

TEISTYCZNE I ATEISTYCZNE UJĘCIE LĘKU EGZYSTENCJALNEGO  
– PORÓWNANIE KONCEPCJI SORENA KIERKEGAARDA  
I JEANA PAULA SARTRE’A

Egzystencjalizm, jako nurt filozoficzny, stanowi przełom w refleksji nad ludzką kondycją. Nowe ujęcie jest sprzeciwem wobec tradycji ujmującej człowieka jako substancję. Istota świadoma i wolna nie może być z góry określona. Wspólne wszystkim egzystencjalistom (teistycznym i ateistycznym) jest przekonanie, że „egzystencja poprzedza esencję. Człowieka w pojęciu egzystencjalisty nie można zdefiniować dlatego, że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później i to będzie takim jakim się sam uczyni”<sup>1</sup>. To właśnie nieustanna zmienność jest wyznacznikiem tego, co znaczy być człowiekiem. Dlatego nie da się bytu ludzkiego przedstawić tak, jak można opowiedzieć o tym, czym jest książka czy stół. Zmiany, jakie możemy dostrzec w przedmiotach, wynikają z wpływu czynników zewnętrznych. Człowiek natomiast sam wpływa na to, kim jest.

Ze względu na pojmowanie człowieka egzystencjalizm daje się podzielić na teistyczny i ateistyczny. Pomimo jednak istotnych różnic istnieje wiele cech wspólnych wszystkim egzystencjalistycznym ujęciom człowieka. Po pierwsze są one nienaturalistyczne i przypisują człowiekowi szczególny status ontologiczny. Czynią to bądź to na podstawie struktury jego bytu (jak przykładowo u Sorena Kierkegarda, Jeana Paula Sarte’a czy

---

<sup>1</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 27.

Karla Jaspersa), bądź ze względu na jego sposób bycia (jak w myśli Martina Heideggera). Po drugie człowiek jako byt różny od wszystkich innych istnień doświadcza stanów, które nie są dostępne żadnemu innemu stworzeniu. Jego nieustanna zmienność oraz to, że jest autorem swoich decyzji, powodują, że musi się on skonfrontować ze swoją wolnością. Człowiekowi towarzyszy lęk, który jest uczuciem zupełnie różnym od strachu, gdyż nie ma przedmiotu, który by go wywoływał – w lęku nie pojawia się żadne realne zagrożenie. Jest to stan, w którym znajduje się człowiek uświadamiający sobie własną kondycję, czyli to, że jest wolny i odpowiedzialny za swoje własne istnienie.

W tym artykule chcę porównać teistyczną wizję lęku egzystencjalnego w ujęciu Kierkegaarda z ateistyczną wizją Sarte'a. Takie zestawienie ma posłużyć odpowiedzi na bardziej ogólne zagadnienia: czy są zasadnicze różnice między duchowością religijną związaną z wiarą w absolut a duchowością laicką? Czy człowiek wierzący (w rozumieniu Kierkegaarda) przeżywa swój lęk inaczej niż niewierzący? Podobne w pewnych punktach koncepcje obu myślicieli, przy jednocześnie olbrzymich różnicach między nimi, pozwalają zakładać, że z ich porównania będziemy mogli dowiedzieć się czegoś więcej na temat natury egzystencjalnego lęku, a także tego wyjątkowego sposobu istnienia człowieka, który w lęku się wyraża.

Kierkegaard w swoich dziełach więcej uwagi poświęca różnym stadiom czy też sposobom życia człowieka<sup>2</sup> niż analizowaniu struktury jego bytu. Według duńskiego filozofa „człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności, doczesności i wieczności, wolności i konieczności, jednym słowem syntezą. Synteza ta to połączenie dwóch czynników. Tak rozumiany człowiek nie jest nawet jaźnią”<sup>3</sup>. Kierkegaard uważa, że człowiek nie może być zwykłym połączeniem – synteza jest czymś więcej. To, czego brakuje mu do bycia w pełni człowiekiem, to samopoznanie. Kiedy człowiek poznaje siebie jako połączenie duszy i ciała, zyskuje osobowość.

<sup>2</sup> Zob. D. Boroń, *Zagadka przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegaarda*, Lublin 2011, s. 145–179.

<sup>3</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1996, s. 246.

Nie jest to jednak pełnia jego egzystencji, ponieważ przez połączenie fizycznego i psychicznego aspektu człowieka powstaje trzeci element, którym jest duch.

Dlatego też Kierkegaard pisze o człowieku: „człowiek jest duchem. [...] Duch jest jaźnią. [...] 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”<sup>4</sup>. Duch ludzki według Kierkegaarda jest pierwiastkiem nieskończoności udzielanym mu przez Boga. Początkowo uśpiony duch wybudza się i człowiek staje się jaźnią<sup>5</sup>, czyli duchem, który uświadomił sobie swoje własne istnienie i powinowactwo ze stwórcą, a także wynikającą z tego własną wolność.

Według Duńczyka rozwój ludzkiego ducha polega na przejściu przez trzy stadia życia: estetyczne, etyczne i religijne. Każde z nich wiąże się z innym rodzajem wolności, jednak dopiero w ostatnim stadium jest to wolność pełna. Im więcej człowiek wie o swojej duchowej naturze, im bardziej rozwija się jego jaźń, tym większa jest jego świadomość wolności.

W stadium estetycznym człowiek nastawiony jest na zdobywanie przyjemności. Nie posiada żadnych wartości uniwersalnych, gdyż koncentruje się jedynie na tym, co estetyczne. Wolność na tym poziomie jest prawie niemożliwa. Wszystko, co człowiek robi, ma swoje przyczyny poza nim. Jest on z jednej strony zniewolony przez swoje popędy i zachcianki, z drugiej jednak strony jest wolny od swojego rozumu. Dlatego też wolność estety jest samowolą – polega na wybieraniu między przyjemnościami. Nie wiąże się z odpowiedzialnością ani świadomością ducha, które są jednymi z najważniejszych elementów życia w stadium religijnym<sup>6</sup>.

W stadium etycznym człowiek wyzwala się spod władzy swojej sensualności. Poznaje pozazmysłowe zasady etyczne i chce je wcielić w rzeczywistość. Życie na tym etapie polega na podporządkowaniu się ze-

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 146.

<sup>5</sup> A. Szwed, *Między wolnością a prawdą egzystencji*, Kęty 1999, s. 36.

<sup>6</sup> K. Teopltitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s. 61.

wnętrznym kodeksom, postępowaniu zgodnie z nakazami społecznymi. Człowiek, wyzwalając się od swojej zmysłowości, pozostaje niewolnikiem idei, ustalonych schematów postępowania i myślenia. Tymczasem wolność ludzka jest nie do uzgodnienia z żadną wiedzą – aby ją pojąć, potrzebna jest wiara. Żadna teoria nie może wyjaśnić tego, jak w skończonej istocie ludzkiej istnieć może nieśmiertelny boski pierwiastek będący podstawą wolności<sup>7</sup>.

Dopiero w trzecim stadium człowiek dochodzi do prawdziwej wolności. Jest to niezwykle trudne, gdyż polega na zwróceniu się w głąb siebie i zaprzeczeniu wszystkiemu, co pochodzi ze świata. Wolność religijna nie polega na afirmacji swoich upodobań, ale na wybieraniu swojego duchowego, prawdziwego Ja, które jest wsparte na Bogu.

Człowiek staje się wolny nie dlatego, że Bóg wyzwala go od grzechu, jak ma to miejsce w teologii chrześcijańskiej. Wolność, jaką zyskuje się po przebudzeniu ducha, polega na uświadomieniu sobie niedostateczności wszelkich zastanych kodeksów etycznych, moralnych wskazówek czy przepisów na dobre życie. Człowiek religijny staje twarzą w twarz z przerażającą świadomością tego, że nie może znaleźć prawdy poza sobą. Musi jej szukać w głębi siebie, w swoim Ja i za każdym razem sam musi decydować o tym, jak należy postąpić. Gdy zrozumie, że Bóg nie daje gotowych rozwiązań co do tego, jak należy czynić, staje się absolutnie wolny<sup>8</sup>.

Odpowiadając z kolei na pytanie, kim jest człowiek w koncepcji Sartre'a, trzeba zwrócić uwagę na dwa podstawowe aspekty: na aspekt ontologiczny, który ukazuje, w jaki sposób egzystencja ludzka wyróżnia się na tle wszelkich innych bytów, a także na aspekt antropologiczny, który uzupełnia ontologiczne rozważania. W sferze bytu francuski filozof wyróżnia dwa podstawowe rodzaje: byty w sobie (wszystkie istnienia, które nie są ludźmi) i byty dla siebie (ludzie). Muszą one być ujmowane wspólnie, mimo tego, że różnica między nimi jest zasadnicza.

Byty w sobie są pełne, wręcz przepelnione sobą. Są tym czym są – niczym mniej i niczym więcej. Wszelkie istnienia poza człowiekiem są

<sup>7</sup> K. Teopltitz, *Teoria osobowości estetycznej*, [w:] *Aktualność Kierkegaarda*, red. A. Szwed, Kęty 2006, s. 9.

<sup>8</sup> Zob. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie...*, *op. cit.*

zupełnie jawne, nie mają żadnego ukrytego wnętrza, niczego, co stałoby poza tym, co jawi się naszemu poznaniu<sup>9</sup>. O byciu w sobie Sartre pisze, że jest „[...] immanencją, która nie może się spełnić; afirmacją, która nie może się afirmować; aktywnością, która nie może działać, ponieważ jest on przepełniony sobą”<sup>10</sup>.

Byty dla siebie są zupełnie inne. Nie wyczerpują się w byciu sobą, gdyż nigdy nie są do końca określone. Cechuje je nieustanna zmienność, mają w swojej strukturze permanentną możliwość stania się czymś innym, nowym. Pierwsza reguła egzystencjalizmu brzmi: „Człowiek jest tylko tym, czym sam siebie uczyni”<sup>11</sup>. Sartre uzupełnia ją o następujący komentarz: „człowiek jest przede wszystkim projektem przeżywanym subiektywnie, miast być pianą, pleśnią czy kalafiorem”<sup>12</sup>. Każdy z ludzi sam kreuje siebie.

By znaleźć przejście między tymi dwoma dziedzinami bytu, Sartre, podobnie jak Martin Heidegger w *Byciu i czasie*, podejmuje analizę aktów zadawania pytań. Nie chodzi mu o analizę aktu mowy, ale o poznanie tej ludzkiej postawy, w której, poprzez możliwość odpowiedzi negatywnej, ukazuje się niebyt.

Według Sartre’a negacja nie może pojawić się w świadomości, jeśli nie ma jej w byciu. Pojawia się tu jednak problem, gdyż byt w sobie według Sartrowskich charakterystyk jest pełną pozytywnością. Sartre rozwiązuje go, twierdząc, że „koniecznym warunkiem, aby można było powiedzieć »nie«, jest ustawiczna obecność niebytu, tak w nas, jak i poza nami. Konieczne jest więc, aby nicość nawiedzała byt”<sup>13</sup>. Człowiek, jako byt, przez który nicość pojawia się w świecie, nie może być bierny ani obojętny wobec wytwarzanej przez siebie nicości, musi nicościować, czyli wytwarzać nicość w swoim własnym byciu<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicość*, przeł. J. Kiełbasa i inni, Kraków 2007.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 27–28.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 42.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 55.

Z tym specyficznym, ontologicznym rozumieniem człowieka Sartre łączy pojęcie wolności. Nicość bytu, jakim jest człowiek, sprawia, że ma on nieskończone możliwości wyboru celu – jest wolny na sposób ontologiczny. Wolność nie jest cechą istoty człowieka, jest raczej tym, co umożliwia bycie człowiekiem. „Nie jest tak by człowiek najpierw był, a następnie był wolny, nie ma różnicy między bytem człowieka i jego byciem wolnym”<sup>15</sup>. Zachowania ludzkie, takie jak przypominanie i wątplenie, a także świadomość i wyobraźnia, są możliwe tylko dzięki temu, że człowiek odrywa się od bytu poprzez nicościowanie.

Przez to właśnie człowieka nie da się porównać do innych bytów. Nie podlega on, jak inne obiekty, przyrodniczym determinacjom. Tylko u niego egzystencja poprzedza esencję. Człowiek najpierw jest, a dopiero potem staje się jakiś. Nie ma natury, która wyznaczałaby mu sposób i kierunek postępowania. W każdym momencie swego życia może jeszcze wszystko zmienić. Nie oznacza to, że może osiągnąć, co zechce, ale że zawsze może zmienić swoje zamiary. Jedyne, co go przy dotychczasowych celach trzyma, to jego własna decyzja<sup>16</sup>.

Według Kierkegaarda lęk najpełniej ujawnia nam naszą własną egzystencję – to, że jesteśmy istotami wolnymi i w swych wyborach zdanymi tylko na siebie. Czujemy, że jest on skierowany na coś poza nami. Nie wiemy i nie możemy wiedzieć, co to jest. Jako odnoszący się do tego, co niewiadome, wzbudza w nas zarazem chęć, jak i niechęć. Łączy w sobie fascynację nieznanym i zarazem domniemanie pewnej rzeczywistości. Lęk jest według Kierkegaarda praprzeżyciem, oznacza to, że nie dotyczy konkretnych przedmiotów i że przejawia się on jako odczucie obcości i wrogości świata<sup>17</sup>.

Kierkegaard wyróżnia dwa rodzaje lęku. Pierwszy jest przedmiotowy, związany z naszą naturą. Dotyczy on grzechu, który został przez Adama wprowadzony w gatunek ludzki. Człowiek rozumie, że jako stworzenie jest ze swej natury ułomny. Przejawia się to poprzez tęsknotę

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 58.

<sup>16</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, *op. cit.*, s. 23.

<sup>17</sup> J. Prokopski, *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności. Krytyka nowożytnej i współczesnej myśli egzystencjalnej*, Kęty 2007.

za doskonałością. Drugi to lęk podmiotowy. Jest związany z indywidualnym wymiarem człowieczeństwa. Pojawia się wtedy, gdy wraz z wolnością ujawnia nam się bezmiar naszych własnych możliwości. Wtedy człowiek, potrzebując punktu oparcia, zwraca się do skończoności i chce się na niej zatrzymać<sup>18</sup>. Dla niniejszej analizy ważniejszy będzie ten drugi rodzaj lęku, gdyż, tak jak fenomen trwogi opisywany przez Sartre'a, dotyczy człowieka jako jednostki.

Ze względu natomiast na stosunek człowieka do grzechu duński filozof wyróżnia trzy rodzaje lęku. Pierwszym z nich jest lęk niewinności, jaki odczuwał Adam w raju jeszcze przed popełnieniem grzechu. W tym stanie człowiek (małe dziecko) przeczuwa swoją wolność i lęka się bezmiaru możliwości, jakie ona ze sobą niesie. „Pozostający w uśpieniu duch odzwierciedla własną rzeczywistość, ale ta rzeczywistość jest nicością, zaś ową nicością niewinność ciągle dostrzega poza sobą”<sup>19</sup>. Prowadzi to do poczucia lęku, który jednak nie może jeszcze objawić się w pełni<sup>20</sup>. Skoro lęk pojawia się w niewinności, to nie można go w rozumieniu Kierkegaarda nazywać obawą przed winą. Nie wynika on z czynów, ale z predyspozycji człowieka. Jest tak, ponieważ w stanie niewinności nie ma pojęcia grzechu. Nie ma wiedzy o tym, co dobre, a co złe. Istnieje ona tylko dla tego, kto jest wolny. Tymczasem wolność nie jest właściwa duchowi pozostającemu w uśpieniu<sup>21</sup>.

Drugim rodzajem jest lęk odczuwany przez ludzi niemających świadomości grzechu. Pojawia się on zarówno wśród pogan, jak i chrześcijan. Starożytni Grecy odczuwali lęk przed przeznaczeniem, Żydzi natomiast przed winą. Te odczucia są wyrazem niejasnego poczucia tego, że jest się czymś więcej niż tylko psychiką i ciałem. Pojawiają się wraz z rozróżnieniem na dobro i zło, które nie jest jednak odpowiednio rozumiane. Bezdušność to natomiast stan, który pojawia się jako pogaństwo wewnątrz chrześcijaństwa i oznacza odrzucenie ducha. Jest stanem jego negacji ducha i odwrotem od niego. Człowiek żyjący bezdušno może

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 67.

<sup>19</sup> S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, przeł. A. Szwed, Kęty 2000, s. 48.

<sup>20</sup> J. Prokopski, *op. cit.*, s. 48.

<sup>21</sup> E. Kasperski, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Pułtusk 2003.

wygłaszać sądy, które brzmią tak, jak gdyby posiadał on ducha, ale i tak zawsze pozostanie tylko mówiącą maszyną<sup>22</sup> – mówi o czymś, czego nie doświadcza.

Te dwa rodzaje są załączką postacią lęku właściwego. Nie może się on ujawnić w pełni ze względu na to, że duch nie jest wtedy przytomny. Trzeci rodzaj lęku może oznaczać zarówno obawę przed złem, jak i lęk przed dobrem. Jest to lęk w pełnym znaczeniu tego słowa – odzywa się w nim duch ludzki, dając świadectwo wolności. Lęk przed złem oznacza nieustanną świadomość możliwości popełnienia grzechu oraz trwania w nim i coraz większego upadku. Jeżeli skutki grzechu odnoszą zwycięstwo, to lęk staje się coraz mniejszy. Człowiek zaczyna zapominać o tym, że posiada ducha, i pojawia się lęk przed dobrem, który jest tym, co demoniczne. W tym stanie człowiek obawia się, że może na powrót stać się wolny. Niezależnie od tego, jak głęboki byłby to stan, ten, kto się w nim znajduje, nadal posiada ducha, zatem niemożliwa jest ucieczka od lęku<sup>23</sup>.

Dokonana przez Kierkegaarda analiza lęku wskazuje kilka koniecznych warunków tego, by mógł ujawnić się on w pełni. Po pierwsze człowiek musi być istotą wolną oraz stanowić syntezę duszy i ciała, urzeczywistniana przez ducha. Po drugie niezbędna jest świadomość dobra i zła. Człowiek musi wiedzieć, czym jest grzech, by móc się obawiać jego skutków. Wiedza ta wymaga, by duch ludzki wy dostał się ze stanu uśpienia. Dopiero w kontakcie z tym, co wieczne, ujawnia nam się w pełni nasza natura. Ukazuje nam się wtedy nicość jako to, co powoduje w nas lęk. Jeżeli człowiek jest w stanie niewinności lub jeśli duch jego pozostaje w uśpieniu, to lęk objawia się w sposób niepełny. Stanowi on przeczcucie, jest niejasny, a jego przyczyny są błędnie rozpoznawane.

Lęk ukazuje nam to, że jesteśmy skończeni jako jednostki, a zarazem uświadamia nam nicość, która jest przeciwieństwem skończoności. W tym stanie ukazuje się prawda egzystencji. Świat zostaje wzięty w nawias, a egzystencja przeciwstawiona nicości. Nicość nie jest tutaj brakiem

<sup>22</sup> S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku...*, *op. cit.*, s. 100.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 119.



czegoś. Jest nieokreślonością, jest zatem wszystkim możliwym. To, czego się lękamy, jest nieskończone. Nie chodzi tu o relacje przestrzenne, ale o nieskończoność jako bezmiar możliwości. Dlatego w lęku człowiek staje przed koniecznością dokonania wyboru tego, kim będzie, w stosunku do nicości, jaką napotkał. To, że może wybierać, oznacza jego absolutną wolność<sup>24</sup>. Nasza skończoność wraz ze świadomością skończoności świata skłania nas do poszukiwania odpowiedzi na pytania o sens naszego istnienia. Jest tak, ponieważ jesteśmy między byciem a niebyciem i chcemy odnaleźć taką formę istnienia, by pokonać niebyt, który jest zarówno w nas samych, jak i w świecie.

Lęk wobec wolności ma dwuznaczny charakter. Z jednej strony informuje nas o tym, że możemy podejmować decyzje. Stanowi zatem możliwość korzystania z wolności. Z drugiej strony powoduje, że świadomość ta staje się uciążliwa. Jak już zostało powiedziane, bycie wolnym nie przychodzi nam łatwo. Świadomość naszych możliwości stawia nas nie tylko przed koniecznością decyzji, ale także obciąża odpowiedzialnością<sup>25</sup>. Zarazem chcemy być wolni i czujemy ciężar, jaki niesie ze sobą konieczność dokonywania wyborów.

Według Sartre'a trwoga jest uświadomieniem sobie swojej własnej wolności. Dotyczy nas samych. Odnosi się do nicości, która jest integralną częścią struktury bytu dla siebie. Nicość nas przeraża, chociaż nie stanowi dla nas niebezpieczeństwa. Autor *Bytu i nicości*, tak jak pozostali egzystencjaliści, odróżnia ją od strachu, czyli reakcji na realne lub wyimaginowane zagrożenie dla jego osoby.

Kolejna różnica między trwogą a strachem polega na tym, że ten drugi ma charakter bezrefleksyjny. Nie wynika z rozmyślenia nad tym, co dla nas niebezpieczne. Jest on przecież odczuwany przez zwierzęta, które nie posiadają intelektu. Tymczasem „[...] trwoga jest refleksyjnym ujęciem samego siebie”<sup>26</sup>. Ukazujemy się w niej sami sobie, bez możliwości ucieczki przed prawdą, że wolność jest nieodzownym elementem nasze-

<sup>24</sup> Por. J. Prokopski, *op. cit.*, s. 50.

<sup>25</sup> Por. E. Kasperski, *op. cit.*, s. 380.

<sup>26</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicość...*, *op. cit.*, s. 63.

go bytu. To rozumienie swojej istoty poprzedza wszelkie nasze sądy i jest zawsze w nas obecne. Cokolwiek czynimy, uważamy siebie za autorów swoich działań. Skoro wolność jest podstawową strukturą naszego bycia, to trwoga powinna być podstawową formą naszych uczuć. Jak zatem dzieje się to, że trwoga pojawia się niezwykle rzadko w naszym codziennym doświadczeniu?

Rozważając sytuacje życia codziennego, Sartre dochodzi do wniosku, że sama ich struktura nie sprzyja pojawieniu się trwogi. Jeżeli ktoś podejmuje pewną decyzję, może odczuwać trwogę przed tym, że zmieni zdanie. Może jednak podjąć bardzo wiele zachowań, by postąpić tak, jak zamierzył. Angażując się w różne czynności, odsuwa na drugi plan możliwość porzucenia celu swojego działania. Jest tak, ponieważ człowiek przez większość czasu poświęca się praktycznemu aspektowi swojego życia, odkładając refleksję na dalszy plan.

W życiu codziennym swoje możliwości traktuje się jako wymagania stawiane wobec samego siebie, jako potrzeby lub narzędzia do osiągnięcia czegoś. Jeżeli rano budzi mnie budzik, to wstanie z łóżka i pójście do pracy odczuwam jako swoją konieczność. Świat jest miejscem, w którym należy chodzić do pracy. Jeżeli jednak uświadomię sobie, że to ja nadaję sens dźwiękowi budzika, to zrozumieć zarazem, że wcale nie muszę wstawać<sup>27</sup>. Właśnie to poczucie naszej własnej wolności mówiące, że nic nie może nas zmusić do niczego, powoduje trwogę. W większości sytuacji życiowych człowiek nie ma jednak czasu zastanowić się nad tym. Dlatego też skutecznie unika trwogi, oddając się działaniu.

W *Bycie i nicości* autor wyróżnia trzy rodzaje trwogi. Dwa pierwsze związane są z czasowością i dokonywaniem przez podmiot samodzielnych wyborów. Trzeci natomiast rodzaj trwogi to trwoga etyczna. Wiąże się ona z tym, że człowiek, będąc istotą praktyczną, musi się w swym życiu kierować wartościami rozumianymi jako racje jego zachowań<sup>28</sup>.

Człowiek obawia się swojej przyszłości, ponieważ jako istota wolna zawsze może postąpić inaczej. Załóżmy, że ktoś ma zamiar przejść

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 71.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 73–74.

wąską ścieżką nad przepaścią – może on odczuwać zarówno strach, jak i trwogę. Strach dotyczy możliwości upadku spowodowanego czynnikami fizycznymi (potknięcia, osunięcia się ziemi itp.). By pokonać niebezpieczeństwo, człowiek wybiera pewne zachowania, które mają go przed nim ustrzec. Nie ma jednak nigdy pewności, że podjęte przez niego decyzje nie zostaną cofnięte i tu pojawia się miejsce na trwogę. Skoro są to tylko jego możliwości, to zawsze może je zarzucić, zmienić zdanie i skoczyć. Decyzje mają znaczenie o tyle, o ile są podtrzymywane, nic jednak nie gwarantuje tego, że stan taki będzie trwał wiecznie. Teraźniejszość człowieka od jego przyszłości oddziela nie tylko czas, ale także fakt, że to, kim teraz jest, nie jest podstawą tego, kim będzie w przyszłości. Brak jest ścisłej determinacji odnoszącej się do możliwości bycia człowieka – podjęta decyzja nie określa jednoznacznie przyszłych działań<sup>29</sup>.

Człowiek może odczuwać nie tylko trwogę związaną ze swoją przyszłością, może także trwożyć się ze względu na swoją przeszłość. Drugi rodzaj trwogi Sartre ilustruje przykładem gracza, który postanowił już nigdy więcej nie uprawiać hazardu. Człowiek ten, znajdując się w pobliżu stolika do gry, będzie odczuwał trwogę, gdyż wie dobrze, że jego wcześniejsze decyzje nie są ostateczne. Jego uprzednie postanowienie nie ma żadnego znaczenia dla tego, co dzieje się teraz. Aby nie sięść do gry, człowiek musi na nowo *ex nihilo* podjąć decyzję o zerwaniu z hazardem, jednak nawet ta nowa decyzja nie usuwa wahań<sup>30</sup>.

Trzecim rodzajem trwogi wymienianym w *Bycie i nicości* jest trwoga etyczna. Pojawia się ona, gdy człowiek rozpatruje siebie w odniesieniu do wartości i rozumie, że to on jest ich jedynym źródłem i podstawą. Sartre wyciąga pełne konsekwencje z założenia, że Bóg nie istnieje. Według niego nie można twierdzić, że istnieje jakieś dobro idealne, ponieważ nie ma absolutu zdolnego je pomyśleć. Człowiek zostaje sam na sam ze swoimi decyzjami, bez kodeksów, które mogłyby wybrać za niego. Odwołując się do Dostojewskiego, Sartre pisze: „[...] wszystko jest dozwolone, jeżeli Bóg nie istnieje i w konsekwencji człowiek jest osamotniony, gdyż

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 64–66.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 68.

nie znajduje ani w sobie ani poza sobą punktu oparcia”<sup>31</sup>. Nawet jeżeli na świecie pojawiają się wskazówki, które pomagają w decyzjach, to tylko od nas zależy to, jak je zinterpretujemy.

Trwoga etyczna wyraża się na dwa sposoby. Po pierwsze w trwodze pojawia się świadomość tego, że wyłącznie ode mnie zależy, jaki system wartości reprezentuję. Po drugie, zdaję sobie sprawę, że to moje decyzje i działania podtrzymują byt wartości. Nie jest tak, że wartości czerpią swoją normatywność ze swego istnienia – odwrotnie, istnieją właśnie dlatego, że ktoś uznaje je za obowiązujące. Człowiek trwoży się tą myślą, gdyż rozumie siebie jako fundament wartości, który nie ma już żadnej innej podstawy. Oznacza to, że zawsze mogę zmienić swoje zapatrywania etyczne. Wynika z tego przekonanie, że wartości, które teraz reprezentuję, nie są absolutne. Nie są one nawet w żaden sposób bardziej uprzywilejowane od tych wartości, których nie realizuję, gdyż to tylko ode mnie zależy ich wybór. Dlaczego zatem mam postępować tak a tak, skoro w każdym momencie mogę to zachowanie uznać za bezwartościowe?

W koncepcji Sartre’a trwoga jest zapośredniczona przez negowanie powinności płynących ze świata zewnętrznego. Jej przeciwieństwem jest powaga – w niej to człowiek traktuje wartości jako byty, które, znajdując się w świecie zewnętrznym, wpływają na nas, zmuszając lub nakłaniając do czegoś. Z punktu widzenia powagi sens naszej egzystencji nie wynika z nas samych, ale z czegoś, co jest względem nas transcendentne. Trwoga natomiast mówi nam, że nic na świecie nie zmusza nas do niczego. Jednocześnie informuje nas o tym, że nie ma nic, co by mogło nadać sens naszemu istnieniu, jeśli nie pochodzi on od nas samych<sup>32</sup>.

Kierkegaard i Sartre są zgodni co do tego, że człowiek (tak jak i zwierzęta) jest istotą złożoną ze sfery psychicznej (Duńczyk nazywa ją duszą) i ciała. Filozofowie ci różnią się natomiast – przynajmniej na pierwszy rzut oka – w ujęciu tego, co według nich jest specyficznie ludzkim elementem. Wyjątkowość egzystencji ujawnia się według nich w strukturze bytu człowieka. Kierkegaard uważa, że istotą jest tu posiadanie ducha,

<sup>31</sup> J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, op. cit., s. 38.

<sup>32</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicłość...*, op. cit., s. 75.

który stanowi boski pierwiastek w człowieku. Według Sarte'a każdy z ludzi stanowi byt, który wprowadza nicość w świat. Czy bycie duchem i bycie swoją własną nicością to dwa zupełnie różne sposoby istnienia, czy też po prostu dwa możliwe ujęcia wolnościowego i duchowego charakteru egzystencji?

Przedstawione przez tych dwóch egzystencjalistów ontologiczne koncepcje człowieka różnią się od siebie, jednak nie wykluczają się wzajemnie. Rozbieżności wynikają w pewnej mierze z przyjętego sposobu analizy człowieka. Duńczyk dokonał wyróżnienia elementów istoty ludzkiej (ciała, duszy i ducha), określenia ich funkcji i stosunków między nimi. Dopiero później (w sensie logicznym) określił relacje człowieka do tego, co zewnętrzne. Sartre natomiast przeanalizował funkcjonowanie człowieka w świecie i wyciągnął wnioski na temat sposobu istnienia oraz działania egzystencji.

Podobieństw między obiema koncepcjami jest więcej niż różnic, i, co ważniejsze, dotyczą one kwestii bardziej istotnych, czyli konsekwencji wynikających z przyjętych ontologii. Co więcej, daje się niesprzecznie pomyśleć, by Sartrowskie byty w sobie miały strukturę, którą Kierkegaard przypisuje egzystencji, czyli były złożeniem duszy i ciała wraz z trzecim elementem, którym jest duch. Analiza koncepcji Kierkegaarda pokazuje także, że do proponowanej przez niego koncepcji jednostki ludzkiej można zastosować Sartrowski opis bytu, który wprowadza aspekt negatywności do świata. Ciało i dusza tworzą byt w sobie, który obecność ducha przemienia w byt dla siebie. Innymi słowy, duchowy pierwiastek nieskończoności pełni tę samą rolę co ontologiczne niedokończenie bytu ludzkiego – jest podstawą samoświadomości i wolności.

Podobieństwa dotyczą również tego, że zarówno Duńczyk, jak i Francuz uznają, że konstytutywnym elementem bycia człowiekiem jest zdolność do odnoszenia się do siebie czy też samoświadomość. Wynikające z tego lęk i trwoga stanowią taką samą obawę przed wolnością i związaną z nią odpowiedzialnością. Niosą one ze sobą świadomość nieskończoności ludzkich możliwości i braku jakiegokolwiek oparcia w świecie. Są zatem odczuwane w ten sam sposób, jako trudna prawda o sobie. Nawet jeśli lęk opisywany przez Duńczyka dotyczy relacji człowieka z Bo-

giem, to ostatecznie oznacza przebłysk samoświadomości. Nie jest to strach przed pozaziemskim ojcem, ale rozpoznanie swojej ontologicznej struktury, siebie jako bytu niedokończonego. Tak samo u Sartre'a trwoga dotyczy rozpoznania swojej własnej kondycji – swojego wewnętrznego rozdarcia, niedokończenia, nieustannej konieczności ustanawiania tego, kim się jest.

Kierkegaard i Sartre ukazują niewystarczalność gotowych systemów moralnych. Według myśliciela chrześcijańskiego należy je odrzucić, by móc nawiązać prawdziwą relację z niepojętym Bogiem, by uznać niemożliwość poznania jego woli i nieustanne ryzyko popełnienia grzechu. Sartre dowodzi natomiast, że każda decyzja jest wolnym wyborem, że to człowiek, a nie zewnętrzne okoliczności, jest jej autorem. Dlatego nie można odpowiedzialności za swoje postępowanie tłumaczyć oparciem się na kodeksie, gdyż jest on tylko propozycją, a sam akt działania zależy od podmiotu.

Sartre zgadza się z Kierkegaardem także co do tego, że ludzka egzystencja przejawia się w formach negatywnych. Są nimi doświadczenia braku, trwogi czy rozpacz. Obaj wiedzą, że niezależnie od tego, czy żyjemy autentycznie, czy też nie, nasze życie naznaczone jest egzystencjalnym cierpieniem. Nieograniczona niczym wolność sprawia, że człowiek w swoich decyzjach jest samotny. Nikt nie może zdecydować za niego, nikt nie może także zrozumieć w pełni jego rozterek czy egzystencjalnych uczuć, gdyż płyną one z jego samoświadomości niedostępnej innemu człowiekowi.

Uczucie lęku w pracach obu egzystencjalistów opisywane jest za pomocą podobnej metafory spoglądania w dół. Człowiek, dostrzegając nieskończoność swoich możliwości, czuje, jakby stał naprzeciw rozciągającej się przestrzeni, w której nie ma żadnego punktu oparcia. Mimo tego, że w danym momencie jest fizycznie bezpieczny, odczuwa obawę, gdyż źródło lęku nosi w sobie.

Duchowość ludzka nie wyraża się w swojej treści, ale w formie swojej aktywności, która oznacza przekraczanie swojej naturalnej fizyczno-psychicznej kondycji w stronę aspektów duchowych. Nie ma większego znaczenia, czy człowiek dotrze w ten sposób do Boga, do pojęcia woli

mocy, wiecznych idei czy czegokolwiek innego, ważne jest uznanie siebie za istotę duchową i realizowanie swojej własnej duchowości. Takie rozwiązanie proponuje Karl Jaspers. Według niego pełnia egzystencji człowieka wyraża się w relacji z tym, co nieskończone, transcendentne. Każdy człowiek stoi przed zadaniem określenia siebie wobec bytu, który go przekracza. Przy czym nie ma tu dobrych i złych odpowiedzi, ważny jest sam akt odrywania się od tego, co ziemskie. Jest to moim zdaniem ujęcie słuszne, gdyż treść naszych duchowych przeżyć jest tak naprawdę tylko próbą interpretacji niezrozumiałych, bezprzedmiotowych odczuć. Nasze poczucie bycia czymś więcej niż tylko zwierzęciem skłania nas do poszukiwania dla siebie wyjaśnienia. Wyjaśnienie to nie może być natomiast oderwane od naszej wiedzy, przekonań i doświadczeń, czyli naszego intelektualnego i emocjonalnego (a zatem innego niż duchowe) życia.

## Bibliografia

- Boroń D., *Zagadka przemiany. Transformacja jaźni w dziele Sorena Kierkegarda*, Lublin 2011.
- Kasperski E., *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Pułtusk 2003.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1996.
- Kierkegaard S., *Pojęcie lęku*, przeł. A. Szwed, Kęty 2000.
- Prokopski J., *Egzystencja i tragizm. Dialektyka ludzkiej skończoności. Krytyka nowożytniej i współczesnej myśli egzystencjalnej*, Kęty 2007.
- Sartre J.P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998.
- Sartre J.P., *Byt i nicość*, przeł. J. Kielbasa i inni, Kraków 2007.
- Szwed A., *Między wolnością a prawdą egzystencji*, Kęty 1999.
- Teoplitz K., *Kierkegaard*, Warszawa 1975.
- Teoplitz K., *Teoria osobowości estetycznej*, [w:] *Aktualność Kierkegarda*, red. A. Szwed, Kęty 2006.

ABSTRACT

SOREN KIERKEGAARD'S AND JEAN PAUL SARTRE'S  
THEISTIC AND ATHEISTIC CONCEPTS OF ANXIETY:  
A COMPARATIVE ANALYSIS

In existentialism, a human being is recognized as an individual that is free and responsible for their actions. Freedom is combined with anxiety which is an expression of the self-awareness of man as a spiritual being. In this article I analyze the similarities and differences between theistic and atheistic notions of fear in the writings of Soren Kierkegaard and Jean Paul Sartre. I demonstrate that, despite their different departure points and assumptions, both thinkers describe the anxiety in a similar way, as a result of going beyond one's bio-psychological nature.

**Keywords:**

anxiety, existentialism, theism, atheism

**Justyna Rynkiewicz** – doktorantka filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Ukończyła filozofię i psychologię na UMCS. Jej filozoficzne zainteresowania dotyczą głównie człowieka, podmiotowości i wartości, a także problemu czasu i przestrzeni. Jako psycholog zajmuje się kreatywnością, emocjami, psychologią rodziny, procesami poznawczymi oraz poczuciem humoru.