

IMMANUEL KANT A ŚWIAT WSPÓŁCZESNY
IMMANUEL KANT UND DIE MODERNE WELT
POZNAŃ, 2004

TOMASZ KUPŚ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Instytut Filozofii
Zakład Antropologii Filozoficznej

Ofiarowanie Izaaka w interpretacji Kanta i Kierkegaarda

Isaaks Opferung in Kants und Kierkegaards Lesart

Po tych wydarzeniach wystawił Bóg Abrahama na próbę i rzekł do niego: Abrahamie! A on odpowiedział: Olom ja. I rzekł: Weź syna swego, jedynaka swego, Izaaka, którego miłujesz, i udaj się do kraju Moria, i złóż go tam w ofierze całopalnej na jednej z gór, o której ci powiem.

(Gen 22, 1-2)¹

Fanatycy nie słyszą całej wieloznaczności, która cechuje wszelkie doświadczenie głosu Bożego. Kto jest pewny, że wie, co mówi i czego chce Bóg, ten czyni Boga istotą w świecie, którą może rozporządzać, będąc tym samym na najlepszej drodze do zabobonu.

(K. Jaspers)²

Z pozoru można wątpić, czy zestawienie analiz Kierkegaarda i Kanta jest w ogóle możliwe. Kierkegaard postuluje „zawieszenie etyki” i podporządkowanie jej temu, co religijne (szczegółowe rozróżnienie „etyki” i „religii” w pismach Kierkegaarda nie jest przedmiotem rozważań w niniejszym artykule), dopuszcza istnienie absolutnego obowiązku człowieka wobec Boga oraz usprawiedliwia konieczność zatajenia objawienia przed wspólnotą. Wprawdzie analizy zawarte w *Bojaźni i drżeniu* bezpośrednio dotyczą filozofii Hegla, jednak odnoszenie ich do Kaniowskiej filozofii religii jest zasadne o tyle, o ile filozoficzne opracowanie religii zarówno we wczesnych pismach Hegla, podobnie jak i Fichtego, zostało ukształtowane pod wpływem filo-

¹ Cytaty z Pisma Świętego wg *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1982.

² K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 166.

zofii praktycznej Kanta. Z kolei zarówno styl wypowiedzi jak i główne idee wyrażone przez Hegla np. we *Fragmentach o religii ludowej i chrześcijaństwie*, czy w *Pozytywności religii chrześcijańskiej*, będzie można odnaleźć niemal niezmiennione w pismach Kierkegaarda³.

Istnieją przesłanki, by uznać, że zasadniczym rysem wspólnym zarówno interpretacji Kanta jak i Kierkegaarda jest zdecydowane odejście od ściśle ortodoksyjnego odczytania tekstu Biblii. Ortodoksją tę rozumiem w tym wypadku jako uznanie postawy Abrahama za archetyp posłuszeństwa i niewzruszonej wiary w Boga. Choć Kant i Kierkegaard traktują historię Abrahama jako punkt wyjścia do swoich analiz, to jednak trudno byłoby odnaleźć odpowiedniki rezultatów ich przemyśleń w samej w Biblii. Właśnie sposób ujęcia biblijnego wyobrażenia w pismach Kanta i Kierkegaarda jest filozoficznie najbardziej doniosły i stanowi przedmiot dociekań niniejszego artykułu.

Zasadniczą kwestią towarzyszącą filozoficznemu opracowaniu biblijnej opowieści o ofiarowaniu Izaaka jest problem prawomocności objawienia⁴. Pytanie o autentyczność historycznego objawienia pojawia się zarówno w pismach Kanta jak i Kierkegaarda⁵. Zdaniem Kanta, kryterium prawdziwości objawienia stanowi racjonalność nakazu, który może być wpisany w porządek prawa naturalnego. Nakaz zabicia własnego syna sprzeciwia się temu prawu, a zatem jest nieracjonalny. Interpretacja Kanta nie wykracza poza krytykę historycznego objawienia z pozycji rozumu, jednakże w rozprawie zatytułowanej *Religia w obrębie samego rozumu*, porządkując analizy wiarygodności istoty najwyższej, której przekaz historyczny przypisuje tylko słowa nakazu zabicia Izaaka, Kant stawia problem możliwości bezpośredniej komunikacji⁶ boskiego nakazu, który wyraźnie kłóci się z racjonalnym prawem moralnym.

Wydaje się, że przystępując do analizy tego wątku w *Bojaźni i drżeniu* nie musimy brać pod uwagę historycznej autentyczności opisywanego zdarzenia. Choć w omawianym tekście Kierkegaard jednoznacznie tego problemu nie stawia, wydaje się, że uznanie rozprawy, jak głosi podtytuł, za „lirykę dialektyczną”, a dalej, analiza nastrojów oraz szeregu wariantów interpretacyjnych wydarzenia opisywanego

³ Na ten niezwykle fenomen zwraca uwagę Karol Toeplitz. Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard ein Nachkomme Hegels?*, [w:] *Hegel im Kontext der Wirkungsgeschichte, XVIII Internationaler Hegel-Kongress 1990*, Wrocław 1992.

⁴ Mam tu na myśli bezpośrednie objawienie oznaczające samoukazanie się tego, co boskie. Por. J. Hessen, *Religionsphilosophie*, München 1955, s. 204.

⁵ Karol Toeplitz w swej analizie interesującego nas wątku stawia cztery pytania, traktując je jako nieuchronną konsekwencję lektury tekstu *Bojaźni i drżenia*: w jaki sposób Bóg wyznacza człowieka do wypełnienia swej woli? Jak człowiek uzyskuje pewność, co do swego zadania? Jak zostaje powiadomiony o tym zadaniu? Na czym ma ono polegać? Por. K. Toeplitz, *Konflikt Abrahama (Próba egzystencjalizacji religii prawa w ujęciu S. Kierkegaarda)*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” (seria: *Filozofia*), z. 2, 1966.

⁶ Używam w tym wypadku technicznego terminu stosowanego przez Kierkegaarda, który oznacza rozważaną w *Okruchach filozoficznych* sprawę wyróżnionej pozycji tak zwanych „uczniów z pierwszej ręki”.

w Biblii, przekonuje, że mamy do czynienia z eksperymentem myślowym, którego celem jest raczej rozpatrzenie pewnej możliwości, prezentacja projektu myślowego. Również Kant wielokrotnie podkreśla, że historyczna autentyczność zdarzenia nie jest argumentem odnośnie do przyjęcia go za element religii rozumu, skoro nie wnosi niczego do moralnej poprawy człowieka⁷. Sposób, w jaki przez omawianych autorów rozumiane jest objawienie, wydaje się w tym wypadku sprawą kluczową.

Kwestia prawomocności objawienia i prawdy religii historycznej stała się aktualna wraz z publikacją niewielkiego tekstu Lessinga z 1780 roku zatytułowanego *Wychowanie rodzaju ludzkiego*. Trudno stwierdzić, w jakim stopniu hipoteza - wedle której wychowanie jest tym dla indywiduum, czym objawienie religijne dla całego rodzaju ludzkiego, tak, że w konsekwencji obie pełnią tę samą, wychowawczą rolę - była inspirująca dla Kanta, to pewne jest, że była Kantowi znana⁸. Postulowany w ten sposób postęp moralny ludzkości wykluczałby aktualność tego, co stanowi tylko miniony, zrealizowany już etap dziejów ludzkości. „Lecz każdy podręcznik jest przeznaczony dla pewnego wieku. Zatrzymywać przy nim dziecko, dłużej, niż to było w zamiarze, jest szkodliwe”¹⁰. Zgodnie z przekonaniem Lessinga, objawienie (niezależnie od tego jak mielibyśmy je rozumieć) wcześniej dawałoby człowiekowi to, do czego samodzielnie, mocą własnego rozumu, doszedłby on później - nie tyle byłoby konieczne, co raczej korzystne.

Podstawowym założeniem jest w tym wypadku przekonanie, że prawdy rozpo- wszechniane początkowo jako Boskie objawienie nie są niczym innym, aniżeli elementarnymi prawdami rozumowymi. Zatem przejście od dzieciństwa (Stary Testament) poprzez młodość (Nowy Testament) ma ostatecznie doprowadzić nas do pełnoletniości, której osiągnięcie będzie jednoznaczne z porzuceniem sposobu postępowania, w którym dobro realizowane jest tylko ze względu na oczekiwaną w przyszłości nagrodę”. Religia historyczna postrzega spełnianie obowiązku moralnego jako działanie podyktowane obowiązkiem wyznaczonym przez Boga. Można jednak oczekiwać, że taka motywacja, być może niezbędna na pewnym etapie moralnego rozwoju ludzkości, z czasem straci swą moc obowiązującą i zostanie zastąpiona przez postępowanie podyktowane wyłącznie szacunkiem wobec prawa moralnego. Można zatem pod pewnymi warunkami uznać, że Kant dopuszcza objawienie w znaczeniu wyznaczonym przez Lessinga. Moralnie dobre postępowanie pozbawione wszelkiego zewnętrznego motywu, jakie postuluje Lessing, jest analogiczne do wolnego od wszelkiego przymusu kierownictwa praktycznego rozumu, o którym pisze Kant (wiara w autentyczność objawionej prawdy religii historycznej jest *jednym*

⁷ Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 66.

⁸ G. E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, tłum. H. Kahanowa, [w:] tegoż, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1959, t. 3.

⁹ Por. I. Kant, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, tłum. M. Żelazny, Toruń, 1995, s. 38-39.

¹⁰ G. E. Lessing, *Wychowanie...*, dz. cyt., s. 544.

¹¹ Tamże, s. 552.

z przytaczanych przez Kanta przykładów ludzkiej niepełnoletności)¹². Analogia ta w myśli Kierkegaarda okaże się o tyle słuszna, o ile będzie zastosowana wyłącznie w odniesieniu do życia pojedynczego człowieka: „Czymże jest edukacja? - pyta Kierkegaard - Myślę, że to droga, którą przechodzi pojedynczy człowiek, aby poznać samego siebie; a kto tej drogi nie dopełni, mało wyciągnie korzyści z faktu, że się urodził w najbardziej oświeconej epoce”¹³. Bodaj najobszerniej poglądy, zgodne z którym rozwój moralny każdego człowieka zaczynałby się w tym samym punkcie, został rozwinięty we wspomnianych już *Okruchach filozoficznych*, *Nienaukowym dopisku* a także w *Pojęciu lęku*.

* * *

W rozprawce zatytułowanej *Przypuszczalny początek ludzkiej historii* Kant podaje hipotetyczny przebieg najwcześniejszych dziejów ludzkości, nadając swemu projektowi postać filozoficznej wykładni początkowych rozdziałów księgi *Genesis*. Pośród zaproponowanych hipotez znajdujemy między innymi tezę, by rozbrzmiewający głos Boży, o czym donosi tekst Biblii, utożsamiać z instynktem. „Początkowo musiał tym nowicjuszem kierować instynkt, ów głos Boży, któremu są posłuszne wszystkie zwierzęta. Jedne rzeczy pozwalał mu on spożywać, innych zabraniał (III, 2-3). - Nie jest jednakże konieczne, by w tym celu zakładać istnienie jakiegoś szczególnego, dziś już utraconego instynktu; mógł to być po prostu zmysł powonienia, spokrewniony z organem smaku, który to organ, jak wiadomo, powiązany jest z narządami trawiennymi, a zatem zdolność do wyczuwania przydatności lub nieprzydatności jakiegoś pokarmu do spożycia, analogiczna do tej, którą spostrzegamy i dziś”¹⁴.

Głos Boży odpowiadałby w tym wypadku zdolności człowieka, jako istoty naturalnej, do takiego postępowania, które najlepiej służy zachowaniu jego istnienia nie tyle jako indywiduum, co raczej jako biologicznego gatunku. Zamiast instynktu, wspomniany głos Boży, moglibyśmy określić mianem opatrności. Z kontekstu i zamieszczonych dalej uwag wynika, że rozum, jako władza odróżniająca człowieka od zwierzęcia, dawałby człowiekowi również możliwość świadomego postępowania nie tylko zgodnego z celem wyznaczonym przez instynkt, ale także umożliwiały postępowanie niezgodne, a w skrajnym przypadku nawet sprzeczne z tak rozumianym instynktem (w języku dogmatyki taki stan byłby opisywany za pomocą pojęcia grzechu).

W Biblię, rozumianą jako zbiór spisanych przez natchnionego pisarza wskazówek udzielonych bezpośrednio przez Boga, można - zdaniem Kanta - w ogóle wątpić¹⁵. Pośród powodów, które uzasadniają tę tezę, najpoważniejszym jest fakt, że nie mamy żadnej możliwości przekonania się, iż wydającym nam, skądinąd bardzo słusznym, dyspozycje służące polepszeniu naszego życia, jest właśnie Bóg. Kant

¹² Por. I. K a n t, *Co to jest Oświecenie?*, tłum. A. Landman, [w:] Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000.

¹³ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972, s. 46.

¹⁴ I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, tłum. M. Żelazny, Toruń 1995, s. 21.

¹⁵ Por. tenże, *Spór fakultetów*, tłum. M. Żelazny, Toruń 2003, s. 113.

nie wyklucza jednak, by przez eliminację nie dało się ustalić, którego głosu za głos Boga niepodobna jest uznać. Jego zdaniem nie jest nim żaden nakaz wyraźnie sprzeczny z prawem moralnym. Bóg, którego istnienie w swoim zgodnym z rozumem postępowaniu potwierdzam, jest nie tyle osobowym stwórcą świata, co jego moralnym prawodawcą. Istnienie tak rozumianego Boga nie byłoby więc potwierdzone doświadczeniem i wypowiedziane w logicznym sądzie, ale zasadność hipotezy Jego istnienia jako postulatu praktycznego rozumu potwierdzałyby wyłącznie pewność moralna.

Objawienie byłoby - zdaniem Kanta - rozumiane w tym wypadku jedynie jako odpowiedź na oczekiwanie ludzi, by obowiązek moralny był komunikowany jako przykazanie Boże. Religia naturalna natomiast oznaczałaby coś zgoła odwrotnego, że mianowicie tylko to mogę uznać za objawienie (tj. przykazanie Boże), co w pierw uznaję za obowiązek¹⁶. Jedynym „głosicielem nieomylnym, pojętym dla wszystkich głosicielem słowa” byłby Bóg przemawiający wyłącznie przez nasz własny, moralnie-praktyczny rozum¹⁷.

Każdorazowo, gdy tylko nakaz ten jest sprzeczny z prawem rozumu, niezależnie od tego, jak sugestywnie mogłoby się przedstawiać jego objawienie, trzeba je traktować wyłącznie jako złudzenie. Przytoczony przez Kanta przykład nawiązuje do biblijnej opowieści o ofiarowaniu Izaaka, które dla autora *Sporu faktów* stanowi rażące pogwałcenie prawa moralnego. Bezwzględne spełnienie czynu ma w tym wypadku zapewnić rzekomo Boskie pochodzenie nakazu. Opisywany przez Kanta Abraham nie jest jednak bezkrytyczny w swym posłuszeństwie wobec nakazów tzw. woli Bożej. „Abraham miał jakoby odpowiedzieć na ów domniemany boży głos: «To, że nie powinienem zabić mego dobrego syna, jest pewne; że jednak ty, który zdajesz mi się objawiać jako Bóg jesteś Bogiem, tego nie jestem pewien i pewien być nie mogę», nawet jeśli ów głos rozbrzmiewał z (widzialnego) nieba”¹⁸. W powyższym cytacie zostały wskazane dwa porządki, w których, w filozofii Kanta, możemy mówić o Bogu. Pierwszy z nich to porządek moralny, w którym Bóg jawi się jako ostateczny poręczyciel idei najwyższego dobra jednoczącego szczęliwość i obowiązek, jako prawodawca i źródło moralnego prawa, które odkrywam mocą własnego rozumu. Jednak konstytutywne zastosowanie rozumu w odniesieniu do tak rozumianej istoty najświętszej, jako ewentualnego przedmiotu możliwego doświadczenia jest wykluczone - wyraża to wątpliwość zawarta w przytoczonym cytacie. Pewność istnienia Boga jest więc pewnością wynikającą z rozumności moralnego prawa, którym kieruję się w moim postępowaniu oraz pewnością istnienia moralnego władcy tego świata. Skoro jedyne dostępne mi poznanie konstytutywne musi opierać się na pojęciach, nie mogę oczekiwać, by było możliwe bezpośrednio ujęcie tego, co w objawieniu rości sobie pretensje do uznania za głos Boga, a zatem do pewnego rodzaju poznania nadmysłowego. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z Bogiem religii moralnej, w drugim zaś z Bogiem religii objawionej (historycznej).

Por. tenże, *Religia...*, dz. cyt., s. 188.

Tenże, *Spór...*, dz. cyt., s. 118.

Tamże, s. 113.

W rozprawce zatytułowanej *O niedawno powstałym wyniosłym tonie w filozofii* znajduje się między innymi szereg uwag na temat jedyne go dostępnego nam źródła poznania nadzmysłowego. Według Kanta, tylko filozofia praktyczna daje taką możliwość: „przeskok ku temu, co ponadzmysłowe, do czego rozum nieodparcie nas popycha i którego może on dokonać tylko w aspekcie moralno-praktycznym, bywa przez niego urzeczywistniony tylko poprzez takie (praktyczne) prawa, których zasadą jest nie materia wolnych uczynków (ich cel), ale forma, przydatność ich maksym do powszechnego prawodawstwa w ogóle”¹⁹.

Zastąpienie prawa moralnego przez zmysłowy przedmiot, jako ekwiwalent idei, dla której adekwatnego przedmiotu nie znajdujemy w świecie przedmiotów możliwego doświadczenia, można dokonywać tylko ze świadomością jego niedoskonałości i tymczasowego charakteru, na przykład jako świadomej personifikacji: „Zasłonięta bogini, przed którą obopólnie uginamy nasze kolana, jest moralnym prawem w nas, w jego nienaruszalnym majestacie. To prawda, że słyszymy jej głos, jak również bardzo dobrze rozumiemy jego nakazy, przysłuchując się pozostajemy jednak w niepewności, czy pochodzi ona od człowieka, od wszechmocnego rozumu, czy też od czegoś innego, czego istota pozostaje dla człowieka nieznaną, a co przemawia do niego przez jego własny rozum”²⁰.

Wspominany wielokrotnie głos Boży byłby zatem nakazem, który każdy jest w stanie, mocą swego rozumu, samodzielnie rozpoznać jako obowiązek (wołę Bożą)²¹. Założenie, zgodnie z którym istnieją wprawdzie nakazy Bożej woli, lecz tylko objawione, a nie rozpoznane w ludzkim rozumie - zdaniem Kanta - należy uznać za sprzeczne z warunkami prawdziwej religii. Skoro religia nie ma być niczym innym aniżeli rozpoznaniem naszych obowiązków jako udzielonych nam bezpośrednio przez Boga nakazów, wówczas jasne jest jedyne znaczenie owego „głosu Bożego”, które Kant akceptuje w swej filozofii praktycznej²². W przeciwnym bowiem razie uczona wiara, odwołująca się do historycznego objawienia, wymagałaby tylko ślepego posłuszeństwa wobec nakazów, nie podejmując żadnej próby sprawdzenia, czy stanowią one rzeczywiście przykazania Boże.

Nie ulega wątpliwości, że taka interpretacja tekstu Biblii opiera się na przekonaniu Kanta o nadrzędnej, wobec historycznego objawienia, pozycji ludzkiego rozumu praktycznego. Świadczą o tym liczne, wprost stawiane tezy, począwszy od przeświadczenia, że religia nie różni się niczym od moralności²³, aż po postulat priorytetu rozumu w interpretowaniu spornych fragmentów Biblii²⁴ (to znaczy takich, które stoją w sprzeczności z praktycznym rozumem). Ofiarowanie Izaaka jest przez Kanta przywoływane w taki sposób, który nie pozostawia wątpliwości, jak zgubne

¹⁹ Tenże, *O niedawno powstałym wyniosłym tonie w filozofii*, [w:] tenże, *Koniec wszystkich rzeczy. O niedawno powstałym wyniosłym tonie w filozofii*, tłum. M. Żelazny, s. 40.

²⁰ Tamże, s. 41.

²¹ Por. tenże, *Religia...*, dz. cyt., s. 132.

²² Por. tamże, s. 187.

²³ Por. tenże, *Spór...*, dz. cyt., s. 81.

²⁴ Por. tamże, s. 84.

skutki może mieć dosłowne przyjęcie nakazu jawnie sprzecznego z praktycznym rozumem, zarazem jak oczywiste konsekwencje możemy wyciągnąć odnośnie do obowiązywania nakazu przypisywanego w niej samemu Bogu („To, że nie powinienem zabić mego dobrego syna, jest pewne...”).

Czy jednak Kant dokonuje w tym wypadku analizy tekstu biblijnego, czy też stawia własne hipotezy tylko luźno nawiązując do Biblii, pozostaje sprawą otwartą. We wspomnianym fragmencie *Sporu fakultetów* Kant umieszcza tekst ujęty w cudzysłów²⁵, co może sugerować, że mamy do czynienia albo z cytatem, albo z wypowiedzią przypisywaną przez Kanta fikcyjnemu Abrahamowi. Nie udało się dotąd ustalić jednobrzmiącego źródła wspomnianej wypowiedzi. Nie jest to prawdopodobnie możliwe, skoro filozof często cytował niedokładnie, nierzadko zmieniając, czy wręcz parafrazując zapożyczoną myśl. Jeżeli podobnie jest i w tym wypadku, moglibyśmy się zgodzić z sugestią Bettiny Stangneth²⁶, która pierwowzoru słów Kanta upatruje w poemacie C. M. Wielanda znanym pod tytułem *Der gepryfte Abraham*, bądź *Die Prüfung Abrahams*. Słynny wówczas poeta mógł nie tyle dostarczyć motywu, co raczej zasugerować sformułowanie myśli, której twórcą mógł być sam Kant.

W poemacie Wielanda czytamy między innymi: „Wybacz mi moje zwątpienie/Panie! Jednakże nie jest dla mnie możliwe, by straszliwy głos/ który, jak sądzisz, słyszysz, miałby być głosem Boga/ nigdy nie mógłbym Go, który jest wieczny mądry i dobry, pomyśleć jako sprzecznego z samym sobą”²⁷. Słowa te zostały jednak wypowiedziane przez Eleazara - sługę Abrahama. W odpowiedzi Eleazar usłyszał: „Gdybyś, wierny sługo,/ zobaczył i usłyszał to, co ja ujrzałem i usłyszałem,/ słowa te nigdy nie wyszłyby z twoich ust”²⁸. Pewność, co do tego, iż głos jest głosem Boga, nie zaś tylko złudzeniem, nie jest niestety tak wielka, jak pewność, że nie wolno zabijać, zginąć/ z ręki kochającego ojca najlepszy syn?/ Bóg tego nie chce! Jehowa nie może tego chcieć!”²⁹. W *Sporze fakultetów* analogiczne wątpliwości i refleksje, które w poemacie Wielanda wypowiedziane są przez Eleazara, Kant przypisze samemu Abrahamowi.

* * *

²⁵ Por. przypis nr 17.

²⁶ Hipotezy dotyczące proveniencji omawianego fragmentu *Sporu fakultetów* opieram na niepublikowanych tekstach Bettiny Stangneth (maszynopis w posiadaniu autora). Por. także I. Kant, *Spór...*, dz. cyt., s. 230.

²⁷ C. M. Wieland, *Die Prüfung Abrahams*, [w:] tenże, *Sämtliche Werke*, Hamburg 1984, s. 33. Natomiast wiele o wspomnianej sprzeczności pisze odnośnie do interesującego nas fragmentu Biblii F. W. J. Sendling w *Philosophie der Offenbarung*; słowa nie dające pogodzić się, zdaniem Kanta, z praktycznym rozumem Schelling, przypisuje nie Jahwe lecz Elohim. Por. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/1842*, Frankfurt am Main 1977, s. 279. Wątek ten został obszernie zreferowany w artykule: H. Rosenau, *Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling*, „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie” 3 (1985), s. 251-261.

²⁸ C. M. Wieland, dz. cyt., s. 33.

Tamże.

Historia zawarta w 22 rozdziale Księgi *Genesis* funkcjonuje zwykle jako archetypowe przedstawienie posłuszeństwa człowieka względem Boga - można dodać - absolutnego posłuszeństwa. Kant nie ma wątpliwości, że na pytanie postawione w nieco inny sposób, a mianowicie pytanie o to, jakiej czci życzyłby sobie Bóg, należałoby jednoznacznie odpowiedzieć: takiej, która wyrażałaby się w posłuszeństwie wobec powszechnego moralnego prawodawstwa. Kto jednak okazuje posłuszeństwo spełniając tak rozumianą wolę Bożą? Z pewnością „nie ci, którzy próbują przypodobać się Bogu przez wielbienie go (albo jego posłańca jako istoty o boskim pochodzeniu) według objawionych pojęć niedostępnych dla każdego człowieka, lecz ci, którzy czynią to przez dobry tryb życia w zgodzie z tym, co każdy wie o jego woli”³⁰.

W jaki sposób powinniśmy traktować objawienie woli Bożej, doskonale pokazuje kontekst, w jakim w pismach Kanta występuje przykład ofiarowania Izaaka. W *Religii w obrębie samego rozumu* zostaje ono przywołane dla objaśnienia znaczenia sumienia rozumianego jako samooceniająca władza sądzenia. Podany tam przykład inkwizytora, który osądza heretyka, sygnalizuje fundamentalny brak pewności towarzyszący postępowaniu opartemu tylko na objawionej nauce. Musi się tutaj pojawić wątpliwość, czy ów inkwizytor był tak mocno przekonany o prawdziwości objawionej doktryny, by na jej podstawie skazać człowieka na śmierć (cytat umieszczony obok wspomniany już wcześniej przykład ze *Sporu fakultetów*).

Religia w granicach samego rozumu

Spór fakultetów

„Pozbawienie człowieka życia z powodu jego wiary religijnej jest niesprawiedliwością - to pewne - chyba (żeby powołać się na coś ostatecznego) że poleciła inaczej boska wola, która została objawiona w nadzwyczajny sposób jedynie sędziemu”³¹.

„To bowiem, co nakazuje ta ostatnia [władza świecka - dodatek T. K.], jest z pewnością obowiązkiem, natomiast czy to, co dozwolone w sobie, ale poznawalne tylko przez boskie objawienie, jest rzeczywiście czymś nakazanym przez Boga - to jest wysoce niepewne (przynajmniej w dużej części)”³².

„«To, że nie powinienem zabić mego dobrego syna, jest pewne; że jednak ty, który zdajesz mi się objawiać jako Bóg jesteś Bogiem, tego nie jestem pewien i pewien być nie mogę», nawet jeśli by ów głos rozbrzmiewał z (wizualnego) nieba”³³.

³⁰ I. Kant, *Religia...*, dz. cyt., s. 133

³¹ Tamże, s. 225.

³² Tamże, s. 189.

³³ Tenże, *Spór...*, dz. cyt., s. 113

Nawet gdyby prawda religii objawionej nie była tylko historycznym przekazem bezpośredniego objawienia bożej woli³⁴, i gdyby wydawała się bezpośrednim natchnieniem pochodzącym od Boga „jak rozkaz wydany Abrahamowi, by zabił swego syna jak owcę”³⁵, to wątpliwości, czy aby nie mamy tutaj do czynienia ze zwykłą pomyłką, nigdy nie mogą zostać ostatecznie rozwiane. Wątki te, po raz pierwszy sformułowane przez Kanta, zostaną na nowo opracowane w pismach filozofów egzystencji. Rozważania analogiczne do Kantowskiej interpretacji biblijnej opowieści o ofiarowaniu Izaaka znajdziemy między innymi w pismach Kierkegaarda i Sartre'a.

Zdaniem Kanta, przekonanie o Boskim pochodzeniu dogmatów, pewność, co do prawdziwości rzekomo objawionych bezpośrednio przez Boga nauk, musi się w końcu zachwiać, tym bardziej, im mniej mogą one liczyć na świadectwo rozumu. Nauczyciel postawiony wobec konieczności ostatecznego potwierdzenia prawdziwości głoszonej przez siebie doktryny opartej wyłącznie na objawieniu, musiałby, mimo swej misjonarskiej odwagi, zdrześć³⁶. Znaczna część analiz Kierkegaarda dotyczy właśnie owej bojaźni i drżenia o prawdziwość tego, co rzekomo bezpośrednio objawione.

* * *

Kierkegaard, podobnie jak Kant, krytykuje historyczne objawienie koncentrując się wyłącznie na ewentualnej możliwości rozpoznania tego, co religijne w tym, co historyczne, ostatecznie postulując całkowitą niewspółmierność porządku wewnętrzności i zewnętrznosci. Bodaj najważniejsza, obecna od początku w całej twórczości Duńczyka, kwestia niewspółmierności tego, co wewnętrzne i tego, co zewnętrzne, jest bezpośrednio powiązana z wyżej wspomnianą krytyką. Choć treść *Bojaźni i drżenia* jest zdominowana przez polemikę z filozofią Hegla³⁷ i przez pryzmat tej polemiki najczęściej odczytywano tę rozprawę, jednak ten niewątpliwie istotny aspekt dzieła nie powinien przesłonić jego bardziej uniwersalnego znaczenia. Kierkegaard w *Bojaźni i drżeniu* przede wszystkim podejmuje próbę maksymalnie precyzyjnego ujęcia postawionego przez biblijnego pisarza dylematu, nadając mu postać trzech pro-

³⁴ Status takiej prawdy z oczywistych powodów sam w sobie budzi sceptyczne wątpliwości, jakie może wzbudzić każdy przekaz, który jest dziełem człowieka. Por. O. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, [w:] tenże, *Gesammelte Schriften*, t. 8, Berlin 1968.

³⁵ I. Kant, *Religia...*, dz. cyt., s. 225.

³⁶ „Tak też i ja przyszedłszy do was, bracia, nie przybyłem, aby błyszczać słowem i mądrością głosić wam świadectwo Boże. Postanowiłem bowiem, będąc wśród was, nie znać niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego. I stanąłem przed wami w słabości i w bojaźni, i z wielkim drżeniem. A mowa moja i moje głoszenie nauki nie miały nic z uwodzących przekonaniem słów mądrości, lecz były ukazywaniem ducha i mocy, aby wiara wasza opierała się nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej”. (1 Kor 1-6).

³⁷ „Filozofia heglowska swój szczyt osiąga w tezie, że to, co zewnętrzne jest tym, co wewnętrzne, a to, co wewnętrzne tym co zewnętrzne. (...) Ale zasada ta w gruncie rzeczy jest zasadą estetyczno-metafizyczną, tym sposobem filozofia heglowska zostaje doprowadzona do szczęśliwego końca bez ujęcia tego, co etyczne i religijne, albo w kłamiwy sposób zakończona tak, że wszystko (również to, co etyczne i religijne) zostaje pomieszczone z tym, co estetyczno-metafizyczne”. S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift...*, dz. cyt., t. 1, s. 293, przypis oznaczony asteriskiem.

blematów: czy może istnieć teleologiczne zawieszenie etyki? Czy istnieje absolutny obowiązek wobec Boga? Czy można moralnie obronić Abrahama, że zataił swój zamiar przed Sarą, Eleazarem i Izaakim?

Kierkegaardowskie powiązanie krytyki religii historycznej i objawienia wyraźnie nawiązuje do wspomnianej już Kantowskiej krytyki poznania nadzmysłowego. Dla Kierkegaarda objawienie (pojmowane wprawdzie analogicznie do zaproponowanego przez Lessinga, jednak zredukowane do skali jednostkowej ludzkiej egzystencji) jako moralne doskonalenie się człowieka, nie musi się zewnętrznie ujawniać, a z pewnością nie musi przyjmować postaci osiągniętej raz na zawsze trwałej zmiany: „Proces ujawniania - czytamy w *Psychologie der Weltanschauungen* Jaspersa - jest identyczny z powstawaniem jaźni, tzn. z takim paradoksalnym powstawaniem, podczas którego pojedynczy [człowiek] zarazem staje się pojedynczym i ogólnym. Idea zupełnej przejrzystości i otwartości - w doczesności (*im Endlichen*) pozostająca tylko idea - byłaby urzeczywistniona, wybawiając od [dalszego] stawiania proces stawiania się jaźni. Jednakże w doczesności nieustannie toczy się spór między ujawnianiem a zamkniętością. Jako rezultat tej walki na pierwsze miejsce wysuwa się ujawnianie albo też uwidacznia się zamkniętość. [Poszczególne] postaci na drodze tego procesu, nie są ani absolutnie otwarte, ani absolutnie zamknięte, lecz raczej sytuują się między tymi skrajnymi określeniami”³⁸.

Autentyczna zmiana ludzkiego ducha byłaby więc możliwa tylko jako zmiana wewnętrzna sposobu odnoszenia się do samego siebie (jak i do realizowanych celów), której całkowite uzewnętrznienie nie byłoby jednak nigdy możliwe. Stawiając na początku *Okruchów filozoficznych* pytanie o prawomocność oparcia moralnego doskonalenia się człowieka (zbawienia) na prawdach historycznych, Kierkegaard podejmuje polemikę z roszczeniem religii historycznej do prawdziwości głoszonego objawienia. Objawienie ma bowiem; paradoksalnie postać historyczną, bezpośrednio komunikowalną w formie przekazu sformułowanego na przykład w ewangeliach. Konsekwencją sprowadzenia prawdy etyczno-religijnej, stanowiącej istotę chrześcijaństwa, do wiedzy historycznej w ostateczności prowadzi do powstania doktryny, w której jednoznacznie wskazuje się na identyczne dla wszystkich praktyki, dzięki którym człowiek może „podoać się Bogu”. Potwierdzają to na przykład następujące fragmenty w *Bojaźni i drżeniu*: „Bezpośrednio dana zmysłowo i duchowo jednostka jest jednostką, która swój cel ma w rzeczy ogólnej, jej dążeniem etycznym jest stać objawianiem się w etyce, aby zniósłszy swą pojedynczość stać się ogólnym”³⁹. Podobne określenie znajdujemy w dalszej części cytowanej rozprawy: „Jednostka, określona jako istota bezpośrednio zmysłowa i duchowa, jest istotą zatajoną. Zadaniem etycznym jednostki jest wyjście ze swego zatajenia i objawienie się w ogólności”⁴⁰.

Człowiek realizuje pewne cele, które stanowią możliwe do urzeczywistnienia projekty jego przyszłej egzystencji. Wszystkie one są skończone, o ile pomyślano je jako coś, czego urzeczywistnienia oczekuje się w tym oto konkretnym życiu (doty-

³⁸ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1954, s. 422.

³⁹ S. Kierkegaard, *Bojaźń...*, dz. cyt., s. 56.

⁴⁰ Tamże, s. 88.

czy to np. przykazań). Naturalnie, osiągnięcie takiego celu *nie jest w zamysle ani* kresem ludzkiego życia, ani kresem jego moralnego doskonalenia się, wymaga zatem projektowania kolejnych możliwości oraz stawiania następnych celów. „Dziecko, które miało za miarę rodziców, staje się osobowością, gdy dorastając obiera państwo za miarę; ale jaki akcent nieskończoności pada na osobowość, gdy obiera Boga za miarę! Miarajążni może być wszystko: wszystko to, wobec czego przejawia się osobowość (...)”⁴¹.

Dopóki człowiek cel swej egzystencji rozumie w tylko jako realizację skończonych celów, tylko jako uzewnętrznienie się w tym, co powszechne, jego życie można nazwać „grzechem”, lub używając synonimicznego określenia - „nieprawdą” (Kierkegaard stosując tę terminologię w *Okruchach filozoficznych*). A zatem termin „grzech” - jak to zostało przedstawione w *Pojęciu lęku* - może być zastosowany na określenie takiego sposobu egzystencji, który opiera się na tym, co skończone”. „Skończoność” tę należy rozumieć bardzo szeroko, zaliczając do niej również to, co Hegel nazywa „pozytywnością” religii, a co Kierkegaard utożsamia z religią historyczną. Ale z drugiej strony każdy musi się na tym, co skończone, opierać choćby w takim sensie, w jakim na przykład musi zaspokajać najbardziej elementarne potrzeby swego ciała. Dlatego grzech (lub źródłowa wina) dotyczy każdego (jest więc wyjaśnieniem znaczenia, przypisywanego przez Kierkegarda pojęciu „grzech pierwotny”). To, co estetyczne (skończone, historyczne, itp.), jest więc czymś tak samo niezbywalnym, jak niemożliwe jest pozbycie się biologii ludzkiego ciała. Grzech czy nieprawda, nie powinny być traktowane jako określenia wartościujące czy oceniające, ale raczej jako terminy podstawowe opisu ludzkiej egzystencji.

To, co religijne, w opozycji do wskazanego wyżej estetycznego sposobu życia, moglibyśmy określić jako taki rodzaj egzystowania, w którym realizowanego celu nie dałoby się w powszechnie rozpoznawalnej formie komunikować na zewnątrz. Kierkegaard dla prawd etyczno-religijnych rezerwuje, wcześniej wspomniane, pojęcie komunikacji pośredniej. Jak wskazują uwagi dotyczące *Bojaźni i drżenia* zamieszczone przez Kierkegarda w *Nienaukowym dopisku* „niemożliwość ujawnienia się (*Nicht-offenbar-werden-Können*), zamkniętość - przyprawia o drżenie, w porównaniu z estetyczną skrytością, która jest dziecięcą igraszką”⁴². „Niemożliwość ujawnienia się” stanowi istotną cechę egzystencji religijnej. Niemożliwość bezpośredniego komunikowania potwierdza milczenie Abrahama, które Kierkegaard starannie oddziela od estetycznego zatajenia bohatera tragicznego.

Używając wielkiego skrótu należy nadmienić, że - w przeciwieństwie do egzystencji religijnej - estetyczny bądź etyczny sposób życia, byłby, choć najpowszechniejszy, obciążony piętnem nieautentyczności. Autentyczność - polegająca na realizowaniu swych planów nie tylko jako osiągnięcia doczesnych (skończonych) celów - przypisałibyśmy tylko niektórym, nielicznym chwilom naszego życia. Kierke-

⁴¹ Tenże, *Choroba na śmierć*, [w:] tenże, *Bojaźń...*, dz. cyt., s. 225-227.

⁴² Por. tenże, *Pojęcie lęku*, tłum. A. Dżakowska, Warszawa 1996, s. 73.

⁴³ Tenże, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, [w:] tenże, *Gesammelte Werke*, t. I, s. 256.

gaard stosuje w pierwszym przypadku zamiennie określenia: „nieprawda”, bądź „grzech”, w drugim zaś „prawda”, bądź „wiara”.

Opisywana przez Kierkegaarda postawa religijna pozostaje wyłącznie projektem, któremu nie odpowiada, bo odpowiadać nie może, żadna empiryczna realność: „nie znalazłem takiego człowieka - pisze - ale przecież mogę go sobie pomyśleć”⁴⁴. Przykładów takiej religijnej skrytości, czy zamkniętości moglibyśmy szukać wiele, zwłaszcza w nowotestamentowej ironii: „Przecież wygląda na urzędnika komory celnej!”⁴⁵. W tym duchu można by również zinterpretować opowieść o ofiarowaniu Izaaka, która byłaby wyłącznie wewnętrznym konfliktem rozgrywającym się w duszy Abrahama. Nie oznacza to jednak, byśmy mieli prawo banalizować opisywane wypadki, przeciwnie, Kierkegaard doszukuje się w nich wzorca szczególnej postawy, nazywanej przez niego egzystencją religijną.

* * *

Opisywany przez Kierkegaarda Abraham kocha swego syna, jednak nie jest pełen swej miłości, brak mu bowiem przekonania, czyjego miłość nie jest tylko rodzajem instynktu, któremu poddaje się prowadzony ślepą koniecznością przyrodniczą. Jeżeli nie jest to szczerą, duchową więź, wówczas jest ona nic nie warta. Rozmyśla o tym tak długo, że dochodzi do sytuacji, w której zdaje mu się, że słyszy głos Boga, który żąda dla siebie świadectwa miłości. Poświadczeniem miłości wobec Boga miałyby być ofiarowanie swego syna. Rozwiązanie konfliktu prowadzi do oparcia miłości wobec syna na miłości względem Boga, która przekształca więź między ojcem a synem z czysto biologicznego przywiązania do potomka gwarantującego przedłużenie rodu, w uwolnioną od tego warunku czysto duchową miłość.

Istotę odrzucenia tego, co estetyczne (Kierkegaard pisze - tego, co zewnętrzne, a co może oznaczać zarówno naturalne więzi łączące ludzi, jak i świadomie ustanowione stosunki społeczne) w relacji między rodzicem a dzieckiem, w najkrótszej formie wyrażają lakoniczne, w swej literackiej prostocie, uwagi następujące po fragmentach zatytułowanych *Nastrój*: „Kiedy dziecię ma być od piersi odłączone, matka poczerwienia swą pierś, byłoby jej wstyd, gdyby pierś wyglądała pięknie, kiedy dziecię już nie ma jej ssać. Wtedy dziecię myśli, że pierś się zmieniała, ale matka jest ta sama, z tym samym co zawsze kochającym i czułym wejrzeniem. Szczęśliwy, kto nie potrzebuje gorszych środków, aby oduczyć dziecię od ssania”⁴⁶.

W sytuacji, w której człowiek byłby istotą całkowicie przyrodniczą, jego istnienie - przekształcając się wyłącznie w grę namiętności - byłoby pozbawione sensu. Miłość wiążąca członków rodziny pozostawałaby wyłącznie koniecznym związkiem między przedstawicielami tego samego gatunku, którego przetrwanie byłoby ich jedynym uzasadnieniem. „Jeżeli nie istnieje żadna wieczna świadomość w człowieku

⁴⁴ T e n z e, *Bojaźń...*, dz. cyt., s. 37.

⁴⁵ Kierkegaard odwołuje się do biblijnej przypowieści o celniku i faryzeuszu (Łk 18, 9-14). Kierkegaardowi niewątpliwie chodzi o różnicę między religijnością pozorną i autentyczną: „Oglądam jego postać od stóp do głów, czy nie ma gdzie jakiej szpary, przez którą przenikałaby nieskończoność.” Tamże, s. 39.

⁴⁶ Tamże, s. 10.

- czytamy na początku *Bojaźni i drżenia* - jeżeli na dnie wszystkiego czai się tylko dziko działająca moc, która kłębiąc się w wirze ciemnych namiętności zrodziła wszystko to, co było wielkie, i to, co nie miało żadnego znaczenia, jeżeli pustka bezdenna i nigdy nie nasycona kryje się pod wszystkim, czymże innym staje się życie, jeśli nie rozpaczą? Jeżeli tak jest, jeżeli nie ma żadnych świętych więzów łączących ludzkość, jeżeli pokolenie za pokoleniem powstaje jak liście w puszczy, jeżeli jedno pokolenie przychodzi na zmianę drugiemu, jak następują po sobie spiewy ptaków w lesie, jeżeli pokolenia mijają, idąc przez życie jak okręt na morzu, jak wicher na pustyni, jak bezmyślne i bezowocne działanie, jeżeli wieczne zapomnienie zawsze czyha na swą zdobycz i nie ma rzeczy, która by była dość silna, aby wyzwolić od tego - jakże puste i beznadziejne wydaje się życie!"⁴⁷.

Przytoczony fragment *Bojaźni i drżenia* nie pozostawia wątpliwości, co do intencji autora. Po pierwsze, rozprawa stanowi próbę wykazania, że wspomnianą rozpacz można zwalczyć jedynie przyjmując istnienie moralnego prawodawcy świata. Jak pisał Iwaszkiewicz w przedmowie do pierwszego polskiego wydania przekładu *Bojaźni i drżenia* - hipoteza Boga jest jedyną zasadą porządkującą ludzkie życie.

Po drugie, „następstwo pokoleń” Kierkegaard postrzega jako proces konieczny, a w konsekwencji wyklucza możliwości postępu moralnego, w sensie, w jakim rozumiał go Lessing: „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”⁴⁸.

Postęp w dziedzinie wychowania moralnego byłby więc przez Kierkegaarda ograniczony wyłącznie do pojedynczego, egzystującego indywiduum. „Czymże jest edukacja? - pisze Kierkegaard w *Bojaźni i drżeniu* - Myślę, że to droga, którą przechodzi pojedynczy człowiek, aby poznać samego siebie; a kto tej drogi nie dopełni, mało wyciągnie korzyści z faktu, że się urodził w najbardziej oświeconej epoce”⁴⁹.

* * *

Nie dysponujemy żadnymi środkami, by w sposób jednoznaczny stwierdzić, że to, co nazywamy głosem Bożym nie jest zwykłą iluzją. Nie stwierdzamy bowiem żadnej różnicy w tym, co Kierkegaard nazywa zewnętrżnością - „wszystko byłoby takie same”⁵⁰. W świecie zjawisk wszystko pozostaje określone przez powszechne prawa przyrody, zaś wyrażające je prawdy nauk matematyczno-przyrodniczych dają się komunikować w sposób bezpośredni. Według autora *Okruchów filozoficznych* zasadnicza różnica między prawdami naukowymi a prawdami etyczno-religijnymi polegałaby na tym, że prawdziwość tych pierwszych jest niepodważalna i niezmienna niezależnie od tego, przez kogo są one wypowiedane. Na przykład na prawdziwość twierdzenia Pitagorasa nie ma wpływu, czy jest wypowiedane przez profesora matematyki, czy przez analfabetę - „W świecie zewnętrżnym wszystko zależy od

Tamże, s. 13.

Tamże, s. 135.

*posiadacza*⁴⁹. Kierkegaard jako przykład prawd naukowych podaje najpierw własnie twierdzenia matematyczne, by w późniejszych pismach niemal jedynym obiektem krytyki obiektywnej wiedzy naukowej uczynić historyzm, głównie historyzm stosowany w teologii czy w badaniach nad rekonstrukcją treści Biblii.

Z kolei prawdy etyczno-religijne mogą być komunikowane tylko w sposób pośredni, to znaczy bez udziału adekwatnego odpowiednika w świecie zmysłów (jak nie jesteśmy w stanie wskazać na żaden przedmiot, który byłby ekwiwalentem idei dobra, tak też naśladowanie Jezusa, jako osobowego wzoru „prawdy egzystencji”, nie powinno przybierać postaci mechanicznego naśladowania jego postępowania). Opowieść o Abrahamie wskazuje na paradoksy komunikacji tych prawd, których nauczycielem miałby być sam Bóg. W *Okruchach filozoficznych*, a potem w *Nienaukowym dopisku* Kierkegaard obszernie referuje istotę problemów związanych z komunikacją prawd etyczno-religijnych, wyraźnie krytykując wszelkie próby sprowadzenia ich do wiedzy historycznej, bądź doktryny dogmatycznej. Nie wiadomo - jak pisze Hegel - dzięki jakim praktykom można „podoać się Bogu”.

Wskazanie przez Kanta niemożliwości potwierdzenia autentyczności objawienia oraz radykalny brak pewności, który musi towarzyszyć każdemu objawieniu, stanowią bodaj najważniejsze wątki obecne w pismach Kierkegaarda (ale również charakterystyczne dla filozofii egzystencji). W analogiczny sposób problemy te zostały sformułowane również przez Sarte'a w eseju *Egzystencjalizm jest humanizmem*: „anioł rozkazał Abrahamowi złożyć w ofierze własnego syna. Wszystko byłoby w porządku, gdyby to rzeczywiście anioł przybył i powiedział: ty jesteś Abrahamem, ty złożysz w ofierze swego syna. Lecz każdy mógłby zapytać: przede wszystkim, czy to naprawdę anioł i czyja naprawdę jestem Abrahamem? Kto mi to udowodni?”⁵². Naturalnie takiego dowodu nikt nie może przedłożyć. Jednoznaczne potwierdzenie tego, kto przemawia do człowieka, tego, czy słyszane przez niego głosy są nakazami Boga, czy podszeptami szatana, czy też może zwykłą iluzją, bądź objawem chorobowym - tego wszystkiego jednoznacznie stwierdzić nie można. „Nigdy nie znajdę żadnego dowodu, żadnego znaku, który by mnie przekonał. Jeżeli jakiś głos zwraca się do mnie, to ja zawsze będę tym, kto zdecyduje, czy ten głos jest głosem anioła. Jeżeli rozważam, czy dany czyn jest dobry, to ja jestem zawsze tym, kto stwierdzi, czy ten czyn jest dobry czy zły. Nikt mi nie wyznacza roli Abrahama, a jednak muszę w każdym momencie dokonywać czynów, które staną się wzorem dla innych”⁵³. Podejmowanej w ten sposób decyzji musi zawsze towarzyszyć niepokój, czy - jak pisze Kierkegaard - bojaźń i drżenie o słuszność mojego postępowania.

W *Albo-albo*, swej najgłośniejszej rozprawie, Kierkegaard umieścił deklarację: „Ostatecznie słuch był mi najdroższym zmysłem; gdyż jak głos jest objawieniem

⁴⁹ Tamże, s. 46.

⁵⁰ Tamże, s. 22.

⁵¹ Tamże, s. 23.

⁵² J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 2001, s. 135.

⁵³ Tamże, s. 136.

wnętrza, które z zewnątrz jest niewymierne, tak ucho jest instrumentem, który może to wnętrze ogarnąć, a słuch tym zmysłem, który je przyswaja⁵⁴. Nawiązując do słów zawartych w motcie niniejszych analiz, moglibyśmy powiedzieć, że zarówno Kant, Kierkegaard, a później Sartre bezbłędnie rozpoznali wieloznaczność objawienia, o której wspomina Jaspers.

ZUSAMMENFASSUNG

ISAAKS OPFERUNG IN KANTS UND KIERKEGAARDS LESART

Die Versuche, eine Bibelgeschichte über Isaaks Opferung zu interpretieren, kommen sowohl in den philosophischen Abhandlungen als auch in den literarischen Werken vor. Besonders interessant ist die von Kant vorgeschlagene Lösung, die sich aufgrund seiner Theorie der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* unmittelbar mit der Kritik an der Offenbarung verbindet, die der historischen Religion zugrunde liegt. Das Referat enthält einerseits eine Zusammenstellung der wichtigsten Postulate von Immanuel Kants Philosophie und Kierkegaards Analysen aus der Abhandlung *Furcht und Zittern* (die im Ganzen der Interpretation des 22. Kapitels der *Genesis* gewidmet wurde) und andererseits unternimmt es ein Versuch, die Ursprünge der kantischen Lesart der Bibel teilweise zu rekonstruieren, indem es sich u. a. auf die aufklärerische Literatur beruft (z. B. *Die Prüfung Abrahams* von C. M. Wieland).

S. Kierkegaard, *Abo-albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, t. 1, s. 3-4.