

Część I.

Mgr Joanna Ruczaj, <https://orcid.org/0000-0002-5723-9130>
doktorantka w Instytucie Psychologii UJ
Kraków

Dr Stanisław Ruczaj, <https://orcid.org/0000-0003-4115-376X>

Stadia miłości na drodze życia

Stages of love on life's way

doi:10.34766/fetr.v42i2.288

Abstrakt: Jedną z najbardziej znanych idei, łączonych z twórczością duńskiego filozofa S. Kierkegaarda, jest koncepcja stadiów (sfer egzystencji) - stadium estetycznego, etycznego i religijnego. W naszym artykule staramy się powiązać ten motyw twórczości Duńczyka z jego oryginalną filozofią miłości, która w ostatnich dekadach stała się przedmiotem szczególnego zainteresowania badaczy. Głównym celem artykułu jest odpowiedź na pytanie: jakie formy przybiera miłość, rozumiana jako duchowa postawa człowieka pozostającego w relacji do bliźniego i do Boga, w poszczególnych stadiach egzystencji? Podstawą analiz jest dla nas Kierkegaardowski traktat *Czyny miłości*. Ilustracją różnych manifestacji miłości są historie postaci biblijnych, Abrahama i Hioba, które Kierkegaard poddaje interpretacji w *Bojaźni i drzeniu* oraz *Powtórzeniu*.

Słowa kluczowe: Kierkegaard, filozofia miłości, stadia egzystencji, Abraham, Hiob

Abstract: Danish philosopher S. Kierkegaard is well known for his conception of stages or spheres of existence – the aesthetic, the ethical and the religious. In this paper, we try to relate this theme to his original philosophy of love, which in recent decades has become the subject of special interest of researchers. The main goal of our paper is to answer the question: how is love – understood as the spiritual attitude of man in relation to his neighbour and God – manifested in particular stages of existence? In our analysis, we focus on the treatise *Works of Love*, and illustrate various forms of love by using biblical stories of Job and Abraham, as interpreted by Kierkegaard in *Repetition and Fear and Trembling*.

Keywords: Kierkegaard, philosophy of love, stages of existence, Abraham, Job

Wprowadzenie

Jedną z najbardziej znanych idei filozoficznych, łączonych z twórczością duńskiego filozofa S. Kierkegaarda, jest koncepcja stadiów (sfer egzystencji), czyli pewnych paradygmatycznych sposobów, w których jednostka może prowadzić swoje życie (Krishek, 2009, s. 9). Są to: stadium estetyczne, etyczne i religijne. Stadia te różnicują się pod względem tego, jakie wartości i cele przyświecają w nich jednostce oraz w jakiego rodzaju relacjach pozostaje ona do drugiego człowieka i Boga. W artykule tym powiązано ten motyw twórczości Duńczyka z jego oryginalną filozofią miłości, która w ostatnich dekadach stała się

przedmiotem szczególnego zainteresowania badaczy (np. Ferreira, 2001; Hall, 2004; Hampson, 2013; Krishek, 2009). Celem artykułu jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: jakie formy przybiera miłość, rozumiana jako duchowa postawa człowieka pozostającego w relacji do bliźniego i do Boga, w poszczególnych stadiach egzystencji? Mówiąc inaczej, czego dotyczy i jak manifestuje się miłość osoby, która przyjmuje w życiu postawę estetyczną, etyczną czy religijną? Odpowiedzi na te pytania udzielimy, odwołując się do Kierkegaardowskiego traktatu *Czyny miłości*. Ilustracją różnych manifestacji miłości będą dla nas historie postaci biblijnych, Abrahama i Hioba, które Kierkegaard poddaje interpretacji w *Bojaźni i drzeniu* oraz *Powtórzeniu*¹. Po krótkim przedstawieniu wzajemnych relacji między stadiami egzystencji oraz podstawowych założeń Kierkegaardowskiej filozofii miłości, przejdziemy do analizy estetycznych, etycznych i religijnych manifestacji miłości.

1. Stadia egzystencji i formy miłości

Badacze Kierkegarda podkreślają, że stadia egzystencji w pismach Duńczyka są uporządkowane hierarchicznie – jedna postawa jest obiektywnie bardziej właściwa, niż pozostałe. Jak zauważa J. Caputo (2008, s. 12-13), wzajemne relacje poszczególnych stadiów pozwalają mówić o „drabinie duszy do Boga, która rozpoczyna się w doświadczeniu estetycznym, przechodzi przez etyczne przebudzenie i ostatecznie znajduje zwieńczenie (...) w pełnych namiętności ruchach wiary”². Z kolei Antoni Słowikowski (2015, s. 132) zwraca uwagę na opisane w myśli Duńczyka egzystencjalne napięcie pomiędzy tym, co realne i idealne. Rzucony w świat człowiek, zostaje rzucony w realność, dlatego jego relacje z innymi ludźmi mają charakter bezpośredni. Egzystując, człowiek kształtuje swoją osobowość. Zdaniem Kierkegarda jest to proces, w którym jednostka kieruje się ku temu, co w niej duchowe (idealne). Posługując się tymi kategoriami, rozwój jej egzystencji można rozumieć jako proces dokonujący się od rozpoznania i eksploracji realności świata (stadium estetyczne), przez poznanie własnej tożsamości (stadium etyczne) do uznania realności idealności (stadium religijne). Dynamika ta przygotowuje człowieka do konfrontacji z Absolutem.

¹ Koncepcja stadiów egzystencji znajduje rozwinięcie w pseudonimowych dziełach Kierkegarda, w szczególności: *Albo-albo* i *Stadiach na drodze życia*. Pod pseudonimami powstały również *Powtórzenie* oraz *Bojaźń i drzenie*, w których pomieszczone są analizy historii Hioba i Abrahama. Z kolei podstawowym punktem odniesienia dla Kierkegaardowskiej wizji miłości są niepseudonimowe *Czyny miłości*. W niniejszych rozważaniach traktujemy pseudonimowe i niepseudonimowe dzieła Kierkegarda jako pewną filozoficzną całość, na podstawie której można wyodrębnić spójną wizję miłości. Szerzej o wzajemnych relacjach prac pseudonimowych i niepseudonimowych i związanych z nimi kontrowersjach pisze Ferreira (2001, s. 13-17).

² „(...) ladder of the soul to God that begins in aesthetic experience, undergoes an ethical awakening, and finally peaks (...) in the passionate movements of religious faith, „Those famous 'three stages of existence' are not to be taken as sequential but as ideally held together in the tensions of a single personality, where the ethical tempers the aesthetic below and yields to the direction of the religious above.” Tłum. własne.

Zmiany te odbijają się w reprezentowanych przez niego pojęciach miłości. Na poszczególnych etapach podmiot dokonuje na nowo wyboru przedmiotu swojej miłości (Kierkegaard, 1982, s. 53), który to wybór pozostaje w związku z jego egzystencją (por. Kierkegaard, 1976, s. 216). Dla Duńczyka, miłość jest przede wszystkim duchową postawą człowieka; przejawia się w tym, co idealne. Duchowy charakter tej relacji jest tym, co utrudnia jej poznanie i czyni ją czymś tajemniczym. Miłość ludzka nie jest jednak tylko iluzją, Kierkegaard mówi bowiem o dwóch poziomach miłości (tamże, s. 31). Poziom płytszy to miłość zmysłowa (*Elskov*). Swoje źródło ma ona w poziomie głębszym – miłości duchowej (*Kjerlighed*) (Kierkegaard 2008, s. 153), która jest wieczna. To miłość wiąże rzeczy doczesne z wiecznością (tamże, s. 28). Niestala, doczesna miłość ludzka znajduje swą podstawę w Boskiej miłości. Wraz ze zmianami osobowości podmiotu, przechodzi on od miłości doczesnej, ludzkiej, zmysłowej, do miłości Boskiej.

2. Miłość w stadium estetycznym

Dla estety absolutem jest piękno; dążenie doń jest celem jego egzystencji. Jednak, zauważa autor *Bojaźni i drżenia*, „idea estetyczna popada natychmiast w sprzeczność, gdybyśmy chcieli ją zrealizować w rzeczywistości” (1982, s. 95). Absolutu, do którego osiągnięcia dąży uwikłany w doczesność esteta, nie można bowiem osiągnąć. Podejmując próby osiągnięcia tego, co dla niego niedostępne, podmiot uwikłany w doczesność błądzi w świecie pośród przedmiotów pożądania. Musi nieustannie zdobywać, ale pozyskuje tylko to, czym nie może nasycić swojego pragnienia piękna. Doświadcza tęsknoty, która prowadzi do melancholii – dominującego elementu jego życia.

W pismach Kierkegarda wyróżniona jest melancholia egoistyczna i sympatyczna. Charakterystyczny dla melancholii jest lęk przed związaniem się na całe życie (Kierkegaard, 1976, s. 29). Lęk, który wyraża obawę przed zobowiązaniem, podjęciem decyzji i dokonaniem wyboru. Być może jest to lęk przed zaangażowaniem się w swoją egzystencję? Jest to lęk przed doświadczeniem namiętności w duchowym sensie. Możemy zaobserwować tu pewną sprzeczność – esteta, który jest uwikłany w doczesność tego świata, poddany żądzy zdobywania i zmysłowej namiętności chwili, jednocześnie lęka się namiętności duchowej. Pragnie pozyskać ze świata jak najwięcej, a jednocześnie lęka się zaangażować we własną egzystencję.

W egzystencji estety pierwotne jest doświadczenie braku. Esteta musi zdobywać, aby potwierdzić siebie. Doświadczenie siebie (swojej odrębności) ma miejsce poprzez używanie doczesności (doświadczenie, przetwarzanie, uwodzenie), bez sprecyzowanych jeszcze preferencji. „Nie zależy mu na konkretnych przedmiotach i o tyle samo nie zależy na sobie” (Sosnowski, 2011, s. 105). Kierkegaard zauważa, że esteta zachwyca się tym, co przypadkowe (por. Kierkegaard, 1976, s. 6). Miłość estetyczna jest rozproszona, brakuje

w niej intensywności i intencjonalnego wyboru obiektu pożądania. Esteta jest jednostką słabą, która silnie nie pożąda niczego. Prawdziwa miłość występuje zaś – zdaniem Kierkegaarda – dopiero wtedy, gdy podmiot skieruje całą swą intencjonalną energię na jeden obiekt, w którym to konkretnie chce odnaleźć absolut.

Ten, kto kocha prawdziwie, intencjonalnie i intensywnie pożąda obiektu swoich uczuć. Miłujący dokonuje wyboru, a esteta nie jest do tego zdolny. Kierkegaard zauważa, że wybór estety, w istocie nie jest żadnym wyborem: „To, co estetyczne, ma bądź to charakter zupełnie bezpośredni, a przez to nie jest wyborem, bądź zatracą się po prostu w olbrzymiej różnorodności” (tamże, s. 222). Esteta nie podejmuje w życiu żadnych egzystencjalnie istotnych wyborów, ponieważ jego duch ograniczony jest do bezpośredniości. Człowiek estetyczny nie może egzystować, ponieważ nie jest zdolny wykroczyć poza swoją doczesność, tzn. jest uwikłany w warunki życiowe tak, że uniemożliwia mu to poznanie samego siebie. Esteta nie może wybrać siebie, a tym samym nie może poznać siebie (tamże, s. 353). Dokonanie wyboru cementuje osobowość. Dokonanie aktu wyboru siebie, to niezbędny warunek egzystencji, aby mogła w niej zaistnieć miłość.

Esteta nie znajduje oparcia w sobie, ponieważ nie może poznać siebie. Ten, kto nie zna siebie, nie może zaś przyrzekać miłości drugiemu (Kierkegaard, 2008, s. 157). Antoni Słowikowski (2015, s. 47) zauważa, że właśnie z faktu, iż esteta nie może poznać siebie, pochodzi jego „rozpaczenie”, tj. pogrążenie w rozpacz, wynikające z jego skończonej bezsilności. Esteta nie umie przełamać swojej skończoności i oprzeć się w czymś wyższym (Kierkegaard, 1976, s. 355). Nie może doświadczyć duchowego wymiaru miłości doczesnej, gdyż jej źródłem i oparciem jest miłość Boska. Nie dopuszcza idealności, może więc jedynie przetwarzać dostępną mu realność. Kierkegaard sugeruje, że ten, kto posiada wyłącznie estetyczne pojęcie miłości, nie może przyrzekać miłości w małżeństwie. Miłość w stadium estetycznym to miłość niedojrzała.

Świat estety uwikłany jest w doczesność. Jego miłość (miłość romantyczna) ma charakter bezpośredni, gdyż opiera się na pięknie, które „prześwituje przez szatę cielesną” oraz na konieczności przyrodniczej, a nie na refleksji (Kierkegaard, 1976, s. 25). Refleksja „zapośrednicza” jednostkowość w tym, co poza nią. Miłość romantyczna jest pozbawiona refleksyjności. W miłości romantycznej dominuje aspekt zmysłowy. Wówczas miłość zostaje zdominowana przez pragnienie rozkoszy (tamże). Esteta chce wykorzystać chwilę rozkoszy, daje się zwieść i łudzi się jej iluzją wieczności (tamże, s. 33). Rozkosz należy do miłości, ale nie jest miłością samą.

Esteta zdobywa (uwodzi), aby potwierdzić swoją egzystencję. Uwodzenie, ujęte jako dążenie do niedostępnego absolutu piękna, jest w rzeczywistości jedynie afirmacją pozoru. Egzystencja estety jest spełniona dopóki odnajduje on zgodność pomiędzy kreowanymi i podtrzymywanymi przez siebie idealizacjami a realnością (doświadczeniem rzeczywistości swojego życia). Doświadczenie kryzysu ma miejsce, kiedy ten, kto żyje iluzją miłości („ideał

poetycki”), zostaje skonfrontowany z tym, co ogólne („ideał realny” - stadium etyczne). Wówczas zostaje wystawiona na próbę podmiotowość estety (por. Sosnowski, 2011, s. 152).

Esteta unika konfrontacji z tym, co wieczne i nieskończone. Konfrontacja skończonego człowieka z tym, co nieskończone jest chwilą największej namiętności. Esteta obawia się poddać tej namiętności. Esteta może zostać zdominowany przez „piękno ogólności”. Wówczas, efektem tej próby podmiotowości estety może być załamanie osobowości estetycznej. Może on również zignorować tę namiętność i wciąż poszukiwać spełnienia w iluzjach estetycznych. Wtedy uniknie on konfrontacji z prawdą i pozostanie wierny absolutowi, którym jest piękno, czyli ulegnie pięknej iluzji. Konfrontacja z Prawdą wiąże się natomiast z ryzykiem i niepewnością.

Kierkegaard opisuje sytuację konfrontacji człowieka z Prawdą na przykładzie spotkania Chrystusa z Piłatem, który zadaje mu pytanie „Czym jest prawda?” (por. Kierkegaard, 2002, s. 162-170). Filozof zauważa, że gdyby Chrystus odpowiedział na to pytanie, to przez chwilę musiałby postąpić tak, jakby On sam nie był Prawdą. Piłat doświadcza zetknięcia z Prawdą, jednak jego pytanie wyraża to, że nie rozpoznał tej Prawdy. Prawda jest czymś transcendentnym wobec naszego istnienia. W jaki sposób człowiek może zaś konfrontować się z prawdą? Kierkegaard twierdzi, że „(...) tylko wtedy prawdziwie znam prawdę, gdy staje się we mnie życiem” (tamże, s. 168). Chodzi zatem o prawdę subiektywną, prawdę przyswojoną i uwewnętrzną.

Kierkegaard zauważa, że gdyby człowiek był w stanie poznać prawdę absolutną, wówczas zyskałby pewność, analogiczną posiadaniu obiektywnej wiedzy, która wyklucza wiarę. Niepewność i niewiedza umożliwiają więc wiarę. Peter Wust (1995) zauważa, że wiara to kwestia uczucia i intuicji. Nie oznacza to przy tym irracjonalności wiary, pozostawia jednak człowieka w wiecznym rozdarciu. Jego nieustanna niepewność wynika z tego, że doświadczenie Boga przekracza doświadczenie naturalne, dlatego koniecznym warunkiem wiary jest podjęcie pewnego ryzyka, które wymaga działania nie opierającego się na żadnym algorytmie postępowania. Jedynym gwarantem naszej wiary jest Bóg, a konstytuuje ją nasze zaufanie. Jednak w relacji z człowiekiem, Bóg jest zarazem bliski (Bóg Objawiony) jak i daleki (Bóg Ukryty). Doświadczenie Boga, obejmuje w sobie również nieobecność Boga. Paradoksalnie, im bliżej Boga, tym większa niepewność i ryzyko. W konfrontacji z Prawdą, esteta zostaje wezwany do tego, aby przekroczył swoją immanencję.

3. Miłość w stadium etycznym

W egzystencji etycznej, ideał znajduje się wewnątrz jednostki. Realność jest wewnętrznością. Idealność jest realnością w samej jednostce. Etyk odkrywa swoją wewnętrzność, aby poznać siebie: „Etyczne w człowieku jest to, dzięki czemu staje się tym,

czym się staje” (Kierkegaard, 1976, s. 238). Egzystencja etyczna rozgrywa się w wewnętrzności jednostki. Antoni Słowikowski (2015) zauważa, że wewnętrzność jest właściwą rzeczywistością realizacji siebie (tamże, s. 81).

Jest to absolutyzacja jednostki. Jednostka kieruje się ku swojemu wnętrzu, dąży do poznania siebie. Jednak czy egzystencja, która jest poznaniem siebie, wystarczy dla miłości, która jest relacją? Czym jest miłość w stadium etycznym?

Etyk egzystuje, ponieważ może wybierać. Kierkegaard (1976) twierdzi, że zdolność dokonywania wyboru jest charakterystyczna dla egzystencji etycznej. Etyk wybiera siebie, a poprzez to określa się i utrwala jego osobowość (tamże, s. 223). Etyk poznaje siebie, więc może przyrzec miłość w małżeństwie drugiemu, dlatego małżeństwo zawiera w sobie treści religijne i etyczne. Jak zauważa Kierkegaard, żaden z tych wymiarów nie może zostać pominięty w małżeństwie. Egzystencja etyczna jest warunkiem poznania siebie, a religijna udziału Miłości w tej relacji.

Etyk, w przeciwieństwie do estety, jest człowiekiem duchowo aktywnym. Etyk, chce idealność, która jest realnością w samej jednostce, wnieść w realność. Jednak transcendentna idealność nie może być w immanentnej realności. Idealność sprowadzona do immanencji powoduje, że świat ludzki sam dla siebie staje się wzorem (Słowikowski, 2015, 46). Natomiast sąd ludzi tylko o tyle ma znaczenie, o ile jest zgodny z wymaganiem Boga (Kierkegaard, 2008, s. 138).

Etyk otwiera się na sferę idealności, dzięki czemu odkrywa to, co niezbędne do realizacji siebie, tzn. ideały, wzory i wartości ogólnoludzkie. Odgórny, ogólny, powszechny i racjonalny plan, to forma prawa. Miłość jest wypełnieniem prawa, ale świat przez prawo rozumie to, co sam wymyśla (tamże, s. 137). Stąd różnica pomiędzy tym, co Bóg i świat rozumieją przez miłość.

Miłość nie powinna „rozwozić się” sama nad sobą (tamże, s. 180). Dla miłującego nie może stać się ważniejszym, że jest uznawany za miłującego niż to, że miłuje. „Sąd ludzi ma o tyle tylko znaczenie, o ile jest zgodny z wymaganiem Boga. W przeciwnym razie są oni jedynie współwinnymi” (tamże, s. 138). Miłość, która jest formą prawa, może sprowadzać się do pożądania uznania w oczach świata. Miłość nie jest tylko powszechną zasadą. „Powszechność” prawa może sprowadzać wiarę do pobożności, zaś „powszechność” zasady miłowania, może sprowadzać miłość do uprzejmości. Miłość nie jest tylko wymaganiem etycznym. Wymaganie etyczne nie może zrealizować miłości.

W stadium etycznym, pełny rozwój egzystencji jest niemożliwy: „Albo cała egzystencja kończy się wymaganiem etycznym, albo (...) musi pojawić się idealność, która jest wyższa od realności etyki. Stąd bierze się konieczność *teleologicznego zawieszenia etyki*” (Słowikowski, 2015, s. 47). W tym kontekście, chciałabym zastanowić się nad znaczeniem paradoksalnego cierpienia sprawiedliwego Hioba.

„Paradoksalne cierpienie sprawiedliwego” - człowiek usiłuje oceniać działanie Boga, odwołując się do dostępnych sobie schematów pojęciowych oraz doczesnych standardów moralnych. Człowiek pragnie podporządkować Boga zasadom etycznym (Kierkegaard, 2000a, s. 115). Być może paradoks jest tylko próbą narzucenia naszych schematów działaniom Boga. Paradoks pojawia się tam, gdzie konfrontujemy się z tym, co (po ludzku) niemożliwe. „Paradoks bowiem powstaje zawsze przez związek egzystującego z prawdą wieczną (...)” (Kierkegaard, 2000b, s. 240).

Odwołując się do naszego sposobu poznania i związanych z nim ograniczeń, Jean-Luc Marion proponuje interpretację, w której wyróżnia dwa rodzaje rozumienia boskości w czymś widzialnym: idol i ikona. Podkreśla, że różne rodzaje widzialności świadczą o różnych sposobach rozumienia boskości (Marion, 1996, s. 29). Idol zależy od spojrzenia człowieka, zaś ikona nie pochodzi z widzenia, lecz je pobudza. Zadaniem ikony jest czynić widzialnym niewidzialne tak, aby to, co widzialne odsyłało do czegoś innego niż ono samo. Natomiast, celem idola jest podział niewidzialnego na część redukującą się do widzialnego i część zasłoniętą jako niewidzialna (tamże, s. 40). Mamy zapośredniczony dostęp do Boga, dlatego szukamy Boga na miarę naszych oczekiwań, Boga, który będzie dostępny w naszych ramach pojęciowych. W ten sposób wpadamy w pułapkę idolatrii - ograniczamy Boga do naszych schematów pojęciowych.

Dążymy do zamknięcia rzeczywistości w nasze schematy pojęciowe. Pragnąc poznać (a pośrednio - podporządkować sobie) świat, tworzymy normy i systemy. Następnie dokonujemy oceny rzeczywistości, odwołując się do przyjętych zasad. W kontekście powszechnej etyki sprawiedliwości, interesujące jest spostrzeżenie Kierkegarda, kiedy pisze o Abrahamie: „Tylko człowiek godny miana wybrańca Bożego może być poddany takim próbom” (1982, s. 28). Pojawia się tutaj trudna do zaakceptowania sprzeczność. Zgodnie ze standardami etycznymi (etyką sprawiedliwości), człowiek sprawiedliwy, dzięki prawości swego postępowania, zasługuje na nagrodę. Przestrzeganie prawa pozwala jednostce etycznej kształtować swoją osobowość. Przestrzeganie zasad etycznych ma na celu pozyskanie zasług. Człowiek usiłuje zasłużyć również na miłość. Jednak to jest ludzkie pojęcie miłości, które traktuje miłość jak jedno z dóbr. Bóg wymaga bardziej miłosierdzia niż ofiary. Miłosierdzia, które bardziej widzi w tym „niczym” niż w tym „czymś” Kierkegaard, 2008, s. 304).

Hiob posiadał liczne dobra, uznanie i pozostawał wierny Bogu. Dlaczego Bóg wybrał właśnie jego, aby tak dotkliwie doświadczyć? Przyjaciele Hioba nie mogli tego pojąć, gdyż odwoływali się do zasad etycznych. W świecie etyki Hiob został ukarany, zaś kara jest następstwem winy, więc sprawiedliwy Hiob musiał zostać przez Boga uznany winnym.

Następuje zderzenie sądu ludzi (sądu etycznego) i przełamania etyki w postawie Hioba: „Twierdzi, że jest w dobrym porozumieniu z Bogiem i że jest niewinny oraz czysty w głębi swego serca, co wie razem z Bogiem, choćby świat temu zaprzeczał” (Kierkegaard,

2000a, s. 114). Gdyby w fałszywej pokorze twierdził, że jest winny, to jedynie dowiódłby, że traktuje Boga jak odległego tyрана. Kierkegaard zauważa, że *primus motor* życia chrześcijanina jest miłość, a nie bojaźń i drżenie (Kierkegaard, 2000b, s. 203).

W historii Hioba, dostrzegamy spotkanie etyki sprawiedliwości i etyki miłości. Nie chodzi o absolutne posłuszeństwo i (fałszywą) pokorę. Hiob ośmiela się kłócić z Bogiem. Postawa Hioba zdaje się skłaniać do refleksji, że nie każdy sprzeciw jest nieposłuszeństwem. Hiob ma rację pomimo wszystko, gdy np. wyraża swój sprzeciw wobec siły wiedzy na rzecz siły wiary (poznanie filozoficzne zostaje przeciwstawione poznaniu religijnemu). Być może wola (a zarazem wolność w każdej miłości) potrzebna jest do tego, aby rozmawiać z Bogiem: „Zwyczaj człowiek tłumi potrzebę wolności, gdyż brak mu odwagi. Zła bojaźń skłania go do przekonania, że cierpi za sprawą swych grzechów - choćby był niewinny” (Kierkegaard, 2000a, s. 114). Hiob skłania Boga do rozmowy. Poznanie religijne jest zarazem działaniem religijnym, gdyż jest domaganiem się rozmowy z Bogiem. Wiara jest związana z wolnością. Dzięki temu, że posiada wolną wolę, Hiob może przekroczyć swoją immanencję i zwrócić się ku transcendencji Boga. Karl Jaspers (1990, s. 165) zauważa, że „Wolność jest zawsze bytem egzystencji, a nie transcendencji; jest dźwignią, za pomocą której transcendencja osiąga egzystencji, ale tylko dzięki temu, że egzystencja jest nią w swej niezależności”. Poprzez akt wiary człowiek może wydobyć się ze swojej immanencji i zwrócić ku transcendencji Absolutu. Jednak wiara wymaga wolności jednostki i tylko wówczas to przejście jest możliwe. Sprzeciw Hioba jest wyrazem jego wolności.

Miłość Hioba jest większa niż jego cierpienie: „(...) kocha Boga, nawet gdy Bóg wystawia kochanka na pokuszenie (...) ten pozostaje na tyle arogancki by nadal Go kochać” (Kierkegaard, 2000a, s. 115). Autentyczność postawy Hioba polega na jego dialogu z Bogiem. Jest to wyjście poza etykę sprawiedliwości, posłuszeństwa i ofiary. Hiob okazuje Bogu swoją miłość w nowy sposób, gdyż nie podąża za wzorem przodków, którzy składali Bogu ofiarę z krwi na ołtarzach. Hiob miłuje Boga poprzez zaufanie. Mamy tu do czynienia z interesującym przejściem od miłości okazywanej w tym, co zewnętrzne, do miłości okazywanej w sposób duchowy: „Hiob powtarza stwierdzenie: mam rację (...) Hiob powtarza to zdanie tak, że widzisz jego miłość i zaufanie (...)” (tamże).

Ze względu na obraz doświadczonej klęski, zniszczenia i otaczające cierpienie, wierna postawa Hioba może być oceniona jako absurdalna. Pomimo wszystko Hiob uparcie twierdzi, że jest w dobrym porozumieniu z Bogiem. Jeżeli to doświadczenie nie jest karą, to czy może zrozumieć je człowiek? „Jak wytłumaczyć Hiobowy upór? Tak, to jest próba” (tamże, s. 116). Kierkegaard zauważa, że Hiob tworzy kategorię próby (tamże, s. 118). Nie jest to abstrakcyjne pojęcie próby, ale próba jednostki (to jest doświadczenie konkretnej egzystencji). Filozof zauważa, że kategoria próby nie jest ani estetyczna ani etyczna, gdyż ona jest transcendentna (tamże, s. 117). Próba wymaga od jednostki przekroczenia przez nią jej immanencji; jest punktem transcendencji w doczesnym doświadczeniu.

Próba nie pochodzi ze świata etyki i nie odpowiada jego rozwiązaniom, dlatego „[Hiob] nie może zadowolić się żadnym wyjaśnieniem z drugiej ręki” (tamże, s. 118). Hiob milczy przed towarzyszami, którzy są zanurzeni w etyce sprawiedliwości i nie mogą go zrozumieć. Przytłacza ich ogrom jego cierpienia i paradoks cierpienia sprawiedliwego. Człowiek, który zostaje wyrwany ze swoich schematów pojęciowych, czuje się zagubiony. Jeżeli, w chwili doświadczenia absurdu, nie znajdzie oparcia w Bogu, skłania go to do rozpacz i melancholii. Kierkegaard zauważa, że w chwili doświadczenia próby, do ludzkiej natury należy płakać i skarżyć się, jednak czymś wyższym jest dokonać wysiłku wiary (por. Kierkegaard, 1982, s. 16).

W jaki sposób człowiek (w swojej immanencji) może poznać transcendentną kategorię próby? Kiedy Hiob zrozumiał, że jego doświadczenie nie jest karą, ale próbą? Człowiek może pojąć, że jest poddawany próbie, kiedy jest w dobrym porozumieniu z Bogiem. Hiob nie odwrócił się od Boga ani nie zwątpił. On wierzył, że miłość Boga go nie opuściła, dlatego trwał w miłości. Człowiek, który kocha Boga, dąży do bliskości z Bogiem, bo Mu ufa. Wierzy, że „Bóg da sobie ze wszystkim radę, jeżeli tylko człowiek skłoni Go do rozmowy” (Kierkegaard, 2000a, s. 115). Hiob może przetrwać próbę, bo w chwili próby wspiera się na Bogu.

4. Miłość w stadium religijnym

W miłości religijnej, podmiot nie dąży do bezpośredniego poznania Boga, ale jego celem jest miłowanie Boga. Kierkegaard podkreśla prymat miłości nad poznaniem. Zestawia porównanie miłości z wiarą, w opozycji do rozumu i prawa.³ Filozof stwierdza, że tylko poprzez wiarę, która jest miłością, człowiek może osiągnąć pewność, której nie da mu poznanie rozumowe. Max Scheler zauważa (2004, s. 109), że w sposób intelektualny nie możemy poznać Boga, ponieważ „(...) wszelkie poznanie ontyczne Boga, opiera się na miłości do Boga”. Bóg może istnieć i być realny a pomimo to zupełnie niepoznawalny.

Wiara przekracza rozum, bo Bóg przekracza rozum (por. Kierkegaard, 1976, s. 17). Jednostka, która chce miłować Boga, musi wykroczyć poza swoją egzystencję. Wymaga tego konfrontacja z Absolutem w miłości religijnej. Konfrontacji z Absolutem towarzyszy doświadczenie paradoksu. Paradoks jest czymś, co nas przekracza i przekracza nasze poznanie. W zetknięciu z paradoksem, osoba może wydobyć się ze swojej immanencji i skierować się ku temu, co wobec niej transcendentne. To jest moment przejścia w stadium religijne, czyli moment doświadczenia niepojętej miłości Absolutu.

Osobowość wchodzi w stadium religijne na mocy irracjonalnego skoku. To przejście dokonuje się na mocy absurdu, czyli przewyżczenia czegoś, co nas przekracza. To co jest

³ Por. Krishek (2009). Autorka dokonuje tu analizy Kierkegaardowskiej koncepcji miłości, opierając się na analogii miłości i wiary.

niemożliwe staje się realne poprzez akt wiary. Realność (egzystencja jednostki) zostaje podporządkowana (transcendentnej) idealności.

Kierkegaard przywołuje postać Abrahama, który nie zwątpił i wierzył w nieprawdopodobieństwo (por. Kierkegaard, 1982, s. 20). Analizując tę relację człowieka z Bogiem, można zastanowić się: w jaki sposób człowiek może okazać Bogu swoją miłość?

Miłość jest przeciwieństwem nieufności. Kierkegaard zauważa, że nieufność jest nadużyciem wiedzy (por. Kierkegaard, 2008, s. 226). Miłość wszystkiemu wierzy, zaś nieufność nie wierzy niczemu. Wiara jest miłością, a zaufanie jest nieodłączną częścią wiary. Kierkegaard zauważa, że: „Wiara wymaga rzucenia się z ufnością w otchłań absurdu” (Kierkegaard, 1982, s. 31). Człowiek tworzy swoje projekcje przyszłości. Wiara nie jest negacją przyszłości. Wiara konstytuuje się pomiędzy naszym spojrzeniem w przyszłość a naszym projektem przyszłości (por. Welte, 2000, s. 23). Wiara jest przeskokiem (tamże, s. 17), jest zawierzeniem i oddaniem się Bogu. Wówczas, wiara poprzedza poznanie.

Kierkegaard zauważa, że „Boga należy kochać w absolutnym posłuszeństwie” (Kierkegaard, 2008, s. 41). Jednak trwanie wyłącznie w karnym posłuszeństwie, nie pozwala na dokonanie skoku wiary. Posłuszeństwo jest prawem, zaufanie jest miłością, która jest wypełnieniem prawa. Człowiek okazuje Bogu swoją miłość poprzez zaufanie. Relacja Abrahama z Bogiem była oparta na absolutnym zaufaniu, dlatego w chwili próby, gdy zamiary Boga przekraczały zdolności poznania jego sługi, ten pomimo wszystko pozostawał wierny. Poprzez akt wiary na górze Moria, dokonał on skoku wiary. Abraham dał świadectwo swojej miłości, gdy wyciągnął nóż (Kierkegaard, 1982, s. 23). Na chwilę przed Boską interwencją, ocalenie Izaaka było (po ludzku) niemożliwe. Abraham musiał wyjąć nóż, aby Izaak został mu oddany – przez to zostaje wyrażony paradoks wiary.

„To niemożliwe rycerz [wiary] czyni możliwym, ujmując je w sposób duchowy” (Kierkegaard, 1982, s. 43). Przemiana nie dokonuje się w tym, co zewnętrzne (Abraham zachował Izaaka), a pomimo to jest przemianą nieskończoną. To jest jedna z tajemnic, które należą do ukrytej wewnętrzności człowieka. Na górze Moria dokonało się powtórzenie, ponieważ dokonała się tam przemiana (podwojenie) ducha.

„Bóg przez miłość rozumie miłość ofiarną” (Kierkegaard, 2008, s. 130). Jednak Bóg nie żąda ofiary z krwi, ale ofiary z ducha. W tym co duchowe możliwe jest powtórzenie, dlatego „Bóg bierze wszystko, aby dać wszystko (tamże, s. 116). Podobnie jest ze stosunkiem miłości ludzkiej, ponieważ każda miłość ludzka jest oparta na Bogu: „Któż otrzymał więcej niż ten, kto otrzymał miłość człowieka; i kto dał więcej niż ten, kto dał człowiekowi swoją miłość!” (tamże, s. 178). Miłość nie jest jednym z dóbr doczesnych, które można wycenić albo pozyskać ze względu na zasługi. Miłość nie jest stosunkiem wymiany. Celem miłujących się jest pozostawanie w nieskończonym długu miłości.

Kierkegaard zauważa, że Bóg i świat mają inne pojęcie tego, czym jest miłość (tamże, s. 137). Świat się myli, a fałsz jego przedstawienia polega na tym, że miłość zostaje

pozbawiona odniesienia do Boga. Gdy w relacji nie ma Boga, to taki związek jest jedynie czarującą iluzją miłości (tamże, s. 119). Tylko trwając przy Bogu, człowiek dowiadyuje się, czym jest miłość (tamże, s. 136). Tylko Bóg jest miłością, a człowiek kocha tylko o tyle, o ile trwa w Bogu. Abraham wytrwał w chwili próby, ponieważ wierzył i kochał Boga. W chwili próby opierał się na Bogu (Kierkegaard, 1982, s. 35). Wierzący dopuszcza realność idealności, dlatego obcuje z Bogiem żywym i prawdziwym.

Bóg jest kategorią pośrednią w miłości (por. Kierkegaard, 2008, s. 130). Każdy człowiek jest przypisany Bogu. Bóg jest miłością, która łączy miłujących się. Wówczas, w miłości, miłujący i miłowany nie należą do siebie, ale należą do Boga i pełnią jego wolę (tamże, s. 120). Nie jest to ograniczenie wolności miłujących się, ponieważ łączy ich „pragnienie zatracenia się w Bogu” (Bergson, 1993, s. 210), a „wola ludzka stapia się z wolą boską” (tamże, s. 216). Trudność pojawia się, kiedy następuje konflikt woli człowieka z wolą Boga.

Abraham udał się na górę Moria, aby zgodnie z poleceniem Boga, zgładzić Izaaka. Wówczas doświadcza konfliktu miłości doczesnej (jego miłość do Sary) i miłości duchowej (ego wierność Bogu). Droga na górę Moria jest wyrazem zaufania Abrahama, a jego zaufanie świadectwem jego miłości do Boga. Jednak Abraham zataił swój zamiar przed żoną. Jeżeli zaufanie jest tak ważne dla miłości, to czy ten czyn może podważać jego umiłowanie Sary? Kiedy obecność Boga jest integralną częścią każdej relacji, to wpływa również na odpowiedź na pytanie: Co to znaczy kochać drugiego człowieka? Kochać drugiego człowieka to wspierać go w miłowaniu Boga (por. Kierkegaard, 2008, s. 120).

W sensie chrześcijańskim, miłość zawsze jest relacją pomiędzy trojgiem: miłujący - Bóg - miłowany. W chrześcijaństwie Bóg (i bliźni) pośredniczy w miłości. W ten sposób pojęcie miłości chrześcijańskiej różni się od pojęcia miłości, jakie ma świat (tamże, s. 130). Kochający się zawierzają sobie (i siebie nawzajem) Trzeciemu (tj. Bogu). Wówczas miłujący ufa miłowanemu, ponieważ ufa Bogu, który jest elementem pośredniczącym w tej relacji. Połączeni miłością religijną należą do Boga i pełnią jego wolę (tamże, s. 120). Miłość Abrahama nie należy do Sary ani on nie posiada miłości Izaaka. Kierkegaard stwierdza, że człowiek powinien kochać Boga absolutnie (tamże, s. 40). Abraham umiłował Boga w sposób absolutny, któremu podporządkowany jest każdy inny rodzaj miłości.

Podsumowanie

W ujęciu duńskiego filozofa, miłość doczesna i miłość duchowa stanowią dwa aspekty jednej rzeczywistości: miłość ludzka opiera się na miłości Boskiej. Poszukując źródła miłości ludzkiej, człowiek dochodzi do poznania Boga, które dokonuje się nie intelektualnie, lecz właśnie poprzez miłość: „(...) ostateczną, najszczęśliwszą, bezwarunkowo przekonującą wiedzą o miłości jest sama miłość (...)” (tamże, s. 37).

Aby to poznanie Boga przez miłość stało się możliwe, osobowość człowieka – rzuconego w realność tego świata i uwikłanego w doczesność – musi ulec transformacji. Chodzi o to, by zmianie uległo pojęcie miłości, jakie żywi podmiot, aby nie kochał on Boga „miłością grzeszników” (Kierkegaard, 2005b, s. 205), lecz by stał się zdolnym do prawdziwego miłowania (Kierkegaard, 2008, s. 131). Odwrócenie się od tego, co doczesne (miłość zmysłowa) i zwrot ku temu, co duchowe (miłość Boska) można zaś przedstawić jako proces przejścia przez modelowe stadia egzystencji: estetyczne, etyczne i religijne. Owa transformacja jest równoznaczna z porzuceniem bezpośredniości (Kierkegaard, 2011, s. 485). Człowiek poszukuje punktu odniesienia w tym, co skończone, dlatego wyrwanie się ze stanu bezpośredniości oznacza dla jego podmiotowości „śmiertelny wyrok unicestwienia” (tamże) : zostaje zawieszony w wieczności, do której nie należy, zniwelowany. Kierkegaard podkreśla przy tym, że niwelujący wpływ Absolutu nie zagraża jednostce, nie dewaluuje jej wartości. Bóg jest Równością wszystkich w nim, którzy stanowią jedno poprzez miłość. Usunięcie odmienności sprawia, że inny nie stanowi już zagrożenia⁴, nie jest zewnętrzny wobec mnie, ale razem jesteśmy połączeni w wewnętrzności Boga jako bliźni (Kierkegaard, 2008, s. 77).

W ujęciu Kierkegarda, miłość jest postawą, która pozwala człowiekowi przezwyciężyć doświadczenie paradoksu, jakie z konieczności wiąże się z konfrontacją z Absolutem (Kierkegaard, 2011, s. 486). Doświadczając paradoksu, jednostka może popaść w absurd, stać się człowiekiem absurdalnym i do absurdu sprowadzić swoją egzystencję⁵. Wówczas, by zacytować Camusa (1991, s. 52), „zgadza się na życie w takim świecie, z niego czerpiąc siły, odrzucając nadzieję i świadcząc uparcie, że można żyć bez pociechy”. Podmiot może jednak także zaprzagnąć przekroczenia siebie, przekroczenia swego człowieczeństwa, dokonania wysiłku wiary, rzucenia się z ufnością w otchłań absurdu i zwrócenia w miłości ku Bogu. Zaufanie to właśnie ta forma miłości, która pomaga przekroczyć paradoks. Kierkegaard pisze w *Okruchach filozoficznych*: „Wyrazem najwyższego paradoksu myślenia jest chęć odkrycia czegoś, czego ono samo nie może pomyśleć” (Kierkegaard, 1988, s. 44). Komentując tę myśl, J. Ziobrowski zauważa, że owa „paradoksalna namiętność rozumu podobna jest miłości” (1995, s. 74.). Aby rozwiązać zagadkę, która jest niedostępna w ramach jednego schematu pojęciowego, trzeba zastosować inny. Jeżeli nie poznaje się Boga przez rozum, dążę do poznania Go przez miłość. Pragnąc połączenia w miłości, należy uwolnić się od myślenia przedstawieniowego i z ufnością (miłością) dokonać skoku w otchłań absurdu, aby zostać pochwyconym przez Boga.

⁴ Wówczas, „Inny” nie jest zagrożeniem dla mojej podmiotowości, tak jak przedstawia to J.P. Sartre.

⁵ Interesujące, ale wymagające bardziej zaawansowanych analiz, jest porównanie pojęcia absurdu charakterystycznego dla francuskiego egzystencjalizmu (przede wszystkim występującego w pracach Alberta Camusa), z pojęciem paradoksu u Sørensa Kierkegarda.

Bibliografia:

- Bergson, H. (1993). *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków: Znak.
- Camus, A. (1991). *Dwa eseje. Mit Syzyfa. Artysta i jego epoka*, tłum. J. Guze, Warszawa: Krag.
- Caputo, J. (2008). *How to Read Kierkegaard*, New York - London: W. W. Norton & Company.
- Ferreira Jamie, M. (2001). *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*, Oxford: Oxford University Press.
- Hall, A. (2004). *Kierkegaard and the Treachery of Love*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hampson, D. (2013). *Kierkegaard: Exposition and Critique*, Oxford: Oxford University Press.
- Kierkegaard, S. (1982). *Albo-albo*, tom I, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN.
- Kierkegaard, S. (1976). *Albo-albo*, tom II, tłum. K. Toeplitz, Warszawa: PWN.
- Kierkegaard, S. (1982). *Bojaźń i drzenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN.
- Kierkegaard, S. (1988). *Okruchy filozoficzne*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa: PWN.
- Kierkegaard, S. (2000a). *Dziennik (wybór)*, przeł. A. Szwed, Lublin: TN KUL.
- Kierkegaard, S. (2000b). *Powtórzenie. Przedmowy*, tłum. B. Świdorski, Warszawa: WAB.
- Kierkegaard, S. (2007). *Pisma mniejsze (wybór)*, tłum. K. Toeplitz, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Kierkegaard, S. (2008). *Czyny miłości*, tłum. A. Szwed, Kęty: Antyk Marek Derewiecki.
- Kierkegaard, S. (2011). *Nienaukowe zamykające post scriptum*, tłum. K. Toeplitz, Kęty: Antyk Marek Derewiecki.
- Krishek, S. (2009). *Kierkegaard on Faith and Love*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marion, J.L. (1996). *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Znak.
- Scheler, M. (2004). *Wolność, miłość, świętość*, tłum. G. Sowinski, Kraków: Znak.
- Słowikowski, A. (2015). *Wiara w egzystencji*, Warszawa - Toruń: Fundacja Nauki Polskiej.
- Sosnowski, M. (2011). *Pokozać dialektykę. O pojęciu miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegarda*, Kraków: Universitas.
- Welte, B. (2000). *Czym jest wiara?*, tłum. W. Patyna, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Wust, P. (1995). *Niepewność i ryzyko*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa: PWN.
- Ziobrowski, J. (1995). Człowiek wobec paradoksu, *Etyka*, 28, 69-84.