

Jon Stewart

Kierkegaard i Hegel o wierze i wiedzy¹

Wszyscy znamy liczne skargi

Kierkegarda dotyczące negatywnego wpływu filozofii Hegla na religię, zwłaszcza na chrześcijaństwo.

Kierkegaard zarzuca Heglowi, że

pomieszał dziedziczną logikę ze sferą

religii, że zaniedbał jednostkowe

i nieredukowalne, osobowe lub podmiotowe aspekty wiary religijnej,

że arogancko przypisał filozofii zdolność osiągnięcia ostatecznej prawdy, czyli wiedzy absolutnej, że nie zostawił miejsca dla czegokolwiek

wyższego niż powszechnik lub państwo oraz że urzeczowił swoje abstrakcyjne myśli, a zaniedbał obszar rzeczywistości i egzystencji.

W tym kontekście przedmiotem jednego z głównych zarzutów Kierkegarda jest twierdzenie Hegla, że filozofia i religia są podobne w tym, iż obydwie reprezentują formy wiedzy na różnych poziomach oraz dzielą w znaczącym sensie ten sam przedmiot (*subject matter*). Na początku *Encyklopedii Nauk Filozoficznych* Hegel rzeczywiście pisze, iż filozofia

ma początkowo swój przedmiot wspólny z religią. Obydwie mają w najwyższym sensie tego słowa prawdę jako ich przedmiot, ponieważ obydwie utrzymują, że Bóg i tylko Bóg jest prawdą. Zatem obydwie zajmują się dziedziczną tego, co skończone, wraz z naturą i duchem ludz-

Jon Stewart – profesor Centrum
Badawczego Sarena Kierkegarda,
Kopenhaga, Dania.

¹ Wykład gościnny wygłoszony 13 maja 2008 r. w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

kim, ich wzajemnym odniesieniem oraz [odniesieniem] do Boga jako ich prawdy².

W swoich *Wykładach z Filozofii Religii* Hegel wyraża to jeszcze bardziej radykalnie, mówiąc o filozofii i religii jako jedności. Stale twierdzi, że religia jest formą wiedzy i w tym zakresie pokrywa się z filozofią. Jest bardzo krytyczny wobec wszelkich prób oddzielenia religii od filozofii i ograniczania jej wyłącznie do niej samej.

Kierkegaard myśli zupełnie inaczej, przyjmując odmienny zestaw założeń, i posuwa się tak daleko, że oddziela religię, a szczególnie chrześcijaństwo, od wszelkich form wiedzy. Zarzuca Hegłowi, że opacznie rozumie naturę religii, umieszczając ją na równi z różnymi formami nauki (*scholarship*) i wiedzy. Używając pseudonimów upiera się, że wiara zasadniczo różni się od wiedzy, a chrześcijaństwo od filozofii spekulatywnej. Słynne słowa z jego wczesnego *Dziennika AA*, już z roku 1835, brzmią jak rodzaj wojennego zawołania, które wyprzedza wiele jego późniejszych polemik: „*Filozofia i chrześcijaństwo nigdy nie mogą się zjednoczyć*”³. W mniemaniu Kierkegarda wszelkie próby takiego zjednoczenia powodują niebezpieczne zniekształcenie chrze-

²G. W. F. Hegel, *The Encyclopedia. Part One of the Encyclopedia of Philosophical Sciences*, transl. by T. F. Geraets, W. A. Suchting and H. S. Harris, Indianapolis: Bobbs-Merrill 1991 (dalej: *EL*), § 1; *Sämtliche Werke Jubiläumsgabe in 20 Bänden*, Stuttgart: H. Glockner, F. Frommann, Verlag 1928-1941 (dalej: *Jub.*), vol. 8, p. 41; *Hegel's Phenomenology of Spirit*, transl. by A. V. Miller, Oxford: Clarendon Press 1977 (dalej: *PhS*), p. 479; *Jub.*, vol. 2, p. 602. „Sam Duch jako całość i samo-zróżnicowane momenty w jego obrębie, mieszczą się w sferze myślenia obrazowego i w formie obiektywności. Treścią tego obrazowego myślenia jest Duch Absolutny”, G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, transl. by H. B. Nisbet, New York: Cambridge University Press 1991 (dalej: *PR*), § 270; *Jub.*, vol. 7, p. 349. „Treścią religii jest absolutna prawda. Jest ona związana z usposobieniem bardzo egzaltowanego dziecka”, *EL*, § 45; *Dodatek: Jub.*, vol. 8, p. 135-136. „Idealizm abso-lutny z trudnością może być uważany za prywatną własność filozofii w rzeczywistym fakcie, ponieważ, przeciwnie, tworzy on podstawę wszelkiej świadomości religijnej. Dzieje się tak, ponieważ religia także uważa całkowitą sumę bogactwa, która tam występuje światem wobec nas, stworzonym i rządzoneym przez Boga”, zob. *PhS*, p. 488; *Jub.*, vol. 2, p. 614. „Treść religii głosi wcześniej w czasie niż czyni to Nauka o tym, czym jest Duch, ale tylko Nauka jest prawdziwą wiedzą o nim”.

[Tu i dalej przytaczamy odnośniki angielskie, niemieckie i duńskie. Istniejące tłumaczenia polskie są niepełne i niekompletne – na przykład w polskim przekładzie *Encyklopedii*... Hegla brak większości „Dodatek” (*Zusätze*) – uważa tłum.]

³Søren Kierkegaard's *Skrifter* (dalej: *SKS*) 17:30, AA:13. Zob. także *KJN* 1, 29; *SKS* 17, 34, AA:17, *KJN* 1, 29-31; *SKS* 17, 34-36, AA:18. Zob. H. Deuser, „Filozofia i chrześcijaństwo

Kierkegaard i Hegel o wierze i wiedzy...

29

ściństwa i jego nieskończenie ważnego przesłania. Ze wszystkich znanych aspektów jego krytyki Hegla i heglizmu ten jest z pewnością najbardziej centralny i znaczący. Ogólnie rzecz ujmując, to [właśnie] ona [krytyka] konstytuuje dużą część filozofii religii Kierkegarda i dotyka, w taki czy inny sposób, wielu powiązanych ze sobą problemów, które mają dla niego duże znaczenie, na przykład Wcielania, Objawienia i komunikacji.

W tym wykładzie chciałbym bardziej szczegółowo zbadać przewodnią intuicję ukrytą za stanowiskiem Hegla. Jak rozumiał relację wiary i wiedzy? Dlaczego pragnął dowieść współwzajemności obu? Moim celem jest próba uzyskania pewnej jasności co do tego, jak Hegel mógłby ocenić kierkegaardiańską koncepcję chrześcijaństwa, gdyby miał okazywać ją przedmiotowo. Najpierw zbadam filozofię religii Hegla, kierując uwagę na ten problem. Następnie wyjaśnię krytykę jego poglądów, którą znajdujemy w dziełach Kierkegarda podpisanych pseudonimami. W końcu spróbuję naszkicować możliwą odpowiedź Hegla na zarzuty Kierkegarda.

I. Hegłowski sens wiary

A. Pojęcie wiary i jej odniesienie do wiedzy

Hegel odebrał swoją filozoficzną i teologiczną edukację, gdy centralnym przedmiotem dyskusji była filozofia Kanta. Kant próbował dowieść istnienia granic ludzkiego rozumu, dokonując krytycznych badań jego zdolności. Przekonywał, że tylko te rzeczy, które są dane w „przedstawieniu” są możliwymi przedmiotami wiedzy. Te natomiast, dla których nie są możliwe „przedstawienia” – czyli Bóg, nieśmiertelność i wolność – nie mogą być poznane i na zawsze pozostają dla nas tajemnicą. Nie można ich wskazać, ponieważ wykraczają poza sferę doświadczenia⁴. Sednem krytyki rozumu było więc „zanegowanie *wiedzy*, aby zrobić miejsce dla *wiary*”⁵. Znając granice ludzkiego

nigdy nie dadzą się zjednoczyć” – Kierkegaard's *theologische Ambivalenzen*, w: *Journal AA/BB* (1835-37), *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2003, p. 1-19.

⁴Por. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga: Johann Friedrich Hartknoch 1781, 2nd ed. 1787, B xxix and *f. Critique of Pure Reason*, transl. by P. Guyer and A. W. Wood, New York and Cambridge: Cambridge University Press 1998, p. 116f.

⁵I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B xxx; *Critique of Pure Reason*, p. 117.

umysłu, można właściwie identyfikować to, co pozostaje poza jego zasięgiem, a zatem to, co jest przedmiotem wiary.

Dzięki temu Kant faktycznie stworzył dualizm: zjawisko – nomen, „przedstawienie” – rzecz-w-sobie. Zjawisko i „przedstawienie” mogą być przedmiotami możliwego doświadczenia, a więc również poznania, podczas gdy nomen i rzecz-w-sobie nie mogą być przedmiotami doświadczenia, lecz tylko myśli. Możemy myśleć o rzeczach, gdy są one w sobie, to znaczy [gdy są] poza naszym sposobem ich postrzegania, ale nigdy nie możemy ich poznać jako takich. Zgodnie z tym schematem to, co Boskie, wyraźnie przechodzi na stronę noumenu. Zatem wszystkie próby zdobycia wiedzy o Bogu są skazane na niepowodzenie, ponieważ zawsze odwołują się do czegoś, co przekracza doświadczenie, czyli to, o czym można wiedzieć.

Przyjmując, że Bóg nie jest „przedstawieniem”, czyli przedmiotem doświadczenia, Kant dowodzi, że z punktu widzenia metafizyki jest On niepoznawalny. Jednak filozof mimo wszystko próbuje ratować wiarę w Boga za pomocą tak zwanych postulatów czystego rozumu praktycznego⁶. To, co zostało utracone w filozofii teoretycznej, ponownie zostało odzyskane w filozofii praktycznej. Choć z pewnością nie jesteśmy w stanie poznać Boga ani nie możemy dowieść Jego metafizycznego istnienia, mimo to musimy założyć Jego istnienie, aby nadać sens naszemu moralnemu uniwersum.

Dla wielu myślicieli, którzy skądinąd sympatyzowali z krytycznym przedsięwzięciem Kanta, to rozwiązanie było problematyczne. Wydaje się bowiem, że Kant zdecydowanie pokazał granice rozumu i bezowocność metafizycznej spekulacji odnośnie do tego, co Boskie. Jego próba uratowania sytuacji – za pomocą postulatu praktycznego rozumu – i ucieczki od pozornie agnostycznej konkluzji nie jest zadowalająca, ponieważ redukuje Boga do zasady moralnej lub nawet, gorzej, do założenia, które tkwi u jej podstaw.

Hegel sądził, że Kant miał głębokie rozumienie teorii „przedstawień” i koniecznej struktury ludzkiego umysłu. Mimo to był krytyczny wobec konkluzji, które Kant wyciągnął z nich co do religii. Hegel rozszerzył pojęcie „przedstawienia”, łączając w jego zakres nie tylko

⁶ Por. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga: Johann Friedrich Hartknoch 1788, p. 219f; *Critique of Practical Reason*, transl. by L. W. Beck, Indianapolis: Bobbs-Merrill 1956, p. 126f.

empirycznie postrzegane istoty, ale również wszystkie formy myśli i poznania, to znaczy wszystkie przedmioty świadomości. Twierdził, że postrzegając w ten sposób możemy i faktycznie mamy „przedstawienia” tego, co Boskie. W rzeczywistości bowiem każdy naród i wszyscy ludzie posiadają tradycyjne wierzenia na temat tego, co Boskie, które można analizować i rozumieć. Przyjmując to, absurdem jest dowodzić, że nie możemy poznać tego, co Boskie, lub że Bóg mieszka w niedostępnej dla nas sferze. Przeciwnie, zbiorowy ludzki umysł pełen jest historii i idei na temat tego, co Boskie. Zadaniem filozofa jest zaś nadanie im sensu.

Niektórzy dowodzą, że – przeciwnie – jest to zadanie teologów. Hegel zauważa jednak, że ponieważ religia jest częścią ludzkiej kultury, która w historii cały czas się rozwija, dynamika jej rozwoju wiąże się z wieloma aspektami rozwoju innych dziedzin kultury, takich jak: historia, polityka, filozofia itd. Z tego powodu do jej zgłębiania wymagane są kompetencje, które wykraczają poza zakres wiedzy teologa, specjalisty od religii. Tu potrzeba kogoś, kto potrafi ująć większą dynamikę Ducha w całej sferze kultury, a następnie zrozumieć w tej sferze zjawiska religijne.

Początkowa intuicja Hegla stanowi idealistyczne zapewnienie, że myślenie jest sercem różnych sfer ludzkiej działalności. Ponieważ ludzie charakteryzują się „Duchem”, przenika On każdą sferę ich życia: „Dzieje się to dzięki myśli, konkretnej myśli, lub, definiując to ściślej, z powodu bycia Duchem człowiek jest człowiekiem; i od człowieka jako Ducha wypływają wszystkie te liczne rozwinięcia nauk i sztuki, zainteresowania życiem politycznym i wszystkimi tymi warunkami, które mają odniesienie do ludzkiej woli i ludzkiej wolności⁷. Rozumując w ten sposób, Hegel jest skory do odrzucenia poglądu, że w religii zajmujemy się pewnymi unikalnymi lub specjalnymi zdolnościami, na przykład uczuciami lub bezpośrednim poznaniem, podczas gdy w filozofii myślą. W *Encyklopedii*... odnosi się do „przesądów dnia dzisiejszego i epoki, które rozdzielają nawzajem uczucie i myślenie w taki sposób, że rzekomo są one wobec siebie przeciwstawne, a nawet są tak wrogie, że uczucie – uczucie religijne w szczególności – zostaje zanie-

⁷ G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, transl. by E. S. Speers and J. B. Sanderson, New York: The Humanities Press 1972 (dalej: *Phil. of Religion*) t. 1, p. 14; *Ibid.*, vol. 15, p. 19.

czyszczone, wypaczone, lub nawet całkowicie zniszczone przez myślenie oraz przez to, że religia i religijność w sposób istotny nie posiadają swojego zakorzenienia i miejsca w myśleniu⁸. Hegel próbuje odrzucić ten pogląd, argumentując w następujący sposób:

Przy tego rodzaju oddzieleniu zapomina się o tym, że tylko człowiek jest zdolny do religii, i że zwierzęta religii nie mają, tak jak nie mają prawa i moralności. (...) Religia, prawo i życie etyczne przynależą samemu człowiekowi, i tylko dlatego, że jest on istotą myślącą. Z tego powodu *myślenie* w sensie szerszym nie było bezczynne w tych sferach, nawet na poziomie uczucia i wiary lub przedstawienia; czynność i wytwory myślenia są w nich obecne i są w nie włączone⁹.

Filozof dowodzi, że opisane wyżej nieporozumienie wynika stąd, iż ludzie mylnie sądzą, że świadoma refleksja nie zawsze jest obecna w tych różnych sferach. Natomiast jego teza jest następująca: konieczny *logos*, czyli rozum, zawsze jest aktywny w tych sferach, bez względu na to, jak refleksyjne są (lub nie są) konkretne jednostki.

Chrześcijaństwo, by mogło być określone religią, musi mieć konkretną treść. Jeśli brak mu tej treści, wiara chrześcijańska może być w rezultacie wiarą w cokolwiek. Hegel wyjaśnia:

Wiara chrześcijańska sugeruje autorytet, który należy do Kościoła, podczas gdy, przeciwnie, wiarą owego filozofującego stanowiska jest właśnie autorytet własnego subiektywnego objawienia. Ponadto wiara chrześcijańska jest pewną obiektywną, wewnętrzną bogatą treścią, systemem doktryny i poznania; podczas gdy treść tej [filozoficznej] wiary jest wewnętrzną tak nieokreśloną, że być może potrafi uznać, że dopuszcza także ową treść – ale również może obejmować wiarę w to, że Dalałajama, byk, małpa jest Bogiem, lub może, ze swej strony, ograniczać się do Boga w ogólności, do „najwyższej istoty”¹⁰.

Dzięki tym przykłodom jest rzeczą oczywistą, że treść nie jest obojętną częścią religii. Jest ona dokładnie tym, co definiuje konkretne religie, oddziela i odróżnia je od siebie. Mówienie, że ktoś wierzy, nie wystarcza do zdefiniowania jego religii. Trzeba *znać* treść czyjsjś wiary, aby odróżnić ją od wiary kogoś innego. Ta treść jest właśnie dowodem na to, że wiara jest sprawą wiedzy.

⁸ EL, § 2; *Jub.*, vol. 8, p. 42.

⁹ EL, § 2; *Jub.*, vol. 8, p. 42f.

¹⁰ EL, § 63; *Jub.*, vol. 8, p. 168.

B. Wiara chrześcijańska jako objawienie

Jedną z głównych cech poglądu Hegla na religię chrześcijańską jest to, że musi ona mieć konkretną treść. Filozof jest krytyczny wobec czyisto formalnej koncepcji wiary, która nie jest odniesiona do specyficznej treści. Ponadto treść ta jest objawiona i jest znana rozumowi. Zatem Hegel odnosi się do chrześcijaństwa jako „religii objawionej”. Twierdzi, że ta cecha chrześcijaństwa oddaje bezsens poglądów utrzymujących, że człowiek nie może znać tego, co Boskie. Bóg objawił się ludzkości, więc może być poznany. Zatem samo objawienie jest dowodem na to, że wiara jest w istocie rodzajem wiedzy. Absurdem byłoby wyobrażać sobie, że Bóg objawił siebie, a jednak niczego nie udało Mu się objawić. Jeśli objawił siebie, to w tym objawieniu musi być jakaś treść.

Ponieważ religia jest rodzajem wiedzy, musi posiadać strukturę charakterystyczną także dla innych rodzajów wiedzy. Jak wiemy z heglowskiej idealistycznej metafizyki, Pojęcie (*Begriff*) tworzy podstawową strukturę świata i ludzkiego umysłu. Składa się ono z momentu dialektycznego od ogólności (*Allgemeinheit*) do szczególności (*Besonderheit*)¹¹. Jest to podstawowa struktura wszelkiego ludzkiego myślenia, a więc także różnych koncepcji tego, co Boskie. Podczas gdy inne religie osiągają prawdę jedynie częściowo lub nieadekwatnie, chrześcijaństwo realizuje ją i wypełnia. Jest tak, ponieważ chrześcijaństwo pokrywa się z filozofią spekulatywną i z wiedzą filozoficzną. Trójca [Święta] przedstawia spekulatywną triadę myśli i dlatego nie jest przedmiotem zmysłów lub uczucia. W chrześcijańskiej Trójcy Pojęcie metafizyczne zostaje wcielone w jedną z najwyższych form. Hegel w *Encyklopedii Nauk Filozoficznych* pisze:

Duch Absolutny przedstawia się jako (α) treść wieczna, nieprzemienialną, skupioną na sobie, nawet w swoim przejawie, (β) jako odróżnienie wiecznej istoty od jej przejawu, który poprzez tę różnicę staje się światem zjawiskowym, w który wchodzi treść, (γ) jako nieskończony powrót i pojeżdżanie z wiecznym bytem świata, który go oddał – wycofanie tego, co wieczne, z tego, co zjawiskowe, do jedności jego pełni¹².

¹¹ Por. EL, § 163; *Jub.*, vol. 8, p. 358-361.

¹² Hegel's *Philosophy of Mind*, transl. by W. Wallace and A. V. Miller, Oxford: Clarendon Press 1971 (dalej: *Phil. of Mind*), § 566; *Jub.*, vol. 10, p. 455.

(α) Ogólny aspekt przedstawia Boga Ojca mieszkającego na „tamnym świecie”. (β) Ta ogólność [Boga Ojca] musi stać się szczególna i wejść w rzeczywistość z Chrystusem, Synem. (γ) Ostatecznie, wraz ze śmiercią tego, co szczególne, Syn jednoczy się z Ojcem w Duchu Świętym. Zatem w tej kluczowej doktrynie chrześcijańskiej, gdy się ją rozumie pojęciowo, znajdują się konieczne cechy metafizycznego Pojęcia.

(α) Bóg jako uniwersalność, [czyli] Ojciec¹⁵. Bóg jest początkowo pojmowany jako abstrakcyjna idea lub [ktoś] Inny na „tamnym świecie”. Ludzki umysł abstrahuje od siebie i zakłada istnienie Innego w opozycji do siebie. Samo-świadomość jest następnie uzewnętrzniana i umieszczana w sferze, która jest po tamtej stronie znanej [nam] rzeczywistości. Z czasem ten Inny zaczyna nabierać niezależnej rzeczywistości wobec samego siebie. W *Fenomenologii ducha* Hegel pisze: „Element czystego myślenia, ponieważ jest elementem abstrakcyjnym, jest w sobie raczej «innym» wobec tej prostej jednolitej natury, i dlatego przechodzi we właściwy element myślenia obrazowego – element, w którym momenty czystego Pojęcia uzyskują istnienie *substancjalne* wobec siebie nawzajem”¹⁶. Pojęcie Boga jest całkowicie abstrakcyjne; to, co Boskie, jest zaledwie pojmowane jako samo-świadome inne, które rezyduje na „tamnym świecie”. Z powodu abstrakcyjnej natury, pierwszy etap jest etapem ogólności, ponieważ gdyby to, co Boskie, było w jakiś sposób konkretne, ogólność prowadziłaby do szczególności. Hegel uważa, że historycznie ten etap odpowiada judaizmowi.

Wedle poglądu Hegla ta czysto ogólna koncepcja nie może pozostawać zbyt długo abstrakcyjna i statyczna. Do natury Pojęcia należy bowiem rozwój i bycie częścią dynamicznego procesu: „Duch (...) jest ruchem, życiem; do jego natury należy różnicowanie siebie, nadawanie sobie definitywnego charakteru, determinowanie siebie”¹⁵. To, co ogólne, dąży do zdeterminowania siebie i do ucywienia siebie szczególnym. Początkowa idea Boga jest ideą Ducha „poza lub przed stworzeniem świata”¹⁶. Tutaj Bóg jest niezdeternimowany, ponieważ nie ma [niczego] innego, przy pomocy czego mógłby się odróżnić. Rezyduje On we wszechświecie jako jeden przedmiot i dlatego pozostaje abstrak-

¹⁵ Por. *Phil. of Religion III*, p. 7-33; *Jub.*, vol. 16, p. 223-247; *PhS*, p. 466-469; *Jub.*, vol. 2, p. 586-590.

¹⁶ *PhS*, p. 467; *Jub.*, vol. 2, p. 587.

¹⁷ *Phil. of Religion III*, p. 10; *Jub.*, vol. 16, p. 226.

¹⁸ *Phil. of Religion III*, p. 7; *Jub.*, vol. 16, p. 223.

cyjny. Hegel opisuje Go w *Encyklopedii*... w sposób następujący: „«Momentum uniwersalności – [to] sfera czystego myślenia lub abstrakcyjnego medium istoty, dlatego Absolutny Duch, który jest najpierw założoną zasadą, nie zachowuje się na dystans i biernie, ale (jako podstawowa i istotna moc zgodnie z refleksyjną kategorią przyczynowości), jako stworzyciel nieba i ziemi”¹⁷. Zatem pierwsza próba uzewnętrznienia i uszczegółowienia siebie przez Boga jest aktem stworzenia. Stwarzając świat, Bóg stwarza Innego wobec siebie. Ale to rozróżnienie nie odzwierciedla adekwatnie, a więc nie determinuje natury Boga:

Gdy mówimy: Bóg stworzył świat, rozumiemy, że zaistniało przejście od Pojęcia do obiektywności, tylko wtedy, gdy świat zostaje tu scharakteryzowany jako istotnie Boski Inny i jako bycie negacją Boga, poza Bogiem, bez Boga, bezbożny. O ile świat jest określony jako to Inne, różnica nie przedstawia się nam jako byt w samym Pojęciu lub jako zawarty w Pojęciu; tzn. byt, obiektywność musi być pokazana w Pojęciu, musi być pokazana, że istnieje w formie aktywności, konkwencji, determinacji samego Pojęcia”¹⁸.

Problem polega na tym, że Bóg jest Duchem, a Duch nie jest podobny do świata, który On sam stworzył. W dialektyce rozpoznania (*recognition*) i wzajemnej determinacji Bóg stoi więc naprzeciw rzeczy, a nie innego ducha. Sam świat uważany jest za „pozabawioną Boga”, sterylną rzecz. Potrzeba innej formy uzewnętrznienia i uszczegółowienia, aby Bóg rzeczywistości był określony jako Duch.

(β) Bóg jako szczególność, [czyli] Syn¹⁹. Wymaga się, aby Bóg uzewnętrzniał się nie jako przedmiot, ale raczej jako Duch. Zatem na drugim etapie Bóg ukonkretnia samego siebie pod postacią swojego Syna, Jezusa Chrystusa. Poprzez Syna wchodzi w świat rzeczy pod postacią najbardziej dla Niego odpowiednią, [czyli] Ducha. W ten sposób powstaje opozycja pomiędzy Ojcem i Synem, który nawzajem się odzwierciedlają i determinują. Hegel wyjaśnia, że to, co Boskie, „jest faktycznie tym, co negatywne w swojej własnej jaźni i, ponadto, negatywność myśli lub negatywność, jaką istotnie ona jest w sobie; tzn. prosta istota, jest absolutną różnicą względem siebie, lub jest czystą immo-

¹⁷ *Phil. of Mind*, § 567; *Jub.*, vol. 10, p. 455.

¹⁸ *Phil. of Religion III*, p. 16; *Jub.*, vol. 16, p. 231.

¹⁹ Por. *Phil. of Religion III*, p. 33-100; *Jub.*, vol. 16, p. 247-308; *PhS*, p. 469-471; *Jub.*, vol. 2, p. 590-592.

ścią siebie²⁰. Na tym etapie Bóg za pośrednictwem Chrystusa staje się „przeciwstawny sobie” lub „Inny wobec siebie²¹”. Ogólność jest zatem przeciwstawna wobec szczególności, a abstrakcja wobec konkretności, będąc inną wobec swojego przeciwieństwa: „rzeczywistość lub samoświadomość [tzn. Chrystus] i *in-sobie* jako substancja [tzn. Bóg, Ojciec] są jej dwoma momentami, poprzez których wzajemne uzewnętrznienie – jeden staje się drugim – Duch zaczyna istnieć jako ich jedność²²”.

Objawienie Boga w Chrystusie jest dla Hegla główną prawdą religii chrześcijańskiej i dlatego określa ją jako „religię objawioną”. Objawienie to jest znaczące, ponieważ sam Bóg przedstawia siebie, dając się poznać ludziom. Hegel prześledził długą historię rozwoju pojęcia boskości i pokazał, że jest w niej obecny ruch od ciemności do jasności. Tylko w religiach wcześniejszych od chrześcijaństwa, w których istnieje wyobcowanie z natury i ze świata, to, co Boskie, jest pojmowane jako nieznanne, ciemne i nieprzeniknione. W przeciwieństwie do nich w chrześcijaństwie to, co Boskie, zostaje objawione i tym samym ludzkość zostaje z nim pogodzona.

Zgodnie z rozwojem Pojęcia Chrystus jest tym, co szczególne, wyłonionym z tego, co ogólne. Jako konkretnie szczególny musiał przezwyciężyć abstrakcję tego, co Boskie na „tamtym świecie”, z poprzedniego etapu. Jednakże to, co szczególne, chociaż jest postępem w rozwoju Pojęcia, nadal jest niewystarczające. To, co szczególne, jest empiryczne i przejściowe. Chrystus, jako szczególny, nie jest obecny dla ludzkości na zawsze. Pomyłką jest twierdzenie, że czyjaś wiara powinna być przywiązana do szczególnu jako takiego, do tego, co konkretne i empiryczne. Postawa tego typu prowadzi do [pewnego] rodzaju fetyszyzmu, wskutek czego wierzący gromadzi na przykład szczątki świętych lub drażgi krzyża albo poszukuje świętego Grala czy całunu Jezusa. Według Hegla błędem jest rozumienie znaczenia Chrystusa jako czegoś szczególnego w powyższy sposób. Jezus gani tych, którzy wierzą tylko dlatego, że widzieli cuda. To, co szczególne, wskazuje poza siebie, ku czemuś wyższemu. Ale by osiągnąć to, co wyższe – to, co szczególne, musi zginąć. Tylko pod tym warunkiem może wyłonić się nowa zasada.

(y) Bóg jako Indywidualność, [czyli] Duch Święty²³. Trzecim krokiem w rozwoju chrześcijańskiego Pojęcia jest Duch Święty, w którym ogólny Bóg „po tamtej stronie” (*in the beyond*) jest zjednoczony z konkretnym, objawionym Bogiem. Duch Święty jest duchem tego, co Boskie, żyjącym we wspólnocie wierzących. Hegel pisze: „Tak więc Duch zostaje założony w trzecim elemencie w ogólnej *samo-świadomości*; to jest jego *wspólnota*“²⁴. Znaczenie tego trzeciego i ostatniego etapu jest takie, że braki abstrakcyjnej ogólności i konkretnej szczególności zostają przezwyciężone. Wraz ze śmiercią Chrystusa nie jest już możliwe nieruchome zawieszenie wzroku na tym, co szczególne; teraz jest się zmuszonym do kontemplacji uniwersalnej natury przesłania, która nie jest jakąś empiryczną rzeczą, lecz ideą. Ale nie jest to już abstrakcyjna i pusta idea, jak na pierwszym etapie czystej ogólności. Teraz – w Duchu Świętym – idea chrześcijańska jest pełna treści życia i nauce Chrystusa. Jest wcielona w ducha chrześcijańskiej wspólnoty, która stale ją rozważa i przyswaja w jej specyficznym kontekście.

Dlatego to, co szczególne – Chrystus – musi umrzeć, aby ustanowić cierpiącą prawdę dla wspólnoty religijnej. W ten sposób sfera natury zostaje przezwyciężona, a objawienie dokonane jako idea. Jedynie w śmierci idea Chrystusa zostaje zrealizowana: „Ruch wspólnoty jako samo-świadomości, która odróżnia siebie od swojego myślenia obrazowego ma wyrazić to, co pośrednio zostało ustalone. Martwy Bożski człowiek lub ludzki Bóg jest *in-sobie* ogólną samo-świadomością²⁵”. W Duchu Świętym abstrakcyjny Bóg „po tamtej stronie” i szczególny, wcielony Bóg, są zjednoczeni i dualizm znika. Ogólne i szczególne, wstaje utrzymane w jedności. Indywidualny wierzący jest zjednoczony z Duchem. Hegel uważa Go więc za jednoczącego pewną liczbę zasadniczych dualizmów i form wyobcowania, które trapiły wcześniejsze religie. Dlatego tylko w chrześcijaństwie ludzkość zostaje zjednoczona ze światem i znaną prawdą.

Wedle Hegla chrześcijańskie wyjaśnienie ruchu od abstrakcyjnego Boga „po tamtej stronie” do konkretnego, wcielonego i w końcu zmartwychwstałego Boga w Duchu Świętym jest religijnym sposobem

²⁰ Por. PhS, p. 465; *Jub.*, vol. 2, p. 584.

²¹ PhS, p. 467; *Jub.*, vol. 2, p. 587.

²² PhS, p. 457; *Jub.*, vol. 2, p. 575.

²³ Por. *Phil. of Religion III*, p. 100–151; *Jub.*, vol. 16, p. 308–356; PhS, p. 471–478; *Jub.*, vol. 2, p. 592–601.

²⁴ PhS, p. 473; *Jub.*, vol. 2, p. 594.

²⁵ PhS, p. 473; *Jub.*, vol. 2, p. 594f.

wyrażenia spekulatywnej prawdy Pojęcia. Jak zauważono na początku, centralne twierdzenie Hegla brzmi, że filozofia i religia wyrażają tę samą prawdę lub tę samą treść, ale na różny sposób. Wiedza filozoficzna jest w pewnym sensie wiedzą religijną.²⁶ Filozofia spekulatywna próbuje udowodnić konieczność Pojęcia w różnych sferach myśli. Czyniąc tak, pokazuje, że pewne zjawiska, pierwotnie pomysłane jako oddzielne i odmienne, faktycznie są odniesione do siebie w sposób konieczny i tworzą pojedynczą jednostkę pojęciową. W ten sposób filozofia przewycięża różne formy dualizmu, które zostały podporządkowane niższemu poziomom poznania. Spekulatywna historia religijnych form, które ustalił Hegel, spełnia podobną funkcję. Ukazuje koncepcję rozwoju tego, co Boskie, w taki sposób, aby przewyciężyć dualizm rzeczywistości Boskiej i ludzkiej, a zatem również wyobcowanie, które człowiek odczuwa wobec tego, co Boskie. Ten dualizm jest właśnie jedną z wielu form dualizmu, które filozofia spekulatywna próbuje znieść.

Ponimo ukazanych podobieństw, istnieje zasadnicza różnica w sposobie, w jaki myślenie religijne i filozoficzne rozumieją swoje przedmioty. Myślenie religijne postrzega historię Wcielenia i Zmartwychwstania jako przypadek, podobnie jak postrzegało Uładek. Te wydarzenia mogły, ale nie musiały się zdarzyć. Przeciwnie, spekulatywne rozumowanie filozoficzne dostrzega konieczność tego ruchu, ponieważ ten ruch ucieleśnia ruch Pojęcia. Jeśli jest ogólne, to jest rzeczą konieczną, aby było szczególne. Jeśli obydwa są zarówno ogólne, jak i szczególne, to muszą zostać pojednane w jednostce. Jest to konieczny, ontologiczny ruch myśli. Nie ma już przypadku. Zatem chrześcijańska Trójca odzwierciedla trzy części spekulatywnego Pojęcia. Ale wierzącemu chrześcijaninowi nie udaje się dostrzec koniecznej pojęciowej struktury, która leży u jej podstaw. Ten fakt właśnie konstytuuje różnicę pomiędzy myśleniem religijnym a filozoficznym. Filozof spekulatywny potrafi widzieć Pojęcie jako Pojęcie, to znaczy w jego czystej, pojęciowej formie, podczas gdy myśliciel religijny widzi je tylko w specyficznych formach religijnych. Uzewnętrznienie tego, co ogólne,

Kierkegaard i Hegel o wierze i wiedzy...

39

w tym, co szczególne, jest ujmowane w kategoriach antropomorficznych jako przyjęcie Syna Bożego na świat. Zamiast mówienia o tym, co ogólne, i o tym, co szczególne, wierzący mówi o Ojcu i Synu.

II. Krytyka Kierkegarda: Rozdzielenie wiary i wiedzy

Używając pseudonimu, na początku *Zamykającego Niemkowego Postscriptum* Kierkegaard dokonuje zasadniczego rozróżnienia, które informuje zarówno o treści jak też o strukturze dzieła. Mówi o „problemie obiektywnym”, który definiuje jako problem „prawdy chrześcijaństwa”²⁷; w przeciwieństwie do niego „problem subiektywny dotyczy relacji jednostki do chrześcijaństwa”²⁸. Zatem samo dzieło jest podzielone na dwie części, które odzwierciedlają dychotomię: wiedza – wiara. Problem obiektywny dotyczy wiedzy, którą można mieć na temat chrześcijaństwa, podczas gdy problem subiektywny odnosi się do wiary jednostki. Johannes Climacus (pseudonim Kierkegarda) wyraźnie traktuje filozofię Hegla jako przynależącą do strony obiektywnej, za czym przemawia fakt, że jest to główny punkt (rozważany jako drugi) w części pierwszej książki, która jest poświęcona badaniu różnych form obiektywnego podejścia do chrześcijaństwa. W krótkim rozdziale pt. *Spekulatywny punkt widzenia* rozpoczyna dyskusję z tymi, którzy mieszają, podejście obiektywne i subiektywne, i dokonuje wstępnej próby pokazania, że podejście obiektywne nie ma nic wspólnego z wiarą chrześcijańską. Jednakże ta polemika nie jest bynajmniej ograniczona do tego rozdziału. Wielokrotnie pojawia się również w drugiej części książki, poświęconej „problemowi subiektywnemu”, gdzie filozof próbuje rozwinąć swój pogląd na temat subiektywnego podejścia do chrześcijaństwa. Pogląd ten jest często określanany jako niedwuznaczne przeciwieństwo poglądu obiektywnego.

We *Wstępie* do dzieła Climacus daje pozytywny przygotowawczy szkic rozróżnienia, które rozwija na kilkuset następujących stronach. Wyjaśnia, że „problem nie dotyczy prawdy chrześcijaństwa, ale indywidualnej relacji do chrześcijaństwa, w konsekwencji nie dotyczy obójnego jednostkowego systematycznego dążenia do ustalenia prawd chrześcijaństwa w paragrafach, ale raczej dotyczy nieskończone za-

²⁶ Por. G. W. F. Hegel, *Stanowisko Filozofii Religii w odniesieniu do Filozofii i Religii*, *Phil. of Religion I*, p. 18–35; *Jub.*, vol. 15, p. 36–52; por. Q. Lauer, *Hegel on the Identity of Content in Religion and Philosophy*, w: *Hegel and the Philosophy of Religion*, ed. by D. E. Christensen, The Hague: Martinus Nijhoff 1970, p. 261–278.

²⁷ SKS, vol. 7, p. 26.

²⁸ Tamże.

interesowanej jednostki w związku ze swoją własną relacją do takiej doktryny²⁹. Następnie przechodzi do wyjaśnienia znaczenia, jakie ma dla niego (w szczególności jako jednostki) subiektywne podejście:

Ja, Johannes Climacus, urodzony i wychowany w tym mieście, a obecnie w wieku lat trzydziestu, zwykły człowiek jak większość ludzi, przyjmuję, że najwyższe dobro, zwane szczęściem wiecznym, oczekuje mnie w taki sam sposób, jak pokójówkę i profesora. Słyszałem, że chrześcijaństwo jest dla każdego warunkiem wstępnym do tego dobra. Teraz pytam, jak mogę wejść w relację z tą doktryną³⁰.

Przez „szczęście wieczne” Climacus rozumie [obecną] w chrześcijaństwie doktrynę o niesmiertelności i zmartwychwstaniu dusz. Jest to przewodnia motywacja dla niego i – jak dowodzi – dla każdego innego człowieka, ponieważ każda jednostka jest nieskończenie zainteresowana swoim wiecznym szczęściem.

W każdym przypadku jest to kluczowa kwestia różnicy pomiędzy podejściem subiektywnym i obiektywnym. Jest ona związana z epistemologicznym zagadnieniem stopnia pewności, jaki może być osiągnięty dzięki podejściu obiektywnemu. Wedle Climacusa nawet najlepsze, najbardziej rygorystyczne naukowe podejście do chrześcijaństwa – czy to historyczne, filologiczne, czy filozoficzne – nigdy nie dotrze do celu, jakim jest pewność. Zawsze będzie w nim coś, co można podać w wątpliwość. Dla obiektywnego podejścia nie ma to zbyt wielkiego znaczenia, ponieważ w naturze nauki tkwi ciągłe przybliżanie się do prawdy poprzez uzyskiwanie nowych danych i udoskonalanie metody; nigdy nie osiąga ono absolutnej pewności³¹. Dla podejścia subiektywnego jest to natomiast zdecydowana wada, ponieważ zagrożone zostaje czyjeś szczęście wieczne, nie mniej niż absolutna pewność. Zatem nawet bardzo dobre rezultaty naukowego, obiektywnego podejścia są niewystarczające wobec tego, czego wymaga się od kogoś, kto ryzykuje szczęście wieczne.

Opierając się na powyższych stwierdzeniach, Climacus daje kilka wyróżników określających subiektywne podejście, takich jak: namiętność, wolność i decyzja, stawanie się, dążenie, subiektywność, wewnętrzność, absurdalność i paradoks oraz komunikacja pośrednia.

²⁹ Tamże, p. 24f.

³⁰ Tamże, p. 25.

³¹ Por. tamże, p. 36.

Kierkegaard i Hegel o wierze i wiedzy...

41

(A) Namiętność. Prawdziwa wiara chrześcijańska pociąga za sobą namiętność, ponieważ chodzi w niej o szczęście wieczne. Historyk lub filolog, którzy przybliżają się do chrześcijaństwa w sposób obiektywny, mogą mieć pewną namiętność wynikającą z intelektualnej ciekawości wobec tego, co materialne, ale w żaden sposób nie może być ona porównywana do nieskończonej namiętności chrześcijańskiej wiary.

(B) Wolność i decyzja. Wedle Climacusa wiara chrześcijańska – w przeciwieństwie do nauki – wymaga od wierzącego wolnej decyzji; celem nauki jest tworzenie dyskursywnych teorii i dowodów w taki sposób, aby nie było rozziwów i by każdy wniosek wynikał z przesłanek w sposób konieczny. Zatem podejście obiektywne działa na zasadzie konieczności i nie wymaga decyzji jako takiej; aby osiągnąć konkluzję, trzeba jedynie postępować zgodnie z linią argumentacji. Nie istnieje natomiast taka dyskursywna droga [prowadząca] do wiary chrześcijańskiej. Wierzący musi po prostu dokonać świadomej i wolnej decyzji, by uwierzyć. W wierze konieczność nie gra żadnej roli.

(C) Stawanie się i dążenie. Podczas gdy myśliciel obiektywny osiąga definiowany wynik, myśliciel subiektywny uczestniczy w procesie stawania się, a więc nigdy nie dochodzi do ostatecznego rozwiązania; zawsze dąży, nie osiągając celu³². Wiara nie jest bowiem miejscem spoczynku, ale płynnym ruchem³³.

(D) Subiektywność i wewnętrzność. Myśliciel obiektywny zorientowany jest na zewnątrz, ku kwestiom przedmiotowym, myśliciel subiektywny natomiast do wewnątrz – ku swojej relacji do tego, co Boskie: „Podczas gdy myślenie obiektywne jest obojętne wobec myślicy podmiotu i jego egzystencji, myśliciel podmiotowy jako egzystujący jest istotnie zainteresowany swoim myśleniem, egzystuje w nim³⁴. I „dlatego jego myślenie zawiera inny rodzaj refleksji, specyficzną refleksję wewnętrzności, posiadania, dzięki czemu należy ona do podmiotu i do nikogo więcej”³⁵.

(E) Absurdalność i Paradoks. Climacus przywołuje słynne twierdzenie Tertuliana: *credo, quia absurdum est*. Uważa, że tylko obiektywne myślenie może budować na przyczynach, oczywistości i przekonaniu

³² Por. tamże, p. 90.

³³ Por. tamże, p. 73.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

jących argumentach. Religia chrześcijańska przeciwnie, wymaga od człowieka wiary w absurd, a szczególnie w „sprzecznosc Wcielania”, czyli że Bóg, a więc to, co wieczne, stał się tym, co doczesne. Jest to sprzeczność, której żadna liczba rozumowań i argumentów nie może znieść. Jest to „najwyższy paradoks myślenia”, który „nie jest w stanie pomysłić samej myśli”³⁶.

(F) Komunikacja pośrednia. Podczas gdy obiektywne myślenie może stosować komunikację bezpośrednią, myślenie subiektywne może być komunikowane jedynie pośrednio³⁷. Ponieważ treść wiary jest paradoksalna i absurdalna, nie może być komunikowana w zwykły sposób. Każda taka bezpośrednia komunikacja byłaby jej zafalszowaniem.

III. Krytyczna ocena

Jak Hegel mógłby się ustosunkować do krytyki jedności wiary i wiedzy oraz do modelu wiary, który przedstawia Kierkegaard? Być może największym, oczywistym zarzutem byłoby oskarżenie o formalizm. Ani jeden z wyróżników wiary, które szkicuje Kierkegaard, nie zawiera żadnej specyficznej treści. Mogą one charakteryzować zarliwego muzumanina lub buddystę z głębokim wnetrzem albo wolnego, zdecydowanego wyznawcę współczesnej sekty. Nie ma w nich niczego, co w sposób konieczny wyróżniałoby wiarę chrześcijańską.

Cale dzieło Kierkegarda zawiera wiele fragmentów, w których filozof zdaje się potwierdzać, że jest winien oskarżeń, iż [koncept] Hegla pozostaje na równi z innymi, podobnymi koncepcjami wiary, to znaczy że jest czysto formalna i tym samym brakuje [jej] konkretnych treści. Na przykład krytyka historycznego punktu widzenia zawarta w *Postscriptum* prawdopodobnie wskazuje na ten kierunek myśli. Climacus przyjmuje najpierw, że „jeśli chodzi o Biblię, to udało się pokazać wszystko, co tylko uczony teolog w swojej najszcześliwszej chwili mógł kiedykolwiek pragnąć pokazać”³⁸. Nawet jeśli ktoś wyobraża sobie, iż była to najlepsza możliwa demonstracja, Climacus upiera się, że

³⁶ SKS, vol. 4, p. 243.

³⁷ Por. SKS, vol. 7, p. 74ff.

³⁸ Tamże, p. 35.

Kierkegaard i Hegel o wierze i wiedzy...

43

w ogóle nie ma to związku z wiarą jednostki. Taka pancerna (*iron-clad*) demonstracja w żaden sposób nie może pomóc wierzącemu uwierzyć:

Zakładam coś przeciwnego, że wrogom [chrześcijaństwa] udało się pokazać to, czego pragną w odniesieniu do Pisma Świętego, z pewnością przekroczenia najbardziej gwałtownego pragnienia najbardziej złośliwego wroga – cóż więc? Czy tym samym wróg obalił chrześcijaństwo? Wcale nie. Zaskodził wierzącemu? Wcale nie, bynajmniej! (...) To znaczy, nawet jeśli te książki nie zostały napisanej przez tych autorów, nie są autentyczne, nie są *integrali* (zupelne), nie są natchnione (tego nie można obalić, ponieważ to jest przedmiotem wiary), to z tego nie wynika, że ci autorzy nie istnieli i, przede wszystkim, że Chrystus nie istniał. Do tego stopnia, wierzący posiada niezmienną wolność, by to zaakceptować³⁹.

Mozna podać w wątpliwość główne prawdy chrześcijaństwa, a nawet definitywnie je odrzucić, ale dopóki nie jest odrzucane istnienie Chrystusa, nie ma niebezpieczeństwa dla wiary. Sprawa jest jasna: nigdy absolutnie żadne obiektywne fakty nie mogą mieć związku z wiarą chrześcijańską. Problem polega na tym, że w ten sposób autor zdaje się pozabawiać chrześcijaństwo wszelkich jego treści, udowadniając, iż żadna jego część nie może być zagrożona przez jakieś – oparte na faktach – twierdzenie.

Innym dobrym przykładem jest słynne rozróżnienie Climacusa pomiędzy tym, „co się mówi” – charakteryzującym obiektywne podejście, a tym, „jak się mówi” – charakteryzującym podejście subiektywne⁴⁰. Oznacza to, że kluczową sprawą dla wiary nie jest jej przedmiot lub treść, ale raczej sposób, w jaki się wierzy. Wydaje się, że potwierdzeniem takiego rozumowania jest uderzający fragment, w którym rzekomy chrześcijanin jest porównywany z czcicielami bożków:

Jeśli ktoś, kto żyje w świecie chrześcijańskim, wchodzi, z wiedzą o prawdziwej idei Boga, do domu Boga, do domu prawdziwego Boga i modli się, ale modli się w nieprawdzie, jeśli ktoś żyje pośród bożków z całą namiętnością nieskończoności, chociaż jego oczy spoczywają na wyobrażeniu bożka – gdzie wówczas jest więcej prawdy? Jeden modli

³⁹ Tamże, p. 36f.

⁴⁰ Por. tamże, p. 185.

się w prawdzie do Boga, chociaż czci batwana; inny modli się w nieprawdzie do prawdziwego Boga i dlatego w prawdzie czci batwana⁴¹.

Autor powyższych słów zdaje się sugerować, że ktoś może być chrześcijaninem mimo że czci batwana, pod warunkiem, że czyni to poprawnie. Dla Hegla taka postawa oczywiście pociągłaby za sobą całkowite zafalszowanie i faktyczną destrukcję chrześcijaństwa posiadającego konieczną treść, bez której nie może się obejść.

„Pustka” (tak rozumianej) wiary chrześcijańskiej jeszcze jasniej ukazuje się w *Okruchach filozoficznych*, gdzie Climacus stwierdza całym wprost, iż wszystko, co jest potrzebne, by być chrześcijaninem, to wiedza, że Chrystus istniał:

Nawet gdyby współczesne pokolenie niczego nie pozostawiło po sobie z wyjątkiem tych słów: wierzyliśmy, że w takim to a takim roku Bóg ukazał się pod postacią pokornego sługi, żył i nauczał pośród nas, a następnie umarł – to byłoby więcej niż wystarczające. Współczesne pokolenie zrobiłoby wszystko, co niezbędne, aby to małe obywatelstwo, to historyczne *nota bene* było wystarczającą okazją dla kogoś późniejszego, a najbardziej rozwikłe sprawozdanie nigdy, przez całą wieczność, nie mogłoby stać się czymś więcej dla osoby, która przychodzi później⁴².

Jeśli tylko tak minimalna wiedza jest wymagana, aby wierzyć, wówczas pozostaje niewiele z tego, co zwykle rozumiemy przez doktrynę i dogmaty chrześcijańskie. W rezultacie jedyną treścią wiary jest Wcielenie lub Oblawienie, że Bóg stał się człowiekiem.

Można by dowodzić w imieniu Kierkegarda, że nieskończona namiętność wiary może mieć tylko jeden poprawny przedmiot, to znaczy Boga, gdyż nie można mieć nieskończonej namiętności do rzeczy skończonych. Ale tego rodzaju argumentacja nie byłaby dla Hegla zadowalająca, ponieważ istnieje wiele różnych bogów, a zatem nie ma w niej wiary, co określałoby Boga chrześcijańskiego w opozycji do pozostałych. Problemem jest to, o czym wcześniej napomknął Hegel, że jeśli wiara nie ma konkretnej treści, to nic nie określa jej jako chrześcijańskiej i nie odróżnia od wierzeń innych religii. Chociaż Kierkegaard lubi powracać do absolutnego żądania, aby chrześcijaństwo nakładało na każdego wierzącego obowiązki podejmowania decyzji

⁴¹ Tamże, p. 184.
⁴² SK5, vol. 4, p. 300.

i wiary, to zdaje się lekceważyć fakt, że inne religie stawiają podobne wymagania swoim wyznawcom. Jak zatem odróżnić właściwą wiarę od niewłaściwej, jeśli nie mają różnic w treści?

Kilka nieco zaskakujących i nieintuicyjnych konkluzji zdaje się wynikać z następujących rozważań:

(1) Jest nieco ironii w krytyce Kierkegarda kierowanej pod adresem abstrakcyjnego filozoficznego systemu Hegla. Climacus oskarża Hegla o pogrążanie się w bezbarwnych abstrakcjach, które nie mają związku z rzeczywistością i egzystencją. Hegel rzekomo nie jest zainteresowany płomienną (*burning*) prawdą dla jednostki. Ale w rzeczywistości jest odwrotnie. To Kierkegardiańskie rozumienie wiary jest nazbyt abstrakcyjne i brak mu konkretnej treści, podczas gdy Hegel ma jasny pogląd na to, czym jest i jaka powinna być treść chrześcijaństwa w odróżnieniu od treści innych religii.

(2) Drugą nieintuicyjną kwestię można dostarczyć, dokonując następującej obserwacji. Co najmniej jeden nurt badań Kierkegardiańskich widzi w duńskim myślicielu wielkiego chrześcijańskiego apologetę i przedstawia go jako rzecznika religii chrześcijańskiej w dzisiejszym laickim świecie. Ten sam nurt niezmiennie widzi w nim wielkiego krytyka heglowskiej myśli, która jest uważana za uosobienie nowożytnego, świeckiego rozumienia będącego w opozycji do chrześcijaństwa. Jednak zgłębiając tę kwestię dokładniej można dostrzec, że stwierdzenia Kierkegarda na temat chrześcijaństwa z ledwością da się traktować jako zachętę do przyjęcia wiary dla niechrześcijan. Faktycznie to, co mówi o niezmiernie wysokich wymaganiach chrześcijaństwa, może się zdawać przeznaczone raczej do odstraszenia potencjalnych nowych wierzących i do alienowania tych, którzy uważają siebie za chrześcijan. Ironicznie rzecz ujmując, Hegel zdaje się lepiej pasować do wzoru chrześcijańskiego apologety. Wyraźnie broni on chrześcijaństwa jako jedynej prawdziwej religii i czasami robi to w taki sposób, że obraża współczesną wrażliwość ekumeniczną i tolerancję religijną.