

Słowa kluczowe: Kierkegaard, egzystencja, lęk, grzech, wolność, pierwszy Adam

Keywords: Kierkegaard, existence, anxiety, sin, freedom, first Adam

Paweł Eugeniusz Gazda

Paweł Eugeniusz Gazda¹

UNIwersytet Jagielloński w Krakowie, Polska

ORCID: 0000-0001-8991-5722

SØRENA KIERKEGAARDA POJĘCIE LĘKU

WPROWADZENIE

Jednym z głównych pojęć w filozofii Sørensa Kierkegaarda jest pojęcie *wyboru*. Jako Victor Eremita (łac. „zwycięski pustelnik”) Duńczyk wprowadza je już jako takie w dziele *Albo-albo*, na etapie którego zatrzymuje się na rozważaniach w obrębie egzystencjalnego dychotomizmu. W *Bojaźni i drzeniu*, przekraczając egzystencjalny dychotomizm jako Johannes de Silentio (łac. „Jan, który musi milczeć”), nada je analizie pojęcia *wyboru* postać rozważań nad *wiarą i skokiem jakościowym*. Jako zaś Constantin Constantinus (łac. „stały niezłomny”) ukrywa taką analizę w cieniu wiwisekcji tytułowej koncepcji *powtórzenia*.

Pomimo to do momentu ukazania się *Pojęcia lęku*, wydanego pod pseudonimem Vigilius Haufniensis (łac. „strażnik kopenhaski”), fenomen *wyboru* przedstawia się na tle ludzkiej egzystencji jako projekt fantastyczny. Ani w *Albo-albo*, ani w *Bojaźni i drzeniu*, ani w *Powtórzeniu* nie zostaje bowiem na dobrą sprawę wyeksplikowane, co właściwie miałyby popychać człowieka do dokonania *wyboru* „bycia sobą”. Czy miałyby go skłaniać ku temu coś narzucającego się „z zewnątrz”? Ale w takim razie w jakim sensie byłby to jego *wybór*? A może „czynniki zewnętrzne” miałyby być jedynie pretekstem, wobec czego ostatecznie do *wyboru* miałyby skłaniać człowieka jakaś „wewnętrzna” siła przesładowcza?

1 Paweł Eugeniusz Gazda – mgr filozofii, obecnie przygotowuje pracę doktorską, miłośnik filozofii Blaise'a Pascala, Sørensa Kierkegaarda i Lwa Szestowa. Żywo zainteresowany nie tylko dorzecznymi sporami z pogranicza przyrodoznawstwa i humanistyki, ale i różnymi sojuszami fizyki i metafizyki, kosmologii i filozofii. Adres do korespondencji: Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny, Instytut Filozofii, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków, e-mail: paweleugeniuszgazda@gmail.com.

Na takie pytania odpowiedzi udziela dopiero Vigilius Haufniensis, który w *Pojęciu lęku* bierze na warsztat egzegezy starotestamentową Opowieść o Upadku Pierwszych Rodziców i niejako dokonuje jej rehabilitacji. W interpretacji Vigiliusa grzech pierwotny nie wynika ze zrządzenia konieczności, lecz jest właśnie następstwem wolnej decyzji konkretnego człowieka. Haufniensis podejmuje się więc wykładni Upadku Pierwszych Ludzi po to, by od strony psychologicznej – jak to sam ujmuje – „przybliżyć się” do pojęcia „przejścia” stanu ludzkiego ducha z jednej jakości w inną (*skok jakościowy*), a więc by dla tajemniczo zrazu przedstawionego wyboru *absolutnego* odnaleźć warunek i motywację w samej ludzkiej egzystencji.

Celem niniejszego artykułu jest właśnie nakreślenie analizy Kierkegaardowskiego pojęcia *lęku* jako warunku i racji *skoku jakościowego*.

GRZECH JAKO FENOMEN INSPIROWANY „Z WEWNĄTRZ”

W *Pojęciu lęku* Vigilius Haufniensis kieruje uwagę czytelnika na Opowieść o Upadku Pierwszego Człowieka z Księgi Rodzaju. Akcentuje słowa zakazu i przestrogi Jahwe: „z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać do woli, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz, 2,16–17). Jednocześnie wskazuje również na słowa pokusy węża: „na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz, 3, 4–5). Jaki związek mają ze sobą zakaz i przestrogi Jahwe oraz pokusa węża?

Haufniensis zauważa, że słowa Jahwe mają wydźwięk ambiwalentny. Z jednej strony mogą wprawdzie zniechęcać do sięgnięcia po owoce z drzewa poznania dobra i zła, wręcz wzbudzać przerażenie nimi. Jednak z drugiej strony mogą też budzić pożądliwość, prowokować do sięgnięcia po rzeczne owoce, a więc w pewnym sensie wodzić na pokuszenie. Uwypuklając przykaz Jahwe tak, by wydał się przesadzony, wąż wydaje się z tego korzystać i kompromitując Jego przestrożę, sugerować beneficjum kary (Adamczyk, 2000, ss. 13–14). Czy zatem nie oznacza to, że w pewnym sensie Upadek Pierwszego Człowieka może mieć swój warunek i wręcz swoją rację w słowach Boga? Czy nie oznacza to, że w pewnym sensie kusicielem jest również Jahwe?

Haufniensis jest daleki od takiej interpretacji, mimo – czy może raczej właśnie dlatego – że zakłada współzależność słów węża i Jahwe. Zaznacza, że koncepcja węża-kusiciela, którym zgodnie z założeniem musiałby być także Bóg, jest niezgodna z *Listem Jakuba*, który pisze: „Bóg [...] nie podlega pokusie ku złemu, ani też nikogo nie kusi” (Jk, 1, 13). Tymczasem właśnie kuszeniem przez Boga byłoby jednocześnie kuszenie przez węża. Toteż Vigiliusa powołuje się na *List Jakuba* po

to, by umotywować odrzucenie wykładni, zgodnie z którą grzech Adama jest inspirowany „z zewnątrz” (Kierkegaard, 2000, s. 54), oraz pozbycie się zawartej w Opowieści o Upadku „niedoskonałości” (Kierkegaard, 2000, ss. 52–53).

Paradoks genezy Upadku (grzech pojawia się na świecie poprzez grzech) jest analogiczny do paradoksu z Platońskiego *Menona* (wiedza pojawia się na świecie dzięki wiedzy), którym Kierkegaard niewątpliwie się inspirował, o czym bezpośrednio świadczą choćby *Okruchy filozoficzne*. Paradoks ten jest następujący. Jak jest możliwe, że człowiek popełnia Grzech (analogicznie: jak jest możliwa anamneza)? Jeśli nic o grzechu nie wie, to nie może odczuwać pokusy, podobnie jak niewolnik *Menona* nie mógłby dążyć do wiedzy, nie mając o niej w ogóle pojęcia. Jeśli zaś wie o grzechu, to już jest grzeszny, co również wyklucza Upadek, podobnie jak posiadanie wiedzy wykluczałoby dążenie do niej.

Najprostszym rozwiązaniem takiego paradoksu mogłoby się wydawać wprowadzenie „zewnątrznej” postaci kusiciela, który gorszy człowieka, wystawia go na pokuszenie i zwodzi (w przypadku ucznia – wprowadzenie „zewnątrznej” postaci nauczyciela, który przekazuje swoją wiedzę). Jednak Kierkegaard, podobnie jak Platon, daje do zrozumienia, że nie jest to żadne rozwiązanie, ponieważ Jahwe i wąż mogą być dla Adama – niczym Sokrates dla niewolnika *Menona* – jedynie pobudką czy pretekstem.

W „stanie niewinności” człowiek określony jest w bezpośredniej jedności ze stanem natury, a więc nie zna różnicy między dobrem a złem (Kierkegaard, 2000, ss. 50, 52). Gdyby przed Upadkiem Adam w ogóle nie miał pojęcia o *wolności* i w ogóle nie wiedział, do czego jest zdolny (Kierkegaard, 2000, ss. 50–51), a więc gdyby był zupełnie niewinny, to „zewnątrzne” kuszenie i tak nie miałyby z czego zrobić użytku (Kierkegaard, 2000, s. 51). Kuszony noworodek, na przykład, nie zwróciłby uwagi na pokusę Złego. Przyjmując zatem, że słowa Jahwe (bepośrednio: węża) rodzą w Adamie pożądanie, które ma z czego zrobić użytek, tak iż faktycznie stają się przyczyną jego Upadku, zakłada się *eo ipso*, że Pierwszy Człowiek w chwili kuszenia wie już, do czego jest zdolny, a więc nie jest zupełnie niewinny. To jednak oznacza właśnie, że jest już grzeszny przed Upadkiem, tak iż powracamy do paradoksu implikowanego pytaniem: jak jest możliwe, że człowiek doznaje Upadku? Innymi słowy, wprowadzenie „zewnątrznej” postaci kusiciela, który zwodzi człowieka, niczego nie zmieniło w kwestii paradoksu, nie przyniosło jego rozwiązania. W świetle logiki klasycznej wyjaśnienie, że grzech pojawił się na świecie za sprawą grzechu, wciąż narażone jest na zarzut błędu *circulus in demonstrando*, mimo wprowadzenia postaci Złego.

Według Vigiliusa roszczenia logiki klasycznej dają alternatywę: 1) albo przyjąć, że słowa pokusy pochodzą od „zewnątrznego” kusiciela, co jednak ozna-

czaloby *eo ipso* założenie, że Adam przed Upadkiem ma już pojęcie o *wolności* i nie znajduje się w „stanie niewinności” (po co jednak w takim razie kusiciel?); 2) albo uznać, że Adam przed Upadkiem jeszcze nie ma pojęcia o *wolności* i znajduje się w „stanie niewinności”, co jednak, zdaniem Kierkegaarda, oznaczałoby *eo ipso* dyskwalifikację supozycji, że pokusa pochodzi od kusiciela (bo w takim wypadku pokusa kusiciela nie miałaby z czego zrobić użytku). W świetle logiki klasycznej jest to alternatywa wykluczająca (rozłączna). Wprowadzenie „zewnątrznej” postaci kusiciela implikuje: 1) albo że Jahwe i wąż mówią do Adama to, co on i tak już wie (co jednak redukuje istotność ich roli), 2) albo że Jahwe i wąż mówią do Adama to, czego on i tak nie jest w stanie pojąć (co jednak redukuje istotność ich roli).

Wedle Vigiliusa w obu przypadkach rola „zewnątrznego” kusiciela jest redundantna. Nie oznacza to, oczywiście, że Vigilius się nie myli, niemniej ma on prawo do swojej interpretacji i w jej świetle odrzuca rolę Złego. Kierkegaard pozwala sobie na taką interpretację, argumentując, jak wspomniano, że pokuszenie węża byłoby zarazem pokuszeniem samego Boga – to zaś jest niezgodne z *Listem Jakuba* i byłoby „skazą” Opowieści z *Genesis* (Kierkegaard, 1996, ss. 53–54).

Odebranie głównej roli wężowi-kusicielowi nie rozwiązuje jednak samego paradoksu, że grzech pojawił się na świecie za sprawą grzechu. Pozornie może go jeszcze wzmacniać. Postać kusiciela miała przecież wyjaśniać, dlaczego grzech pojawił się na świecie. Tymczasem Kierkegaard wydaje się sądzić, że niczego ona nie wyjaśnia i w świetle logiki klasycznej paradoks genezy Upadku musi pozostać paradoksem. Vigilius nie sądzi więc, że Adam w ogóle nie jest kuszony. Proponuje wykładnię, zgodnie z którą „słowa przykazu i przestrogi” przychodzą do Pierwszego Człowieka nie „z zewnątrz”, ale „z wewnątrz”. Krótko mówiąc, jak powiada Kierkegaard (1996, s. 56), tym, który kieruje do Adama „słowa przykazu i przestrogi”, jest on sam.

Tym sposobem rolę kusiciela, odebraną wężowi i Bogu, otrzymuje *lęk* – Platoniński Eros *à rebours*. Jak mówi Haufniensis: „ten, kto staje się winny, staje się również winny motywu swej winy, albowiem wina nigdy nie ma jakiegos zewnętrznego motywu i ten, kto ulega pokusie, sam ją wywołuje” (Kierkegaard, 1996, s. 131).

GRZECH JAKO FENOMEN MOTYWOWANY *LĘKIEM*

Czym są rzeczzone „słowa przykazu i przestrogi”? Te słowa to właśnie *lęk* (wąż w człowieku, czyli wewnętrzna siła prześladowcza).

Lęk nie odnosi się do czegoś konkretnego (jak strach), lecz jego przedmiot jest nieokreślony – jest nim „nic” (Kierkegaard, 2000, ss. 48–49, 81). O ile przeto odczuwanie pożądania w „stanie niewinności” nie jest możliwe (jeśli nie wie się

o czymś, to nie można tego pragnąć), o tyle odczuwanie *lęku* jest możliwe (*lęk* jest przejawem tego, o czym nie ma się jeszcze pojęcia jako takiego, jak Eros u Platona).

W ten sposób – stosując logikę dialektyczną i zastępując pojęcie pożądania pojęciem *lęku* – Vigilius unika błędu *circulus in demonstrando*. W przeciwieństwie do pożądania (które musi z czegoś robić użytek), *lęk* nie wymaga, by człowiek miał jasne pojęcie o *wolności*, by jednoznacznie znał różnicę między złem a dobrem, by ostatecznie wiedział, do czego jest zdolny itd. (co wykluczałoby możliwość Upadku jako takiego; nie upada bowiem ten, kto jest od zawsze upadły). *Lęk* z niczego użytku robić nie musi, by przejmować człowieka *lękiem*, albowiem *lęk* w swoich kreacjach *lęka* się samego siebie.

Jak inni „autorzy” pseudonimowi, Haufniensis utrzymuje, że człowiek zawsze już jest „synteza” – „synteza” (w tym kontekście) duszy i ciała (Kierkegaard, 2000, s. 50). Podobnie jak Platoński Eros jest dzieckiem Dostatku i Nędzy, tak człowiek jest dla Kierkegarda dzieckiem duszy i ciała. Oznacza to, że człowiek zawsze już jest czymś więcej niż zwierzę, które nigdy nie jest określone inaczej jak tylko cielesnie (Kierkegaard, 2000, ss. 50, 54–55), co zresztą w pewnym sensie okazuje się jego przywilejem. Zwierzę jest bowiem zupełnie niewinne, nie mogłoby Upaść, zgrzeszyć, bo byłoby zupełnie głuche na „słowa przykazu i przestrogi” Jahwe i pokusy węża.

Jednak człowiek jest „synteza” *in actu* dopiero w *chwili*. Zwykle jest natomiast raptem „synteza” *in potentia* „wykle” – to znaczy właśnie: w „stanie niewinności” (Kierkegaard, 2000, ss. 55, 94). „Niewinność” jest stanem, w którym „synteza” jest jeszcze niezaktualizowana czy zawieszona; w którym – jak to w przenośni ujmuje Vigilius – „synteza” pozostaje w uśpieniu. W tym sensie, o ile *duch* jest „syntezy” aktualizacją, w „stanie niewinności” człowiek jest raptem duchem śniącym (Kierkegaard, 1996, s. 51). Metafora uśpienia jest analogią Platońskiej metafory zapomnienia. Czuwanie *ducha* przebudzonego to anamneza *à rebours* – jak wiadomo, Kierkegaard odwraca bowiem klasyczną racjonalistyczną logikę dialektyczną, wprost Heglowską, ale *wywodzącą* się jeszcze od Heraklita i Platona.

Należy pamiętać, że *wyбір* tak konstytuuje absolutne *albo-albo*, iż dla *ducha* bezpośrednio jest *albo* przestrzenią *wolności*, *albo* przestrzenią niewoli, tak iż *duch* jako *duch* może być wyłącznie *albo* w „stanie bez-grzechu”, *albo* w „stanie grzechu”. Te jakościowe dystynkcje: między „stanem grzechu” a „stanem bez-grzechu”; między „stanem niewoli” a „stanem wolności” *et cetera* – te dystynkcje odpowiadają rozróżnieniu między duchem śniącym a *duchem* przebudzonym. Można wobec tego stwierdzić, że dla *ducha* absolutne *albo-albo* to: *albo* *duch* zbudzony, *albo* duch śniący – co jest dysjunkcją między „byciem sobą” a „nie-byciem sobą”. („*Duch* zbudzony” jest bowiem określeniem *absolutności*, czyli jednoczesności ide-

alności i realności jako różnych w tożsamości: „bycie sobą” jest dialektyczną „korespondencją” realności i idealności, a „nie-bycie sobą” – brakiem takiej „korespondencji”).

W tym właśnie sensie Haufniensis powiada: „w czuwaniu [po przebudzeniu *ducha*] ustanowiona zostaje różnica pomiędzy mną a [tym] drugim” (Kierkegaard, 2000, s. 48). „Mną” jest *duch* zbudzony, a „tym drugim” – duch śniący. Dystynkcja między nimi, jako jakościowa, istnieje jako następstwo *skoku* („przebudzenia”), toteż Haufniensis pisze, że w stanie snu *ducha* (pod nieobecność *wolności*) dystynkcja ta jest zawieszona (Kierkegaard, 1996, s. 49). „Zawieszona” – to znaczy: ona jest, tyle że jako nie-będąca; jest obecna właśnie jako *lęk*. *Lęk* jest bowiem wszystkim, co jest z *ducha* w „stanie niewinności” – nicością tego, co się dopiero może zdarzyć (Słowikowski, 2000, s. 172).

Haufniensis powiada, że w „stanie niewinności” *duch* przejawia się (ustosunkowuje do śniącego-siebie) jako nicość (Kierkegaard, 2000, ss. 48, 81). Właśnie ta nicość rodzi *lęk*. *Lękiem* jest więc przejawianie się *ducha* sobie samemu w „stanie niewinności”. I w tym właśnie sensie sformułowanie Haufniensisa: „tym, który kieruje do Adama »słowa przykazu i przestrogi«, jest on sam” (Kierkegaard, 1996, s. 56) – znaczy: Adam lęka się zbudzonego-siebie uobecniającego się mu jako nieobecny. *Lęk* jest bowiem zrazu cechą *ducha* śniącego w Raju (Kierkegaard, 2000, s. 48).

Właśnie tak, w świetle logiki dialektycznej, Kierkegaard interpretuje paradoks genezy Upadku. To, co dla logiki klasycznej jest sprzecznością (paradoksem), dla logiki dialektycznej jest istotą *rzeczywistości* – zróżnicowana tożsamość bytu („obecność grzechu”) i niebytu („stan niewinności”), Dobra („wierność w *wierze*”) i nicości (rozpacz). To, co dla logiki klasycznej jest błędnym kołem – wyjaśnienie skutku przez niego samego, a przyczyny jako istniejącej dla siebie samej – dla logiki dialektycznej jest prawidłowością. Grzeszność i niewinność to tożsamość negatywna, zróżnicowana. Dlatego właśnie możliwy jest Upadek, który byłby niemożliwy zarówno gdyby Pierwszy Człowiek był zupełnie niewinny (wtedy bowiem pozostałby głuchy na słowa pokuszenia), jak i gdyby był zupełnie grzeszny (wtedy bowiem pokusa byłaby zbędna).

Warto ponownie odnieść się do wyraźnej analogi z *Menonem*, w którym Platon sugeruje już (jeszcze przed *Parmenidesem*) logikę dialektyczną: poznanie, jako *anamneza* (przypomnienie), możliwe jest tylko wtedy, kiedy wiedza już istnieje w poznającym, tyle że jako zapomniana. Podobnie można powiedzieć, że zdaniem Kierkegarda Upadek możliwy jest tylko wtedy, kiedy grzech już istnieje w Pierwszym Człowieku, tyle że jako uspiiony (nie pochodzi więc „z zewnątrz”). U Platona warunkiem Poznawania jest poszukiwanie wiedzy, niemożliwe zarówno przy całkowitym braku wiedzy, jak i przy całkowitym jej posiadaniu. Samo to poszukiwanie

wiedzy jest poznawaniem. U Kierkegaarda natomiast *lęk* jest właśnie warunkiem Upadku, niemożliwego zarówno w „stanie niewinności”, jak i grzeszności zupełnej. Samo upadanie jest właśnie *lękaniem się*, egzystencjalną anamnezą, poszukiwaniem owoców drzewa poznania dobra i zła. Podobnie jak Eros u Platona jest *spiritus movens* anamnezy i samą anamnezą, tak u Kierkegaarda *lęk* jest *spiritus movens* Upadku i samym Upadkiem. Dla praktykującego ucznia nauczyciel jest tylko inspiracją, a więc nie samym źródłem wiedzy, bo wiedza utajona jest w samym praktykującym. Podobnie dla Pierwszego Człowieka wąż jest tylko pobudką, bo grzech zawsze już jest utajony w nim samym. Dlatego właśnie Haufniensis mówi: „tym, który kieruje do Adama »słowa przykazu i przestrogi« [i który *eo ipso* kusi go], jest on sam” (Kierkegaard, 1996, s. 56). „Ten, kto staje się winny, staje się również winny motywu swej winy, albowiem wina nigdy nie ma jakiegoś zewnętrznego motywu i ten, kto ulega pokusie, sam ją wywołuje” (Kierkegaard, 1996, s. 131).

LĘK JAKO FENOMEN UMOŻLIWIAJĄCY WOLNOŚĆ

Zapytajmy: czego *lęka się* śniący duch? Czy *lęka się* konkretnego czynu? Nie, bo nie wie, do czego jest zdolny. Czy więc *lęka się* zdolności do czynu? Też nie, bo do czynu zdolna jest dopiero *wolność*, tymczasem śniący duch nie ma pojęcia o tej *rzeczywistości*. Skoro więc nie zdolności do czynu, to czego *lęka się* duch? Otóż *lęka się* możliwości zdolności do czynu (Kierkegaard, 2000, s. 51), którą sam stwarza, mimo że (co w ramach logiki dialektycznej jest sprzecznością dopuszczalną) ta możliwość zarazem powoduje *lęk*. Duch *lęka się* tego, co żywi *lęk*.

Wynika z tego, że mowa tu nie o czynie konkretnym, lecz o czynie na wskroś nieokreślonym. Haufniensis powiada zresztą, że duch *lęka się mocy* (Kierkegaard, 2000, s. 51) – nie tego, że może uczynić coś konkretnego (tego nie wie; gdyby wiedział, musiałby zarazem wiedzieć, co konkretnie może uczynić), lecz tego, że może coś uczynić być może. Innymi słowy, duch *lęka się*, odkrywając przed sobą nie po prostu możliwość realną, lecz możliwość utajoną pod postacią możliwości (Kierkegaard, 2000, s. 49). *Lęka się* tego, czego jeszcze nie ma. Gdyby to „nigdy-coś”, którego *lęka się* duch, stało się „trwale-czymś”, *lęk* znikłby jako taki, bo oznaczałoby to, że jakiś czyn i zdolność do niego zostały uprzedmiotowione, a przecież *lęk* jest z istoty bezprzedmiotowy (Słowikowski, 2000, s. 172).

Można zatem stwierdzić, że *lęk* i idealna możliwość wzajem się konstytuują: idealna możliwość rodzi *lęk*, a *lęk* rodzi idealną możliwość. I właśnie tak rozumiany *lęk* – jako coś najbardziej dwuznacznego w świecie, jak powiada Kierkegaard (1996, s. 51) – Vigilius traktuje jako warunek i psychologiczną eksplikację Upadku (Kierkegaard, 2000, s. 52).

Właśnie Upadek jest idealną możliwością, która rodzi *lęk* i którą rodzi *lęk* Pierwszego Człowieka w „stanie niewinności” w Raju. Vigilius pisze: „*lęk* przed [popętnieniem] Grzechu [*lęk* przez Grzech zrodzony] rodzi Grzech” (Kierkegaard, 2000, s. 78). Aby ów „rodzący” *lęk* odczuwać, Adam nie może znać w sposób ostateczny różnicy między złem a dobrem, nie może ostatecznie wiedzieć, do czego jest zdolny; jednak z drugiej strony nie może też nie mieć wolności do Upadku. Jest to najgłębsza tajemnica ostatecznej postaci snu *ducha*: *lęk* przed zbudzeniem, którego możliwość obudził *lęk*.

Da się to zilustrować przykładem. Wyobraźmy sobie, że stoimy na skraju dachu wielopiętrowego gmachu. W takich okolicznościach możemy odczuwać *lęk*. Zapytajmy: czego się *lękamy*? Czy *lękamy* się upadku? Nie – upadek mógłby być (ewentualnie) przedmiotem strachu, ale nie *lęku*. Czy więc *lękamy* się tego, że moglibyśmy upaść z własnej woli, że moglibyśmy skoczyć? Czy *lękamy* się zdolności do skoku? Też nie – nie wiemy przecież, czy moglibyśmy skoczyć, skoro jeszcze nigdy tego nie zrobiliśmy. Może się nam wydawać, że moglibyśmy, ale na dobrą sprawę nie wiemy, czy nas na to stać. Czy zatem *lękamy* się możliwości zdolności do skoku? Logika dialektyczna Kierkegarda każde odpowiedzieć: i tak, i nie („zarówno, jak też”).

Nie wiedząc, czy moglibyśmy skoczyć, nie wiemy wszystkiego o skoku, ale jednocześnie nie jest też przecież tak, że nie wiemy o nim w ogóle niczego. *Lękamy* się możliwości zdolności do skoku, lecz jednocześnie ta możliwość jest dopiero ustanawiana przez *lęk*, który kusi i zarazem odradza, aby z niej skorzystać. Nasz *lęk* nie wynika też po prostu (bezpośrednio) z tego, że być może jesteśmy zdolni skoczyć, albowiem to, że być może jesteśmy zdolni skoczyć, podpowiada nam dopiero właśnie *lęk*. *Lęk* żywi się negatywną tożsamością (tożsamą różnicą) bytu (grzechu) i niebytu (niewinności). *Lękamy* się więc, odkrywając przed sobą, że być może jesteśmy zdolni skoczyć, lecz nawet jeśli jesteśmy zdolni, nie musimy tego robić, i decyżja, przed którą *lęk* nas ostrzega i do której nas zachęca, należy wyłącznie do nas – *lękamy* się możliwości *wolności* (Kierkegaard, 2000, s. 173).

Pojmując *lęk* w ten sposób, Haufniensis nazywa go „*wolnością* przeglądającą się w lustrze możliwości” (Kierkegaard, 1996, s. 133). W innym miejscu powiada: „*rzeczywistość ducha* wciąż ukazuje się [duchowi śniącemu] jako zjawisko, które [go] kusi swoją możliwością [...] – jest ono niczym, które może tylko powodować *lęk*” (Kierkegaard, 2000, s. 48). *Lękiem* jest więc przejawienie się *ducha* jako *wolności* duchowi śniącemu jako jego własnej możliwości. *Absolutność* zazwyczaj „jest niczym” – dialektycznie dwuznaczna niczym *lęk*, który wywołuje, niczym „nieskończone zanikanie” – niemniej zawsze już istnieje (Kierkegaard, 1996, s. 49). I tylko dlatego śniący duch może doświadczać *lęku*: ponieważ (jakkolwiek zazwyczaj jako „nigdy-coś”) zawsze już jest w nim *postać absolutna*.

LĘK JAKO FENOMEN DIALEKTYCZNY I POWSZECHNY

W świetle logiki dialektycznej odpowiedniość następujących sformułowań: 1) *lęk* dotyka ducha śniącego; 2) *lęk* pochodzi od *absolutnej postaci* ducha – nie jest odpowiednością nieodpowiednią.

W duchu śniącym istnieje już przeciwstawność między realnością a idealnością; tym, co nie istnieje, jest przeciwstawność między idealnością a *absolutnością* i realnością a *absolutnością*. Na tym polegałaby różnica między duchem śniącym a *duchem absolutnym*: w tym ostatnim realność i idealność są jednocześnie *absolutnością*. W duchu śniącym realność i idealność nie są *absolutnością* jednocześnie. *Sen ducha* polega na tym, że między jego aspektami: idealnym i realnym, brak aktualnej „korespondencji”. *Duch* śni, bo jego możliwości nie „odpowiadają” *rzeczywistości* – jego rozumienie nie jest aktualnym odbiciem jego czynów, a jego czyny nie są aktualnym odbiciem jego rozumienia. Vigilius powiada zatem, że *lęk* jest wolnością skrepowaną (Kierkegaard, 2000, s. 55). Śniąc, *duch* w sobie samym nie ma bowiem sprzymierzeńca (Szwed, 1999, ss. 153–154).

Chodziłoby tutaj o aktualność „przejścia” od możliwości do *rzeczywistości* poprzez *wybraną* konieczność jako „określenie pośrednie”, jak to ujmuje Haufnien-sis, a więc od zrozumienia do czynu, jak to ujmuje Anti-Climacus, za sprawą woli (Kierkegaard, 1996, ss. 242–243). Taka odpowiedniość możliwości i *rzeczywistości* konstytuuje *ducha* – jest on *absolutny*, bo *absolutność* jest w nim aktualna.

Po co *duch* się objawia (lęka)? *Duch* objawia się (lęka), bo pragnie przebudzenia, wyzwolenia, uobecnienia siebie jako Siebie, to znaczy aktualnego zjednoczenia swoich momentów realności i idealności w negatywnej tożsamości (Kierkegaard, 2000, s. 67). Człowiek został bowiem powołany do tożsamości z Sobą i nie może o tym zapomnieć trwale, co oznaczałoby, że ciało i dusza nie są choćby nieaktualnie tożsame w różnicy (Kierkegaard, 1996, s. 52). Wprawdzie śniąc, człowiek nie pamięta o tym, jednak *lęk* – pierwocina *ducha* – zna jego powołanie. Toteż poprzez *lęk* *duch* przyzywa samego siebie do wierności swojemu powołaniu, do odpowiedzialności za samego siebie, do obowiązku *wolności* (Gruca, Mróz, 2012, s. 149). Słusznie powiedziano, że *lęk* jest przyrodzoną siłą prześladowczą, która nie zezwala, by *duch* zapomniał o Sobie (Szwed, 2000, s. 10).

Kierkegaard prezentuje czytelnikowi analizy na odpowiednim poziomie abstrakcyjności, jednak jest przekonany, że mówi o fenomenie realnym i powszechnym. Twierdzi, że jego „inkwizytorskie oko” nie potrzebuje „Paryża”, „Londynu” ani żadnych „egzotycznych egzemplarzy”, bo dostrzega *lęk* w ludzkiej codzienności (Kierkegaard, 2000, ss. 60–62). Sugeruje, że można go dostrzec już u bawiących się dzieci – pod postacią „poszukiwania tego, co trąci przygodą” (Kierkegaard 2000, s. 49). Pod postacią „plastycznego piękna” został natomiast, jego zdaniem, zakłęty

lęk greckiej kultury, która w *lęku* drżała wobec ignorancji *ducha* (Kierkegaard, 2000, ss. 70–71). Koniec końców *lęk* nie jest bowiem „przygniatającym ciężarem ani cierpieniem nie do pogodzenia z błogością niewinności” (Kierkegaard, 1996, s. 50). I nie pojawia się wyłącznie u mężczyzn; kobiety, będąc – zdaniem Kierkegaarda (2000, ss. 70, 72) – bardziej zmysłowe, *lękają się* nawet bardziej.

Dobitnie świadczy to o Kierkegaardowskiej percepcji *lęku*. W odróżnieniu od naukowej psychologii, dla której *lęk* jest stanem patologicznym, niepowszechnym zaburzeniem normalnego funkcjonowania układu nerwowego, Vigilius operuje pojęciem *lęku* jako pojęciem fenomenu najbardziej naturalnego, poniekąd fundamentalnego dla kondycji ludzkiej. Można wręcz stwierdzić, że zdolność odczuwania *lęku* jest dla Kierkegaarda miarą człowieczeństwa (Szatan, 2012, s. 328). Haufniensis pisze: „[człowiek], im głębiej się *lęka*, tym głębszym jest człowiekiem” (Kierkegaard, 1996, s. 185). „Kto nauczył się odczuwania *lęku* w sposób właściwy, ten nauczył się rzeczy najważniejszej” (Kierkegaard, 2000, s. 157). Kilkakrotnie zaznacza, że człowiek mógłby *lęku* nie doświadczać wcale tylko wtedy, gdyby bez reszty zamienił się w zwierzę (Kierkegaard, 1996, ss. 63–64) albo gdyby był Bogiem. Toteż im więcej *lęku*, tym więcej potencjału *ducha* i *vice versa* (Kierkegaard, 2000, s. 49).

Duch różni człowieka od zwierzęcia, jak i od Boga, o tyle, o ile terażniejszością, w której uobecnia się *duch*, jest *chwila* (Kierkegaard, 1996, s. 107). Wbrew pozorom oznacza to, że człowiek nigdy nie żyje tylko *hic et nunc*, podobnie jak nie jest też zrodzony do życia *sub specie aeternitatis*, lecz zawsze doświadcza egzystencji swej jako *stającej się pełni czasu*. Ludzka świadomość, inaczej mówiąc, nigdy nie jest ograniczona wyłącznie do przemijającego momentu, lecz każdej terażniejszości doświadcza wobec przeszłości zorientowanej na przyszłość. W odróżnieniu od istoty czysto cielesnej człowiek doznaje siebie w świetle tego, co już uczynił, i tego, co dopiero może uczynić. A ponieważ doznawać siebie pragnie jak najpełniej – *lęka się*.

Lęk jest tym, co najbardziej w świecie dwuznaczne, jak pisze Kierkegaard (1996, s. 51), toteż człowiek *lęka się* trudów, jakie – skoro wobec słabości swej natury ustawicznie ciąży ku życiu wegetatywnemu – konieczne są do poniesienia gwo-li realizacji egzystencjalnych możliwości. Jednocześnie – wobec pragnienia pełni *ducha* – *lęka się* niezrealizowania własnych możliwości. Toteż z jednej strony *lęk* jest „mocą przyjazną”, która przeciwstawia się słabości ludzkiej natury i (zrazu nawet poza jego świadomością) wyrывa człowieka ze stanu wegetatywnego (Boroń, 2011, s. 111); natomiast z drugiej – „mocą wrogą”, która zakłóca stosunek duszy z ciałem i utrudnia aktualizację „syntezy” (Kierkegaard, 2000, s. 50). Świadomości tej, odzwierciedlającej sprzeczność w łonie *ducha*, dialektycznej dwuznaczności *lęku* Haufniensis daje wyraz, nazywając *lęk sympatyczną antypatią* i *antypatyczną sympatią* (Kierkegaard, 1996, s. 50).

Analogenicznie dwuznaczny jest sam Upadek (Kierkegaard, 1996, s. 73) i *wolność*, która przecież nie istnieje tylko po to, by Upadek był możliwy, choć bez niej Upadek byłby niemożliwy. Haufniensis powiada przeto, że w *lęku* to sama *wolność* upada (Kierkegaard, 2000, s. 67). Porównuje przy tym *lęk* do „zawrotu głowy”, którego przyczyną jest zawsze zarówno „przepastna głęбина”, jak i „oko, które w nią spogląda” (Kierkegaard, 1996, s. 73). Upadek zostaje więc zilustrowany następująco: śniący duch wślepia się w otchłani możliwości *wolności* (własnej swej *rzeczywistości*), przymierza się do *skoku* i skacze, jednak w *skoku* zatrzuwa się własnej odwagi i „chwytą się skończoności, by się na niej zatrzymać” (Kierkegaard, 2000, s. 67), wobec czego ostatecznie, zamiast *wolności* udanej, realizuje *rzeczywistość* nieudaną (Kierkegaard, 1996, s. 136).

Widać stąd, że Upadek za jednym zamachem dokonuje się w dwóch ruchach: „ruchu wstecz” i „ruchu wprzód”. „Ruchem wstecz” jest ukonstytuowanie *grzeszności*: idealnej możliwości zarówno „stanu grzechu”, jak i „stanu bez-grzechu”; natomiast realizacją niewoli, w przypadku Upadku, jest „ruch wprzód”. Vigilius często mówi po prostu o „popadnięciu w grzech”, nie akcentując wówczas tego „podwójnego ruchu”; kiedy wszakże wspomina o dwuznaczności Upadku, ewidentnie daje do zrozumienia, iż jakościowy *skok* rozumie tak właśnie: jako „dwie zmiany za jednym zamachem”.

DIALEKTYKA EGZYSTENCJI: GRZECH JAKO PRZECIWIENSTWO WIARY I DYNAMIZUJĄCA ROLA LĘKU

Po wydarzeniu się pierwszego jakościowego *skoku lęk* nie znika. Haufniensis pisze, iż „grzech zrodził się w *lęku*, ale jednocześnie przyniósł *lęk* ze sobą” (Kierkegaard, 1996, s. 64). Następstwem *skoku* zmienia się natomiast to, że *lęk* staje się refleksją *ducha*, którego „nic” staje się „czymś”. Toteż, jak pisze Kierkegaard (2000, s. 60), „*lęk* oznacza dwie rzeczy: *lęk*, w którym jednostka popełnia grzech w jakościowym *skoku*, oraz *lęk*, który [...] wchodzi w świat wraz z grzechem”. Oczywiście podział ten nie oznacza niczego poza tym, że *skok* jest absolutną zmianą perspektywy, z której się *lęku* doświadcza (Słowikowski, 2000, s. 173). Wpierw doświadcza go człowiek przed Upadkiem; później – człowiek, który zna różnicę między dobrem a złem; *lęk* jako taki pozostaje jednak ten sam.

Można by spytać: dlaczego w gruncie rzeczy *lęk* nie znika po wydarzeniu się jakościowego *skoku*? Otóż dlatego, że „stan grzechu” jest *rzeczywistością* nieuprawnioną (nieudaną). Mając na myśli, że *rzeczywistość* grzechu jest niewolą *wolności* z jej własnej woli, Haufniensis powiada, że jest ona „*rzeczywistością*, która nie posiada solidnego istnienia” (Kierkegaard, 2000, s. 59). Upadłszy w „stan grze-

chu”, *duch* pragnie go zanegować i ustanowić *rzeczywistość* uprawnioną (udaną). Stanąć w obliczu *wolności* i raz na zawsze nie popaść w niewolę – co jest jednak niemożliwe. *Lęk* w „stanie grzechu”, będąc warunkiem uprawnionej *chwili*, prędzej czy później kończy się bowiem kolejnym grzechem. Ten zaś znów poddany zostaje woli negacji. „Tak dzieje się od zarania grzechu” (Kierkegaard, 1996, s. 136).

Dialektyka ludzkiej egzystencji jest więc taka, że zarówno „stan grzechu”, jak też „stan bez-grzechu” nie może być stanem ostatecznie trwałym. Człowiek jest nieaktualnym „nigdy-czymś” lub aktualnym „nigdy-czymś”, niemniej nigdy nie jest po prostu czymś lub po prostu niczym. Grzech, tak jak *wolność*, nie jest „jednością stanu i »przejścia«” (Kierkegaard, 1996, s. 136), a więc nie jest trwałym stanem jako trwałością „przejścia”, a tylko „jakimś ostatnim psychologicznym przybliżeniem następnego stanu [nietrwałego]” (Kierkegaard, 1996, s. 138).

Toteż człowiek nigdy nie może się w zupełności wyzwolić od grzechu. Wobec nietrwałości stanów egzystencjalnych grzech może zostać zanegowany, ale *wolność* ku takiemu wyzwoleniu oznacza *ipso facto*, że grzech może powrócić. Taka jest cena *wolności*. Toteż właśnie w tym sensie egzystencja, jako nieustające *stawanie się*, jest zadaniem na całe życie. Człowiek nie może się cofnąć w przeszłość do Hegłowskiej wieczności, by być raz na zawsze taki, a nie inny, bo takiej wieczności jeszcze nie ma. Wedle Kierkegaarda wieczność staje się teraz, toteż człowiek musi *stawać się w przyszłość* (Szary, 2013, s. 65), a nie w przeszłość, jak Hegłowski Absolut.

Jak powiada sam Haufniensis, *lęk* nie znika po wydarzeniu się jakościowego *skoku*, ponieważ:

Historia indywidualnego życia toczy się od stanu do stanu; każdy zaś stan powstaje w *skoku*. Jak grzech wszedł niegdyś do świata, tak samo nie przestaje wchodzić, póki się go nie powstrzyma. Powtórzenie [grzechu] nie jest jednak jego prostą konsekwencją, tylko nowym *skokiem*. Stan poprzedzający *skok* jest jakby jego najbliższym psychologicznym sąsiedztwem. [...]. W każdym stanie obecna jest [natomiast] jakaś możliwość, a zatem i *lęk*. Tak dzieje się od zarania grzechu, bo tylko *dobro* jest jednością stanu i „przejścia”. (Kierkegaard, 1996, s. 136).

W ostatnim zdaniu Haufniensis odnosi się do Zbawienia. Zbawienie byłoby właśnie trwałością *chwili* udanego *skoku* – najwyższej miary aktualnej odpowiedniości („korespondencji”) rzeczywistości i idealności jako negatywnej tożsamości w człowieku – czyli ostatecznym ziszczeniem się *stającej się w przyszłość* wieczności (Szwed, 1992, s. 157). Ponieważ ziszczenie takie nie jest możliwe w czasie, *skok*, nawet ten konstytuujący *rzeczywistość* uprawnioną, jako zjawisko temporalne nie

stanowi jeszcze Zbawienia, lecz jest najwyżej jego pierwociną. W tym sensie Haufniensis określa *chwilę* mianem „atomu wieczności” (Kierkegaard, 1996, s. 106).

Jak wynika z powyższego, niepodjęcie się *skoku*, warunku „atomu wieczności”, wyklucza też możliwość Upadku. W *skoku* ustanowione zostaje następujące „*albo-albo*”: *albo* urzeczywistnia się *chwilę* jako „atom wieczności”, *albo* upada się w grzech. Upadek ma więc miejsce zawsze, ilekroć człowiek kapituluje w obliczu przedsięwziętej możliwości. Mowa tutaj bowiem o możliwościach podejmowanych na całe życie, których z istoty nie da się nigdy zrealizować w pełni.

Ma to związek z *wiarą* o tyle, o ile żaden wysiłek *skoku* nie może się powieść bez *wiary*, natomiast każdy upadek, a więc każde zejście z raz wybranej w życiu drogi, dzieje się wskutek braku *wiary*. Ponownie dotyka to kwestii dwuznaczności *lęku*: z jednej strony jest on założeniem i wyjaśnieniem „stanu grzechu”; z drugiej natomiast – prowadzi do jego przeciwieństwa: do *wiary*. Człowiek bez *wiary* (bez wewnętrznej ufności, że mu się powiedzie) prędzej czy później odczuwa przytłoczenie wysiłkiem urzeczywistniania przedsięwziętych możliwości, przytłoczenie tak wielkie, iż ginie w krzyżowym ogniu *lęku* przed tymże wysiłkiem (Kierkegaard, 1996, s. 185) – *lęk* bez wiary w istocie prowadzi do grzechu.

Wiara tymczasem sprawia, że człowiek w *lęku* nie chwyta się „skończoności, by się na niej zatrzymać”, jak pisze Kierkegaard (1996, s. 67), lecz – zezwalając, by *wiara* go kształtowała podług jego nieskończoności – wiernie kroczy obranym w życiu szlakiem (Kierkegaard, 1996, s. 186). Oznacza to, że *lęk* wtedy kształtuje człowieka w sposób właściwy, kiedy kształtuje go nie ku niewoli, lecz ku *wolności*, a więc właśnie dopiero za pośrednictwem *wiary* – jako *lęk* nieskończony, który demaskuje marność wszystkiego, co skończone (Kierkegaard, 2000, s. 157). Taki *lęk* nie jest ogniem krzyżowym, w którym ginie człowiek małowierny, lecz jest *lękiem* twórczym i przez *wiarę* ocalającym, którego nauczenie się jest – wedle Haufniensisa – zadaniem każdego człowieka (Kierkegaard, 2000, s. 185).

Rekapitulując więc: *lęk* jest warunkiem grzechu, lecz jest też warunkiem *chwili* jako „atomu wieczności”, przedsmaku „zbawienia”. Istoty odcięte od doświadczenia *lęku* są wprawdzie zupełnie niewinne, niezdolne do grzechu (takie są zdaniem Kierkegarda istoty zupełnie cielesne), jednakowoż oznacza to jednocześnie, że są one też odcięte od doświadczenia *wiary*. *Lęk* i *wiara* nawzajem się uzupełniają: *lęk* prowadzi do *wiary*, a *wiara* żywi *lęk*, którego potrzebuje jako siły kształtującej ku *wierze*, przeciwstawieństwie rozpaczcy.

Lęk okazuje się więc siłą dynamizującą egzystencję jako *stawanie się*. Jakkolwiek bowiem stanąć w obliczu *wolności* i raz na zawsze nie popaść w niewolę, jest rzeczą niemożliwą dla jednostki egzystującej w czasie, nie oznacza to, że nie należy stawać w obliczu *wolności*. Przeciwnie. Ponieważ jedność stanu i „przejścia”

jest niemożliwa w czasie, egzystencją autentycznie doświadczaną nie jest trwanie negujące czas (takiego sposobu istnienia Kierkegaard, jak wiadomo, nie uznaje), lecz egzystencja, która podjąwszy się swojej możliwości, nigdy z niej definitywnie nie zrezygnuje, lecz będzie wciąż podejmować wysiłki na rzecz jej urzeczywistnienia – nie bez upadków, lecz właśnie mimo nieuniknionych upadków. *Lęk* wyrывa więc egzystencję z uspienia, pozwala jej podjąć się własnej możliwości i dynamizuje ją w jej naturze: niekończącej się dążności do celu, który egzystencja znajduje w sobie.

Powracając do Księgi Wyjścia, można zatem stwierdzić, że *Opowieść o Upadku Pierwszego Człowieka* jest ilustracją ludzkiego *skoku* w egzystencję jako *stawanie się* – co jest w zgodzie z tekstem *Genesis*, który powiada, że po Upadku Bóg ozwał się do Adama w następujące słowa:

Ponieważ posłuchałeś swej żony i zjadłeś z drzewa, co do którego dałem ci rozkaz w słowach: „Nie będziesz z niego jeść” – przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. Cierń i oset będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są płody roli. W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz! (Rdz, 3, 17–19).

PODSUMOWANIE

Powyżej przedstawiono Vigiliusa Haufniensisa wyjaśnienie Upadku Pierwszych Rodziców. Wyjaśnienie takie nie odnosi się ani do pokusy węża, ani do zakazu Jahwe, lecz do ludzkiej wewnętrznej siły prześladowczej, która nie pozwala mu zapomnieć o sobie – do *lęku*, który Kierkegaard poddaje analizie jako jeden z pierwszych, jeszcze przed erą *par excellence* naukowej psychologii. „Ten [wszakże] – jak powiada Haufniensis – kto staje się winny, staje się również winny motywu swej winy, albowiem wina nigdy nie ma jakiegoś zewnętrznego motywu i ten, kto ulega pokusie, sam ją wywołuje” (Kierkegaard, 1996, s. 131).

Należy jednak pamiętać, że „*lęk* jest psychologicznym stanem poprzedzającym grzech, podchodzi do niego tak blisko, jak to tylko możliwe [...], a mimo to [w ścisłym tego słowa znaczeniu] nie tłumaczy grzechu, gdyż grzech pojawia się dopiero w jakościowym *skoku*” (Kierkegaard, 1996, s. 110), którego nie da się wytłumaczyć analitycznie. Stąd *Pojęcie lęku* jest „próbą psychologii”.

Bibliografia:

- Adamczyk D. (2010). Postać węża w opowiadaniu z Rdz 3, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*, (5), 5–34
- Adjukiewicz K. (2003). *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Augustyn z Hippony. (2002). *Państwo Boże*, tłum. ks. W. Kubicki, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Boroń D. (2011). *Zagadka przemiany – transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegaarda*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Breviarium fidei – wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. (1988). Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Eliade M. (1998). *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Formuła Zgody z 1577 roku (Księga Wyznaniowa Kościoła Luterskiego)*. (2003). Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.
- Gruca G., Mróz P. (2012). Kierkegaard a Szestowska koncepcja zagrożeń autentycznej egzystencji, *Państwo i Społeczeństwo*, (12), 141–158.
- Hegel G. W. F. (1963). *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel G. W. F. (1968). *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel G. W. F. (2003). *Wykłady o filozofii dziejów*, tłum. A. Zielińczyk, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hegel G. W. F. (1969). *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hylewski M. (2016). W stronę Hegla, czyli utopia rozumu historycznego, *Filo-Sofija*, (33), 117–146.
- Iwazkiewicz J. (1966). *Od tłumacza*, [w:] Kierkegaard S. *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwazkiewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jakubowski M. N. (2001). Historia a filozofia historii w koncepcji Hegla, *Filo-Sofija*, (1), 169–177.
- Kierkegaard S. (1982). *Albo-Albo*, tłum. J. Iwazkiewicz, K. Toeplitz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kierkegaard S. (1966). *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwazkiewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe
- Kierkegaard S. (2011). *Nienaukowe zamykające „post scriptum” do „Okruchów filozoficznych”*, tłum. K. Toeplitz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kierkegaard S. (1988). *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa:

Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Kierkegaard S. (1996). *Pojęcie lęku*, tłum. A. Dżakowska, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Kierkegaard S. (2000). *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kierkegaard S. (2000). *Powtórzenie. Przedmowy*, tłum. B. Świdorski, Warszawa: WAB.
- Krąwendera-Wajda K. (2017). Prawda jako subiektywność czy subiektywność prawdy? Problem poznania w filozofii Duńczyka, *Logos i Ethos*, (44), 159–182.
- Krąwendera-Wajda K. (2014). Problem komunikacji pośredniej u Sorena Kierkegaarda. Poznanie a samopoznanie, *Tekstualia*, (38), 129–140.
- Kunisz K. (2013). Depresja jako „choroba na śmierć”, *Logos i Ethos*, (35), 55–79
- Kunka S. (2009). Do kogo należy grzech pierworodny?, *Teologia w Polsce*, (3), 229–243.
- Kupś T. (2003). *Grzech i wina w koncepcji egzystencji Sorena Kierkegaarda*, *Filozofia*, (3).
- Morawski A. (2014). *Dogmat łaski – 19 wykładów o porządku nadprzyrodzonym*, Kraków: Wydawnictwo Armoryka.
- Mról P. (2013). *Soren Kierkegaard i sztuka niemożliwa*, Kraków: Wydawnictwo Libron.
- Pismo Święte Nowego i Starego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*. (2003). Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Pismo Święte Nowego i Starego Testamentu* (przekład W. O. Jakub Wujka S. J.). (1962). Kraków: Wydawnictwo: Apostolstwa Modlitwy.
- Prokopski J. A. (2013). Kierkegaardowska krytyka Hegla. Wiara kontra system, [w:] *Aktualność Sorena Kierkegaarda*, Sopot–Gdańsk: Pomorskie Towarzystwo Filozoficzno-Teologiczne.
- Sawicki F. (2010). Filozofia egzystencjalna, *Studia z historii filozofii*, (1), 67–79.
- Słowikowski A. (2010). Egzystencjalne znaczenie lęku – Kierkegaard, Pilich, Balthassar, *Nowa Krytyka*, (24/25), 101–115.
- Szary S. (2013). *Szlakami Sorena Kierkegaarda*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek
- Szatan M. (2012). Strach a lęk w ujęciu nauk humanistycznych, *Studia Gdańskie*, (31), 325–342.
- Szwed A. (2014). Czy Soren Kierkegaard był irracjonalistą? Filozofia egzystencji i metasytem, [w:] Szwed A., *Szkice o Kierkegaardzie i nie tylko*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Szwed A. (2014). Dlaczego świadomość grzechu jest warunkiem koniecznym egzystencjalnego chrześcijaństwa, [w:] Szwed A., *Szkice o Kierkegaardzie i nie tylko*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

- Szwed A. (2014). *Filozoficzne konsekwencje grzechu pierwotnego u Hegla i Kierkegarda*, [w:] Szwed A., *Szkice o Kierkegardzie i nie tylko*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Szwed A. (1999). *Między wolnością a prawdą egzystencji – studium myśli Sorena Kierkegarda*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Szwed A. (2013). O zasadniczej niesprowadzalności „systemu” Kierkegarda do systemu Hegla, *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*, (58), 151–172.
- Szwed A. (2000). Wstęp tłumacza, [w:] Kierkegaard S., *Pojęcie lęku*, tłum. A. Szwed, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Wilczyński A. (2014). Grzech pierwotny w nauczaniu Św. Augustyna i Św. Grzegorza Wielkiego, *Kieleckie Studia Teologiczne*, (13), 135–149.

KIERKEGAARD'S CONCEPT OF ANXIETY

SUMMARY

In *Either/Or* Søren Kierkegaard introduced the concept of *absolute choice*, and then in *Fear and Trembling* he wrote a lot about the *leap of faith*, nevertheless neither Judge Wilhelm nor Johannes de Silentio gave the motive that could have brought a particular man to make the *choice* of his own self in order to have an authentic life. For this reason – as Vigilius Haufniensis – Kierkegaard wrote *The Concept of Anxiety* to answer the following questions: what prompts a man to choose himself? is it something that impels him “from the outside”? or maybe – some “internal” persecutory power? and what testifies to the man the possibility of making such a *choice*? Therefore, the purpose of this work is to analyze the Kierkegaard's concept of anxiety (in the context of his interpretation of the Fall of First Man) as the main condition and the explanation of the *absolute choice*.

Article submitted: 29.06.2024; accepted: 13.07.2024.