

Ks. MAREK ŻEJMO
(PAP Słupsk)

S. KIERKEGAARDA GENETYCZNA KONCEPCJA JAŻNI

1. Uwagi metodologiczne

Filozoficzne dywagacje na temat jażni odnajdujemy u Kierkegaarda, ku pewnemu może zaskoczeniu, w kręgu jego rozważań dotyczących grzechu. Fakt ten wytłumaczyć można głębokim przekonaniem Duńczyka, że od momentu, w którym chrześcijaństwo uświadomiło znaczenie grzechu, refleksja filozoficzna nie może pomijać tej kwestii. Miał, oczywiście na uwadze ten typ myślenia filozoficznego, który sam uprawiał, a który, choć nie wyartykułowany z nazwy, był refleksją egzystencjalną. A w łonie tej refleksji, grzech jawi się jako jedna z fundamentalnych determinacji ludzkiego bycia, nie tylko zresztą na płaszczyźnie zachowań podpadających pod osąd etyki, ale również jako istotny element określający metafizyczną strukturę jażni. Drugim zaskoczeniem, może być fakt, że refleksja dotycząca grzechu powierzona została psychologii¹. Aby i tą wątpliwość zweryfikować, trzeba odwołać się do specyficznej (być może) metodologii, która leży u podstaw egzystencjalnie zorientowanej refleksji Kierkegaarda. Otóż odróżnia on *rzeczywistość* grzechu (który jest zawsze grzechem dokonanym, zaktualizowanym, a przez to grzechem moim), od *pojęcia* grzechu, który jest nim tylko potencjalnie². Grzech w pierwszym rozumieniu może być jedynie przeżywany, i jako taki, nie może być przedmiotem żadnej refleksji. Refleksja bowiem dotyczy tylko grzechu potencjalnego. Teza ta, zakorzeniona jest w generalnym postulacie filozoficznym Kierkegaarda, że myślenie o istnieniu ma charakter tylko aproksymatywny; przybliża jedynie do niego, ale nigdy nie może go osiągnąć bez istotnego przekształcenia jego natury w pojęcie³. Jest rzeczą absolutnie nie do przyjęcia, aby to, co jest tylko możliwe utożsamiać z tym, co rzeczywiste; aby możliwość istnienia, utożsamiać z samym aktem istnienia⁴. Z drugiej jednak strony, nie można przecież poniechać refleksji nad

¹ Zasadniczy zrąb tych rozważań zawiera *Pojęcie lęku*, zaopatrzone w podtytuł: *Psychologicznie orientujące proste rozważanie o dogmatycznym problemie grzechu pierwotnego*. S. Kierkegaard, tłum. A. Djakowska, Warszawa, 1996.

² „Idea grzechu jest to, że jego pojęcie bez przerwy samo się znosi. Jako stan (*de potentia*) – nie ma go, ale *de actu* albo *in actu* – jest, i to po trzykroć” Tamże, s. 18.

³ Por. Tamże, s. 14–15.

⁴ „Możliwość grzechu wynika z ludzkiej natury, co psychologicznie jest całkiem prawdziwe, ale przyzwolenie, by możliwość grzechu stała się rzeczywistością, oburza etykę i jest obrazoburcze w oczach dogmatyki.” Tamże, s. 26.

grzechem. Powstaje zatem pytanie, który typ refleksji najbardziej „przybliża” do rzeczywistości grzechu? Czy jest nim, niejako w naturalny sposób predestynowana do tego, etyka? Otóż nie. Etyka bowiem ogranicza się tylko do potępienia grzechu, zamiast przyjęcia grzeszności, jako opisu stanu, który musi zostać przezwyciężony. „Etyka chce wnieść idealność do rzeczywistości, nie chce natomiast wznieść rzeczywistości ku idealności”⁵ W tym, dość niezwykłym rozumowaniu, Kierkegaard chce podkreślić, że negatywna rzeczywistość nie może być po prostu *zastąpiona* pozytywną, ale musi zostać *przezwyciężona*. To zaś oznacza, że rzeczywistość negatywna musi być wprawdzie *założona* jako warunek przezwyciężenia⁶ Temu zadaniu, ze względów metodologicznych nie może sprostać etyka, i dlatego Kierkegaard porzuca drogę etycznej refleksji o grzechu. Przywołuje natomiast dogmatykę, która najbardziej konsekwentnie zakłada grzech, jako istotną determinantę kondycji natury ludzkiej, i opisuje możliwość jego przezwyciężenia w perspektywie Zbawienia⁷ Ale i tu nie na długo zatrzymuje się refleksja Kierkegaarda. Dogmatyka służy mu jako wskazanie punktu wyjścia dla refleksji; sama zaś refleksja dogmatyczna jest studium jedynie *idealnej* możliwości grzechu. Znacznie bliżej rzeczywistości grzechu dociera refleksja psychologiczna, która studiuje ten przedmiot jako *realną* możliwość. Jednak i ona nie może przekroczyć granicy między myśleniem a byciem⁸ Różnica między tym, co jest przedmiotem myśli (a zatem dziedziną dociekań filozoficznych), i byciem samym, którego treścią jest rzeczywiste, realne istnienie, przeżywane świadomie jako fakt biologiczny, psychiczny, społeczny itd., stanowi istotny moment w metodologii Kierkegaarda. Bo, według niej, filozofia nie może zajmować się jedynie opisywaniem bycia, a raczej musi stać się realną próbą jego osiągnięcia, względnie odzyskania. Etyka zaś, nie powinna pozostać prostą myślą potępiającą grzech, ale stać się próbą jego przezwyciężenia. Te, deklarowane przez Kierkegaarda nowe zadania, które stają przed „drugą” filozofią, i „drugą” etyką, mają przybliżyć refleksję rzeczywistości byciu „pojedynczego” człowieka, i mają uniknąć losu refleksji heglowskiej, zamkniętej w panlogicznej okowach Absolutnego Ducha, która, przebywa-

⁵ Tamże, s. 19.

⁶ „Zastąpienie” jest operacją czysto logiczną, gdzie jedno pojęcie można wpisać w miejsce drugiego. W dziedzinie istnienia taka operacja jest niemożliwa: tu może nastąpić jedynie przezwyciężenie jednego stanu – innym.

⁷ Dogmatyka „Zaczyna od tego, co rzeczywiste, aby wnieść je ku temu, co idealne. Nie neguje obecności grzechu, przeciwnie, zakłada ją i wyjaśnia postulując grzech pierwotny.” Tamże, s. 23.

⁸ „W swoim zapale psychologia może zapędzić się tak daleko, że zdaje się jej, *jakby* grzech tam był, co przecież różni się jakościowo od rzeczywistej obecności grzechu. [...] pragnie łudzić się, że grzech jest jej dany. Ale to ostatnie złudzenie świadczy o jej niemocy [...]”, tamże, s. 26.

jąc niekończącą się drogę spekulacji nigdy nie dotarła do prawdziwego życia jednostki. Jeżeli do tej deklarowanej części dołączymy wiele innych zabiegów Kierkegarda (sposób komunikowania, „próba opisu własnej egzystencji”, posługiwanie się nowymi kategoriami filozoficznymi np.: możliwości), to uzyskamy obraz niezwykle zdeterminowania w poszukiwaniu nowej metody filozofowania. Mając to na uwadze przyjrzyjmy się próbie opisanego genezy jaźni. Próbie, realizowanej w kontekście bardzo dynamicznego, egzystencjalnego opisu.

2. Jaźń „uśpiona”

Rozważania dotyczące grzechu w ogóle, odsyłają nieuchronnie do grzechu pierwotnego i do postaci Adama. Czy grzech pierwotny jest rzeczywiście pierwszym grzechem Adama?⁹ I jakie jest w ogóle powiązanie między grzechem Adama, a grzesznością rodzaju ludzkiego?

Tradycyjne rozwiązanie nie satysfakcjonuje filozofa duńskiego¹⁰ W tych interpretacjach Adam zostaje zignorowany, ponieważ nie bierze się pod uwagę istotnej roli pierwszego rodzica i pierwszego grzechu, a jedynie jego skutki w postaci grzeszności całego rodzaju ludzkiego¹¹. Dlatego trzeba w tych rozważaniach wrócić do roli Adama i znaczenia pierwszego grzechu. Rzeczą oczywistą natomiast jest, że nie można odrywać grzechu Adama od pierwszego grzechu każdego człowieka.

Adam jest pierwszym człowiekiem, i jego pierwszy grzech jest również numerycznie pierwszym grzechem w historii. Ale początkiem historii nie może być żadna matematyczna determinacja (pierwszy, drugi, czy ostatni). Pierwszy grzech Adama ma charakter jakościowy: przede wszystkim jest grzechem¹², i jako taki „wchodzi na świat”¹³. Odnosi się to według Kierkegarda nie tylko do Adama, ale do każdego człowieka: każdy „pierwszy grzech” jest początkiem grzeszności¹⁴. A więc nie jest tak, że grzeszność determinuje winę indywidualną

⁹ Tamże, s. 29.

¹⁰ Kierkegaard nie przyjmuje wyjaśnienia grzechu pierwotnego w kategoriach utraty „donum divinitus”, który to posiadał Adam, a którego nie posiada żaden z potomków pierwszego rodzica. Ani też nie zgadza się z ukazaniem Adama jako przedstawiciela całego rodzaju ludzkiego, którego grzech został przez potomków odziedziczony. Por. tamże s. 29–33.

¹¹ Tamże, s. 30 „Teologia nie próbowała [...] wytłumaczyć grzechu Adama, ale chciała jedynie wyjaśnić skutki grzechu pierwotnego.”

¹² Jest więc jakością nową, i niemożliwe aby jako taki powstał z nagromadzenia determinacji ilościowych, ponieważ: „ta nowa jakość pojawia się na samym początku, w skoku, z raptownością zagadki” Tamże, s. 36.

¹³ Rz. 5, 12.

¹⁴ „W imię ścisłości i precyzji należałoby raczej powiedzieć: z pierwszym grzechem grzeszność weszła do Adama. Któż ośmielił się rzec o jakimś późniejszym człowieku, że

późniejszego człowieka, ale to właśnie grzech każdej jednostki, rozpoczyna historię grzeszności.

Adam żyje w świecie, w którym grzech jest nieobecny. Ale aktualna nieobecność grzechu wcale nie oznacza jego braku w przyszłości. Stan w którym żyje Adam można określić jako niewinność, która sama nie posiada żadnych determinacji: nie jest ani doskonałością, ani jej brakiem. Przede wszystkim oznacza niewiedzę (szczególnie w stosunku do siebie samego). W stanie niewinności obecne jest tylko poczucie bliżej nieokreślonej *możliwości*.

W stosunku do siebie samego Adam pozostaje w stanie całkowitej ignorancji. Jest to stan bezpośredniego odniesienia się do swojej natury bez rozpoznawania siebie jako istoty duchowej, uzdolnionej do wolności. Adam wprawdzie jest stworzony jako dusza i ciało, ale ta jedność (czy synteza) nie artykułuje się jeszcze jako duchowość. Kierkegaard niejednokrotnie podkreślał, że „[...] człowiek jest syntezą duszy i ciała, którą konstytuuje i dźwiga duch”¹⁵ Duch natomiast, to jaźń, czyli relacja do siebie samego, w której człowiek odkrywa siebie jako syntezę duszy i ciała, wieczności i czasu¹⁶ W ukonstytuowaniu się ducha najistotniejsza jest świadomość stosunku duszy do ciała, ponieważ sama tylko ontologiczna synteza duszy i ciała nie stanowi jeszcze jaźni¹⁷ W takim właśnie stanie znajduje się Adam: jest już syntezą duszy i ciała, ale nieobecna jeszcze w jego świadomości. Adam pozbawiony jest jaźni. Nie jest zatem jeszcze istotą duchową: jego duch jest jakby uśpiony¹⁸ „Ten stan jest cichą przystanią i ukonjeniem, zarazem jednak jest w nim coś innego, co nie jest jednak niepokojem i sporem, bo nie ma przecież z czym się spierać. Co to jest? Nic”¹⁹ Duch zmie-

z jego pierwszym grzechem grzeszność przyszła na świat, a jednak on zaprosił ją do świata w analogiczny sposób (czyli taki, który nie jest istotnie różny), bo wyrażając się ściśle i precyzyjnie, grzeszność występuje w świecie tylko o tyle, o ile rodzi ją grzech.” Tamże, s. 38–39.

¹⁵ Tamże, s. 97.

¹⁶ „Człowiek jest duchem. Ale czym jest duch? Duch jest jaźnią. Ale co to jest jaźń? Jaźń jest stosunkiem, który ustosunkowuje się do samego siebie, a istotą tego stosunku jest to, że zachodzi on do samego siebie; jaźń nie jest stosunkiem ale zjawiskiem ustosunkowania się stosunku do samego siebie. Człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności, jednym słowem syntezą” S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 146.

¹⁷ „Synteza ta, to połączenie dwóch czynników. Tak rozumiany człowiek nie jest nawet (jeszcze – przyp. M.Ż.) jaźnią. [...] Jeżeli zaś, [...] stosunek ten wchodzi w stosunek sam z sobą, staje się trzecim pozytywnym czynnikiem, i to jest właśnie osobowością (jaźnią – przyp. M.Ż.)” Tamże, s. 146–147.

¹⁸ S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, dz. cyt., s. 49 i 51.

¹⁹ Tamże, s. 49.

rza do urzeczywistnienia się. Ale jego rzeczywistość na razie nie istnieje: w stanie uśpienia jaźń jest nieobecna. Jest to jednak stan prowizoryczny, bo zagrożony ciągle możliwością przebudzenia się ducha: „Rzeczywistość ducha jawi się nieustannie pod postacią nęcącej możliwości, która oddala się, gdy tylko próbujesz po nią sięgnąć i jest jakimś nic, które może jedynie przyprawiać o trwogę”²⁰ Sen musi się skończyć. Tym co położy mu kres jest przełamanie niewinności. Akt ten wymaga dialektycznego przeskoku jakościowego: od niewinności do jej przeciwności. Niewinność może być zanegowana jedynie przez winę²¹

3. Lęk i „przebudzenie jaźni”

Niewinność Adama oznacza zatem niewiedzę. Stoi on niejako przed „niczym”, ponieważ jego horyzont pozbawiony jest jakichkolwiek przeciwności, zróżnicowania, dialektyki, w którym to, nieobecna jest żadna nowa jakość. Zarówno sam dla siebie jest nieokreślonością, podobnie jak i „świat zewnętrzny” nie przedstawia dlań żadnego określonego sensu. Owo „nic” jednak, nie jest czystą i absolutną nicością w sensie treści doświadczenia, ile raczej braku jakiegokolwiek doświadczenia. Adam nie posiada świadomości samego siebie, ani też żadnej treści przeżywanej jako świadomość „innego” W tym sensie stoi wobec „niczego” „Nic” wywołuje lęk²², który niepokoi Adama swoją dwuznacznością: jest jednocześnie *sympatyczną antypatią* i *antypatyczną sympatią*²³ Jest tym co pociąga i jednocześnie odpycha. Adam uwięziony zostaje w tej dwuznaczności, nie mogąc się z niej wyzwolić, ponieważ pożąda tego, przed czym odczuwa lęk²⁴ Z jednej strony jest bezsilny, ale z drugiej, wraz ze wzrostem lęku, wzrasta w nim również poczucie możliwości przełamania tego stanu. Istotną rolę odgrywa tu słowo zakazu: „Zakaz trwoży Adama, ponieważ budzi w nim *możliwość wolności* (podkreślenie – M.Ż.)”²⁵ Poczucie możliwości, które jest tu pojęciem kluczowym, towarzyszy Adamowi, lękając go coraz bardziej. Przyjmuje formę niepokojącego przeżycia możności²⁶

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 44.

²² „Ale co czyni nic? Rodzi lęk. Oto głęboki sekret niewinności: lęk.” tamże, s. 49. Kierkegaard odróżnia strach (posiadający określony przedmiot), od lęku, który jest bezprzedmiotowy.

²³ Tamże, s. 50.

²⁴ „Nie może uciec od lęku, bo go kocha, nie może kochać lęku, bo od niego ucieka” Tamże, s. 52.

²⁵ Tamże, s. 52. Zakaz jest niezrozumiały dla Adama, ponieważ nie potrafi odróżnić jeszcze dobra od zła, ani też nie wie co znaczy śmierć. Słowo zakazu budzi w nim jedynie przeczucie czegoś okropnego. Okropność wzbudza lęk jeszcze większy.

²⁶ „Możliwość wolności to *móc*” Tamże, s. 58.

W tym momencie Adam osiąga „pierwszy stopień” samoświadomości, to znaczy *poczucie mocy*. Wyraża się ono skrajnym napięciem dialektycznym między duszą i ciałem, dążącym do ukonstytuowania się w świadomą, duchową istotę. Jest na tyle silne, że popycha do podjęcia *decyzji*. Adam opuszcza stan niewinności i doświadcza grzechu. Decyzji tej nie sposób wyjaśnić w kategoriach filozoficznych ani psychologicznych. Stanowi bowiem przeskok jakościowy, który jest definitywną zmianą, dialektycznym przejściem z jednego stanu do innego, który jest pierwszego diametralnym zaprzeczeniem. Decyzję okrywa tajemnica.

Bez zakłócania tej tajemnicy możemy powiedzieć, że w tym właśnie momencie „budzi się” jaźń. Rodzi się ona z zasady sprzeczności dialektycznej. Nie jest wynikiem bezpośredniego działania Stwórcy, ale dokonuje się w dramatycznej sytuacji lęku, który osiąga swoją kulminację w ambiwalentnym poczuciu mocy. Formowanie się jaźni jest aktywnością podmiotu: człowiek sam odkrywa siebie samego, oraz „inność” świata, w którym żyje²⁷ W doświadczeniu grzechu poznaje różnicę między dobrem i złem. Jednocześnie uświadamia sobie swoją wolność, która urzeczywistnia się jako możliwość działania również wbrew Bożemu zakazowi. Jaźń „budzi się” pomiędzy świadomością doskonałości i doświadczeniem grzechu, duszą i ciałem, wiecznością i czasem. Te przeciwstawienia, zanim staną się przedmiotem świadomości rodzą lęk; kiedy stanowią treść świadomą, dają początek jaźni.

4. Jaźń w ciągłym rozwoju

Jaźń nie jest stanem osiągniętym raz na zawsze. Człowiek jest bowiem tym, kim się nieustannie staje²⁸ Rozwój ten nie jest jednak płynnym następstwem zdarzeń, w wyniku których człowiek nieustannie siebie doskonali. Nie przybiera zatem kształtu ewolucji prowadzącej do coraz to wyższych form bycia, ale stanowi dialektykę egzystencji opierającą się o przeskoki jakościowe: gdzie egzystencja negatywna zostaje zanegowana właśnie przez egzystencję pozytywną. Między jedną a drugą nie ma żadnych etapów pośrednich, które umożliwiałyby ewolucyjne przejście. Jest natomiast całkowite zerwanie z jedną, i odrodzenie się w drugiej. Ta „druga” egzystencja nigdy nie pozostaje bez możliwości swego zaprzeczenia i stanowi następną dialektyczną sekwencję umożliwiającą prze-

²⁷ „Budzi się różnica ustanowiona między mną samym a *moim innym*: we śnie jest ona zawieszona, śniąc, jest jakimś domniemanym nic.” Tamże, s. 49.

²⁸ Kierkegaard powraca do tego określenia niejednokrotnie. Por.: *Albo-Albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz, Warszawa 1976, t. II, s. 238, 304. Wyjątek stanowi tu egzystencja estety, który jest bezpośrednio tym, kim jest. Na płaszczyźnie etyki i wiary człowiek nieustannie *staje się* sobą.

skok jakościowy. W tym sensie egzystencja ludzka nigdy się nie „zatrzymuje”; jest w ciągłym ruchu, w ciągłym procesie „stawania się” Oczywiście, ta dialektyka egzystencji dotyczy jaźni, którą Kierkegaard określa jako *κατά δύναμιν*²⁹ Najdobitniej stwierdza to w *Chorobie na śmierć*: „W każdym bądź razie osobowość (w tekście oryginalnym jest *jaźń* – przyp. M.Ż.) w każdej chwili, w której istnieje, znajduje się w procesie stawania się, gdyż osobowość (*jaźń* – M.Ż.) *κατά δύναμιν* nie istnieje jako taka, lecz jako taka, która ma się stać. O ile osobowość (*jaźń* – M.Ż.) nie staje się samą sobą, nie jest samą sobą.”³⁰ Taką właśnie potencjalną jaźnią była jaźń Adama, i taką jest jaźń każdego jego potomka. I znowu ujawnia się kluczowa rola postaci Adama w urzeczywistnianiu się jaźni. „Pochodzenie” od niego nie jest kwestią chronologicznej kontynuacji, ponieważ tak jak Adam był jednocześnie sobą i rodzajem ludzkim³¹, analogicznie każdy człowiek przychodzący na świat rozpoczyna historię rodu o tyle, o ile w niej uczestniczy³² Albo też, inaczej mówiąc historia rodu zaczyna być życiem jednostki. „Ma to swą najgłębszą przyczynę w fakcie konstytuującym ludzką egzystencję: człowiek jest jednostką, a jako taki jest zarazem sobą i rodem. Cały ród partycypuje w jednostce, a jednostka w całym rodzie”³³ Oznacza to, że kategoria rodzaju ludzkiego nie jest rzeczywistością zupełnie różną od sfery życia jednostki, i że ta, nie jest tylko nic nie znaczącym „momentem” w historii rodzaju ludzkiego, ale że jest jego *powtórzeniem*³⁴ Jednostka odnosi się do gatunku nie w sensie ilościowym (numerycznym), ale na sposób wyłącznie jakościowy³⁵ Te dwie rzeczywistości w niczym sobie nie zagrażają: ani nie

²⁹ Określenie pochodzące od Arystotelesa (por.: H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, 368b 34 i nn.), gdzie oznacza ono byt potencjalny, który uprzedza i warunkuje byt zaktualizowany. Kierkegaard używa tego terminu również na oznaczenie potencjalnej antycypacji względem konkretnego istnienia jakiejś rzeczy. Por.: *Albo-Albo*, dz. cyt., t. II, s. 356.. Szersze studium dotyczące tego zagadnienia: A. Ibsen, *Sagregister w: Samlede Vaerker*, Kopenhaga 1920–1936, t. XV, s. 221.

³⁰ dz. cyt., s. 165–166.

³¹ S. Kierkegaard *Pojęcie lęku*, dz. cyt., s. 34, 39–40. Tezę tą powtarza wielokrotnie.

³² „Każdy osobnik ma swój żywotny interes w historii wszystkich innych osobników [...]. Dlatego czyjaś pełnia jest doskonałą partycypacją w całości. Tamże, s. 34.

³³ Tamże, s. 33.

³⁴ „Historia rodu idzie swoim torem, ale jednostka zawsze zaczyna od zera, jest bowiem sobą i rodem, a więc raz jeszcze historią rodu” Tamże, s. 34. Por. także S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa, 1969, s. 135–136. Idea powtórzenia jako kategorii filozoficznej opisana została przez Kierkegaarda w pracy pod tym samym tytułem. Tłumaczenie B. Świdorski, Warszawa 1992.

³⁵ „Czyż nie jest herezją logiczną i etyczną udawanie, jakoby ilość grzeszności tak długo gromadziła się w człowieku, aż w końcu przez *generatio aequivoca* wywołała pierwszy grzech?” S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, dz. cyt. s. 36–37.

umniejszona zostaje przez to jednostkowość bycia, ani też rodzaj nie jest zredukowany do poziomu kolektywnej zbiorowości indywiduów³⁶ Rodzaj pozostaje dla jednostki czystą *możliwością*; gdy tylko człowiek przychodzi na świat, zaczyna się on w jego życiu aktualizować. Kierkegaard wyraźnie odcina się od pojmowania rodzaju ludzkiego jako sumy jednostek, gdzie decydującą determinacją są uwarunkowania ilościowe. Opowiada się zaś za takim pojmowaniem rodzaju, w którym nie ma istotnej różnicy jakościowej pomiędzy tym co w rodzaju ogólne i jednostkowe. Dlatego też, podczas gdy rodzaj ludzki trwa, jednostka za każdym razem zaczyna „od początku” jego historię. Jeżeli tą koncepcję utrzymać w mocy, to należy również przyjąć, że każdy, podobnie jak pierwszy człowiek rodzi się w stanie niewinności³⁷, to znaczy w stanie, w którym, z jednej strony jaźń jest uśpiona, a z drugiej, pod postacią lęku ukazuje się możliwość jej ukonstytuowania się. Z tym że, człowiek „późniejszy” trochę inaczej przeżywa lęk. Jest on bardziej subiektywny, bardziej – jak powie Kierkegaard – refleksyjny³⁸, ponieważ podlega również determinacji czasowej. „Człowiek jest syntezą duszy i ciała, ale jest także syntezą czasowości i wieczności”³⁹ Ta druga synteza jest konsekwencją pierwszej i odgrywa istotną rolę w „byciu w świecie” człowieka, jako istoty duchowej. Relacja „ze światem” opiera się na przeżywaniu przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Rozróżnienie czasowe możliwe jest tylko dzięki dialektycznej syntezie czasowości i wieczności⁴⁰, gdzie podobnie jak w przypadku syntezy duszy i ciała konstytuował się duch, tak w przypadku czasu i wieczności ustanowiona zostaje kategoria chwili⁴¹ Chwila jest czasem terażniejszym, przeżywanym jako akt świadomości własnego istnienia. Ma charakter punktowy: jest nieustannym przeżywaniem „teraz”; nie trwa, ale ciągle zachodzi. Jest refleksem wieczności, która

³⁶ „Adam nie różni się istotnie od rodu, w przeciwnym bowiem razie w ogóle nie byłoby rodu. Nie jest rodem, w przeciwnym bowiem razie ród ów by nie istniał. On jest sobą i rodem.” Tamże, s. 35.

³⁷ Tamże, s. 73.

³⁸ „Lęk późniejszej jednostki jest bardziej refleksyjny, jakby owo „nic”, które jest przedmiotem lęku, coraz bardziej, coraz wyraźniej stawało się „czymś” [...] „Nic” lęku jest wiązką mglistych przeczuć, które odbijają się w sobie, stając się w tym rezonansie coraz bliższe i bliższe jednostce [...]” Tamże, s. 74.

³⁹ Tamże, s. 102.

⁴⁰ „W dwuznaczności 'chwili' czas styka się z wiecznością, ustanawiając pojęcie *czasowości*, w której czas nieustannie rozcina wieczność, ta zaś bez przerwy wnika w czas. Dopiero teraz rzeczony podział nabiera sensu: czas terażniejszy, czas przeszły, czas przyszły” Tamże, s. 107.

⁴¹ Tamże, s. 99-101, przyp. 30 Duńskie *oejeblik* oznacza spojrzenie, rzucenie okiem, okamgnienie.

ujawnia się w łonie czasu⁴² Tylko chwila jest rzeczywistością egzystencjalną, faktycznie przeżywaną jako „moje istnienie” Inne formy czasowości nie istnieją naprawdę: przeszłość jest tylko formą pamięci. Przyszłość również nie jest rzeczywistością, jako że jawi się jedynie jako jej możliwość. Nie znaczy to, że pozbawione są sensu. Szczególną wagę przypisuje Kierkegaard przyszłości. Odpowiada ona najważniejszej z wszystkich kategorii egzystencjalnych: możliwości. Jest bowiem najbardziej dwuznaczna: zawiera w sobie całą dialektykę egzystencji: dobra i zła, prawdy i fałszu, zbawienia i zatraty. W przyszłości wszystko jest możliwe. Wobec takiej perspektywy powraca lęk. Nie jest on odmianą psychologicznego strachu. Jest naturalną postawą wobec możliwości, która w najbardziej ogólnej postaci wyraża się jako znana alternatywa: albo – albo. W tym lęku nieustannie uaktywnia się jaźń, która staje wobec konieczności podejmowania decyzji o przyszłości.

Kierkegaard nie ujmuje jaźni jako struktury raz na zawsze ustanowionej. Rozumie ją genetycznie: jako „byt” ciągle się ustanawiający, ciągle powołujący się do istnienia, To ustanowienie jaźni z jednej strony znajduje podstawę w metafizycznej, duchowo-cieleśnej strukturze bytowej człowieka, aktualizującej się w przestrzeni czasu i wieczności. Z drugiej jednak strony, sama struktura (synteza) nie jest dostateczną racją jej istnienia. Tym, co ją powołuje, jest lęk przed *możliwością*. W przypadku Adama artykułuje się on w niejasnym tylko przecuciu możności. W przypadku każdego człowieka, jako członka rodzaju ludzkiego, lęk występuje w postaci bardziej zdeterminowanej (czasowo-przestrzennej), i artykułuje się jako lęk przed przyszłością. Koncepcja ta, wpisuje się w szerszy kontekst refleksji egzystencjalnej, w której Kierkegaard próbuje uchwycić istnienie „pojedynczego człowieka” (Enkelte) jako proces ciągle się aktualizujący w oparciu o egzystencjalne zmiany jakościowe, otwarty ku przyszłości, i dążący do swojego ostatecznego spełnienia w obliczu Boga. Daleki jest jednak od prostej, ewolucyjnej mechaniki stawania się. Wywołany zostaje ze swojej „kryjówki niewinności” przez lęk, który czyni z niego bycie świadome, a przez to dramatyczne. Gdzie, z jednej strony, możliwa staje się wolność w perspektywie horyzontu możliwości (przyszłość), a z drugiej, ten sam horyzont jawi się jako możliwość sukcesu lub klęski. Na tym dramatycznym rozdrożu: „albo–albo” jednostka staje wobec trudu decyzji. Trud jednak wart jest podjęcia, bo prowadzi do świadomie autentycznego życia.

⁴² „Tak rozumiana chwila nie jest właściwie atomem czasu, ale atomem wieczności. To pierwszy refleks wieczności w czasie, jej pierwsza próba niejako zatrzymania czasu” Tamże, s. 106.