

Rafał Misiak

Geneza zła w filozofii Sorena Kierkegaarda

Analiza i Egzystencja 10, 33-54

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RAFAŁ MISIAK*

GENEZA ZŁA W FILOZOFII SØRENA KIERKEGAARDA

Słowa kluczowe: zło, egzystencja, wolność
Keywords: evil, existence, freedom

Wstęp

Zagadnienie zła należy do podstawowych tematów antropologii i etyki podejmowanych od samych początków refleksji filozoficznej (Sokrates, Platon) i aktualnych do dzisiaj. Pewien przełom w myśleniu nad złem nastąpił wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa, które wprowadziło do filozofii biblijne pojęcie grzechu pierworodnego, co stało się źródłem zagadnienia nazwanego radykalnym złem. Można wskazywać na wiele znaczących etapów w refleksji nad radykalnym złem; zalicza się do nich nauka Marcina Lutra oraz egzystencjalizm Sorena Kierkegaarda. Pierwszy poruszył to zagadnie-

* Rafał Misiak – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Zajmuje się filozofią współczesną ze szczególnym uwzględnieniem antropologii, powiązaniem filozofii i teologii, a także niemieckim transcendentalizmem. Pracuje jako adiunkt w Katedrze Filozofii Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. Ostatnio opublikował: *Mitologiczne, filozoficzne i biblijne wątki komplementarności człowieka*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2007), s. 99–115; *Wolność woli w ujęciu św. Augustyna i Schopenhauera*, [w:] *Wolność w epoce poszukiwań*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Toruń 2007, s. 161–172. E-mail: rafal.misiak@post.pl.

nie omawiając temat woli i skażenia natury ludzkiej, drugi nie godził się na jakąkolwiek teorię ograniczającą ludzką wolność.

Pogląd luterkański przypisywał człowiekowi wolność w kwestiach cywilnych, ale zdecydowanie odrzucał ją w sprawach zbawienia¹. Nie ma mowy zatem o wolności człowieka w najważniejszej kwestii wiary i zbawienia, gdyż wola w tej sferze nie jest wolna, a zepsucie po grzechu pierwotnym olbrzymie². Problem dotyczy nie tylko antropologii, lecz stanowi zagrożenie dla etyki, gdyż dla niej podstawowym założeniem jest przekonanie o wolności czynów. Jeśli Luter mówi o uczynkach, to właśnie w tym kontekście, iż należy je „spełniać wyłącznie z tym przekonaniem, by ciało brać w niewolę i oczyszczać ze złych jego pożądlivości tak, by cała uwaga była skierowana jedynie na wyzbycie się pożądlivości”³. Tym samym pozostaje uznać tezę, że człowiek może tylko grzeszyć. Z jeszcze innego punktu widzenia pojawia się niebezpieczeństwo usprawiedliwienia złego postępowania, skoro nie wynika ono z wolnej woli, lecz z determinacji⁴. Kierkegaard wpisuje się w ten klimat dyskusji i burzy współczesne mu teorie człowieka budowane w oparciu o filozofię (zwłaszcza Heglowską) i nauki przyrodnicze. Proponowany przez idealizm i przyrodoznawstwo obraz człowieka był dla niego utratą autentycznego indywidualnego istnienia, a także nie rozstrzygał podstawowego pytania o sens własnej egzystencji. Tymczasem jednym z najbardziej dokuczliwych problemów ludzkiej egzystencji jest właśnie czynienie zła i wyzwolenie się z niego. Stąd temat zła pojawia się na skrzyżowaniu jego luterkańskich przekonań oraz egzystencjalnej refleksji.

Podstawową publikacją Kierkegaarda poruszającą zagadnienie zła jest wydane w 1844 roku *Pojęcie lęku. Proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego*

¹ Mówi o tym wprost XVIII punkt *Obrony Konfesji Augsburskiej* Filipa Melanchtona.

² Zagadnieniom tym poświęcone są pierwsze punkty trzeciej części *Artykułów szmal-kaldzkich*, w których Luter analizuje scholastyczne dogmaty. Nauka o nieskażonej przez grzech pierwotny ludzkiej woli i możliwości przestrzegania przykazań w oparciu o samą naturę zostaje określona jako błędna, a nawet wręcz pogańska. Por. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967, s. 434-435.

³ M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*, Warszawa: Znaki Czasu 1991, s. 28.

⁴ Por. M.J. Uglorz, *Współczesne poglądy na temat grzechu pierwotnego*, „Studia Humanistyczno-Teologiczne” 1 (2003), s. 131.

autorstwa *Vigiliusa Haufniensis*. Zastanawiające jest, iż Kierkegaard w podtytule swego dzieła mówi o grzechu pierwotnym, co nasuwa pytanie o znaczenie tego zdarzenia dla problematyki zła. Trudno jest na nie dać odpowiedź, gdyż sam autor pisze, iż pojęcie pierwszego grzechu nie ma określonego miejsca (co też wprost należy do jego definicji)⁵ i tym samym nie należy do żadnej nauki⁶. Nie podola temu zadaniu także dotychczasowa etyka, która jest nauką idealną i rozbija się o grzeszność jednostki, której nie potrafi wyjaśnić⁷. Zdaniem Kierkegaarda o grzechu można mówić jedynie na płaszczyźnie osobistej oraz w dialogu interpersonalnym. Pewnym wyjściem z tej sytuacji jest więc rozpoczęcie namysłu nad grzechem w ramach psychologii (rozumianej w czasach autora jako część filozofii, a przez samego Duńczyka jako nauka o duchu subiektywnym), gdyż w ten sposób początek lokuje się w tym, co rzeczywiste, a nie idealne. W pamięci należy jednak zachować przekonanie, że można o nim mówić jedynie opierając się na własnych doświadczeniach, a wszelka naukowa zarozumiałość⁸ jest tu nie na miejscu. Inną rolę pełni *Dziennik* Kierkegaarda zawierający olbrzymią porcję osobistych refleksji, pisany przez całe dorosłe życie – od 18. roku życia aż do śmierci. Stanowi on bardzo istotne dzieło będące zwróceniem kilku anonimowych książek napisanych przez myśliciela z Kopenhagi i jako takie jest niezbędne do wzięcia pod uwagę przy rekonstrukcji jego poglądów⁹.

Niniejszy artykuł podejmuje zadanie zebrania w całość fragmentów na temat zła rozsianych w wielu publikacjach Kierkegaarda. Cała myśl tego filozofa jest nacechowana osobistym odniesieniem do chrześcijaństwa, co powoduje, że mówienie o złu jest tak naprawdę rozmową o grzechu. Różnica między złem a grzechem jest wyznaczona odniesieniem do Boga. Tam, gdzie ono nie występuje lub nie ma konieczności jego wymienienia, pojawia się termin zło, natomiast w momencie odniesienia do Boga poprawniejsze staje się pojęcie grzechu.

⁵ Por. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku. Proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego autorstwa Vigiliusa Haufniensis*, tłum. A. Szwed, Warszawa: De Agostini 2002, s. 25.

⁶ Por. tamże, s. 27, 34.

⁷ Por. tamże, s. 28.

⁸ Tamże.

⁹ Por. A. Szwed, *Przedmowa*, [w:] S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, Lublin: TNKUL 2000, s. 5.

1. Antropologiczny i religijny kontekst zła, czyli protest przeciwko niwelacji jednostki

Tematyka zła zostaje podjęta przez Kierkegaarda w dwóch kontekstach: (1) antropologii, czyli opisu egzystencji człowieka i podejmowanych przez niego decyzji oraz (2) religii jako dialektycznego uzasadnienia chrześcijaństwa. Obydwa aspekty ściśle łączą się ze sobą, gdyż wymieniając typy egzystencji człowieka, na szczycie umieści on typ religijny, polegający na trwaniu przy odnalezionych wartościach i wierności własnym przeżyciom.

Zgodnie z egzystencjalnym podejściem Kierkegaarda natura ludzka musi być taka, by grzech mógł zaistnieć¹⁰. I to jest fundamentalna teza antropologiczna! Druga teza zabiega o zachowanie indywidualności przy powiązaniu z całym rodzajem ludzkim. Rzecz ta dotyczy postawy Adama, co pomaga w odczytaniu postawy pojedynczego człowieka. Kierkegaard sądzi, że człowiek jako indywiduum „jest jednocześnie sobą i całym rodzajem ludzkim, w taki sposób, że cały rodzaj ludzki uczestniczy w jednostce, a jednostka w całym rodzaju ludzkim”¹¹. W swoim *Dzienniku* Kierkegaard napisze:

Jednostka jest ważniejsza niż rodzaj. Podczas gdy konkretne egzemplarze zwierzęce przewyższają rodzaj, to tu Jednostka, to jest każde indywiduum, gdy ono naprawdę jest Jednostką, jest tym, co przekracza rodzaj. Rodzaj wiąże na niższym poziomie (...) Ma to wielkie znaczenie dla całej doktryny o grzechu pierwotnym¹².

Jeśli zatem rozważamy postawę Adama, której opis zawiera biblijna Księga Rodzaju, to tym samym mamy podstawę do opisu zachowania każdego człowieka. Pomimo tego powstają pytania o to, dlaczego filozofia egzystencjalna powinna przypatrzeć się Adamowi i jaką rolę odgrywa w tym biblijny opis? Odpowiedź jest prosta: grzech Adama był pierwszym grzechem i ma fundamentalne znaczenie dla kwestii zła, gdyż każdy człowiek „naśladuje” ów pradawny uczynek. Ponadto nie posiadamy żadnego innego przekazu tego wydarzenia, jak Księga Rodzaju, która w tym momencie staje się źródłem antropologii filozoficznej. Tutaj ponownie antropologia splata się z religią. Samo pojęcie grzechu pierwotnego wymaga jeszcze dopowiedzenia

¹⁰ Por. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, s. 34.

¹¹ Tamże, s. 41.

¹² S. Kierkegaard, *Dziennik*, s. 74.

w kontekście „zachowania indywidualności”. Kierkegaard oponuje wobec tradycyjnego teologicznego przekonania, iż postępek Adama warunkuje grzeszność wszystkich ludzi. Przyjawszy tę tezę stawiałoby się prarodzica poza rodzajem ludzkim, który nie brałby początku od niego, lecz poza nim jako pierwszym człowiekiem. Adam jako protoplasta ludzkości byłby z niej wyjęty, a to wprowadza sprzeczność¹³. Tym samym Kierkegaard przychyliła się do przekonania, że grzech wszedł na świat przez uczynek Adama i w taki sam sposób pojawia się poprzez pierwszy grzech każdego człowieka¹⁴.

W jaki sposób grzech pierworodny pojawia się w świecie? By na to pytanie dać odpowiedź, potrzebne jest pojęcie „skoku”. Kierkegaard nazwie go skokiem jakościowym, gdyż wprowadza on nową jakość w ludzką egzystencję. Zrozumienie pojęcia skoku wymaga opisanie stanu człowieka przed jego dokonaniem i to otwiera niezwykle ciekawe zagadnienie niewinności jako stanu prarodzców i każdego człowieka. Niewinnością jest postać egzystencji, w której każdy z ludzi jest stworzony i dlatego można go nazwać rzeczywistością pierwotną. Oryginalność myśli Kierkegaarda polega na zniesieniu cezury między stanem niewinności a grzesznością. W dziejach myśli nad zagadnieniem stanu stworzenia często idealizowano Adama, co przybierało postać opisywania go jako czyniącego wyłącznie dobro. Ten błogostan miał być przerwany przez zdarzenie nazwane pierworodnym grzechem, które ściągnęło na Adama, Ewę i ich potomków śmierć, cierpienie, niedogodności, a zwłaszcza skłonność do czynienia zła. Duński filozof nie godzi się na taki podział i już w Adamie dostrzega istnienie lęku, co obala mit o jego perfekcyjnym sposobie bytowania. Lęk kojarzy się z niepewnością istnienia, dotyczy niemożności poznania przyszłości. Autor *Pojęcia lęku* zachowuje co prawda klasyczne słowo na opisanie sytuacji prarodzców w raju – niewinność – lecz nadaje mu własne znaczenie. Potwierdza, że oznacza ono brak winy, czyli niepopelnienie czynów uważanych za złe i powodujących samooskarżenie. Dodaje jednak do charakterystyki rajskiego człowieka lęk niewinności, a wyjście z niego jest możliwe tylko przez zaciągnięcie winy¹⁵.

¹³ Por. tamże, s. 43.

¹⁴ Trudno jest w tym kluczu interpretować życie samego Kierkegaarda, lecz nie bez znaczenia jest podawany przez biografów fakt przeklęcia Boga przez jego ojca, co miało kolosalne znaczenie dla jego egzystencjalnej refleksji. Nastąpiło to w latach dziecięcych, co można by uważać za pierwszy grzech, który wprowadził konsekwencje dla życia całej rodziny.

¹⁵ Por. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, s. 51.

Brak winy i jej odczuwanie stanowią bieguny ludzkich doświadczeń, przy czym to pierwsze stanowi zaledwie początkowy etap życia i jak się okaże – wcale nie najistotniejszy. Ponadto obydwie wzajemnie się warunkują, czyli – jeśli nie zaciągnąłeś winy, to tym samym nie byłeś w stanie niewinności. W tym momencie może pojawić się przekonanie, iż celem życia człowieka jest powrót do stanu niewinności, który jawi się jako doskonały, zamierzony przez Stwórcę, przez co Adam byłby prawzorem i ostatecznym ideałem człowieka. Dla filozofa z Kopenhagi jest to niemożliwe, gdyż jeśli tylko zapragnie się niewinności, to w tym samym momencie się ją utraci¹⁶. Już samo jej pragnienie jest winą straconego czasu na płonne marzenia.

Na czym zatem polega niewinność? Jaki przymiot najbardziej ją charakteryzuje? Kierkegaard powie: „niewinność jest niewiedzą”¹⁷. Zastanawiają przeczenia używane do opisu tego egzystencjalnego stanu: niewinność, niewiedza. Być może jedyną dostępną drogą jest opis polegający na przeciwstawieniu się temu, co dotyczy aktualnej sytuacji człowieka: zaciągnięcia winy i pozyskania wiedzy. Warte uwagi jest także to, że dla Kierkegaarda w opisie pierwotnego stanu człowieka i możliwości zła nie występują takie określenia, jak zła wola czy zniewolony duch. „W stanie niewinności człowiek nie jest określony jako duch, lecz jest określony psychicznie, w bezpośredniej jedności ze swoim stanem natury. W człowieku duch pozostaje w uśpieniu”¹⁸. Co się dzieje, kiedy człowiek opuszcza stan niewinności? W jaki sposób się to dokonuje? Oczywiście jest, że w niewinności nie występuje poczucie winy. Pojawia się ono na podstawie skoku jakościowego, a jego efektem jest wejście w stan winy i świadomość tego zdarzenia. Skok oznacza tutaj przejście od niewiedzy do samowiedzy, co sprawia zmianę jakości egzystencji. Stąd też wina spełnia rolę nabrania realności egzystencji, stanowi indywidualne przeżycie, którego z nikim nie można współdzielić (choć można je opowiedzieć w rozmowie z drugim). Wina stanowi zatem o samopotwierzeniu własnej egzystencji i jako taka nie odnosi się do konkretnych ludzkich czynów, lecz stanowi o określeniu siebie wobec wieczności i Boga. Wieczne szczęście i Bóg jawią się podmiotowi jako przeciwieństwa jego własnego sposobu bycia i stawiają go wobec potrzeby wyzwolenia, odkupienia. To następnie wiąże się silnie z religijnością,

¹⁶ Por. tamże, s. 53.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 57.

gdyż podmiot chce uwolnić się od tego doświadczenia, co możliwe jest tylko w nawiązaniu relacji z Bogiem. Płaszczyzna antropologiczna łączy się ściśle z religijną, gdyż opis stanu stworzenia człowieka wiąże się perspektywą wyboru dobra i zła. Niewinność nie polega więc na tym, że stan człowieka jest określony poprzez brak zła. Ono nie może zaistnieć, gdyż samo rozróżnienie dobro–zło nie funkcjonuje jeszcze w ludzkiej świadomości. Aby doszło do skoku jakościowego, potrzebny jest lęk, co stanie się podstawą dalszych analiz. W ten sposób Kierkegaard próbuje wyjaśnić szyfr egzystencji, który koniecznie zawiera w sobie krok prowadzący przez lęk, stadium przejścia od niewinności do wolności. Nie jest to wiedza obiektywna stanowiąca system filozoficzny, lecz droga osobista – poświadczona przez samego filozofa i jego własne doświadczenia.

Do stanu niewinności człowieka należy dodać wolność – niezbędny walor osoby. W stanie niewinności istniała co prawda wolność, lecz, jak powie Kierkegaard, nie była to „wolność jako wolność”¹⁹. Istniała ona w formie załączkowej, jako potencja, co wyraża się w istnieniu lęku. W swej pełni pojawia się dopiero w momencie skoku jakościowego. A to właśnie w wolności manifestuje się egzystencja jednostki i aby ją osiągnąć, należy zdobyć się na krok będący skokiem. Tak naprawdę to dopiero w „wolności jako wolności” możliwe staje się rozróżnienie dobra od zła. Pierwsze z nich jest wręcz tożsame z wolnością, a drugie aktualizuje się w osiąganiu bycia wolnym. Dzieje się to wszystko w konkretnych ludzkich czynach, gdyż dla Kierkegaarda nie ma mowy o dobru i złu abstrakcyjnym, lecz realnym, konkretnym, osobistym.

Kategoria grzechu wpleciona do antropologii pokazuje, że Kierkegaard zrywa ze zracjonalizowanym, obiektywnym, systemowym ujęciem zła. Jest ono osobistym przeżyciem, określa egzystencję wobec siebie i wobec Boga oraz staje się podstawą do porozumienia się ze sobą w perspektywie Absolutu. Wiąże to antropologię z religią, gdyż bez Boga nie ma mowy o grzechu, podobnie jak i bez człowieka nie ma sytuacji zła i potrzeby odkupienia. Charakterystyka pierwszego złego uczynku dokonana jest poprzez zaniegowanie pierwotnej niewinności. Te dwa stany pozostają w ścisłej relacji, gdyż dla niewinności grzech stanowi śmiertelne niebezpieczeństwo, a dla grzechu niewinność jest wspomnieniem tego, co utracone i co ważne dla Kierkegaarda – nabyte jako indywidualna egzystencja. To wszystko dzieje się

¹⁹ Tamże, s. 151.

nie bez związku z ówczesnymi przeobrażeniami społecznymi, które Edward Kasperski charakteryzuje w następujących słowach: „Warunki dla zła rozdziła modernistyczna koncepcja eksploatatora, producenta, użytkownika i konsumenta. Praktyka nowoczesności narzucała konieczność zbiorowego działania i domagała się od jednostek adaptacji. Krzewiła «estetyczny pogląd na życie», który propagował dążenie do rozkoszy. Esteta unikał napięcia, sprzeczności, cierpienia, stawania się, wewnętrznej przemiany. Dążąc do produkcyjnej i konsumpcyjnej satysfakcji, wychylając się w świat przedmiotowy, tracił niepostrzeżenie ego, jaźń, subiektywność i tożsamość. Tracił wolność. Stawał się więźniem władzy pożądania. Zdawał się na warunki, które ją satysfakcjonowały. Przesztawał być warunkiem sam dla siebie”²⁰.

A na to Kierkegaard zgodzić się nie mógł. Wszelkie zmarginalizowanie jednostki, odseparowanie jej od własnego wnętrza prowadzi do tego, co Kasperski nazywa niwelacją. Powołując się na słowa Kierkegaarda z *Recenzji literackiej*, pisze on o niwelacji jako „cichym abstrakcyjnie matematycznym zajęciu, które wygładza wszelkie nierówności, zwycięstwem abstrakcji na indywidualności”²¹. Prowadzi to wprost do śmierci jednostki, a jedynym ocalałym bytem jest ogół i to, co w nim ujednoczone. Myśląc nad przytoczonymi wyżej słowami sądzę, że i dzisiaj myśliciel z Kopenhagi zabierałby głos wskazując na wartość indywidualnej egzystencji i protestując wobec zatraconia się w świecie przedmiotowym. Ponadto, przemiany zachodzące wokół człowieka nie są w stanie unicestwić lęku, który towarzyszy człowiekowi, tym bardziej, kiedy dochodzi do coraz to większych przeobrażeń. I stąd pojęcie lęku, podstawowe w filozofii egzystencjalnej, stanie się podstawą dalszych analiz.

Obrona przed niwelacją jest – paradoksalnie – utrzymaniem właściwego pojęcia zła. Jak dowodzi Kierkegaard w *Chorobie na śmierć*, grzechu nie da się zrozumieć bez odniesienia do indywidualnego człowieka, gdyż „stać się sobą to znaczy stać się czymś konkretnym”²². Zatem obrona istoty pojedynczej była apelem o zachowanie indywidualności, o rozwój odrębnej osobowości, o kultywowanie życia subiektywnego. Równało się, po drugie,

²⁰ E. Kasperski, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Pułtusk: Wyższa Szkoła Humanistyczna im. A. Gieysztora 2003, s. 256.

²¹ Tamże, s. 259.

²² S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka 1995, s. 29.

odrzceniu jednostronnej formacji człowieka publicznego, określonego wyłącznie przez zewnętrzne relacje z otoczeniem, zdanego na jego sensualne i numeryczne kryteria. Wskazywało, po trzecie, drogę do kształtowania osobowej autonomii jednostki, dysponującej własną, odrębną jaźnią, własną «historią wewnętrzną». Bycie to, po czwarte, człowiekowi jednowymiarowemu przeciwstawiało postulat wielowymiarowości osobowości i egzystencji, postulat «ruchu», «głębi», «uwewnętrznienia»²³. Towarzyszyło temu przekonanie, że w losach jednostki uobecnia się gatunek, że dzieje indywiduum są ze sobą zbieżne, choć każde z nich ma własną drogę i historię. Nie chodzi tu zatem o negację życia społecznego, lecz o kształtowanie sfery publicznej na podstawie indywidualnie przeżywanej egzystencji. Pojęcia wolności, dobra, zła, skoku jakościowego, wiary dobitnie potwierdzają, że mają sens tylko w podejściu indywidualnym. Dodać należy, że niedopuszczalne było dla Kierkegaarda wszelkie absolutyzowanie jednostki, a jej nadzwyczajność może posiadać jedynie względny charakter. Ten styl myślenia zabezpiecza także podejście religijne sytuujące człowieka w odpowiedniej hierarchii bytów i podkreślające równość międzypodmiotową, choć należy pamiętać, że relacja Kierkegaarda do wspólnoty duńskiego ewangelickiego Kościoła była krytyczna. Postawa religijna – by zasłużyć na to miano – powinna prowadzić do osobistego zaangażowania się w sprawy wiary, czego brak filozof z Kopenhagi wytykał luteranom. Nie ma także tutaj miejsca dla jakiegokolwiek ducha absolutnego z filozofii Hegla, podkreślanie przemian społecznych w duchu Marksa, czy też heroicznosc losów jednostki podejmowanych w literaturze romantycznej²⁴.

2. Pojęcie lęku jako podstawa analizy osoby w przejściu od niewinności do wolności

Możliwość spowodowania zła jest związana z konstytucją samego człowieka i poczuciem nicości. Kierkegaard opisując stan niewinności

²³ E. Kasperski, *Kierkegaard*, s. 266–267.

²⁴ Pewne wątki relacji jednostki do ogółu oraz jednostki do nad-jednostki są zawarte w rozprawie Kierkegaarda: *O różnicy między geniuszem a apostołem*, „Rocznik Teologiczny” 1–2 (2006), s. 195–210.

zauważa, że już wówczas pojawia się nicość²⁵. Odzwierciedla ona ducha (będącego syntezą duszy i ciała) pozostającego w uspieniu oraz oddaje to, co znajduje się poza nim, co go tworzy. Nie jest ona czymś konkretnym i właśnie dlatego jako nieograniczona możliwość powoduje, że przedmiot lęku jest nieskończony. To właśnie nicość wprowadza lęk. Kierkegaard bardzo szybko przechodzi w tych rozważaniach od jednego twierdzenia do drugiego, nie wyjaśniając zbyt wiele, co kryje się pod tymi konstatacjami. Jasne jest, że lęk pojawia się jako cecha ludzkiego uspiętego ducha, który staje przed możliwością urzeczywistnienia się. Nicość nie jest jednak możliwa do uchwycenia, gdyż szybko znika, i jak powie Kierkegaard, „jest ono niczym, które tylko jest w stanie spowodować lęk”²⁶. Aby jeszcze bardziej przybliżyć to niełatwe pojęcie, warto przyrzeć się mu w opozycji do strachu. Ten ostatni odnosi się do czegoś określonego, podczas gdy „lęk jest rzeczywistością wolności jako możliwości dla możliwości”²⁷. Tak pojęty lęk nie stanowi zagrożenia dla niewinności, nie jest ciężarem czy cierpieniem. Opisując go, można odwołać się do doświadczenia dzieci, dla których lęk „przybiera raczej postać poszukiwania tego, co trąci przygodą, tego, co straszne, tajemnicze”²⁸. Taki opis wskazuje na dwojaką cechę lęku: budzi on zainteresowanie i pociąga ku nieznanym rzeczywistości, która może być spełnieniem dla ducha, ale jednocześnie powoduje obawę i niechęć. Autor *Pojęcia lęku* powie jeszcze dobitniej: duch ustosunkowuje się do samego siebie jako lęk²⁹. I to właśnie powoduje sytuację krytyczną dla niewinności, ponieważ duch będący w stanie niewiedzy nabiera lęku, a powodem tego jest opieranie się niewiedzy na nicości. „Nie ma tu żadnej wiedzy o dobru i zlu itd., gdyż cała rzeczywistość wiedzy ujawnia się w lęku jako potwornej nicości niewiedzy”³⁰. Jeśli więc – odwołując się do biblijnego opisu – Adam usłyszał, że nie wolno mu spożywać owoców z „drzewa poznania dobra i zła”, to należy przypuszczać, że nie rozumiał tych słów, gdyż samo to rozróżnienie miało być dopiero następstwem grzesznego uczynku³¹. Nie

²⁵ Por. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, s. 58.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 59.

²⁹ Por. tamże, s. 60.

³⁰ Tamże, s. 61.

³¹ Por. tamże.

rozumie on także konsekwencji tego uczynku – śmierci, gdyż jest mu ona całkowicie nieznana. Jednocześnie zakaz ten spowodował lęk u Adama, gdyż pojawiła się możliwość wolności za cenę nieznanego mu śmierci, co zapewne było odczytane jako podstawowe zagrożenie dla jego dotychczasowego istnienia. Cała przeto działalność zła, usymbolizowana w postaci węży w rajskim ogrodzie, była sprowadzona do wzbudzenia lęku i w ten oto sposób Adam nabiera relacji do tego, co zakazane i co zostało obwieszczone jako kara³². Lęk stanowi przeto warunek pierwszego złego uczynku i pojawił się nie tylko w Adamie, lecz dotyczy każdego człowieka. Jediną możliwą różnicą pomiędzy lękiem Adama a lękiem poszczególnego człowieka jest jego ilościowy charakter, co nie powoduje żadnej jakościowej zmiany. Dla Kierkegaarda nie do przyjęcia jest stanowisko katolickie, uznające, iż grzech pierworodny bywa przekazywany poprzez sam fakt narodzenia się człowiekiem. Przyrównuje on to stanowisko do zewnętrznej oprawy książki, która nie ma jednak nic wspólnego z samą książką. Gdy książka kierowana jest do nowej oprawy, poprzednią się po prostu odcina³³. Dodać jeszcze należy, że w stanie niewinności istnieje tylko lęk przedmiotowy – związany z nicością, a lęk podmiotowy pojawia się dopiero na skutek pierwszego grzechu³⁴. Przedmiotem lęku w stanie niewinności jest zatem nicność i to ona świadczy o jego mocy. Trudno wyobrazić sobie większe zagrożenie dla człowieka w raju (i każdego innego) niż nicność – totalne przeciwieństwo „radości istnienia” w obliczu Boga. Wszystko, co Bóg stworzył zostało przecież powołane do istnienia!

W refleksji Kierkegaarda lęk mocno wiąże się z pojmowaniem wolności. Wspomniałem o tym pisząc, że stanowi on cechę niewinności, lecz jedynie w załączkowej postaci. Dopiero teraz ujawni się pełna wolność, a jej przyczyną będzie spotkanie niewinności z wolnością, stanu człowieka stworzonego z możliwościami, jakie się przed nim pojawiają. Wolność jawi się jako największe dobro stworzonej istoty i stąd, aby mogła ona zaistnieć, potrzebna jest Boska wszechmoc. Tylko wszechmoc jest w stanie powołać do istnienia to, co ostatecznie się jej przeciwstawi, tylko wszechmoc może uczynić bycie wolnym, sprawiając możliwość uniezależnienia się bytu od

³² Por. S. Kierkegaard, *Dziennik*, s. 116.

³³ Por. tamże, s. 247.

³⁴ Por. tamże, s. 75, 121.

Stwórcy³⁵. Dlaczego w wolności pojawia się lęk? Staje się to możliwe jako wybór ducha lub przyrody, gdyż te dwie rzeczywistości tworzą syntezę człowieka. Dla Kierkegaarda wolność nie jest rozumiana jako kategoria filozoficzna, i tym samym nie można wyjaśnić jej istoty, a tylko podać warunki niezbędne do jej ujawnienia się. Tym właśnie warunkiem jest lęk i dzięki niemu następuje przejście między stanem niewinności a stanem grzechu, a następnie krok do wiary. Warto pamiętać, że lęk nie jest skutkiem upadku w grzech, lecz przyczyną grzechu. Lęk w wierze zmienia się w rozpacz, którą duński filozof nazwie *chorobą na śmierć*. W tej sytuacji grzech jest rozpaczą, gdyż zostaje popełniony w obliczu Boga³⁶. Lęk sprawia, że wolność może zaistnieć, a także objawia jej dwuznaczność: z jednej strony prowadzi do zaistnienia wolności, z drugiej – obawia się jej kroków chroniąc jednostkę. Paul Tillich, nawiązując do duńskiego filozofa, nazwie tak określoną wolność *niespokojną wolnością*, co jest zresztą typowe dla skończonej ludzkiej wolności³⁷.

Warto zauważyć, że lęk (1) oznacza stan, w którym jednostka popełnia zło w skoku jakościowym oraz (2) wprowadza zło w świat, co dokonuje każda jednostka w wymiarze ilościowym³⁸. Taka sytuacja zależy od dwóch czynników, co Kierkegaard wyjaśnia w następującym przykładzie.

Lęk można przyrównać do zawrotu głowy. Ten, kto zwraca oczy ku przepastnej głębi, doznaje zawrotu głowy. Lecz przyczyną jest zarówno jego oko jak i przepaść, w którą spojrzal. Podobnie lęk jest zawrotem głowy spowodowanym przez wolność, który powstaje wtedy, gdy duch pragnie ustanowić syntezę oraz wolność, patrząc w dół na swą własną możliwość, i wówczas chwyta się skończoności, by się na niej zatrzymać. W tym zawrocie głowy wolność upada³⁹.

Co zatem pozostaje – doczesność. Czy w doczesności możliwa jest pełna wolność? Nie – wolność zatem upada.

³⁵ Por. tamże, s. 191–192.

³⁶ Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 73, 77–78.

³⁷ Por. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 2, tłum. J. Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2004, s. 39; tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: Wydawnictwo Znak 1994, s. 200.

³⁸ Por. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, s. 72.

³⁹ Tamże, s. 80–81.

Czy temat lęku kończy się więc wraz z pierwszym złym uczynkiem? Bynajmniej, odpowie Kierkegaard, gdyż będzie on dalej towarzyszył jednostce, mając już określony przedmiot. Swoją podstawę lęk będzie miał w stworzonych ulomnych rzeczach i jego rolą będzie pokazywanie, że są one skończone i zawodne. Jeśli tak się ma rzeczywistość – o czym dogłębnie przekonuje doświadczenie osobistego lęku – to otwarta zostaje droga do religijnej wiary. Lęk zatem kształtuje życie człowieka prowadząc go do wiary, co wcale nie uchyla znikomości świata, ale daje jednostce oparcie w sobie samej. Oprócz tego funkcjonuje już rozróżnienie dobra i zła, które pojawiło się na wskutek jakościowego skoku. Dalsze rozważania dotyczą dwóch postaci lęku: przed złem i przed dobrem. Choć w jakiś sposób mówienie o dobru i złu jest powiązane z wolnością, to Kierkegaard mocno oponuje przed tym, by ograniczać pojęcia wolności, dobra i zła do wymiaru doczesnego. „Wolność jest nieskończona i nie powstaje z niczego”⁴⁰. Wolność jest jednak „ograniczona” lękiem, który zdaje się powstrzymywać jej zapędy. To powiązanie wolności z lękiem prowadzi do podporządkowania religijnej wierze, która choć ostatecznie ukierunkowuje ludzkie działania, to nie potrafi wyzwolić z lęku. Ma ona co prawda duże znaczenie, gdyż potwierdza właściwe wybory, ale lęku przed złem czy też dobrem nie eliminuje. To wszystko powoduje, że bez samopoznania wolność człowieka byłaby ślepa i pozbawiona personalnych treści, gdyż służyłaby jedynie sobie samej lub zrealizowaniu obiektywnego katalogu wartości.

Na pewną trudność powyższej interpretacji stanu niewinności wskazuje Marian Grabowski. Odwołując się do Księgi Rodzaju, wskazuje, że Duńczyk przyjmuje perspektywę takiego Adama, którego pierwszym czynem jest zerwanie owocu poznania dobra i zła. Dla Grabowskiego nie jest to pierwszy uczynek, gdyż Adam w rajskiej rzeczywistości żył i podejmował decyzje. Był wolną osobą. Inaczej należałoby uznać jego upośledzenie w aspekcie wolności⁴¹. Człowiek nie był zatem w stanie niewinności „drzemającym duchem”, lecz aktualizującym swą wolność. By jednak znaleźć się w tym sposobie refleksji, należy przyjąć, iż wolność nie realizuje się tylko w wyborze dobra i zła. Jak pisze Grabowski, „«przedmiotem» wolności w stanie niewinności nie jest stosunek do świata dobra i zła moralnego, ale stosunek

⁴⁰ Tamże, s. 140.

⁴¹ Por. M. Grabowski, *Zapomniana wolność Adama*, „Logos i Ethos” 1 (2000), s. 72.

do Boga⁴². Pierwotna wolność i wolność obecnie przynależąca ludziom nie różnią się przeto formalnie, lecz przedmiotowo. Realizują się one przez wybór, co jest oczywiste dla charakterystyki wolności, jednak odmienny jest „przedmiot” decyzji: jest nim Stwórca lub to wszystko, co poza Nim⁴³. Otwarta w tym momencie perspektywa wolności bez wybierania dobra lub zła ukazuje człowieka realizującego wolność poprzez relacje do Boga i siebie (przeżywającego własną niewinność jako dar Stwórcy). To, o czym pisze Kierkegaard i co jest przedmiotem wielu etycznych systemów – wybór między dobrem a złem – jest konsekwencją uprzedniej decyzji w sferze ducha: za lub wbrew Bogu⁴⁴. A ten fundamentalny wybór nie mógł się dokonać bez wolności, gdyż inaczej pozostawałoby uznanie fatalizmu, który także i dla Kierkegarda jest nie do zaakceptowania. Przyjąwszy fatalizm należałoby uznać, iż czyn człowieka mający podstawowe znaczenie dla jego egzystencji byłby niezrozumiały i nieakceptowany przez niego samego. I stąd wolność jest tutaj koniecznością, a odnalezienie „głębszego rezerwuaru” kształtowania się wolności zabezpiecza przed różnymi postaciami nihilizmu.

3. Skok jakościowy jako podjęcie ryzyka

Kierkegaard przejmuje pojęcie skoku jakościowego od Hegla. W *Fenomenologii ducha* określa on rozwój ducha⁴⁵. Podobnie rozumie skok sam Kierkegaard, dla którego wyraża on przejście ducha ze stanu uśpienia do właściwej mu egzystencji. Sytuacja przed skokiem jakościowym została opisana jako niewinność i tym samym staje się punktem wyjścia dla dziejów człowieka. To w niej zawarte są wszelkie możliwości, a nade wszystko, „pierwotność jest możliwością «ducha»” – napisze Kierkegaard w swym

⁴² Tamże, s. 74.

⁴³ Por. tamże, s. 81.

⁴⁴ Interpretacja Kierkegarda w tym momencie nie jest prosta, gdyż i on porusza się na poziomie „głębszym” niż samo wybieranie dobra czy zła. Przybiera to postać *albo-albo*, które jawi się jako fundament będący podstawą pod konkretne wybory dobra i zła. *Albo-albo* nie zawiera jednak perspektywy Boga w punkcie wyjścia (interpretacja Adama), ani w punkcie dojścia (eschatologiczne losy człowieka). Por. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, tłum. K. Toeplitz, Warszawa: PWN 1976, s. 225–226.

⁴⁵ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa: PWN 1963, s. 18.

*Dzienniku*⁴⁶. Nie występuje wówczas podział na dobro i zło, gdyż jest on możliwy na podstawie pełnej wolności, a ta jeszcze nie wystąpiła. „Dobro i zło nie istnieją nigdzie poza wolnością, ponieważ sama ta dystynkcja może zaistnieć [dopiero] dzięki wolności”⁴⁷. Przywołany już Tillich powie, że tak pojmowaną niewinność należy określić „jako marzycielską niewinność o nierozstrzygniętych potencjalnościach”⁴⁸. Kierkegaard, analizując sytuację Adama w raju, twierdzi, że nie ma tutaj właściwej syntezy dokonanej przez ducha, gdyż nie został on jeszcze ustanowiony jako duch. I to właśnie dokonuje się w jakościowym skoku.

Rodzi się pytanie, czy wyjściem z trudnej sytuacji nie byłoby zaniechanie skoku jakościowego? Jaki jednak wówczas byłby obraz człowieka? Należałoby go zatem opisywać jako tego, który nie zaktualizował swej wolności, jako „ducha marzyciela” a nie ducha czynu. Byłby on bardziej „duchem esencji”, a nie egzystencji (nawiązując do terminologii Tillicha), duchem niewiedzy, a nie wiedzy. Nieodparta jest w tym momencie konkluzja, że zło radykalne jest konieczne w stawaniu się człowiekiem. Jednak taką myśl Kierkegaard stanowczo neguje. Bardziej odpowiednią propozycją interpretacji tej sytuacji jest mowa o ryzyku: osoba ma możliwość podjęcia ryzyka, stania się sobą w wolności lub pozostania w niewinności, która jednak okaże się niespełnioną pułapką⁴⁹. To swoiste albo–albo!

Lęk i postępujący za nim skok jakościowy są domniemaniem nowej rzeczywistości. Trudno zakładać, by ta decyzja miała podstawy irracjonalne, nie była zgodna z poznaniem samego siebie oraz otaczającej rzeczywistości. To wszystko sprawia, iż skok należy traktować z całą powagą jako osobowy czyn. Biorąc pod uwagę jego następstwa, można go interpretować jako nietrafne domniemanie, które wprowadza zło w świat. Dla Kierkegaarda zdaje się nie ma innej możliwości, jego *albo–albo* wyklucza trzecią możliwość. W stanie lęku jednostka jest pozostawiona sobie samej, na niej ciąży podjęcie decyzji i choć Duńczyk jest bez wątpienia mistrzem samopoznania i sposobów egzystencji, to traci z oczu świat go otaczający. Mam na myśli punkt widzenia rajszych prarodziców – na co zwraca uwagę Grabowski

⁴⁶ S. Kierkegaard, *Dziennik*, s. 362.

⁴⁷ Tamże, s. 191.

⁴⁸ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, s. 39.

⁴⁹ Taką propozycję przedstawia Tillich. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, s. 202.

– których egzystencja nie była zamknięta w indywidualnych przeżyciach i decyzjach. W tym pierwotnym wymiarze człowiek współegzystował ze swoim Stwórcą, innymi ludźmi, światem przyrody i wszelkie decyzje były podejmowane w takim kontekście. Dla Kierkegaarda nie istnieje taki świat, choć przywołuje on postać Adama i sądzi, że każdy z nas jest w takim samym momencie decydowania, jak rajski praojciec⁵⁰. W jakiś sposób myślenie Kierkegaarda zamyka się w obrębie subiektywności, indywidualnego podmiotu, lecz można by tę perspektywę rozszerzyć o otoczenie, najbliższy człowiekowi świat życia, co wcale nie musi oznaczać przyjęcia krytykowanego przez niego świata obiektywnego.

Kwestią ciekawą, aczkolwiek trudną, jest wskazanie na wątki teologiczne w myśleniu Kierkegaarda. Były one mu bardzo bliskie, osobiście przeżywane, zapewniające tożsamość w świecie. Rodzi się pytanie, w jakim stopniu myślenie Kierkegaarda zawiera się w teologii protestanckiej, którą przecież znał i rozważał? W jakim stopniu wprowadzenie dogmatyki luteranckiej do rozważań antropologicznych mogło wpłynąć na jego egzystencjalne rozwiązania? Ważne jest tu, by wspomnieć, że w ewangelickiej teologii mowa jest o skażeniu ludzkiej natury grzechem pierworodnym, i to tak mocnym, iż człowiek nie jest w stanie uczynić niczego zasługującego. Nie ma także możliwości, by zachował wolną wolę, która została bezpowrotnie utracona przez prarodziców⁵¹. Wincenty Granat, opisując egzystencjalizm od strony teologii katolickiej, wskazuje, iż „skala ludzkiego bytowania rozpoczyna się według nauki protestanckiej od natury zdolnej jedynie do grzechu i dlatego biorąc pod uwagę samą tylko naturę, musimy powiedzieć, że człowiek jest moralnie zły w swej etycznej strukturze i dlatego znajduje

⁵⁰ Czytając Kierkegaarda, natykamy się w wielu miejscach na treści teologiczne. Widać, że nie są one obce samemu autorowi, choć nie podaje on zasadności łączenia refleksji filozoficznej z danymi teologicznymi. Wynika to najprawdopodobniej z jego niechęci wobec spekulatywnej teologii, którą często krytykował, zachęcając bardziej do etycznej egzystencji niż naukowych rozpraw. Klasyczne jest jego odwołanie się do postaci Abrahama, czy też przywołanie w niniejszym tekście biblijnego Adama. Za podstawowe uchodzi odniesienie się do pojęcia grzechu pierworodnego, choć, jak widać, jest ono przez Kierkegaarda swoiście wyjaśniane. Szerzej o pojęciu dogmatyki u Kierkegaarda pisze A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegaarda*, Kęty: Wydawnictwo Antyk 1999, s. 70–72.

⁵¹ Należy pamiętać, iż Kierkegaard jest spadkobiercą luteranckiego myślenia, które akcentuje wolę i dlatego pojmuje grzech jako niewłaściwy wybór, złe wykorzystanie wolności.

się w stanie moralnej nędzy. W stanie natury upadłej wszystkie ludzkie dążenia są bezcelowe i nie ma w naturze żadnego środka do przewyciężenia pesymizmu wynikającego przecież z samej zepsutej natury. Niepokój i lęk człowieka uwikłanego w zło jest czymś tak bardzo dlań naturalnym, że wyzwolenie może przyjść jedynie od zewnątrz⁵². Taka zdecydowana ocena nie jest pozbawiona podstaw, gdyż filozof z Kopenhagi nie bez przyczyny mówi o nicości otaczającej człowieka. Tym samym skok jakościowy wiedzie w jednym kierunku – zła, a jednostka nie może inaczej postąpić. Nie ma możliwości wyboru dobra, nie ma sposobu na uniknięcie zła i związanego z tym pesymizmu. Sytuacja, w której znajduje się Kierkegaard i tak jest uodporniona na nihilizm, gdyż jego ostateczne egzystowanie dokonuje się w perspektywie wiary. W ten sposób, choć wyzwolenie przychodzi z zewnątrz, w postaci Zbawiciela, to i tak ostatecznie polega ono na osobistej wierze. Tu także widać wyraźny ślad doktryny protestanckiej – *sola fide*. Bez tej perspektywy otwarta pozostawałaby droga do nihilizmu. Następny krok uczyni egzystencjalizm dwudziestowieczny, zeświecczając idee grzechu pierwotnego i wskazując, iż przed człowiekiem jawi się nicość, pustka, bezcelowe pragnienia, nuda (Jean-Paul Sartre). A jeśli Boga nie ma, to nie ma także żadnego czynnika wyzwalającego. Pozostaje osamotniony podmiot.

Grzech jawi się ostatecznie jako wybór tego, co zewnętrzne. Zostaje w ten sposób utracony główny sens egzystencji skupiony na wnętrzu i poszukujący prawdy dla siebie. Kierkegaard pisząc o utracie niewinności wskazuje na jej szczególny klimat, który wywołuje lęk:

człowiek go nie chce, bo się go boi, ale tego, czego się boi, pragnie. Lęk czyni jednostkę bezsilną i pierwszy grzech zawsze wydarza się w słabości, dlatego pozornie brakuje człowiekowi poczytalności, ale ten brak jest prawdziwą pułapką⁵³.

Wszystko to dzieje się w człowieku, gdyż „grzech nie może powstać poza człowiekiem”⁵⁴. Słowa te zastanawiają, gdyż nie do końca jest zrozumiałe, na czym ma polegać słabość, w której dokonuje się grzeszny uczynek, ani też

⁵² W. Granat, *Egzystencjalizm w świetle nauki o lasce i grzechu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1 (1956), s. 215.

⁵³ S. Kierkegaard, *Dziennik*, s. 114.

⁵⁴ Tamże, s. 246.

jaka jest jej przyczyna? Skoro dzieje się to w stanie pierwotnej niewinności, to przyczyną słabości może być jedynie pierwotna kondycja człowieka.

4. Działanie etyczne

Na koniec pozostają jeszcze rozważania dotyczące etyki. Ciekawą rzeczą jest odwołanie się Kierkegaarda do dogmatyki, co następuje w momencie braku znalezienia satysfakcjonującego rozwiązania genezy zła. Nie mogąc odwołać się do obecnej etyki, do rozważań zostaje wprowadzona dogmatyka, która powoduje tym samym narodziny nowej etyki – nieignorującej grzechu. „Nowa etyka zakłada dogmatykę, a z nią grzech pierwotny, i z jego pomocą wyjaśnia grzech jednostki, choć jednocześnie stawia idealność jako zadanie, to jednak nie w ruchu z góry na dół, lecz z dołu do góry”⁵⁵. Tę nową etykę Kierkegaard nazwie etyką drugą⁵⁶. W jaki sposób zatem odczytuje punkt wyjścia refleksji nad złem: jest nim indywidualne doświadczenie połączone z dogmatyczną treścią o zaistnieniu pierwszego zła, nazywanego z racji swej roli – radykalnym. Namysł podmiotu nad samym sobą zostaje wsparty doświadczeniem prarodziców, protoplastów złego uczynku, co w czasach obecnych przybiera postać odwołania się osobistej refleksji do teologii dogmatycznej.

Podstawą nowej etyki jest niewinność. Określa ona pierwszy stan człowieka, lecz nie zawiera w sobie doskonałości, gdyż brakuje jej działania etycznego (a tym samym wolności), a duch nie jest jeszcze świadomy sam siebie. Duch może osiągnąć świadomość siebie poprzez ironię (ukazaną w dziele *O ironii*), nieskończoną rezygnację (opisaną w *Bojaźni i drzeniu*) i poczucie skruchy (zanalizowane w drugim tomie *Albo-albo*). Ironia jest granicą między tym, co estetyczne, a tym co etyczne. Przejawia się w doświadczeniu zewnętrznego świata jako obcego i tracącego znaczenie. Jeśli dokonuje się to przez negocjowanie, to tym samym negacja staje się podstawą podmiotowej wolności. Słowo ironia dobrze to wyraża, gdyż chodzi tutaj o relację indywiduum do siebie samego, a także i do innych. Ta postawa do siebie samego wyraża się w tym, że człowiek dystansuje się do świata i doprowadza tym samym do wyobcowania się. Ironia określa jednak pod-

⁵⁵ S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, s. 33.

⁵⁶ Por. tamże, s. 34.

miotowość, gdyż człowiek wchodzi we własne wnętrze, a to stanowi pierwszy krok do poznania siebie⁵⁷. Następny uczynek to nieskończona rezygnacja, różniąca się tym od ironii, że nie prowadzi do wyobcowania podmiotu, lecz zachowuje go w świecie. Polega ona na tym, że człowiek neguje własne cele skończone, które tym samym przestają być dla niego najważniejsze. Odnajduje tym samym swą duchową tożsamość i dalej pozostaje w świecie. W tym momencie pojawia się etyczna perspektywa! Skrucha implikuje rzecz do tej pory nieobecną w tego typu myśleniu – dogmat o grzechu pierwotnym. Tym samym skrucha dotyka głębi ludzkiego ducha⁵⁸. Aby jednak nastąpiła skrucha, musi pojawić się czyn, do którego będzie ona odnoszona, czyn wymagający osobistej duchowej postawy uniżenia.

Pojęcie skruchy wiąże się zatem z uprzednim doświadczeniem winy, która powstaje po dokonaniu grzechu. Powstaje wówczas następujący układ: grzech – wina – skrucha. Grzech powoduje zmianę samego podmiotu, co w przypadku zła radykalnego jest uświadomieniem sobie grożącej nicości i podjęciem ryzyka zaktualizowania wolności. Dochodzi do tego działanie Boga, który oświeca człowieka, by ukazać mu jego grzeszny stan. Grzech ma i to znaczenie, że jest kluczem do zrozumienia chrześcijaństwa, gdyż choć sam człowiek nie jest w stanie do końca go poznać, albowiem w nim tkwi, to domaga się zbawczej ingerencji z zewnątrz. Jednocześnie świadomość grzechu zakłada istnienie wiedzy o pierwotnej niewinności, czyli braku jakiegokolwiek winy. Wiedza ta nie pochodzi od samego podmiotu, lecz z zewnątrz – od Boga. I tutaj właśnie pojawia się jedna z tez dogmatycznych – realność grzechu pierwotnego. Ta teologiczna prawda ma być jednak osobiście przeżyta przez każdego człowieka, a tym samym nabyć cechy subiektywności, gdyż sfera wiary polega na wewnętrznym doświadczeniu, a nie na przyjęciu zewnętrznych formuł. W tym momencie warto wprowadzić rozróżnienie lęku: przed dobrem i przed złem.

Lęk przed złem jest tutaj oczywisty, gdyż informuje o istnieniu innej, nieznanej jeszcze rzeczywistości. Natomiast lęk przed dobrem jest obawą przed wolnością i tym samym postawą zamknięcia się na samego siebie. Jest to wręcz postawa demoniczna, antywolność, trwanie w uporze, powodująca oderwanie jaźni od kontaktu z Bogiem⁵⁹. Indywiduum, doświadczając grze-

⁵⁷ Por. S. Kierkegaard, *Dziennik*, s. 155–156.

⁵⁸ Por. A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, s. 156–158.

⁵⁹ Por. tamże, s. 184–186.

chu i rozpadu jaźni, nabiera niechęci do realizowania własnej egzystencji – i to przybiera postać lęku przed dobrem⁶⁰. Ale jednocześnie grzeszność to możliwość wolności. Brak przejścia z niewinności do grzeszności jawi się wprost jako brak wolności. Stan niewinności zawiera jedynie możliwość wolności, jest stanem człowieka nieobciążonego ani grzechem Adama, ani własną winą. I choć ten stan określony jest pojęciem niewinności, to innymi słowy można go ująć jako duchowo niedoskonały, nierozwinięty.

Mamy zatem taką sytuację, w której mogą wystąpić trzy scenariusze: (1) trwanie w lęku niewinności, co oznacza pozostanie w duchowej niedoskonałości; (2) dokonanie skoku w wolność, co prowadzi do grzeszności i objawia się w niewłaściwej relacji ducha do siebie oraz Boga; (3) przyjęcie postawy wiary po dokonaniu skoku jakościowego, co polega na okazaniu skruchy i przyjęciu wyzwolenia.

Uwagę przykuwa mówienie o wierze, gdyż ona umożliwia wyrwanie się z lęku. To właśnie wiara

nie unicestwiając lęku, lecz pozostając wiecznie młodą, wyzwala od śmiertelnego lęku. To potrafi jedynie wiara, ponieważ tylko w wierze synteza jest wiecznie i w każdym momencie możliwa⁶¹.

Wieczność jest rozumiana jako wewnętrzność, pole ducha w osobie, gdyż w niej właśnie jawi się to, co trwa wiecznie. Dla Kierkegaarda przeciwieństwem grzechu nie jest cnota, lecz wiara⁶². I tak jak grzech oznaczał krok w stawaniu się sobą, tak też wiara zmierza do tego, by urzeczywistnić ducha. Stąd też wiara lokuje się na podstawowej płaszczyźnie egzystencji, dzięki której wybiera się dobro i zło. Nie jest ona poznaniem, lecz chęcią bycia wolnym, namiętnością woli. Także do wiary stosuje się pojęcie absurdu, gdyż dotyczy ona jednocześnie tego, co wieczne (Boga) i historyczne (konkretnych wydarzeń, jak chociażby wcielenie Chrystusa). Żadne poznanie nie może mieć za przedmiot tego absurdu i dlatego wiara nie polega na poznaniu. To powoduje trudność, że pierwotna niewinność została określona jako niewiedza, przejście zwane skokiem jakościowym polega na

⁶⁰ Kierkegaard tę sytuację nazwie rozpaczą. Jest ona określeniem grzechu wobec samego siebie. W niniejszym artykule pozostawiam na boku to zagadnienie, podjęte głównie w *Chorobie na śmierć*.

⁶¹ S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, s. 145.

⁶² Por. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, s. 79.

nabraniu wiedzy, a wiara wyzwala ją człowieka z poczucia grzechu jest ponownie formą niewiedzy (niemożliwością poznania swego przedmiotu). Choć oczywiście inna jest pierwotna niewiedza, a inna niewiedza wiary, to jednak określenie postawy ducha dokonuje się przez brak wiedzy. Tym samym pozostaje osobiste przeżywanie upadku i wyzwolenia, co nadaje tej refleksji egzystencjalny wymiar.

Zakończenie

Zło pojawia się w świecie w wyniku decyzji indywidualnego człowieka. Dokonuje się poprzez czyn nazywany skokiem jakościowym, polegający na przejściu od pierwotnej niewinności do popadnięcia w winę. Jest on jednocześnie przejściem od pierwotnej niewinności do samowiedzy podmiotu. Stąd wina pełni funkcję nabrania przez jednostkę realności własnego istnienia i jej przeżywania. Indywidualną egzystencję nabywa się zatem przez utratę pierwotnej niewinności. Geneza zła wiąże się ponadto z wywołującym lęk poczuciem nicości. Nie jest on skutkiem zła, lecz jego przyczyną. Lęk stanowi także podstawowy motyw decyzji o skoku jakościowym i tym samym staje się przyczyną zła. Ostateczną jednak przyczyną jest kondycja człowieka pierwotnego, która umożliwia pojawienie się nicości oraz pragnienia aktualizacji wolności. Skok jakościowy zawiera w sobie ogromne ryzyko, gdyż daje możliwość stania się wolnym samoświadomym podmiotem lub pozostania w stanie marzycielskiej niewinności. Obroną przed popadnięciem w nihilizm w powyższej sytuacji jest wiara i oczekiwanie na wyzwolenie pochodzące z zewnątrz, a wyrażone w osobie Odkupiciela.

Przedstawione rozważania pokazują, że nie do uniknięcia jest sytuacja doświadczania lęku. Egzystencjalną receptą jest zaakceptowanie tego położenia, a wręcz nauka życia z lękiem. „Dlaczego jednak Kierkegaard każe uczyć się lęku? Albowiem lęk jest najwierniejszym towarzyszem i najlepszym przewodnikiem człowieka nowoczesnego. Lęk pojawia się w chwili, w której utraciliśmy niewinność: człowiek został wygnany z raju prawa naturalnego i jego spolegliwie reprodukujących się z pokolenia na pokolenie form, i wyszedł tym samym w świat pozbawiony złudzeń, który raz na zawsze odsłonił swą przygodną, niekonieczną, lotną postać. Dla Kierkegaarda eksperyment nowoczesności jest więc niczym innym, jak tylko powtórzeniem biblijnego wzorca, w którym nakłada się na siebie

historia Wygnania oraz historia Wyjścia: jedna z zalem opisuje opuszczenie rajskiej biernej błogości i bezpieczeństwa jako utraty – druga radośnie afirmuje moment wyjścia z martwej quasi-naturalności, symbolizowanej przez egipski Dom Niewoli⁶³. Lęk jest zatem pierwszym i podstawowym doświadczeniem człowieka po grzechu i należy go niejako „ulaskawić”, „oswoić”, gdyż będzie on dalej towarzyszył człowiekowi. Jednocześnie lęk chroni przez adaptacją z nowym światem, co jawi się jako nowe zagrożenie. Ostatecznie egzystujący podmiot stanowi syntezę doczesności i wieczności, wolności i skończoności, grzechu i wiary.

Na koniec warto przypomnieć słowa Kierkegaarda z jego *Dziennika*, w którym zapisał:

niemożliwość zrozumienia [grzechu – R.M.] wypływa z samej jego natury. Łatwo można to zobaczyć w następujący sposób. Weźmy człowieka, który kiedyś oddał się grzechowi, a teraz został wyzwolony – i zapytajmy go, czy teraz jest w stanie zrozumieć, jak mógł grzeszyć w podobny sposób, odpowie: nie, teraz rozumiem mniej niż kiedykolwiek. Im bardziej czysty staje się człowiek, tym bardziej niemożliwe jest dla niego zrozumienie zła⁶⁴.

THE ORIGIN OF EVIL ACCORDING TO SØREN KIERKEGAARD

Summary

According to Kierkegaard the source of evil in the world is not the first action of the first man (Adam) but the first action of any of us. The prerequisite of evil is the jump from innocence to freedom. This jump leads to first evil action and it opens way to religious faith. It is also way to real existence. The fear is the evidence of sin. Kierkegaard's redefinition of original evil leads to recognition of our own role in appearing sin in the world and seeks some rescue in religious faith. Keeping innocence is impossible for humans. The consciousness of our own sin is according to Kierkegaard the highest form of self-knowledge.

⁶³ A. Bielik-Robson, *Nauczyc się lęku: Kierkegaard i Hegel*, [w:] *Miłość i samotność. Wokół myśli Sorena Kierkegaarda*, P. Bursztyka, M. Kaczyński, M. Sosnowski, G. Uzdowski (red.), Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2007, s. 165.

⁶⁴ S. Kierkegaard, *Dziennik*, s. 254.