

Jacek Ziobrowski

## CZŁOWIEK WOBEC PARADOKSU

Namiętność nie zostaje zaspokojona wypowiedzią, że jest to nieznanne, ponieważ nie można tego poznać, albo stwierdzeniem, że nawet gdyby można było to poznać, rezultat byłby niewyraźny, i to mimo słusznego ujęcia tego, co nieznanne, jako granicy; właśnie granica stanowi udrękę namiętności...

*Søren Kierkegaard*

**W** jaki sposób możliwy jest przekaz prawd etycznych i religijnych? Zapewne nie odbywa się on tak, jak podczas rozmowy dotyczącej wiedzy naukowej lub umiejętności praktycznych, kiedy przekaz zostaje przyjęty i zaakceptowany w oparciu o to, co dzieje się w świecie. W przypadku kwestii etycznych i religijnych język odsyła do rzeczywistości nieweryfikowalnej intersubiektywnie, a doświadczenie zmysłowe i poprawność ewentualnej argumentacji nie wystarczają, by ukazać drugiemu słuszność tego, co należy czynić. Istotną cechą języków etyki i religii stanowi towarzyszące wyrażanym przekonaniom zaangażowanie związane z poczuciem powinności określonego działania. Często, sama treść wypowiedzi normatywnej jest łatwo zrozumiała, jednak owego zaangażowania, owej mocy obowiązującej wezwania nie można drugiemu przekazać.

Jak dalece można nauczyć się i nauczyć drugiego najważniejszych prawd? Pytanie to zadawał Kierkegaard. Próbował też na nie odpowiedzieć w pismach wydanych pod pseudonimem Johannes Climacus: w *Okruchach filozoficznych* i *Zamykającym nienaukowym postscriptum...*<sup>1</sup>. Rozwinął tam ideę przekazu

<sup>1</sup> S. Kierkegaard *Filosofiske Smuler*, wyd. polskie: *Okruchy filozoficzne*, przekł. K. Toeplitz, Warszawa 1988; S. Kierkegaard *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de „Filosofiske Smuler“*, wyd. niem.: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den „Philosophischen Brocken“*, przekł. H.M. Junghans, Gütersloh 1988.

etyczno-religijnego, którą w dużej mierze wyznaczyło przeświadczenie o paradoksalności chrześcijaństwa. Pojęcie paradoksu, pojawiające się w kontekście rozważań dotyczących nauczania prawdy, posiada kluczowe znaczenie w filozofii poznania Kierkegaarda.

Niniejszy artykuł zawiera analizę kategorii paradoksu w pismach Climacusa i zarysowuje wiążącą się z nią koncepcję komunikacji<sup>2</sup>.

Pytanie o przekaz prawd etycznych zadawano sobie na wiele wieków przed Kierkegaardem. Nurtowało ono zapewne Sokratesa. Sokrates podkreślał, że nie posiada istotnej wiedzy etycznej. Nie może więc takiej przekazać. Wypracował jednak metodę, która rozmawiających z nim prowadziła do lepszego poznania siebie. Metodę tę, maieutykę, porównywał ze sztuką położniczą. Podobnie jak położna pomaga kobietom rodzić, tak i Sokrates zadając pytania sprawiał, że jego rozmówcy noszący w sobie wiedzę o tym, co prawdziwe i dobre, zaczęli ją sobie lepiej uświadamiać. To właśnie na drodze dialogu wcześniej niejako ukryte poznanie mogło znaleźć swój wyraz, być uzewnętrznione.

Sokrates pobudzał do namysłu nad znaczeniem podstawowych pojęć etycznych, takich jak rozważa, męstwo, sprawiedliwość. Domagał się ich definicji. Proponowane odpowiedzi niezmiennie budziły jego zastrzeżenia. Wykazywał ich słabe strony zachęcając jednocześnie ucznia do ponawiania wysiłków, prowadząc go do formułowania coraz bardziej precyzyjnych określeń. Sam Sokrates nie formułował definicji, zapewne dlatego, iż pojęć etycznych – jak uważał – nie sposób adekwatnie ująć w słowach. Wysiłek ucznia nie był jednak daremny. Pozwalał mu ściślej uchwycić zakres znaczenia danego terminu, wyraźniej zdać sobie sprawę z tego, które działania są etycznie słuszne i jak postępować, by nadać swej wiedzy właściwy wyraz w czynach. Cnota – głosił Sokrates – i wiedza etyczna to jedno. Człowiek mądry postąpi zawsze uczciwie, a jeżeli ktoś popełnia czyn niegodziwy, to dlatego, że nie posiadał dość wiedzy. Wyrazem wiedzy o dobru są nie tyle słowa, co czyny.

Pogląd, iż człowiek nie może przekazać drugiemu wiedzy o dobru, że może on jedynie dopomóc, pobudzić drugiego, by ten zagłębił się w siebie i tak odnalazł prawdę, która jest mu już w jakiś sposób dana, reprezentowali po Sokratesie inni filozofowie. Podobną do leżącej u podstaw maieutyki, a jednocześnie – z uwagi na swój chrześcijański charakter – w wielu punktach bliższą myśli Kierkegaarda jest koncepcja św. Augustyna zawarta w dialogu *O nauczycielu*. Augustyn dzielił wszelkie przedmioty poznania na zmysłowe i umysłowe, zwane też duchowymi. Pierwsze poznajemy przy pomocy zmysłów. Przedmioty duchowe dostępne są nam przez zwrócenie się do wewnątrz, mogą być one oglądane w „wewnętrznym

<sup>2</sup> Omawianiu filozofii Kierkegaarda niezmiennie towarzyszy istotna trudność. Kierkegaard był pisarzem religijnym dalekim od tego, by uprawiać filozofię tworząc zwarty system pojęć. Pisząc ukazuje przeciwstawne wyobrażenia, idee ukrywając własny punkt widzenia. Jego myśl znajduje się nieustannie w ruchu, nie dostarcza rezultatów końcowych, pojęcia wyrażają tylko jej stan chwilowy, intelektualny wysiłek egzystującego w drodze ku wierze.

świetle prawdy". Bóg oświeca człowieka ukazując owe przedmioty oczom jego duszy. Jedynym nauczycielem, jedynym przekazującym istotną prawdę jest Chrystus. Człowiek nie może przekazać swego duchowego poznania bezpośrednio, za pomocą słów. Może on jednak, zadając pytania, rozbudzić w uczącym się zdolność słuchania wewnętrznego nauczyciela, dopomóc w aktualizacji możliwości wewnętrznego widzenia.

Metodę maieutyczną znali i starali się udoskonalać filozofowie uniwersytetu w Kopenhadze, nauczyciele Kierkegaarda. Jego mistrzem pozostał jednak Sokrates. Przy tym, w *Nienaukowym postscriptum*, Kierkegaard rozróżnia wyraźnie myśl Sokratesa od filozofii Platona.

Obu Grekom przypisuje tezę, iż poznanie osiągnane jest na drodze przypominania. Podczas jednak, gdy dla Sokratesa posiada ona mniejsze znaczenie, akcentuje on bowiem – zdaniem Climacusa – egzystowanie. Platon obstając przy niej gubi się w spekulacjach. Dla Platona istotne poznanie to poznanie idei. Człowiek jest w posiadaniu prawdy, ona jest człowiekowi dana, jest w nim założona. Pozostaje ją odkryć, przypomnieć sobie, uświadomić. Dostęp do prawdy ograniczony jest przez fakt uczestnictwa w czasowo-przestrzennym świecie. By zaktualizować możliwość poznania prawdy i dobra, by osiągnąć niezmiennych idei należy więc abstrahować od swego bycia tu i teraz, odwrócić się od tego, co wtórne, uwarunkowane i niedoskonałe. Władzą prowadzącą człowieka do pierwszego bytu, umożliwiającą etyczne poznanie, jest *nous*, rozum.

Sokrates – inaczej niż Platon – nie deprecjonuje uwarunkowań życia pośród rzeczy, przeciwnie, właśnie za sprawą swej przemijającej konstytucji, człowiek może być w prawdzie. Prawda nie sprowadza się do idei lub treści, którą wystarczy uchwycić, odczytać. Owa nieuwarunkowana, aczasowa mądrość zdaje się Sokratesowi nieustannie wymykać – wielokrotnie powtarza on, że nic nie wie. Sokratesowi idzie jednak nie tyle o pełne przyswojenie sobie jej przez spekulację, ile o to, by przypomnianą sobie, idealną wiedzę realizować, by ją urzeczywistnić w działaniu. Zadanie to wypełnić można tylko egzystując – poprzez właściwe jednostce przyswojenie sobie poznawanej treści, subiektywne ustosunkowanie się do niej, wpisanie w kontekst konkretnych, czasowo-przestrzennych uwarunkowań. Platon spekulując pominął to, co najważniejsze: że poznający egzystuje i że ten fakt pozwala jednostce urzeczywistnić prawdę.

Koncepcja Sokratesa dostarcza – zdaniem Climacusa – szczególnie godnej uwagi odpowiedzi na pytanie o możliwość przekazu etycznego poznania. Teoria przypominania rozwiązuje przy tym trudność wskazaną w platońskim *Menonie*: dążący do poznania prawdy nie może poszukiwać tego, co już wie, bo to jest mu już znane, ale też nie może poszukiwać tego, czego jeszcze nie wie, ponieważ w tym przypadku nie wiedziałby nawet, czego ma właściwie szukać. Według dialogów Platona człowiek, w gruncie rzeczy, jest w posiadaniu prawdy, ma stałą, niezbywalną możliwość jej poznania. W procesie nauki uczący się przypomi-

na ją sobie, uświadamia. Chwila, w której to następuje, jest przypadkowa i nie ma większego znaczenia.

Climacus proponuje inne rozwiązanie. Przyjmuje on, że „chwila” posiada dla poznającego decydujące znaczenie i na tej drodze dochodzi do chrześcijańskiego modelu poznania i przekazu prawdy. W modelu Climacusa człowiek zyskuje istotne poznanie w chwili, gdy wieczność przenika to, co czasowe. Wcześniej pozostaje on poza prawdą. Nie ma dostępu do wiedzy na drodze przypominania, nie szuka jej. Tym, co jedynie może on sobie przypomnieć, jest jego własna nieprawda. W chwili uczący się otrzymuje prawdę, ale też warunek niezbędny dla jej zrozumienia. Gdyby bowiem sam dysponował możliwością osiągnięcia i zrozumienia prawdy, musiałby ją sobie tylko kiedyś przypomnieć (a to pozostaje w sprzeczności z wyjściowym założeniem).

Tym, kto obdarza człowieka prawdą i warunkiem jej rozumienia, jest sam Bóg. Otrzymanie warunku oznacza bowiem radykalną przemianę, która nie mogłaby dokonać się za sprawą żadnego człowieka. Człowiek musiał na początku być w posiadaniu owego istotnego warunku, potem jednak na skutek własnej winy go utracił. Tak popadł w stan nieprawdy, w stan grzechu, z którego nie może się uwolnić o własnych siłach. Bóg ratuje człowieka z niewoli, jest jego wybawcą, zbawicielem, pojednawcą i sędzią. W chwili przyjęcia warunku, nazywanego przez Climacusa „pełnią czasu”, człowiek dokonuje w swym życiu zwrotu. Uświadamia sobie swe przewinienie – to, że pozostawał w grzechu. Ze skrucą zrywa ze swym poprzednim stanem, rodzi się na nowo<sup>3</sup>, staje się nowym człowiekiem.

Zasadnicze, objawione prawdy chrześcijaństwa zdają się nie spełniać kryteriów racjonalności. Chrześcijaństwo występuje jako paradoks.

Kierkegaard określa słowem „paradoks” coś, co jest niepojęte dla rozumu. „Absurd, paradoks, jest tak skomponowany, że sam rozum w żaden sposób nie może obrócić go w nonsens i pokazać, że jest nonsensowny; nie, on jest znakiem, zagadką, złożoną zagadką, o której rozum jest zmuszony powiedzieć: nie mogę tego rozwiązać, to nie może być rozumiane, lecz nie znaczy to wcale, że jest to nonsensem. Lecz oczywiście jeśli wiara jest zarzucona i cała ta dziedzina ignorowana, rozum staje się zarozumiałą i być może dojdzie do wniosku: *ergo*, paradoks jest nonsensem<sup>4</sup>”. W *Dziennikach* znaleźć można uwagę, według której paradoks jest określeniem ontologicznym wyrażającym stosunek między egzystującym duchem i wieczną prawdą<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Por. Jan 3, 3–74.

<sup>4</sup> S. Kierkegaard *Papirer*, X, 2, A 354, cyt. za: L. Dupré *Inny wymiar*, przekł. S. Lewandowska, Kraków 1991.

<sup>5</sup> *Papirer*, VIII, 1, A 11.

Kierkegaard początkowo dostrzegał paradoks przede wszystkim w wierze. Najwspanialszego przykładu wiary dostarczała mu historia Abrahama. Dramat patriarchy, który kierując się słowami wezwania, idzie ku górze Moria, by złożyć tam w ofierze swego syna, ukazał Kierkegaard w wydanej kilka miesięcy przed pierwszą książką *Climacusa Bojaźni i drżeniu*.

Wiara Abrahama przeciwstawia się jego wysiłkowi wyrzeczenia i rezygnacji. Abraham jest gotów ofiarować Izaaka, ale jednocześnie paradoksalnie wierzy w jego cudowne ocalenie<sup>6</sup>.

Paradoks wiary polega tu również na tym, że jednostkę stawia ona wyżej od ogólności<sup>7</sup>. Uzasadnienia działania dostarczają ogólne normy etyczne. Abraham działa wbrew nim, decydując się złożyć w ofierze syna. Z punktu widzenia ogólności jest przestępcą. Mimo to, paradoksalnie, Abraham dostępuje usprawiedliwienia. Powoduje się bowiem słowami wezwania pochodzącego od Boga, nakazu kierowanego tylko do Abrahama jako jednostki, zawieszającego obowiązki wiązujące norm etycznych, wezwania będącego próbą.

Stojąc poza ogólnością, Abraham nie może uczynić się zrozumiałym. Nie może opisać, przekazać swej wiary (język i myślenie należą do sfery tego, co ogólne). Jest ona niedostępna myśleniu i jako taka znów jest paradoksem. „Abraham milczy – ale przecież nie może mówić, na tym polega jego udręka i niepokój. [...] Człowiek, który się znalazł w takiej sytuacji, jest emigrantem z obszaru ogólności”<sup>8</sup>.

Konflikt pomiędzy tym, co jednostkowe, i tym, co ogólne, nieobcy był też Sokratesowi, który nie mogąc bezpośrednio przekazać swej wiedzy mawiał, że nic nie wie. I również w modelu sokratejskim wzajemne ustosunkowanie się do siebie jednostki i absolutu, wiecznej prawdy i egzystującego, ma stanowić paradoks. W *Okruchach...* Climacus ukazuje ów paradoks pisząc o obdarzonym namiętnością rozumie nieustannie trafiającym na coś, co jest mu nie znane.

Rozum w swym pragnieniu przyswojenia sobie, przeniknięcia całości ludzkiego poznania nieustannie konfrontowany jest z czymś, co w nim samym nie znajduje – jak np. zasady logiki – swej jedynej podstawy i uzasadnienia. Poza fundowanym przez niego obszarem leży już to, co historyczne – co nie zachodzi w sposób konieczny, co staje się w czasie. Rozum nie jest w stanie odtworzyć i wyjaśnić całej prawdy zdarzenia historycznego. Nie posiada kategorii, którym mógłby podporządkować decyzje wolnej woli współtworzące minione – jak i właśnie zachodzące – zdarzenia. Nieuchwytną pozostaje dla rozumu egzysten-

<sup>6</sup> Zagadnienie interpretacji historii Abrahama przez Kierkegaarda omawia m.in. K. Toeplitz w artykule *Konflikt Abrahama* („Gdańskie Zeszyty Humanistyczne” [seria: *Filozofia*] 1966, z. 2).

<sup>7</sup> „Wiara bowiem w tym jest paradoksalna, że wyżej stawia jednostkę od tego, co ogólne – ale trzeba zauważyć, że czyni to w ten sposób, iż wysiłek powtarza, tak że jednostka – przebywając zrazu w dziedzinie powszechnej, potem jako jednostka – wydziela się i staje się wyższa od tego, co ogólne”. (S. Kierkegaard *Bojaźń i drżenie*, przekł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 56–57).

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 126, 128.

cja. Egzystencjalna decyzja jest skokiem, wobec którego rozum staje bezradny; ponawia on swą aktywność dopiero później, ujmując następstwa dokonanego wyboru.

Dochodząc do granic tego, co pozwala się myśleć, rozum zderza się z czymś, czemu zdają się nie przysługiwać znane określenia. I właśnie to nieznanne, wymykające się władzy myślenia, rozbudza w nim szczególną namiętność. „Wyrazem najwyższego stopnia paradoksu myślenia jest chęć odkrycia czegoś, czego ono samo nie może pomyśleć”<sup>9</sup>. Rozum pragnie koniecznie osiągnąć nieznanego, nie przestaje kierować się ku niemu, choć owo dążenie ujawnia słabości, ograniczenia rozumu.

Owa paradoksalna namiętność rozumu podobna jest miłości. Miłość własna potrzebuje dla swego samospelnienia jakiegoś Ty. Natknąwszy się na nie zapomina o sobie. Zakochany oddaje się obiektowi swej miłości, gubi się, nie poznaje siebie. Odnajduje się w jedności z ukochanym, lecz od niego różny, jako ten, kim był przedtem, ale odmieniony. „Miłość własna leży u podstaw wszelkiej miłości i w każdej miłości ginie”<sup>10</sup>.

Paradoksem jest namiętne dążenie do uchwycenia czegoś, co nie poddaje się myśleniu, do otrzymania bodźca, który ukaże bezsilność, granice rozumu. Lecz niepojętym jest również – wedle Climacusa – przedmiot owego żarliwego dążenia – to, co nieznanne. Rozum w swej namiętności podejmuje wysiłek uchwycenia tego, co od niego absolutnie różne, dotarcia doń myślą, ujawnienia w języku. Nieznanego nie można jednak opisać. Określając przedmiot dążenia rozumu jako „to, co nieznanne”, „granica, do której się nieustannie dochodzi”, „to, co od rozumu absolutnie różne”, nie przybliżam się do niego, nie zyskuję o nim wiedzy. Nieznanego nie można pomyśleć, myśląc o czymś jako „absolutnie różnym” pozostaję w granicach myślenia, a to, do czego miałyby się odnosić me miano daje o sobie znać spoza tych granic. Climacus nazywa to nieznanne Bogiem.

Nie można wykazać istnienia Boga, ani też określić jego istoty<sup>11</sup>. Rozum konstatuje jedynie, że oto trafia na swe nieprzekraczalne granice. Jeżeli nie zaneguje sam siebie, zabłądzi. Jedyнным sposobem zbliżenia się ku nieznanemu jest porzucenie dowodów, skok poza immanencję rozumu, w wiarę.

Człowiek nie jest w stanie pojąć tego, co absolutnie od niego odmienne, zrozumieć absolutnej różności nieznanego. Dowiaduje się o niej zyskując świadomość grzechu za sprawą Boga. Bóg nie może być przyczyną tego, że człowiek jest od niego absolutnie różny. To, czego on stanowi początek,

<sup>9</sup> *Okruchy...*, *op. cit.*, s. 44.

<sup>10</sup> *Okruchy...*, *op. cit.*, s. 46.

<sup>11</sup> Próbuujący dowodzić istnienia Boga popełniają nierzadko wskazane przez Climacusa błędy. Zakładają to, co ma być poszukiwane, innym razem sugerują, jakoby istnienie Boga wykazywały dane bezpośrednio jego czyny, obecność miłości i dobroci w kierowaniu światem (równie łatwo można doświadczyć braku miłości i dobroci) albo też, miast dowodzenia, analizują tylko pojęcie istoty najwyższej.

przybliża do niego, nie oddala. Różność zawiniona jest zatem przez samego człowieka, stanowi ją grzech. Owej świadomości grzechu brakowało Sokratesowi. Dlatego też – Climacus odwołuje się tu do Platońskiego *Fajdrosa* – zderzając się z tym, co nieznanne, Sokrates, ów mistrz samopoznania o mało nie postradał rozumu i pytał siebie, czy podobny jest raczej do potwora, niżym Tyfon, czy też ma udział w czymś boskim.

Paradoks stanowi namiętne dążenie rozumu do przyswojenia sobie tego, czego nie jest on w stanie pojąć. Najwyższym stopniem tego paradoksu jest pragnienie rozumu osiągnięcia tego, co się radykalnie nie daje pomyśleć, pragnienie własnego upadku.

Paradoks stosunku pomiędzy rozumem a tym, co nieznanne lub (szerzej) między egzystującym a Bogiem dostrzegał Sokrates. W chrześcijaństwie ów paradoks staje się absolutnym, akcentuje ono grzech pierworodny, a z nim radykalną różność człowieka od Boga. Grzeszny człowiek traci jakkolwiek możliwość samodzielnego dotarcia do prawdy, nie partycypuje on już – jak chcieli tego Grecy – w wieczności. Wieczność nie ujawnia się jako dostępna rozumowi idea.

Było już paradoksem, że wieczna prawda ustosunkowuje się do egzystującego, jest teraz absolutnym paradoksem, że ustosunkowuje się ona do takiego egzystującego, do człowieka zrodzonego w grzechu. Ale w chrześcijaństwie, ponadto, wieczna prawda jest paradoksem samym w sobie. Fakt objawienia się Boga w człowieku, zaistnienia wieczności w czasie, jest dla rozumu paradoksem, absurdem. W chrześcijaństwie utrzymuje się, że wszechmocny Bóg żył jako człowiek podległy słabościom i ograniczeniom jak inni, że w tych samych okolicznościach to, co nieskończone, jest skończone a to, co wieczne, jest czasowe. To wydaje się sprzecznością (nie może być więc przyjęte jako zrozumiałe), dalekie jest jednak od zwykłego nieskładnego nonsensu łatwego do zweryfikowania przez rozum. Absurd, o którym mowa, odsyła do tego, co ponad rozumem i wiedzą.

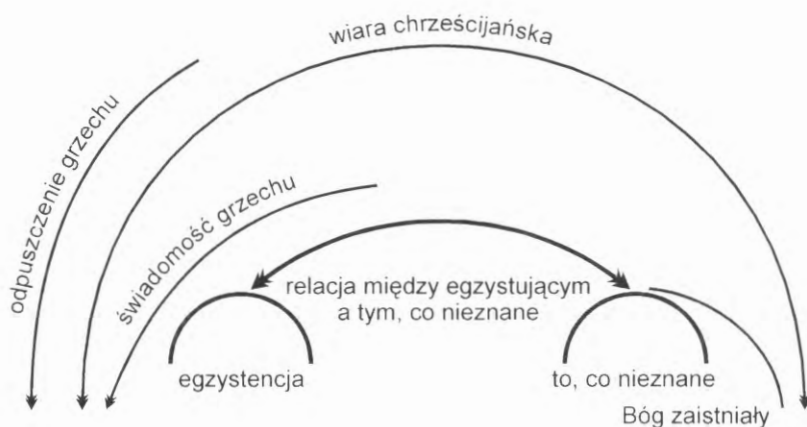
Wieczna prawda zaistniała w czasie... Paradoks ogranicza roszczenia rozumu, jednocześnie ukazuje człowiekowi, że jest on nieprawdą. Stan nieprawdy, stan grzechu oddala nieskończenie człowieka od Boga, lecz uświadamiając sobie swą różność i swe oddalenie człowiek otrzymuje możliwość ponownego narodzenia, poprzez gotowość do przyjęcia prawdy, skok w wiarę – zyskuje zdolność zbliżenia się do Boga i z nim pojednania. Grzeszny człowiek nie dostępuje już – za pośrednictwem rozumu – wiecznej idei, lecz może stać się wiecznym, dzięki łasce Boga może osiągnąć wieczność w pełniejszym aniżeli u Greków wymiarze.

W modelu sokratejskim niepojęta była relacja pomiędzy egzystującym, a tym, co nieznanne. Niepojęte były również oba elementy tej relacji, z jednej strony – egzystujący ustosunkowujący się do nieznanego z negującą rozum namiętnością, porzucający rozum w akcie wolnej decyzji, z drugiej strony – to, co nieznanne, które daje o sobie znać zakłócając samopoznanie. Chrześcijaństwo oddala od

siebie owe niedostępne rozumowi bieguny po to, by otworzyć możliwość ich zespolenia. Bo oto paradoks tego, co nieznanne – wieczny Bóg – staje się człowiekiem, a prosty paradoks – egzystujący człowiek – zyskuje swój udział w nieznanym, które jest wiecznością.

Chrześcijaństwo to absurd objawienia się Boga w czasie, to wiara nie dająca się wyprowadzić z ludzkiej świadomości, cud przebaczenia grzechów. Wszystko to jest paradoksem. Chrześcijaństwo jest paradoksem.

Rysunek 1. Ważniejsze spośród paradoksów Climacusa można próbować ująć w postaci schematu



Rozum pragnie osiągnąć tego, co nieznanne. Trafia na paradoks i wtedy albo doświadczając swych granic ustępuje przed nim albo też owo zderzenie nie jest szczęśliwe – Climacus mówi wówczas o zgorzeniu.

Gorszącym dla rozumu jest, iż to, co historyczne, mieni się wieczną, absolutną prawdą, iż paradoks ignoruje racjonalne kryteria prawdziwości.

Zgorzenie jest afektem, z którym nierozdzielnie wiąże się cierpienie. Człowiek odwraca się od paradoksu, nie przyjmuje go do wiadomości, zamyka się w sobie. Lecz dystansując się od niego cierpi. Podobnie jak w nieszczęśliwej miłości – gdy kochający nie wychodzi naprzeciw ukochanej osobie (w obawie przed zagubieniem się w niewiadomym, utratą swego statusu, swojej mniemanej wartości), próbuje stłumić uczucie udając obojętność, podejmując coraz to nowe, dalekie od swych pragnień działania i dręczy się – tak i jest ze zgorzeniem; człowiek zgorzony „nawet kiedy radośnie świętuje swój triumf bezduszności – zawsze cierpi...”<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> *Okruchy..., op. cit., s. 59.*



W cierpieniu zgorzony nie rozumie samego siebie. Powtarza to, co powiada paradoks, łudząc się, iż wyraża własne poznanie. Paradoks powiada: „Ja jestem kryterium prawdy” – rozum przypisuje to twierdzenie sobie. Rozum mówi: „Paradoks to niedorzeczność, nieprawdopodobieństwo” – lecz źródłem tego sądu znowu jest paradoks. Jest on niedorzecznością, „dla Żydów zgorzeniem, a głupstwem dla pogan”<sup>13</sup>, paradoks jest cudem.

Zderzenie rozumu z paradoksem jest szczęśliwe, gdy jednostka przyjmuje paradoks, otwiera się na jego prawdę. I w tym przypadku przesłanie o objawieniu się Boga w człowieku jawi się rozumowi jako daleko niepewne, więcej – nieprawdopodobne. Do konstatacji tej dołącza się jednak drugi akt – zawieszenie racjonalnych kryteriów prawdziwości, skok od racjonalnego myślenia w wiarę. U podstaw tego aktu leży wspomniane wcześniej, niepojęte dążenie rozumu do przyswojenia sobie nieosiągalnego, dążenie, które w chwili namiętności staje się pragnieniem własnego upadku. Porzucenia punktu widzenia rozumu domaga się też paradoks. Tak dochodzi między nimi do porozumienia, a medium porozumienia jest wiara.

Znów nasuwa się analogia z paradoksem miłości, z sytuacją, gdy kochający, którym wcześniej może kierowała miłość własna, woła podporządkowania sobie części swego świata, w chwili namiętności, znalazłszy się przed obiektem swego największego pragnienia, neguje siebie czyniąc miejsce dla drugiej osoby, oddala dotąd nadrzędne racje, zastrzeżenia rozumu.

Opowiadając się po stronie chrześcijańskiego absurdu i ustosunkowując do Boga w prawdzie jednostka realizuje najwyższe stadium egzystencji.

Climacus używa słowa „wiara” co najmniej w dwojakim znaczeniu. W znaczeniu pierwszym wiara odnosi się do tego, czego nie zdołano poznać w pełni, co choć prawdopodobne, jest „obiektywnie niepewne”. W znaczeniu drugim wiara charakteryzuje chrześcijański sposób egzystencji. Przedmiotem wiary w sensie chrześcijańskim jest przyjmowany z „namiętnością wewnętrzności” absurd, coś, co jest niepojęte i racjonalnie rzecz biorąc niemożliwe. Chrześcijanin świadom irracjonalności swej decyzji z całkowitym zaangażowaniem opowiada się po stronie tego, w co wierzy.

W modelu Sokratesa można mówić o wierze w pierwszym znaczeniu. Sokrates z pasją poszukuje prawdy, a wyrazem obiektywnej niepewności jest jego niewiedza. W chrześcijaństwie wieczna prawda staje się paradoksem samym w sobie, jej przyjęcie wymaga teraz „głębszej” aniżeli sokratejska „wewnętrzności”, *credo quia absurdum*.

Wiara chrześcijańska – według Climacusa – jest w pewnym sensie przeciwna rozumowi, w innym – stoi ponad nim. Przeciwstawia się rozumowi nie respektując jego logiki, sytuuje się ponad rozumem, jako że on sam nie jest w stanie ocenić realności istnienia przedmiotu wiary ani do niego zbliżyć<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> 1 Kor 1, 23.

<sup>14</sup> Rozwiązanie Kierkegaarda godzi poniekąd dwa różne, klasyczne stanowiska w kwestii stosunku

Wiara nie jest (tylko) aktem woli. Można w niej dostrzec wspomniany wcześniej warunek pojmowania prawdy, który człowiek otrzymuje od Boga. Jako że rozum nie wystarcza do poznania prawdy, człowiek zdany jest na łaskę Stwórcy. Bóg przychodzi do niego jako Chrystus, lecz także oferuje człowiekowi warunek uchwycenia tego, że Chrystus jest wieczną prawdą. Wiara z jednej strony dana jest przez Boga, z drugiej jednak – wymaga decyzji człowieka. On sam – jako wolna jednostka – mogąc otrzymać warunek albo go przyjmuje albo zgorzony paradoksem odrzuca.

Wiara nie jest rodzajem poznania, „żadne poznanie nie może mieć za przedmiot tego absurdu, że wieczne jest tym, co historyczne<sup>15</sup>”. Chodzi tu raczej o sposób ustosunkowania się do Boga. Takie określenie wiary ukazuje jej zbieżność z Climacusową prawdą subiektywną.

Climacus przedstawia koncepcję prawdy subiektywnej w dziele wydanym pod skromnym tytułem *Zamykające nienaukowe postscriptum do „Okruchów filozoficznych”*. W *Postscriptum* rozwija też zarysowane wcześniej koncepcje tak, że to, co zostało powiedziane w *Okruchach* niekiedy wymaga uzupełnienia lub wydaje się uproszczeniem.

Tak np. w *Okruchach* Climacus pisze o zmaganiach rozumu obdarzonego namiętnością; rozum usiłuje osiągnąć prawdę na drodze spekulacji. W perspektywie *Nienaukowego postscriptum* owa namiętność przysługuje myślącemu subiektywnie, nie temu, kto uprawia spekulację w sensie platońskim.

Pisząc *Nienaukowe postscriptum* filozof odkrywa egzystencję, a z nią przekaz egzystencjalny i znaczenie egzystencjalnego ustosunkowania się do prawdy. Miejsce omawianej w *Okruchach* dychotomii: filozofia (w sensie spekulacji) – chrześcijaństwo zajmują relacje: spekulacja a egzystencja, egzystujący a chrześcijaństwo. Sokrates nie jest już reprezentantem spekulacji, lecz (przeciwnie) wzorem egzystującej jednostki, myśliciela subiektywnego.

Egzystowania, o którym pisze Climacus, nie należy utożsamiać z byciem, istnieniem. O wiele bardziej – stanowi ono szczególny sposób stawania się ducha. Egzystencja jest miejscem jedności myślenia i bytu, skończoności i nieskończoności, tego, co czasowe i tego, co wieczne. Egzystencja jest jednością, ilekroć jednak próbuje być pojmowana jawi się jako posiadająca owe przeciwstawne momenty.

Climacus rozróżnia wieczność abstrakcyjną (poza egzystencją) i konkretną, w egzystującym, którą antycypuje „idealizująca namiętność”. Namiętności tej nie należy rozumieć czysto psychologicznie, lecz raczej jako określoną

---

między rozumem a wiarą reprezentowane przez Tertuliana i św. Tomasza. Por. H.M. Garelick *The Irrationality and Supra-Rationality of Kierkegaard's Paradox*, „The Southern Journal of Philosophy” 1964, nr 2.

<sup>15</sup> *Okruchy...*, s. 75.

rzeczywistość podmiotu<sup>16</sup>. Egzystujący żyje z namiętnością, w sprzecznościach. Jego zadaniem jest: zrozumieć siebie. Owo rozumienie siebie dokonuje się w „wewnętrzności”<sup>17</sup>. Nie jest ono biernym aktem teoretycznego oglądu, lecz aktem przyswojenia sobie określonej treści, z którym łączą się decyzje i etyczne czyny.

Zainteresowany prawdą człowiek – egzystujący duch – może podążać drogą refleksji obiektywnej lub subiektywnej. Refleksja obiektywna prowadzi do wiedzy historycznej i spekulatywnej. Podmiot jest przy tym sposobie myślenia nieistotny, wartość egzystowania pomijana. Na drodze tej zamierza osiągnąć się pewność, która obca jest refleksji subiektywnej. Wiedza, którą można zyskać, jest jednak, w istocie (*sub specie aeterni*), drugorzędny, „przypadkowy” poznaniem. Refleksja subiektywna zwraca się do wewnątrz, ku podmiotowi. To, co obiektywne znajduje się teraz na dalszym planie. Ten rodzaj refleksji prowadzi egzystującego do istotnego poznania. Takim jest tylko poznanie, które dotyczy egzystencji, poznanie etyczne i etyczno-religijne. Refleksja subiektywna i obiektywna mogą występować jako momenty jednego procesu. Posiadają one jednak przeciwstawne zwroty i Climacus przypisuje im niewspółmierne rozumienie prawdy. Refleksja obiektywna ma na względzie „prawdę jako przedmiot, do którego ustosunkowuje się poznający”, w refleksji subiektywnej natomiast chodzi o „samo ustosunkowanie się indywiduum; jeżeli j a k tego stosunku jest w prawdzie, w prawdzie jest też indywiduum, nawet gdyby ustosunkowywało się do nieprawdy”<sup>18</sup>. W refleksji obiektywnej poszukuje się czegoś, co niezależnie od poznającego podmiotu jest prawdą, w subiektywnej – podmiot ustosunkowuje się do czegoś w prawdzie. Poznający może być więc obiektywnie w prawdzie odnosząc się do czegoś, co jest prawdą i subiektywnie – więc istotnie – w nieprawdzie, o ile „jak” jego ustosunkowania się jest nietrafne. Może zachodzić też przypadek odwrotny. Climacus ilustruje pierwszą możliwość podając przykład kogoś, kto żyjąc wśród chrześcijan posiada właściwe wyobrażenie Boga i modli się, lecz modli się do prawdziwego Boga w nieprawdzie. Drugą możliwość reprezentuje jednostka, która z całego serca, z najwyższą żarliwością pragnie odnosić się do Boga, żyje jednak w kraju pogańskim i modląc się obdarza czią bożka. Climacus wyżej stawia drugą osobę – być w prawdzie znaczy więcej aniżeli prawdę znać. Podobnie, nie można osiągnąć prawdy o nieśmiertelności na drodze refleksji obiektywnej. W prawdzie był natomiast Sokrates, który całe swe życie postawił na jedną szalę i nie wahał się go oddać egzystując z nadzieją, że dusza jest nieśmiertelna.

<sup>16</sup> Kierkegaard odróżnia namiętność „idealizującą” od „ziemskiej”, stanowiącą przeszkodę w egzystowaniu. Duńskie *lidenskab* znaczy namiętność, lecz również: żarliwość, pasja, zaangażowanie.

<sup>17</sup> Według *Pojęcia lęku* wewnętrzność może być rozumiana jako „określenie wieczności w człowieku” (S. Kierkegaard *Begrebet Angst*, wyd. niem.: *Der Begriff Angst*, Hamburg 1984, s. 166).

<sup>18</sup> *Unwissenschaftliche Nachschrift...*, t. I, s. 190.

Prawda słowa nie pociąga za sobą prawdy jako wartości ustosunkowania się egzystującego do tego, co wypowiedziane. Subiektywnie rzecz biorąc, prawda rozumiana jako zgodność myślenia i bytu jest czymś drugorzędnym, abstrakcją, ważna jest natomiast jedność skończoności i nieskończoności. Egzystująca jednostka osiąga tę jedność w wierze, w chwili namiętności. Zasadniczo chodzi nie o to, co zostało powiedziane, ale o to, jak człowiek odnosi się do wypowiedzi. W szczególnym przypadku owo „jak” staje się namiętnością wewnętrznosci i wtedy Climacus mówi o prawdzie subiektywnej. Egzystujący w prawdzie wybiera z wiarą to, co jest, obiektywnie rzecz biorąc, „niepewne”, bądź wręcz absurdalne, niepojęte. „Obiektywna niepewność utrzymywana w maksymalnie namiętnym przyswojeniu wewnętrznosci jest prawdą”<sup>19</sup>. Prawda subiektywna znajduje swój „obiektywny” wyraz w paradoksie.

Paradoksem jest, że wieczna prawda odnosi się do egzystującego, że egzystujący w czasie ustosunkowuje się do wieczności, bytu poza czasem. Paradoks ów staje się szczególnie wyraźny w chrześcijaństwie, w nim Climacus wskazuje dalsze, niepojmowalne sprzeczności. Wieczna prawda odnosi się do człowieka zrodzonego w grzechu. Bóg, wieczna prawda, staje się człowiekiem. Absolutny paradoks chrześcijaństwa wymaga teraz, by egzystujący ustosunkowywał się do paradoksu samego w sobie, do wieczności w czasie.

Niewspółmierność prawdy obiektywnej i subiektywnej prowadzi do odmienności sposobów ich przekazu.

Prawdy obiektywne można przekazać w formie wypowiedzi, odczytu. Odbierający przyjmuje przekaz zwracając uwagę na jego zgodność z faktami i logiczność przedstawionej argumentacji. Prawdy subiektywnej jednak nie sposób przekazać bezpośrednio – tak jak komunikuje się wiedzę, nieistotne dla egzystującego ducha rezultaty refleksji obiektywnej. Przekaz prawdy subiektywnej następuje na drodze komunikacji pośredniej.

W *Dziennikach* Kierkegaard nazywa przekaz pośredni przekazem możliwości i przeciwstawia go bezpośredniemu przekazowi wiedzy. Przekaz pośredni nie ma swego przedmiotu w tym sensie, w jakim przedmiotem przekazu bezpośredniego są prawdy obiektywne, posiadana przez ludzi w mniejszym lub większym zakresie wiedza. W przekazie możliwości chodzi o to, co etyczne, co jest w gruncie rzeczy każdemu znane<sup>20</sup> (jako takie nie może być przedmiotem przekazu) i domaga się urzeczywistnienia.

Pośrednio mogą być przekazywane prawdy religijne. Należy jednak rozróżnić między religijnością, którą reprezentuje Sokrates, i religijnością chrześcijańską. Religijność chrześcijańska wymaga przyswojenia sobie wiedzy dotyczącej nauczania Chrystusa. Ktoś, kto jest lub ma zostać chrześcijaninem, musi posiadać wiedzę o tym, co głosił Chrystus, by potem przyjąć prawdę o Bogu-człowieku, by

<sup>19</sup> *Unwissenschaftliche Nachschrift...*, op. cit., t. I, s. 194.

<sup>20</sup> Por. *Papirer*, VIII B 81, 9–11, op. cit.

uwierzyć. Wiedza ta (inaczej niż wiara) przekazywana jest bezpośrednio. Przekaz chrześcijański nie jest zatem, tak jak przekaz etyczny reprezentowany przez metodę filozofowania Sokratesa, wyłącznie przekazem możliwości.

Ukazując drogę przekazu pośredniego Climacus podkreśla, że Bóg, od którego pochodzą wszyscy komunikujący się z sobą nawzajem ludzie, również objawia siebie – wieczną prawdę – pośrednio. Bóg jest wszędzie w swym stworzeniu, nie można go jednak dostrzec w świecie. Jest tak oddalony od wszystkiego, co doświadczane bezpośrednio, że będąc wszechobecny jest niewidoczny. Człowiek zyskuje możliwość odnalezienia Stwórcy tylko zwracając się ku sobie, osiągając – w akcie rozumienia siebie, poprzez decyzje, czyny – wewnętrzność, „przedostając się” do wewnętrzności.

Wzorem przekazu pośredniego było dla Kierkegaarda objawienie się Boga w człowieku. Jezus Chrystus jest „znakiem, któremu sprzeciwić się będą”<sup>21</sup>, jest też znakiem wewnętrznie sprzecznym. To, że wszechmocny Bóg stał się skromnym, wyszydzanym człowiekiem wydaje się sprzecznością, która wymaga ustosunkowania się do niej i stawia każdą jednostkę przed wyborem.

Przekaz pośredni charakteryzuje forma refleksji podwójnej. W pierwszej fazie refleksji przekazujący znajduje odpowiednią formę wyrazu dla swej myśli, w drugiej zachowuje on właściwy sobie stosunek do przekazu, a równocześnie, zwracając się ku odbierającemu, stara się pobudzić go do odnalezienia jego własnego „jak” stosunku. Odbierający przekaz w pierwszym stadium uchwytuje myśl w jej ogólnej, językowej formie, a następnie, na drugim stopniu refleksji, próbuje zrozumieć przekaz w odniesieniu do siebie i tak rozumiany przyswoić sobie w wewnętrzności<sup>22</sup>.

Istotne poznanie może stać się udziałem tylko tego, kto zdobywa się na refleksję podwójną. Doprowadzenie do tego, do aktualizacji założonych w człowieku możliwości stanowi zadanie przekazu.

Przekaz pośredni nieodzowny jest wtedy, gdy dana osoba nie zdobywa się na zainteresowanie religijnym wymiarem życia, nie dąży do prawdy egzystencji, lecz zyskuje samozadowolenie zastępując ją posiadaniem pięknych przeżyć lub uczuć, osiągnięciami w pracy, myśleniem i rozmowami na tematy etyczne. Komunikacja bezpośrednia w takich przypadkach jest bezowocna. Odbierana jest ona przez słuchającego jako potwierdzenie własnych przekonań lub – w innej sytuacji – jako atak na swą osobę, któremu należy się przeciwstawić. By rozbudzić w jednostce potrzebę szukania prawdy, przekaz musi mieć charakter pośredni<sup>23</sup>.

Środkiem osiągnięcia pośredniości jest przede wszystkim dwuznaczność (wieloznaczność) przekazu. Pośredniość ujawnia się poprzez dwuznaczność postawy

<sup>21</sup> Łk 2, 34.

<sup>22</sup> Por. K. Toeplitz *Kierkegaard*, Warszawa 1980, s. 136 i nast.

<sup>23</sup> Por. R.A. Anderson *Kierkegaard's Theory of Communication*, „Speech Monographs” 1963, nr 30.

przekazującego lub dwuznaczność treści przekazu. Pierwszy przypadek ilustruje przykład mężczyzny, który stojąc w jakiejś zabawnej pozycji wymachuje kapeluszem, a jednocześnie mówi poważnie coś, co jest prawdą<sup>24</sup>. Drugi przypadek może mieć miejsce, gdy ktoś łączy w swej wypowiedzi w pewien sposób powagę i żart, przychylność i krytykę tak, iż nie wiadomo, jakie jest jego własne zdanie. W obu przypadkach przekazujący ukrywa w pewien sposób swój pogląd, bywa więc odbierany jako ktoś inny – Kierkegaard mówi w związku z tym o „oszustwie” przekazu pośredniego, natychmiast jednak je usprawiedliwia, rzeczywistym oszustwem byłaby bowiem – twierdzi – próba komunikowania tego, co etyczne, bezpośrednio<sup>25</sup>.

Kierkegaard sam w swym pisarstwie stosuje metodę przekazu pośredniego. O wieloznaczności jego pism stanowi używanie pseudonimów. To, że za imionami Climacus i np. Wiktor Eremita ukrywa się ten sam autor, wzbudzało irytację i zdziwienie. Czytelnik miał pytać: „Po co ten pseudonim?” i szukać odpowiedzi. Głównym celem używania pseudonimów było jednak wytworzenie dystansu między autorem i czytelnikiem. Kierkegaard określał siebie jako „opiekun”, „niewłaściwy wydawca”, „czytelnik swych ksiązek”, czyli ktoś, kto nie przedstawia swych poglądów, kto nie bierze odpowiedzialności za treść dzieła. Tym samym znika jako pouczający, jako autorytet. Czytelnik pozostaje sam przed panoramą ukazanych osobowości i możliwych sposobów myślenia, pozostaje zdany tylko na siebie i jako wolny w wyborze samookreślenia odnosi się do przedłożonego przekazu. Charakter dwuznaczności posiada też Kierkegaard „ironia” i „humor” jako *incognito* (niezgodność między treścią i formą przekazu).

Dwuznaczność zwracająca uwagę i pobudzająca odbierającego przekaz, by zwrócił się ku sobie samemu ma prowadzić go do egzystowania w wierze i podjęcia właściwego sobie działania.

Gdy słuchający z całkowitym zaangażowaniem odnosi się do Boga, gdy nie chodzi już o rozbudzenie subiektywności, lecz raczej jej wsparcie, Kierkegaard zaleca inną metodę przekazu – „mowę budującą” zachowującą formę refleksji podwójnej, obywatelką się jednak bez dwuznaczności. Nie zmienia się przy tym rola nauczyciela. Stanowi on jedynie pobudkę angażującą ucznia w poszukiwanie swej własnej drogi, prawdy, która od nauczyciela oddala.

„Zatrzymać mężczyznę na ulicy i przystanąć, by z nim rozmawiać, nie jest tak trudno, jak idąc powiedzieć coś przechodzącemu obok nie przystając samemu i nie zatrzymując go, nie usiłując skierować go na tę samą drogę, lecz właśnie zachęcić, by szedł swą własną drogą: takim jest właśnie stosunek egzystującego do egzystującego, gdy chodzi o przekaz prawdy jako wewnętrzności egzystencji<sup>26</sup>”.

<sup>24</sup> Por. *Umwissenschaftliche Nachschrift...*, t. I, *op. cit.*, s. 258.

<sup>25</sup> Por. *Papirer*, VIII B 81, 22, *op. cit.*

<sup>26</sup> *Umwissenschaftliche Nachschrift...*, t. I, *op. cit.*, s. 271.

Zasadnicze aspekty komunikacji tworzą: przekazujący, odbierający, przedmiot i sposób przekazu. W każdym z tych momentów występują różnice między przekazem etycznym, a etyczno-religijnym, chrześcijańskim<sup>27</sup>.

### **Przekaz etyczny**

#### *Przekazujący*

Drugi człowiek stanowi jedynie pobudkę do tego, by odbierający zwrócił się ku sobie i zrozumiał siebie w swej egzystencji.

#### *Przedmiot przekazu*

W przekazie etycznym chodzi nie o przekaz określonej wiedzy, lecz o wskazanie na możliwość egzystowania w prawdzie, o rozbudzenie w słuchającym namysłu prowadzącego do samopoznania.

#### *Odbierający*

Uczący się sam zawdzięcza sobie osiągnięcie prawdy. Odbierając przekaz aktywnie ustosunkowuje się do tego, co przekazywane i podejmuje właściwe swojemu poznaniu działanie.

#### *Sposób przekazu*

Przekaz etyczny odbywa się na drodze pośredniej.

### **Przekaz etyczno-religijny**

#### *Przekazujący*

Nauczycielem jest Chrystus. Dzięki niemu człowiek zyskuje objawioną prawdę i warunek jej rozumienia. Drugi człowiek może jedynie sprawić, że uczący się uświadomi sobie swą niewiedzę, a potem – gdy odbierający przekaz opowie się za paradoksem – kierować go ku własnej wewnętrżności.

#### *Przedmiot przekazu*

Przedmiotem przekazu etyczno-religijnego jest paradoks-przesłanie o Bogu-człowieku, który został ukrzyżowany i umarł dla naszego zbawienia. Przyjmując wiedzę dotyczącą treści ewangelii jednostka może dojść do wiary i egzystować w prawdzie.

---

<sup>27</sup> Por. F. Sieber „Der Begriff der Mitteilung bei Søren Kierkegaard”, Kürzburg 1938.

### *Odbierający*

Odbierający przekaz nie jest w stanie o własnych siłach wznieść się ku prawdzie, wpiery musi mu być dany warunek jej rozumienia. Uczący się zyskuje świadomość grzechów, dowiaduje się o miłującym Bogu i możliwości ich odpuszczenia. Staje przed alternatywą: zgorszenie lub wiara. Wiara chrześcijańska prowadzi do nowego samopoznania. Wierząc człowiek urzeczywistnia swą prawdę subiektywną.

### *Sposób przekazu*

Przekaz etyczno-religijny zawiera element przekazu wiedzy. Wiedza o nauczaniu Chrystusa przekazywana jest bezpośrednio. To, co najbardziej istotne – wiara i prawda subiektywna – może być osiągnięte jednak tylko dzięki komunikacji pośredniej; przekaz chrześcijański w gruncie rzeczy jest przekazem możliwości, zapośredniczonym przez powtarzające się akty wyboru.

Przedstawiona przez Kierkegaarda koncepcja przekazu pośredniego okazała się inspirującą. Rozwijali ją m.in. K. Barth i K. Jaspers. Oddziałała na kształt teologii dialektycznej i filozofii egzystencji.

Warto pamiętać o niej i dziś – wciąż bowiem język jest narzędziem bezpośredniej indoktrynacji, narzucania innym własnego sposobu myślenia, a to, co dzieje się wokół nas nie sprzyja zwracaniu się ku swemu wnętrzu.

## MAN AND PARADOX

The author analyses the concept of paradox in the writings of Søren Kierkegaard (*Philosophical Fragments* and *Concluding Unscientific Postscript*) and sketches conceptions of subjective truth and indirect communication, that base on this concept. Among the paradoxes mentioned by Kierkegaard, especially significant is the one, which is the subject of Christian faith – the revelation of God in a human being, the occurrence of eternity in time. The constatation of a paradoxical character of Christianity leads Kierkegaard to the specific idea of communication. Truths which are essential to an individual can not be learned from another human being in the same way common knowledge is. However, a human being can indirectly awake in another individual a reflection leading to his self-knowledge, to faith, to existence in truth.