

# Andrzej Słowikowski

---

## Problem możliwości i konieczności w filozofii Kierkegaarda

---

Diametros nr 49, 103-120

---

2016

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## PROBLEM MOŻLIWOŚCI I KONIECZNOŚCI W FILOZOFII KIERKEGAARDA

- Andrzej Słowikowski -

**Abstrakt.** Artykuł jest próbą rozpoznania problemu możliwości i konieczności w pismach pseudonimowych Kierkegaarda. Podstawowym założeniem przyjętym w artykule jest to, że należy odczytywać jego dzieło całościowo. W tym celu, najpierw zostają osobno przeanalizowane pozornie wykluczające się wypowiedzi Climacusa z *Okruchów filozoficznych* i Anti-Climacusa z *Choroby na śmierć*, a następnie zostaje pokazane, jak można interpretacyjnie powiązać ich główne tezy w zwarte filozoficznie ujęcie tytułowego problemu.

**Słowa kluczowe:** możliwość, konieczność, wolność, antropologia egzystencjalna, wiara, Søren Kierkegaard, Johannes Climacus, Anti-Climacus.

### Wstęp

Podstawową metodą filozofii Kierkegaarda jest dialektyka. Jej ideę zapożyczył on od Hegla, zmodyfikował ją jednak tak, aby dała się zastosować do zagadnień związanych z ludzką egzystencją<sup>1</sup>. W efekcie tego przybiera ona nową, odmienną od Heglowskiej formę, w której szczególne znaczenie mają opozycje binarne. Specyfiką myśli duńskiego filozofa jest to, że opiera się ona na dychotomiach. Wszystkie najważniejsze pojęcia stosowane przez niego do analizy rozwoju ludzkiej egzystencji mają wbudowane w siebie napięcie wynikające ze sprzeczności konstytuujących ludzki byt. Jedną z podstawowych opozycji jest dychotomia pomiędzy możliwością i koniecznością, która stoi w ujęciu Kierkegaarda u podstaw funkcjonowania ludzkiej wolności. Poniższy artykuł ma za zadanie odtworzyć, w jaki sposób rozumiał i stosował on tę dychotomię, by zobaczyć, jaki obraz ludzkiej wolności się z niej wyłania.

Nie jest to jednak zadanie proste, gdyż duński filozof zgodnie ze stosowaną w swoich pismach komunikacją pośrednią, nigdzie wprost ani jednoznacznie nie wyjaśnia, co rozumie przez pojęcia możliwości i konieczności, ani tego, w jaki sposób widzi ich wzajemną relację. Przeciwnie w swoich tekstach filozoficznych, wydawanych pod pseudonimami, ma on zwyczaj wykorzystywać stosowane

---

<sup>1</sup> Kupś [2004] s. 133–134, 453–454.

przez siebie pojęcia w sposób dość instrumentalny. Oznacza to, że nie prezentuje on pełnej ich analizy, ale przedstawia je w taki sposób, aby za ich pomocą uwypuklić rozważany przez siebie problem i pokazać go czytelnikowi od takiej strony, by zmusić go do konfrontacji z nim swojej egzystencji. Stąd niejednokrotnie nawet w jednym dziele pseudonimowym, prezentując omawiany problem z innej perspektywy, potrafi on podać dwa wykluczające się określenia, w żaden sposób tego nie komentując. Na przykład w *Okruchach filozoficznych*, stwierdza najpierw, że „wiara nie jest aktem woli”<sup>2</sup>, a następnie, że: „wiara nie jest poznaniem, lecz aktem wolności, manifestacją woli”<sup>3</sup>. Biorąc pod uwagę, że różne dzieła pseudonimowe prezentują różne postawy życiowe i różne warianty rozumienia tych samych problemów, sprawa jeszcze się komplikuje.

Stąd, aby właściwie odczytać, jak Kierkegaard mógł rozumieć dany problem filozoficzny czy egzystencjalny, potrzeba lektury całościowej. Nie należy w niej skupiać się na tym, jak przedstawia on jakieś zagadnienie w jednym dziele czy w jednym fragmencie danego dzieła, ale szukać w całej jego twórczości ujęć dopełniających się. W ten sposób można próbować odtworzyć, jakie jest rzeczywiste przedstawienie konkretnego zagadnienia w całej jego twórczości. Poniższy tekst stanowi więc pewną propozycję badawczą, pokazującą w sensie metodologicznym, jak można czytać całościowo dzieło Kierkegaarda poprzez poszczególne elementy, które się na nie składają.

Wykładnia problemu możliwości i konieczności znajduje się we fragmentach dwóch dzieł pseudonimowych, opublikowanych w 1844 roku pod pseudonimem Johannes Climacus *Okruchach filozoficznych* oraz pochodzącej z 1848 roku *Choroby na śmierć*, sygnowanej przez Anti-Climacusa. Aby spróbować odtworzyć, jakie mogło być rzeczywiste stanowisko Kierkegaarda na ten temat, najpierw należy przeanalizować ujęcie problemu możliwości i konieczności w obu wskazanych dziełach, a następnie dokonać ich interpretacyjnego zestawienia, by odpowiedzieć na pytanie o sens i wagę tej opozycji dla właściwego ujęcia ludzkiej wolności w egzystencji.

## 1. Problem możliwości i konieczności w ujęciu Climacusa

Pierwsze ujęcie stosunku możliwości do konieczności przedstawił Kierkegaard pod pseudonimem Johanesa Climacusa w *Okruchach filozoficznych*. Chodzi tu o część jego rozważań zatytułowaną *Diapsalmata* (duń. *Mellemspil*), w której zastanawia się nad tym: „Czy minione jest bardziej konieczne od przyszłego? albo:

---

<sup>2</sup> Kierkegaard [1988] s. 76.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 101.

Czy możliwe przez to (dzięki temu), że się urzeczywistniło, stało się bardziej konieczne niż było?"<sup>4</sup>.

Jego ustalenia sprowadzają się do wniosku, że jakakolwiek zmiana (stawanie się) nie istnieje w istocie, ale w bycie, a tym, co za nią odpowiada jest możliwość. Konieczność w żaden sposób nie podlega zmianie, gdyż jest właśnie tym, czym jest, co jest niezmiennie. Zmiana stanowi zatem przejście od możliwości do rzeczywistości (przy czym urzeczywistniona możliwość zostaje zniszczona) i w tej zmianie w ogóle nie uczestniczy konieczność<sup>5</sup>. Gdyby konieczność była jednością możliwości i rzeczywistości, to nie mogłoby być mowy o żadnym stawaniu się, bo wszystko byłoby stale takie samo. Climacus stwierdza: „to, co konieczne, jest, ponieważ jest konieczne albo dlatego, że to, co konieczne jest. To, co rzeczywiste, nie zawiera w sobie więcej tego, co konieczne, niż to, co możliwe, bowiem to, co konieczne, jest absolutnie różne od jednego i drugiego”<sup>6</sup>, oraz uznaje, że błąd Arystotelesa polegał na tym, że chciał on pogodzić to, co konieczne z tym, co możliwe, a tego zrobić się nie da. W efekcie wszelkie stawanie dokonuje się za sprawą wolności, a nie z konieczności, bo żadne stawanie się nie jest konieczne, ani przed tym, jak coś się stało, ani wtedy, gdy to już się stało. Wszystkie elementy rzeczywistości stają się zatem poprzez wolność, bo wszelkie stawanie ma swoje korzenie w wolności<sup>7</sup>.

W dalszych rozważaniach Climacus dochodzi do wniosku, że to, co konieczne, jest niezmiennie i jest takie zawsze, a zatem nie może dotyczyć tego, co minione, które gdyby w jakikolwiek sposób podlegało konieczności, to podlegałoby jej i w przeszłości, i w przyszłości. Wówczas rzeczywistość byłaby w pełni zdeterminowana i nie byłoby w niej miejsca na wolność, podczas gdy stawanie się jest właśnie zmianą rzeczywistości za sprawą wolności. W konsekwencji w rzeczywistości może pojawić się wiara jako alternatywna wobec poznania intelektualnego forma aktywności ludzkiej. Gdyby rzeczywistość była zdeterminowana w jakimkolwiek punkcie, to byłaby zdeterminowana w całości, a gdyby była zdeterminowana w całości, byłaby pewna i nie byłoby w niej miejsca na wiarę. Podstawą dla wiary staje się więc wolność. Wiara i zwątpienie nie są tutaj elementami poznania

---

<sup>4</sup> Ibidem, s. 87–107.

<sup>5</sup> Wątek relacji możliwości do rzeczywistości w ujęciu poetyckim, intelektualnym i etycznym przedstawia Climacus w *Postscriptum do Okruchów filozoficznych*, w drugim paragrafie rozdziału trzeciego części drugiej, zatytułowanym *Możliwość czymś wyższym od rzeczywistości. Rzeczywistość czymś wyższym od możliwości. Poetycka i intelektualna idealność; etyczna idealność* (Kierkegaard [2011] s. 326–351).

<sup>6</sup> Kierkegaard [1988] s. 90.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 88–91.

czy wiedzy, ale „przeciwstawnymi namiętnościami”. Nie oceniają i nie badają więc, jak coś się stało, ale są postanowieniem – uznaniem albo zaprzeczeniem, że to, co się stało, stało się „dokładnie tak”. Ktoś wierzy zatem, że coś stało się w sposób wolny, a jego wiara w to, co się stało, jest wyrazem woli, a nie przymusu rzeczywistości. Nie ma w tym konieczności, gdyż: „wiara i stawanie odpowiadają sobie i dotyczą zniesionych właściwości bytu [...]; podczas gdy konieczność dotyczy istoty, i to w ten sposób, że cechą istoty jest właśnie wykluczenie stawania się”<sup>8</sup>. Ostatecznie więc Climacus uznaje, że możliwość i wiara dotyczą tego, co rzeczywiste – bytu i jego stawania się, a konieczność i pewność dotyczą istoty i jej niezmienności. Wobec tego odpowiedź na postawione w tytule jego rozważań pytanie jest dwukrotnie negatywna, gdyż konieczność nie ma nic wspólnego z tym, co minione, z tym, co się stało, urzeczywistniło<sup>9</sup>.

Zasadnicze pytanie, jakie należy tu postawić, brzmi: w jakim celu Climacus dokonuje tych rozróżnień, oraz jaki jest zakres używanych przez niego pojęć, czy ich prezentacja jest podporządkowana ukrytym celom autora?

Fragmencie ten stanowi dla niego bazę metodologiczną do tego, by wykazać, że to, iż Bóg się stał, zaistniał w czasie, jest faktem historycznym, który nie ma dla tych, którzy się do niego odnoszą żadnego koniecznego charakteru. Nie chodzi tu o to, czy koniecznością było jego zaistnienie (to dotyczy już istoty, a nie bytu), ale o to, że zarówno dla ludzi żyjących równocześnie z nim i ludzi żyjących kiedykolwiek po nim nie ma on charakteru koniecznego. Nie ma go właśnie dlatego, że się stał, że został wpisany w byt, w rzeczywistość, w jej historię, w której nie działa żadna konkretna konieczność. Z punktu widzenia ludzi pojawienie się „tego Boga” było tak samo możliwe jak pojawienie się Napoleona, nie wynikało ono z żadnego determinizmu, ale z tego, że rzeczywistość się staje. Gdyby wydarzenie to było konieczne lub gdyby uznano je za konieczne, to automatycznie przestałoby ono być przedmiotem wiary, a stałoby się przedmiotem wiedzy, tak jak chciał Hegel<sup>10</sup>. Ponieważ jednak wydarzenie to nie jest konieczne, nie ma takiego charakteru, ani wtedy, kiedy się wydarzyło, ani kiedykolwiek później; nie jest bardziej konieczne, ani wtedy, ani później. Przeciwnie, ma ono dla wszystkich ludzi charakter możliwości, w którą mogą oni uwierzyć (i w ten sposób poświadczyć swoją wiarą) lub nie, bez względu na to, czy je obserwowali, czy dowiadują się o nim z przekazu. Gdyby taka konieczność istniała tylko na początku lub pojawiła się z czasem (na przykład w wyniku rozwoju wiedzy), to wtedy odpowiednio łatwiej

---

<sup>8</sup> Ibidem, s. 104.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 91–104.

<sup>10</sup> Szwed [2011] s. 437–439.

byłoby uwierzyć lub uznać bezsprzeczną prawdziwość tego wydarzenia. Na tej podstawie Climacus wykazuje później w *Postscriptum do Okruchów filozoficznych*, że pojawienie się Boga w czasie nie ma dla wierzących wymiaru intelektualnego, ale egzystencjalny<sup>11</sup>. Żadna wiedza na temat tego wydarzenia jako tego, co minione, nie czyni go bardziej koniecznym ani bardziej prawdopodobnym, bez względu na ilość czasu, jaka od niego upłynęła. Jest ono po prostu zawsze i dla każdego pewną zrealizowaną możliwością, którą można zaakceptować przez wiarę lub odrzucić na mocy zwątpienia<sup>12</sup>.

We wskazanym fragmencie Kierkegaard jako Climacus używa pojęć w ściśle określonym, ale zredukowanym sensie. Dzięki temu osiąga efekt, który choć pozwala w nowym świetle ujrzeć problem historyczności Jezusa oraz wpływu jego życia na ludzi mu współczesnych i późniejszych, to zarazem zniekształca stosunek pojęciowy między możliwością i koniecznością, a także bytem i istotą. Duński filozof nie dokonuje w ten sposób żadnego zakłamania w materii, która jest przedmiotem jego analiz, ale wprowadza nieścisłość w sferę pojęć, jakich używa. Nie oznacza to, że jego aparat pojęciowy jest błędny, bo to obaliłoby jego wywód, ale on po prostu pewnych rzeczy nie mówi, nie dopowiada, skupiając się na wyjaśnieniu tylko tych elementów, na których mu zależy. W ten sposób jego wywód generuje tezy, które aspirują do twierdzeń ostatecznych, choć jednostronnych, a zatem w ich wyniku powstają w sferze pojęciowej następujące złudzenia: 1. wydaje się, że konieczność dotyczy tylko istoty i to tak, że konieczność w pełni i jako jedyna określa istotę, a zarazem zupełnie nie występuje w rzeczywistości; 2. sposób użycia terminu możliwość, sugeruje, że ona z kolei występuje tylko w odniesieniu do bytu, i że w bycie całkowicie wyczerpuje się jej istnienie, a sam byt znowu może być określony tylko przez możliwość, bo w niej się staje; 3. w następstwie tego, w oderwaniu od siebie, byt nieustannie się staje, a istota niezmiennie jest; i dalej 4. konieczność jest przeciwieństwem wolności, możliwości i rzeczywistości, a istota jest przeciwieństwem bytu; a zatem 5. wolność dotyczy tylko bytu (tylko byt może być wolny), tak jak konieczność tylko istoty (istota musi być taka, jaka jest).

Trudno przyjąć, aby sam Kierkegaard mylił się nieświadomie, tym bardziej, że zaakceptowanie powyższych tez byłoby sprzeczne z wieloma innymi poglądami, głoszonymi przez niego w pozostałych pismach pseudonimowych. Można natomiast uznać, że wynikają one ze sposobu myślenia Johanna Climacusa. To

---

<sup>11</sup> Kierkegaard [2011] s. 333–335.

<sup>12</sup> Kierkegaard [1988] s. 105–107.

on stosuje pojęcia instrumentalnie, a zatem nieściśle, w zależności od tego, jaki efekt chce wywrzeć na czytelniku.

## 2. Problem możliwości i konieczności w ujęciu Anti-Climacusa

Ujęcie możliwości i konieczności zaprezentowane pod pseudonimem Anti-Climacusa w *Chorobie na śmierć*, choć w dużym stopniu przeciwstawne w stosunku do sformułowania tego problemu przez Climacusa, można traktować, w kontekście całej twórczości Kierkegaarda, jako dopełniające tę wizję. W tym dziele Anti-Climacus dokonuje istotnych ustaleń co do istoty człowieka jako ducha, analizując szczegółowo pojęcie jaźni oraz stosunku człowieka do Boga. Zaraz na samym początku pisze on w słynnym fragmencie, że: „Człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności”<sup>13</sup>. Zasadniczym rozwinięciem tego ostatniego stwierdzenia jest podrozdział: „Rozpacz z punktu widzenia określoności możliwość – konieczność”<sup>14</sup>.

Pierwszoplanowym tematem *Choroby na śmierć* jest kategoria rozpacz. W odniesieniu do niej Anti-Climacus dokonuje ważnej obserwacji. Zauważa, że możliwość rozpacz jest takim nietypowym przejawem możliwości, który nie ma się zrealizować. Zazwyczaj bowiem stosunek możliwości do rzeczywistości jest taki, że realizacja możliwości jest stanem wyższym (przejście do rzeczywistego bytu) w stosunku do pozostawania na poziomie samej możliwości. Wówczas rzeczywistość o tyle likwiduje zaistniałą możliwość, o ile ta możliwość staje się częścią rzeczywistości, w której się zrealizowała. W przypadku rozpacz jest na odwrót, to znaczy, że rzeczywistość rozpacz jest dla człowieka stanem niższym w stosunku do możliwości rozpacz. Dlatego rozpacz musi być ciągle znoszoną możliwością, tak, aby się nigdy nie zrealizowała<sup>15</sup>.

W zasadniczym podrozdziale poświęconym problemowi możliwości i konieczności Anti-Climacus zaczyna od podkreślenia, że oba te elementy, składające się na syntezę ducha, są tak samo potrzebne, aby człowiek mógł stać się sobą. Brak któregośkolwiek z nich powoduje dominację drugiego, co objawia się w postaci określonej formy rozpacz. Stąd dialektycznie rozróżnia on rozpacz możliwości, będącą brakiem konieczności oraz rozpacz konieczności, będącą brakiem możliwości<sup>16</sup>. Analizując pierwszą formę rozpacz, uznaje on, że konieczność jest czynnikiem ograniczającym możliwość, a jaźń jest tak samo możliwa jak konieczna.

---

<sup>13</sup> Kierkegaard [1972] s. 146.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 172-181.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 149, patrz też: Kierkegaard [2000] s. 254.

<sup>16</sup> Kierkegaard [1972] s. 172-173.

Gdy jest sobą, jest konieczna, natomiast przed staniem się sobą, jest możliwa. Okazuje się, że w pierwszym wypadku rozpacz powstaje dlatego, że jaźń nieograniczona koniecznością nie może się zrealizować. Pozostając ciągle w sferze możliwości, nie potrafi siebie wyrazić w rzeczywistości. Ten brak rzeczywistości Anti-Climacus nazywa brakiem konieczności, gdyż, jak twierdzi, nie jest tak, że konieczność jest syntezą możliwości i rzeczywistości, ale to rzeczywistość jest syntezą możliwości i konieczności. Stąd brak konieczności powoduje, że synteza, jaką jest jaźń, nie może zaistnieć. Jednostka nie dostrzega wówczas, że jej jaźń istnieje jako coś ściśle określonego, posiada swoją granicę, czyli właśnie konieczność. Jednostka w swej możliwości jest tylko połową siebie, drugą połowę stanowi konieczność i w niej dopiero określa ona siebie<sup>17</sup>.

W drugim przypadku, gdy brak jest możliwości, rozpacz bierze się z tego, że człowiek jest całkowicie zdeterminowany w swoim życiu i nie ma punktu odniesienia, w stosunku do którego mógłby ująć siebie. Anti-Climacus stwierdza, że jaźń kogoś takiego nie może oddychać, bo nie zachodzi w niej synteza możliwości i konieczności, będąca właśnie jak wdech i wydech podczas oddychania. Staje się on więc deterministą lub fatalistą – wszystko jest dla niego ściśle określone i nie widzi żadnej możliwości, żadnego pola wyboru, niczego, w czym mógłby rozpoznać i określić siebie. Punktem wyjścia z tego impasu jest dla Anti-Climacusa Bóg. Wielokrotnie powtarza on, że dla Boga (w Bogu) wszystko jest możliwe. Jeżeli człowiek nie zauważa w swoim życiu tej najwyższej możliwości – możliwości Boga i zbawienia, jego życie staje się przekleństwem, w którym nie może działać. To możliwość jest bowiem jedyną siłą, która może go zbawić. Jeżeli jednak dostrzeże ratunek w Bogu, wówczas na jego egzystencjalnym horyzoncie pojawi się wiara, która łączy się tu właśnie z przekonaniem, że dla Boga wszystko jest możliwe. Bóg może wybawić człowieka z największej opresji. Nawet wtedy, gdy człowiek, widząc swój upadek, uznaje, że po ludzku jest zgubiony – to jednak, jeśli uwierzy, jest uratowany, ponieważ pojawia się w jego egzystencji możliwość zdania się na pomoc Boga. Brak tej możliwości zamienia całą rzeczywistość w ponurą konieczność, w zgubę, sytuację bez wyjścia. Anti-Climacus stawia w tym miejscu bardzo silną tezę, mówiąc, że skoro dla Boga wszystko jest możliwe, to Bóg jest tym, że wszystko jest możliwe. W efekcie – jak zauważa – do modlitwy potrzebny jest Bóg jako wyższa możliwość oraz jaźń (synteza możliwości i konieczności). Wola Boża łączy się więc z możliwością, bo jeśli byłaby powiązana tylko z koniecznością, to

---

<sup>17</sup> Ibidem, s. 173–175.



wówczas człowiek w swej istocie okazałby się pozbawiony słowa, tak jak zwierzę<sup>18</sup> – nie mógłby zatem decydować o swoim losie.

Jak widać, rozwiązania do jakich dochodzi Kierkegaard pod pseudonimem Anti-Climacusa w *Chorobie na śmierć*, zasadniczo wykluczają się z tymi z *Okruchów filozoficznych* – jeśli oczywiście patrzeć tylko na zakres pojęciowy tych wywodów, czyli gdy odczytuje się je dosłownie. Inaczej mówiąc, w pierwszym dziele duński filozof mówi o tym, o czym milczy w drugim, i na odwrót. W ten sposób tezy z *Choroby na śmierć* przedstawiają odwrotną stronę pojęciową w stosunku do tez z *Okruchów filozoficznych*. W efekcie więc prezentują również tylko jakby pół obrazu, choć wyrażone są tak mocno, jakby przedstawiały cały. Powstają więc znowu tezy-złudzenia, z których wynika, że: 1. konieczność dotyczy tylko tego, co realizuje się w rzeczywistości, będąc w ten a nie w inny sposób zrealizowaną możliwością; 2. możliwość jawi się przede wszystkim jako wyraz aktywności Boga, jako to, przez co Bóg może wpływać na rzeczywistość i jest elementem, który łączy człowieka z Bogiem – przy czym, aby mogła mieć siłę działania, musi się zrealizować w rzeczywistości, stając się tym samym w jakiś sposób konieczna; 3. rzeczywistość (byt) składa się z możliwości i konieczności, które się dopełniają i wzajemnie warunkują, tak że bez siebie nie istnieją – w relacji do ludzkiej jaźni brak którejkolwiek z nich powoduje rozpacz (rozpad syntezy – rzeczywistości); 4. mimo to możliwość i konieczność pozostają sobie przeciwstawne, przy czym konieczność wydaje się przypadłością tylko ludzkiego bytu a możliwość przymiotem przede wszystkim Boga; a zatem 5. Bóg dysponuje możliwością a człowieka określa konieczność – przy czym Bóg może i chce wpływać na rzeczywistość ludzką i nie uznaje w niej rozpadu rzeczywistości (rozpaczy jaźni), która uniemożliwia kontakt człowieka z Nim.

Dodatkowo należy jeszcze wskazać na problem wynikający z tego, że Kierkegaard raz mówi o syntezy wolności i konieczności, a raz o syntezy możliwości i konieczności. Wygląda więc to tak, że wolność utożsamia on z możliwością. Wolność (tak jak wieczność i nieskończoność w pozostałych dwóch określeniach syntezy) jest więc elementem pochodzącym od Boga, co w konsekwencji nakazuje myśleć, że konieczność (tak jak doczesność i skończoność) jako jej przeciwność, Boga nie dotyczy.

### 3.1. Próba odczytania całościowego – uwagi wprowadzające

W tym miejscu powstaje pytanie, jak pogodzić obie przedstawione przez Kierkegaarda perspektywy? Czy na ich podstawie można ustalić faktycznie coś

---

<sup>18</sup> Ibidem, s. 176–181, patrz też: Kierkegaard [1971] s. 195–199.

ważnego na temat dychotomii możliwości i konieczności oraz jej znaczenia dla zrozumienia fenomenu ludzkiej wolności i stosunku człowieka do Boga? Aby podjąć taką próbę, trzeba w pierwszej kolejności zwrócić uwagę, że przedstawione wywody są konstruowane w twórczości Kierkegaarda przez dwóch różnych autorów pseudonimowych, którzy wychodzą z różnych postaw życiowych i stawiają w swoich rozważaniach inne cele<sup>19</sup>.

Podstawą do uzgodnienia twierdzeń obu autorów jest wejście na interpretacyjny meta-poziom, czyli próba wejścia w myślenie samego Kierkegaarda, który powołał ich do życia. Jego obecność widać w obydwu omawianych tekstach chociażby w zastosowanej w nich metodzie pewnych przemilczeń w sferze pojęć. Potrzeba tu interpretacji życzliwej, czyli takiej, jaka zauważa powody i cele, dla których autorzy obu książek nie prezentują całego kontekstu pojęciowego.

I tak w *Okruchach filozoficznych* chodzi przede wszystkim o problem stawiania się w egzystencji i równego odniesienia wszystkich podmiotów wiary wobec Boga zaistniałego w czasie. Stąd pojęcie konieczności zostaje całkowicie odsunięte w stronę istoty, uwypuklając w ten sposób wolny charakter stawiania się. Z kolei w *Chorobie na śmierć* punkt ciężkości zostaje położony na wymóg odkrycia przez człowieka jego duchowego wymiaru i połączenie się poprzez niego z Bogiem. Po przeciwnej stronie stoi tu rozpacz jednostki, determinująca ją i zamykająca w skończonej doczesności. To właśnie w kontraście do rozpaczycy najlepiej widoczne staje się, że jedyną egzystencjalną szansą dla człowieka jest wieczna, nieskończona możliwość utożsamiana z Bogiem.

Ważne, że chociaż zakres używanych pojęć u obu autorów pozornie się wyklucza, to patrząc z punktu widzenia całości dzieła Kierkegaarda, rozwiązania, do jakich dochodzą, nie są ze sobą sprzeczne, ale przeciwnie zdają się dopełniać. Z perspektywy metapoziomu interpretacyjnego okazuje się, że przemilczenia, które pojawiają się u jednego autora, dają się dopowiedzieć u drugiego, i co więcej u obu jest na to miejsce. W ten sposób głos samego Kierkegaarda może zabrzmieć w pełni. Przy czym oczywiście próba uzgodnienia obu tych stanowisk może dotyczyć tylko zakresu używanych pojęć i ma za zadanie ustalić, jak Kierkegaard rozumie dychotomię możliwości i konieczności oraz jaką ma ona rangę dla jego rozumienia wolności jako określenia stosunku człowieka do Boga?

---

<sup>19</sup> O powiązaniu między tymi dwoma pseudonimami Kierkegaard powie: „Pseudonim brzmi Johannes Anti-Climacus, w przeciwieństwie do Climacusa, który mówił, że nie jest chrześcijaninem. Anti-Climacus jest skrajnie przeciwny: jest chrześcijaninem w stopniu nadzwyczajnym. Ja sam dążę do bycia zupełnie prostym chrześcijaninem” (Kierkegaard [2000] s. 60, patrz też: *ibidem*, s. 61). Warto przypomnieć, że Johannes Climacus jest również autorem *Postscriptum do Okruchów filozoficznych*, a Anti-Climacus *Wprawek do chrześcijaństwa*.

Warto w tym miejscu poczynić kilka uwag wyjaśniających, które pozwolą lepiej ulokować dalsze rozważania w całokształcie myśli Kierkegaarda.

1. Zasadniczo rozdziela on w swojej twórczości sferę istoty (esencji) od sfery bytu (egzystencji), pierwszą przypisując Bogu, a drugą człowiekowi. Napisze on (jako Climacus) w *Postscriptum do Okruchów filozoficznych*: „Bóg nie myśli, On stwarza. Bóg nie egzystuje, On jest wieczny. Człowiek myśli i egzystuje, a egzystencja rozdziela myślenie od bytu i w następstwie traktuje je rozdzielnie”<sup>20</sup>.

2. Trzeba jednak, z drugiej strony, mieć świadomość, że według duńskiego filozofa każdy człowiek jako duch posiada swoją indywidualną istotę założoną w Bogu. Zadaniem jednostki jest więc odkryć i zrealizować tę istotę w swojej egzystencji – co równa się spełnieniu swojego życiowego powołania<sup>21</sup>.

3. Już w swojej pierwszej, niedokończonyj i nieopublikowanej za życia pracy pseudonimowej *Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est*, Kierkegaard przedstawia (idąc za Heglem) zasadnicze dla swojej myśli rozróżnienie na to, co idealne i na to, co realne – pierwsze łączy ze sferą myśli, drugie ze sferą bytu. Są to dla niego dwa porządki konstytuujące ludzką świadomość, rozumianą w tym wypadku jako zaangażowanie się człowieka we własną egzystencję (stawanie się). Świadomość nie jest ani jednym, ani drugim, ale właśnie ich syntezą<sup>22</sup>. Takie pojęcie świadomości leży u podstaw Kierkegaardowskiego rozumienia jaźni i ducha, których ostateczny wykład daje on w *Chorobie na śmierć*.

4. Co warto szczególnie mocno podkreślić, rzeczywistość w sensie właściwym nie oznacza dla Kierkegaarda realności świata zewnętrznego, ale realność egzystencji – wewnętrzność człowieka<sup>23</sup>. Najwyższym wyrazem takiej rzeczywistości jest chrześcijanin naśladowujący w swym życiu wzór Jezusa Chrystusa, co dogłębnie przeanalizował duński filozof we *Wprawkach do chrześcijaństwa*, drugim ze swych pseudonimowych dzieł sygnowanym przez Anti-Climacusa<sup>24</sup>.

5. Stąd pojęciem, które zasadniczo spaja rozważania Kierkegaarda z pism pseudonimowych jest wiara. Wydaje się ona posiadać największy zakres semantyczny spośród wszystkich terminów przez niego używanych. To w wierze – ro-

---

<sup>20</sup> Kierkegaard [2011] s. 340.

<sup>21</sup> Tę syntezę ducha jako istoty, która ma się zrealizować w egzystencji przedstawia Kierkegaard po raz pierwszy w *Pojęciu lęku* (Kierkegaard [2000b] s. 50, 54–55), opierając się przy tym na koncepcji Świętego Pawła (Clair [1976] s. 106–107). Zasadniczym, chrześcijańskim wzmocnieniem tych rozważań są tezy z *Choroby na śmierć*, mówiące o tym, że jaźń człowieka opiera się o Moc, która ją założyła, gdzie ta „Moc” jest wyraźnie identyfikowana z Bogiem (Kierkegaard [1972], s. 146–151, 225–229).

<sup>22</sup> Kierkegaard [2007] s. 62–69.

<sup>23</sup> Kierkegaard [2011] s. 309–326.

<sup>24</sup> Kierkegaard [2002] s. 188–207.

zumianej jako indywidualna relacja człowieka do Boga<sup>25</sup> – dochodzi w jaźni do syntezy (powielanej w kolejnych powtórzeniach) tego, co idealne (istoty) i tego, co realne (egzystencji)<sup>26</sup>.

### 3.2. Próba odczytania całościowego – zestawienie i interpretacja

Fundamentalny wniosek wynikający ze złączenia obu zaprezentowanych wywodów, jest taki, że możliwość i konieczność są określeniami zarówno istoty jak i bytu, dotyczą tak Boga jak i człowieka. Próba uzgodnienia rozważań z *Okrucichów filozoficznych* i *Choroby na śmierć* powinna iść więc właśnie w kierunku wykazania zasadności i wagi tego sądu. Implikuje on, w stosunku do analizowanych fragmentów i z uwzględnieniem też w nich zawartych, następujące twierdzenia.

1. Jeśli Bóg jako istota jest jednością sfery myśli i bytu (tego, co idealne i tego, co realne), to musi być także jednością możliwości i konieczności. Jako istota Bóg jest konieczny i niezmienny – jest taki, jaki jest i nie może być inny, ale stanowi zarazem możliwość wszystkiego, będąc wolnością niezdeteminowaną przez nic poza sobą. Można zatem powiedzieć, że Bóg jest niezmienny właśnie w tym swoim określeniu, że jest nieskończoną możliwością, że nic innego poza nim samym Go nie determinuje. Inaczej mówiąc: konieczne jest to, aby w Bogu istniała nieskończona możliwość. Bóg jest niezmienny w swej wolności, w tym, że wszystko jest dla niego możliwe. Bóg stanowi podmiot wszystkich tych możliwości naraz – jest ich koniecznością (ich bytem równym ich istocie). Każda możliwość, która nie znajduje swojego podmiotu w Bogu, staje się zarazem niekonieczna, tak jak każda możliwość, która realizuje się w Bogu jest zarazem konieczna. Możliwość i konieczność łączą się w Bogu w jedno. Jeśli coś jest w Bogu możliwe, to jest konieczne, bez konieczności nie ma możliwości i oczywiście na odwrót. Wolność Boga polega właśnie na pełnej jedności obu tych porządków, na ich równości względem siebie. Próba ich rozdzielenia i nadania im jakiegoś konkretnego znaczenia jest już zawsze wysiłkiem człowieka, dla którego ta jedność się rozpada. Można założyć logicznie, że nie ma sensu mówić, co jest w Bogu możliwe, a co konieczne, gdyż oba te porządki są w nim zawsze jednoczesne, na tym polega Jego istota. Bóg nie stanowi tu jedności na zasadzie złożenia, ale jest autentyczną jednością, czego człowiek nigdy nie będzie w stanie objąć umysłem, gdyż jest to rzeczywistość niedostępna mu w doczesności.

Na tej samej zasadzie, jeśli Bóg jest jednością tego, co idealne i tego, co realne – to nie można tych dwóch sfer w nim rozdzielać. Bóg nie jest ani bardziej ide-

---

<sup>25</sup> Kierkegaard [1972] s. 56–57, 58, 74, 229.

<sup>26</sup> Jak stwierdza Kierkegaard w *Pojęciu lęku*: „tylko w wierze synteza jest wiecznie i w każdym momencie możliwa” (Kierkegaard [2000b] s. 121).

alny, ani realny, a to, że jawi się człowiekowi jako idealność jest wynikiem jego niepełnego postrzegania rzeczywistości. Wszak naprawdę idealny może być dla człowieka Bóg, dopiero gdy jest dla niego realny, obecny w jego egzystencji. Dopóki tej realności nie ma, Bóg jest tak samo „nieidealny” jak „nierealny”. Tak realność jak i idealność rozpatrywana intelektualnie, jako sama idea, to dla Kierkegaarda martwa abstrakcja<sup>27</sup>. W momencie, gdy człowiek zyskuje wiarę, ta jedność obu sfer zostaje przywrócona i nie da się wyważyć, co jest tu ważniejsze, właśnie dlatego, że istotą jest ich jedność. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na komplementarność tego, że Bóg w czasie (Jezus Chrystus) stanowi jedność idealności i realności w egzystencji (realność), tak jak sam Bóg jest jednością idealności i realności w istocie (idealność). Stąd pojawia się zjednanie istoty i egzystencji w Bogu, a zatem również bezprecedensowe zjednanie idealności i realności, które powinien starać się odtworzyć człowiek, szukający w swojej egzystencji jak najpełniejszego wyrazu swojej istoty.

2. Jeśli człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, to znaczy, że również on w swojej istocie jest założony w Bogu jako jedność możliwości i konieczności. Zadaniem jego życia okazuje się zaś, jak najpełniej odtworzyć tę jedność w egzystencji. Oczywiście w punkcie wyjścia oba te porządki są w człowieku rozdzielone i stąd się bierze w ogóle cały problem z egzystencją (zmianą, stawaniem się). Zasadniczo można za Kierkegaardem powiedzieć, że w człowieku rzeczywistość rozpada się na możliwość i konieczność. W egzystencji możliwość należałoby kojarzyć ze sferą tego, co idealne (myśli) a konieczność ze sferą tego, co realne (bytu). Tą drogą interpretacji idzie A. Szwed pisząc, że: „Realne, konkretne bycie polega zatem na przyswajaniu takiej możliwości, która nie wyprowadza poza konieczność. To, co konieczne, przynależy do szeroko rozumianej realnej jaźni, zaś to, co możliwe, należy do sfery refleksji”<sup>28</sup>. Możliwość jest konieczna w tym, że musi się zrealizować, aby uzyskać sens w rzeczywistości – konieczność jest możliwa w tym, że nic w rzeczywistości nie istnieje samo przez siebie, najpierw musi pojawić się jako możliwość. Każda zrealizowana możliwość staje się konieczna, a zarazem wytwarza kolejną możliwość wynikłą z jej realizacji. W odniesieniu do problemu stawania się, w sytuacji każdego życiowego wyboru, konieczność nie istnieje przed wyborem, ale to, co w jego wyniku zaistnieje jest już koniecznością. Dla człowieka konieczna staje się dopiero ta możliwość, która się zrealizuje. Dlatego, gdy możliwość się zrealizuje, nie jest przez to bardziej konieczna niż przed realizacją, gdyż przed realizacją pozostawała tylko możliwością, a teraz jako to, co

---

<sup>27</sup> Kierkegaard [2011] s. 134–135, 322–324.

<sup>28</sup> Szwed [1999] s. 114.

rzeczywiste, jest już po prostu koniecznością. I na odwrót, każdy zaistniały wybór jest najpierw możliwy, aby można było go zrealizować – każdy jest tak samo możliwy (żaden nie jest bardziej konieczny), zanim się go wybierze.

W tym sensie możliwość i konieczność stanowią dwa równorzędne porządki ludzkiego stawania się – wolności. Gdyby wolność nie musiała się realizować, pozostałaby abstrakcją, czystą możliwością, gdyby nie była zaś możliwością, byłaby zdeterminowana w rzeczywistości i byłaby czystą faktycznością. Wolność człowieka na tym poziomie rozważań polega z jednej strony na realizowaniu możliwości, a zatem jest przekształcaniem możliwości w konieczność, a z drugiej na umożliwianiu rzeczywistości, a zatem jest tworzeniem możliwości do realizacji. Człowiek realizując siebie, staje się jednocześnie dla siebie coraz bardziej możliwy i coraz bardziej konieczny, czyli coraz bardziej wolny. Im więcej możliwości zrealizuje, tym więcej możliwości się przed nim otwiera – im bardziej jest zdeterminowany w swojej egzystencji, tym więcej może w niej osiągnąć.

3. Jeśli zatem człowiek powinien dążyć do odtworzenia syntezy tego, co idealne i tego, co realne – możliwości i konieczności w rzeczywistości swojej egzystencji, to pojawia się pytanie, na czym polega relacja możliwości i konieczności w tym procesie? Wydaje się, że w ujęciu Kierkegaarda, w odniesieniu do Boga i zbawienia jako najwyższej rzeczywistości, człowiek dysponuje tak naprawdę tylko jedną właściwą możliwością (Możliwością w sensie wyższym). Nie musi on jej zrealizować, ale dopiero, gdy ją zrealizuje, stanie się ona dla niego koniecznością (Koniecznością w sensie wyższym). W tym sensie synteza tej właściwej Możliwości z tą właściwą Koniecznością tworzy jedyną właściwą Rzeczywistość – rzeczywistość zbawienia. W egzystencji, będącej ciągłym stawaniem się, zbawienie pozostaje do końca możliwością. Im bardziej jednak człowiek zrealizuje tę możliwość zbawienia, tym bardziej stanie się ona dla niego konieczna (jedyna możliwa, niezastąpiona). Nie chodzi tu jednak dokładnie o przemianę możliwości w konieczność, ale o zjednanie ich obu w istocie. Na tej drodze zbawienia możliwość staje się w tym samym stopniu konieczna, co konieczność możliwa.

Analogicznie w sytuacjach poszczególnych, egzystencjalnych wyborów zawsze istnieją takie konkretne możliwości, których realizacja prowadzi człowieka na drodze zbawienia o krok do przodu. Te możliwości wytwarza za każdym razem ta główna Możliwość, a ich realizacja zamienia je każdorazowo w te konieczności, które prowadzą do tej głównej Konieczności, oznaczającej realizację rzeczywistości zbawienia w swojej egzystencji. Dokonująca się w ten sposób zamiana w egzystencji oznacza wyższy poziom realizacji wolności, a więc w rzeczywistości syntezę obu tych porządków. Człowiek może coraz bardziej determinować się w swym zbawieniu właśnie poprzez to, że w coraz większym stopniu odkrywa

swoją wolność jako coraz bardziej zrealizowaną możliwość swojej egzystencji. Dlatego u Kierkegaarda wybór tak naprawdę ma tylko jedną właściwą stronę, jedno ramię<sup>29</sup>. Wolność oznacza tu zatem wybór tej właściwej możliwości, urzeczywistnienie jej, spowodowanie jej istotnym i niezastąpionym elementem swojej rzeczywistości egzystencjalnej – uczynienie siebie zdeterminowanym w niej. Okazuje się, że rzeczywistość ludzka powiązana z Bogiem jest jedynym właściwym egzystencjalnie rozumieniem rzeczywistości, w którym pojawia się jedyne właściwe rozumienie wolności jako syntezy Możliwości (tych możliwości) z Koniecznością (tymi koniecznościami).

4. Jeśli jednak człowiek nie chce, nie musi wybierać drogi do zbawienia. Nie można tu nie zauważyć, że formalnie jej wybór jest waloryzowanym pozytywnie opisem pewnego ogólniejszego schematu, który musi mieć też swoją stronę negatywną<sup>30</sup>. Tę Kierkegaard nazywa rozpaczą, a więc rozpadem syntezy wolności, a co za tym idzie stawania się. W ujęciu duńskiego filozofa schematy dochodzenia do wolności i popadania w nie-wolność jako procesy stawania się w egzystencji, niczym się nie różnią. To, co rozdziela oba te porządki, leży w istocie, a nie w bycie: inaczej mówiąc, może zaistnieć w bycie tylko przez odniesienie się do istoty. Różnica ta polega na tym, że Bóg jako Stwórca, który stoi za wolnością, jest jakościowo nieskończenie wyższy od demona jako przemieszany, który stoi za nie-wolnością. Szatan niczego nie tworzy, jego aktywność jest całkowicie skoncentrowana na negowaniu w człowieku lub przez człowieka twórczej mocy Boga.

Idąc dalej tropem przyjętych tu rozróżnień, warto posłużyć się w odniesieniu do nie-wolności pojęciami: nie-możliwości, nie-konieczności i nie-rzeczywistości. Wówczas okazuje się, że niezrealizowanie przez człowieka tej właściwej Możliwości (tych możliwości), czyli brak tej właściwej Konieczności (tych konieczności), powoduje, że zbawienie staje się dla niego zarazem nie-możliwe i nie-konieczne. Nie-możliwość wpisuje się w tym układzie w swój najsilniejszy kontekst językowy, a nie-konieczność dopiero go tu zyskuje przez wskazanie na sens tego słowa, oznaczający to, co niepotrzebne, obojętne. Rozpad syntezy wolności to zaistnienie „syntezy nie-wolności”, w której łączy się ze sobą nie-możliwość i nie-konieczność. Właśnie przez to, że również tutaj dochodzi do syntezy, człowiek staje się w swojej egzystencji bez Boga więźniem czegoś, co można byłoby nazwać nie-rzeczywistością (potępienie jako negacja rzeczywistości zbawienia).

---

<sup>29</sup> Kierkegaard [2000] s. 192–193, 194.

<sup>30</sup> W tym sensie mówi Kierkegaard o absolutnym albo-albo, dotyczącym wyboru między dobrem i złem (Kierkegaard [1982] s. 222, 238, 295).

Zasada ta musi dotyczyć każdego wyboru egzystencjalnego człowieka, w którym niezrealizowana możliwość staje się nie-możliwa, a więc zarazem przestaje być koniecznością życiową, staje się nie-konieczna. W ten sposób, jeśli człowiek nie zrealizuje jakiejś ważnej egzystencjalnie możliwości, nie uczyni jej swoją koniecznością, to straci ją tak jak i tę konieczność. Jeśli ktoś w chwili próby zawa- ha się, na przykład nie pomoże bliźniemu, to ta niezrealizowana możliwość stanie się dla niego nie-możliwa, zniknie (nie zaistnieje rzeczywistość z nią związana). Ponieważ zaś nie przemieni człowieka zgodnie ze swym celem, nie uczyni go bardziej koniecznym, ale przeciwnie, zubożętni go, wtrąci w rozpacz albo w fałszywe usprawiedliwienie, które uczyni jego egzystencję w odniesieniu do zbawienia mniej konieczną. W ostateczności człowiek może doprowadzić do sytuacji, w której dalsze egzystowanie okazuje się dla niego nie-możliwe. Traci wówczas zdolność do kontynuowania życia, uznaje jego nie-konieczność, przypadkowość, zbędność. Można zatem powiedzieć za Kierkegaardem, że życie bez Boga prowadzi w sensie duchowym do nie-rzeczywistości, do „unierzeczywistnienia” człowieka, jego wewnętrznego zniszczenia. Ma to miejsce zawsze wtedy, gdy egzystencja jednostki zaprzecza jej istocie<sup>31</sup>.

5. Jeśli możliwość i konieczność są rozdzieloną w człowieku jednością wolności w Bogu, to człowiek może być wolny, tylko dokonując w swojej egzystencji ponownego zjednania obu tych porządków. W tym sensie blokuje rozwój wolności tak rzeczywistość ograniczona do samej konieczności, jak i do samej możliwości. Wolność to możliwość i konieczność naraz, to ich jedność. Tworzą one niekończącą się „drabinę” wolności, po której człowiek w egzystencji wspina się ku swojej istocie. Stosunek człowieka do Boga musi być zatem oparty na wolności, która z kolei oparta jest na jedności możliwości i konieczności, wynikłej z jedności tych dwóch porządków w Bogu. Wolność nie może być bardziej możliwa ani bardziej konieczna, gdyż wtedy powstawałoby zaburzenie, w wyniku którego musiałyby pojawić się jakaś nawet najbardziej minimalna, ale jednak realna szansa na realizację wolności tylko w obrębie możliwości lub tylko pod postacią konieczności.

Ostatecznie nie wydaje się więc, aby można było w istotnym określeniu wolności uznać jakiegokolwiek stroniczne utożsamienie jej z możliwością (jak to czyni Anti-Climacus). Jeśli przeciwieństwem wolności jest bowiem konieczność, to nie może się ona realizować, pozostaje elementem refleksji a nie egzystencji<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Rozwój takiej degeneracji duchowej Kierkegaard opisuje pod postacią *rozpaczy z powodu pragnienia bycia sobą, bunt* (Kierkegaard [1972] s. 212–221) a także *lęku przed dobrem (to, co demoniczne)* (Kierkegaard [2000b] s. 122–156).

<sup>32</sup> W *Pojęciu lęku* Kierkegaard uznaje, że w sensie egzystencjalnym przeciwieństwem wolności nie jest konieczność, ale wina (Kierkegaard [2000b] s. 113).



Takie złudne ujęcie wolności bierze się z przekonania o tym, że w egzystencji wolność człowieka nigdy nie zaistnieje w pełni, a zatem w pewnym sensie zawsze pozostanie bardziej możliwością do realizacji niż możliwością zrealizowaną. Ten punkt widzenia może być dookreślony przez proponowany tu bardziej całościowy ogląd, w którym człowiek nie może stać się w pełni wolnym po śmierci, jeżeli już za życia nie łączy się w Bogu ze swoją wolną istotą, która w ten sposób nie tylko jest dla niego możliwa, ale okazuje się również konieczna. Wówczas tak istota jak i egzystencja człowieka muszą być na równi idealne i realne, istota jako to, co zyskuje swoją realizację w egzystencji, a egzystencja jako to, co staje się spełnione w istocie. Tylko w ten sposób może nastąpić złączenie istoty z egzystencją – synteza, w której następuje spełnienie człowieka w Bogu. Taka realizacja syntezy wolności jest możliwa tylko w relacji wiary, swój najwłaściwszy kształt zyskującej – zdaniem Kierkegaarda – w paradoksalnej religijności chrześcijańskiej<sup>33</sup>.

### **Zakończenie**

Całościowe odczytanie problemu możliwości i konieczności w pismach pseudonimowych Kierkegaarda pozwala na koniec postawić pytanie o to, jakie rozumienie wolności wyłania się z jego rozważań?

1. Wolność jest jednym z tych podstawowych elementów w myśli Kierkegaarda – można by powiedzieć swego rodzaju wyznaczników antropologicznych – dzięki którym może zaistnieć w egzystencji relacja człowieka z Bogiem, czyli wiara. Jedynie dzięki wolności jednostka może realizować swoją istotę w egzystencji – stawać się sobą. Wolność odpowiada więc w strukturze ludzkiego bytu dokładnie za stawanie się (zmianę, rozwój), polegające na ciągłym przechodzeniu od tego, co idealne (możliwość) do tego, co realne (konieczność).

2. W efekcie nie jest ona prostą zdolnością wybierania spośród mniejszej lub większej puli egzystencjalnych możliwości, ale jest umiejętnością wybrania dokładnie tej jednej jedynej właściwej możliwości – zbawienia. Wraz ze wzrostem egzystencjalnego rozwoju jednostki, ta możliwość zbawienia okazuje się najwyższym wymogiem przed nią stojącym – jej egzystencjalną koniecznością. W ten sposób istota człowieka założona w Bogu jednocześnie umożliwia i determinuje ludzką egzystencję.

3. Tak rozumiana wolność jest czymś, co się odsłania progresywnie w życiu jednostki. Oznacza to, że chociaż każde działanie człowieka jest możliwe tylko dlatego, że u podstaw swego bytu jest on stworzony jako wolna istota, to w sensie silnym staje się on rzeczywiście wolny czy też naprawdę realizuje się w swojej

---

<sup>33</sup> Kierkegaard [2011] s. 556–590.

wolności tylko w wierze. Okazuje się, że pojęcie wiary jest w tym wypadku semantycznie nadrzędne w stosunku do pojęcia wolności. Co prawda człowiek może zyskać wiarę tylko dzięki swojej wolności, ale zwrotnie pełnię swojej wolności uzyskuje tylko w wierze. Mówienie o wolności jednostki ma więc sens tylko wtedy, gdy na jej egzystencjalnym horyzoncie pojawia się wiara jako określenie indywidualnej relacji człowieka do Boga. Wynika to zarazem ze specyficznego usytuowania wiary w dziele duńskiego filozofa oraz z przyjętych przez niego pewnych podstawowych założeń metafizycznych, bez których jego egzystencjalna myśl nie mogłaby być ani tak pojęciowo zwarta jak jest, ani tak przekonująca, jak chciałaby być.

4. Wolność jako podstawowa moc ludzkiego ducha może więc przybrać w egzystencji trojaką postać. W sensie najwyższym, jest tym, co pozwala jednostce odkryć swoją duchową istotę i dążyć do wewnętrznej realizacji swej egzystencjalnej pełni w Bogu (wolność jako synteza możliwości i konieczności). W swej najczęstszej i ograniczonej formie, zostaje sprowadzona do pewnej egzystencjalnej zdolności, wykorzystywanej przez człowieka do działania i spełniania siebie w świecie zewnętrznym (rozpad syntezy możliwości i konieczności w Bogu i powstanie zastępczej syntezy wolności, opartej o świat ludzki). W swej najniższej postaci, staje się swoim zaprzeczeniem, zostaje odwrócona przez demona, który czyni człowieka nie-wolnym, zniewolonym w złu, grzechu (rozpad syntezy możliwości i konieczności i powstanie anty-syntezy nie-możliwości i nie-konieczności).

5. Stąd też dla Kierkegaarda człowiek wolny w sensie istotnym równa się chrześcijaninowi naśladowającemu w swoim życiu wzór Chrystusa. Być wolnym oznacza w tym wypadku być całkowicie skupionym w swojej egzystencji na realizacji dobra Bożego, a więc w konsekwencji na byciu wolnym od grzechu, zła. Człowiek wolny to ten, który świadczy swoim życiem o prawdzie swojej istoty, czyli realizuje swoje powołanie do bycia w Bogu, co równa się egzystencjalnemu spełnieniu – zbawieniu.

## Bibliografia

- Clair [1976] – A. Clair, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Vrin, Paris 1976.
- Kierkegaard [1971] – S. Kierkegaard, *La maladie à la mort*, [w:] S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, t. XVI, tłum. P.-H. Tisseau i E.-M. Jacquet-Tisseau, Éditions de l'Orante, Paris 1971.
- Kierkegaard [1972] – S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1972.

- Kierkegaard [1982] – S. Kierkegaard, *Albo-albo*, tom II, tłum. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1982.
- Kierkegaard [1988] – S. Kierkegaard, *Okruch filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1988.
- Kierkegaard [2000] – S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, TN KUL, Lublin 2000.
- Kierkegaard [2000b] – S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed, Antyk, Kęty 2000.
- Kierkegaard [2002] – S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, tłum. A. Szwed, Antyk, Kęty 2002.
- Kierkegaard [2007] – S. Kierkegaard, *Johannes Climacus de omnibus dubitandum est*, [w:] S. Kierkegaard, *Pisma mniejsze (wybór)*, tłum. K. Toeplitz, A. Marszałek, Toruń 2007.
- Kierkegaard [2011] – S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum do Okruchów filozoficznych*, tłum. K. Toeplitz, Derewiecki, Kęty 2011.
- Kupś [2004] – T. Kupś, *Koncepcja egzystencji Sørensa Kierkegaarda w kontekście filozofii niemieckiej*, wyd. UMK, Toruń 2004.
- Szwed [1999] – A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sørensa Kierkegaarda*, Antyk, Kęty 1999.
- Szwed [2011] – A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego objawienia*, Derewiecki, Kęty 2011.