pisząc *Fenomenologię ducha*, stawiał jedynie „kropkę nad i”. Nie, nie uważał, że za jego dni kres rozwoju nauki dobiegł końca. Nauka nadal miała

¹⁹ *Ibidem*, *Encyklopedia*, *op.cit.*, s. 254

²⁰ Kwestię immanencji i transcendencji bardziej szczegółowo rozważam w monografii *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia*, *op.cit.*, s. 414–441.

się rozwijać, lecz od tego momentu ściśle spełniając wymogi odwołanego przez Hegla wzorca poznania naukowego. Można więc zasadnie sądzić, że Duch absolutny, Absolut, to nie to samo, co Bóg ortodoksji chrześcijańskiej, choć oczywiście Hegel, mówiąc o Duchu absolutnym, myślał o Bogu chrześcijańskim. Jednakże Heglowskie relacje rozumu między jednostką a Absolutem nie mogły dawać tych samych rezultatów, co chrześcijańskie relacje wiary. Jest to jeden z głównych argumentów za tym, że myśli chrześcijanina Kierkegaarda (także Climacusa, który nie jest jeszcze chrześcijaninem) nie da się sprowadzić do stanowiska Hegla. Mimo to nie jest to jedyny argument ani nie jest rozstrzygający, zwłaszcza gdy uzna się za dobrą monetę opcję Hegla, że historycznie religia chrześcijańska (przynajmniej w wydaniu luteranckim) kończy się filozoficzną spekulacją. I faktycznie, u Kierkegaarda (Climacusa) argumentacja przeciw prawdziwości powyższej opcji idzie znacznie głębiej. Biorąc ją pod uwagę dopiero wówczas widać, że stanowiska Hegla i Kierkegaarda nie są do siebie sprowadzalne.

W *Nienaukowym zamykającym post scriptum* już w punkcie wyjścia daje się zauważyć istotną różnicę, która zaciąży nad całą koncepcją prawdy u Climacusa (Kierkegaarda). O ile u Hegla podmiot i przedmiot (duch) współ-stają się (stawanie się podmiotu i przedmiotu są z sobą skorelowane), o tyle u Climacusa podmiot nie stanowi dialektycznej (w sensie Heglowskim) jedności z przedmiotem. Między podmiotem a przedmiotem zachodzi bowiem tylko chwilowa jedność w momencie podejmowania przez jednostkę egzystencjalnych decyzji. Każda taka decyzja jest aktem woli, który nie ma nic wspólnego z koniecznym procesem zapośredniczenia. Decyzje zachodzą w immanencji świadomości i mają charakter etyczno-religijny, w których jednostka odnosi się do jakoś przeżywanego i pojmowanego Boga. Dla egzystującej jednostki pod słowem „Bóg” może występować konkretnie ustalona treść, ale nie musi. Są takie momenty, w których „Bóg” jawi się jednostce jako przedmiot nieokreślony, jako To, co Nieskończone. Przedmiot ten może następnie uzyskiwać różne określenia. Jednakże konstytucja „Boskich” treści nie przebiega w taki sposób jak w przypadku Heglowskiej konstytucji Ducha absolutnego. Wedle Climacusa ta ostatnia nie jest możliwa z ludzkiego punktu widzenia, lecz możliwa jest wyłącznie dla Boskiego podmiotu i z Boskiego punktu widzenia. Tym samym nie można tu mówić o utożsamieniu Boskiego punktu widzenia z ludzkim punktem widzenia. Prawda jako relacja zachodząca między podmiotem a przedmiotem nie może być rezultatem kolejnych zapośredniczeń, które sprowadzają się do treściowego zdwojenia (*Fordoblelse*)²¹ i niczego więcej. Pośrednio Climacus nie zgadza

²¹ NZP, *op.cit.*, s. 203.

się z Heglem i z jego poglądem, lapidarnie wyrażonym słowami Mistra Eckharta, że „oko, którym Bóg widzi człowieka, jest tym samym okiem, którym człowiek widzi Boga”²². Tu nie ma symetrii. Dla Climacusa stawanie podmiotowe i stawanie przedmiotowe to dwa niezależne dynamizmy. Ludzki podmiot nie jest niezaangażowanym, obojętnym podmiotem, który ograniczałby się do czystej poznawczej obserwacji przedmiotu, przeciwnie, podmiot ten jest zainteresowany określonym egzystencjalnym stawaniem się, czyli, w naszym przypadku, ściśle określonym z punktu widzenia jednostki odnoszeniem się do Boga. Jest to zainteresowanie subiektywne, pojawiające się ze względu na podmiot. Podmiot biernie odnoszący się do przedmiotu może w danej sytuacji otrzymać jedynie część pełnej obiektywnej prawdy. Jest to zaledwie chwilowa i częściowa prawda, która nie jest niczym innym jak przybliżeniem (*Approximeren*) prawdy pełnej i obiektywnej. Przy czym owa aproksymacja określana jest nie wedle Hegłowskiego absolutnego początku (pewność zmysłowa, bytowe nic), lecz wedle początku określonego momentem podejmowania decyzji (na przykład decyzji wiary)²³.

Czy w takiej sytuacji egzystująca jednostka może pozostać przy kolejnych przybliżeniach pełnej prawdy po to, by w końcu osiągnąć pełnię obiektywnej prawdy? Odpowiedź Climacusa jest negatywna. Przede wszystkim Hegel nigdy nie potrafił wyjaśnić, jak egzystująca jednostka miałaby się odnosić do zapośredniczenia (mediacji)²⁴. Ponadto, kolejne przybliżenia prawdy są „zadowalające” tylko dla podmiotu czysto receptywnego, dla podmiotu, który jest rozumem ustalającym adekwatność podmiotu do przedmiotu. Jednak w takiej sytuacji podmiot nie jest egzystującym duchem, gdyż nie pyta on o prawdę, w której chciałby egzystować. Tu chodzi o coś więcej niż obiektywne i teoretyczne poznawanie prawdy.

Cóż więc znaczy egzystowanie w prawdzie? By odpowiedzieć na to pytanie trzeba wpiery ustalić status myślenia wobec ludzkiej egzystencji. Climacus pisze: „Człowiek myśli i egzystuje, a egzystencja oddziela myślenie od bycia (*Væren*), w następstwie nawzajem je separuje (*holder dem ude fra hinanden*)”²⁵. Zatem egzystencja nie jest ani samym myśleniem ani samym stającym się byciem. Egzystencja jest swoistą syntezą myślenia i bycia. Nie jest to synteza stała, lecz jedynie zachodząca w chwilach. Poza tymi chwilami myślenie i bycie są od siebie nawzajem odseparowane. Wtedy mamy do czynienia z obiektywnym abstrakcyjnym (czyli oderwanym od bycia) myśleniem. I dalej:

²² Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. W. Szymona, Poznań 1986, Kazanie nr 12, s. 141.

²³ *NZP, op.cit.*, s. 200–201.

²⁴ *NZP, op.cit.*, s. 208.

²⁵ *NZP, op.cit.*, s. 340.

Czym jest abstrakcyjne myślenie? Jest to myślenie, w którym nie ma myślącego. Pomija ono wszystko inne poza myślą, i tylko myśl jest w swoim własnym medium. Egzystencja nie jest bezmyślna, ale w egzystencji myśl jest w obcym medium. Co zatem ma oznaczać, w języku abstrakcyjnego myślenia, pytanie o rzeczywistość w znaczeniu egzystencji, skoro abstrakcja od niej właśnie abstrahuje? – Czym jest konkretne myślenie? Jest to myśl, w której jest myślący, i określone coś (w znaczeniu jednostki), które jest myślane, gdzie egzystencja daje egzystującemu myślicielowi myśl, czas i przestrzeń²⁶.

Egzystencja nie jest samym byciem, lecz byciem wyrażonym (określonym) w myśleniu. Ale w egzystencji myślenie nie jest u siebie. Myślenie bowiem wystarcza sobie – wszak może ono być samonapędzającym się ruchem stawania jak w Systemie Hegla – i nie potrzebuje egzystencji (jednostkowego bycia). Przeciwnie, to egzystencja potrzebuje myślenia. Jeśli myślenie nie wyraża bycia, to staje się samo w sobie, dochodząc do określonego rezultatu, który nie jest istotny dla podmiotu. Owszem, takie myślenie również jest przedmiotowe, ono również „konstruuje” przedmioty, ale są one tylko „myślową realnością” (*Tanke-Realitet*), czyli bytem możliwym²⁷. Stąd prawda obiektywna nie jest niczym innym jak zdwojonym myśleniem – skonstruowany przez myślenie przedmiot jest ujmowany w tymże myśleniu (wiedza o nim). Egzystencja natomiast jest związana z konkretnym myśleniem, czyli takim myśleniem, które myśli owo „coś” bycia. I tylko takim myśleniem jest zainteresowany ludzki podmiot jednostka (u Climacusa: myśliciel subiektywny). Zatem każde odejście jednostki od zainteresowania owym „coś” ku abstrakcyjnemu myśleniu jest odejściem od prawdy subiektywnej ku prawdzie obiektywnej. Ta ostatnia jest przybliżeniem pełnej prawdy obiektywnej, która u Hegla miała być zwieńczeniem jego Systemu. Prawda subiektywna będzie charakteryzować jednostkę, zainteresowaną swoją konkretnością, tę, która względem siebie podejmuje decyzje.

Czym jest prawda subiektywna? Jest przyswojeniem (*Tilegnelse*), wewnętrżnością (*Inderlighed*), subiektywnością (*Subjektivitet*). Co kryje się pod tymi określeniami? Osiąganie prawdy subiektywnej jest „egzystującym zgłębianiem siebie w subiektywności”²⁸. Climacus wyjaśnia, że subiektywna refleksja, czyli owo konkretne myślenie „zwraca się do wewnątrz” (*vender sig indefter*) jednostki, a dokładniej: ku jej subiektywności, czyli ku sferze zainteresowanego sobą podmiotu. Prawda subiektywna jest wyrażoną w konkretnym myśleniu chwilową prawdą o zainteresowanym podmiocie

²⁶ NZP, *op.cit.*, s. 340. (AUE, SKS 7, s. 303).

²⁷ NZP, *op.cit.*, s. 339. (AUE, SKS 7, s. 303).

²⁸ NZP, *op.cit.*, s. 203. (AUE, SKS 7, s. 175).

i to prawdą tylko dla tego podmiotu, tej jednostki. Nie jest to prawda obiektywnie ważna dla wszystkich i dla nikogo²⁹. Climacus nazywa ją także wewnętrznością, która jest „przejrzystością myśli³⁰ w egzystencji³¹”. Znaczy to tyle, że wewnętrzny stan egzystującego ducha jednostki doskonale przenika myśl (przyjęta idea) i doskonale go rozjaśnia. Konkretną myśl jednostka przyswoiła sobie (uczyniła własną) w sposób doskonały. Dzięki przyjętej myśli (idei) jednostka w określonej chwili w pełni utożsamia się z sobą, lub inaczej, w tejże egzystencjalnej chwili podmiot zainteresowany sobą w pełni rozumie swoją stającą się przedmiotowość, stając się wraz z nią jednością. Ta jedność jest chwilową prawdą egzystującego podmiotu, czyli prawdą subiektywną.

Wszelkie istotne poznanie dotyczy egzystencji (*Existents*), czyli jedynie poznanie, którego stosunek do egzystencji jest istotny, jest poznaniem istotnym. Poznanie, które nie wchodzi do wewnątrz (*ind efter*) w refleksji wewnętrzności, nie dotyczy egzystencji, z istotnego punktu widzenia jest poznaniem przypadkowym (*tilfeldig*). [...] Dlatego tylko poznanie etyczne i etyczno-religijne jest istotnym poznaniem. Ale wszelkie poznanie etyczne i etyczno-religijne w sposób istotny odnosi się do tego, że poznający egzystuje³².

I tu pojawia się zasadnicza trudność. Pojawia się bowiem pytanie: czy owa myśl umożliwiająca subiektywne rozumienie a zarazem istotne poznanie egzystencji jest skończona czy nieskończona. Wydaje się, że powinna być skończona, aby mogła adekwatnie ujmować chwilowe bycie jednostki. Ale z drugiej strony, skoro ma to być poznanie etyczno-religijne, to w jakiś sposób zakłada ono istnienie jakiejś Boskiej nieskończoności, do której jednostka miałaby się odnosić. Ta zaś nie daje się ogarnąć skończonej myśli. Jeśli zatem Climacus mówi o relacjach etyczno-religijnych, to musi mieć na myśli odniesienia zarówno do czegoś skończonego jak i nieskończonego. Jak wybrnąć z tej trudności? Zacytujmy raz jeszcze Climacusa:

Gdyby egzystujący mógł być poza samym sobą, wtedy prawda byłaby dla niego czymś zakończonym (*afsluttet*)³³. [...] Jedynie chwilowo pojedyncza jednostka może, egzystując, być w jedności skończoności i nieskończoności, które pozostają na obrzeżu (*udover*) egzystowania.

²⁹ *NZP, op.cit.*, s. 206–207. (*AUE, SKS 7, s. 180–181*).

³⁰ W orygl. *Tanken*. To „myśl”, ale także „zamiar”, „idea”.

³¹ *NZP, op.cit.*, s. 264. „Den Tankens Gjennemtsigtighed i Existents er netop Inderligheden”. (*AUE, SKS 7, s. 231*).

³² *NZP, op.cit.*, s. 208. (*AUE, SKS 7, s. 181*).

³³ *Afsluttet* – w sensie: czymś sfinalizowanym, zamkniętym, dopełnionym.

Ten moment jest chwilą namiętności (*Lidenskabens Øieblik*). [...] Namiętność jest właśnie dla egzystującego szczytem egzystencji (*Existentsens Høieste*). [...] W namiętności egzystujący podmiot czyni się nieskończonym (*uendeliggjort*) w wieczności fantazji, a mimo to jednocześnie najlepiej określa samego siebie. Fantastyczne Ja-Ja nie jest nieskończonością i skończonością w tożsamości, ponieważ ani jedno ani drugie nie jest rzeczywiste, jest to fantastyczne porozumienie w chmurach, bezowocne obejmowanie, i stosunek pojedynczego Ja do tego mirażu nigdy nie jest dany³⁴.

Gdyby egzystujący przestał egzystować, to mógłby poznać siebie w skończonej, ostatecznie dopełnionej wiedzy. Ponieważ jednak egzystuje, żadna skończona wiedza nie może go określać. On cały czas wykracza poza tę skończoną wiedzę, neguje ją, unieważnia jako już nie wyrażającą jego subiektywności. Climacus nazywa ten proces czynieniem siebie nieskończonym (*uendeliggjøre*). Jest to ciągle wykraczanie poza skończoną treść, która jest czymś pozytywnym³⁵. Negowanie tego, co pozytywne, czyli tego, co skończone, jest jednocześnie otwieraniem się na nieskończoność. Zatem kulminacja zainteresowania sobą, swoją podmiotowością, ów „szczyt namiętności”, wyraża się chwilową syntezą skończoności i nieskończoności. Climacus przekonuje, że ta synteza jest czymś rzeczywistym, a nie urojonym, a więc nie jest tylko czymś wyobrażonym. Podmiot zainteresowany sobą, pragnący wyrazić i zrozumieć siebie odnosi się tym samym do swojej egzystującej rzeczywistości – jest to prawda subiektywna będąca adekwatnym stosunkiem do samego siebie – co jest ciągłym poruszaniem się „na obrzeżu” skończoności i nieskończoności. Gdyby jednostka wybrała samą nieskończoność, obracałaby się jedynie w sferze wyobraźni, a więc w sferze samego myślenia, które abstrahuje od egzystującego Ja. Ale z drugiej strony „wszystko to, co pozytywne, nie wyraża stanu poznającego podmiotu w egzystencji”³⁶. Podmiot musi więc przyjąć postawę negatywną wobec tego, co pozytywne, czyli otworzyć się na to, co nieskończone. „Dlatego ludzie nastawieni negatywnie stale mają tę przewagę, że posiadają coś pozytywnego, to mianowicie, że zwracają uwagę na to, co negatywne; ludzie pozytywni zupełnie tego nie mają, ponieważ są zwodzeni”³⁷. Znaczy to, że „subiektywny egzystujący myśliciel [...] egzystując, stale jest zarówno pozytywny, jak i negatywny; bowiem jego pozytywność polega na nieustannym uwewnętrznianiu (*Inderliggjørelse*), w którym wie on o tym, co negatywne.

³⁴ NZP, *op.cit.*, s. 207–208. (AUE, SKS 7, s. 180–181).

³⁵ Pozytywny od łac. *positum* – dany, gotowy.

³⁶ NZP, *op.cit.*, s. 96. (AUE, SKS 7, s. 81).

³⁷ NZP, *op.cit.*, s. 97. (AUE, SKS 7, s. 81).

[...] Dopóki egzystuje nie znajduje się w stanie jakiejś chimerycznej mediacji³⁸. Tak więc u egzystującego, którego jednocześnie charakteryzuje pozytywność i negatywność, wcale nie dochodzi z tego powodu do jakiegoś zapośredniczenia (mediacji). Tu Climacus (Kierkegaard) istotnie różni się od Hegla. Kierkegaard mógłby się zgodzić z autorem *Nauki logiki*, że mediacja przydatna jest w wyjaśnianiu historii powszechnej, ale nie zgadza się z tym, że nadaje się ona do opisu ludzkiej egzystencji³⁹. Dialektykę Hegla Climacus (Kierkegaard) zastępuje swoją dialektyką, w której nie ma zapośredniczeń. Dialektyka Hegla i dialektyka Climacusa są dwiema istotnie różnymi dialektykami, które nie dają się do siebie sprowadzić.

Zatem w stosunku negatywnym egzystująca jednostka staje wobec tego, co nieskończone. Climacus przyrównuje ten stan do stanu człowieka, który cierpi z powodu „otwartej rany” (*aabent Saar*). To, co nieskończone, pozbawione jest pozytywnej treści, bo jest czymś pozbawionym określeń, a mimo to jednostka w swojej egzystencjalnej namiętności musi się do tej nieokreśloności (nieskończoności) odnosić. Niewiedza o tym, co nieskończone, sprawia jej duchowy ból. Nie ma ona adekwatnej wiedzy, w której mogłaby zrozumieć siebie wobec tego, co nieskończone. Oczywiście, mogłaby pozwolić zagoić się tej otwartej ranie, przyjmując jakąś przybliżoną pozytywną treść, ale wtedy stałaby się abstrakcyjna, odeszłaby bowiem od swojego egzystowania. By się tak nie stało, jednym okiem musi spoglądać na negatywność a drugim na pozytywność. Dlatego też egzystujący „nigdy nie jest nauczycielem, lecz uczącym się i jeśli stale jest zarówno negatywny, jak i pozytywny, [...] stale jest człowiekiem dążącym⁴⁰. Przez całe życie pozostaje w procesie egzystencjalnego stawania się. Tę postawę negatywno-pozytywną Climacus nazywa również postawą patetyczno-komiczną⁴¹.

Czym zatem jest prawda subiektywna? Dotąd w większym stopniu została określona od strony podmiotowej jako subiektywność i wewnętrzność. Widziana od strony przedmiotowej jest ona relacją podmiotu, który adekwatnie usiłuje odnieść się zarówno do tego, co skończone (pozytywne), jak i do tego, co nieskończone (negatywne). Climacus powie, że prawdzie subiektywnej po stronie przedmiotu odpowiada paradoks⁴². Dokładniej wyjaśnia go Climacus w *Okruchach filozoficznych*:

³⁸ *NZP, op.cit.*, s. 100. (*AUE, SKS 7, s. 84*).

³⁹ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, przeł. K. Toeplitz, t. 2, s. 232–233. (*Enten-Eller, SKS 3, s. 170*).

⁴⁰ *NZP, op.cit.*, s. 100. (*AUE, SKS 7, s. 84*).

⁴¹ *NZP, op.cit.*, s. 105. (*AUE, SKS 7, s. 90*).

⁴² *NZP, op.cit.*, s. 209. (*AUE, SKS 7, s. 182*).

Paradoks jest namiętnością (*Lidenskab*) myśli [...] Jednak najwyższym wzmoczeniem (*Potens*) każdej namiętności jest zawsze chcenie swojej własnej destrukcji i tak jest również z najwyższą namiętnością rozumu, że chce zderzyć się z przeszkodą (*Anstødet*), chociaż zderzenie się z przeszkodą w taki czy inny sposób musi stać się jego destrukcją. Zatem najwyższym paradoksem myślenia jest chęć odkrycia czegoś, czego ono nie jest w stanie pomyśleć. Ta namiętność myślenia jest ostatecznie wszędzie obecna w myśleniu, także w jednostce, gdyż myśląc nie jest się wszak tylko sobą⁴³.

Gdyby człowiek egzystencjalnie wystarczał samemu sobie, nie byłoby paradoksu, gdyż źródłem podmiotowego spełnienia byłaby skończona wiedza o przedmiocie (tu: o ludzkiej naturze). Tu jednak namiętność wykracza poza tę wiedzę ku czemuś, czego myślący podmiot nie potrafi ogarnąć. Tym czymś jest nieskończony Bóg, z którym jednostka nawiązuje etyczno-religijny stosunek. Dla podmiotu posługującego się rozumem Bóg jest trwałą przeszkodą, której nie można pokonać za pomocą mediacji. A jest tak dlatego, że „bycie w mediacji jest byciem skończonym”, zaś „egzystowanie jest stawaniem się” ciągle wykraczającym poza skończoność. Tu nie chodzi o obiektywne poznanie idei Boga, lecz o przyswojenie Boga w wewnętrzności jednostki. Jednostka wie tylko tyle, że potrzebuje Boga, bo każda chwila, w której nie ma ona Boga, jest dla niej stracona⁴⁴. Bóg to rzeczywistość, bez której jednostka nie może się obejść.

Tym sposobem Bóg z pewnością staje się postulatem, ale nie w tym bezużytecznym znaczeniu, w jakim zazwyczaj się go bierze; raczej staje się jasne, że jest to jedyny sposób, w jaki egzystujący w stosunku dochodzi do Boga, gdy ta dialektyczna sprzeczność doprowadza namiętność do rozpacz, i wraz z ‘kategorią rozpacz’ dopomaga (wiarą) objąć Boga w taki sposób, że postulat jest czymś dalekim od bycia czymś arbitralnym, [staje się] właśnie obroną konieczną, tak, że Bóg nie jest postulatem, lecz to, że egzystujący postuluje Boga, jest koniecznością⁴⁵.

Widać zatem, że Bóg przestaje być abstrakcyjną hipotezą, postulatem Kanta, lecz jest rzeczywistością, którą z konieczności „odkrywa” duchowa namiętność, a z której egzystujący nie jest w stanie się wycofać ani też jej zrozumieć. To powoduje, że jednostka popada w stan rozpacz, który dopiero

⁴³ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1988, s. 44 (*Philosophiske Smuler*, SKS 4, s. 242–243).

⁴⁴ *NZP*, *op.cit.*, s. 209–210. (*AUE*, SKS 7, s. 183).

⁴⁵ *NZP*, *op.cit.*, s. 210. (*AUE*, SKS 7, s. 183).

w akcie wiary będzie mogła przewyciężyć. Doświadczenie paradoksu jest doświadczeniem rozpaczy. Paradoks jest bowiem doświadczeniem przedmiotu, który racjonalnie odpycha (*støde fra*), stając się przez to obiektywną niepewnością. Przedmiot, do którego odnosi się egzystujący, sam w sobie nie jest paradoksalny. Jest bowiem „wieczną, istotną prawdą” (*den evige, væsentlige Sandhed*), którą Climacus skłonny jest utożsamiać z Bogiem Sokratesa⁴⁶. „Nie ma on Boga na mocy jakiegoś obiektywnego rozważania, lecz na mocy nieskończonej namiętności wewnętrzności”⁴⁷. Zatem sokratejska istotna prawda nie jest paradoksem, lecz nim się staje tylko poprzez odniesienie do egzystującego. Czym jest ów przedmiot (ów „Bóg” Sokratesa)? Tu można jedynie spekulować⁴⁸. Sokrates nic o nim nie wie. Każda spekulacja likwiduje sokratejską niewiedzę. Spekulacja daje wiedzę skończoną, którą Sokrates notorycznie odrzuca. Ta zaś jest zdradą nieskończonej rzeczywistości. Sokrates stale opowiada się za tym, co nieskończone. Dlatego w swojej niewiedzy, w obrębie pogaństwa, w najwyższym sensie był on w prawdzie⁴⁹. Stąd wedle Climacusa sokratejska wewnętrzność jest analogonem chrześcijańskiej wiary, zaś sokratejski paradoks analogonem chrześcijańskiego Absurdu⁵⁰.

Jak w takiej sytuacji egzystujący w prawdzie subiektywnej traktuje Boga? Znowu odnieśmy się do słów Climacusa:

Gdzie jest najwięcej prawdy, czy po stronie tego [...], który jedynie obiektywnie szuka prawdziwego Boga i przybliżającej prawdy przedstawienia Boga (*Guds-Forestillingens approximerende Sandhed*), czy po stronie tego, który jest nieskończenie zatroskany o to, aby w prawdzie odnosić się do Boga z nieskończoną namiętnością potrzeby (*Trangens uendelige Lidenskab*): wtedy odpowiedź nie może być wątpliwa dla kogoś, kto nie jest całkiem zepsuty z pomocą nauki. Jeśli ktoś, kto żyje w środku chrześcijaństwa, wstępuje w Dom Boga, z prawdziwym przedstawieniem Boga w wiedzy, i teraz modli się, lecz modli się w nieprawdzie; i gdy ktoś żyje w pogańskim kraju⁵¹, lecz modli się, choć jego oczy spoczywają na obrazie bożka, z całą namiętnością nieskończoności: gdzie wtedy jest najwięcej prawdy? Jeden modli się

⁴⁶ *NZP, op.cit.*, s. 220. (*AUE, SKS 7, s. 193*).

⁴⁷ *NZP, op.cit.*, s. 210. (*AUE, SKS 7, s. 183*).

⁴⁸ Wedle Climacusa Sokrates tego nie robił. Spekulować na ten temat rozpoczął dopiero Platon, który był przekonany, że istotną wiedzę o tym przedmiocie uzyskuje się w trakcie przypominania.

⁴⁹ *NZP, op.cit.*, s. 214. (*AUE, SKS 7, s. 187*).

⁵⁰ *NZP, op.cit.*, s. 215. (*AUE, SKS 7, s. 188*). Chrześcijańskim Absurdem jest dla rozumu Bóg-Człowiek. W Niego można jedynie wierzyć.

⁵¹ W orygu. *afgudisk Land* – kraj, w którym modły zanosi się do bożków.

w prawdzie do Boga, choć czci bożka; drugi modli się w nieprawdzie do prawdziwego Boga, i dlatego naprawdę czci bożka⁵².

W pierwszym momencie wniosek Climacusa może wydać się zaskakujący. Dlaczego przedstawienie prawdziwego Boga miałyby przegrywać z bożkami? W istocie stanowisko autora *Nienaukowego zamykającego post scriptum* jest konsekwentne. Teolog chrześcijański studiując Pismo Święte może mieć poprawną wiedzę na temat chrześcijańskiego Boga. Co więcej, w pismach Ojców Kościoła i wybitnych pisarzy chrześcijańskich można zapoznać się z bardzo zaawansowaną nauką o Bogu, która jest jakimś przybliżeniem prawdy o Boskiej Istocie. Jakość tego przybliżenia nie jest jednak dla Climacusa rozstrzygająca, gdyż decydujące znaczenie ma tutaj bycie przed rzeczywistym Bogiem, o którym jednostka może niewiele wiedzieć lub fałszywie wiedzieć. „Bożek” (*Afgud*) Climacusa to po prostu fałszywe przedstawienie Boga, ale bożek ten traktowany jest przez egzystującego tak jakby to był rzeczywisty Bóg. Zatem fałszywemu „co” (bożek) może odpowiadać prawdziwe „jak” czyli subiektywnie prawdziwy stosunek do rzeczywistej Boskiej nieskończoności. Zatem nawet do tego, co wypowiedziano o bożku (to, co pozytywne, i tak nigdy nie jest adekwatne dla egzystującego) można się odnosić jak do prawdziwej Boskiej nieskończoności (to, co negatywne).

W swoim maksimum to ‘j a k’ jest namiętnością nieskończoności, a namiętność nieskończoności jest samą prawdą. Ale namiętność nieskończoności jest właśnie subiektywnością, i w ten sposób subiektywność jest prawdą. Z obiektywnego punktu widzenia nie ma żadnej nieskończonej decyzji, a zatem jest obiektywnie słuszne to, że różnica pomiędzy dobrem a złem zostaje zniesiona (*hævet*) wraz z zasadą sprzeczności, i przez to również nieskończona różnica pomiędzy prawdą a kłamstwem. Tylko w subiektywności jest rozstrzygnięcie (*Afgjorelse*), podczas gdy chęć stawania się obiektywnym jest nieprawdą. Tym, co rozstrzygające, jest namiętność nieskończoności, nie jej treść, bo jej treścią jest właśnie ona sama⁵³.

Zatem „obiektywnie akcentuje się: c o się mówi, subiektywnie: j a k się mówi”⁵⁴. Obiektywna prawda związana z „co” zdaje się ustępować pola wobec subiektywnej prawdy związanej z „jak”. Czy to oznacza, że wobec religijnej namiętności nieskończoności owo „co” jest zupełnie nieistotne? Czy, mówiąc innymi słowami, człowiek może z równą namiętnością prawdy subiektywnej

⁵² *NZP, op.cit.*, s. 211. (*AUE, SKS 7, s. 184*).

⁵³ *NZP, op.cit.*, s. 213. (*AUE, SKS 7, s. 186*).

⁵⁴ *NZP, op.cit.*, s. 212. (*AUE, SKS 7, s. 185*). „Objektivt accentueres: h v a d der siges; subjektivt: h v o r l e d e s det siges”.

odnosić się do wszelkich możliwych religii a nawet do ideologii takich jak marksizm czy nazizm, które funkcjonowały w społeczeństwach jako swego rodzaju pseudo-religie⁵⁵? Z pewnością nie. Nie analizując w całej rozciągłości tego tematu, należy zauważyć rzecz następującą: dialektyka egzystencji chrześcijańskiej (religijność B), zakłada istnienie dialektyki egzystencji sokratejskiej. Mówiąc prościej, prawdziwy chrześcijanin, wierząc w Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka, bardziej ma przypominać Sokratesa niż profesora teologii. Teolog spekulatywny czy filozof religii byłby potrzebny wtedy, gdyby objawiona „wieczna prawda” była na tyle zagmatwana i niejasna, że potrzebowałaby wyjaśnień, rozważań, dysput i starannego wykładu. Wtedy rezultat dociekań można by zawrzeć w odpowiednim naukowym systemie. Oczywiście wraz z upływem czasu do takiego systemu można by wносить poprawki, modyfikacje, uszczegółowienia. Być może byłyby to praca na lata, dziesiątki lat lub wieki całe, by wreszcie osiągnąć zadowalającą wszystkich zainteresowanych prawdę chrześcijaństwa⁵⁶. Jednak chrześcijaństwo nie jest prawdą „do pewnego stopnia”.

Kierkegaard z całą gwałtownością wystąpił przeciw chrześcijańskiej spekulacji Hegla i Martensena, zarzucając im obiektywizację tego, co ze swej istoty wiąże się z subiektywnością. Spekulacja rości sobie bowiem prawo do ostatecznego ujmowania ” prawdy chrześcijaństwa”. Jednakże chrześcijaństwo od samego początku istnienia i niezależnie od jakiegokolwiek spekulacji było prawdą. I tak było rozumiane przez filozoficznie niewykształconych wiaryzących. Było postrzegane przez wiernych jako paradoks, absurd, co istotnie różniło się od „prawdy chrześcijaństwa” osiągniętej za pomocą spekulacji. Kierkegaard (Climacus) dąży zatem do przywrócenia pierwotnego rozumienia chrześcijaństwa, które zostało zafałszowane za sprawą Hegla i heglistów⁵⁷. Zafałszowanie polega na tym, że spekulacja zakłada ten paradoks, i następnie go zapośrednicza, zamiast pozostawić go w takiej postaci, w jakiej jest⁵⁸.

Sokratejska prawda subiektywna poprzedza chrześcijańską wiarę, zaś sokratejski paradoks inicjuje chrześcijański Absurd⁵⁹. Dlatego też nie można stać się wierzącym chrześcijaninem za pomocą obiektywnych rozważań

⁵⁵ Jeden z krytyków prawdy subiektywnej Paul Edwards zarzuca Kierkegaardowi, że ten stawia na tym samym poziomie: chrześcijan, muzułmanów, buddystów, ale także ateistów, marksistów, nazistów itd. (Por. P. Edwards, *Kierkegaard and the Truth of Christianity*, *Philosophy*, vol. XLVI, No 176 (1971), s. 100–103.

⁵⁶ *NZP, op.cit.*, s. 226. (*AUE*, SKS 7, s. 198).

⁵⁷ *NZP, op.cit.*, s. 232–233. (*AUE*, SKS 7, s. 203–204).

⁵⁸ *NZP, op.cit.*, s. 227–228. (*AUE*, SKS 7, s. 199–200).

⁵⁹ *NZP, op.cit.*, s. 217–220. (*AUE*, SKS 7, s. 188–193).

z zakresu teologii czy filozofii religii, które mogą dostarczyć jedynie prawdy przybliżonej. Charakterystycznego dla chrześcijaństwa absurdu nie da się w ten sposób przybliżać. Gdyby to było możliwe, absurd wraz z upływem czasu stawałby się czymś coraz bardziej prawdopodobnym, a to jest logicznie niemożliwe. Z tego powodu Climacus odrzuca taką wiarę, która daje się racjonalnie „uwyraźnić” (*gjøre tydelig*). W istocie wiara przewyżczając absurd, opiera się na nim⁶⁰. Absurdem dla rozumu pozostaje to, że „chrześcijaństwo samo siebie ogłosiło, iż jest wieczną istotną prawdą, która stała się w czasie”⁶¹.



Czy zatem wobec powyższego filozofia Kierkegaarda daje się wyjaśnić za pomocą głównych kategorii, pojęć, głównych założeń i metody Hegłowskiej refleksji? Czy w szczególności daje się ostatecznie sprowadzić do logiko-ontologii Hegla, nawet jeśli główny akcent kładzie na egzystencję jednostki ludzkiej? Jest rzeczą bezsporną, że Kierkegaard przejął od Hegla większość kategorii, choć nadał im własne znaczenie. W tym sensie bez Hegla nie da się zrozumieć Kierkegaarda. Prawdą jest także, że głównym punktem odniesienia dla Kierkegaarda jest myśl Hegla, zawarta w komentarzach heglistów zarówno duńskich jak i niemieckich⁶². Nie znaczy to jednak, że Duńczyk polemizował tylko z heglizmem. Zwłaszcza po 1846 roku coraz więcej uwagi poświęcał sytuacji w duńskim Kościele, co nie było bezpośrednio związane z Hegłowską spekulacją. Brak również dowodów na to, że Kierkegaard pojmował Kościół, teologię i dogmatykę luterzańską na sposób Hegłowski⁶³. Przeciwnie, można znaleźć wiele argumentów za tym, że zwalczał mediację⁶⁴, główną metodę Hegłowskiej filozofii. Można co prawda znaleźć i taką wypowiedź, w której Kierkegaard zdaje się przyjmować filozofię, opartą na mediacji pod warunkiem, że nie będzie się zamykała (*afslutte*) na „ostateczny Paradoks” jakim jest Bóg-Człowiek⁶⁵. To niewątpliwie ukłon

⁶⁰ *NZP, op.cit.*, s. 221. (*AUE, SKS 7, s. 194*).

⁶¹ *NZP, op.cit.*, s. 223. (*AUE, SKS 7, s. 195*).

⁶² Duńczyk właściwie nigdy nie polemizował z konkretnymi twierdzeniami, zawartymi wprost w dziełach Hegla.

⁶³ W tym względzie nie podzielam stanowiska Karola Toeplitza, który tak zdaje się sądzić. (Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard ein Nachkomme Hegel?*, Hegel im Kontext der Wirkungsgeschichte, XVIII Internationaler Hegel-Kongreß, Wrocław 1990, hrsg. K. Bal, s. 130).

⁶⁴ Jon Stewart twierdzi nawet, że *Okruchy filozoficzne* zostały napisane w celu zwalczania mediacji. (Por. J. Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, Cambridge University Press 2003, s. 338). Sam Kierkegaard w *Dzienniku* pisze o Climacusie, że ten ucieka od „uroku mediacji, stale walcząc z nią”. (NB:47, SKS 20, s. 47).

⁶⁵ Not13: 53, SKS 19, s. 418.

w stronę Hegła, ale jednocześnie wykluczenie sytuacji, w której ów Paradoks miałby się utożsamiać z Duchem absolutnym Hegła. Ten ostatni, jak wiadomo, jest ostatecznym rezultatem mediacji. A więc warunek Duńczyka nie został spełniony⁶⁶. Dlatego też nie ma racji amerykański badacz Hegła i Kierkegarda zarazem Jon Stewart, który twierdzi, że „w heglowskiej filozofii nie ma niczego, co koniecznie prowadziłyby do pomylenia (*confusion*) obiektywnej i subiektywnej strony chrześcijaństwa. W istocie Kierkegaard przyznaje, że człowiek może nadal być heglistą i mieć właściwą relację do chrześcijaństwa pod warunkiem, że obie sfery wyraźnie oddziela”⁶⁷. Nie, przeciwnie, Duńczyk wykluczał jednoczesne bycie filozofem spekulatywnym i człowiekiem wierzącym w Boga. Łączenie obu tych postaw zarzucał wprost duńskiemu hegliscie i pastorowi zarazem Peterowi Adlerowi. Pisał o nim w *Bogen om Adler*: „Adler zatem ubiega się o nominację, nie jako profesor filozofii lub heglowskiej filozofii, do której ma kwalifikacje, lecz jako pastor, jako nauczyciel religii chrześcijańskiej, do czego nie ma kwalifikacji – z powodu heglowskiej filozofii”⁶⁸. Hegel po prostu „nierozważnie nauczał, że jego filozofia jest najwyższym rozwojem chrześcijaństwa”⁶⁹. Kierkegaard był przekonany, że przyjęcie za prawdę tego, co głosi System Hegła o Absolutcie, uniemożliwia wiarę w Jezusa Chrystusa jako Boga-Człowieka. U Hegła wiara znajduje się na poziomie religijnych uczuć i przedstawień. Taka wiara rzeczywiście charakteryzuje człowieka religijnego. Hegłowi to nie wystarcza. Jeśli ów człowiek chce znać prawdę swojej religii musi dokonać przejścia od uczuć i przedstawień do Hegłowskiego Pojęcia⁷⁰. Można by to podsumować następująco: to, co proponuje Hegel jest filozoficznym chrześcijaństwem dla wykształconych, uczucia religijne i proste wyobrażenia Boga są chrześcijaństwem dla prostaczków⁷¹. U Hegła te dwie opcje się wykluczają.

Można oczywiście oponować przeciwko takiemu stawianiu sprawy przez Duńczyka, wtedy jednak trzeba wyraźnie stwierdzić, że Hegel jedynie

⁶⁶ Zupełnie nie dostrzega tego Stewart, twierdząc, że Paradoks „nie jest tu pojmowany jako przeciwieństwo mediacji”, lecz raczej jako wariant lub przykład mediacji. Z tego miałyby wynikać, że nawzajem się nie wykluczają, lecz przeciwnie, mediacja zostaje jedynie uzupełniona o Paradoks. (Por. J. Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, *op.cit.*, s. 354).

⁶⁷ Por. J. Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, *op.cit.*, s. 537.


⁶⁸ S. Kierkegaard, *Papirer*, København og Kristiania 1909–1948, VII² B 235, s. 181.

⁶⁹ *Ibidem*, VII² B 235, s. 179.

⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, przeł. F.Ś. Nowicki, Warszawa 2006, t. I, s. 153–155.

⁷¹ W tym względzie całkiem trafnie odczytuje Hegła duński heglista Johan Ludwig Heiberg, który wprowadza podział na „kulturalnych” (ci, którzy traktują chrześcijaństwo jako historyczny wytwór ludzkości) i „niekulturalnych” (ci, którzy wyznają tradycyjne chrześcijaństwo). (Por. J.L. Heiberg, *On the Significance of Philosophy for the Present Age*, przeł. J. Stewart, Copenhagen 2005, s. 87–119, s. 91–93).

wykorzystuje poszczególne chrześcijańskie dogmaty do własnych zgoła niechrześcijańskich celów. Jednym z tych celów jest chęć wyodrębnienia w sferze ludzkiego samopoznania wzorca naukowego poznania. Jeśli jednak tak, to chrześcijaństwo *volens volens* stało się wygodnym substratem do wytworzenia czegoś, co z chrześcijaństwem nie ma niczego wspólnego. Jeśli mimo to ktoś twierdzi, że ta w gruncie rzeczy świecka wiedza jest dobrym punktem wyjścia dla racjonalnie uzasadnionej potrzeby wiary w Boga, to i tak taka wiedza domaga się przewyżczenia. Może ona uświadomić egzystującej jednostce, że ta droga co najwyżej obiecuje doprowadzić do wiary w nieokreśloną przyszłość, podczas gdy egzystujący nie może zwlekać, on w każdym momencie musi być otwarty na rzeczywistość Boga.

Ostatecznie System Hegla daje pozytywną wiedzę skończoną, podczas gdy wierzący Kierkegaard (Climacusa) ma pozytywno-negatywny stosunek do Boga. Negatywność zapewnia wierzącemu otwartość na Boską rzeczywistość i zarazem rezygnację z ostatecznej wiedzy o istocie Boga. Tu w całym życiu wiara przewyższa racjonalną refleksję, podczas gdy u Hegla wiara jest zaledwie momentem w dążeniu do ostatecznej racjonalnej wiedzy. Jeśli mimo to ktoś będzie twierdził, że filozoficzna propozycja Kierkegaard również ma charakter systemowy, bo „składa się” z opisu trzech stadiów egzystencji (estetycznego, etycznego, religijnego z dwoma podstudiami: religijności A i religijności B), międzystadiów ironii i humoru, to jest to „system” z innego poziomu filozoficznej refleksji. System Hegla rości sobie pretensje do posiadania ostatecznej, pełnej i adekwatnej wiedzy o całej rzeczywistości Absolutu i związku jednostki z nim. Jest to poziom refleksji przedmiotowej. „System” Kierkegaard pozostaje na poziomie *meta-przedmiotowym*. Duńczyk kreśli zaledwie możliwe scenariusze ludzkich, *stricte* indywidualnych egzystencji, lecz ich ostatecznie nie wyjaśnia – nie można w sposób ogólny a zarazem wyczerpujący wyjaśniać czegoś, co ma charakter jednostkowy, konkretny. Niemniej jednak podaje charakterystyki poszczególnych sposobów egzystencji, w których konkretna jednostka może się lepiej lub gorzej odnajdywać. Owe charakterystyki tworzą swoistą hierarchię, która dla konkretnej jednostki jest swego rodzaju super-projektem. W tym sensie można go nazwać systemem. Pozostaje on na meta-poziomie w stosunku do przedmiotowego opisu i wyjaśniania rzeczywistości (tu: rzeczywistości konkretnego egzystującego człowieka), i w związku z tym w żaden sposób nie daje się sprowadzić do przedmiotowego Systemu Hegla. 

ANTONI SZWED

ANTONI SZWED – dr hab., wykładowca na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie. Zajmuje się myślą Sorena Kierkegaarda. Jest tłumaczem kilku jego dzieł, m.in.: *Pojęcia lęku*, *Wprawek do chrześcijaństwa*, *Czynów miłości* oraz dwóch tomów fragmentów *Dziennika*. Ostatnio opublikował monografię *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2011.

ANTONI SZWED – Dr. habil., lecturer at the Pedagogical University in Cracow. For years he has been studying and conducting research on Søren Kierkegaard's thought. He is also a translator of several works of the Danish philosopher, among others: *The Concept of Anxiety*, *Training in Christianity*, *Works of Love*, two volumes of *Journals* entries. Recently, he published a monography entitled *Reason in the Face of Christian Revelation. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2011.