

Antoni SZWED

LEK JAKO PRZEJAW LUDZKIEJ WOLNOŚCI W INTERPRETACJI SØRENA KIERKEGAARDA

Lęk wskazuje na istnienie ducha, który się jeszcze sobie nie ujawnił lub ujawnił się nie do końca. Odnoszący się do siebie duch jest jaźnią, która w tym odniesieniu stanowi swoistą syntezę dwóch składowych: treści skończonych oraz tego, co wykracza poza skończoność, pewnych konieczności oraz tego, co wykracza poza konieczność, czyli wolności. Jaźń nie jest czymś wyłącznie przemijalnym, lecz zawiera w sobie również coś, co przemijaniu nie podlega.

Według wielu filozofów ludzka wolność, fakt bycia wolnym, jawi się jako coś oczywistego, czego nie trzeba udowadniać ani wykazywać. Człowiek ze swej natury jest bytem wolnym. Niewielu ma co do tego wątpliwości¹. Twierdzenie to pełni rolę podstawowego założenia w różnych filozofiach człowieka. Z tego powodu rzadko dyskutuje się nad istnieniem wolności jako ontologicznej własności bytu ludzkiego, znacznie częściej podejmuje się debatę nad określonymi przejawami wolności. Powiada się, trzeba założyć istnienie wolności, aby można było mówić o odpowiedzialności człowieka za popełniane przez niego czyny. Immanuel Kant uznaje wolność za ratio essendi prawa moralnego, prawo moralne zaś za ratio cognoscendi wolności². Racją istnienia moralności i praw nią rządzących jest fakt ludzkiej wolności – gdyby jej nie było, nie byłoby również moralności. Z drugiej strony jednak samej wolności nie poznaje się wprost, lecz poprzez doświadczenia moralne. Aby uniknąć zarzutu popełniania błędnego koła w rozumowaniu, Kant zastrzega, że wolność woli jest faktem pierwotnym w stosunku do wszystkich motywacji woli, zarówno zmysłowych, jak i rozumowych³. Jeśli jednak wolność jest rozpoznawana dzięki całokształtowi moralnego życia człowieka, to trudność nie znika, lecz ulega przesunięciu. Są bowiem etycy, którzy twierdzą, że fakt moralności nie jest pierwotnie związany z osobą ludzką, lecz pojawia się dopiero w relacjach

¹ Owszem, niektórzy filozofowie współcześni zdają się tego faktu nie akceptować. Należy do nich na przykład Michael Schmidt-Salomon, myśliciel postnietzscheański, który wręcz neguje istnienie ludzkiej wolnej woli (por. M. S c h m i d t - S a l o m o n, *Poza dobrem i złem*, Wydawnictwo Dobra Literatura, Słupsk 2013, s. 9, 14-17).

² Por. I. K a n t, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 5.

³ Por. t e n ż e, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 92-96.

międzyludzkich, na styku osoba–osoba. Wedle tego przekonania normy moralności miałyby być pierwotnie normami społecznymi, które otoczenie w jakiś sposób narzuca jednostce, a zatem jawią się one jako wynik presji wywieranej na jednostkę przez otoczenie⁴. Doświadczenie powinności czy określone sądy sumienia stanowią zatem odpowiedź jednostki na wysuwane wobec niej oczekiwania społeczne. W koncepcjach liberalnych wolność jednostki ujawnia się dopiero w doświadczeniu jej ograniczeń, pojawiającym się w wyniku wejścia przez nią w relację z drugim człowiekiem. Drugi stawia bowiem opór i wyznacza granicę mojej samowoli. W tych koncepcjach antropologicznych pojawia się miejsce dla ludzkiej wolności – raz jako założenie, a innym razem jako wygodna hipoteza uzasadniająca istnienie moralności. Trudność pogłębia się wobec faktu, że czyste doświadczenia moralne nie istnieją jako takie, lecz zawsze współwystępują z różnego rodzaju doświadczeniami psychicznymi. Innymi słowy, doświadczenie moralne współwystępuje z szeregiem przeżyć psychicznych. Konkretnemu sądowi sumienia towarzyszą na przykład spokój lub niepokój, radość lub przygnębienie, satysfakcja lub smutek. Te ostatnie zaś, przeżywane wprost, poniekąd przesłaniają sądy moralne, stanowiąc swego rodzaju medium dla doświadczeń moralnych.

W tym właśnie punkcie pojawia się jednak szansa pokazania, że poprzez określone doświadczenia psychiczne ujawnia się ludzka moralność, a wraz z nią fakt ludzkiej wolności. Możliwość takiej interpretacji dostrzegł Søren Kierkegaard. W *Pojęciu lęku*⁵ poddał on dość gruntownej analizie doświadczenie lęku występującego w różnych sytuacjach egzystencjalnych. Celem Kierkegaarda nie było jednak poprzestanie na mniej lub bardziej szczegółowym opisie tego psychicznego zjawiska. Przeciwnie, jego opisy posłużyły filozofowi do wyciągnięcia daleko idących wniosków o charakterze antropologicznym. W *Pojęciu lęku* wylaniają się zręby filozofii człowieka, rozwijanej także w innych dziełach duńskiego filozofa, która każe nam uznać psychologiczny punkt wyjścia za szczególnie owocny i wartościowy dla potwierdzenia rzeczywistości ludzkiej wolności jako elementu ontycznego w całej strukturze ludzkiego bytu. Celem niniejszego artykułu jest pokazanie sekwencji tego rozumowania, a zarazem krytyczna ocena jego wartości. Szczególnie godne podkreślenia jest to, że analiza doświadczenia lęku pokazuje, iż pierwotne źródło moralności tkwi wewnątrz osoby, nie zaś poza nią. Nie oznacza to oczywiście, że w sferze moralności można lekceważyć zewnętrzny wpływ

⁴ Jest to pogląd zbliżony do marksistowskiego, wedle którego jednostka jest całokształtem stosunków społecznych. Jej zachowanie moralne jest podyktowane przynależnością do grupy, klasy, partii czy otoczenia społecznego.

⁵ Zob. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku. Proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierworodnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa*, tłum. A. Szwed, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000.

otoczenia, że normy moralności nie kształtują się również w relacjach interpersonalnych i że są tylko i wyłącznie skutkiem poznania samego siebie. Zresztą sam proces samopoznania nie odbywa się bez pośrednictwa języka, który ze swej istoty jest ponadosobowym medium, produktem różnorodnych interakcji społecznych.

DOŚWIADCZANIE LĘKU

Czym jest lęk? Lęk nie jest strachem (duń. Frygt). Ten ostatni stanowi reakcję psychiczną na zewnętrznie postrzegany konkretny przedmiot. Można przeżywać strach na widok wymachującego pistoletem bandyty czy bać się piorunów bądź silnych wiatrów i nawałnic. Lęk jest natomiast przeżyciem psychicznym, które nie ma określonego przedmiotu. Kierkegaard mówi o lęku przed niczym, czy też o „lękaniu się niczego”⁶. Podaje przy tym dosyć szczegółową charakterystykę tego lęku. Jest on obecny także wtedy, gdy nie jest uświadamiany. Nie powstaje więc za sprawą woli jednostki, choć domaga się uświadomienia, zwłaszcza wtedy, gdy dopada człowieka w najmniej oczekiwanym momencie. Ponadto jest czymś, czego nie można skutecznie stłumić, wyciszyć czy opanować. „I żaden szpieg nie potrafi z taką przebiegłością zaatakować podejrzaną osobę – pisze autor *Pojęcia lęku* – w chwili, w której jest ona najsłabsza, ani nie potrafi tak dobrze przygotować sideł, by ją usidlić tak, jak to potrafi [uczynić] lęk. Żaden bystry sędzia nie umie tak wnikliwie przebadać oskarżonego jak lęk, który nigdy nie pozwala mu uciec ani w rozrywkę, ani w hałas, ani w pracę, ni w dzień, ni w noc”⁷. Lęk jest doświadczeniem dojmującym i potężnym, zachodzącym niezależnie od woli człowieka. Zjawia się jako niepokój o różnym natężeniu, niepokój, który przeżywany jest w sposób dwuznaczny. Kierkegaard nazywa tę dwuznaczność „sympatyczną antypatią i antypatyczną sympatią”⁸. Lęk jest bowiem czymś, co pociąga, fascynuje i budzi zainteresowanie, a jednocześnie odpycha, wzbudza obawę i niechęć. Jego najlżejsze objawy spotkać można już u małych dzieci, gdy poszukują one tego, co trąci przygodą, gdy skupiają swoją uwagę na rzeczach tajemniczych i groźnych⁹. Niezależnie od szkodliwego wpływu brutalnych scen na psychikę dzieci, lubią one patrzeć na tego rodzaju sceny, interesują się czynami okrutnymi, lubią uczestniczyć w niebezpiecznych zabawach. Dorośli zaś przeżywają lęk w różnych okresach swojego życia i z różnym natężeniem,

⁶ Tamże, s. 48n.

⁷ Tamże, s. 158.

⁸ Tamże, s. 49.

⁹ Por. tamże.

a jeśli nawet ktoś w danej chwili go nie doświadcza, nie znaczy to, że lęk nie nawiedzi go w przyszłości¹⁰. Lękowi często towarzyszą tęsknota, nostalgia czy oczekiwanie. W nich i poprzez nie jednostka odczuwa niejako przymus porzucenia stanu, w którym się znajduje. Kierkegaard porównuje lęk do „zawrotu głowy”¹¹, którego człowiek doznaje, gdy „zwraca oczy ku przepastnej głębi”¹². Lęk ujawnia się również we wstydzie, obecnym w sytuacjach erotycznych, w sferze płciowej¹³. Towarzyszy też przeżywaniu winy i grzechu¹⁴.

W *Pojęciu lęku* charakterystyka lęku zostaje wpleciona w szereg innych struktur pojęciowych o charakterze niepsychologicznym, ale mimo to trudno nie zadać pytania o źródła wiedzy pozwalającej na opis różnych rodzajów lęku. Na jakiej podstawie Kierkegaard dokonuje takiej charakterystyki? Skąd czerpie wiedzę na temat doświadczenia lęku? Otóż wyjaśnia on, że wobec innych osób zachowuje postawę „obserwatora”¹⁵. Jednakże nie jest obserwatorem niezaangażowanym w przedmiot obserwacji (drugą osobę), przystępującym doń z chłodnym dystansem. Przeciwnie, wchodzi z drugim w osobowy kontakt. Staje się poniekąd jego partnerem. Dyskretnie przygląda się drugiej osobie, starając się nie wpływać bezpośrednio na jej zachowanie. Rozmawia z nią jak równy z równym, jednocześnie jednak współodczuwając ze swoim rozmówcą. Dziś moglibyśmy ten rodzaj obserwacji nazwać obserwacją uczestniczącą. Duński myśliciel był zarazem psychologiem eksperymentatorem. Jako obserwator obdarzony był szczególną wrażliwością psychiczną i niezwykłym darem odczytywania stanów psychicznych na podstawie pojedynczych, niekiedy trudno zauważalnych dla innych gestów, na podstawie mimiki, ruchów i zachowań drugiej osoby. Tak odkrywane stany psychiczne poddawał refleksji, odpowiedniej idealizacji i wzmocnieniu, po czym – celem sprawdzenia ich poprawności – w tym samym nastroju kontynuował bezpośrednie kontakty z obserwowaną osobą. Stawał się poniekąd człowiekiem dla niej zaufanym, przed którym obserwowany mógł się bardziej otworzyć, któremu mógł on głębiej zaufać, w którym mógł zyskać powiernika i przyjaciela. W efekcie jako obserwator Kierkegaard zyskiwał wiedzę o konkretnych doznaniach psychicznych, które poddawał literacko udanej werbalizacji¹⁶. Nie był jednak psychiatrą¹⁷. Nie interesowały go sytuacje patologiczne, w których również występuje

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Tamże, s. 67.

¹² Tamże. Por. tamże, s. 64.

¹³ Por. tamże, s. 74.

¹⁴ Por. tamże, s. 59, 108.

¹⁵ Tamże, s. 62.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ W tym względzie nie był podobny na przykład do polskiego psychiatry Antoniego Kępińskiego, autora między innymi *Lęku*.

lęk. Pomijał obsesje, fobie, przypadki paniki i rozszczępienia osobowości, bóle psychogenne, lęki traumatyczne, psychozy i nerwice. Tym bardziej nie zajmował się ich cielesnymi objawami w postaci drżenia kończyn, pocenia się, sztywnienia mięśni, bólów brzucha, zawrotów głowy, kołatania serca, zakłóceń oddychania, omdleń czy łzawienia oczu, chociaż czasami czynił wyjątki od tego nastawienia. Kierkegaard kierował swoją uwagę na jednostki „normalne”, standardowe, psychicznie zdrowe¹⁸. Wszystkie one bowiem, choć nie można im przypisać żadnych patologii psychicznych, doświadczają lęku. Lęk występuje u każdego człowieka, nawet u tego, którego w sensie psychiatrycznym uważa się za zdrowego.

ONTOLOGICZNA DEFINICJA LĘKU

„Lęk jest rzeczywistością wolności jako możliwości dla możliwości” (duń. Mulighed for Muligheden)¹⁹. Jest to bez wątpienia najbardziej sięgające w głąb określenie lęku, jakie można znaleźć w pracy Kierkegaarda. Co jednak oznacza owa „możliwość dla możliwości”? Mamy tu podwójną możliwość lub – by posłużyć się językiem matematyki – możliwość do kwadratu. Warto więc przyrzeć się tej zwięzłej definicji bliżej. Przeżycie lęku jest sygnałem istnienia czegoś, co wykracza poza samo to przeżycie. Kierkegaard, a dokładniej Vigilius Haufniensis, autor pseudonimowy *Pojęcia lęku*, na wiele sposobów stara się zwrócić uwagę czytelnika na autonomiczność tego psychicznego zjawiska.

Nie da się go usunąć, zneutralizować, zapomnieć o nim czy też się przed nim zabezpieczyć. Lęk w pewnym sensie wymusza wyjście ze stanu, w którym znajduje się jednostka, popycha ją ku czemuś nowemu, czego jeszcze nie doświadczyła. By powiedzieć coś więcej o „strategii” działania lęku, Kierkegaard musi się odnieść do ontologicznej konstrukcji człowieka. Konstrukcji tej nie buduje jednak samodzielnie, ale przyjmuje ją w ogólnym, od dawna znanym schemacie. Co najmniej od czasów św. Augustyna człowiek pojmowany jest jako współistnienie trzech sfer doświadczenia: ducha (tak zwanego człowieka wewnętrznego), duszy (dokładniej: psychiki) i ciała. Kierkegaard zauważa, że gdyby człowiek „składał się” jedynie z ciała (duń. Legeme) i duszy (duń. Sjæl), czyli psychiki, a byłby pozbawiony ducha (duń. Aand), to nie odczuwałby lęku. Podobnie jak zwierzę, wiódłby życie pozbawione lęku, choć oczywiście odczuwałby strach wobec zagrożeń zewnętrznych. Stąd należy wnioskować,

¹⁸ Oczywiście określenia te, choć intuicyjnie zrozumiałe, niekoniecznie są ściśle w sensie naukowym.

¹⁹ K i e r k e g a a r d, dz. cyt., s. 49.

że to duch jest źródłem lęku. Duch jest bowiem podmiotem i przedmiotem lęku. „Na ile on [duch] [...] jest obecny, na tyle jest w pewnym sensie siłą wroga, ponieważ stale zakłóca stosunek pomiędzy duszą i ciałem; stosunek, który wprawdzie istnieje, lecz przecież nie istnieje, o ile wprawdzie nie otrzyma istnienia za pośrednictwem ducha. Z drugiej strony jest to moc przyjazna, która przecież pragnie ukonstytuowania tego stosunku. Jaki jest więc stosunek człowieka do tej dwuznacznej mocy, jak ustosunkowuje się duch do samego siebie i do swego warunku? Ustosunkowuje się jako lęk. Duch nie jest w stanie pozbyć się samego siebie; nie może także uchwycić samego siebie, dopóki znajduje się poza sobą. Człowiek nie potrafi zejść na poziom życia wegetatywnego, ponieważ jest określony jako duch; przed lękiem uciec nie może, ponieważ go kocha, kochać właściwie nie może, bo od lęku ucieka”²⁰.

Duch pozostaje poza sobą, jeśli pierwotnie jest ukrytą rzeczywistością, to znaczy, nie uświadamia sobie tego, że jest duchem. Taką sytuację egzystencjalną Kierkegaard nazywa pozostawaniem ducha „w uśpieniu”²¹. Małe dzieci są przykładem istot, których duch jeszcze się nie rozpoznał, nie obudził się, choć oczywiście nie wynika stąd, że są one ducha pozbawione. Duch w żadnej sytuacji nie może zostać unicestwiony. Jest rzeczywistością, z którą człowiek przychodzi na świat, i stanowi ontyczne centrum osoby ludzkiej. W życiu jednostki istnieje i trwa równie solidnie, jak ciało i psychika, choć jednocześnie w wielu wypadkach nie przejawia się w swojej aktywności; przeciwnie, są ludzie, u których duch nigdy nie zrealizuje swojej potencjalności. Kierkegaard wiele miejsca poświęcił opisom ludzkiego życia, w którym duch pozostawał w uśpieniu. W *Albo – albo*²², tak w tomie pierwszym, jak i drugim, znajdujemy szereg szczegółowych charakterystyk osób, które autor nazywa estetami. To ludzie, którzy ciągle eksperymentują z różnymi sposobami życia. Przyjmują na próbę określoną rolę: kochanka, artysty, nauczyciela, intelektualisty, podróżnika, polityka czy pisarza, i wchodzą w nią z pełnym przekonaniem, że to jest właśnie ta rola, której realizacja przyniesie im wewnętrzny spokój, osobową stabilność, satysfakcję, radość bądź przyjemność. Niestety, estetyczny poszukiwacz szczęścia może cieszyć się wcielaniem swojej roli w życie jedynie przez chwilę. Chwila owa – niezależnie od tego, jak długo trwa (pół roku, dwa lata czy dwa tygodnie) – kiedyś się jednak kończy, a wraz z jej przemianą pojawia się jeszcze bardziej intensywny lęk połączony z nudą, melancholią, smutkiem czy depresją. Esteta zmuszony jest poszukiwać dalej, eksperymentować z nową rolą, czyli nową możliwością życia, i to taką, która

²⁰ Tamże, s. 50.

²¹ Tamże.

²² Zob. tenże, *Albo – albo. Fragment życia. Wydane przez Wiktora Eremitę*, t. 1-2, tłum. K. Toepflich, PWN, Warszawa 1982.

swoją atrakcyjnością przewyższy poprzednią, już zrealizowaną. Esteta nie zdaje sobie sprawy z tego, że jego ukryty duch pragnie się sobie ujawnić, przez co poszukuje takiej możliwości, w której mógłby rozpoznać samego siebie, czyli nawiązać z sobą relację prawdy. Poszukuje dla siebie adekwatnej możliwości, wzbudzając w sobie niepokój, dopóki jej nie znajdzie. Esteta realizuje kolejne możliwości, które w relacji do jego ducha są przypadkowe. Skutek tych przypadkowych działań może być taki, że esteta wyczerpie wszystkie role (możliwości), które dawały mu chwilowe szczęście i coraz większe przeżycie przyjemności. Przychodzi jednak taki moment, w którym nic go już nie cieszy, bo wszystko, co wzbudzało jego zainteresowanie i satysfakcję, już było. Popada wówczas w melancholijną apatię, która przeradza się w mniej lub bardziej uświadomioną rozpacz. Duch nie odnalazł siebie w adekwatnej możliwości, mimo to jednak nie zaprzestaje aktywności. Nadal bowiem chce się sobie ujawnić, chce nawiązać stosunek z samym sobą, działając poprzez relację dusza–ciało. Píše o tym Anti-Climacus (autor pseudonimowy) na samym początku *Choroby na śmierć*: „Człowiek jest duchem. Lecz czym jest duch? Duch jest jaźnią. Jaźń jest stosunkiem, który ustosunkowuje się do samego siebie; jaźń nie jest stosunkiem, lecz tym, że stosunek ustosunkowuje się do samego siebie. Człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności, tego, co doczesne, i tego, co wieczne, wolności i konieczności, krótko [jest] syntezą. Synteza jest stosunkiem pomiędzy dwoma [elementami]. Człowiek tak potraktowany nie jest jeszcze jaźnią. W stosunku pomiędzy dwoma [elementami] stosunek jest trzecim [elementem] jako negatywna jedność, i te dwa [elementy] ustosunkowują się do stosunku, i w stosunku do stosunku; tak więc w określeniu duszy stosunek pomiędzy duszą a ciałem jest stosunkiem. Jeśli natomiast stosunek ustosunkowuje się do samego siebie, to ten stosunek jest pozytywnym trzecim [elementem], i to jest jaźń. Taki stosunek, który ustosunkowuje się do samego siebie, jaźń, musi albo zakładać samego siebie, albo być założonym przez coś innego”²³.

Ten krótki, choć stylistycznie dość zawili fragment zawiera w istocie opis ontycznej struktury bytu ludzkiego, który pozostaje u podstaw Kierkegaardiańskiej filozofii egzystencji. Duch ma specyficzną własność: odnosi się do samego siebie, ale nie w oderwaniu od innego stosunku, z którego się niejako wyłania. Ten drugi stosunek w pewnym sensie nabudowuje się na tym pierwszym. Jeśli duch nie odnosi się do siebie, to jest duchem ukrytym, przede wszystkim dla samego siebie, i z tego powodu nie jest jeszcze jaźnią. Nie wynika z tego jednak, że nie istnieje, a całość bytu ludzkiego redukuje się do

²³ T e n z e, *Sygdommen til Døden*, w: *Søren Kierkegaards Skrifter*, t. 11, Gads Forlag, København 2006, s. 129n. (tłum. fragm. – A.S.). Zob. też: *Choroba na śmierć*, w: tenże, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982, s. 146n.

syntezy pierwszego stosunku duszy i ciała, spadając tym samym na poziom zwierzęcia. Nie, człowiek (także esteta) nigdy nie jest zwierzęciem – w żadnej bowiem sytuacji nie doświadcza ono lęku, choć może oczywiście przeżywać strach. Lęk wskazuje na istnienie ducha, który się jeszcze sobie nie ujawnił lub ujawnił się nie do końca. Odnoszący się do siebie duch jest jaźnią, która w tym odniesieniu stanowi swoistą syntezę dwóch składowych: treści skończonych oraz tego, co wykracza poza skończoność, pewnych konieczności oraz tego, co wykracza poza konieczność, czyli wolności. Jaźń nie jest czymś wyłącznie przemijalnym, lecz zawiera w sobie również coś, co przemijaniu nie podlega. Można stąd wnosić, że jaźń nie daje się na trwałe w skończony sposób określić, jaźń bowiem jakoś zarazem jest i nie jest, ciągle siebie przekracza. Jest w swym istnieniu (lub dokładniej: egzystowaniu) dwuznaczna i tę właśnie dwuznaczność sygnalizuje lęk. Co jest zatem przyczyną powstania jaźni? Anti-Climacus rozważa dwie możliwości: albo duch sam konstytuuje swoje odniesienie do siebie, albo ten stosunek odniesienia jest ustanawiany przez jeszcze inny stosunek, którym jest relacja do Innego. Autor *Choroby na śmierć* pozostaje przy tej drugiej możliwości i nie ma wątpliwości, że tym Innym jest Bóg, a relacja do niego stanowi właśnie ów trzeci stosunek. Te trzy stosunki w istocie składają się na ontyczny fundament tak zwanych trzech stadiów egzystencji: estetycznego (kiedy ukryty duch jedynie negatywnie odnosi się do pierwszego stosunku: dusza-ciało); etycznego (kiedy duch ujawnia się w odniesieniu do samego siebie, czyli stosunku drugiego); religijnego (kiedy w swym ujawnianiu się sobie duch jednocześnie ustosunkowuje się do Innego; jest to trzeci stosunek).

LEK NIEWINNOŚCI I WINY

Ukryty duch wytwarza lęk. Stopnie owej skrytości ducha są jednak różne. Według autora *Pojęcia lęku* najniższym z nich jest stan niewinności. Stan ten charakteryzował pierwszych ludzi przed ich upadkiem²⁴. W Księdze Rodzaju jest on związany z niewiedzą o dobru i złu i towarzyszy mu zakaz spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła (por. Rdz 2,15-17)²⁵. Kierkegaard posiłkuje się starotestamentowym przesłaniem religijnym, aby niewiedzę etyczną charakterystyczną dla stanu niewinności przedstawić w ujęciu idealnym, wzorcowym. Podobną niewiedzę związaną ze stanem moralnej niewinności znajdujemy, jakkolwiek w postaci niedoskonałej, u małych dzieci, a także – w nieco innym sensie – w postępowaniu estety. Małe dziecko pozostaje w swoich zachowaniach poza dobru i złem (jeśli nie w ich skutkach, to przynajmniej

²⁴ Por. t e n ż e, *Pojęcie lęku*, s. 43-45.

²⁵ Por. tamże, s. 44.

w swoich intencjach), esteta zaś, wybierając kolejne możliwości, właściwie nie zdaje sobie sprawy z etycznej powagi swoich przypadkowych decyzji. Wybiera taką możliwość, jaka w danej chwili wzbudza jego upodobanie. Czy esteta jest zatem w stanie wyjść poza „niewinne” igraszki z życiem? Autor *Albo – albo* ukazuje, że jest to możliwe²⁶. Etykowi – sędziemu Wilhelmowi – każe wysłać list do przyjaciela estety z zachętą i jednocześnie perswazją, by ten drugi zmienił swój sposób życia. Wilhelm wchodzi w rolę sokratejskiego majeuty, akuszerza, który ma pomóc estecie w urodzeniu siebie, w ujawnieniu swojej prawdziwej duchowej tożsamości. Ten majeutyczny zabieg Wilhelma ma jednocześnie doprowadzić estetę do uzyskania moralnej świadomości dobra i zła. Esteta ma w szczególności zrozumieć, że moralne dobro jest miarą jego wewnętrznej wolności. Im większa moralna dobroć jednostki, tym większa jej osobowa wolność²⁷. Etyk Wilhelm proponuje estecie odkrycie – w procesie samopoznania – swojej osobowości, swoich zdolności, talentów i ograniczeń, odnalezienie swojego życiowego powołania po to, by mógł on wybrać tę jedną, jedyną możliwość, której realizacja da mu wewnętrzną wolność²⁸. Dopiero wtedy jego duch odsłoni się dla samego siebie, dopiero wtedy zostanie ustanowione absolutne (nieuwarunkowane) kryterium moralnego dobra i zła²⁹. Wraz jednak z absolutnym wyborem owej właściwej możliwości i wraz z ustanowieniem tego kryterium jednostka przekracza próg niewinności: staje się winna, a dokładniej mówiąc, zyskuje świadomość winy. I nie chodzi przy tym o jakieś konkretne przewinienia, które miałyby popełnić w określonym czasie i w określonych okolicznościach, lecz o całość winy związanej z jej przeszłością, o coś, co można by nazwać winą osobiście niezawinioną. Wina ta ma różne przyczyny: takie, a nie inne wychowanie, posiadanie takich, a nie innych rodziców czy nauczycieli, wpływ kultury, w której się żyje, czy społecznego otoczenia³⁰. Także świadomość w ten sposób rozumianej winy wiąże się z doświadczeniem lęku. Kierkegaard pisze: „Lęk, który występuje w judaizmie, jest lękiem przed winą. Wina jest mocą, która uzewnętrznia się wszędzie, lecz której nikt nie jest w stanie w sensie głębszym zrozumieć, choć kładzie się cieniem na egzystencji”³¹. Bardziej szczegółowo kwestię całościowej winy rozpatruje Climacus w *Nienaukowym zamykającym post scriptum*³².

²⁶ Por. t e n ż e, *Albo – albo*, t. 2, s. 208-455 („O równowadze między tym, co estetyczne, i tym, co etyczne, w kształtowaniu się osobowości”).

²⁷ Por. tamże, t. 2, s. 302n.

²⁸ Por. tamże, t. 2, s. 398-401.

²⁹ Por. tamże, t. 2, s. 301n. Por. t e n ż e, *Pojęcie lęku*, s. 115n.

³⁰ Por. t e n ż e, *Albo – albo*, t. 2, s. 321-326.

³¹ T e n ż e, *Pojęcie lęku*, s. 108.

³² Zob. t e n ż e, *Nienaukowe zamykające post scriptum do „Okruchów filozoficznych”*. *Mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja. Egzystencjalny sprzeciw*, tłum. K. Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.

I on stwierdza, że nie chodzi tu o jakąś konkretną winę, lecz o „świadomość totalnej winy”³³, o totalny stan ducha. Dokonując analiz w ramach tak zwanej religijności A, kategorię totalnej winy Climacus łączy z pojęciem zbawienia wiecznego. Totalna wina nie jest kategorią empiryczną, gdyż ujawnia się dopiero wtedy, gdy jednostka wraz z jej świadomością uświadamia sobie cel absolutny³⁴. Nie wchodząc w szczegóły, można jednak zauważyć rzecz następującą: świadomość totalnej winy – niezależnie od tego, jak niejasno pozostaje ona określona – ma sens jedynie wtedy, gdy ma absolutny punkt odniesienia. W przypadku religijności A jest nim wspomniany cel absolutny, określony negatywnie jako to, co nieskończone, nieokreślone; w przypadku religijności B (chrześcijaństwa) tym absolutnym punktem odniesienia jest Jezus Chrystus, Wzór do naśladowania i Zbawiciel, który jest absolutnym warunkiem możliwości zbawienia wiecznego, czyli pełni dobra i pełni wolności, jaką jednostka może osiągnąć³⁵. Czym jest świadomość totalnej winy? Jest ona dla jednostki sygnałem, że nie egzystuje tak, jak egzystować powinna. Człowiek pozostaje bowiem w jakiejś egzystencjalnej nieprawdzie, nie całkiem przez siebie zwinionej, a lęk, który towarzyszy tej świadomości, skłania go do wyjścia z owego niepożądanego stanu. Jednakże u Kierkegarda (i u autorów pseudonimowych) wina nie jest tożsama z grzechem. Istnieje między nimi zasadnicza różnica. W świadomości winy wszelkie egzystencjalne zmiany (od stanu nieprawdy do stanu prawdy) zachodzą w obrębie immanencji ludzkiego podmiotu; w przypadku świadomości grzechu następuje radykalne zerwanie z immanencją i wyjście ku czemuś transcendentnemu, ku Jezusowi Chrystusowi, Bogu-Człowiekowi³⁶. Innymi słowy, grzech jest pojęciem zdefiniowanym i zrozumiałym na gruncie doktryny chrześcijańskiej, pojęcie winy zaś nie musi takie być.

LĘK ZWIĄZANY Z GRZEchem I SKRUCHA

Grzech stanowi rodzaj egzystencjalnej nieprawdy. Jest – jak pisze autor *Pojęcia lęku* – „rzeczywistością nieusprawiedliwioną”³⁷. Teraz doświadczany lęk manifestuje istnienie rzeczywistości grzechu. Znaczy to, że sam grzech, jeśli pozostaje nieuświadomiony, raczej obniża natężenie lęku, niż je podnosi. Lęk niejako „zezwala do pewnego stopnia”³⁸ na istnienie rzeczywistości

³³ Tamże, s. 554.

³⁴ Por. tamże, s. 529-531.

³⁵ Szerzej na ten temat por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegarda*, Antyk, Kęty 1999, s. 162-177.

³⁶ Por. Kierkegard, *Nienaukowe zamykające post scriptum...*, s. 586n.

³⁷ Tenże, *Pojęcie lęku*, s. 117.

³⁸ Tamże, s. 118.

grzechu i jednocześnie „odnajduje mały punkt poza grzechem, który powinien być uratowany”³⁹. Czym jest ów „mały punkt”? Człowiek nie jest na tyle moralnie zepsuty, aby jego powrót do zdrowia nie był możliwy. Gdyby wewnątrz człowieka zostało całkowicie opanowane przez grzech, nie pojawiałby się lęk, człowiek popadłby w duchową martwość (bezduszość)⁴⁰. Także i tu objawia się dwuznaczność lęku: wskazuje on na grzech, ale jednocześnie na coś, co nie uległo zepsuciu. Lęk skłania jednostkę do odkrywania choroby ducha, popycha ją do coraz większej świadomości tego stanu, który objawia się w skrusze. Pojawiająca się w świadomości skrucha jest smutkiem, żalem z powodu zaistnienia grzechu, ale oczywiście nie ma ona mocy uwolnienia od niego człowieka. Skrucha idzie za grzechem „krok w krok, ale zawsze opóźniona jest o chwilę”⁴¹. Im więcej skruchy, tym więcej lęku. Skrucha to przejmująca świadomość choroby ducha. Jest ona świadomością kary za grzech oraz duchowej zatraty⁴², wobec której człowiek pozostaje bezradny. Niezależnie od tego, z jaką intensywnością by występowała, nawet w minimalnym stopniu nie wyzwala od trwania w grzechu, stając się „niemożnością ukojenia”⁴³. Ukojenie możliwe jest dopiero w wierze, która unicestwia lęk⁴⁴. Kierkegaard wyraźniej pisze na ten temat w swoim *Dzienniku*: „Najwyższym wyrazem etycznego poglądu na życie jest skrucha. Zawsze powinienem żyć w skrusze – ale to jest właśnie wewnętrzna sprzeczność tego, co etyczne, przez co przeziara paradoks tego, co religijne, to znaczy pojednanie, któremu odpowiada wiara”⁴⁵. Skrucha jest koniecznym warunkiem tego, by w wierze przyjąć odkupienie Jezusa Chrystusa. Dopiero gdy człowiek żałuje z powodu grzechu, nawiązuje z Bogiem relację miłości. Nie jest ona paradoksalna, ale otwiera na paradoks wiary. Wiara zaś jest czymś większym niż najwyższa skrucha⁴⁶. „Mówiąc po ludzku, skrucha jest jedyną namiętnością grzesznika, ale Odkupienie pociesza. Podobnie jak głodny chciwie połyka chleb, by się nasycić, tak głód skruchy w grzeszniku skłania go ku Odkupieniu. Podobnie jak dla głodnego sprawą życia i śmierci jest znalezienie pożywienia, tak tu sprawą życia i śmierci jest doświadczenie Odkupienia”⁴⁷. Skrucha stanowi odpowiedź na lęk, będąc jednocześnie źródłem doświadczenia psychicznego pod względem intensywności znacznie przewyższającego lęk. Jeśli człowiek

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Szerzej na ten temat por. tamże, s. 99-101.

⁴¹ Tamże, s. 119.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Tamże, s. 120.

⁴⁴ Por. tamże, s. 120n.

⁴⁵ T e n ż e, *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 261n.

⁴⁶ Por. tamże, s. 262.

⁴⁷ Tamże, s. 264.

nie ogranicza się do żalu z powodu trwania w grzechu, to inicjuje ona egzystencjalny akt wiary, który otwiera na Jezusa Chrystusa i Odkupienie. Dopiero sytuacja wiary i egzystencjalna współczesność z Bogiem-Człowiekiem jest faktycznym urzeczywistnieniem wolności ducha.

LĘK PRZED DOBREM

Grzech jest złem moralnym, a dokładniej, złem moralno-religijnym. Lęk, który mu towarzyszy, sygnalizuje to zło, odsłaniając w jednostce to, co nie-zepsute, co moralnie zdrowe. Lęk inicjujący świadomość grzechu i w efekcie skrucę, jest lękiem przed złem. Istnieje jednak również lęk przed dobrem, który charakteryzuje jednostki demoniczne. „Jednostka tkwi w złu i doświadcza lęku przed dobrem. Zniewolenie spowodowane grzechem jest niewolnym [...] stosunkiem do zła, ale to, co demoniczne jest niewolnym stosunkiem do dobra”⁴⁸. Jednostka demoniczna reaguje agresją na dobro, które przychodzi do niej z zewnątrz. Autor *Pojęcia lęku* podaje w tym kontekście przykłady zaczerpnięte z Ewangelii. Lękiem reagował demon, gdy Jezus zbliżał się do opętanego (por. Mt 8,32-34; Mk 5,1-20; Łk 8,26-39). W Ewangelii św. Marka czytamy: „Skoro z daleka ujrzał Jezusa, przybiegł, oddał Mu pokłon i zawołał wniebogłoso: «Czego chcesz ode mnie, Jezusie, Synu Boga Najwyższego? Zaklinam Cię na Boga, nie dręcz mnie!» Powiedział mu bowiem: «Wyjdź, duchu nieczysty, z tego człowieka» (Mk 5,6-8). To, co demoniczne, jest stanem, a zarazem możliwością, z której „stale może się wyłaniać pojedyncze grzeszne działanie”⁴⁹. „To, co demoniczne, jest lękiem przed dobrem. W stanie niewinności wolność nie istniała jako wolność; jej możliwość w jednostce była lękiem. W tym, co demoniczne, stosunek jest odwrotny. Wolność zostaje zrealizowana jako nie-wolność⁵⁰, ponieważ wolność zostaje utracona. Także tutaj możliwość wolności jest lękiem. [...] To, co demoniczne, jest nie-wolnością, która pragnie zamknąć się w samej sobie”⁵¹. Zanegowanie wolności jest skrytością, zamknięciem się w sobie⁵². Demoniczność polega na tym, że jednostka nie chce ujawnić się ani wobec siebie, ani wobec innych i odsłania fragmenty jakichś treści jedynie w przypadku zewnętrznej presji. Jednostka demoniczna nie chce niczego komunikować na zewnątrz innym jednostkom, ale nie chce także komunikować niczego samej sobie. Nie chce werbalizować tego, co ją

⁴⁸ T e n ż e, *Pojęcie lęku*, s. 123.

⁴⁹ Tamże, s. 126.

⁵⁰ Jako „zanegowanie wolności” (duń. „Ufrihed”).

⁵¹ Tamże.

⁵² W oryginale „det Indesluttende” – bycie zamkniętym w sobie, bycie skrytym, bycie mało-mównym lub wręcz niemym.

wewnętrznie charakteryzuje, bojąc się samoujawnienia. Z tego powodu nie pragnie dobra i nie pragnie wolności⁵³. Żyje w notorycznym zakłamaniu. Trwanie w grzechu to w istocie skrępowanie wolności, która jest niczym innym, jak otwartością, ciągłością i spójnością komunikacji. Przymuszona zewnętrznymi okolicznościami, raptownie, nieoczekiwanie odsłania się, ale w sposób nieciągły, zaskakujący, wyrywkowy⁵⁴. Jednostka demoniczna boi się mówić od siebie, z obfitości swojego serca⁵⁵, woli milczeć. Zmuszona do mówienia, wyrzuca z siebie pojedyncze słowa, które zdradzają lęk. Nie oznacza to jednak, że demoniczna jednostka milczy przez całe życie. „Żaden człowiek, który ma nieczyste sumienie nie potrafi znieść milczenia”⁵⁶. W obecności drugiego człowieka o silnej osobowości demoniczna jednostka po pewnym czasie przerywa milczenie, zaczyna mówić, a wtedy nierzadko jest to spowiedź życia⁵⁷. Autor *Pojęcia lęku* wyraźnie odróżnia jednak człowieka o władniętego demonizmem od demona. Skrytości jednostki demonicznej towarzyszy beztreściwość, nuda i pustka. Są one „ciągłością w nicości”⁵⁸. Trwanie w grzechu i ciągły lęk przed zewnętrznym dobrem powodują, że w swoim zachowaniu i ekspresji jednostka staje się pusta i nudna, jej mowa pozbawiona jest własnych treści, bezmyślnie powtarza cudze. Jednostka demoniczna, lękająca się wewnętrznego wyzwolenia, nie przeżywa skruchy. Pozostaje w całości opanowana przez grzech, który jest nie-wolnością, czyli wolnością skrępowaną. Mimo to człowiek nie jest demonem, którego nie da się „nawrócić”, lecz kimś, kto pod wpływem silnego oddziaływania innej osobowości może „pęknąć”, może radykalnie zerwać pęta skrępowanej wolności. Zawsze stoi przed taką szansą.

*

Powracając do pierwotnej definicji lęku jako „możliwości dla możliwości”, można całość powyższych analiz podsumować następująco: Lęk doprowadza do realizacji pierwszej możliwości. Jest to egzystencjalny skok w doświadczenie winy lub grzechu. Intensyfikacja lęku, która temu doświadczeniu towarzyszy, skłania do pokonania drugiej możliwości. Jest to stan nie-wolnej wolności albo wręcz skrępowanej wolności. Lęk jest czymś, co skłania do wyzwolenia w kierunku pełnej wolności, jaką daje dialektyczne odnoszenie się do celu absolutnego (czyli religijność A) lub do celu chrześcijańskiego, jakim

⁵³ Por. tamże, s. 130.

⁵⁴ Por. tamże, s. 132-135.

⁵⁵ Por. tamże, s. 132.

⁵⁶ Tamże, s. 128.

⁵⁷ Por. tamże, s. 127-129.

⁵⁸ Tamże, s. 136.

jest Jezus Chrystus i ofiarowane przez Niego odpuszczenie grzechów. Autor *Pojęcia lęku* pokazuje dwuetapowość dochodzenia do pełni wolnego ducha, moralnego dobra, a w efekcie do szczęścia jednostki. Innymi słowy, nie można być szczęśliwym, jeśli sfera psychosomatycznych potrzeb przesłania potrzeby ducha. Przyrodzony lęk pozwala nam uświadomić sobie, że rzeczywistość ducha nie może być tłamszona, ukrywana ani spychana w niebyt. Nie pozwala nam oszukiwać samych siebie.