

PAWEŁ PIENIAŻEK

NIEMOŻLIWE NAPIĘCIE:
WOLNOŚĆ U SCHELLINGA (*PISMO O WOLNOŚCI*)
A MYŚL KIERKEGAARDA (*POJĘCIE LĘKU*)

Wpływ późnych prac Friedricha W. J. Schellinga – obok tradycji protestanckiej, Hegla, Jacobiego, romantyków – na Søren Kierkegaarda jest znaczący, a w kwestii rozumienia osobowości ludzkiej i wolności – decydujący. Widać to dobrze w książce *Pojęcie lęku*¹, w której przedmiotem rozważań Kierkegaard jest lęk, ale *de facto* chodzi o jego egzystencjalną funkcję w ugruntowaniu wolności jako podstawy istnienia ludzkiego. W przypadku Schellinga chodzi o jego twórczość późną, która rozpoczęła się kluczową dla jej ewolucji rozprawką *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Projekt tej rozprawki był następnie rozwijany i modyfikowany w całej późnej twórczości Schellinga, aż po jego wykłady berlińskie z przełomu lat 1841–1842, których słuchaczem był właśnie Kierkegaard. Jak wiadomo, rozczarowany nimi, Kierkegaard nie wysłuchał ich do końca, jednak – podejmowana w nich (obok tak

¹ Wykaz stosowanych w tekście skrótów: FB – Friedrich W. J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Kraków, Wydawnictwo inter esse, 1990; PL – Søren Kierkegaard, *Pojęcie lęku. Psychologicznie orientujące proste rozważanie o dogmatycznym problemie grzechu pierworodnego*, przez Vigiliusa Haufniensis, przeł. A. Djakowska, Warszawa, Wydawnictwo Spacja, 1996.

irytujących go, enigmatycznych i zawiłych, rozważań o mitologii i filozofii objawienia) i skierowana krytycznie przeciwko idealizmowi, a zwłaszcza racjonalistycznemu idealizmowi Hegla – problematyka opozycji bytu i myślenia stała się centralna dla dzieła Kierkegaarda. W tym samym czasie Kierkegaard czytał z pewnością *Pismo o wolności*, które posiadał i które znał też z omówień. Pominąwszy jawne zapożyczenia językowo-pojęciowe, tematyzacja problemu wolności wskazuje bezpośredni, kluczowy wpływ rozprawki o wolności (1809) na *Pojęcie lęku* (1844), a też na dalszą twórczość Kierkegaarda. Zaczniemy od Schellinga.

Tezy Schellinga

W swoim piśmie z 1807 roku Schelling podejmuje kwestię wolności w kontekście metafizycznym, a konkretnie – teologiczno-kosmologicznym. Przecistawiając się tradycji filozoficznej i idealizmowi niemieckiemu – w tym i swej wcześniejszej myśli, związanej z transcendentalizmem i systemem tożsamości, który wpisywał egzystencję w dynamiczną, poddaną jednolitej zasadzie całość bytu – Schelling w sposób otwarty usiłuje połączyć system panteizmu z kwestią wolności. System odsyła do procesu samostwarzania i „samoobjawiania” się Boga, którego momentem staje się powstanie świata i człowieka. Aby zrozumieć ten proces, a tym samym zrozumieć centralną rolę ludzkiej wolności, Schelling – w nawiązaniu do Böhme – wprowadza pojęcie „wewnętrznej podstawy [...] istnienia” Boga, która istnieje w Nim, lecz „nie jest Nim Samym”. Byłaby ona – jako „istota od niego wprawdzie nieoddzielna, ale przecież odróżniona” – tym, bez czego nie mógłby On istnieć i stawać się w „czynie samoobjawienia” (FB, s. 58–60). Owa podstawa istnienia Boga – jego „mroczna zasada”, potencjalność – w swym samoróżnicowaniu otwiera się na Boga (jako „iskra”, „tęsknota”) i zarazem na Niego zamyka, czyli wchodzi w dialektyczną relację z Bogiem. Jest to relacja istoty i podstawy jej istnienia, tego, co idealne, i tego, co realne, intelektu i woli, światła i mroku siły/ciężkości, porządku i chaosu. Relacja ta, na drodze wy-

laniania kolejnych potencji bytu, określa dynamikę samostwarzania Boga. Człowiek jako „nośnik” obu zasad pełni centralną rolę w tym procesie, ponieważ ma dopełnić dzieła samoobjawienia Boga, przyznać mu samoświadomość, pozwolić mu w tym procesie stawania się – będącego cierpieniem, męką – stać się osobą. Komunikacja człowieka z Bogiem może być bowiem tylko osobowa, gdy tymczasem – i jest to wspólny zarzut Schellinga i Kierkegaarda przeciwko całej tradycji idealistyczno-racjonalistycznej – tradycja ta nie potrafiła tej komunikacji ufundować. Komunikacja osobowa, to znaczy oparta na ludzkiej wolności.

Problem wolności Schelling rozwija w tradycyjnym, moralnym i religijno-metafizycznym kontekście – w kontekście wyboru dobra i zła: „realne i żywe pojęcie [wolności] powiada jednak, że jest ona możliwością dobra i zła” (FB, s. 52). Jednak tradycyjnej metafizyce Schelling zarzuca (na tym polega jego znaczenie, iż jej kryzys doprowadził do końca, właśnie w kontekście pojęcia wolności), że wyboru tego, a zatem wolności nie mogła ona uzasadnić, ponieważ nie potrafiła ugruntować realnego istnienia zła. Zło ujmowała bowiem negatywnie i prywatycznie jako pewien brak (*malum privatum*, *privatio boni*), czyli jako brak doskonałości lub też jako mniejszą doskonałość, gdyż byt stworzony przez Boga jest – jako hierarchicznie uporządkowana całość – doskonały, a z pewnością – najdoskonalszy z możliwych. W ten sposób, na gruncie teodycei, tradycja wyraźnie rozdzielała porządek Boga i zło; w przeciwnym razie uznanie pozytywnego istnienia zła, a tym samym obarczenie Boga odpowiedzialnością za nie, byłoby nie do uzgodnienia z jego doskonałością jako bytu absolutnego, prowadziłyby w konsekwencji do „całkowitej destrukcji pojęcia istoty najdoskonalszej” (FB, s. 52). Jednak realna wolność – wolność wyboru wymaga istnienia realnego zła, równie realnego, jak przeciwstawne mu dobro. Tym samym, nie mogąc uznać realnego istnienia zła, a przypisując człowiekowi jego wolne sprawstwo i odpowiedzialność za nie, tradycja religijno-metafizyczna czyniła wolność zupełnie niemożliwą do wyjaśnienia, a nawet ją unicestwiała: „realność zła musi zostać w jakiś sposób zanegowana, wówczas jednak znika zarazem realne pojęcie wolności” (FB, s. 52).

W gruncie rzeczy tradycja ta zmuszona była – Schelling tego nie artykułuje, choć dostarcza po temu argumentacji – ześlizgiwać się w stronę dwóch rozwiązań, niezgodnych z jej założeniami. Z jednej strony, rozpatrywała istnienie ludzkie, zakładając dualizm ducha i zmysłowości, uchylający wolność i czyniący zmysłowość źródłem zła. Jednakże sama zmysłowość – będąc pewną pomniejszą doskonałością i ze względu na metafizyczne powołanie człowieka niższą niż dobra duchowe, bierną wobec rozumności – nie może stanowić źródła zła. Jak bowiem dobro niższe może determinować wyższe? Schelling pisze: „przyjmując jednak, że zmysłowość lub biernie zachowanie wobec wrażeń zewnętrznych rodziłyby z pewnego rodzaju koniecznością złe uczynki, to człowiek dokonując ich, byłby jednak tylko bierny, to znaczy zło w jego oczach, czyli subiektywnie, nie miałoby znaczenia, a ponieważ to, co zdeterminowane przez naturę, nie może być także obiektywnie złe, nie miałoby więc żadnego znaczenia” (FB, s. 74). Z drugiej strony, zło musiałoby mieć swe źródło w samej duszy człowieka, ale – skoro na gruncie metafizyki jej rozumność określana jest przez dążenie do prawdy i dobra – jak wytłumaczyć wybór niższego dobra? Dlaczego – i jest to wersja tego ogólnego zarzutu wymierzona przez Schellinga w rozum praktyczny Kanta – „zasada rozumowa [...] nie egzekwuje [...] swej mocy”, nie determinuje woli? Nadto „słabość [...] lub nieskuteczność zasady intelektu może być wprawdzie podstawą braku dobrych i cnotliwych działań, ale nie podstawą działań pozytywnie-złych i niecných” (FB, s. 74), ponieważ „słabość” ta nie tłumaczy pozytywnego doświadczenia zła jako zła (por. FB, s. 71).

Schelling przeprowadza dalej – idąc za Leibnizem – krytykę tradycyjnego pojęcia wolności jako *indifferentia liberi arbitri*, czyli niemotywowanego wyboru spośród wielu równoważnych możliwości. Prowadziłby on do paraliżującego niezdecydowania, niemożliwości podjęcia wyboru – do „równowagi w dowolności”; gdyby natomiast wybór się dokonał, byłby całkowicie „bezrozumny”, pozbawiony jakichkolwiek determinujących racji: „arbitralne dobro jest równie niemożliwe, jak arbitralne zło” (FB, s. 99). Byłby wówczas wyrazem przypadku, który przeczy „rozumowi i koniecznej jedności całości”,

czyli zarazem przeczy – dodajmy – jedności, ciągłości i spójności istnienia ludzkiego. Za wyborem tym kryje się *de facto* „przymus lub zewnętrzna konieczność” (FB, s. 88), przymus implikujący niewiedzę, czyniący człowieka mechaniczną kukłą. Zatem ani przypadkowość związana z *liberum arbitrium*, ani determinizm (choć Schelling walo-ryzuje go wyżej) nie tłumaczy tajemnicy ludzkiej wolności.

Schelling uznaje, iż wolność daje się pojąć jedynie jako działanie wewnętrznej konieczności – konieczności wszelako nie zdeterminowanej jakąś preegzystującą już wewnętrzną istotą (Leibniz), która determinując działanie od wewnątrz, znosiłaby wolność, lecz konieczności tożsamej z ową istotą, gdyż ją ustanawiającą. Schelling nawiązuje tu do właściwej transcendentalizmowi idei autodeterminacji: „istota człowieka jest jego własnym czynem, konieczność i wolność przenikają się nawzajem jako jedna istota [...] [Ja] jest realnym samoustanawianiem, prawolą i wolą podstawową, która się sama czymś czyni i stanowi podstawę i bazę wszelkiej istotowości” (FB, s. 91; podkr. F. W. J. Sch.).

Wolny czyn samostwarzania – Schelling nawiązuje do Fichteańskiej idei „transcendentalnej spontaniczności”, którą wiąże z indywidualnym Ja – dokonuje się poza czasem, w momencie pierwszego stworzenia, w świecie intelligibilnym, jak u Kanta. Ów wolny czyn samostwarzania determinuje życie doczesne człowieka, stanowiąc „wieczny początek”, który „określił nawet rodzaj i postać jego ucieleśnienia” (FB, s. 93): „czyn, przez który jego życie jest określone w czasie, sam nie należy do czasu, lecz do wieczności, nie poprzęda też życia w czasie, lecz na wskroś poprzez czas (nienaruszony przezeń) jako z natury czyn wieczny” (FB, s. 91; por. FB, s. 94). Ów pierwotny, stwórczy czyn determinuje zatem istnienie empiryczne Ja, ale zarazem wyjaśnia właściwe mu, naturalne poczucie wolności oraz odpowiedzialności za swe czyny (na przykład sumienie).

Przedstawiwszy to formalne określenie wolności, Schelling wprowadza jego określenie materialne, odróżniające człowieka od pozostałej natury, a związane właśnie z rozumieniem wolności jako wyboru dobra lub zła. Istotne są tu dwa momenty. Po pierwsze, wybór ten jest wyborem jednostki i to ona powołuje do istnienia dobro i zło,

za które jest odpowiedzialna. I choć ów wybór inicjuje dobro i zło, to – by zło było realne, a zatem by było wyrazem pozytywnej aktywności człowieka, a nie jego słabości – musi mieć swój metafizyczny korelat, musi być odniesione do zasady zła, istniejącej tak, jak istnieje zasada dobra. Jeśli ontologiczną zasadą dobra jest Bóg-intelekt, to ontologiczną zasadą zła jest podstawa jego istnienia – otchłanna potencjalność bytu-podstawy. Jeśli w Bogu obie zasady są identyczne, to w człowieku toczą „spór” (FB, s. 99). „Mroczna podstawa” istnienia nie jest jednak sama w sobie złem, ale jest tym, co stanowi ontologiczne podłoże jego pozytywności – „afirmatywnego momentu zła” (FB, s. 71). Jest tym, co kusi, przyciąga, prowokuje, wymagając jednostkowego wyboru, decyzji, „przyzwolenia”, które dopiero tworzy zło: „zło bowiem może zrodzić się tylko w najgłębszym wnętrzu woli własnego serca i nigdy się nie realizuje bez czyjegoś własnego czynu” (FB, s. 109), „nie pochodzi ze skończoności samej w sobie, lecz ze skończoności podniesionej do postaci jaźni”, i dlatego też „nie namiętności same w sobie są złem i nie z ciałem mamy walczyć, lecz ze złem w nas” (FB, s. 133, przypis 95). Zło jest zatem dziełem samej woli ludzkiej, jest aktywne i z tego tylko względu „tak jak istnieje entuzjazm dla dobra, tak też istnieje zachwyt złem” (FB, s. 75), czyli fascynacja złem, zło dla samego zła.

Po drugie, rozumienie ludzkiej wolności jako rzeczywiście sprawczej w odniesieniu do dobra i zławymaga nowego rozumienia struktury człowieka, której nie może określać dualizm ciała i ducha-rozumu, nie pozwalający – jak wiemy – wyjaśnić pozytywnego istnienia zła, a tym samym możliwości aktywnego wyboru. Jeśli wybór ten nie jest dziełem ani ciała, ani duszy, jego źródłem musi być trzeci element. Byłby nim istniejący potencjalnie duch, który określa się refleksyjnie poprzez wybór ciała lub duszy jako własnej zasady, ze względu na którą ustanawia dopiero ich syntezę: „wydobyta z podstawy natury zasadą, która oddziela człowieka od Boga, jest jego jaźń, przez swą jedność z zasadą idealną stająca się d u c h e m. Jaźń j a k o t a k a jest duchem, a stosunek ten jest źródłem osobowości. Ponieważ jednak jaźń jest duchem, to zostaje ona zarazem wzniesiona ze sfery stworzenia w sferę tego, co ponad stworzeniem, jest

wolą, która ogląda siebie samą w pełnej wolności, przestaje być narzędziem woli uniwersalnej działającej wśród natury, lecz stoi ponad i poza wszelką naturą. Duch jest ponad światłem, tak jak w obrębie natury wznosi się ponad jednością światła i zasady mroku. Będąc duchem jaźń jest więc wolna od obu zasad” (FB, s. 67; podkr. F. W. J. Sch.). Wybór którejś z zasad jest właśnie stwórczym czynem autokonstytucji² Ja, w którym Ja ustanawia się w swej jedności jako duch, jest zatem pierwotnie wyborem siebie odniesionego do zasad dobra (dusza) czy zła (ciało). Poprzedzony przez pewien stan „niezdecydowania” (określający niewinność istnienia i uprzedni wobec świadomości), ów wybór między dobrem i złem³ dokonuje się jednak dopiero pod wpływem „naturalnej skłonności do zła”. Schelling nawiązuje tu do Kanta, skłonności tej nadając ontologiczny sens, a skłonność ta powstaje dialektycznie, w momencie stworzenia na skutek „kontrakcji” u podstawy wobec przeciwnego jej światła – jako samowola, egoizm: „skoro bowiem już w pierwszym Stworzeniu zło zostaje rozbudzone i przez działanie-podstawy-dla siebie rozwinięte w końcu w powszechną zasadę, to już to wydaje się wyjaśniać naturalną skłonność człowieka do zła, gdyż zamęt sił zrodzony kiedyś przez rozbudzenie w stworzeniu samowoli poznaje on już w momencie narodzin” (FB, s. 85).

Zło w naturze polega na rozpadzie jedności stworzonego bytu, tworzących go form naturalnych, stale zagrożonych zniszczeniem i pogrążeniem w chaosie stanowiącym niewyjaśnialną irracjonalność bytu: „po wiecznym czynie samoobjawienia w świecie, jakim go widzimy, wszystko jest regułą, porządkiem i formą, ale u podstawy tkwi ciągle jeszcze nieuregulowanie, jakby gotowe ponownie się przebić, i wszędzie panuje wrażenie, że porządek i forma nie są

² Kosch zwraca uwagę na trudność pogodzenia autokonstytucji z radykalnym wyborem – *ja* nie może dokonać wyboru, gdyż zakładając owo *Ja* poprzedzałby on jego autokonstytucję – por. Michelle Kosch, *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford, Clarendon Press, 2006, s. 96.

³ „Człowiek stoi na owym szczycie, na którym ma w sobie źródło samopobudzenia w równej mierze ku dobru jak ku złu; splot zasad w nim nie jest konieczny, lecz wolny” (FB, s. 77).

pierwotniejsze, lecz że to raczej owo początkowe nieuregulowanie zostało doprowadzone do porządku. Jest ono w rzeczach niepojętą podstawą realności, zawsze obecną resztą, czymś z czym największy nawet wysiłek rozumu nie potrafi się uporać i co zawsze pozostaje u podstawy” (FB, s. 60–61). Człowiek, istota nieredukowalnie skończona, w przeciwieństwie do Boga, nigdy nie jest w stanie zapanować nad „mroczną podstawą” swego istnienia, nad swym uwarunkowaniem⁴.

Zło ludzkie bierze się zatem z „kuszenia ze strony podstawy” (FB, s. 109), lecz nie z samej podstawy: „podstawa nie może rodzić zła jako takiego, i każde stworzenie upada z własnej winy” (FB, s. 86). Podstawa jest możliwością zła, toteż zło nie łączy się z powrotem do jej nieokreśloności, ale wiąże się z aktualizacją owej podstawy w skończonej, „stworzonej [już] istocie”, będąc „tylko wyższą potencją podstawy działającej w naturze. Tak jak podstawa jest wiecznie tylko podstawą, sama nie istniejąc, tak też i zło nigdy nie może się urzeczywistnić” (FB, s. 81). Zło przejawia się w „pobudzeniu samowoli”, będącym następstwem wyboru ciała jako jednoczącej zasady ducha, w „nadużyciu samowoli wywyższonej do poziomu jaźni” (FB, s. 111, s. 98; por. FB, s. 133, przypis 20). Podstawa, która „niezdolna jest przejść od potencji do aktu, która nigdy nie może, ale zawsze chce zaistnieć” – „działa w poszczególnych ludziach nieustannie i rozbudza egoizm i jednostkową wolę, aby właśnie w opozycji do niej mogła się wyłonić wola miłości” (FB, s. 96–97 oraz s. 85). Rozbudzenie podstawy w postaci samowoli, egoizmu jednostkowej woli skutkuje „rozkładem jedności” istnienia ludzkiego, jej dezintegracją i dysharmonią⁵,

⁴ „Człowiek nigdy nie otrzymuje uwarunkowania w swe władanie, choć na terenie zła do tego dąży, jest mu tylko ono użyczone, odeń niezależne; dlatego jego osobowość i jaźń nie mogą się nigdy wznieść do pełnego aktu. Jest to smutek towarzyszący wszelkiemu skończonemu życiu [...]. Stąd welon smutku okrywający całą naturę, głęboka nieusuwalna melancholia wszelkiego życia. Radość musi zasnąć cierpieniu, cierpienie przemienić się w radość” (FB, s. 108–109).

⁵ Schelling odrzuca zarzut, że „dysharmonia jest właśnie prywatną, mianowicie pozbawieniem jedności”, jest ona „ich [sił; dop. P. P.] fałszywą jednością, która tylko przez porównanie z prawdziwą może nosić miano rozdziału. Jeśli jedność ulega pełnemu zniesieniu, to znika też sama rozbieżność” (FB, s. 73). Innymi słowy,

zasadzającą się na podporządkowaniu woli partykularnej, związanej ze zmysłowością – woli uniwersalnej⁶, na opuszczeniu przez jednostkę swego „centrum”, określonego przez syntezę duchową – na rzecz „peryferii”, „by samemu stać się stwórczą podstawą i mocą centrum, które ma w sobie, panować nad wszystkimi rzeczami. Bowiem nawet temu, kto wypadł z centrum, ciągle jeszcze pozostaje poczucie, że był wszystkimi rzeczami – mianowicie w Bogu i z Boga; dlatego znów tam podąża, ale w sobie, nie tam, gdzie mógłby być w Bogu. Stąd rodzi się głód samolubstwa, które dlatego, że opuszcza całość i jedność, staje się coraz bardziej marne, ubogie, ale właśnie przez to coraz bardziej pożądliwe, głodne, jadowite. W złu tkwi pożerająca samą siebie i nieustannie nicestwująca sprzeczność, gdyż dąży ono do przybrania postaci stworzenia, a zarazem unicestwia jego więź i pchane ambicją bycia wszystkim spada w niebyt” (FB, s. 97–98). Zło jest zatem partykularnym samoutwierdzeniem się jednostki w sobie, aż po perwersyjne wykorzystanie tego, co duchowe.

Dlaczego jednak pojawiło się zło, a nie – mające być owocem najgłębszej ludzkiej wolności – dobro, skoro człowiek jest w równym stopniu wolny w odniesieniu do obu zasad? Otóż według Schellinga jest ono konieczne, by mocą dialektycznego przeciwieństwa mogła powstać ludzka świadomość dobra, by następnie – za sprawą ludzkiej świadomości zła i dobra – Bóg mógł uzyskać samoświadomość, a więc pełnię swego samoobjawienia, i by dzięki człowiekowi stało się ono jego „świadomym i moralnie wolnym czynem” (FB, s. 105). Dlatego też człowiek musi wyjść ze stanu pierwotnego niezdecydowania:

„fałszywa jedność” posiada pozytywność, opartą na jedności sił ześrodkowanych wokół partykularności *ja*, i zamykającą się na autentyczny, duchowy charakter syntezy. Tę pozorną jedność Schelling porównuje do choroby, która „jako zamęt wprowadzony w naturę przez nadużycie wolności stanowi prawdziwy odpowiednik zła i grzechu [...]. Również choroba jakiegoś fragmentu organizmu pojawia się tylko dlatego, że coś, co swą wolność lub swe życie ma po to, by żyć w obrębie całości, usiłuje istnieć dla siebie”. Choroba polega zatem na rozkładzie jedności na części, które usiłują tworzyć wokół siebie całość (FB, s. 86, por. FB, s. 96).

⁶ „Wolą Boga jest, by wszystko uniwersalizować, wznosić do jedności ze światłem lub w nim w nim utrzymywać, wolą gruntu jednak, by wszystko ujednostkować i czynić stworzonym” (FB, s. 85).

„człowiek stoi w punkcie przecięcia; cokolwiek wybierze, będzie to jego uczynkiem, ale nie może on pozostać niezdecydowanym, gdyż Bóg w sposób konieczny musi się objawiać, a w dziele Stworzenia w ogóle nie może pozostawać nic dwuznacznego” (FB, s. 77). W ten sposób znakomicie artykułując problem wolności, Schelling zarazem go unicestwia: zło jest konieczne, a tym samym znosi ludzką wolność⁷.

Na koniec pozostał wątek lęku, prowadzący bezpośrednio do Kierkegaarda. Lęk stanowi oznakę wolności, wyjścia ze stanu niewinności, czyli prerefleksyjnego, „szczęśliwego niezdecydowania”. W tej dwuznaczności, będącej funkcją wahania i napięcia między dobrem i złem, jest – z jednej strony – lękiem przed otchłannym, nieludzkim mrokiem podstawy, która „rozbudza żądzę tego, co stworzone”, a – z drugiej – lękiem przed samourzeczywistnieniem, w którym wola uniwersalna, usuwająca wszelkie indywidualne „własności”, znosi wolę poszczególną (por. FB, s. 86): „podobnie ktoś, kto na wysokim stromym szczycie doznaje zawrotu głowy, słyszy jakby tajemniczy głos wzywający go do skoku w dół, albo, jak w dawnej opowieści, z głębin dobiega urzekająca pieśń syren, by płynących statkiem marynarzy ściągać w topiel. Już sam w sobie związek woli ogólnej z poszczególną wolą w człowieku wydaje się sprzecznością, której przewyciężenie” byłoby „niemożliwe. Terror samego życia wypędza człowieka z centrum, w które został przez stworzenie wprowadzony” (FB, s. 85–86). To właśnie z lęku, z nieznosnego napięcia właściwego stanowi niezdecydowania wytryskuje ludzka decyzja.

⁷ Patrz: znakomita rozprawa Józef Piórczyński, *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F. W. J. Schellinga*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999, s. 155–161. Kosch zauważa, że kosmologiczne zakorzenienie wyboru dobra i zła przekreśla normatywny wymiar moralności, ufundowany u Kanta na utożsamieniu „treści woli moralnej (prawa moralnego) z wolnością woli” – „w procesie opowiadania nam bardziej przekonującej historii o tym, dlaczego możemy czasami czynić inaczej niż powinniśmy, uczynił nas niezdolnym do powiedzenia nam tego, co powinniśmy czynić i dlaczego” – por. Michelle Kosch, *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, dz. cyt., s. 98, s. 101.

Tezy Kierkegaarda

Pojęcie lęku, którego Schelling bliżej nie rozwija, staje się zasadniczym przedmiotem rozważań Kierkegaarda⁸, bo właśnie w odniesieniu do lęku przedstawia on swoją, a nawiązującą do myśli Schellinga koncepcję osobowości i wolności.

Kierkegaard tylko w dwóch miejscach książki *Pojęcie lęku* nawiązuje wyraźnie do *Pisma o wolności*, nie odwołuje się wszelako do niego wprost, wymieniając jedynie w innych miejscach nazwisko niemieckiego filozofa, ale nie w kontekście kwestii kluczowych, jeśli chodzi o wpływy koncepcji Schellinga na myśl Kierkegaarda. Jedna z uwag dotyczy ucieleśnienia wolności (por. PL, s. 162), zaś druga uwaga pozwoli nam od razu usytuować myśl Kierkegaarda względem myśli Schellinga – wskazać istotną różnicę między nimi, dotyczącą kontekstu idei wolności. Uwaga ta dotyczy „lęku obiektywnego w przyrodzie”, czyli lęku będącego według Kierkegaarda następstwem grzechu pierwotnego, „grzechu Adama”, który „zdegradował zmysłowość do grzeszności, a degradacji tej nie ma kresu, jeśli grzech nie przestanie się pojawiać w świecie” (PL, s. 70). Lęk nie jest jednak przejawem nieodwołalnego skażenia natury i zniszczenia wolności ludzkiej, lecz polega na tym, że „wolność, ustanowiona przez to, że zostało ustanowione jej nadużycie, rzuciła na stworzenie refleks możliwości i dreszcz współudziału”⁹ w grzechu (PL, s. 70). Stwierdzając, iż Schelling „mówi [...] o melancholii rozpowszechnionej w przyrodzie i o boskiej melancholii” (FB, s. 108), Kierkegaard odnosi lęk – dostrzegając tu „przewodnią ideę Schellinga” – do „stwórczych mąk bóstwa”: „sam Schelling często mówi o lęku, złości, bólu, cierpieniu itp. Lepiej jednak odnosić się do tego nieufnie, aby nie zamienić dalszego ciągu grzechu w stworzeniu z innym znaczeniem tych schellingiańskich terminów, ze stanami i nastrojami w Bogu. Tymi

⁸ Jochem Hennigfeld, *Angst – Freiheit – System. Schellings Freiheitschrift und Kierkegaards „Der Begriff Angst”*, [w:] *Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Hrsg. Jochem Hennigfeld, Jon Stewart, Berlin, De Gruyter, 2003, s. 105.

⁹ Jeśli Schelling wychodzi od podstawy, by dojść do grzechu jednostki, to Kierkegaard odwrotnie: z grzechu wnioskuje o lęku w naturze – por. tamże, s. 108.

samymi słowy określa on bowiem – że się tak wyrażę – bóle porodowe Stwórcy” (PL, 71, przypis 6). Kierkegaard zarzuca więc Schellingowi, niesłusznie, odniesienie lęku do procesu samotworzenia Boga, nie zaś do człowieka. Tym samym jednak, mimowolnie, wskazuje i podkreśla zasadniczą odmiennąść swej myśli. Porzuca mianowicie teozoficzno-kosmologiczny czy uniwersalno-ontologiczny plan rozumienia lęku i wolności, w którym natura, jak i istnienie ludzkie, stanowią moment samostwarzania Boga – na rzecz perspektywy antropologiczno-egzystencjalnej, perspektywy jednostki¹⁰, konstytuującej się, poza naturą¹¹, w subiektywnej, samotnej relacji z Bogiem – z wiecznym, niezmiennym Absolutem.

Niemniej jednak Kierkegaard dodaje, że Schellinga „silny i pełno-krwisty antropomorfizm jest nie do pogardzenia” (PL, s. 71, przypis 6). Kierkegaard nawiązuje w tej uwadze do samego Schellinga, który wskazywał antropomorfizm pozwalający ujmować Boga w kategoriach osobowych i realnego stawania się. Znaczy to, że lęk, płynący z podstawy i przejawiający się w naturze, występuje z całą mocą dopiero w człowieku, stanowiąc warunek jego samourzeczywistnienia się dzięki wolności – w „rozwoju życia [to] człowiek jawi się jako istota lęku i rozpacz”¹².

Tak jak Schelling, Kierkegaard wiąże lęk nierozzerwalnie z wolnością ludzką, tę zaś, znów za Schellingiem, z koncepcją człowieka jako osobowości w jej triadycznej strukturze. Stanowi ją synteza przeciwnych „momentów”, duszy i ciała, w której duch, trzeci moment, ustanawia siebie, łącząc i znosząc w swej jedności przeciwieństwo czasu i wieczności oraz – co później Kierkegaard doda w *Chorobie*

¹⁰ Tamże.

¹¹ Zdaniem Kosch, stwierdzenie Kierkegarda, że „filozofia przyrody znalazła egoizm w całym stworzeniu, a nawet w ruchu gwiazd [...], siła odśrodkowa w przyrodzie jest egoistyczna” (PL, 93), stanowi krytykę Schellinga przekształcającego partykularność jako źródło zła w zasadę przyrodniczą, w „pojęcie eksplanacyjne”, które zamienia „kwestię etyczną w kosmologiczną” – Michelle Kosch, *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, dz. cyt., s. 214.

¹² Jochem Hennigfeld, *Angst – Freiheit – System. Schellings Freiheitschrift und Kierkegaards „Der Begriff Angst”*, dz. cyt. s. 107–108.

na śmierć – możliwości i konieczności¹³. Określający refleksyjnie tę strukturę duch konstytuuje się właśnie w źródłowej wolności, rozumianej jako możliwość jego samookreślenia¹⁴. Tylko przy takim założeniu można uznać – i Kierkegaard przejmując tu całą Schellingiańską krytykę tradycyjnych koncepcji wolności¹⁵ – że pierwotny wybór człowieka jest wyborem siebie i że sam człowiek jest twórcą dobra i zła, które ustanawia w tym dotyczącym siebie wyborze, że zatem „każdy człowiek sam siebie kusi” (PL, s. 57). Kierkegaard powołuje się tutaj, podobnie jak często Schelling, na Baadera: „moja interpretacja jest na tyle giętka, by odeprzeć racjonalistyczny pogląd, że zmysłowość jest jako taka grzesznością” (PL, s. 70). Uznając za Schellingiem realność zła, odniesionego do wyboru siebie, Kierkegaard odrzuca kosmologiczny sens zła wedle Schellinga, jak i możliwość jego racjonalnego wyjaśnienia, wpisania go w system¹⁶, w którym ostatecznie, u kresu boskiego samoobjawienia, jednostka w swej wolności znika. Kierkegaard odrzuca tym samym założenie o uprzednim istnieniu dobra i zła¹⁷, a wraz z nim koncepcję wolności jako intelligibilnego, „transcendentalnego [...] czynu” (FB, s. 95), znosząc w ten sposób

¹³ Tamże, s. 109.

¹⁴ „Duch ustanawia syntezę w tej samej chwili, w której sam się konstytuuje” (PL, s. 57). Warunkiem syntezy jest jednak dla Kierkegaarda jednoczesne rozdzielanie, i przeciwstawienie sobie jako sprzecznych, duszy i ciała, którego skrajnym, koniecznym wyrazem, jest, w następstwie grzechu pierworodnego, uznana za grzeszność seksualność – por. PL, s. 57–58.

¹⁵ W przypadku wolności jako *liberum arbitrium* Kierkegaard odwołuje się do Leibniza – por. PL, s. 135.

¹⁶ Schelling dostrzega jednak trudność ugruntowania systemu w odniesieniu do Boga, którego ujmuje przecież jako „życie” (FB, s. 108). Według Kierkegaarda zło, zdecydowanie, skok, wyjście ze stanu niewinności nie dają się racjonalnie wyjaśnić, nie podlegają konieczności, toteż odrzuca on możliwość systemu – a tym samym jakiegokolwiek postaci teodycei – możliwego wyłącznie dla Boga; tymczasem wyjaśniając i usprawiedliwiając konieczność zła, Schelling próbuje go właśnie stworzyć; por. Jochem Hennigfeld, *Die Freiheit der Existenz, Schelling und Kierkegaard*, [w:] *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*, Hrsg. István M. Fehér, Budapest, Éthos Könyvek, 1999, s. 91–93.

¹⁷ Por. Romano Poci, *Der Schwindel der Freiheit*, [w:] *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*, dz. cyt., s. 105.

– występującą u Schellinga – różnicę między wolnością intelligibilną (pojęcie wolności) i wolnością jako doświadczeniem¹⁸.

Problem psychologii lęku i wolności Kierkegaard podejmuje zatem, idąc tu za Schellingiem, w kontekście możliwości zła, a konkretnie grzechu (odpowiedzialności i winy) Adama, który – jak pamiętamy – pozostawił swój „refleks” w naturze pod postacią lęku obiektywnego. Grzech Adama nie jest jednak grzechem pierwotnym, nie skaził on bowiem ludzkości, nie wprowadził do jej istnienia nowej jakości, unicestwiającej wolność ludzką. Nie jest więc konstytutywny, toteż różnica między grzechem Adama a grzechem następnych ludzi nie jest jakościowa, lecz tylko ilościowa („ilościowy przyrost”). Z tego też względu grzech wprowadza jedynie pewną refleksyjność, która zaostrza lęk, gdyż konkretyzuje możliwości, a tym samym siłę „móc” – można powiedzieć, że właśnie grzech pierwotny pełni u Kierkegarda poniekąd rolę kuszącej do zła podstawy Boga u Schellinga. W obu przypadkach – w pierwszym znacznie bardziej – u podstaw wolności leży niewiedza o dobru i złu, niewinność i nieświadomość poprzedzającego wybór niezdecydowania. W stanie niewinności człowiek „nie jest określony jako duch, lecz jest psychicznie określony w bezpośredniej jedności ze swoją naturą” (PL, s. 49), to znaczy w bezpośredniej, prerefleksyjnej jedności ciała i duszy. Niewinność jest tylko pozornie stanem „spokoju”, odsyła bowiem do swego „innego”, do spoczywającego w niej latentnie niezrealizowanego ducha, który jest pierwotnie jedynie potencjalnością. Sytuując się w stanie niewinności między nicością a rzeczywistością, drzemie on, śni, marzy o „własnej rzeczywistości, która jest [jeszcze; dop. P. P.] niczym” (PL, s. 49)¹⁹. Toteż, z jednej strony, ów niezrealizowany duch jest siłą obcą niewinności, wobec niej zewnętrzna, „wrogą”, „skoro bez przerwy zakłóca relację między duszą a ciałem, która jest, a jednak jej nie ma, o ile dopiero ustanawia ją duch. Z drugiej strony,

¹⁸ Tamże, s. 103–104.

¹⁹ W tym marzeniu Pokai widzi odpowiednik występującej u Schellinga „tęsknoty” w Bogu za stworzeniem, jego „przeczcucia”, łącząc go z „pierwotną szczęśliwością” niezdecydowania (FB, s. 91), odniesioną u Schellinga do czynu inteligibilnego i określającą niewinność – por. tamże, s. 105.

jest siłą przyjazną, która właśnie chce ukonstytuować tę relację” (PL, s. 51–52). Dwuznaczność niewinności, nieokreślonego niezdeteterminowania jednostki, określa zarazem afektywną dwuznaczność lęku odniesionego do możliwości wolności. W lęku duch odnosi się do samego siebie; z jednej strony, jest on lękiem przed wolnością, przed utratą bezpośredniej, niewinnej jedności istnienia, której zagraża możliwość wolności i konieczność samookreślenia się ducha, a z drugiej, jest lękiem przed niemożliwością jego samourzeczywistnienia się²⁰. W tej „ambiwalencji” czy „dialektycznej dwuznaczności” lęk określa Kierkegaard jako „sympatetyczną antypatię i antypatyczną sympatię” (PL, s. 50).

Będąc „doskonałością natury człowieka” (PL, s. 87), lęk odsłania możliwość samoodniesienia i samookreślenia ducha w wolności, czyli skierowanego na siebie, konstytuującego Ja wyboru: „lęk należy pojmować jako nieustannie skierowany ku wolności” (PL, s. 79). Lęk objawia wolność jako „możliwość jej możliwości” (PL, s. 49–50), czyli najpierw – samą utajoną w stanie niewinności, właściwą duchowi, możliwość wolności, czystą możność, bo „możliwość wolności to moc” (PL, s. 58), a następnie – ufundowane na niej możliwości, związane z odniesieniem do siebie. W tym sensie Kierkegaard może powiedzieć, że lęk jest „wolnością przeglądającą się w lustrze możliwości” (PL, s. 133). Z perspektywy bezpośredniości istnienia pierwotna możliwość (wolność) jawi się jako nicość (rzeczywistości ducha), toteż przedmiotem lęku jest nic – „monstrualne nic niewiedzy”, „jakieś niepojęte nic: *nic* lęku” (PL, s. 52, s. 79), nie będące nicością, lecz nieokreślonymi, tworzącymi pewne „coś” możliwościami, które trwożą i prowokują – lęk jest „grozą możliwości”²¹. Możliwości

²⁰ Jochem Hennigfeld, *Die Wesensbestimmung des Menschen in Kierkegaards „Der Begriff Angst”*, [w:] *Philosophisches Jahrbuch*, 1987, 94, s. 270–271. „Oto głęboki sekret niewinności: lęk. Duch, marząc, projektuje własną rzeczywistość, ale jest ona niczym, niewinność ciągle spostrzega owo nic poza sobą [...]. Lęka się. Nie może ani pozbyć się siebie, ani zawiązać z sobą, dopóki sytuuje się poza sobą, ani zapaść się w to, co wegetatywne, bo określa go duch” (PL, s. 49, s. 52).

²¹ W duchu Schellingiańskim Kierkegaard pisze: „w możliwości wszystko jest równie możliwe i ten, kto, kogo ona naprawdę ukształtowała, równie wyraźnie

te, ufundowane na możliwości wolności, nie są jednak możliwościami abstrakcyjnymi, nie wywoływałyby one bowiem lęku, lecz są możliwościami określonymi, zatem skończonymi (PL, s. 135). Owe określone możliwości odsyłają do „różnicy między dobrem a złem” (PL, s. 134), czyli do różnicy między byciem sobą i niebyciem sobą, ufundowanej w czynie wolności, w działaniu wolności jako tego, co jest pierwotnym „dobrem”²². Możliwości te przekształcają właśnie „nic” w ucieleśniające je „coś” i, wzmagając intensywność lęku, potęgują siłę „móc”²³, by wobec zaostrzającego się napięcia doprowadzić ostatecznie do niczym nie uwarunkowanego i nie dającego się wyjaśnić „jakościowego skoku” (decyzji). Ów jakościowy skok decyzji, już „poza wszelką dwuznacznością”, urzeczywistnia ducha, a tym samym „unicestwia możliwość i lęk” (PL, s. 51, s. 133).

Idąc śladami Schellinga, Kierkegaard może zatem powiedzieć, że „możliwość wolności afirmuje się w lęku” (PL, s. 89; por. PL, s. 91, s. 147), że „duch pod postacią ducha (wolności) w jednostce, przejawiał się jako lęk” (PL, s. 109). Lęk zapośrednicza zatem przejście od możliwości do rzeczywistości ducha²⁴, określające istotę wolności i dokonujące się w skoku, w konkretnej decyzji.

dostrzega w niej koszmara, jak uśmiech. Ten, kto wyszedł ze szkoły możliwości [...], wie, że [...] strach, zatracenie i destrukcja mieszkają drzwi w drzwi z każdym człowiekiem” (PL, s. 187).

²² „Dobro nie daje się w ogóle zdefiniować. Dobro jest wolnością. Dopiero dla wolności, albo w wolności istnieje różnica między dobrem i złem. Różnicy tej nigdy nie ma *in abstracto*, jest ona tylko *in concreto*” (PL, s. 134, przypis).

²³ „Móc przybliża się dzięki temu, że wskazuje jakąś konkretną możliwość jako swoje następstwo” (PL, s. 53). W przypadku Adama jest to zakaz, niezrozumiały, lecz dający przeczucie konkretnej możliwości, budzący „możliwość wolności”. W przypadku ludzkości żyjącej w „ilościowym” cieniu grzechu Adama, refleksyjność nie objawia się w znajomości „różnicy między dobrem i złem, różnicy istniejącej tylko dla urzeczywistnionej wolności”, zatem w wiedzy o grzeszności, lecz wyłącznie w „niejasno przeczuwanej idei” tej różnicy, która potęguję lęk: „grzech zrodził się w lęku, ale jednocześnie znowu przyniósł ze sobą lęk” (PL, s. 64). Obok lęku odniesionego do wolności pojawia się również lęk wobec grzechu.

²⁴ Romano Pociwiak wskazuje, iż w przeciwieństwie do Schellinga, podkreślającego moment swobodnego wyboru, Kierkegaard kładzie nacisk na związaną z „bezsilnością” bezalternatywność rozstrzygnięcia; z drugiej strony Schelling

Według Kierkegaarda istnieją trzy postawy wobec „grozy możliwości” (PL, s. 188), a tym samym samorzeczywistnienia: dwie negatywne, i jedna pozytywna. Pierwsza postawa związana jest z „nieskończonością możliwości, która nie kusi jak wybór, lecz urokliwie niepokoi swym słodkim zalęknieniem” (PL, s. 73) i jest lękiem przed zatrą w nieskończoności n i c . Kierkegaard przejmując tu Schellingańską metaforę zawrotu głowy: „lęk daje się porównać z zawrotem głowy. Ten, kto zatopi wzrok w przepastnej głębinie, dostaje zawrotu głowy. Ale przyczyną jest w równym stopniu i oko, i otchłań, bo przecież ten ktoś mógł tam nie zaglądać” (PL, s. 73). W fazie refleksyjnej rozwiązanie to łączy się z groźbą „samobójstwa”, wykraczającego poza skończoność samounicestwienia, zatracenia się w nicości. Druga postawa wiąże się z ratunkiem przed zatrą w nieskończoności (przed ucieczką w nieskończoność), którym okazuje się ucieczka w skończoność. Kierkegaard nawiązuje tu nadal do metafory Schellinga – „tak samo lęk jest dla wolności zawrotem głowy, nasila się, gdy duch chce ukonstytuować syntezę, wolność zerka w dół ku swej możliwości, a wtedy chwyta skończoność i trzyma się jej. Wolność wpada w zawrotny wir” (PL, s. 73). W ten sposób jednostka ucieka przed autentycznym wyborem siebie, byciem całością, pogrąża się w świecie skończoności, by utwierdzić się w swych, negujących więź z Bogiem: niezależności, samowoli i egoizmie („egoizm jest bowiem tym, co indywidualne” – PL, s. 92). Prowadzą one dzięki „hermetyczności” do zniszczenia jedności i całości istnienia, do pustki, nicości, a ciągłość trwania zapewnia jedynie „nuda i martwota” (PL, s. 158). Postawę tę Kierkegaard opisuje w *Pojęciu lęku* jako demoniczność – będąc wyborem zła wyraża ona „samonegację indywidualności” (PL, s. 154), a tym samym negację wolności, czyli „nie-wolność”: „jednostka przebywa w sferze zła i lęka się dobra. W niewoli grzechu człowiek nie umie odnieść się swobodnie do zła, w demoniczności do dobra” (PL, s. 142–143). Demoniczność jest formą „rzeczywistości nieudanej” (PL, s. 64). W jego opisie Kierkegaard idzie wyrażnie za

wskazuje w planie metafizycznym na „konieczność grzechu” – Romano Poci, *Der Schwindel der Freiheit*, dz. cyt., s. 103–104.

Schellingiem: „«jaźń» oznacza właśnie sprzeczność, jaką jest ustanowienie czegoś powszechnego jako czegoś jednostkowego” (PL, s. 93). Jak łatwo zauważyć, Kierkegaard zarysowuje tu fundamentalne modalności istnienia nieautentycznego (ucieczka w nieskończoność, ucieczka w skończoność), które opisze później w *Chorobie na śmierć* jako różne postaci rozpacz z powodu zatruty i niespełnienia siebie.

Trzecią postawą jest, oczywiście, wybór – poprzedzającego dobro w znaczeniu specyficznie etycznym²⁵ – dobra jako siebie, czyli wybór jaźni będącej właściwą syntezą ciała i duszy (PL, s. 143). W tym przypadku lęk „kształtuje” jednostkę, warunkując i objawiając wolność. Aby jednak otworzyć jednostkę, w momencie „skoku”, na świat wiary, na wieczność i Boga, lęk musi uwolnić ją od pokusy ucieczki w skończoność i zatracenia się w doczesności – „lęk [...] wżera się we wszystkie rzeczy skończone i obnaża ich zawodność” (PL, s. 186) tak mocno, iż należy „stracić wszystko, zaiste, wszystko, czego nikt nie może stracić w rzeczywistości” (PL, s. 189). Lęk, który wówczas staje się największy, musi ujawnić głębię i nieskończoność możliwości²⁶. Aby zatem stać się sobą, jednostka musi stać się „ucznem możliwości”, „przejąć przez kursy lęku w szkole możliwości” (PL, s. 189). Jeśli zrezygnuje ze skoku w głębię możliwości i, nie dostając w niej „zawrotu głowy”, „wydaje [...] ostatnie tchnienie w skończoności”, to „uczeń możliwości dostaje nieskończoność [...]. W rzeczywistości nikt nie zapadł się tak głęboko, by nie mógł zapaść się głębiej [...]. Spada prosto na dno, aby z głębi otchłani wychylić się lżejszy o wszelkie ciężary i okropności życia” (PL, s. 189).

W gruncie rzeczy istnienie autentyczne, stanowiące syntezę skończoności i nieskończoności, jest przyswojeniem i pogodzeniem dwóch pierwszych postaw. Dopiero ocierając się o nieskończoną, grożącą nicością, głębię możliwości, jednostka może w sposób wolny i winny (wykluczający inne możliwości) podjąć skończoność, by

²⁵ W kwestii konsekwencji egzystencjalnych tej koncepcji, które znoszą etykę – por. Michelle Kosch, *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, dz. cyt., s. 214–215.

²⁶ „Ten, kto nie chce znosić niedoli skończoności, nie ma innego wyjścia niż rzucić się na osłep ku nieskończoności” (PL, s. 192).

nadać jej najgłębsze – wieczne i nieskończone znaczenie.

U Kierkegaarda, podobnie jak u Schellinga, z wolnością wiąże się nierozzerwalnie autentyczna czasowość. Schelling w *Piśmie o wolności* nie rozwija bliżej tez na temat koncepcji czasu, ale czyni to w *Światowiekach*, przedstawiając koncepcję podobną do koncepcji Kierkegaarda. Z kolei Kierkegaard przedstawia w *Pojęciu lęku* rozwinięte tezy na temat czasowości, przeciwstawionej czasowi, w którym nie dokonuje się konstytucja ciągłości i jedności czasu, a tym samym osobowości ludzkiej. Czas jest tu pojmowany jako następstwo oderwanych, nierozróżnialnych chwil i nieustanne ich znikanie. Natomiast, tworząca ciągłość czasu, czasowość możliwa jest dzięki czynowi wolności, dzięki decyzji, która dokonując się poza czasem, wyraża się koniecznie w czasie i poprzez czas, w chwili (*Augenblick*), w której czas styka się z wiecznością. Stając się zasadą czasowości czasu, chwila ustanawia określającą jej sens syntezę czasu i wieczności, odsyłającą do wiary i Boga: „i tylko w wierze synteza jest wieczna, a każda chwila możliwa” (PL, s. 140). Synteza ta, dokonująca się w chwili, jest zawsze otwartą możliwością istnienia, toteż przyszłość staje się twórczą zasadą czasu i całej, tożsamej z nim i doświadczanej w lęku, egzystencji ludzkiej (PL, s. 109–110).

Podsumowując, można powiedzieć, iż w *Bojaźni i lęku* – w rozprawie kluczowej dla twórczości Kierkegaarda przejmując on od Schellinga, z okresu *Pisma o wolności*, cały kompleks problemów związanych z etyczno-religijnie podbudowanym pojęciem wolności: zarówno krytykę jej tradycyjnych ujęć, jak i jej ujęcie pozytywne, czyli rozumienie wolności jako aktu samostwarzania oraz osobowości jako refleksyjnej syntezy duszy i ciała – syntezy, w której Ja, duch, mocą tego aktu ustanawia siebie. Takiemu rozumieniu wolności Kierkegaard nadaje jednak sens antropologiczny, inaugurując w ten sposób myśl egzystencjalną.