

Wiesław Gromczyński

Czy Kierkegaard jest irracjonalistą? Kilka uwag o porównaniu Kierkegaarda z PASCalem

Teza Kierkegaarda głosząca absurdalność wiary chrześcijańskiej przeciwnej rozumowi stała się powodem do wypowiedzania opinii o irracjonalizmie duńskiego filozofa i jego wrogości wobec rozumu. Kai Nielsen pisze, że Kierkegaard „w ślad za Lutrem wzywa człowieka do ślepego podporządkowania się woli Boga, siłą absurdu, całkowicie wyrzekając się rozumu”. Kai Nielsen nazywając fideizm Kierkegaarda arbitralnym i irracjonalnym stwierdza, że Kierkegaard mógłby powiedzieć: „musisz zerwać z rozumem, musisz o nim zapomnieć”¹. W innym popularnym podręczniku, pod tytułem *Filozofia*, autorzy, R.H. Popkin i A. Stroll, utrzymują, że człowiek Kierkegaarda „ma uwierzyć ślepo i irracjonalnie, że istnieje sprawca zwany Bogiem”. Kierkegaard – piszą oni – próbuje „ukazać wizję ludzkiego życia, jako przepełnionego trwogą i absurdem”². W książce R. Solomona i K. Higgins *Krótką historią filozofii* znajdujemy z kolei twierdzenie, że „Kierkegaard czci trwogę i namiętność, skok w nieznaną, irracjonalność życia”³. Wątek całkowitego wyrzeczenia się przez Kierkegaarda rozumu oraz rzekomego przeniesienia przez niego cechy absurdalności z wiary na całość ludzkiego istnienia występuje także w książce pod redakcją Andrzeja Siemianowskiego *Odczytywanie myśli Pascala*. W artykule o znamiennym tytule

¹ Kai Nielsen, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. Z. Szawarski, Warszawa 1998, s. 273.

² Richard H. Popkin, Avrum Stroll, *Filozofia*, przeł. J. Karłowski i in., Poznań 1994, s. 506, 512.

³ Robert C. Solomon i Kathleen M. Higgins, *Krótką historią filozofii*, Warszawa 1997, s. 266.

„Między zracjonalizowaną wiarą a irracjonalizmem” A. Siemianowski pisze, przeciwstawiając racjonalizm Pascala w sprawach wiary irracjonalizmowi Kierkegaarda, że Kierkegaard nie widzi „punktów stycznych, które wiązałyby rozum z wiarą chrześcijańską”. Dla niego życie autentycznego chrześcijanina oznacza „rezygnację z rozumu i myślenia, oparcie życia na absurdzie”. Pascal uważa uwierzenie w Chrystusa za akt wyboru kierowany wymogami racjonalności. Kierkegaard, przeciwnie, upatruje w tym wyborze zerwanie z racjonalnością, „skok w strefę tego, co z punktu widzenia rozumu jest czystym absurdem”. Siemianowski twierdzi, że zdaniem Kierkegaarda „wiara autentyczna [...] wymaga właśnie totalnej negacji rozumu, przyjęcia tego, co dla rozumu jest czystym absurdem czy paradoksem”¹.

W tekście Siemianowskiego prócz mylącej opozycji racjonalista Pascal – irracjonalista Kierkegaard, sprzeciw wywołuje między innymi pogląd o nieobecności w myśli Kierkegaarda punktów stycznych między wiarą a rozumem. Przecież one istnieją zarówno wtedy, gdy – jak pisze Kierkegaard – rozumna myśl osiągając świadomość swych granic doprowadza jednostkę do punktu, w którym może ona dokonać pozarozumowego „skoku” w wiarę, jak i wówczas, gdy wiara wchodzi w konflikt z rozumem, utrzymując z nim jednak więź stałego napięcia i nieustającego wzajemnego przeczenia. Jaki poza tym sens miałby pogląd przypisany Kierkegaardowi przez wyżej wymienionych autorów, że ludzkie życie jest przepelnione absurdem (Popkin i Stroll), oparte na absurdzie (Siemianowski)? Wszak z pism Kierkegaarda, zgodnie z jego ideą wiary jako subiektywności i wewnętrzności, nie szukającej dla siebie potwierdzenia w zewnętrznych przejawach, wyłania się obraz wierzącego autentycznie chrześcijanina, którego zachowanie, życie oglądane z zewnątrz niczym nie różni się od życia innych ludzi.

Należałoby również zastanowić się nad trafnością twierdzenia Siemianowskiego, że wedle Kierkegaarda, wiara chrześcijańska „z punktu widzenia rozumu jest czystym absurdem czy parado-

¹ Andrzej Siemianowski, „Między zracjonalizowaną wiarą a irracjonalizmem”, w: idem (red.), *Odczytywanie myśli Pascala*, Poznań 1997, ss. 17-19.

ksem". Kierkegaard wcale nie twierdzi, że dla wszelkiego rozumu wiara jest absurdem. Teoretyczny rozum Hegłowski wyjaśnia racjonalnie boskość Jezusa. Ale Kierkegaard punkt widzenia abstrakcyjnego rozumu spekulatywnej filozofii zdecydowanie odrzuca. Rzeczywisty rozum jest, jego zdaniem, zakorzeniony w cielesno-duchowym byciu jednostki, w jej potocznym życiu przynależnym określone środowisku i epoce, w której pełni ona pewną rolę rodzinną i zawodową. Nic nie było bardziej obce Kierkegaardowi niż idea ponad-sytuacyjnego rozumu oderwanego od skończonej, historycznie i społecznie określonej egzystencji człowieka. Zaś rozum będący postacią konkretnego istnienia jednostki nie może odczuwać, gdy przeżywa ona swą wiarę autentycznie, że jej przeświadczenie o boskości Jezusa jest dla niego nie do przyjęcia. Podstawowa prawda chrześcijaństwa jawi się mu jako paradoks absolutny, nieprzekraczalny, nie dający się usunąć przez zapośredniczenia poznawcze w postaci „dowodów”, oczywistości zmysłów czy przez powołanie się na historię, w której dziewiętnaście wieków istnienia i triumfów chrześcijaństwa ma świadczyć o jego prawdziwości. Otóż rozum abstrakcyjny, oderwany od konkretnego istnienia człowieka, filozofia spekulatywna, panteistyczna czy Hegłowska, filozofia pogańska wcale nie utrzymuje, że idea Boga wcielonego jest sprzeczna z rozumem. Ujmuje ją jako sprzeczność względną, która, gdy zostaje rozwikłana w procesie poznania, przestaje być sprzecznością. Dla rozumu abstrakcyjnego, spekulatywnego, idea Boga-człowieka nie stanowi wyzwania, zgorszenia i skandalu. Myśl o óbstwie pojmowanym panteistycznie i immanentystycznie, wcielającym się w ludzkość, i o wierze jako stosunku jednostki do swej własnej istoty, w której odkrywa ona boskość – taka myśl rzeczywiście likwiduje absolutny paradoks wiary, ponieważ myśl może go w końcu przeniknąć i wiara zostaje z rozumem pogodzona. Tylko że przy takim pojmowaniu Boga wcielonego ulega – twierdzi Kierkegaard – zniszczeniu zarówno sposób jawienia się Boga autentycznego chrześcijaństwa, jak i wiara w Niego. W sferze czystego abstrakcyjnego myślenia i w wyobraźni można zrozumieć paradoks, że Bóg stał się człowiekiem – mamy wtedy od czynienia z paradoksem względnym. Spekulatywny teolog i filozof, dzięki temu, że myśli w izolacji od rzeczywistego sytuacyjnego istnienia człowieka, unika w swej idei wiary chrześcijańskiej

odrzućenia jej przez rozum, dostrzeżenia w niej paradoksu absolutnego, zgorśnienia i absurdu. Przewycięża trudności wiary fikcyjnym wzniesieniem się ponad egzystencję człowieka w regiony abstrakcyjnego myślenia o wiecznym stawaniu się Boga w historii, której szczególnym momentem było pojawienie się Boga-człowieka. Teza, że rodzaj ludzki jest lub powinien być pokrewny Bogu, właściwa antycznemu pogaństwu, nie budziła sprzeciwu rozumowi. Natomiast chrześcijańska wiara, że ta oto jednostka – Jezus, człowiek słaby, pokorny, pogardzany, znieważany, obrzucany obelgami, bity, ukrzyżowany jak przestępca, jest Bogiem, budzi zgorśnienie, poczucie absurdu i sprzeczności z rozumem. Kiedy Kierkegaard mówi o absurdzie wiary, idzie mu o przeżywanie prawdy wiary przez człowieka, który odnosi się swym rozumem do określonego historycznego zdarzenia odbieranego jako paradoks absolutny. Nie twierdzi bynajmniej, że idea Jezusa-Boga zawiera w sobie logiczną sprzeczność i jest nie do pogodzenia z abstrakcyjnym rozumem, wykorzenionym z cielesno-sytuacyjnego istnienia człowieka. Jednakże – pisze Kierkegaard – Chrystus nie jest spekulatywną jednością Boga i człowieka. Takiego jak w wierze chrześcijańskiej połączenia nieskończonej, wiecznej Boskości ze słabością, kruchością życia jednego człowieka nie zna żadna inna myśl. „Ani na niebie, ani na ziemi, ani w piekle, ani w gmatwaniu najbardziej fantastycznej myśli nie spotyka się połączenia tak szalonego dla naszego rozumu.”¹ Myśl spekulatywna mogła głosić, że rozumie ideę człowieka-Boga dzięki temu, że odarła go z określeń czasowych, cielesnych i sytuacyjnych, pozbawiła go więzi z empiryczno-historyczną rzeczywistością, w jakiej się znajdował.

Pisząc, że wiara chrześcijańska oznacza odrzucenie rozumu, że chrześcijanin wierzy przeciwko rozumowi, a nawet przeciwko „wszystkim prawom rozumu”, Kierkegaard wskazuje nie na abstrakcyjną sprzeczność między ideą człowieka-Boga a rozumem, lecz na przeżycie przez chrześcijanina paradoksu absolutnego i absurdu wiary w prawdę, że Bóg – byt ze swej istoty wieczny i nieskończony

¹ S. Kierkegaard, *L'École du Christianisme*, Paris 1963 (Librairie Académique), s. 186.

stał się tym oto człowiekiem – Jezusem, który umiera haniebną śmiercią na krzyżu. We *Wprawkach w chrześcijaństwie* Kierkegaard zauważa, że naturalną reakcją zwykłego człowieka słyszającego, iż ktoś podaje się za Boga jest uczucie zgorznienia. Odbieram jako obrazę mego rozumu żądanie owego człowieka, bym uznał go za Boga. Nasze zgorznienie i poczucie skandalu wywołuje fakt, że widzimy poniżenie, słabość, ból, śmierć na krzyżu jednostki, która głosi, że jest Bogiem. Ponadto rozum człowieka współczesnego Jezusowi (a to odnosi się zdaniem Kierkegaarda, do człowieka każdej epoki, także naszej) ujmował jako gorszące życie i działanie jednostki wchodzącej w konflikt z ustanowionym porządkiem. W czasach Jezusa gorszący się rozum jurydyczny uosabiali faryzeusze uczeni w piśmie. Ich postawa wyraża wszakże, zdaniem Kierkegaarda, stały konflikt między autentyczną chrześcijańską pobożnością jednostki przekonanej, że prawda przebywa w jej subiektywności, a obiektywnym porządkiem państwowym domagającym się, by jednostka mu się podporządkowała. Wbrew temu, co człowiekowi podpowiada rozum odrzucający od siebie wiarę, mianowicie że „Bóg pozwolił się ukrzyżować”, chrześcijanin – pisze Kierkegaard – aktem swego wolnego wyboru akceptuje całym swym istnieniem absolutny paradoks prawdy o Jezusie-Bogu.

Czy Kierkegaard głosi ideę „totalnej negacji rozumu”? Krytyk ma rację, gdy pisze, że, zdaniem Kierkegaarda, wiary chrześcijańskiej nie da się pogodzić z rozumem, choć popełnia błąd przypisując duńskiemu filozofowi pogląd, że wiara chrześcijańska wymaga „totalnej negacji rozumu”. Jeśli przez totalną negację rozumie się unicestwienie rozumu, całkowite przekreślenie jego oddziaływania i usytuowanie wiary wyłącznie w jej jednokierunkowym odniesieniu do Boga, a nie także w stałej relacji do rozumu, wówczas taka opinia nie jest zgodna z filozofią Kierkegaarda. Używanie przez Kierkegaarda określeń „wierzyć przeciwko rozumowi”, „odrzuć rozum”, „zerwać z rozumem” nie oznacza, że żąda on, by wierzący chrześcijanin dokonał „totalnej negacji rozumu” czy choćby odmówił mu jakiegokolwiek pozytywnej roli w zbliżaniu się jednostki do momentu, w którym „skoczy” ona w wiarę. Rozum jest cieniem wiary, która, jeśli jest autentyczna, nie stara się od niego oderwać. Dyscyplinuje on wierzącego, pozwalając mu odróżnić nonsens od absolut-

nego paradoksu. Kierkegaard krytykuje postawę egzaltowanej duchowości, wiarę czysto emocjonalną, będącą „liryczną egzaltacją”, która jest ucieczką od rozumu. Wierzący chrześcijanin – pisze duński filozof – „przybiega do rozumu, aby dobrze wiedzieć, że wierzy on przeciw rozumowi” i aby nie wpaść w sidła nonsensu. Wiara unika nonsensu, akceptuje paradoks absolutny i absurd wiary. Dzięki rozumowi chrześcijanin „nie będzie wierzył w jakiś nonsens przeciwny rozumowi, jak można by się obawiać, ponieważ rozum wydobędzie na jaw, że chodzi tu o nonsens, i przeszkodzi w dołączeniu do niego wiary”¹.

Wiara chrześcijanina kształtuje się, wedle Kierkegaarda, w napięciu wynikającym z jednoczesnego odnoszenia się jednostki do Boga i do swej finitystycznej egzystencji, której składnikiem jest rozum spełniający niebłahą rolę w przygotowaniu wstępnych warunków dla pojawienia się wiary, choć sama ta wiara stanowi pozarozumową przemianę egzystencji, spowodowaną wolnym wyborem jednostki decydującej się na ów skok w wiarę. Rozum towarzyszy też rozwojowi wiary potwierdzającej siebie przez nieustające negowanie rozumu. Przyczyniając się do głębszego uświadomienia sobie przez chrześcijanina, że wierzy on przeciw rozumowi, ale nie nonsensownie, rozum służy poważnemu traktowaniu tajemnic wiary, zaś chęć zerwania zakrywającej je zasłony oznacza – pisze Kierkegaard – nie wiarę, lecz sprzeniewierzenie się prawdzie chrześcijańskiej.²

Rozum może sprzyjać zbliżeniu jednostki do wiary, ale nie dlatego, że dostarcza niezbitych dowodów istnienia Boga czy boskości Jezusa. Kierkegaard odrzuca takie dowody. Dowody boskości Jezusa opierające się na oczywistości zmysłowej, cudach, spełnionych prorocत्वach nigdy nie są, zdaniem Kierkegaarda, tak bezsporne, by stać się bezpośrednim fundamentem wiary. Sceptyk będzie się starał cudowne zdarzenia wyjaśnić przyczynami naturalnymi. W stosunku do argumentów odwołujących się do cudów zawsze – twierdzi Kier-

¹ S. Kierkegaard, *Post-Scriptum*, w: *Oeuvres Complètes*, red. de l'Orante, Paris 1977, t. XI, s. 249.

² Por. *ibid.*, s. 250.

kegaard – można wysunąć argumenty przeciwne. „Dowody należą do dziedziny tego, co wątpliwe, są one rozumem rozumującym *pro* i *contra*, są podatne na argumenty *contra* i *pro*; dopiero w wyborze człowiek jasno widzi, czy chce wierzyć, czy ulec zgorzeniu.”¹ Cud – czytamy dalej – nie może niczego udowodnić, ponieważ jeśli nie wierzysz, że Chrystus jest tym, za kogo się podaje, ty cud odrzucasz. Nie ma – twierdzi Kierkegaard – bezpośredniego przejścia od obserwacji, wiedzy, rozumu do wiary w Jezusa-Człowieka-Boga. Filozof z ironią pisze o metodzie posługiwania się argumentem cudów, którymi chce się udowodnić prawdę chrześcijaństwa o boskości Jezusa. Bycie przekonanym do wiary przez cud (bezpośrednio postrzegany jedynie jako zdarzenie niewytłumaczalne) Kierkegaard nazywa „otchłanią nonsensu”, absurdalnością ignorującą fakt, że współcześni patrzyli na Jezusa ze zgorzeniem, jak na zwykłego człowieka skromnego stanu, który zachowuje się wszakże tak, jak gdyby był Bogiem. Historyczne chrześcijaństwo utraciło, według Kierkegarda, wrażliwość na zgorzenie i doświadczenie absolutnego paradoksu wiary. Wytworzyło „fantastyczne wyobrażenie Chrystusa, wymaginowanej boskiej postaci bezpośrednio odpowiadającej idei czynienia cudów”². Im więcej cudów, majestatu, przytłaczającej potęgi objawiającej bezpośrednio boskość Chrystusa, tym mniej wolności człowieka, jego swobodnego wyboru i tym mniej rzeczywistej wiary przeżywanej w bojaźni i drżeniu – wiary, która śmiało podejmuje wyzwanie gorszącego się rozumu i ustanawia swoją własną prawdę poza obszarem jego uprawnionego działania i wbrew jego kryteriom racjonalności. Wszelkie próby głoszenia zgodności wiary z rozumem, bezpośredniego wyprowadzenia wiary z obserwacji faktów, „cudów”, wiedzy obiektywnej nie mają – twierdzi Kierkegaard – nic wspólnego z prawdą chrześcijaństwa.

Kwestionowanie przez Kierkegarda zgodności między wiarą a obserwacją, danymi zmysłów, wiedzą, dowodami, odrzucenie możliwości stopniowego, płynnego, bezpośredniego przejścia od poznania do wiary nie oznacza, że Kierkegaard neguje „totalnie”

¹ S. Kierkegaard, *L'École...*, op. cit., s. 197.

² *Ibid.*, s. 198.

jakiegokolwiek pozytywne znaczenie „dowodów” dla wiary. Pisze on, że choć życie, słowa i czyny Jezusa nie dostarczają dowodów wiadących bezpośrednio do wiary z pominięciem wolnego wyboru jednostki, to jednak „prowadzą do punktu, w którym wiara staje się możliwa”. Taka jest zresztą również ogólna pozytywna rola rozumowych dowodów. Mogą one wywierać sprzyjające zbliżaniu się do wiary działanie, kiedy budzą wrażliwość i kierują uwagę jednostki ku treściom, które później stają się przedmiotem jej wiary.

Kierkegaard z dużym uznaniem i respektem wypowiada się o rozumie. Rozum, jego zdaniem, jest niezastąpiony w sferze społecznego współżycia ludzi. „Chrześcijanin – pisze filozof – w sposób naturalny, właściwy swej ludzkiej kondycji robi z rozumu użytek w każdej okoliczności w swych stosunkach z innymi ludźmi”. Mimo swej wiary odrzucającej rozum chrześcijanin „zachowa na zawsze pełną szacunku sympatię dla tej zdolności, której potęgę poznał najlepiej”¹. Kiedy Kierkegaard przeciwstawia się wyprowadzeniu aktu wiary w boskość Jezusa z procesu ogólnego, bezosobowego, racjonalnego poznania i podkreśla, że wiarę chrześcijańską należy wiązać z całościową egzystencjalną przemianą człowieka, z wolnością i odpowiedzialnym wyborem jednostki, kiedy przedstawia on wiarę jako zjawisko intymne, głęboko osobiste, nieporównywalne i niewspółmierne z czymkolwiek zewnętrznym, wtedy Kierkegaard, wbrew zarzutom krytyka, nie sprzeniewierza się rozumowi, przeciwnie, postępuje w pełni racjonalnie. Wytyczając granicę racjonalnemu myśleniu zatrzymującemu się u progu tajemnicy wiary, Kierkegaard wykazuje zdrowy rozsądek i daje przykład samowiedzy rozumu świadomego swych kompetencji. Nie różni się w tej kwestii od racjonalisty Kartezjusza, który rozróżniając trzy rodzaje spraw dotyczących wiary pisał: „pierwszy rodzaj to te, które uznajemy za prawdę mocą samej wiary, jak tajemnice Wcielenia; Trójcy i podobne”². Pomniejszając autorytet Pisma Świętego ci, „którzy podejmują się wyłożenia pierwszych kwestii przy pomocy argumen-

¹ S. Kierkegaard, *Post-Scriptum*, op. cit., s. 247.

² R. Descartes, „Uwagi o pewnym piśmie”, w: idem, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, przeł. J. Kopania, Warszawa 1996, s. 80.

tów zaczerpniętych z samej filozofii¹. Tyle Kartezjusz. Biorąc zaś pod uwagę, że także Pascal sytuuje wiarę chrześcijańską poza sferą poznania intelektualnego, ustanawianie opozycji racjonalista Pascal – irracjonalista Kierkegaard pozbawione jest jakiegokolwiek racji. Pamiętajmy, że tworząc swą filozofię po Kancie i Heglu Kierkegaard bardziej wnikliwie niż Pascal bada istnienie człowieka i strukturę wiary, toteż pozaczasowe porównywanie Kierkegarda i Pascala, należących do różnych epok filozoficznego myślenia, wymaga zachowania szczególnej ostrożności, by nie zniekształcić ich poglądów. Zapytajmy wreszcie, któryż to ze współczesnych wybitnych teologów chrześcijańskich twierdzi, że wiara w boskość Jezusa jest zgodna z rozumem i odpowiada „wymogom racjonalności”?

Można domniemywać, że Kierkegaard odniósłby się z aprobatą do wypowiedzi znanego katolickiego teologa Josepha Ratzingera, który nawiązując do artykułu Symbolu Nicejsko-Konstantynopolańskiego, głoszącego wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa pisał: „W drugim artykule *Credo* spotykamy się dopiero z tym, co zasadnicze [...] mianowicie z tym, co gorszy w chrześcijaństwie: z wyznaniem, że Jezus, pewien człowiek, który około roku 30 został w Palestynie stracony, ma być Chrystusem (Pomazańcem, Wybranym) Boga, nawet własnym Synem Boga, ośrodkiem i rozstrzygającym momentem w całej ludzkiej historii. Wydaje się zuchwałością i nedorzecznnością, by postać jednego człowieka, która w miarę coraz większego oddalenia w czasie musi zniknąć we mgłę przeszłości, ogłaszać za właściwy ośrodek całej historii.”² Uznając za słuszną myśl Lutera o Bogu, który ukrywa się *sub contrario*, „co oznacza ukrycie się w tym, co wydaje się przeciwieństwem Boga” (Kierkegaard pisał o *incognito* Jezusa), Ratzinger stwierdza, że „fakt ukrycia się Boga [...] przyjmuje gorszą formę możliwości dotknięcia i oglądania Go jako ukrzyżowanego”³. Chociaż J. Ratzinger powołuje się na Lutera, nie na Kierkegarda, trudno się oprzeć wrażeniu,

¹ Ibid.

² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowa, Kraków 1996, s. 183.

³ Ibid., s. 248.

że dobrze zna on myśl duńskiego filozofa. Katolikowi niewątpliwie trudno jest zaakceptować łączenie przez Kierkegaarda wiary z absurdem. Ale myśl Kierkegaarda nie zawiera w sobie żadnej szokującej treści. Jest egzystencjalnym wyjaśnieniem i uzasadnieniem spostrzeżenia wysłowionego niegdyś przez Lutra. Jaki człowiek – pytał on – o naturalnych skłonnościach potrafi pojąć, że Bóg unżył się tak, by zawisnąć na krzyżu? Teza Kierkegaarda o absurdalności wiary nie orzeka o logicznej ani faktycznej niemożliwości wcielenia Boga. Filozof wskazuje jedynie, że człowiek uwikłany w życie potoczne, w którym robi użytek z naturalnych władz poznawczych – rozdarty między imperatywami rozsądku i rozumu a imperatywem wiary, nie może uniknąć przeżycia jej jako absurdu. Nie po to, aby całkiem się w nim zanurzyć lub zdegradować go do zwątpienia, lub też utożsamiając się z nim popaść w bezwład woli. Przeciwnie, absurd wiary ujawnia siłę woli oczyszczającej wiarę z wszystkiego, co jest obce jej naturze. W *Bojaźni i drzeniu* Kierkegaard pisze, że wierzyć siłą absurdu, to zdobyć się na wysiłek wiary, gdyż ten „zawsze rodzi się z absurdu” i z uprzedniego wysiłku nieskończonej rezygnacji. Wiara nie jest bowiem zespołem tego, co dane bezpośrednio i nie daje się określić przez „uczucia i nastroje”. Idea wiary-absurdu służy Kierkegaardowi do tego, by odsłonić czysty *eidos* wiary, wolny od elementów wniesionych doń z zewnątrz przez naukę, filozofię, teologię, ekstazy, egzaltowane uniesienia i romantyczne nastroje. Dlaczego mamy traktować takie stanowisko Kierkegaarda jako irracjonalizm?

Zwolennik Kierkegaarda broniący go przed zarzutem irracjonalizmu mógłby przekonywać, że Pascal w większym stopniu niż Kierkegaard nie docenia roli rozumu w istnieniu autentycznej wiary chrześcijanina. U Kierkegaarda nie znajdujemy takich ataków na rozum, jakich dopuszcza się Pascal, gdy pisze o potrzebie „upokorzenia rozumu”¹. Idea upokorzenia rozumu jest dla Kierkegaarda nie do przyjęcia, ponieważ wiara powinna stale odwoływać się do rozumu, choćby po to, żeby uświadamiać sobie swą rzeczywistą treść przez nieustające kwestionowanie roszczeń rozumu w spra-

¹ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński, Warszawa 1989, fr. 479 (wg Chevaliera).

wach wiary. Toteż w filozofii Kierkegaarda nie ma miejsca na zdanie napisane przez Pascala: „Dałby Bóg, abyśmy go [rozumu – W.G.] nigdy nie potrzebowali i abyśmy znali wszystkie rzeczy instynktem i uczuciem”¹. Upokorzenie, poddanie się rozumowi jest, zdaniem Pascala, przesłanką otwarcia się człowieka na wiarę jako „dar Boga”, przyjmującą „szaleństwo krzyża bez mądrości i znaków”. Kierkegaard nie zaakceptowałby tezy Pascala, że „osoby prawe wierzą nie rozumując”. Kierkegaard uważa rozum za niezbędny stały warunek autentycznej wiary chrześcijańskiej. Pascalskie „poddanie się rozumowi” byłoby, zgodnie z logiką myślenia Kierkegaarda, katastrofalne także dla wiary, która zostałaby wtedy pozbawiona świadomości swej własnej istoty. Pascal sądzi, że wiara nie potrzebuje dla swego istnienia odnoszenia się do wcześniej upokorzonego i poddanego rozumowi, który ulega „zawieszeniu” dlatego, że nie istnieją między wiarą i rozumem żadne punkty styeczne, w których odbywa się oddziaływanie rozumu na wiarę. Natomiast dla Kierkegaarda rozum stanowi niezbędne dopełnienie wiary żyjącej prawdziwie tylko wtedy, gdy jednostka przeżywa wiarę w boskość Jezusa jako prawdę sprzeczną z rozumem i nierozwiązywalny przez rozum paradoks absolutny. Stąd Kierkegaard podkreśla stałe współistnienie wiary z rozumem, któremu wiara, aby utrzymać swą tożsamość (w wewnętrznym rozdarcu), nieustannie przeczy, wystrzegając się wszakże „upokorzenia rozumu” i jego wyeliminowania ze swego pola widzenia. Wyraźna różnica między Pascalem i Kierkegaardem w ocenie rozumu zmniejsza się dopiero wtedy, gdy Pascal swę pojmowanie prawd wiary i rozumu przenosi ze sfery abstrakcyjnych rozważań na poziom egzystencji przez człowieka przeżywanej. Zderzenie się w naszej świadomości dogmatu grzechu pierwotnego z rozumem przybierającym postać poczucia ludzkiej sprawiedliwości rodzi, zdaniem Pascala, przeżycie grzechu pierwotnego jako „niedorzeczności” obrażającej rozum i „zasady naszej nędznej sprawiedliwości”. Nazywając dogmat grzechu pierwotnego niedorzecznością w oczach ludzi i „rzeczą przeciw rozumowi” Pascal zbliża się w ujęciu problemu wiara – rozum do Kierkegaarda,

¹ Ibid.

który jednak za główne źródło egzystencjalnego napięcia uważa nie wiarę w grzech pierworodny, lecz w boskość Jezusa.

Porównanie Pascala z Kierkegaardem wykazuje jak mylące są pojęcia racjonalizmu i irracjonalizmu, jeśli pełnią funkcję etykietyki przyklejonej do danego filozofa, która zastępuje analizę struktury jego myślenia. Pascal nie jest racjonalistą, jakim się niektórym badaczom wydaje, ani Kierkegaard – irracjonalistą. Sądzić zresztą należy, że istotnej różnicy między Pascalem i Kierkegaardem trzeba szukać nie tyle w rozumieniu przez nich relacji wiara – rozum, co w zupełnie odmiennym pojmowaniu struktury ludzkiego istnienia i struktury aktu wiary. Pascal nie wychodzi poza kartezjański schemat człowieka – jedności duszy i ciała, poza dualizm umysłu i namiętności, ducha i „automatu ciała”. Chciałby przezwyciężyć sytuację, w której automat ciała popycha nas ku przekonaniom przeciwnym wierze. Za pozytywny czynnik wiary Pascal uznaje nawyk, zwyczaj, który przysposabiając cielesność człowieka ku wspieraniu wiary, ma tę wiarę wzmacniać, stabilizować ją, uniezależniać od słabnięcia uwagi i od podszeptów przewrotnego rozumu. „Trzeba przekonać człowieka całego, z ciałem i duszą” – pisze Pascal. Inaczej myśli Kierkegaard. Dla Kierkegarda człowiek stanowi syntezę ciała, duszy i ducha, będącą takim stosunkiem, który ustosunkowuje się do siebie. Ani ciało ani duch nie występują jako odrębne składniki bytu człowieka. Jeśli pominąć stany patologiczne, ciało nie jest automatem tworzącym samoistny łańcuch przyczynowo-skutkowy. Jego przyczynowe oddziaływania zostają zneutralizowane, ponieważ dokonują się w obrębie całości egzystencji, w której ich siłę reguluje stosunek jednostki do finityzmu swego istnienia i do jego wymiaru nieskończonego, jej wolny wybór sposobu życia. Sprzeczności właściwe istnieniu nie są, wedle Kierkegarda, spowodowane niewłaściwą relacją między ciałem i duchem. Są one strukturalnym brakiem równowagi, falowaniem całej egzystencji jednostki między biegunem skończoności i nieskończoności, ruchem wiary zagrożonej przez czysty subiektywizm z jednej strony i przez uprzedmiotowienie wiary zmediatyzowanej – z drugiej. Wiara nie przynosi człowiekowi (jak u Pascala) spokoju, pewności, ukojenia. Przeciwnie, jej żywiołem jest napięcie, niepokój, cierpienie.

W przeciwieństwie do Pascala Kierkegaard odrzuca nawyk, zwyczaj, ponieważ widzi w nich czynniki, które zapośredniczając wiarę, niszczą ją. Dopuszczenie działania nawyku przez jednostkę, znaczy w filozofii Kierkegaarda, że należy ona do najniższego, estetycznego stadium życia. Napięcia, brak równowagi umieszczone przez Pascala na styku ciała i duszy Kierkegaard wprowadza do wnętrza egzystencji i do samego aktu wiary. U niego wiara pozbawiona oparcia w historii, tradycji, zwyczaju, nawyku, wiedzy czerpie swą siłę ze stałego podtrzymywania jej istnienia przez skoncentrowaną aktywność i wolny wybór jednostki, która walczy nie z „automatem ciała”, lecz z pokusą, by wesprzeć swą wiarę różnego rodzaju zapośredniczeniami i obiektywnymi uzasadnieniami. Byłyby one ucieczką od wiary trudnej, wiary nawiedzanej w swym wnętrzu przez nieprzezwyćjalne sprzeczności i paradoksalność absolutną. Byłyby wejściem jednostki w wiarę spokojną, której nieruchoma pewność i prawdziwość jest gwarantowana przez „dowody” bądź przez dialektyczny rozwój myśli poznającej absolut (Hegel), która w procesie swego postępowego ruchu godzi przeciwieństwa w wyższej syntezie, wypełnionej ostatecznie bezruchem i równowagą wiary stającej się wiedzą pewną tożsamego ze sobą Ja. Wierzący chrześcijanin zмага się też z ponętną wizją spokoju i powszechnej aprobaty uzyskanej za cenę zdegradowania wiary-wewnętrzności do jej zewnętrznych, urzeczowionych, usankcjonowanych oficjalnie przejawów. Jednostka poddaje wówczas swą egzystencję (i wiarę) prawu wewnętrznemu (Kant) lub zewnętrznemu (bohater tragiczny), akceptowanemu przez zbiorowość i określającemu, jakiego wyboru w sytuacji konfliktowej jednostka powinna dokonać. Kierkegaarda idea człowieka jako twórcy wartości i podmiotu wiary zdecydowanie wykracza poza wszystko, co na ten temat powiedzieli wcześniej filozofowie – także ci najwięksi.

Ponieważ interesowało nas jednak porównanie Kierkegaarda z Pascalem, powtórzmy raz jeszcze: filozofia Kierkegaarda kształtuje się w polemice z Kantem, romantykami, oficjalną teologią, Heglem. Oryginalna twórczość Kierkegaarda uwzględnia osiągnięcia tamtych filozofów i wtedy gdy im przeczy. Myśl Pascala i myśl Kierkegaarda są dwoma różnymi typami myślenia o człowieku i strukturze jego egzystencji. Główna różnica między poglądami

Pascala i Kierkegaarda odsłania się dopiero na poziomie konfrontacji ich radykalnie odmiennych ontologii człowieka, a nie porównywania poszczególnych wypowiedzi i wątków, które – wyrwane z ontologicznych kontekstów – mówią dość jałowo o podobieństwie i różnicy. Ta ostatnia zaś, mimo że godna odnotowania, niewiele ma wspólnego z konfliktem racjonalizmu z irracjonalizmem – pojęciami, które jawnie nie przystają do koncepcji człowieka i wiary w filozofii Pascala i Kierkegaarda.

Wiesław Gromczyński
