

AGATA KŁOCIŃSKA
Uniwersytet Warszawski

O WOLNOŚCI BEZ WOLNEJ WOLI

Wstęp. Niniejsza praca poświęcona jest relacji wolności i odpowiedzialności do wolnej woli. Punktem wyjścia dla dalszej refleksji będzie artykuł Przemysława Guta *Czy możliwa jest wolność bez wolnej woli?*, opublikowany w „Analizie i Egzystencji”¹. Jak stara się udowodnić autor, klasyczna koncepcja wolności fundująca ją na wolnej woli, nie znajduje dobrej alternatywy. P. Gut przedstawia dwie możliwe interpretacje wolności, znane z historii filozofii. Drugą, obok klasycznej, jest propozycja, którą przedstawił Spinoza – wiążąca wolność z rozumem i sprowadzająca ją do „rozumianej konieczności”. Jak mi się wydaje, przedstawione przez autora koncepcje nie wyczerpują wszystkich możliwych rozwiązań interesującej nas kwestii. Co za tym idzie, krytyka jednej z nich nie jest wcale dowodem na to, że druga jest właściwa. To, że wolność – jak dowodzi Gut – nie jest ufundowana na samym tylko rozumie nie oznacza, że zakłada ona istnienie niezdeterminowanej woli.

Filozofem, u którego, odnaleźć możemy odmienną od przedstawionych przez Guta koncepcję wolności, jest Søren Kierkegaard. Odwołując się przede wszystkim do zarysowanej przez niego w *Bojaźni i drżeniu* postaci Abrahama postaram się pokazać, na czym polegać miałyby wolność, która nie opiera się ani na rozumie, ani na wolnej, niezdeterminowanej woli. Moim podstawowym celem będzie tu nie tyle ściśle odtworzenie poglądów duńskiego filozofa ile raczej pokazanie, że można rozumieć pojęcie wolności tak, by nie wymagało ono przyjęcia istnienia niezawisłej, od niczego niezależnej władzy podejmowania decyzji. Postać Abrahama traktuję jako pewną ilustrację takiej koncepcji.

¹ P. Gut: *Czy możliwa jest wolność bez wolnej woli?* „Analiza i Egzystencja” 8 (2008).

1

Przemysław Gut deklaruje, że będzie rozumiał wolną wolę jako „władzę lub instancję umysłową zdolną do rozpoczynania nowego działania oraz wyboru między alternatywnymi możliwościami”². Jak twierdzi, klasyczna koncepcja wolności funduje ją właśnie na takiej, sprawczej i dokonującej wyborów, instancji. Tym samym – zdaniem autora – możemy mówić, że w tej koncepcji człowiek jest wolny tylko pod warunkiem, że podejmuje decyzje, na które nie mają wpływu żadne dodatkowe zewnętrzne lub wewnętrzne czynniki. Zauważmy od razu, że w takim razie należałoby podaną przez Guta definicję wolnej woli rozszerzyć o jeszcze jeden warunek: inicjując działanie i dokonując wyborów jest ona niczym niezdeterminowana. Innymi słowy: to, czego chce i co powoduje, nie wynika z żadnych wcześniejszych przyczyn.

W opozycji do takiego rozumienia wolności stworzona została – początkowo przez Barucha Spinozę – koncepcja fundująca ją na rozumie³. Jak uważa Gut, próby oparcia wolności na rozumie wiązać należy z uznaniem determinizmu. Jeżeli przyjmiemy, że zdarzenia zachodzące w świecie są jedynie efektem procesów przyczynowo-skutkowych i przyszłość wyznaczana jest w pełni przez teraźniejszość, to nie mamy żadnego wpływu na świat i na historię. To co nastąpi nie zależy od nas – wolna wola będąca władzą sprawczą nie istnieje. Wobec tego, jeżeli chcemy uznać wolność człowieka, musimy poszukiwać jej gdzie indziej – Spinoza odnajduje ją w postępowaniu zgodnym z rozumem. Zdaniem Spinozy, ten kto podąża za swoimi zachciankami, jest w rzeczywistości ich niewolnikiem. Ten natomiast, kto żyje rozumem, jest wolny. W tym kierunku pójdzie później idealistyczna filozofia niemiecka z Heglem na czele, podporządkowująca jednostkę wraz z jej indywidualną wolą temu, co ogólne.

Warto tutaj zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, oparcie wolności na rozumie nie zawsze ma związek z przyjęciem determinizmu. Znane są takie interpretacje wolności, w których rozum odgrywa istotną rolę, a które w żadnym wypadku nie przyjmują deterministycznej

² *Ibidem*, s. 22.

³ Zob. Spinoza: *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, część II, tw. 48, s. 128, cz. IV, tw. 68, dowód, s. 315. Warszawa, 1954.

wizji świata. Dotyczy to także koncepcji klasycznej – zgodnie z nią wola i rozum „współpracują” ze sobą, a w żadnym wypadku się nie wykluczają. Z taką interpretacją mamy do czynienia u św. Tomasza. Podobnego ujęcia dopatrywać się można także w starożytności, choćby u stoików. Jak wiadomo, dzielili oni rzeczy na te, na które nie mamy wpływu i na te, na które mamy wpływ. Ze względu na te drugie nie ma tu mowy o determinizmie, a jedynie o istnieniu jakiejś faktyczności w świecie. Tymczasem rozum odgrywa niewątpliwie wielką rolę – to on bowiem pozwala nam właściwie zakwalifikować każdą rzecz.

Po drugie, ze Spinozjańskiego stwierdzenia, że podążanie za zmysłami jest niewolą (popularnego zresztą już w starożytności) nie wynika wcale, że podążanie za rozumem jest wolnością. Być może jedno i drugie przeczy wolności – jedno i drugie polega bowiem na działaniu **ze względu na coś**. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z jakąś przyczyną – raz są nią zmysły i uczucia, raz rozum. Jak postaram się pokazać, na podstawie twórczości Kierkegaarda, można sobie wyobrazić takie ujęcie wolności, zgodnie z którym nie podporządkowuje się ona żadnej z tych władz.

Podsumowując należy powiedzieć, że P. Gut dopuszcza dwa możliwe, wzajemnie się wykluczające rozwiązania zagadnienia wolności: albo wolność opiera się na wolnej woli i wówczas mamy do czynienia z indeterministyczną wizją świata, albo polega na postępowaniu rozumnym, a wówczas natura rzeczywistości jest rozumna. Autor argumentuje przeciwko drugiej możliwości. Uważa, przede wszystkim, że „odbiera ona wolności coś istotnego” – mianowicie moment wolnego „chcenia” i możliwości wyboru. Jego zdaniem, to na tym polega wolność – postępowanie zgodne z rozumem jest jedynie jej warunkiem koniecznym, nie zaś dostatecznym. Co więcej, podkreśla on, że istnieje związek pomiędzy wolnością a odpowiedzialnością – a o tej ostatniej nie można mówić, jeżeli całkowicie zrezygnujemy z pojęcia wolnej woli. Tylko tam możliwa jest wolność i odpowiedzialność, gdzie ten, kto dopuścił się określonego czynu lub też go zaniechał, miał jakąś alternatywę. Jeżeli nie było możliwe, by postąpił inaczej, to znaczy, że nie dokonał w istocie żadnego wyboru. Jak postaram się pokazać dalej, kwestia ta wydaje się dyskusyjna. Ostatni argument przytoczony przez P. Guta

(zresztą taki, którego obiecał wcześniej nie przedstawiać) opiera się na naszym subiektywnym poczuciu wolności – mówi, że skoro autentyczna sprawczość, działanie i namysł nad nim są pierwotnymi faktami naszej świadomości, to ewentualna niezgodność z określoną teorią filozoficzną nie powinna skłaniać nas do ich odrzucenia.

Przedstawiwszy przytoczone argumenty autor sądzi, że pokazał, iż jedynym sposobem „uratowania” wolności jest uznanie wolnej woli i indeterministycznej wizji świata. Skoro jednak uznamy, że opisane przez niego interpretacje interesującego nas problemu nie wyczerpują wszystkich możliwych przypadków, to podana przezeń argumentacja przeciwko traktowaniu rozumu jako podstawy wolności nie udowadnia wcale, że jej źródłem jest wola. Sądzę też, że nie wyraża właściwie związków wolności z determinizmem, a ponadto miesza różne typy, czy jej poziomy. Postaram się, w oparciu o koncepcję Kierkegaarda i opracowania wskazać, na czym dokładnie polega nieadekwatność w przedstawieniu Guta.

2

W swojej książce *Ontologizacja odpowiedzialności* Jacek Filek uznaje Kierkegaarda za pierwszego myśliciela, który przyczynił się do innego rozumienia pojęcia odpowiedzialności, a wraz z nią i wolności, we współczesnej filozofii. Jak zauważa, pierwotnie pojęcie odpowiedzialności używane było przede wszystkim w języku prawa i wiązane z winą i karą. Odpowiedzialność dotyczyła za każdym razem czegoś konkretnego – określonego czynu lub jego zaniechania. Taka jest geneza tego, co określa jako odpowiedzialność negatywną – związaną właśnie z prawną egzekucją i skierowaną ku przeszłości, ku temu, co już było. W odróżnieniu od niej, odpowiedzialność pozytywna – do której odwołuje się współczesna filozofia – skierowana jest ku przyszłości, dotyczy podejmowanych przez nas decyzji, tego jak pokierujemy swoim życiem, jaki zrobimy z niego użytek. Ten drugi rodzaj odpowiedzialności jest czymś niezbywalnym dla człowieka – jest specyficznym ludzkim sposobem istnienia⁴. Innymi słowy, w ten sposób człowiek ze swojej

⁴ J. Filek, *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków 1996, s.28-39.

istoty jest odpowiedzialny niezależnie od tego, czy tego chce i czy świadomie się tego podejmuje. Co ważne, będąc odpowiedzialny, jest jednocześnie wolny⁵. Tych dwóch pojęć nie sposób bowiem oddzielić – są to dwa aspekty tego samego zjawiska. Sposób bycia człowieka w świecie jest taki, że z konieczności musi on dokonywać wyborów – jest niejako skazany na wolność i na odpowiedzialność.

W tym miejscu warto powrócić do tekstu Przemysława Guta. Przedstawiona jest tam pewna ilustracja związków odpowiedzialności i wolnej woli. Jak pisze autor, znane są próby pokazania, że człowiek może być odpowiedzialny za to, co uczynił, nawet jeżeli nie mógł postąpić inaczej. Jedną z nich jest argumentacja w duchu Frankfurta⁶: opisuje się sytuację, gdy pewna osoba, np. Jan, postanawia głosować na zebraniu zarządu firmy za odwołaniem prezesa. Tak też czyni – jest więc odpowiedzialny za to, jak postąpił. Wyobraźmy sobie jednak, że jego kolega Piotr bardzo chciał, żeby Jan zagłosował w ten sposób i na wszelki wypadek kontrolował umysł Jana. Gdyby Jan zamierzał zmienić swoją decyzję, Piotr zainterweniowałby używając specjalnego urządzenia i zmusił go do głosowania za odwołaniem prezesa. Innymi słowy: niezależnie od wszystkiego, Jan i tak zrobiłby to, co zrobił – nie miał innego wyjścia. Zdaniem „przeciwników wolnej woli” mamy tu do czynienia z przykładem osoby, która jest odpowiedzialna, choć nie podejmowała wolnej, opartej na niezawisłej woli, decyzji. Z tym P. Gut się zgadza. Dodaje jednak, że istnieją sytuacje, gdy obciążamy kogoś odpowiedzialnością nie tyle za określony czyn, co właśnie za zaniechanie działania⁷. W tym przypadku odpowiedzialność i wolna wola są, zdaniem autora, nierozdzielalne. Nie można obciążać kogoś odpowiedzialnością za to, że czegoś nie zrobił, jeżeli nie mógł tego uczynić.

Przytaczam ten fragment artykułu żeby pokazać, z jakim rodzajem odpowiedzialności mamy do czynienia w przypadku Abrahama. Przedstawiona powyżej historia Jana jest przykładem rozważań nad odpowiedzialnością negatywną: zastanawiamy się tutaj, czy Jan ponosi odpowie-

⁵ *Ibidem*, s.39-43, s.226-240.

⁶ Zob. H.G.Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. J. Hołówka, Warszawa 1997.

⁷ P. Gut, *op.cit.*, s.31.

działność za określony czyn – pewne zdarzenie, które już zaszło. W tym wypadku argument Przemysława Guta ma, oczywiście, zastosowanie: odpowiedzialność negatywna jest niewątpliwie możliwa tylko wtedy, jeżeli człowiek posiada wolną wolę. Pojawia się jednak pytanie, czy to samo dotyczy odpowiedzialności pozytywnej. Czy odpowiedzialność, która jest jednocześnie wolnością i która jest podstawową cechą ludzkiej egzystencji zakłada istnienie wolnej woli? Czy też możliwa jest nawet wtedy, gdy człowiek nie dokonuje sam niezależnych wyborów, przyszłe zdarzenia nie są powodowane przez niego? Innymi słowy: **czy, żeby być wolnym, człowiek musi mieć wybór?** Te wszystkie pytania zbliżają nas do postaci Abrahama.

3

„Pewnego razu żył człowiek, który słyszał w dzieciństwie piękną opowieść o tym, jak Bóg kusił Abrahama i jak się Abraham oparł kuszeniu, zachował wiarę i po raz drugi, wbrew oczekiwaniom, miał syna” – tymi słowami rozpoczyna Kierkegaard swoją *Bojaźń i drżenie*⁸. Człowiek, o którym mowa, pozostał przez całe swoje życie pod ogromnym wrażeniem postaci Abrahama i jego gotowości, by wypełnić wolę Boga. Jednocześnie „... uważał za los godny zazdrości posiadać wiarę...”⁹. W tym krótkim wyrażeniu kryje się, jak sądzę, coś niezwykle istotnego dla zrozumienia sytuacji Abrahama. Otóż to, że posiadał on wiarę i odwagę, by powiedzieć Bogu „tak”, nie było jego zasługą – był to jego los, coś, co mu się niejako „trafiło”. Kierkegaard rozwinie ten wątek na dalszych stronicach swojego znanego dzieła.

W tym miejscu przechodzi do opisu znanej z *Biblii* historii: pokazuje Abrahama, który słucha Boga nakazującego mu złożyć w ofierze syna, który żegna się z Sarą, wyrusza w drogę, zostawia sługi, wreszcie wchodzi z Izaakiem na górę Moria. Przy tym wszystkim milczy. Nie może mówić, nie ma sensu, by to robił – i tak nie zostałby zrozumiany. A jednak nie jest w stanie znieść tego, że nie zrozumie go nawet jego ukochany syn, nie chce go pozostawić bez żadnego wyjaśnienia. Abraham

⁸ S. Kierkegaard: *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz. Warszawa 1972, s. 8.

⁹ *Ibidem*, s. 9.

Kierkegaarda przybiera więc pozę: „I odwrócił się na chwilę Izaak, a kiedy znów spojrzął na oblicze Abrahama, zobaczył, że było zmienione: dziki wzrok, groźny wyraz. Abraham schwycił Izaaka za piersi, rzucił go na ziemię i rzekł: «Głupi chłopcze, czy myślisz, że jestem Twoim ojcem? Jestem czcicielem bałwanów. Myślisz, że to z rozkazu Boga? Nie, to dla mojej zachcianki»”¹⁰. Dlaczego Abraham udaje? Bo wie, że Izaak nie jest w stanie zrozumieć, z jakiego powodu Bóg oczekuje tak krwawej ofiary, i jak to możliwe, że jego ojciec zgadza się ją złożyć. Tego nie da się zrozumieć. Abraham udaje, żeby wyrazić cokolwiek zrozumiałego. Prawda nie jest bowiem zrozumiała. Nie jest to jednak słabość prawdy, ale **słabość rozumu – nie pojmuje on tego, co jest najgłębszą rzeczywistością**. Nie pojmuje wolności – tej samej, na mocy której Abraham pozostaje posłuszny Bogu. Na czym taka wolność miałaby polegać, pokazują dalsze partie *Bojaźni i drżenia*.

Kierkegaard, chwając Abrahama, nazywa go bohaterem. Tyko bohater stworzony jest do rzeczy wielkich. On sam pozostaje jedynie poetą – tym, który opiewać może czyny bohatera, ale nie byłby w stanie ich podjąć. Brak mu tego, co miał Abraham – wiary i odwagi, by tę wiarę mieć. Skąd jednak ma ją Abraham? Od Boga – jest to dar łaski. W takim wypadku nie ma tu żadnej jego zasługi – to nie on zdecydował, że będzie człowiekiem głębokiej wiary, to Bóg tak chciał. Abraham jest wybrańcem Boga. Nie miał wpływu na to, że nim jest i nie ma też wpływu na to, czego Bóg od niego żąda. Więcej nawet, nie od niego zależy, czy spełni te żądania. Skoro już bowiem Abraham posiada łaskę i wiarę, nie może postąpić inaczej. Kierkegaard pisze: „Gdyby został pozbawiony łaski Pańskiej, lepiej by mógł może to pojąć, a teraz byłoby to dlań sztyderstwem z niego i z jego wiary”¹¹. Gdyby tak było, być może postąpiłby inaczej, zbuntowałby się, powiedział Bogu „nie”. Rzeczywiście jednak tak się nie stało. Nie mogło się stać, bo Abraham posiadał łaskę i wiarę. „Gdyby Abraham był zwątpił, uczyniłby na pewno coś innego, coś wielkiego i wspaniałego: jakże by mógł uczynić coś innego niż rzecz wielką i wspaniałą!”¹². A jednak Abraham nie czyni żadnej z tych rze-

¹⁰ *Ibidem*, s.10.

¹¹ *Ibidem*, s.15.

¹² *Ibidem*, s.20.

czy, które mógłby uczynić, gdyby zwątpił. Bo nie wątpi. Bo taki właśnie jest Abraham. Nie może postępować inaczej niż postępuje, bo nie byłby już sobą. Okazuje się, że Abraham – taki właśnie – jeżeli ma zachować swoją tożsamość, nie ma żadnego wyboru, żadnej alternatywy. Może wybrać tylko tę jedną jedyną możliwość, jaką jest powiedzenie Bogu „tak”. **Abraham nie ma wolnej woli.**

Zdając sobie sprawę z tego ograniczenia, które określa postawę Abrahama, Kierkegaard nazywa go jednak największym z ludzi. W czym tkwi jego wielkość? W tym, co posiada dzięki łasce – w wierze. I ta wiara czyniła go wolnym. Popychała bowiem do takiego działania, które nie liczyło się z żadnymi prawami, których należałoby przestrzegać. Abraham występuje przeciwko rozsądkowi i przeciwko wszelkim zasadom moralnym. Zamierza zamordować własnego syna – syna, którego kocha, i który jest dla niego tym, co najważniejsze na świecie. Sam siebie skazuje na wielkie cierpienie, rozpacz i na samotność – odrzucając bowiem etykę, wyklucza się ze sfery tego co ogóle, ze wspólnoty. Wybiera taką drogę, którą nikt nie może z nim razem kroczyć: „Abraham wie bowiem, że wstąpił na samotną ścieżkę, i że czyn jego nie ma znaczenia dla ogółu”¹³. Czyn ten jest niezrozumiały, nie daje się go pojąć. Jedyne co można zrobić, to „obejrzyć wielostronnie niemożliwość zrozumienia Abrahama”¹⁴. Abraham zdaje sobie z tego wszystkiego sprawę, a jednak postanawia pozostać posłuszny Bogu. I przy tym wszystkim wciąż wierzy, że Bóg wcale nie chce śmierci Izaaka i że dla niego samego chce dobrze. I choć wszystko wskazuje na to, że czyn Abrahama doprowadzi go do największej nędzy, on ufa że będzie szczęśliwy i wciąż pragnie dla siebie tego szczęścia. Innymi słowy, postępuje całkowicie niezgodnie z rozumem. Kierkegaard w tym widzi jego wolność – Abraham nie jest skrzepowany prawidłami, może więc je przekroczyć. Czyni cuda mocą wiary – „...ponieważ wiara właśnie tam się zaczyna, gdzie myślenie się kończy”¹⁵.

Co to znaczy, że Abraham czynił cuda? I jak mógł to robić, skoro pozbawiliśmy go w ogóle możliwości postępowania inaczej? Abraham

¹³ *Ibidem*, s.83.

¹⁴ *Ibidem*, s.124.

¹⁵ *Ibidem*, s.55.

znalazł się w sytuacji nieprawdopodobnie trudnej i niezrozumiałej – w sytuacji nieludzkiej. Jak zauważa Kierkegaard, nie on pierwszy stracił syna. On jednak został przez Boga wybrany jako ten, który sam, własnymi rękoma ma swojego syna zabić. Ten straszny, niechciany przez Abrahama moment, gdy rzecz się ma dokonać, przechodzi nasze pojęcie. Nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie, jak to możliwe, że się nie zawałał: „Któż wzmocnił ramię Abrahama, kto podtrzymał jego prawicę, aby nie opadła bezsilnie? Ten, kto rozmyśla o tej chwili, nieruchomieje. Któż wzmocnił duszę Abrahama tak, że nie pociemniało mu w oczach i mógł odróżnić Izaaka od kozła?”¹⁶. Nikt – dokonał tego sam, sam wytrwał w swoim postanowieniu. Bo takim był człowiekiem – przepelnionym wiarą i zdolnym do, wydawałoby się, ponadludzkiego wysiłku. Pomimo że kochał Izaaka, pomimo że było mu nieznośnie ciężko, pomimo że się bał – czyli pomimo wszelkiej faktyczności – pozostał wierny swojemu zadaniu. W tym tkwi siła i wolność Abrahama – czynił to, co wydawałoby się niemożliwe. Dokonał cudu wiary. Nie wymagało to od niego, by w dowolny sposób kształtował rzeczywistość. Tego Abraham nie potrafił. Bo nikt nie jest do tego zdolny – „Szaleńcy i ludzie młodzi gadają, że człowiek wszystko może – jest to wieki błąd. Mówiąc w sensie duchowym, wszystkiego można dokonać; ale w świecie doczesnym wiele jest rzeczy, które nie są możliwe”¹⁷. Wiara Abrahama nie ma mocy przenoszenia gór, ale może wyzwolić go z jego słabości i pozwolić wytrwać w pełnej gotowości do realizowania własnego, jednostkowego zadania w życiu, nawet gdy jest to bardzo trudne. Kierkegaard dodaje, że rycerz wiary – jakim był Abraham – „...niemożliwe czyni możliwym ujmując je w sposób duchowy, a może ująć w sposób duchowy przez wyrzeczenie”¹⁸.

W tym miejscu należy jednak przypomnieć, że autor *Bojaźni i drżenia* bardzo silnie podkreśla, że rycerz wiary nie jest rycerzem rezygnacji. Wyrzeczenie się jest jedynie pewnym etapem, choć jest to już etap ostatni na drodze do wiary. W nieskończonej rezygnacji nie ma jednak jeszcze tej wolności, o którą nam chodzi. Ten, kto potrafi wyrzec się

¹⁶ *Ibidem*, s.21.

¹⁷ *Ibidem*, s.43.

¹⁸ *Ibidem*, s.43.

wszystkiego nie jest niewolnikiem swoich pragnień. Abraham też nie był niewolnikiem swoich potrzeb i dążeń, a jednak je zachował – „..wielka to rzecz bowiem wyrzec się swych pragnień, ale większą jeszcze jest rzeczą zachować je, kiedy się ich wyrzekło”¹⁹. Abraham nie zapomniał o sobie: „Tyko niższe natury zapominają o sobie i stają się czymś nowym (...) Głębsze natury nigdy nie tracą pamięci o sobie i nigdy nie stają się czymś innym niż były”²⁰. Innymi słowy, wolność, która charakteryzuje Abrahama to nie tylko „wolność od” – ta jest jedynie warunkiem, ale przede wszystkim „wolność do”. Abraham nawet czyniąc cud pozostaje sobą: ze wszystkimi swoimi słabościami, ze swoimi pragnieniami, nadziejami, lękami, z taką a nie inną wiedzą, postawą wobec świata oraz Boga. Przede wszystkim jednak jest tym, który kocha Boga i pozostaje mu posłuszny – i to jest najważniejsze, co można powiedzieć o Abrahamie i jednocześnie najistotniejsze, co ma on do zrobienia. To jest jego życiowe zadanie. Wykonując je, jednocześnie realizuje największą wolność i ustanawia siebie. Gdyby postąpił inaczej, nie byłoby Abrahama: „Abraham gotów jest każdej chwili załamać się, może potraktować wszystko jako pokusę i wtedy mógłby mówić, wszyscy by go rozumieli – ale przestałby być Abrahamem”²¹.

4

Powróćmy teraz do artykułu Przemysława Guta i przedstawionych przez niego rozwiązań zagadnienia wolności. Jak starałam się pokazać, Abraham nie mieści się w żadnej z dwóch opisanych koncepcji. Wolność Abrahama w żadnym wypadku nie znajduje oparcia w rozumie – jego postawa absolutnie kłóci się z wszelkimi racjonalnymi zasadami, jest kompletnie niezrozumiała. Rozum jest bowiem, w przekonaniu Kierkegaarda, tym co ogranicza – co wyznacza granice pomiędzy sferą tego, co możliwe i tego, co niemożliwe. W odróżnieniu od niego, wiara – która jest wolnością – ma dostęp także do drugiej sfery, może przekroczyć tę granicę. Wolność Abrahama nie opiera się na niezdeterminowanej woli. Nie jest tak, że jego postępowanie jest

¹⁹ *Ibidem*, s.17.

²⁰ *Ibidem*, s.43.

²¹ *Ibidem*, s.128.

niezależne od wszelkich czynników, pozbawione przyczyn. Przeciwnie, istnieje wiele przyczyn warunkujących jego wolę: należą do nich jego odwaga, wiara, należy o nich łaska, którą otrzymał, sytuacja, w której się znalazł a także niegasnące pragnienie pozostania posłusznym Bogu. Innymi słowy: wszystko to, co czyni z niego Abrahama. Przyznanie, że zdarzenia mają swoje przyczyny nie jest jednak tożsame stwierdzeniu, że wolność nie istnieje.

Ciekawe rozwinięcie powyższej tezy znajdziemy w książce prof. Andrzeja Niemczuka. Autor porównuje ujęcie wolności i jej stosunek do konieczności w filozofii esencjalistycznej oraz egzystencjalistycznej. Jak twierdzi, pierwsza z nich, uznając stawanie się za przejście od możliwości do faktyczności i jednocześnie uznając konieczność bytu, neguje wszelką wolność. Zgodnie z nią wszystko, co zachodzi w świecie, musi zachodzić właśnie w ten sposób i wiadomo, że tak będzie zachodzić. W filozofii egzystencjalistycznej „...konieczność przypisana niepoznawalnemu istnieniu nie wyklucza wolności, lecz właśnie ją umożliwia”²². Konieczność, o której mówi Niemczuk, ma charakter praktyczny – realność egzystencji traktowana jest jako aksjomat niezbędny do tego, by dokonywać jakichkolwiek wyborów: tak działań, jak i teorii. Autor twierdzi dalej, że egzystencja w ujęciu Kierkegaarda ma charakter noumenalny – nie daje się sprowadzić do sfery empirycznej i wobec tego jest niepoznawalna. I to właśnie ta cecha egzystencji ludzkiej staje się fundamentem wolności. Owszem, jesteśmy „skazani” na to, że coś musimy robić, jakoś musimy postępować, w pewien sposób reagować na rzeczywistość. To, jak konkretnie zareagujemy, nie może być jednak z góry przewidziane. Nie ma znaczenia, że dokonywany przez nas wybór jest wynikiem określonych przyczyn – ważne, że jest moim wyborem. Człowiek w ujęciu egzystencjalistycznym nie jest nigdy po prostu tym, czym jest, ale tym, czym się staje – nasze decyzje nas kształtują. Wobec tego, kiedy już jakiś czyn się dokona, możemy pytać o jego przyczyny i wskazać jako jedną z nich charakter jego wykonawcy. Zanim się jednak dokona, nie możemy go z pewnością przewidzieć, bo człowiek przed podjęciem określonego czynu i po nim to nie

²² A. Niemczuk: *Wolność egzystencjalna. Kant i Kierkegaard*. Lublin 1995, s. 45.

ten sam człowiek²³. Właśnie w momencie czynu, w tej konkretnej chwili, w której dokonujemy wyboru, manifestuje się wolność.

Warto tutaj przytoczyć słowa samego Kierkegaarda z *Bojaźni i drżenia*: „Gdyby skutek miał uszczęśliwić cały świat, bohater nic o tym nie wie. Gdyż skutek może zobaczyć dopiero, gdy wszystko minie, a wtedy przestaje być bohaterem, bohaterem jest bowiem kiedy zaczyna”²⁴. To zdanie wydaje się bardzo ważne z punktu widzenia naszych rozważań nad wolną wolą – jako instancją sprawczą. Otóż wolność bohatera nie polega na przyczynowaniu **określonych** skutków, wywieraniu określonego wpływu na świat. Oczywiście, to też się w jakiś sposób dzieje – zawsze jakoś musimy działać i zawsze to w jakiś sposób oddziałujemy na resztę świata. Nie jest jednak istotne to, w jaki sposób. W szczególności, **nie ma znaczenia, czy skutki naszych działań są zgodne z naszymi zamiarami**. Nawet jeżeli bohater nie jest w stanie kształtować rzeczywistości zgodnie ze swoją wolą – a nie jest, bo faktyczność od niego nie zależy – i tak pozostaje wolny.

Chcąc zrozumieć, w jaki sposób Abraham jest wolny, warto zwrócić się do innego tekstu Kierkegaarda, który również przywołuje w swojej książce A. Niemczuk – do *Powtórzenia*. Wymienia się tam trzy rodzaje wolności: pierwszą, rozumianą jako żądzę; drugą – utożsamianą z wiedzą i trzecią, która jest najwyższą formą – wolność dla siebie²⁵. Ostatnia z nich w żaden sposób nie mieści się w podziale, który znaleźliśmy w artykule Przemysława Guta. I to ona właśnie charakteryzuje Abrahama. Wolność-żądzę polega na realizowaniu swoich pragnień i zachcianek. Jest swobodą wyboru spośród dostępnych nam dóbr. Pozostaje w sprzeczności z determinizmem, bo nie jesteśmy w stanie naukowo przewidzieć, jakiego wyboru dokona osoba. Wolność-wiedza jest odpowiednikiem Spinozjańskiej rozumianej konieczności. Pozwala wydostać się spod niewoli zmysłów, ale za to czyni nas podległymi władzy rozumu. Obydwa te rodzaje wolności przedstawia Niemczuk jako wolność negatywną – w jednym wypadku to **wolność od** praw i rozumu, w drugim – od żądzę. Jednocześnie obydwie pozostawiają nas w sferze bytu, czyli

²³ *Ibidem*, s.41-46.

²⁴ S.Kierkegaard: *Bojaźń i ...*, s.67.

²⁵ S.Kierkegaard: *Powtórzenie*, tłum. B. Świdorski. Warszawa 1992, s. 37-42, 50, 60.

tej, którą rządzi konieczność – możemy tu zatem mówić jedynie o połowicznej wolności. Inaczej jest z **wolnością dla siebie**. Nie wybiera ona pomiędzy tym, co już jest, ale **skierowana jest ku temu, co się dopiero staje**. Człowiek wolny w ten sposób podejmuje działania, które – po pierwsze – nie dają się wyjaśnić z pomocą wiedzy. Po drugie, nie są kształtowane pod wpływem określonej, zewnętrznej idei, ale wypływają z wnętrza własnej jaźni. Po trzecie zaś zmierzają ku temu, by dokonująca ich osoba stawała się sobą²⁶. Tak czyni Abraham: jego decyzja jest niewytłumaczalna, nie kieruje się żadnym moralnym prawem i to poprzez nią i dzięki niej staje się bohaterem wiary.

Co jest niezwykle istotne, wolność trzeciego typu, wykraczając poza sferę tego co jest, pozostaje jednak bardzo silnie związana z bytem. Jak twierdzi Andrzej Niemczuk, ma ona bowiem postać afirmacji. Za każdym razem, gdy dokonujemy aktów tak rozumianej wolności – czyli, gdy podejmujemy decyzje, angażujemy się w rzeczywistość – mówimy światu oraz naszej własnej egzystencji „tak”. Postępując jak człowiek wolny, czyli wybierając własne, specyficznie ludzkie istnienie, niejako stwarzamy rzeczywistość od początku. Na ten sam związek pomiędzy wolnością a bytem wskazuje również prof. Filek. Twierdzi on, że prawdziwa wolność – ta, która jest jednocześnie odpowiedzialnością – wymaga związku z bytem. Wolność „od” próbuje się wyzbyć wszelkiej odpowiedzialności i tym samym pozostaje zawsze samotnością – nie znajduje w niczym oparcia²⁷. Abraham jest samotny na swojej ścieżce, ale jego wolność, która polega na odważnym podejmowaniu odpowiedzialności za swoje życie, wiąże go na powrót ze światem, z innymi. To w ich oczach staje się bohaterem wiary, to oni potem skupiają na nim swój wzrok – jak poeta, którego stał się najlepszą częścią.

Zakończenie. Celem niniejszej pracy było pokazanie, że można wyobrazić sobie takie rozumienie kwestii wolności, które ani nie utożsamia jej z rozumem, ani nie implikuje istnienia wolnej woli. Z taką wolnością mamy, jak starałam się argumentować, do czynienia w przypadku Abrahama Kierkegaarda. Twierdzę, że takie przedstawienie problemu wolności i jego możliwych rozwiązań, jakie znajdujemy w artykule P. Guta,

²⁶ A. Niemczuk, *op.cit.*, s. 147.

²⁷ J. Filek, *op.cit.*, s. 231-240.

jest nieadekwatne nie tylko dlatego, że nie wyczerpuje wszystkich możliwości, ale także nie unika pewnych logicznych trudności (które zresztą sam autor dostrzega, ale uważa, że nie są wystarczającym argumentem przeciwko jego tezie). Gut utożsamia wolność opartą na wolnej woli z dowolnością. Tym samym wiąże ją z indeterminizmem indeterminizmem: jeżeli jestem wolnym człowiekiem, to moje postępowanie nie wynika z żadnych zewnętrznych przyczyn. Tymczasem wydaje się, że wolność, o którą nam chodzi, gdy rozmawiamy o woli i w ogóle gdy pozostajemy w granicach refleksji nad człowiekiem, wcale nie na tym polega. Przeciwieństwem zdeterminowania jest raczej przypadkowość. Traktując wolną wolę jako instancję sprawczą, która nie podlega determinacji przez przyczyny zewnętrzne, odnosimy się wobec tego jedynie do wolności fizycznej – takiej która zachodzi w świecie materialnym i przybiera tam postać chaosu. Nie mówi nam to nic o wolności rozumianej jako cecha ludzkiej egzystencji.

Oparcie wolności na rozumie jest natomiast określoną postawą wobec świata. Taka koncepcja wolności nie przesądza nic w kwestii determinizmu – przecież o tym, czy chcemy postępować zgodnie z rozumem, też decyduje nasz określony wybór, który z kolei może być zdeterminowany najróżniejszymi czynnikami zewnętrznymi. Założenie, że wolność znajdująca oparcie w woli zawsze łączy się z indeterministycznym, a wolność ufundowana na rozumie – z deterministycznym poglądem na świat, wydaje mi się wobec tego błędne. Źródłem tego nieporozumienia jest, jak sądzę, fakt, że P. Gut miesza ze sobą różne rodzaje wolności: wolność fizyczną, opartą na niezależności wobec norm i tę, która najbardziej nas interesuje – wolność ontologiczną, rozumianą jako pewna cecha czy też sposób istnienia człowieka.

Podobnych trudności unika, jak mi się wydaje, koncepcja wolności, którą można zbudować w oparciu o Kierkegaarda przedstawienie postaci Abrahama. Przede wszystkim wyraźnie widać, że nie zakłada ona indeterminizmu, ani też nieograniczonej sprawczości człowieka – liczy się z faktycznością. Kierkegaard bardzo dobitnie podkreśla, że istnieje masa rzeczy – wśród niej te najważniejsze – o których nie decydujemy. Jednocześnie jednak wolność pozostaje związana z chceniem, a nie z wiedzą. Polega ona na podejmowaniu decyzji, nie zaś na rozpoznawaniu

konieczności. Jest bowiem skierowana nie ku temu, co jest obecne i dokonane, ale ku temu, co się staje. W tym sensie jest wolnością absolutną – nie ograniczoną przez byt. O ile w dwóch koncepcjach przedstawionych przez Przemysława Guta człowiek działał zawsze ze względu na coś – na rozum lub namiętności, o tyle tu działa „pomimo, że..”. Pomimo, że wielu rzeczy w świecie nie możemy zmienić – w tym także naszej własnej sytuacji egzystencjalnej zasadzającej się na konieczności wyboru – Abraham jest absolutnie wolny wolnością, która jest jednocześnie odpowiedzialnością i która wynika właśnie z tej konieczności wyboru. Innymi słowy: pomimo, że Abraham nie ma wolnej woli, dokonuje wyborów i jest wolny, a zarazem odpowiedzialny.

Summary

Hereby polemic is the answer to Przemysław Gut's article on the question of freedom and free will which was published in *Analiza i Egzystencja*. According to the author, there are only two possible solutions to this problem. First one claims that the world is deterministic and man does not possess free will – in this case freedom is an understood necessity and depends on acting compatible with reason, that is an independence from senses. The other characterizes human as a being which does have free will and accepts indeterminate vision of reality. I am deeply convinced that these two positions do not fulfill all solutions to this problem. It is possible to understand freedom in such a way which neither base it on reason nor on senses. The philosophical illustration of such understanding is the figure of Abraham, described by Søren Kierkegaard. Abraham is free as he acts against the reason and against his own needs. In any case, however, his will is undetermined. On the contrary: there is a whole set of causes which determine human will. However, to say that happenings have causes does not mean that there is no freedom, but only that there is no randomness. Freedom which Abraham characterizes is a positive freedom – the one that is an objective state of human condition and is oriented on future. It is based on making decisions which are not free. It is not a freedom „from something”, but „for oneself”.

Key words: determinism, existentialism, indeterminism, responsibility, free will, freedom.