

## Negacja tradycji w koncepcji wiary Sørensa A. Kierkegaarda

W przeciwieństwie do nowożytnej filozofii racjonalistycznej punktem wyjścia dla kierkegaardowskich rozważań filozoficznych nie jest subiektywny akt zwątpienia, lecz obiektywny akt grzechu. Dzieje się tak ze względu na charakter samego chrześcijaństwa, które w interpretacji tego filozofa nie jest doktryną lecz życiem. Takie zaś jego ujęcie wymaga ściślejszego określenia. Dlatego też konieczne są obiektywne kategorie pozwalające oddać w pełni stan człowieka religijnego oraz to, co nazywa on *poczuciem Boga*<sup>1</sup>. Aby te kategorie odkryć, trzeba pilnie śledzić użycie terminów chrześcijańskich oraz starać się je rozumieć w dokładny, pełny, precyzyjny i zaangażowany sposób. Jest to według S.A. Kierkegaarda jedyna droga odnalezienia sposobu kwalifikującego chrześcijańskie określenia pojęciowe, które charakteryzują się tym, że pochodzą z paradoksalnej ludzkiej inteligencji i jako takie nie są kategoriami z ogólności lecz indywidualności.

Określenie natury chrześcijańskiej egzystencji wymaga zdefiniowania warunków istnienia autentycznego, rozpoczętego w wierze i wzmocnionego przez refleksję, zdolnego stwo-

---

<sup>1</sup> J. Vahl: "Etudes Kierkegaardienes". Paris 1967, s. 389.

żyć z egzystencji przeżytej egzystencją ochlaną i przemyślaną. Warunkami tymi są:

- a) konieczność zaangażowania i ryzyka,
- b) prymat subiektywności,
- c) doświadczenie lęku i rozpacz<sup>2</sup>.

Kierkegaard ściśle łączył zaangażowanie i pasję z prawdą i autentycznym istnieniem. Uważał, że prawda jest osiągalna tylko w wielkim zaangażowaniu, w pasji i nie ma dla niego innej prócz prawdy przeżytego doświadczenia, która porusza wszystko to, czym człowiek jest i co robi. Pasja zaś, będąca dla Kierkegaarda szczytem subiektywności, jest najdoskonalszym wyrazem istnienia<sup>3</sup>. Z pojęciem pasji ściśle związane jest specyficzne rozumienie lęku, wyrażone przez filozofa jako bojaźń i drzenie. Rodzi się ono ze stanu napięcia, w jakim ustawia się jednostka poprzez ryzyko zawarte w prawdziwym zaangażowaniu. Ryzyko to polega na konieczności dokonania wyboru i to wyboru o charakterze absolutnym, w którym "absolutnie wszystko było do wygrania i wszystko do stracenia"<sup>4</sup>. Bowiem bez tak pojętego ryzyka nie ma dla Kierkegaarda wiary. Wybór taki wymaga zaistnienia specyficznej sytuacji sprawiającej, by wśród wielu możliwości tylko jedna naznaczona była powagą wieczności. Decyzja jednak zależy od jednostki, która przez jej podjęcie czyni siebie otwartą na wieczność. "Całość jest tylko rzeczą chwili, powźmij tylko postanowienie, odważ się jako śmiały pływak skoczyć w morze, odważ się wierzyć, że człowiek jest lżejszym niż wszystkie cierpienia, że poprzez

---

<sup>2</sup> Haecker: "La notion de la vérité chez S. Kierkegaard dans Essais sur Kierkegaard, Petrarque et Goethe". Paris 1934, s. 44.

<sup>3</sup> Tamże, s. 46.

<sup>4</sup> S. Kierkegaard: "Discours édifiants. A divers points de vue" w "Oeuvres complètes de Søren Kierkegaard" t. XIII. Paris 1966, s. 221.

wszystkie prądy, przez całą pianę fal, droga płynącego prowadzi do celu"<sup>5</sup> pisał Kierkegaard.

Podjęcie decyzji związane jest z niebezpieczeństwem, lecz niebezpieczeństwo to filozof traktuje jako życiową uroczyść "na którą się jest zaproszonym, propozycją, której należy sprostać"<sup>6</sup>, jedyną w życiu szansą daną człowiekowi. By jej sprostać, trzeba zaufać Bogu. Ufność ta jest początkiem wiary, jest jej koniecznym warunkiem, zawiera bowiem duży ładunek nadziei. Ta zaś analitycznie zawarta jest w samym pojęciu wiary. S.A. Kierkegaard ilustruje to przykładem ojca wiary Abrahama, którego wiara poprzedzona wysiłkiem nieskończoności zjawia się siłą absurdu. Absurdem bowiem była, mimo świadomości dążeń absolutu, nadzieja na zmianę jego decyzji. Wysiłek nieskończonej rezygnacji z doczesności wymaga nadludzkiej odwagi. Ale tylko taka może ukazać wiarę w jej całej powadze. Filozof pisał: "trzeba mieć wielką ludzką odwagę, aby wyrzec się całej doczesności w zamian za zyskanie wieczności, ale gdy się już zdobędzie wieczność, niepodobna się jej wyrzec: jest to sprzeczność sama w sobie, ale trzeba mieć paradoksalną i pokorną odwagę, by posiąść to wszystko doczesne w imię absurdu, a to właśnie jest odwagą wiary"<sup>7</sup>.

Stąd wysiłek nieskończoności jest ostatnim stadium poprzedzającym wiarę, dzięki któremu nie jest ona tylko porywem serca, lecz staje się paradoksem istnienia. W jednostce wówczas wyzwala się ogromna siła i swoboda ducha pozwalająca jej "w bólu rezygnacji spojrzeć w oczy niemożliwości"<sup>8</sup>. W tej nieskończonej rezygnacji ujawnia się jed-

---

<sup>5</sup> S. Kierkegaard: "Gegen Feigheit". Berlin 1937, s. 8.

<sup>6</sup> Tamże, s. 9.

<sup>7</sup> S. Kierkegaard: "Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć". Warszawa 1969, s. 50.

<sup>8</sup> Tamże, s. 48.

nostoe wieczna wartość jej istoty, która pozwala siłą wiary ogarnąć całą egzystencję świata. Jednostka podejmująca taką decyzję nie jest w stanie wytłumaczyć jej innym, zbyt ubogie są bowiem słowa, by mogły wyrazić ów stan, w jakim się znajduje. Gdyby nawet taka możliwość zaistniała to i tak nikt nie byłby w stanie zrozumieć jej postępowania. Dlatego miłocy, jej miłozenie zaś jest jej wewnętrznym porozumieniem z Bogiem. W swej samotności jednostka stoi wyżej od tego co ogólne i określa swój stosunek do tego co ogólne przez swój stosunek do absolutu, dlatego Abraham usprawiedliwiony swoim stosunkiem wiary staje się zwolniony wobec ogólności. Jego wiara pozwala na przewartościowanie moralnych wartości i w tym wyraża się jej paradoksalność. Ze względu na to, że zasady te nie mogą być oceniane z perspektywy ludzkiej moralności, musi dojść do zawieszenia etyki i okazania bezwarunkowego posłuszeństwa boskim nakazom. Absolutny obowiązek danej jednostki wobec Boga polega bowiem na ustawieniu się w absolutnym stosunku do absolutu. Miłość do Boga pozwala jednostce nadać miłości bliźniego inny kształt niż ten, który zaleca obowiązująca moralność.

Dla takiej jednostki Bóg jest jedyną gwarancją wartości absolutnych, niesprowadzalnych do jakiegokolwiek racji ludzkich, wiara jej zaś oparta jest na wyborze zgodnym z wolą Boga, czyli jest takim stanem osobowości, w którym wybiera się tylko te zasady, które mogą być przez Boga aprobowane. Nie znaczy to wcale, że mamy tu do czynienia z jakimś rodzajem determinizmu. Pojęcie to bowiem nie przystaje do zaistniałej sytuacji. Wnętrze jednostki konstituuje poczucie odpowiedzialności wobec Boga. Odpowiedzialność ta zaś nie jest wymierna w żadnych społecznych kategoriach, nawet w kategoriach cnoty, gdyż nie cnota jest przeciwieństwem grzechu lecz wiara. Człowiek wiary może więc dokonać przewartościowania wszelkich wartości. Jest

wolny wobec społecznych norm, jest też wolny wobec podjęcia swojej decyzji ustanawiającej go w absolutnym stosunku do absolutu. Postawa taka wymaga jednak całkowitego przeobrażenia swojego życia, skazuje jednostkę na duchową samotność, bowiem tylko tak można według Kierkegaarda interpretować nienawiść świata, którą głosi chrześcijaństwo Nowego Testamentu<sup>9</sup>. Staje się ona jednostką dopiero wtedy, kiedy w opozycji do świata otwiera się ku Bogu. Ten zaś stan, w którym jednostka pozostaje w bezpośrednim kontakcie z Bogiem za pośrednictwem aktu wiary, jest stanem istnienia autentycznego.

W akcie wiary uczestniczą dwa absoluty: boski i człowieczy, gdyż Bóg i jednostka komunikują się ze sobą nie na zasadzie poddaństwa, lecz partnerstwa<sup>10</sup>. Jest to specyficzne partnerstwo, gdyż partnerzy przecież nie są sobie równi. Filozof wyraził to w słowach: "im więcej kochałeś, tym mniej miałeś czasu by rozważyć, czy masz rację czy nie, gdyż Twoja miłość miała tylko jedno pragnienie, abyś nigdy nie miał racji. Tak i w Twoim stosunku do Boga. Kochałeś Boga i dlatego dusza Twoja mogła znaleźć spokój i radość jedynie w myśli, że wobec niego zawsze musiałeś nie mieć racji. Do tego wniosku nie doprowadził Ciebie przymus dręczącej myśli, żaden przymus - jeśli bowiem kochasz, jesteś wolny"<sup>11</sup>.

Wiara jest więc miłością Boga. Miłość zaś kieruje się swoimi zasadami, ma swoje prawa i z prawami rozumu nie musi się łączyć. Miłość zawiera w sobie sprzeczność, dlatego może tłumaczyć zarówno bliskość między partnerami, jak i

---

<sup>9</sup> S. Kierkegaard: "Wybór pism". Lwów 1914, s. 216.

<sup>10</sup> S. Sarnowski: "Zmierzch absolutu? z problemów filozofii chrześcijańskiej i egzystencjalistycznej. Warszawa 1974, s. 47.

<sup>11</sup> S. Kierkegaard: "Albo - Albo". Warszawa 1976, t. II, s. 470.

dystans wynikły z nierówności ich partnerskiej sytuacji, gdyż "kochać czysto to zgodzić się na dystans, to oziść dystans pomiędzy sobą i istotą kochaną"<sup>12</sup>. Wiara w ujęciu Kierkegaarda jest taką czystą miłością, nie należy jej mylić więc z przekonaniem, które jest wynikiem rozumowych spekulacji. Wiara nie jest skutkiem przekonań (np. przekonania, że Bóg istnieje), lecz odwrotnie, przekonanie jest skutkiem wiary, wynikłą z niej oczywistością. Dlatego pisał: "przez wiarę rozumiem tu to, co Hegel gdzieś na swoją modłę bardzo słusznie w ten sposób określa: wewnętrzna pewność, która antycypuje nieskończoność"<sup>13</sup>. Pewność ta jest niezłym innym jak tylko konstatacją stanu wewnętrznego jednostki. Zaś wiara będąca najwyższą ludzką napiętnością zaczyna się tam, gdzie kończy się wszelkie rozumowanie. Dlatego też wiara będąca "ponad rozumem" nie może być oceniana z jego pozycji. Kant<sup>14</sup> ustanawiał rozumowi granice, by dać miejsce dla wiary, Kierkegaard robi to samo, traktując wiarę jako "pilność po refleksji", lecz nadaje jej zarazem wymiar egzystencjalny. Wiara dotyczy ludzkiego wnętrza, jej obecność w nim przeobraża człowieka, powoduje jego narodzenie się na nowo. Stąd nagła "pilność po refleksji" tłumaczona jest jako pilność potrzeby nowego człowieka<sup>15</sup>. Nowy człowiek, zwany inaczej rycerzem wiary, to taki, w którym najpełniej realizuje się wiara. Wewnętrzny przełom, jaki się w nim dokonał, polega na odkryciu związku jaki istnieje między nim a konstytuującą go Moą,

---

<sup>12</sup> S. Weil: "Myśli", w: "Znak" R. XI, Kraków 1959, nr 61-62, s. 917.

<sup>13</sup> S. Kierkegaard: "Wybór pism", s. 131.

<sup>14</sup> E. Kant: "Krytyka czystego rozumu". Warszawa 1957, t. I, s. 43.

<sup>15</sup> W. Lowrie: "Kierkegaard". Massachusetts 1970, s. 316.

a następnie wyrażeniu nań zgody i zarliwym umiłowaniu Mocy. Wiara w tym ujęciu nie jest poznaniem, lecz aktem wolności i wyrazem woli<sup>16</sup>, od woli jednostki jest ona bowiem ściśle uzależniona. "Wierzyć to chcieć" powtarza za św. Augustynem Kierkegaard<sup>17</sup>. Chcieć wierzyć jest ostatnim warunkiem, jakim dysponuje człowiek w momencie uzyskiwania wiary, całkowicie zależnym od niego. Odpowiedzią boskiego absolutu na tę ludzką gotowość jest nadprzyrodzona miłość, która wypełnia wewnątrz jednostki całkowicie.

W ujęciu Kierkegaarda wiara jest darem Boga, jest cudem, który przydarzył się jednostce<sup>18</sup>, jest łaską, dzięki której możliwy jest do osiągnięcia stan duchowej łączności z nieskończonością. Stan duchowej łączności z Bogiem jest stanem największej przejrzystości i czystości, jaką może osiągnąć jednostka w swoim wnętrzu, gdy "łącząc się z sobą i utwierdzając wolę bycia sobą, jaźń opiera się przejrzystości na Mocy, która ją założyła"<sup>19</sup>. Ów stan jest stanem istnienia autentycznego, w nim bowiem jednostka realizuje się w pełni, jest naprawdę sobą. Musi jednak do końca poznać swoją naturę, nie mogłaby zaś tego dokonać bez poznania Mocy ją konstytuującej. Dopiero odkrycie siebie jako jednostki, a raczej osoby, powoduje pełną samoświadomość. Osobowość zaś w ujęciu Kierkegaarda jest relacją pomiędzy stosunkiem duszy i ciała względem siebie.

Człowiek jako synteza duszy i ciała jest zarazem syntezą tego co nieskończone i skończone, doczesne i wieczne, wolne i konieczne. Właśnie w człowieku wszystkie te przeciwstawne czynniki łączą się, gdyż jest to jedyny grunt,

---

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> N. Viallaneix: "Kierkegaard l'Unique devant Dieu". Paris 1974, s. 83.

<sup>18</sup> W. Lowrie: "Kierkegaard", s. 317.

<sup>19</sup> S. Kierkegaard: "Bojaźń i drżenie", s. 291.

na którym to ce ziemskie spotyka się z tym ce boskie. Osobowość jest tu więc nieodłączna od postawy religijnej. W człowieku zakodowany jest pierwiastek boski a odkrycie go jest koniecznym warunkiem odnalezienia samego siebie. Z drugiej zaś strony człowiek jest istotą biologiczną i społeczną, uwarunkowaną tym, co filozof określa jako "ziemskie". Stąd przyczyna jego rozpacz. Jednostka musi stanąć przed życiowym wyborem, przed swoim albo - albo. Musi dokonać radykalnej opcji - skończoności bądź nieskończoności, gdyż o żadnym wariacie pośrednim mowy być nie może. Tak jak u B. Pascala, w tym życiowym zakładzie trzeba coś poświęcić<sup>20</sup>. Wybór skończoności, bądź jakakolwiek próba połowicznego rozwiązania jest tylko rozpaczą.

Rozpacz zaś jest przeciwieństwem wiary i jej całkowitą negacją. Jest utratą własnej osobowości psychicznej, próbą uwolnienia się nie tylko od siebie, lecz i od Mocy, która nas stworzyła. Jest to stan wewnętrznego rozdarcia jednostki. Ale właśnie rozpacz jest punktem wyjścia dla kierkegaardowskich rozważań na temat wiary i archimedesowym punktem oparych jego filozoficznych rozważań, bowiem jak pisze: "możliwość tej choroby stanowi przewagę człowieka nad zwierzęciem, albowiem rozpacz implikuje nieskończone podnoszenie i wzniesienie tzn. posiadanie ducha. Możliwość tej choroby jest też przewagą chrześcijaństwa nad człowiekiem dzikim, i być uzdrowionym z tej choroby oznacza dla chrześcijanina zbawienie. A więc móc rozpaczać jest nieskończoną przewagą, a jednak jest to nie tylko największe nieskończenie i największa nędza ale i więcej i zguba"<sup>21</sup>. Grzech zaś to wzmocniona rozpacz dziejąca się w obliczu absolutu, by rozpacz bowiem stała się grzechem, musi zaistnieć przed Bogiem i wobec jego wyobrażenia. Filozof pi-

---

<sup>20</sup> B. Pascal: "Myśl". Warszawa 1972, s. 196.

<sup>21</sup> S. Kierkegaard: "Bojaźń i drzenie", s. 149.



sai: "grzech jest rozpaczą, gdyż grzech nie jest zrywem ciała i krwi, lecz zezwoleniem ducha na to i że jest po-  
pełniony w obliczu Boga"<sup>22</sup>. To określenie "w obliczu Boga"  
oznacza ścisły związek między człowiekiem a absolutem. W  
interpretacji Kierkegaarda Bóg nie jest |czymś całkowicie  
zewnątrznym w stosunku do człowieka, dosięga go bowiem ja-  
ko Moc utrzymująca całą syntezę, bez której musiałby na-  
stąpić rozpad jaźni. Owa jaźń znajduje się jak gdyby w jej  
rękach i dzieje się tak bez względu na to, czy człowiek  
jest tego świadom czy też nie. Stąd każdy grzech jest grze-  
chem przeciwko Bogu, zaś życie w grzechu, to nic innego  
jak rozpacz. Kierkegaard wyróżnia wiele rodzajów rozpaczony,  
w tym nieświadomą i świadomą. Ta ostatnia będąca najwyż-  
szym stadium rozpaczony jest jej formą najniebezpieczniejszą.  
Staje się ona bowiem w swej ekstremalnej wersji czystym  
unicestwieniem. Osobowość w swym rozpaczliwym dążeniu do  
stania się sobą wpędza się w zupełne przeciwieństwo, w któ-  
rym przestaje być osobowością, bowiem być osobowością w o-  
pozycji do Mocy, która jaźń założyła, nie sposób. Rozpacz  
wraz ze wzrostem świadomości dochodzi do stanu, w którym  
jej potęga staje się demoniczna. Z drugiej jednak strony  
im jest ona bardziej uświadomiona, tym bliższy jest czło-  
wiek wyzwolenia od niej. W tym miejscu bowiem najczęściej  
dochodzi do odnalezienia siebie, czyli uświadomienia sobie  
boskiego pierwiastka tkwiącego w człowieku i do potężnego  
pragnienia absolutu. Dlatego w filozofii Kierkegaarda ka-  
tegoria rozpaczony nabiera szczególnej rangi. Z niej to, a  
zwłaszcza z jej najwyższego stadium, filozof przeprowadza  
swoisty dowód na istnienie wiecznego pierwiastka w czło-  
wieku, a pośrednio na istnienie Mocy, która jaźń ludzką zało-  
żyła. Rozpacz wprowadzie unicestwia wiarę, lecz jest zara-  
zem jej koniecznym warunkiem. Między tymi stanami bowiem

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 229.

sachodzi swoistego rodzaju dialektyka. Kierkegaard wyraził to następującymi słowami: "jedynym sposobem poprzez który ten kto istnieje może zetknąć się z Bogiem, jest ten, że sprzeczność dialektyczna prowadzi namiętność do rozpacz-y i dzięki "kategorii rozpacz-y" pomaga osiągnąć Boga"<sup>23</sup>. Im więc rozpacz jest bardziej intensywna, tym bliższe są zguba i wyzwolenie. Jest ona bowiem chorobą duszy, "w którą nie popaść jest największym nieszczęściem, największym zaś błogosławieństwem Bożym jest zachorować na nią, na tę najniebezpieczniejszą chorobę, z której się jednak nie chce zdrowieć"<sup>24</sup>. Dialektyka rozpacz-y jest odbiciem dialektyki osobowości, będącej syntezą dwóch czynników, z których każdy jest przeciwieństwem drugiego. Dlatego żadna z form rozpacz-y nie może być określona bezpośrednio, a jedynie w oparciu o czynnik przeciwny. Stąd trudno jest opisać rozpacz, jeśli zaś ten opis ma być w miarę wierny, musi uwzględniać te dialektyczne sprzeczności. Filozof pisał: "dusza moja wraca zawsze do Starego Testamentu i do Szekspira, tu się dopiero czuje, że prawdziwi ludzie tam przemawiają: tam się nienawidzi, tam kocha, morduje swoich wrogów, przeklina potomstwo do ostatniego pokolenia, tam się grzeszy"<sup>25</sup>. Element religijny pozwala ujrzeć grzech w całej swej okropności, lecz tylko poprzez grzech możliwe jest osiągnięcie zbawienia.

Rozpacz i wiara to stany sobie przeciwstawne i wzajemnie się unicestwiająco, lecz zarazem dialektycznie ze sobą powiązane. Rozpacz będąca negatywnością wiary, staje się jej koniecznym warunkiem, gdyż nie sposób osiągnąć wiary inaczej niż poprzez pogrążanie się w coraz to intensywniejsze postacie rozpacz-y. Przechodzenie zaś poszczególnych

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 162.

<sup>24</sup> S. Kierkegaard: "Albo - Albo", t.I, s. 29.

<sup>25</sup> Tamże, s. 164.

szezebli w hierarchii rozpaczy oznacza rozwój jednostki. Rozwój ten dlatego zmierza do osiągnięcia etapu najwyższego, etapu rozpaczy uświadomionej, ponieważ dopiero na tym poziomie może dojść do zasadniczych rozstrzygnięć i walki o wiarę. Przejście przez poszczególne rodzaje rozpaczy powoduje wprawdzie coraz większą świadomość stanu swej psychiki, lecz daje tylko mglistą świadomość swojej osobowości. Nawet na etapie grzechu, gdy osiąga się poczucie, że stoi się w obliczu Boga, człowiek nie ma pełnej świadomości siebie. Ukonstytuować bowiem swoją osobowość można tylko w wierze. Wiara jest poczuciem związku, jaki istnieje między jednostką a konstytuującą ją Mocą. Związek ten musi być dostatecznie silny, by jednostka mogła go odczuć w całej przejrzystości. To zaś nie zależy tylko od jednostki, ale w znacznie większej mierze od zakładającej ową syntezę Mocy. Stąd wiara jest pojęta jako łaska. W takiej zaś koncepcji wiary nie może być miejsca dla jakiegokolwiek rodzaju tradycji. Kierkegaard, zdając sobie z tego doskonale sprawę, pisał: "Jedno pokolenie może się wiele nauczyć od poprzedniego, ale prawdziwie ludzkich postaw żadne pokolenie od poprzedniego się nie nauczy. W tym sensie każde pokolenie zaczyna od początku, nie ma innych zadań od generacji poprzedniej i nie posuwa się dalej, o ile oczywiście poprzednicy nie zdradzili swych zadań i nie zawiedli samych siebie. Prawdziwie ludzką postawą nazywam namiętność, przez którą jedno pokolenie może pojąć inne i pojmuje samo siebie. Jeżeli więc chodzi o miłość, niczego się jedno pokolenie nie nauczyło od drugiego, żadne pokolenie nie zaczyna w innym punkcie niż poprzednie, żadne pokolenie nie ma krótszego zadania od zadań poprzedniego i jeżeli któreś pokolenie nie zadowoli się miłością taką jak poprzednie, jeżeli chce "pójść dalej", to są to tylko puste i szalone słowa. Największą namiętnością człowieka jest wiara i żadne pokolenie nie zaczyna wierzyć od inne-

go punktu niż pokolenie poprzednie, każde pokolenie zaczyna od początku"<sup>26</sup>.

Reasumując:

- a) w filozofii Kierkegaarda wiara ma charakter egzystencjonalny,
- b) jest kategorią filozoficzną,
- c) jest przeciwieństwem rozpacz,
- d) jest jedna i nie przekazywalna.

Jednostka zaś dochodzi do niej, przechodząc cały historyczny rozwój swej osobowości aż do istnienia autentycznego, czyli osiągnięcia stanu bycia sobą.

Uzależnienie osiągnięcia stanu wiary od historycznego rozwoju człowieka oraz jego woli i woli boskiego absolutu eliminuje możliwość jej przekazywalności. Staje się ona jednostkowym faktem przydarzającym się jednostce w jej jednostkowym życiu. Stąd antytradycyjność tej koncepcji.

S.A Kierkegaard swoją koncepcją wiary jako łaski w zasadzie niewiele wykracza poza to, co wcześniej na ten temat napisali św. Augustyn i B. Pascal. Jednak koncepcja Kierkegaarda jest bardziej radykalna, gdyż nie tylko eliminuje możliwość przekazywalności wiary, lecz także przekazywalności wiedzy o niej i w związku z tym jakikolwiek postęp w tej dziedzinie. Sprawa ta w interpretacji poprzedników duńskiego filozofa jest bardziej złożona. I tak np. św. Augustyn przy podobnej koncepcji wiary umożliwia przekazywalność pewnych jej elementów, choćby w postaci Ksiąg Świętych, z których czerpie się natchnienie<sup>27</sup>. Możliwa jest wiedza dotycząca wiary, a także postęp wiedzy chrześcijańskiej oraz jej wpływ na życie chrześcijańskie. W "Dialogach filozoficznych" pisał:

---

<sup>26</sup> S. Kierkegaard: "Bojaźń i drżenie", s. 135.

<sup>27</sup> Św. Augustyn "O Państwie Bożym", Warszawa 1977, t. II, s. 425.

"Cały wysiłek wiedzy chrześcijańskiej i cały jej postęp zmierza do tego, żeby pojąć tę Trójkę, zachowując postawę pobożną i pełną ostrożności. Nie tutaj miejsce na rozprawę o jedności i równości tej Trójcy i o właściwościach jej poszczególnych Osób. Można by wspomnieć pewne prawdy o Bogu, na przykład, że dał wszystkiemu byt i właściwą doskonałość, że rządzi wszechświatem. Nie sprawia to trudności i wielu już powtarzało takie próby. Są to najbardziej zbawienne prawdy wiary, ponieważ nimi, niby mlekiem, karmi się niemowlęcą pobożność, która dopiero zaczyna wznosić się od rzeczy ziemskich ku niebieskim" .

Również Pascal nie jest tak radykalnie negatywny wobec tradycji jak Kierkegaard. Wiara u niego jest wprawdzie jednostkowym faktem, ale istnieje zarazem pewna ciągłość religijna, choćby ciągłość Starego i Nowego Zakonu. W tradycji zaś widzi B. Pascal podstawę zachowania prawd wiary<sup>29</sup>.

Dopuszczanie pewnej możliwości tradycji u obu wyżej wymienionych filozofów daje miejsce na pewne pośredniczenie w chrześcijańskiej egzystencji człowieka, które to pośrednictwo u Kierkegaarda jest zupełnie niemożliwe. Według Kierkegaarda wiarę się ma lub nie, daną z woli Boga. Jeśli się jest nią obdarzonym, to wiedza o niej jest "daniem świadectwa" z zaistniałego stamu, pewnego rodzaju oczywistością, możliwą do zrozumienia tylko dla takiej jednostki, która jest w podobnej sytuacji. W przeciwnym wypadku komunikatywność jest niemożliwa. Antytradycyjność tej koncepcji odnosi się więc nie tylko do samej wiary, lecz również i do wiedzy jej dotyczącej.

---

<sup>28</sup> Św. Augustyn "Dialogi filozoficzne", Warszawa 1953, t. III, s. 220/221.

<sup>29</sup> B. Pascal: "Myśli", s. 354/355.