

Rafał Proszak

 <https://orcid.org/0000-0002-4772-4597>

Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

 <https://ror.org/0262teo83>

(NIE)PEWNOŚĆ W Dyskursie o Wolności. Czy Mogę i Chcę Decydować o Sobie?

Temat wolności nieodmiennie nas fascynuje. Dla jednych wolność to przyrodzone uprawnienie, wyraz podmiotowości istoty ludzkiej. Dla tych, którzy jej nie mają, jest obiektem tęsknoty i wezwaniem do walki w jej imię. Dla części z nas jest naturalną kondycją człowieka, a dla innych pożądanym stanem, który pragną osiągnąć, jako że wolność jest owocem wyzwolenia, nagrodą dla zabiegających o nią. Dla wielu jest mirażem, bo człowiek, świadomie lub nie, zawsze był, jest i będzie poddany jakiejś formie opresji: wrażenia wolności doświadczasz w momencie oporu, ale gdy tylko zdołasz przemóc jedno ograniczenie, pojawi się następne. Dla wielu jawi się jako wartość (dobro) o wysokiej pozycji w hierarchii dóbr, o które warto zabiegać, nieraz kosztem innych, również cennych. Dla kogoś będzie otycznie poprzedzać jakikolwiek porządek; a inny będzie przekonywał, że wymaga ona ram, które ten porządek wyznaczy i bez których wolność się nie pojawi lub nie ostanie. Dla patrona naszego seminarium wolność jest ściśle związana z prawdą – prawdą, która uwalnia. Nasz patron wiąże ją również z miłością, bo ta nie jest egzekwowalnym prawnie nakazem czy przy należnym nam uprawnieniem, lecz darem w wolności, ofiarowanym i przyjmowanym. Zestawia ją również z odpowiedzialnością, bo tylko faktycznie wolna istota może odpowiedzialnie z niej korzystać, a bycie wolnym jest niebagatelnym zobowiązaniem¹.

1 Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 41–51; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 51–54.

Mając na względzie nakreślone powyżej optyki, można by zapytać, inspirując się tu popularnym sformułowaniem ks. Józefa Tischnera: cóż począć z tym „nie-szczęsnym darem wolności”? Przyjmijmy, że wolność jest podstawowym pragnieniem człowieka poszukującego sensu w swym życiu, który zabiega o życie warte przeżycia, chce wieść życie w zgodzie ze swoim wyborem.

Nie mam ambicji odkrycia nowych rzeczy, bo najprawdopodobniej wszystko zostało już na ten temat powiedziane. Chcę się natomiast podzielić obserwacjami znakomitych myślicieli, którzy mi w tej trudnej materii pomagają uchwycić istotę rzeczy, gdy myślę o wolności zestawionej z przewodnim tematem naszego seminarium, czyli z nie(pewnością). Myślicielami tymi są: Isaiah Berlin (1909–1997), Erich Fromm (1900–1980) i Søren Kierkegaard (1813–1855).

Isaiah Berlin i Erich Fromm

Korzystając z propozycji Isaiaha Berlina, wprowadźmy dystynkcję na wolność w aspektach negatywnym (wolność od) oraz pozytywnym (wolność do). W przypadku tego pierwszego rzecz sprowadza się do ustalenia sfery, w obrębie której znajdziemy decyzje wolicjonalnie podjęte przez podmiot, bez udziału innych. Rzec można, że wolność negatywnie rozumiana wyłącza presję pochodzącą z zewnątrz w akcie podejmowania decyzji. Na naszą codzienność składa się nie-policzalna liczba decyzji. W tym zbiorze o nieokreślonych granicach znajduje się podzbiór decyzji podejmowanych bez udziału innych, w którym zachowujemy autonomię. By właściwie oddać istotę wolności w negatywnym aspekcie, Berlin konfrontuje nas z pytaniem: „jak daleko sięga obszar, w którego granicach podmiot – osoba bądź grupa osób – ma lub powinna mieć całkowitą swobodę bycia i działania wedle własnej woli, bez wtrącania się innych osób?”². W przestrzeni autonomicznego działania nie ma miejsca na sugestie, akceptację, wsparcie tudzież korektę osoby trzeciej.

Poprzez przywołanie tu pracy Fromma *Ucieczka od wolności* (1941) wskażmy dwie okoliczności, które właściwe będą działaniu jednostki cieszącej się wolnością w negatywnym aspekcie.

Po pierwsze, wyłączenie innych z procesu decyzyjnego skazuje jednostkę na samotność, na izolację: w akcie wolicjonalnego działania nikt nam nie towarzyszy. Jak dodałby Fryderyk Nietzsche, faktycznie wolny człowiek, siłą rzeczy, musi być sam i samotność tę akceptuje. I nie chodzi li tylko o fizyczną nieobecność „drugiego”, lecz także o wyłączenie jego domniemanej perspektywy, wyobrażenia, jakby postąpił, gdyby był na naszym miejscu. Jeśli decyzja ma należeć wy-

2 I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000, s. 187.

łącznie do mnie, to na wyłączność. Samotność ta może być tak dojmująca, że dla wielu będzie wręcz nieznośna. Izolacja może budzić strach, a nawet przerażenie.

Po drugie, wykluczenie z procesu decyzyjnego innych powoduje, że pełną odpowiedzialność za efekt podjętych autonomicznie działań ponosi wyłącznie autor decyzji. Brak towarzysza odbiera możliwość dzielenia odpowiedzialności. Właściwa (trafna) decyzja poprawia dobrostan jednostki, wpływając pozytywnie na poczucie własnej wartości; niewłaściwa (chybiona) decyzja powoduje rozczarowanie, potencjalnie negatywnie wpływając na samoocenę.

Uwzględniając powyższe, w jednostce rodzi się pokusa, by porzucić ten „nie-szczęśny dar wolności” – samotność i brak gotowości do ponoszenia wyłącznej odpowiedzialności to poważne powody, by wolność stała się nieznośnym obciążeniem. Obawa przed porażką, niepewność własnych wyborów, świadomość ograniczonych kompetencji w powiązaniu celu, który stawia sobie jednostka, ze środkami (decyzjami) dobieranymi, by go osiągnąć, mogą wręcz wpędzić ją w zniechęcenie, odrętwienie, o ile nie w przerażenie. Człowiek staje w obliczu pytania o sens, wartość i autentyczność życia, w którym przychodzi mu żyć. W tym miejscu po raz pierwszy w naszych rozważaniach pojawia się problem (nie)pewności. Czy kiedy korzystam z wolności, nie powoduję krzywdy swojej lub cudzej? Czy w ogóle winienem mieć to na względzie?

W negatywnie pojętej wolności to możliwość podejmowania autonomicznej decyzji (sposobność działania) staje się pierwszorzędą wartością, sama zaś jakość decyzji (jej treść, generowany przez nią stan) nie jest jej miarą. Berlin apeluje do nas, byśmy nie mierzyli fundamentalnej wartości, posługując się innymi wartościami. Pierwsze wartości są niewspółmierne. Jeśli wartością taką jest wolność, to dobrostan, samorealizacja, pokój ducha, szczęście, sprawiedliwość, bezpieczeństwo, miłość czy równość nie będą jej funkcjami. Wolność nie jest środkiem w realizacji innych wartości, o które zabiega człowiek, a przynajmniej nie jest nim, jeśli na wolność spoglądamy w jej negatywnym aspekcie.

Z kolei w wolności w pozytywnym aspekcie stan, w którym jednostka postrzega siebie jako wolną – wiedzie życie, nad którym sprawuje kontrolę, z którym się utożsamia, w przeświadczeniu, że cieszy się życiem wartym przeżycia – zyskuje fundamentalne znaczenie. W przypadku wolności w pozytywnym aspekcie nie chodzi o przedmiot wolności, czyli obszar autonomicznych decyzji (sposobność samodzielnego dokonywania wyboru), lecz o osobę lub sytuację warunkującą wolność. Stąd pytanie, które podaje nam tutaj Berlin, brzmi: „Co lub kto jest źródłem władzy albo ingerencji, która może przesądzić, że ktoś ma zrobić raczej to niż tamto, być taki, a nie inny?”³. Jeśli wolność zostaje tu związana ze stanem, który miałbym osiągnąć („mam stać się takim, a nie innym”), to potrzebuję wskazówek

3 I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, dz. cyt.

na drodze do niego prowadzącej. Potrzebna mi mapa, drogowskaz lub przewodnik wskazujący optymalną drogę dotarcia do miejsca, ku któremu zmierzam. W tym ujęciu wolności zakładane jest istnienie schematu udanego życia, w którym potrafię bez zastrzeżeń utożsamić się ze swoim „Ja”. Jeśli istnieje mapa tudzież drogowskaz prowadzący do miejsca mojego autentycznego „Ja” (mojego *telos*, mówiąc językiem Arystotelesa), to niewykluczone, że pochodzą one z zewnątrz – będzie to jakaś forma perfekcjonizmu moralnego (filozofia życiowa, światopogląd, projekt etyczny), którego przyjęcie i konsekwentna realizacja ma ostatecznie przynieść wyzwolenie. Wolność pozytywna nie oddaje mojej aktualnej kondycji, lecz jest horyzontem, do którego zmierzam. Co mnie jednak czeka, jeśli owa mapa lub drogowskaz prowadzą mnie do zatracenia, wiodą na manowce; zamiast przynieść upragniony stan samospelnienia się, będę „żył nieswoim życiem”? Po raz drugi trawi mnie niepewność, czy aby faktycznie jestem wolną istotą. Ponownie dociera do mnie podszept: a może oddać panowanie (kierownictwo) nad sobą temu, kto z rodzicielską troską pokieruje moim życiem, kto „dostroi” moją wolność tak, że ostatecznie uwolni mnie od targających mną wątpliwości? Niech ktoś inny „przesądzi o tym, że mam zrobić raczej to niż tamto, być taki, a nie inny”. Taka ewentualność przynosi jednak kolejne pytanie: czy, podążając za wskazaniem innego, lepiej poznaję siebie, pełniej korzystam ze swego potencjału, zbliżam się do ideału życia na miarę moich pragnień i możliwości; czy też poddany zostaję przesadnemu paternalizmowi, stając się w efekcie projektem drugiego człowieka, co gorsza, bez świadomości tego stanu rzeczy (będąc, by posłużyć się tu celowościową postacią Kantowskiego imperatywu kategorycznego, środkiem do celu swego „kuratora”, a nie celem samym w sobie). Czy aby na pewno nakreślony przez innych „horyzont wolności” służyć będzie memu uwolnieniu?

Powróćmy do rozważań Fromma, który wskazuje na trzy możliwe mechanizmy odrzucenia wolności, które, moim zdaniem, dają się powiązać z rozważaniami Berlina, ze specyfiką aktywności jednostki w warunkach „wolności od”, jak i z zagrożeniami, które dostrzega w „wolności do”⁴. Samowyrzeczenie się wolności może, jak zauważa Fromm, przyjąć trzy postacie: (1) autorytarnej absolutnej zależności, (2) żądzy niszczenia wszystkiego wokół, a ostatecznie również siebie; (3) bezmyślnego, wręcz hipnotycznego, mechanicznego konformizmu⁵.

4 Należy zauważyć różnice w rozumieniu dwóch aspektów wolności w propozycji Berlina i Fromma. Dla tego drugiego, „wolność od” jest wyzwoleniem z tradycyjnych więzi, autorytetów religijnych i przymusu wynikającego z podziałów stanowych lub klasowych. Wolność pozytywna to zdolność do spontanicznego i twórczego współdziałania z innymi w tworzeniu rzeczywistości, w której jednostce przychodzi funkcjonować. O ile Berlin dostrzegał ryzyko opresyjnego paternalizmu w „wolności do”, Fromm widział w niej ideał wolności. Mechanizmy ucieczki od wolności Fromm wiąże ze specyfiką wolności w negatywnym aspekcie (jej następstwami), więc powiązanie ich z „wolnością do” wymaga podkreślenia, że uwaga moja odnosi się do berlińskiego rozumienia wolności w pozytywnym aspekcie, a nie do ustaleń Fromma.

5 Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 2000, s. 137–197.

Autorytarna, absolutna zależność (1) pozwala nam odzyskać poczucie mocy i związku z innymi. Poddając się władzy tych, którzy są nade mną, egzekwuję jednocześnie władzę wobec tych, którzy ode mnie zależą. Bezwarunkowe poddanie się władzy innych wynika z mej bezradności wobec niej, w skrajnym poniżeniu, w akceptacji swej małości wobec ogromu władzy. W nagrodę będę mógł czerpać z jej mocy, stać się częścią większej całości; nadany mi będzie sens (pówód) mego istnienia i stanę się dumny z udziału w czymś wielkim. „Jednostka jest niczym, ruch jest wszystkim”, jak mawiał Gregor Strasser. Absolutna zależność wyzwala we mnie moc witalną, której pragnę i której samodzielnie nie byłem w stanie z siebie wykrzesać.

Żądza niszczenia wszystkiego wokół, a ostatecznie również samego siebie (2), jako reakcja na deficyt bezpieczeństwa towarzyszący wolności sprawia, że uporczywa niepewność co do jakości swoich wyborów przeradza się w pragnienie destrukcji – niszczyć swój świat, którego, jak uznaję, nie potrafię kontrolować; niszczyć życie, któremu miałem nadać kierunek i sens. W ręku moim pozostają zaledwie okruchy świata mej pierwotnej egzystencji, ale teraz poddane mojej woli, faktycznie lub pozornie. Jeśli uzmysłowię sobie to drugie, to finał mego życia będzie zapewne tragiczny.

Bezmyślny, wręcz hipnotyczny, mechaniczny konformizm (3) – najbardziej subtelny i rozpowszechniony mechanizm – sprawia, że przyjmuję poglądy, wartości i zachowania większości, by się dopasować i uniknąć samotności. Osiągam stan wolności (wyzwolenie) dzięki perfekcyjnemu dopasowaniu, symbiozie z otoczeniem.

Rezygnacja z wolności uwalnia mechanizmy ucieczki. Ryzyko błędu, niepewność, samotność wynikająca z izolacji decydenta dla wielu może okazać się nie do przyjęcia, stąd przynoszące ukojenie oddanie innemu kontroli nad swoim życiem.

Podsumujmy, w Berlinowskiej wolności w negatywnym aspekcie zasadniczo nie ma miejsca na nie(pewność); nie chodzi o stan emocjonalny, komfort psychiczny (lub jego brak) czy ocenę moralną działającego podmiotu. Berlin w tak rozumianej wolności skupia naszą uwagę na przedmiocie woli, czyli na decyzji, która ma być wolna od zewnętrznego wpływu. Jednakże każdy z nas, działając racjonalnie, zadaje sobie pytania o (1) jakość podejmowanych decyzji, które nadają kierunek naszemu działaniu w drodze do osiągnięcia zamierzonego celu (racjonalność prakseologiczna); (2) przystawalność wyborów do społecznie uznanych wartości moralnych (racjonalność aksjologiczna); oraz (3) ich wpływ na nas i otoczenie, w którym jesteśmy zanurzeni (konsekwencjalizm). Ścisła (wyłączna) koncentracja na przedmiocie wolności, czyli na autonomicznie podjętej decyzji, wbrew intencjom Berlina, jest obca ludzkiemu doświadczeniu. Wszak istota myśląca już podejmując działanie, uwzględnia jego konsekwencje i kiedy

jest to zasadne, przypisuje im wartość moralną. Wartość moralną przypisuje również motywacjom podejmowanych działań. Wybieram w jakimś celu – wybór dla samego aktu wybierania nie przedstawia większej wartości. Aczkolwiek jeśli działając wolicjonalnie, uwzględniam wpływ podejmowanej decyzji na mnie lub otoczenie, wkraczam w rzeczywistość, nad którą zapanować nie sposób. Wybór jest aktem woli; jego następstwa już nie. Tak oto człowiek popada, siłą rzeczy, w stan nie(pewności) zarówno co do adekwatności swoich wyborów, jak i przypisywanych im ocen moralnych. Gdzie wybór, tam ryzyko błędu. Z kolei w perspektywie wolności w pozytywnym aspekcie – która to koncentruje się na osobie poszukującej wolności, jej potwierdzeniu (jestem faktycznie wolny lub nie jestem) i warunkach samorealizacji – samoocena kondycji osoby działającej oraz ewaluacja jakości podejmowanych przez nią działań – są w oczywisty sposób obecne. Stąd też, jak swego czasu zauważył Charles Taylor, to wolność w pozytywnym aspekcie jest tą, w której człowiek doświadcza wolności, podczas gdy wolność w negatywnym aspekcie jest zaledwie świadomością, że decyzja należy do mnie, że nic mnie nie ogranicza i mam swobodę w podjęciu tej decyzji, choć w zasadzie nie wiem, czy w ogóle ją podejmę, dlaczego miałbym to zrobić i jak się to ewentualnie przełoży na moją samorealizację i potrzebę zapanowania nad swoim życiem⁶. Jednak i tutaj, co z mocą uświadamia nam Berlin, pojawia się istotna wątpliwość. Jeśli wolność w pozytywnym aspekcie nie wyklucza obecności drugiej osoby, to nie mam pewności, czy korzystam jedynie z jej wsparcia w budowie mojej samoświadomości, w wyzwalającym odkrywaniu siebie i uzyskaniu kontroli nad swoim życiem, czy też jestem poddawany opresyjnej manipulacji, stając się materiałem ludzkim w rękach „dobroczyńnego” reformatora.

Uciążliwa niepewność ostatecznie skłania do ucieczki przed wolnością, przed trudnościami, pytaniami i wątpliwościami, które ta powoduje. Gdy trudności przygniatają, pytania nie znajdują odpowiedzi, a wątpliwości nie ustępują, wybieram komfort braku odpowiedzialności za kierunek rozwoju mego życia, a jest to najprawdopodobniej ostatni przejaw wolności, którego doświadczam.

Søren Kierkegaard

Na powyższe rozważania nałożmy kolejną warstwę, którą proponuje nam dziewiętnastowieczny myśliciel z Kopenhagi, Søren Kierkegaard. Przedstawia nam trzy możliwe stadia, których doświadcza człowiek poszukujący swej tożsamości, dążący do osiągnięcia stanu, w którym osiągnięcie wyzwolenia warunkowane

6 Por. C. Taylor, *What's wrong with negative liberty*, [w:] *Philosophical papers*, t. 2, Cambridge 1985, s. 211–229.

jest samozrozumieniem, ustaleniem prawdy o sobie i świecie, w którym przychodzi mu żyć.

W pierwszym stadium, które Kierkegaard nazywa „estetycznym”, człowiek poszukuje spełnienia w zaspokajaniu swej ciekawości, fascynacji, w zauroczeniu rzeczami i osobami w swoim otoczeniu, w gotowości na coraz to nowsze doznania, przynoszące mu radość eksploracji, obcowania z tym, czego wcześniej nie doświadczył. Czyni to spontanicznie, pozostając otwarty na to, czym zachwyci go świat. W stadium estetycznym jest miejsce na wolność, na decyzję, której towarzyszy refleksja, na odrzucenie banału i krótkotrwałego zauroczenia na rzecz trwalszej fascynacji. Choć na tym etapie człowiek może mieć poczucie panowania nad wyborem przedmiotu swej fascynacji, z czasem uświadamia sobie zależność od zewnętrznych pobudzeń, wywołujących kolejne wyrzuty endorfin. Osiągnięcie tego stanu staje się jednak coraz trudniejsze, gdyż coraz trudniej go zachwycić. Być może nie dostrzega, że w istocie popadł w zniewolenie – myśli, mówi i żyje przecież tak jak „wszyscy”. Z czasem pojawiają się zniechęcenie i niepewność, czy rzeczywiście wie, jakie życie mające głębszy sens, a wraz z nimi ogarnia go melancholia.

W drugim stadium, które Kierkegaard nazywa „etycznym”, człowiek postanawia odwrócić się od świata zewnętrznych fascynacji, które przynoszą ulotny pozór samospełnienia. Uruchamia proces samopoznania w wewnętrznym wglądzie, w nadziei na odkrycie w sobie odpowiedzi na pytanie o to, co rzeczywiście i trwale przedstawia dla niego najwyższą wartość, jak powinien wieść swoje życie, by było warte przeżycia, jaki jest jego cel, na jakich zasadach postępowania życie to warto oprzeć. Wgląd w siebie jest efektem woli sensu, która prędzej czy później dotyka każdego z nas; choć możemy od niej uciekać, to będzie to ucieczka w nieświadomość, nieodczuwanie, nieobecność – jest to w istocie rezygnacja z siebie. O ile w stadium estetycznym człowiek popada w głęboką alienację, w stadium etycznym poszukuje samoakceptacji i samokształtowania swojego „Ja”. Przejście do stadium etycznego jest wyborem. Wybieram „siebie” jako podmiot, którego decyzje podlegają ocenie moralnej, odrzucam „świat”, którego oferta nie przybliżył mnie do ustalenia zasad porządkujących życie. Jest to wybór albo-albo; nie ma niczego pomiędzy. Ten, kto odrzuca wybieranie siebie, powiedziałibyśmy samowybór, czyli drogę etycznego samopoznania, zrezygnował z siebie jako osoby moralnej.

Stadium etyczne uwalnia od przygodności fascynacji urokami świata, lecz nie przynosi ukojenia. Istocie moralnej towarzyszy bowiem niepewność tego, czy wzorce moralne, o które oparła ocenę swego życia, są prawidłowo ustalone, czy właściwie odczyta wynik tej oceny. Namysł etyczny nie prowadzi do jednoznacznej, pewnej i czytelnej odpowiedzi na pytanie „jak żyć?”. Pojawia się nieznośne poczucie winy, świadomość niedoskonałości, po której nadchodzi rozpacz. Roz-

pacz w stadium etycznym istotnie różni się od melancholii w stadium estetycznym. Ta pierwsza jest stanem autentycznego człowieka, świadomego swego losu, przed którą to rozpaczą nie będzie uciekał, jeśli chce zachować swe człowieczeństwo. Ta druga jest efektem rozczerowania banalnością życia, jest niekończącą się ucieczką od myślenia etycznego w „doświadczenie świata” wyzbytego ocen moralnych. Autor *Albo-albo* (1843) zachęca nas:

Pogrąż się więc w rozpacz, a Twoja lekkomyślność już nigdy nie doprowadzi Cię do tego, byś wędrował jak niespokojny duch czy jak zjawy wśród ruin świata, który i tak jest już dla Ciebie stracony; popadnij w rozpacz, a duch Twój już nigdy nie będzie wzdychał w melancholii, gdyż świat znów stanie się dla Ciebie piękny i radosny, mimo że będziesz go widział innymi oczami niż przedtem, duch Twój będzie uwolniony i będzie się poruszał w świecie wolności⁷.

Świadome życie wymaga podejmowania decyzji, pośród których znajdują się też te powodujące wyrzuty sumienia. Choć świat zapewne straci swój blask, urok doznań wcześniej niedoświadczanych, to jego oblicze stanie się prawdziwe; choć życie przepełnią rozterki moralne, to są one niezbędne w procesie samopoznania.

W kolejnych swoich pracach, w *Bojaźni i drzeniu* (1843) oraz w *Chorobie na śmierć* (1849), Kierkegaard przedstawia nam trzecie, końcowe stadium ustalania podstaw tożsamości człowieka dążącego do prawdy o sobie, które nazywa religijnym. Niepewność, czy „wybór siebie” w przejściu od stadium estetycznego do etycznego rzeczywiście przynosi wyzwolenie, podaje w wątpliwość także zdolność ludzkiego rozumu do rozpoznania prawdy o podmiocie dokonującym tego wyboru. Kierkegaard wskazuje więc na konieczność zawierzenia komuś, kto przekracza ludzki sposób pojmowania rzeczywistości i którego sądy moralne są nieomyślne. Jest nim transcendentna Moc, w której istnienie człowiek musi uwierzyć, dokonując „skoku w wiarę”.

Osią *Bojaźni i drzenia* jest fascynujące studium psychologiczne osoby Abrahama, opis paradoksu wiary i moralności tego, który poddaje się wezwaniu Głosu nakazującego mu złożyć w ofierze Izaaka, wcześniej obiecanego i darowanego syna. Księga Rodzaju milczy o rozterkach Abrahama podnoszącego rękę na warunek swego dziedzictwa w niezrozumiałym posłuszeństwie wobec wezwania, którego nikt poza nim nie usłyszał. Jak spekuluje Kierkegaard, decyzja o podporządkowaniu się nakazowi nie uwalnia Abrahama od wątpliwości. Oto został wezwany do poświęcenia swego syna, co w powszechnej ocenie moralnej jest nieznanym usprawiedliwieniem zabójstwem, a przynajmniej przejawem szaleństwa (urojenia). Droga do krainy Moria, gdzie ofiara miała zostać złożona,

zajęła Abrahamowi trzy dni – czas wystarczająco długi, by stawiać sobie pytania o niezwyklej wadze: o słuszność wezwania do złożenia ofiary z syna; o wiarygodność wzywającego, który złożył obietnicę ojcostwa narodów niemożliwą do zrealizowania po utracie Izaaka; o odpowiedzialność moralną za zwodzenie swego syna; o reakcję Sary po powrocie męża bez jej jedynego syna.

List do Hebrajczyków definiuje wiarę jako pewność rzeczy spodziewanych (Bożych obietnic), jako przeświadczenie o istnieniu rzeczy, których nie można doświadczyć zmysłami (Hbr 11, 1). Jednak takiej niewzruszalnej pewności grzeszny człowiek mieć nie może. Jak podkreślał Marcin Luter, to właśnie zwątpienie w Boże zapewnienia, niewiara (*Unglaube*) w Jego obietnice, jest źródłem grzechu. W opowieści o Abrahamie osobiście intryguje mnie stan jego ducha, kiedy ten otrzymuje wezwanie jednoznacznie nieprzystające do natury Boga, który do niego przemówił. Nakaz składania ofiar z ludzi, w tym z pierworodnego potomstwa, był właściwy bóstwom kananejskim, nie zaś Temu, który miał się od nich różnić. To właśnie ta odmienność miała być powodem, dla którego Abram Mu zaufał, opuszczając ojczyznę i wyruszając w nieznane. Raz jeszcze, powołując się na Lutera, powiemy, że kiedy człowiek szuka Boga, niejednokrotnie widzi zaledwie jego maskę, którą nakłada Zły, podszywający się pod Niego, zwodząc tego, który szczerze pragnie poznania swego Stwórcy, w tym Jego woli⁸. Stąd pytanie o wątpliwości Abrahama, który został wezwany do tak niedorzecznego aktu, jak zadanie śmierci warunkowi swego dziedzictwa. Powtórzmy, Księga Rodzaju milczy na ten temat.

W *Chorobie na śmierć* Kierkegaard zaprasza nas do zmierzenia się z jeszcze trudniejszym emocjonalnie wyzwaniem. Zastanawia się nad losem człowieka, który nie chce być (taki jest jego wybór) sobą przed Bogiem, ewentualnie chce być (tak wybiera) bez Boga. Jest to refleksja nad egzystencją człowieka zawieszonego między skończonością i nieskończonością; przemijaniem i wiecznością; i wreszcie, między wolnością i koniecznością. Oto człowiek wybiera, by być jak inni, by „żyć jak wszyscy”, adaptując się do konwencji, schematów przez innych ustalonych, w bezrefleksyjnym wirze codzienności. Może też wolicjonalnie zrezygnować z siebie, z samopoznania, wyrzec się wolności, a przez to odpowiedzialności za swe wybory. I wreszcie, może poszukiwać siebie, ale w odrzuceniu perspektywy zależności od swego stwórcy. Każda ewentualność przynosi rozpacz, choć w pierwszym przypadku rozpacz nieuświadomioną.

Podsumujmy, Kierkegaard dostrzega w człowieku istotę wolną, lecz to właśnie wolność czyni jego życie pełnym niepewności i lęku. Wolność oznacza możliwość wyboru, a każda decyzja, ponieważ nie mamy gwarancji jej słuszności (trafności), wiąże się z niepewnością, z lękiem, a nawet rozpaczą. Jak zauważa

8 O. Bayer, *Martin Luther's theology. A contemporary interpretation*, Grand Rapids 2008, s. 204–205.

w *Pojęciu lęku* (1846): „lęk jest zawrotem głowy wolności”. Ta niepewność co do słuszności tego, co wybieram, nie jest obciążeniem, lecz warunkiem autentycznego istnienia.

Najpełniej napięcie między wolnością a niepewnością ujawnia się w akcie wiary. Kierkegaard podkreśla, że wiara nie opiera się na dowodach ani pewności, ale na „skoku w nieznanne”, na decyzji, by zaufać Bogu mimo braku ku temu racjonalnych podstaw. W tym stanie (stadium religijne) wolność osiąga swój szczyt właśnie z uwagi na skrajną niepewność: człowiek wybiera i działa w zgodzie z tym fundamentalnym wyborem, choć nie ma gwarancji sukcesu – pozostaje mu tylko ufność w złożone mu obietnice. Autentyczna (świadoma) egzystencja polega nie na ucieczce w konformizm czy pozorną pewność, lecz na odważnej zgodzie na ryzyko błędu swoich decyzji, na akceptacji stałej (nieusuwalnej) niepewności.

Kilka słów na zakończenie

W podsumowaniu całości wróćmy do naszej roboczej definicji wolności, którą przedstawiliśmy jako podstawowe pragnienie człowieka poszukującego sensu w swym życiu i zabiegającego o życie warte przeżycia, w zgodzie ze swoim wyborem. Definicja ta zakłada procesualny charakter wolności i wiąże ją z sensem życia. Tak rozumiana wolność nie licuje z Berlinowską koncepcją „wolności od”, czyli z wolnością w negatywnym aspekcie. W moim ujęciu dostrzegalna jest warstwa teleologiczna, a to wskazuje na funkcjonalny charakter wolności, nietraktowanej jako cel sam w sobie.

Patron naszego seminarium w swej refleksji wokół wolności wyraził się następująco:

Wolność stale trzeba zdobywać, nie można jej tylko posiadać! Przychodzi jako dar, utrzymuje się poprzez zmaganie. Dar i zmaganie wpisują się w karty ukryte, a przecież jawne. Całym sobą płacisz za wolność – więc to wolnością nazywaj, że możesz, płacąc, ciągle na nowo siebie posiadać⁹.

Choć te słowa odnoszą się do zmagania narodu o samostanowienie, to można je, moim zdaniem, z powodzeniem użyć jako komentarz do naszych rozważań, a zwłaszcza twórczo zestawić z poglądem Kierkegaarda. Nie jest to zaskoczeniem, jako że obaj należą do rodziny myślicieli chrześcijańskich. Jezus zapewnia swoich naśladowców, że ci, którzy wytrwają w poznaniu Jego, odnajdą prawdę

9 Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt.

przynoszącą wyzwolenie (J 8, 31–32), przedstawiając siebie jako „drogę, prawdę i życie” (J 14, 6). Co oczywiste, tak rozumiana wolność przystaje do koncepcji „wolności do” i pozostaje w napięciu z „wolnością od”. W doktrynie chrześcijańskiej wolność nie jest wartością autoteliczną, jest horyzontem ludzkich starań, życia na podstawie ewangelicznego wzorca, ufności w Boże obietnice. Gdybyśmy jednak frazę „droga, prawda i życie” wyjęli z ewangelicznego kontekstu, to wciąż możemy docenić wyjątkowość tego sformułowania. Oto każdy z nas, czy to wierzący w Boga chrześcijanin, czy też nie, jest wezwany, by podążać drogą samopoznania, poszukując prawdy o sobie i w ten sposób nadając sens swemu życiu. By wyruszyć w tę drogę, konieczna będzie decyzja. Ten wybór pociąga za sobą kolejne, wiele z nich będzie nietrafionych, rodzących niepewność, frustrację, lęk, a nawet – co z mocą uświadamia nam Kierkegaard – rozpacz. Taki jest jednak los człowieka, który pragnie być wolny. Rezygnacja z wolności w ucieczce przed samotnością i odpowiedzialnością za błędne decyzje jest obietnicą neutralizacji dyskomfortu powodowanego przez niepewność, ale jedynie doraźnie. Prędzej czy później pytanie o sens życia, o „życie warte przeżycia”, powraca. Wyzbycie się wolności, przekazanie drugiemu człowiekowi kontroli nad swym życiem, generuje nieporównywalnie wyższy koszt aniżeli ryzyko błędu podmiotu świadomego swych wyborów (ich konsekwencji), otwartego na korektę swej drogi życia. Za wolność przychodzi nam nieraz płacić wysoką cenę, ale – podążając za słowami Jana Pawła II – „płacąc, możemy ciągle na nowo siebie posiadać”.

Abstrakt

(Nie)pewność w dyskursie o wolności. Czy mogę i chcę decydować o sobie?

Rozdział podejmuje problem relacji między wolnością a niepewnością, ujmując wolność jako podstawowe pragnienie człowieka szukającego sensu życia i dążącego do samostanowienia. Punktem wyjścia analizy jest rozróżnienie Isaiaha Berlina na wolność negatywną, rozumianą jako wolność od zewnętrznej ingerencji, oraz wolność pozytywną, odnoszącą się do zdolności kierowania własnym życiem i urzeczywistniania autentycznego „Ja”. Koncepcje te zostają zestawione z refleksją Ericha Fromma nad mechanizmami ucieczki od wolności: autorytarną zależnością, destrukcyjnością i konformizmem. Wolność okazuje się źródłem samotności, odpowiedzialności, ryzyka błędu oraz niepewności dotyczącej konsekwencji podejmowanych decyzji. Kolejną perspektywę wyznacza myśl Sorena Kierkegarda, zwłaszcza jego koncepcja estetycznego, etycznego i religijnego stadium egzystencji. W tym ujęciu niepewność i lęk nie są przypadkowymi ograniczeniami wolności, lecz warunkami autentycznego wyboru, samopoznania i wiary. Najpełniej napięcie między wolnością a niepewnością ujawnia się w religijnym „skoku wiary”, w którym człowiek podejmuje fundamentalną decyzję bez gwarancji jej słuszności. W zakończe-

niu rozważania zostają odniesione do myśli Jana Pawła II, zgodnie z którą wolność jest zarówno darem, jak i zadaniem wymagającym nieustannego zmagania. Rezygnacja z wolności może chwilowo ograniczyć lęk i ciężar odpowiedzialności, lecz prowadzi do utraty podmiotowości, podczas gdy akceptacja nieusuwalnej niepewności umożliwia świadome kształtowanie własnego życia.

Słowa kluczowe: egzystencja, niepewność, odpowiedzialność, samostanowienie, wolność

Abstract

(Un)certainty in the discourse on freedom: Can I and do I want to decide for myself?

The chapter examines the relationship between freedom and uncertainty, presenting freedom as a fundamental human desire connected with the search for meaning and the pursuit of self-determination. The analysis begins with Isaiah Berlin's distinction between negative liberty, understood as freedom from external interference, and positive liberty, which concerns the ability to direct one's own life and realise one's authentic self. These concepts are considered alongside Erich Fromm's account of the mechanisms of escape from freedom: authoritarian dependence, destructiveness, and conformity. Freedom thus emerges as a source of solitude, responsibility, the risk of error, and uncertainty about the consequences of one's decisions. A further perspective is provided by Søren Kierkegaard's thought, particularly his conception of the aesthetic, ethical, and religious stages of existence. From this viewpoint, uncertainty and anxiety are not incidental limitations of freedom but conditions of authentic choice, self-knowledge, and faith. The tension between freedom and uncertainty is most fully revealed in the religious "leap of faith," in which an individual makes a fundamental decision without any guarantee of its correctness. The concluding discussion refers to the thought of John Paul II, according to whom freedom is both a gift and a task that requires continual struggle. Renouncing freedom may temporarily alleviate anxiety and the burden of responsibility, but it ultimately leads to the loss of personal agency, whereas accepting ineradicable uncertainty makes it possible to shape one's life consciously.

Keywords: existence, freedom, responsibility, self-determination, uncertainty