

STANISŁAW BUDA

(Kraków)

SKĄD TEN LĘK PRZED WOLNOŚCIĄ?

Pytając o wolność w najbardziej podstawowym, źródłowym sensie, i o towarzyszący jej lęk, trzeba nam się zwrócić ku najpierwotniejszym warunkom naszej woli, naszego wolnego chcenia. Wszelka wolność ma bowiem swoje źródło w wolności woli.

FILOZOFOWANIE Z GŁĘBI JA

Mówiąc o wolnej woli, musimy mówić o naszej indywidualności. Indywidualność nie znaczy inności w stosunku do czego- lub kogokolwiek. Inna jest każda substancja, każda jednostka. Ale ta inność może być przypadkowa. Natomiast indywiduum jest koniecznie inne, inne na mocy własnej istoty. Istoty samoświadomej i – w jakiejś istotnej mierze – samostanowiącej o sobie. Tę samoświadomość wyrażamy słowem Ja. I w tym sensie używamy słowa „Ja” w znaczeniu ogólnym. Oczywiście, raczej nie powiemy: „czyjekolwiek Ja” czy „Ja w ogóle”, ale możemy mówić, że każdy ma swoje Ja, że Ja jest takie a takie, że funkcjonuje tak a tak – a więc w trzeciej osobie.

Jeśli chcemy mówić o naprawdę wolnej woli, musimy to czynić z perspektywy Ja. Wola znamionuje indywidualność. Ale funkcjonuje też jako jej narzędzie. Znaczy to, że jestem jej świadom i panuję nad nią. Skoro mam za nią odpowiadać, nie może ona po prostu wynikać z mojej natury. Nie może być mi w żaden sposób wrodzona, konieczna; nie może być po prostu ślepą żądzą¹.

¹ Z tym paradoksem borykał się już Immanuel Kant. Pytając o źródło moralnego zła, stwierdził, że nie może ono być nam wrodzone; to, co wrodzone, nie stanowi żadnej

Jest więc raczej na odwrót: to moja wola stanowi dopiero o mojej indywidualnej naturze. Ale swej natury nie mogę redukować do tego, co moje – do aktów woli i jej skutków. Unikałbym wtedy jakiegokolwiek odpowiedzialności. Trzeba szukać takiego rozwiązania, w którym wolność woli jest wolnością mnie samego. W związku z tym Emmanuel Mounier mówi o „poczynaniu samego siebie w wolności”, Hegel powie: „jestem [...] wolnym, gdy jestem u samego siebie”, zaś Henri Bergson ujmie to tak: „Działać w sposób wolny, to brać w posiadanie siebie”.

Wolna wola w sensie źródłowym nie może być częściowo wolna, a częściowo zniewolona, częściowo autonomiczna, a częściowo zrelatywizowana. Jest po prostu wolna i całkowicie moja (co nie znaczy, że wolności tej nie można stopniować). Jeśli liczę się z wolą innych, decyzja ta wypływa w całości ze mnie samego. I Ja ponoszę pełną za to odpowiedzialność. W tym sensie Emmanuel Lèvinas powie, że odpowiedzialność drugiego człowieka w stosunku do mnie, to jego sprawa. Natomiast moja odpowiedzialność za niego jest bezgraniczna; jestem odpowiedzialny nawet za jego odpowiedzialność.

CO ZNACZY „WOLE”?

Wola jest nie tyle chceniem, co decydowaniem, nie tyle preferowaniem, co ferowaniem, nie tyle sprawnością rozsądzania pośród tego, co jej dane, co raczej mocą generowania palety rozmaitych możliwości i – z drugiej strony – mocą ich realizowania. Píše Karol Tarnowski:

Wybory są możliwe, ponieważ rozpoznaję siebie jako pewną moc: mogę dokonywać wyborów, ponieważ jest mi dana władza inicjowania pewnych działań, „wychodząc od siebie”, traktując siebie jako punkt wyjścia².

Słowo „wolę” ma swoje pochodne i źródłowe znaczenie. W sensie źródłowym nie znaczyłyby ono „wolę to a to”, lecz „wolę w ogóle”, „jestem jako wolący”. Dokładniej znaczyłyby: (1) „jestem zdecydowany używać swej woli”, (2) „mam moc decydowania i skutecznienia swoich decyzji” (3) „niniejszym to czynię”, (4) „utożsamiam się

podstawy do oceny etycznej; czyn, który by wynikał z samych praw natury byłby moralnie obojętny; i nie miałyby sensu stawianie kwestii odpowiedzialności za zło. Jeśli więc człowiek wybiera zło, czyni to z własnej, niczym nieprzymuszonej woli. Towarzysząca nam niezrozumiała, niezgłębiona skłonność do wybierania zła sama jest zła; i – paradoksalnie – trzeba ją traktować jako zawinioną, a nie przyrodzoną.

² K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s. 92.

z moim ‘woleniem’”, (5) „biorę za nie pełną odpowiedzialność”. „Wolę”, znaczy więc „chcę chcieć”, ale nie jest to pusta i bezsilna chęć, lecz pełne wysiłku zaangażowanie.

Przedmioty pochodnych aktów naszej woli funkcjonują jako ich przyczyny celowe. Potrafią skłaniać wolę ku sobie, są więc wartościami. Jednak żadna z wartości nie jest w stanie zaangażować całego mego Ja; za żaden pochodny akt mojej woli nie odpowiadam całym sobą. Wielu ludzi angażuje się bez reszty i poświęca całe swoje życie pewnym wartościom; mamy tu do czynienia z poświęcaniem im całego siebie, ale nie znaczy to, że odpowiadamy za nie całym sobą. Było wielu, którzy oddali życie za innego człowieka, za ojczyznę nawet za prawdę – ale jest to tragedia polegająca właśnie na tym, że jest się zmuszonym raz i na zawsze poświęcić swoje Ja pewnej jego części.

Natomiast przedmiot woli w sensie źródłowym nie utożsamia się z konkretnym celem. Biorąc za ten źródłowy akt woli odpowiedzialność całym sobą, krystalizuję jakby całe swoje oblicze. Bo ono wyraża całego mnie, moje Ja. I równocześnie staję twarzą w twarz przed osobą, przed którą odpowiadam. Odpowiadać bowiem można tylko przed osobą rozumianą jako indywiduum. I to właśnie tak pojmowany Bliźni jest przedmiotem mojej źródłowej woli.

CHCENIE CHCENIA A CHCENIE NIE-CHCENIA

Chcenie chcenia nie jest takim samym chceniem, jak każde inne. Jest ono źródłem wszelkich pozostałych naszych chceń, źródłem w dwojakim sensie: po pierwsze, źródłem „że” (w ogóle chcemy cokolwiek), po drugie, źródłem „co” (konkretnie chcemy).

Co jednak jest źródłem chcenia chcenia? Pisze Artur Schopenhauer:

[...] trudno doprowadzić człowieka filozoficznie niewykształconego do tego, aby uchwycił właściwe znaczenie naszego zagadnienia i aby pojął, że teraz pytamy się nie o następstwa, ale o podstawy jego każdorazowego chcenia: jego czynienie zależy wprawdzie jedynie od jego chcenia, ale my chcemy się obecnie dowiedzieć, od czego też zależy samo jego chcenie, czy od niczego, czy też przecież od czegoś?³

Schopenhauer ostrzegał, że człowiek filozoficznie niewykształcony:

Zmuszony cofnąć się aż do rdzenia swojej samowiedzy, znajduje tam swoje „ja”, którego nie może odróżnić od swojej woli, a nie pozostaje mu nic, na mocy czego mógłby osądzić jedno i drugie.

³ A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, Kraków 2004, s. 26.

O tym, że jednak trudno wyjść z tego zakłętego kręgu przekonuje nas Friedrich Schelling:

[...] istota człowieka jest z istoty jego własnym czynem; konieczność i wolność przenikają się nawzajem jako jedna istota, która tylko rozpatrywana z różnych stron jawi się jako jedno lub drugie: w sobie jest wolnością, formalnie koniecznością.

I nawiązując do Fichtego powie dalej, że Ja:

[...] jest swoim własnym czynem, świadomość jest samoustanawianiem – ale Ja nie jest czymś od niego różnym, lecz właśnie samym tym samoustanawianiem [...] Jest realnym samoustanawianiem, prawolą i wolą podstawową, która się sama czymś czyni i stanowi podstawę i bazę wszelkiej istotowości⁴.

Zapytajmy więc: Co oznacza źródłowe decydowanie o swojej woli? W szczególności: Czy da się pomyśleć wolna decyzja woli przesądzająca o jej absolutnym nieangażowaniu się? Zauważmy, że podejmując decyzję o „nie-woleniu” musiałbym utożsamić się z tym swoim „nie-woleniem” i wziąć za nie odpowiedzialność całym sobą (podobnie, jak podejmując decyzję przeciwną). Jak powiedzieliśmy, wraz z taką czy inną pra-decyzją krystalizuje się moja „sobność”, moje oblicze, moje Ja. Przyjęliśmy, że wola jest zawsze ukwalifikowanym jakościowo, pełnym wysiłku zaangażowaniem. Również więc w przypadku decyzji o „nie-woleniu” musiałbym posiadać odpowiednią moc, aby ją w ogóle podjąć, a potem nieustannie podtrzymywać. Nie jest więc tak, że decydując o swoim totalnym nie-chcieniu wyłączałbym swoją wolę, stając się raz na zawsze nie chcącym, „nie-wolącym”. Co więcej, wydaje się, że taka decyzja i jej podtrzymywanie wymagałyby zaangażowania w najwyższym stopniu – chodziłoby przecież o totalną negację wszelkich pobudek, wszelkich wartości.

Postawmy zatem następne pytanie: Czy źródłowo rozumiane moje nie-chcienie różniłoby się czymś od takiegoż ewentualnego nie-chcienia kogokolwiek innego? Otóż, jak się wydaje, taka totalna apatia nie dostarcza podstaw do krystalizowania się indywidualności. Jeśli i Ja i Ty zanegowalibyśmy dokładnie wszystkie wartości, żaden z nas nie byłby naprawdę sobą. Właściwie więc nie mógłbym utożsamić się ze swym „nie-woleniem”, a co za tym idzie, nie mógłbym być za nie odpowiedzialnym. Zresztą, czym można by tłumaczyć owo totalne, negatywne i wymagające najwyższego wysiłku zaangażowanie?

Chcienia chcenia i chcenia nie-chcenia nie możemy przeto traktować jako dwóch równoprawnych podstawowych możliwości. Absolut-

⁴ Tamże, s. 27.

nie źródłowe jest jednak chcenie, a chcenie jest zawsze chceniem chcenia; nawet, jeśli miałyby to być „chcenie chcenia nie-chcenia”. Taka negatywna możliwość zawsze wchodzi w grę. Pisze Karol Tarnowski:

Wydaje się [...], że wolność ma tę właściwość, iż poświadcza się nawet w swojej własnej negacji – w tym sensie wybiera się (albo nie) swoją własną wolność. [...] Oznacza to, że stosunek do własnej wolności jest nie tyle jej stwierdzeniem lub nie stwierdzeniem, ile każdorazowo albo jej współtworzeniem, albo jej niszczeniem⁵.

Trzeba nam więc chyba pytać o chcenie chcenia w ten sposób, aby rozumieć przez nie również dążenie do względnego ograniczania swego chcenia. Wobec tego, mielibyśmy do czynienia z zasadniczą opozycją: albo wola względnie pozytywna, nakierowana na poszerzania swej wolności, albo wola względnie negatywna, nakierowana na jej ograniczanie. Co sprawiam swoim „woleniem” w sensie bycia „wołącym”, a nie „nie-wołącym”? Intuicja podpowiada, żeby zgodnie z sugestią językową, uznać, że owo nie-wolenie skutkuje niewoleniem samego siebie i innych, a więc ostatecznie zawęży czyjąkolwiek wolność.

Czy jednak wynika z powyższego, że w każdym wypadku musimy być chcącymi, musimy czegoś chcieć? Gdybym koniecznie musiał czegośkolwiek chcieć, moja wola nie byłaby wolna. Dlaczego więc chcę chcieć?

DLACZEGO CHCĘ CHCIEĆ?

Wydawałoby się, że źródłem woli musi być jakieś pobudzające ją (czy nawet rozbudzające) odczucie, doświadczenie, które zarazem konstytuuje nasze Ja. Sam byłem kiedyś zdania, że warunkom takim najlepiej odpowiadałoby doświadczenie urzeczenia, które pociągałoby za sobą poczucie niezaspokajanego pragnienia (tak, jak opisuje je Lévinas). W ten sposób moja indywidualność konstytuowałaby się jako samoświadomość urzeczonego i zarazem reagującego całym sobą na owo urzeczenie. Wielu współczesnych myślicieli sugeruje konieczność doświadczenia, które nieustannie rozbijając skorupiejące i zastygające w jakimś marazmie Ja, wymuszałoby nań odbudowującą je w sposób twórczy aktywność. Owo doświadczenie nie musiałyby być doświadczaniem czegoś względem mnie zewnętrznego, ale jego źródło musiałyby pochodzić z zewnątrz i – co ważniejsze – nieskończenie mnie przerastać. Źródłem tej dynamiki mogłoby być też, na przykład, doświadczenie nieskończonego wymykania mi się własnego Ja, co (przy

⁵ K. Tarnowski, dz. cyt., s. 94.

pewnych dodatkowych założeniach) powodowałyby moje niekończące się podążanie w głąb siebie, aby w ten sposób nieustannie odbudowywać swoją tożsamość.

Wobec tego typu koncepcji rozbudzania i pobudzania naszej woli powstaje następujące zastrzeżenie: wola rodząca się i wzrastająca wskutek pewnego pra-doświadczenia nie byłaby wolą wolną. Takie doświadczenie, a szczególnie pierwotne doświadczenie fascynacji czy urzeczenia, przesądzałyby o tym, że wola byłaby wolą spontaniczną, a więc mimo-wolną, a więc nie-wolną. Pomiedzy jej źródłem a nią samą nie byłoby żadnego dystansu, żadnej przestrzeni, która umożliwiałaby swobodny gest, np. gest wyciągnięcia do kogoś ręki.

Poza tym owo odczucie czy doświadczenie, o którym tu mowa, miałyby charakter pasywny. Nie sposób wytłumaczyć, w jaki sposób jakiegokolwiek doświadczenie mogłoby przełamać moją pierwotną pasywność. Podobną trudność mielibyśmy z pytaniem, czym miałyby być ta pasywność i kim byłoby takie absolutnie pasywne Ja. Źródłem woli nie może być zakłócenie jakiegokolwiek równowagi; nie może nim też być sama równowaga jako przyczyna celowa woli.

Trzeba się zgodzić, że źródłem mojej woli nie jestem ja sam. Utożsamiam się z moją wolą, ale nie z jej źródłem. Ale mogę pragnąć, aby źródło to biło w moim wnętrzu, i właśnie owo „pragnę” wydaje się być najpierwotniejszym moim chceniem i źródłem wszystkich innych chceń. Cała moja wola podporządkowana jest jednemu zasadniczemu celowi: aby jej źródło biło z mojego wnętrza. Tylko wtedy i tylko na tyle jest wolna – to znaczy, tylko wtedy i tylko na tyle, na ile jest podporządkowana temu celowi. Pragnienie, aby źródło mojej woli biło w moim wnętrzu, pochodzi z mojego wnętrza. Jeśli jest to pragnienie, z którym się utożsamiam, wówczas jest ono pragnieniem samospełniającym się.

Oczywiście, wola nie może tego sytuowania się jej źródła we własnym wnętrzu wymusić. Może jedynie do niego o to apelować. Wszelkie akty mojej woli zasadzają się więc na trzech elementach: (1) przygotowuję swe wnętrze tak, aby mogło zeń wytryskiwać źródło mojej woli, (2) apeluję do owego źródła o zawierzenie temu miejscu jako odpowiedniej dlań przestrzeni, (3) biorę wobec tego źródła pełną odpowiedzialność za jego obecność w moim wnętrzu.

Z powyższego można by wnosić, że czym innym jest dla nas ów pierwotny akt woli (pragnienie, aby źródło mojego chcenia biło we mnie samym), czym innym zaś faktyczne jego spełnienie; że więc funkcjonuje tu rozróżnienie: wola zachodzenia pewnego stanu rzeczy –

faktyczne jego zachodzenie; lub inaczej: decyzja – jej realizacja. Tymczasem ani w pierwotnym, ani w pochodnych aktach woli nie ma miejsca na te rozróżnienia. Akt woli nie jest pobożnym życzeniem czy zachcianką. Akt woli i akt jej uskuteczniania, to dwa nierozłączne aspekty jednego i tego samego. Miarą chcenia jest siła potrzebna do jego realizacji, zaś miarą siły – chcenie. Wola jest pełnym mocy zdecydowaniem. Dlatego „chcieć chcenia” znaczy po prostu „chcieć”.

Jeśli więc pragnę, by źródło mojej woli znajdowało się we mnie samym – to tym samym znajduje się ono we mnie samym. Nie oznacza to jednak, że moja wola jest nieograniczona. Nie mogę więc powiedzieć, że źródłem mojej woli jestem ja sam. Jak stwierdziliśmy – nie mogę wymusić na źródle mojej woli jego sytuowania się w moim wnętrzu. Ale też pierwotny akt woli nie ma nic wspólnego z wymuszaniem. Wszystkie trzy wymienione wyżej jego elementy ograniczają się do przekształcania własnego wnętrza.

BLIŹNI ŹRÓDŁEM I RACJĄ MOJEJ WOLI

Skoro nie ja jestem źródłem własnej woli, może nim być tylko ktoś drugi. Pojęciowym korelatem ogólnie rozumianego Ja niech będzie ogólnie rozumiana jakakolwiek inna indywidualna osoba – Bliźni. To właśnie Bliźni jest źródłem i racją mojej woli. Rodzi się ona i funkcjonuje jako uprzedzająca jego wolę, jako zapraszająca go do wejścia w moje wnętrze, jako przygotowująca to wnętrze na jego osobę. Więcej: rodzi się jako uprzedzająca wolne pograżanie się Bliźniego w moim wnętrzu. W ten sposób konstytuuje się moje Ja i moja wola. Podobne intuicje wyraża Emmanuel Lévinas:

[...] wychodzę ku innemu, nie troszcząc się o ruch innego w moją stronę, [...] ja zawsze wykonuję w jego stronę o jeden krok więcej (co możliwe jest tylko wtedy, gdy ten krok jest odpowiedzialnością) [...] w odpowiedzialności, jaką ponosimy jeden za drugiego, ja zawsze muszę dać o jedną odpowiedź więcej, odpowiadać nawet za odpowiedzialność innego⁶.

Wola jest inicjowaniem wolnej decyzji Bliźniego, jest budowaniem własnego wnętrza z jego perspektywy, tzn. jako wnętrza, w którym jego wolność może funkcjonować i rozkwitać. Nie rodzi się więc z jakiegokolwiek doświadczenia i – wbrew pozorom – wcale nie polega na inicjowaniu takowego. Nie rodzi się ze spotkania z Bliźnim ani

⁶ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, Warszawa 2000, s. 141.

z wychodzenia naprzeciw takiemu spotkaniu. Wręcz przeciwnie – jest drażnieniem własnego wnętrza w celu poszerzenia w nim przestrzeni wolności Bliźniego.

Buduję swoje Ja jako przestrzeń podporządkowaną wolności Bliźniego. Uprzedzając jego wolność konstytuuję samego siebie. Właśnie to uprzedzanie jest źródłem wszystkich moich chceń.

Niektórzy są zdania, że nasza wola, wolność, a równocześnie samoświadomość i indywidualność rodzą się w reakcji na spotkanie z Bliźnim – mianowicie jako akt buntu. Pisze Henryk Szabała:

Symptodem pierwszego poczucia wolności jest akt buntu, niezgody wymierzonej wobec kogoś lub przeciw czemuś. Ten swoisty wybuch nieafirmacji, skierowanej na osaczającą nas cudzą wolę, rodzi w tym właśnie momencie wolę własną istoty zbuntowanej. Dziecko, wrywające dłoń z dłoni matki, odkrywa swą niepowtarzalną drogę do własnej wolności.

Zaranie wolności ma nihilistyczne korzenie, ponieważ kiełkuje z ziarna negacji. Zarzewiem wolności jest bowiem walka o własny grunt aksjologiczny, który ma się dopiero zrodzić w przymacie indywidualności własnej. Buntownik bez powodu to właśnie człowiek trawiony chorobą wolności. Odkrycie wolności własnej jest bowiem ko incydentalne z odkryciem własnej indywidualności. [...] Bunt w tym wypadku jest postawą kreatywną, twórczą, albowiem zrywa w danej chwili kajdany zniewolenia zewnętrznego lub wewnętrznego, ukazuje zbuntowanemu, że fundamentalna wartość tkwi w nim samym, stanowi wartość jego niepowtarzalnej egzystencji, jego własnej wolności. [...] Świadomość rodzi się wraz z buntem, bunt zaś to drugie imię wolności⁷.

Przytoczona wypowiedź sugeruje, że źródłem mojej woli jest próba jej zniewolenia ze strony kogoś innego, że więc rodzi się ona jako wola buntująca się. Czy jednak podjęcie buntu w imię wolności nie zakłada już pewnej wolności? Czy doświadczanie osaczania mnie nie zakłada już rozróżnienia na moje i nie-moje, ja (osaczany) i inny (osaczający mnie)? Budowanie własnej indywidualności inicjowane przez czysty sprzeciw wobec narzucania mi jej przez kogoś innego prowadziłoby do zupełnie przypadkowych efektów. Źródło tego buntu nie tkwiłoby we mnie samym, lecz na zewnątrz, w kimś innym; racją zaś owego buntu nie byłaby wcale moja indywidualność, lecz indywidualność jakakolwiek – byleby nie narzucana z zewnątrz. A więc: źródło na zewnątrz, racja wewnątrz. Dziecko wrywające swą dłoń z dłoni matki wcale nie buntuje się w imię samostanowienia o sobie; ono raczej apeluje

⁷ H. Szabała, *Gorzki smak wolności w: Deklinacja wolności*, red. H. Szabała, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 1997, s. 12–13. Autor przytacza też Alberta Camusa: „Z buntu rodzi się świadomość, jakkolwiek mglista: nagle i olśniewające spostrzeżenie, że w człowieku jest coś, z czym się można utożsamić, choćby na pewien czas” (A. Camus, *Eseje*, Warszawa 1974, s. 274).

o zaufanie mu. Nie chce powiedzieć matce: „jeśli chcesz, nie puszczać mojej ręki, ale teraz ja będę decydować, gdzie pójdę, czy pójdziemy”; chce raczej powiedzieć: „patrz, mimo że mnie nie trzymasz, mimo że nie idę z tobą krok w krok, to jednak nie czynię nic wbrew temu, co nas tak naprawdę łączy”.

SAMOGŁĘBIANIE

Jak mamy wyobrazić sobie kreowanie we własnym wnętrzu przestrzeni wolności Bliźniego? Mówimy o przestrzeni wypełnianej przez Ja. Otóż bezzasadne byłoby traktowanie tej przestrzeni jako dającej się poszerzać. Podobnie bezzasadne byłoby rozwiązanie uznające stałość jej rozmiarów, a dopuszczające możliwość wydzielenia w niej części oddawanej do dyspozycji Bliźniego. Jedynek kierunkiem, w jakim Ja może wykonywać ruch, jest zwrot w głąb – samogłębianie. Próbuując odpowiedzieć na pytanie, czym jest głębia Ja, trzeba wykluczyć pojmowanie jej jako gotowej i oczekującej na eksplorowanie. Powstaje raczej – jak studnia – dopiero w momencie jej drażenia, ale nigdy nie jest gotowa, zakończona. Istnieje tylko o tyle, o ile jest zgłębiana, tzn. jest głębią zgłębiania, nie po prostu zaś głębią zgłębianą. Istnieje zarazem realnie i potencjalnie – jak rezultat nieskończonego procesu, jak nieskończona droga, którą wytyczamy dopiero przemierzając ją. Istnieje realnie – jako względnie już ukonstytuowane, płysze poziomy Ja; istnieje potencjalnie – jako ekstrapolacja tychże poziomów wzdłuż zarysowanej przez nie osi wertykalnej. Powie Karol Tarnowski:

Jestem naprawdę sobą, to znaczy odkrywam, a zarazem tworzę prawdę mnie samego, równocześnie daną i zadaną⁸.

WOLNOŚĆ JAKO PO-WOLNOŚĆ

Budowanie siebie w imię Bliźniego znaczy, że buduję je dosłownie w jego imieniu. Odnajduję siebie w jego imieniu i odpowiadam przed nim w swoim imieniu. Co to znaczy?

Na co dzień angażuję się w różne działania, czyniąc to w imię rozmaitych zasad, wartości czy wreszcie osób. Robię coś na przykład w imię łączącej mnie z kimś przyjaźni; mając czyjeś pełnomocnictwo, występuję w jego imieniu. Takie przypadki nie angażują jednak całej mojej osoby. Owszem, używam tutaj swojego imienia, stawiam nawet

⁸ K. Tarnowski, dz. cyt., s. 101.

na szali swoje dobre imię, jednak Ja i Bliźni występujemy tutaj jako niezależne od siebie człony pewnej relacji, co sprawia, że nasze imiona funkcjonują tu jako maski.

Zgłębiając siebie, uprzedzając w swym wnętrzu wolność Bliźniego, zapraszam go do postępowania za mną. Zdawałoby się więc, że zapraszam go do kroczenia moim śladem. Ale to przecież jego wolność jest racją mojego samozgłębiania. Jestem sobą na tyle, na ile jestem w stanie i na ile jestem zdecydowany otwierać Jego wolność. Aby być dla niego autentycznie wiarygodnym, nie mogę przychodzić do niego z zewnątrz. Muszę się od początku sytuować w jego głębi. Wydaje się to możliwe tylko w jeden sposób: kreuję własną głębię, przemieszczam się w nią, aby w ten sposób poświadczając Bliźniemu wartość jego głębi. W ten sposób Bliźni nie pojawia się z zewnątrz; on zawsze chroni się i wyczekuje na mnie już w najgłębszym moim wnętrzu. To Jego obecność w niezgłębionym jeszcze przeze mnie moim własnym wnętrzu czyni sensownym moje samozgłębianie. To właśnie jego – nie doświadczana, ale zgłębiana przeze mnie – obecność, ufność i nadzieja prowadzi mnie nieustannie w głąb siebie, będąc dla mnie nieustającym wezwaniem i wyzwaniem. Nie mogę odnaleźć siebie w sobie samym – mogę to uczynić jedynie za pośrednictwem Bliźniego, a dokładniej: w Bliźnim. Stąd mogę powiedzieć, że jest on i racją i źródłem mojego samozgłębiania, a więc i mnie samego. Bliźni oczekuje ode mnie poświadczenia swojej wolności. Skoro taka jest jego wola, moja wola podąża w istocie za nią, jest jej po-wolna.

Podobne intuicje wyraża Lévinas. Z jednej strony uznaje, że:

Wspólnota łącząca mnie z [bliźnim] [...] bierze początek w moim zobowiązaniu wobec niego,

jednak

Bliźni wyznacza mnie, zanim ja go wskażę [...]. W bliskości słyzy się przykazanie pochodzące jakby z niepamiętej przeszłości, która nigdy nie była teraźniejsza i której początkiem nie była żadna wolność. [Inny] Domagał się mnie, zanim przyszedłem⁹.

Moja intencja jest jedna: drażyć siebie jako przestrzeń wolności Bliźniego. Drażyć tak, aby Bliźni zawierzył tej drażonej przestrzeni jako własnej. Drażę więc siebie w nim samym i dla niego. W ten sposób kształtuje się moja sobość. Źródłem i racją owego drażenia, które

⁹ E. Lévinas, dz. cyt., s. 145–149.

można określić jako źródłowanie, jest Bliźni. Źródłuję, by z woli Bliźniego pozostawać wypełnionym przezeń po brzegi.

Cała moc mojej woli bierze się z po-wolności Bliźniemu. Miarą głębi Ja, miarą odległości kolejnych jego poziomów, jest siła, rozmach, wewnętrzne zdeterminowanie, z jakim moja wola uprzedza wolność Bliźniego. I właściwie jestem sobą tylko w tym uprzedzaniu.

PIERWOTNA BIERNOŚĆ CZY AKTYWNOŚĆ?

W tym miejscu nasz tok myślenia wyraźnie rozchodzi się z myśleniem Lévinasa, który za punkt wyjścia konstituowania się wolności (i samego Ja) uznaje bierność. – „Wolność? Tak, ale wolność, która nie jest wolnością inicjatywy”¹⁰. Logika jego argumentacji zdaje się być następująca. Moje Ja, moja aktywność, nie mogą być czymś przemijającym, mającym tylko względny walor, czymś, co mogłoby rozbłysnąć, wypalić się, spełnić, a potem niejako wygasnąć; byłyby wtedy przypadkowe, niewarte swej wolności, więc w istocie nie-wolne. Źródło i racja mojej aktywności musi być nieskończone. Sam jestem istotą skończoną, więc moja aktywność nie może mieć źródła we mnie samym. W sensie źródłowym pozostaję więc bierny. Trzeba przeto, by jakiś czynnik zewnętrzny wyrwał mnie trwale z bierności. Aby moja aktywność była wolna i samoświadoma, czynnik inicjujący ją musi mnie zarazem konstituować jako takiż – wolny i samoświadomy – podmiot. Wymaga to, aby konstituował moją indywidualność. Moja samoświadomość i wola nie bierze więc początku w samoświadomym i wolnym akcie, lecz rodzi się jako uprzedzające wszelkie moje decyzje ugodzenie w moją bierność¹¹. Wyrwać mnie z tej pierwotnej bierności i nieokreśloności może tylko uświadomienie sobie swej nieskończonej odpowiedzialności¹². Uświadamiam ją sobie jako absolutnie mnie poprzedzającą, jako nie do odrzucenia, jako odpowiedzialność za wszystkich i za wszystko i jako odpowiedzialność, która może być tylko moja. Co więcej, odpowiedzialność ta ma charakter niezawinionej winy¹³. Tylko

¹⁰ Tamże, s. 193.

¹¹ „Sobość nie może się stworzyć, lecz jest już stworzona z absolutnej bierności [...]” (tamże, s. 175).

¹² Przy czym powstanie sobości nie jest „odwrotną stroną żadnej aktywności [...], nie jest ujmowaniem siebie w świadomości [...]” (tamże, s. 177); sobość jest „niewspółmierna ze świadomością” (tamże, s. 179).

¹³ „Skrajne oskarżenie ciąży na sobości jako sobości, jest wymogiem nie mającym dla niej żadnych względów” (tamże, s. 190); i dalej: „nie zabiłem, a zawsze byłem

taka nieskończona odpowiedzialność jest w stanie ugodzić w moją bierność i zrodzić mnie samego jako indywiduum¹⁴.

Logika naszej argumentacji jest dokładną odwrotnością powyższej. Chcę, aby moja aktywność posiadała źródło we mnie samym; jest to moje najpierwotniejsze, źródłowe chcenie. Wytryskiwanie źródła mej aktywności z mojego wnętrza, a nawet wypełnianie go przez nie po brzegi, nie oznacza, że źródłem tym jestem ja sam. Jest nim Bliźni. Moje najpierwotniejsze chcenie jest po-wolne woli Bliźniego, aczkolwiek uprzedzające Jego zawierzenie. Również tutaj mamy do czynienia z nieskończoną odpowiedzialnością i bezwzględny poprzedzaniem. Jednak stanowią one reguły gry, które sam tworzę i którym się podporządkowuję – gry, z którą się utożsamiam. Oczywiście reguły te mają swoje filozoficzne presupozycje, swoje racje i następstwa. Akceptuję te reguły nie dlatego, że uświadamiam sobie, że jestem stworzony właśnie jako podmiot takiej gry, lecz dlatego, że akt ich akceptacji jest aktem generującym mnie samego i moją wolność. Wydaje się, że właśnie pierwotność aktu miał na myśli Gabriel Marcel, pisząc:

Moja wolność nie jest, i nie może być czymś, co konstatuję, lecz czymś, o czym decyduję, i to decyduję bezapelacyjnie. Nie leży w niczyjej mocy odrzucić dekret, przez który afirmuję moją wolność, a ta afirmacja jest w ostateczności związana ze świadomością samego siebie¹⁵.

MOC I DOBROĆ WOLI

Poświadczanie przed Bliźnim wartości jego głębi jest jej poświadczaniem jako pozytywnej; i samo to poświadczanie również nabiera charakteru pozytywnego. Oznacza to nierozzerwalny związek naszej źródłowej woli z dobrem.

Rozważając ów związek, i nawiązując do myśli św. Augustyna i Mistra Eckharta, ksiądz Józef Tischner pisze:

wzywany, oskarżany, pociągany do odpowiedzialności: zawsze byłem prześladowany” (tamże, s. 192); moja sobość odnosi się do siebie „w drażącym wyrzucie sumienia” (s. 194).

¹⁴ „Moja odpowiedzialność jest nieusuwalna. Nikt nie mógłby mnie zastąpić. Istotnie chodzi o stwierdzenie samej identyczności ludzkiego ‘ja’, wychodząc od odpowiedzialności [...] Niezastąpionym ‘ja’ jestem tylko o tyle, o ile jestem odpowiedzialny. Mogę zastąpić wszystkich, ale nikt nie może zastąpić mnie. Taka jest moja niezbywalna tożsamość podmiotu” – E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, Kraków 1991, s. 57.

¹⁵ G. Marcel, *Le Mystère de l'être*, t. II, Paris 1951, s. 141 (cyt. za K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriele Marcela*, Kraków 1993, s. 88).

Na czym polega wyjątkowość i pierwotność owego [prostego, pierwotnego, elementarnego] ‘chcę’? Polega na jego związku z dobrem [...] Człowiek, który chce tego lub owego, chce dlatego, by być dobrym [...] Wola, chcenie jest siłą, która przyswaja człowiekowi dobro i człowieka przyswaja dobru [...] Wola to władza przyswajania dobra [...] Wola jest pierwotnie poza mocą i niemocą. Jest chceniem dobra, właśnie dobra – ze względu na możliwość jego przyswojenia¹⁶.

W innym miejscu Tischner uzna nawet wolność za sposób istnienia dobra¹⁷.

Oczywiście, moc pojmowana w sposób ontologiczny nie przysługuje źródłowo rozumianej woli. Jednak wola nierozzerwalnie wiąże się z mocą. Wystarczy przywołać takie słowa, jak: pozwolić, dozwoić, zezwolić, wyzwolić. Mówi się o woli niewzruszonej, niezachwianej, niezłomnej. Aleksander Brückner wiąże etymologię słowa „wola” ze słowem „wielki”, które pochodzi od „wiele”. To zaś oznaczało moc, siłę.

Przyjmijmy więc, że ów rozmach i wewnętrzne zdeterminowanie, z jakim moja wola uprzedza wolność Bliźniego, to właśnie miara jej siły, a zarazem dobroci i wolności. A pewnie i prawdy. W źródłowej woli ich miara jest jedną i tą samą miarą.

TWARZ

Odnajduję siebie w Bliźnim, czyli w imieniu Bliźniego; poświadczając zaś przed nim jego wartość całym sobą, czynię to we własnym imieniu. Możemy powiedzieć: odpowiadam przed nim własnym imieniem. Poznają w ten sposób swoje imię jako różniące się od wszelkich innych możliwych imion, bo Bliźni jest właśnie synonimem wszelkich możliwych imion.

Bardzo przydatna będzie tu dla nas, pochodząca od Rozenzweiga i Lévinasa, wykorzystywana również przez ks. Tischnera idea twarzy. O ile imię wyraża indywidualność w sposób symboliczny, a więc abstrakcyjny, o tyle twarz wyraża ją w sposób epifaniczny, a więc wprost, bez żadnej umowności. U wspomnianych myślicieli twarz jest pewnym doświadczeniem, przeżyciem, spotkaniem, które inicjuje w człowieku całą jego aktywność. Dla nas nie może ona mieć jednak charakteru doświadczenia (nie jest doświadczeniem, nie jest doświadczana), ponieważ wola rodzi się w sposób uprzedzający wszelki

¹⁶ J. Tischner, *Wędrowki w krainę filozofów*, Kraków 2008, s. 86–87.

¹⁷ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*.

inny akt. Nie jest też epifanią, ale raczej projekcją. Jest moją indywidualną projekcją Bliźniego. Jego twarz nie apeluje do mnie. To moja twarz apeluje do niego, warunkując moje sytuowanie się „wobec” niego. Twarz jest warunkiem owego „wobec”, umożliwia więc nasze spotkanie.

Muszę być zawsze przeświadczony o wartości głębi Bliźniego w sposób głębszy niż on sam. I będzie mi chodziło o to, by jej wartości zawierzył. Przeglądając się we mnie, Bliźni powinien widzieć wyłaniającą się z jego głębi moją twarz, którą poświadczam o nim całym sobą. Moja twarz apeluje do niego, aby mi zawierzył: zawierz mi, a zawierysz jeszcze bardziej. Zaś jego twarz jest moją własną projekcją jego zawierzenia.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ I ZAWIERZENIE

Konstytuuje mnie odpowiedzialność wobec Bliźniego za niego samego. Jestem sobą na tyle, na ile jestem w stanie, na ile jestem zdecydowany i na ile faktycznie gwarantuję mu jego wartościowość. Poświadczanie Bliźniemu wartościowości jego głębi wyraża się apelem: zawierz mi, że twoje wnętrze warte jest zgłębiania; zawierz, że droga, która ci otwieram, jest najlepsza, tzn. że prowadzi cię najefektywniej do jeszcze większych twoich głębi; zawierz mi, że twoje samozgłębianie warte jest tego zawierzenia; zawierz, a zawierysz jeszcze bardziej, nieskończenie bardziej.

Podstawowym dla mnie wyzwaniem jest nieustanne czynienie siebie bardziej wartym i godnym zawierzenia Bliźniego; czyli – nieustanne uprzedzanie jego zawierzenia. Tylko w ten sposób mogę się sytuować we własnej i jego głębi niejako głębiej niż on sam.

Ta przestrzeń, która rodzi się w uprzedzaniu przeze mnie Bliźniego w Jego własnej głębi stanowi również moją głębię. Możemy ją określić jako przestrzeń zawierzenia, odpowiedzialności lub wolności. Odpowiadam Bliźniemu, otwierając się nań, co oznacza również otwieranie Jego na niego samego. Chcę, aby Bliźni zawierzył mi, że wspólnie źródłujemy Jego własną głębię, i że również dla mnie stanowi ona bezwzględny dar.

PRZESTRZEŃ ZAWIERZENIA

Przestrzeń zawierzenia Bliźniemu jest dystansem konstytuującym się pomiędzy wartościowością Bliźniego podług mnie i podług niego samego. Zawierzam jego wartościowości w sposób nieskończony;

i jest on dla mnie zawsze bardziej wartościowym, niż sam dla siebie. Natomiast miarą przestrzeni zawierzenia Bliźniego jest jego głębia, z której apeluję do niego, by mi zawierzył. To, czy faktycznie mi wierza, czy nie, nie ma w tym momencie żadnego znaczenia. Jak pisze Lévinas:

Więź z drugim zawiązuje się tylko jako odpowiedzialność, niezależnie od tego, czy jest ona przyjęta czy odrzucona, czy się wie, czy nie, w jaki sposób przyjąć ją na siebie, czy można, czy nie, zrobić coś konkretnego dla drugiego.

Nie ma też znaczenia, czy Bliźni czuje się odpowiedzialny w stosunku do mnie:

Być może, lecz to jego sprawa [...] jestem odpowiedzialny za bliźniego, nie czekając na wzajemność, nawet jeśli miałbym przyplacić to życiem. Wzajemność jest jego sprawą¹⁸.

W tym sensie, mówiąc wyżej o budowaniu przestrzeni zawierzenia, mówiliśmy o uprzedzaniu zawierzenia Bliźniego. Tylko wtedy, gdy uprzedzam jego wolę, ma sens mój apel, aby mi zawierzył. Miarą przestrzeni zawierzenia Bliźniego nie jest więc po prostu aktualnie osiągnięty przeze mnie poziom jego zgłębiania, lecz siła mojej woli dalszego zgłębiania. Tutaj wola uprzedza wszystko inne; dotychczasowe moje działania, upływ czasu, historia – nie odgrywają w tym źródłowym sensie żadnej roli. Przestrzeń zawierzenia ma więc naturę na wskroś dynamiczną.

POMIĘDZY WOLĄ ŹRÓDŁOWĄ A POCHODNĄ

Wolę źródłową możemy określić również jako wolę czystą, bowiem jej przedmiotem nie są żadne konkretne wartości. Jak powiedzieliśmy, można ją stopniować, może ona posiadać większą lub mniejszą siłę, rozmach. Ta siła woli źródłowej przekłada się bezpośrednio na siłę woli pochodnej, czyli ukierunkowanej na określone wartości.

Ale siła woli źródłowej zależy również od tego ukierunkowania woli pochodnej – tyle, że już pośrednio i w sposób odwleczony w czasie. Powiedzieliśmy, że ta ostatnia może ukierunkowywać się względnie pozytywnie lub względnie negatywnie, czyli albo na poszerzenie wolności źródłowej, albo na jej ograniczanie (wola nie-woląca). Oczywiście ta druga możliwość musi być przez nas specjalnie dowiedziona,

¹⁸ E. Lévinas, *Etyka...*, dz. cyt., s. 55–56.

intencją woli wszak – niejako z definicji – jest jej maksymalne potęgowanie się. Wola, jak słusznie zauważył Nietzsche, jest wolą mocy.

W jaki więc sposób wola może się sama nie-wolić? Jeśli nie może to być jej intencją, to może nie-woli się za sprawą jakiegoś pozoru, złudzenia, iluzji? Może przez błąd lub nieświadomość? Może przez jakąś niepewność czy lęk? A może przez pokusę? Tego typu sugestie należałoby rozpatrywać pamiętając, że złudzenie, błąd, lęk czy pokusa mogą mieć znaczące konsekwencje tylko wewnątrz otwierającej się przestrzeni zawierzenia. Trzeba by więc odpowiedzieć na pytanie, jak w tej przestrzeni mogą się one pojawić. Odpowiedź powinna wskazać taką właściwość tej przestrzeni, która wprawdzie nie wymusza, lecz umożliwia owo złudzenie, błąd, lęk czy pokusę.

DWIE STRATEGIE ŹRÓDŁOWANIA

Przestrzeń zawierzenia Bliźniego rodzi się w przestrzeni zawierzenia Bliźniemu. Najpierw to ja zawierzam Jego nieskończonej wartościowości (czyli wartości jej zgłębiania), aby móc mu ją poświęcać. Zawierzenie nieskończonej wartościowości Bliźniego nie musi jednak oznaczać nieskończonego jej poświęcania. Zachodzi ono tylko wówczas, gdy wola nie jest przez samą siebie niewolona, gdy jest w stanie nieskończenie się wzmacniać.

Co znaczyłoby owo nieskończone wzmacnianie woli, dokładniej: wola nieskończenie się wzmacniająca, jeszcze dokładniej: wola nieskończonego wzmacniania się? Chodzi o wolę skoncentrowaną na jednym nadrzędnym celu: na maksymalnym wzroście jej mocy. Podstawowe założenie jest takie, że w nieskończonym czasie moc ta może nieskończenie wzrastać. To jednak za mało. Chodziłoby o jej maksymalne wzrastanie, tak w czasie nieskończonym, jak i w dowolnym (choćby najkrótszym) czasie skończonym. Do tego potrzebna jest strategia godząca moc służącą temu wzrostowi i moc znamionującą ten wzrost. Wola ulega tu bowiem rozdzieleniu: z jednej strony chodziłoby o maksymalny wzrost mocy woli, z drugiej – o maksymalną wolę wzrostu jej mocy. Zwrot „wola maksymalnego wzmacniania się” oznaczałby z jednej strony „wolę maksymalizacji mocy”, z drugiej – „maksymalizację woli mocy”. Chodziłoby o to, bo – mówiąc kolokwialnie – chcieć z całej siły chcenia z całej siły.

Natomiast w przypadku, gdy wola samą siebie nie-woli, jest ona wprawdzie wolą zgłębiania, lecz przyjmuje strategię jego minimalizacji: nie muszę powiększać przestrzeni zawierzenia Bliźniego, bo

wystarcza mi taka, jaka jest. Wystarczy, że będę ciągle uprzedzał jego wolę „o krok”. Wystarcza mi to do budowania własnej tożsamości. Cóż to za tożsamość? Buduje się ona na apelowaniu do woli Bliźniego, ale jest to szczególny apel: „Zawierz mi, a ja uczynię wszystko, abyś zawsze chciał mi zawierzać”. Na czym będzie polegała moja strategia? Na uprzedzaniu woli Bliźniego jak najmniejszym kosztem, czyli na minimalizowaniu mocy własnej woli. Owszem, również wtedy muszę zgłębiać Bliźniego (i samego siebie), ale tylko na tyle, by być w stanie stwarzać mu iluzję jego wertykalnej głębi, prezentując mu faktycznie perspektywę horyzontalną.

Ale i ja sam żyję wtedy iluzją: przede wszystkim iluzją, że strategia ta posiada w ogóle sens. Zawierzam bowiem w głębi Bliźniego, ale nie posiadam bezwzględneho kryterium zgłębiania. Okazuje się, że takim bezwzględnym kryterium może być tylko towarzysząca źródłowaniu wola jego nieskończonego i maksymalnego wzmaganie się. A więc: albo-albo. Jeśli wola nie idzie „na całość”, wówczas traci swą bezwzględną miarę i w ogóle traci jakąkolwiek miarę. Kryterium zgłębiania przestaje być wtedy siłą woli, a staje się nim siła roztaczanej przed Bliźnim iluzji. Największą zaś siłę posiada taka iluzja, która sięga po same horyzonty – wówczas Bliźni nie ma żadnych niezależnych punktów odniesienia.

Ale blokując Bliźniemu jego horyzonty, blokuję również własne: moim jedynym odniesieniem staje się jego powolność względem mojej woli. Powolność ta rozstrzyga się w sposób praktyczny. Takie pragmatyczne w swym charakterze kryterium sprawia, że nie staram się już uprzedzać woli Bliźniego, lecz na odwrót: staram się kierować nią. Ale ponieważ nie mogę tego czynić „z zewnątrz”, jego iluzja jest moją iluzją: wciągam go w tę iluzję, kuszę go jej pozorną głębią. Wszystko, co robię, cały mój sposób bycia, i ja sam staję się w ten sposób iluzorycznym i kuszącym. Tak rodzi się nieprawda i zło. Taka jest natura niewolenia. Oczywiście dopuszczam sytuację, że Bliźni przestanie mi być powolny. Jest to jedyny moment, kiedy dociera do mnie jakaś względna o nas obu prawda. Tylko ona pozwala na skorygowanie mojej strategii, a nawet wymusza ją, ale bynajmniej nie gwarantuje, że korekta owa zbliży nas obu do naszego źródła.

ZAWIERZENIE SIĘ NIESKOŃCZONEMU

Szukając odpowiedzi na pytanie, co skłania wolę do samo-niewolenia, zakreślmy szerszą, metafizyczną perspektywę naszych rozważań. Nieskończone zawierzenie, o którym mówiliśmy, jest możliwe tylko

przy założeniu, że ja i Bliźni jesteśmy sobie wzajemnie za-dani. Postrzegając siebie i Bliźniego w kategoriach za-dania, uświadamiam sobie, że ów dar i owo za-danie nie pochodzi od nas samych. Uświadamiam sobie, że i ja i Bliźni po prostu istniejemy jako wzajemny dar i wzajemne za-danie. Na pytanie, kto nas sobie wzajemnie za-dał i kto nas sobą wzajemnie obdarował, odpowiedź może być tylko jedna: nasz Stwórca.

W następnym kroku odkrywam siebie i Bliźniego i Stwórcę jako nasze wspólne za-danie; odkrywam Stwórcę jako osobę, która nas sobie za-daje; znaczy to: za-daje moje Ja mnie samemu, za-daje mi Bliźniego i Bliźniemu mnie, za-daje każdemu z nas nasze „My”; ale za-daje również sobie nas i za-daje nam siebie samego. Jest to więc za-danie z gruntu nieskończone i absolutne. I tylko ono może być źródłem i racją mojego nieskończonego zawierzenia Bliźniemu.

Rodzi się dalej myśl, że akt Stwórczy jest niczym innym, jak aktem zawierzenia się Stwórcy swemu stworzeniu – człowiekowi, a dokładniej: mnie i tylko mnie; myśl, że to On mi się wpierw zawierzył, a więc że takie lub inne moje postępowanie dotyka w jakiś sposób Jego samego, a więc, że posiada walor absolutny; myśl, że to On apeluje z mojej głębi o absolutne zawierzenie Bliźniemu, a przez to Jemu samemu. Chodziłoby więc ostatecznie o moje absolutne odnajdywanie się w Bliźnim i zarazem odnajdywanie się w absolutnym Stwórcy jako Bliźnim. Bliźni jest nikim innym, jak twarzą Stwórcy¹⁹. Moje poświadczanie Bliźniemu jego głębi jest w istocie poświadczaniem głębi Stwórcy Jemu samemu. To samemu Stwórcy poświadczam wartość aktu Stwórczego. To jest moja odpowiedź na gest stworzenia, gest Stwórczego zawierzenia, Stwórczej miłości. To jest gest poświadczający moją doń miłość; gest Współstwórczy, bo miłość zawsze domaga się jej współstwarzania.

LEK

Prawdziwą wolność uzyskuję wraz z moim zawierzeniem się Stwórcy. Otwiera ono przede mną nieskończoną perspektywę. Nieskończoność ta jest nieskończoną tajemnicą i nieskończoną odpowie-

¹⁹ Przypomnijmy sobie w tym miejscu zdanie z Ewangelii św. Mateusza: „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili”. I dalej: „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili”.

działnością, ale to nie one stanowią przyczynę mojego nieskończonego lęku.

Świadomość, że Stwórca zawierzył się swemu stworzeniu, że zawierzył się mnie samemu, może być dla mnie porażająca. Zawierzenie Stwórcy mojej osobie trzeba nam rozumieć jako nieskończoną miłość. I to właśnie o ową miłość zaczynam się lękać. Dlaczego lękam się o nieskończoną miłość? Wydaje się, że ten mój lęk uczestniczy w lęku samego Stwórcy (akt mojego zawierzenia Stwórcy jest przecież aktem Współstwarzania).

Na czym polegałby lęk Stwórcy? Nie jest to lęk o coś, co Nieskończony może utracić, ani o coś, czego może nie zyskać. I nie jest to lęk Nieskończonego o to, co ja jako skończony mogę utracić lub zyskać. Jest to lęk Stwórcy o mój lęk jako istoty skończonej: o to, aby Jego nieskończona miłość nie poraziła mnie w stopniu nieskończonym. Lęk Nieskończonego zawierzającego się skończonemu musi być nieskończony. Zawierząc się Stwórcy zaczynam przeczuwać Jego miłość i ten Jego lęk o mój lęk. I staje się on również moim lękiem, lękiem nieskończonym – bo lęk skończonego zawierzającego się Nieskończonemu także musi być nieskończony.

Czym może mnie porazić otwierająca się przede mną perspektywa nieskończonej miłości? Nie sparaliżuje mnie obawa, że miłości tej nie podołam, że ją zawiodę, czy wręcz odrzucę; nie sparaliżuje mnie nieskończona odpowiedzialność. Wszak zawierzyłem Stwórcy, a to daje mi nieskończoną moc. Ale paraliżująca może być dla mnie właśnie świadomość, że wpieryw Stwórca zawierzył się mojej osobie, dając mi, skończonemu, moc nieskończoną. Moc ta wyrasta bowiem z jego najgłębszego wnętrza i jest w stanie poruszyć Jego najgłębsze – nieskończone – wnętrze. Jego bezbronność wobec mnie-skończonego jest więc Nieskończona. Tak w przypadku Stwórcy, jak w przypadku mojej osoby, nie chodzi więc o lęk przed zawierzeniem się. Chodzi o lęk wynikający z zawierzenia. I nie chodzi o lęk Stwórcy o siebie samego, ani też o mój lęk o mnie samego. Chodzi o lęk o tę drugą – zawierzającą się osobę. Ja lękam się o tę Jego nieskończoną bezbronność; On lęka się o ten mój lęk – aby nade mną nie zapanował.

Co mogę począć z tym swoim nieskończonym lękiem? Nic. On po prostu jest. O naszym zwyczajnym, ale może również o tym niezwykłym lęku tak pisze siostra Virginia Ann Froehle:

Lęk jest częścią każdego z nas, naszego człowieczeństwa. Jednak my nie jesteśmy naszym lękiem. [...] Gdy doświadczamy lęku, a jednak działamy, jednak dokonujemy

wyborów, to stajemy się odważni i wzmacniamy tę naszą cząstkę, którą nazywamy ufnością²⁰.

Nad lękiem nie mogę więc po prostu zapanować, ale mogę nie dopuścić, by on zapanował nade mną.

EKSPLORACJA SŁABOŚCI

Mój metafizyczny lęk zaczyna nade mną panować, gdy moc, którą daje mi moje zawierzenie się Stwórcy zostaje w mej świadomości zdominowana przez moc, którą daje mi zawierzenie się Stwórcy mojej osobie. Akt Stwórczy zaczynam postrzegać wyłącznie jako uczynienie się bezbronnym wobec swego stworzenia celem prowadzenia z nim jakiejś nieskończonej ryzykownej gry; zaś każdy akt swej woli postrzegam jako wykorzystujący tę słabość, wręcz pasożytujący na niej. Wówczas rodzi się we mnie pokusa podobna pokusie, jakiej czasem doświadczam – tak się przynajmniej wydaje – bezgranicznie zakochany w drugiej osobie i podobnie przez nią kochany młody człowiek. Jest to pokusa zgłębienia siły tej miłości poprzez zgłębienie bezbronności zawierającego się partnera; poprzez zadanie mu takiego cierpienia (a przez to i sobie), jakie tylko ich miłość zdoła wytrzymać. Kto wie, czy za tego typu pokusą nie poszli zbuntowani aniołowie... Oczywiście, chodziło im nie tyle o zgłębienie miłości Stwórcy do nich samych, co raczej do człowieka. Z tego względu ich cierpienie trzeba pojmować zupełnie inaczej. Drogę wiodącą Mesjasza na krzyż można by z kolei rozumieć jako poddanie się przez miłującego Stwórcę największemu możliwemu cierpieniu.

Jedną ze strategii usiłujących zaradzić pokusie zgłębienia bezbronności Bliźniego jest wspomniane wyżej samoniewolenie, usiłowanie ograniczenia mocy własnej woli. Jak widzieliśmy, oznacza ono niechybnie próbę zapanowania nad wolą Bliźniego, utratę bezwzględnego odniesienia i pograżenie siebie i Bliźniego w iluzji. Uosobieniem metafizycznej pokusy, mistrzem zawierzania się naszej bezbronności, mistrzem iluzji – jest zapewne Szatan.

WOLNOŚĆ TRAGICZNA

Tytułem wyrażenia naszego ujęcia wolności i lęku, pewne jego aspekty warto byłoby szczegółowo odnieść m.in. do poglądów Sorena Kierkegaarda. Tutaj tylko sygnalizuję tę kwestię. Wedle duńskiego filo-

²⁰ V. A. Froehle, RSM, *Dar wolności*, przeł. M. Rusiecka, Kraków 2003, s. 48.

zofa możliwość wolności otwiera przed człowiekiem perspektywa Nie-skończonego, ale perspektywa ta jest dlań źródłem nieustającego lęku, a nawet rozpacz, ponieważ przesłania nam ją rzeczywistość skończona. Filozof z Kopenhagi określi lęk jako „zawrót głowy spowodowany przez wolność”, kiedy to nasz duch „chwytą się skończoności, by się na niej zatrzymać”²¹. Współmyśląc z Kierkegaardem zauważmy, że lęk jest specyficznym uczuciem²². Jest w nas, ale jakby nie z nas²³; rodzi się z pewnego rozeznania, ale nie posiada konkretnego przedmiotu; albo pobudza nas do działania, albo raczej wstrzymuje; przyciąga nas i zarazem odpycha. Lęk wiąże się z niepewnością, ale niepewność ta dotyczy po części jego samego: właściwie nie wiemy, czy w danym wypadku należy się lękać. Lęk nie jest ani dobry, ani zły, jednak zakłada pewną świadomość aksjologiczną: gdy się lękamy, obawiamy się o bliżej nierozpoznawalne dobro, obawiamy się bliżej nierozpoznanego zła. Lęk, to obawa, przeczucie wynikające z naszego zaangażowania, z naszej woli. Dostrzegamy rysujące się przed nami możliwości, ale nie mamy dostatecznego rozeznania, dokąd one prowadzą. Lękamy się więc, po pierwsze, podjęcia konkretnej decyzji, po drugie – podjęcia jakiegokolwiek decyzji, po trzecie – nie podjęcia żadnej. Lęk wiąże się więc z naszym doświadczeniem wolności, lub raczej jej możliwości, bo – jak powie Kierkegaard – jest on „wolnością skrepowaną”, i „nie z konieczności, lecz w sobie samej”²⁴. Powiedzielibyśmy, że lękając się, boimy się wypłynąć na szerokie wody lub – bardziej w duchu naszych ustaleń – obawiamy się pełnego zawierzenia się Nieskończonemu.

Jednak u Kierkegarda temu naszemu lękowi nie towarzyszy, ani tym bardziej nie uprzedza go, lęk samego Stwórcy o człowieka. Pozostając sami z tym naszym lękiem, możemy oczywiście zawierzyć Boskiej Opatrzności²⁵ i wyzwolić swoją wolność, jednak decyzja ta będzie miała charakter tragiczny. Dlaczego? Wprawdzie nie prowadzi nieuchronnie do grzechu, ale jej rezultat – pozostawanie w stanie niewinności bądź grzech – ma charakter przypadku²⁶. Sytuację tę okre-

²¹ S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, przeł. A. Szwed, Kęty 2000, s. 67.

²² „Nie ma na świecie nic bardziej dwuznacznego od lęku” (tamże, s. 50).

²³ „Lęk można porównać do zawrotu głowy. Ten, kto zwraca oczy ku przepastnej głębi, doznaje zawrotu głowy. Lecz przyczyną jest zarówno jego oko, jak i przepaść, w którą spojrzal” (tamże).

²⁴ Tamże, s. 55.

²⁵ Tamże, s. 163.

²⁶ Kapitałnym sprawdzianem każdej, odpowiednio głębokiej, koncepcji wolności jest zastosowanie jej do interpretacji mitu adamicznego (to zadanie stoi przed nami).

ślilibym jako zawierzenie „na oślepie” albo zawierzenie „negatywne”. Jego źródłem nie jest Nieskończona miłość, ale właśnie towarzyszący skończonemu lęk. Zawierzenie takie wynika z faktu, że – jak przyjmuje Kierkegaard – jesteśmy paradoksalną syntezą skończoności i nieskończoności, nie zaś z tego, że – jak tu przyjmujemy – jesteśmy skończonością zanurzoną w Nieskończonym.

WHENCE COMES THIS FEAR OF FREEDOM?

Summary

When we ask about freedom in the most basic sense, we must turn to the primordial conditions of our volition. My will is born as forestalling a fellow human being's gradual sinking in my inside. My primary challenge is a continuous struggle for self-improvement as well as making myself worthy of his trust. This, in turn, requires trust in his infinite value to endlessly bear him witness. The Creative Act consists the Creator's in putting faith in his creature – a human being. It is the Creator who calls out of my depth for absolute entrusting a fellow human being and thus himself. Therefore, my actions and behaviour also affect him to some extent. The Creator's faith in my person must be understood as an infinite love. And honestly, the notion of infinitive love is one for which I begin to fear. My anxiety becomes a part of the Creator's. This is his fear of my fear, the fear which belongs to me as to a finite creature, and the fear of being paralysed by the infinite extent of his infinite love. The fear of the infinite Creator who puts his faith in a finite creature must be infinite. By trusting the Creator I begin to sense his love and his fear of my anxiety. Then his fear becomes my fear which turns out to be infinite as the fear of an infinite creature who trusts an infinite Creator also has to be infinite.

Stanisław Buda

Wypowiadając się na temat interpretacji dokonanej przez Kierkegaarda w *Pojęciu lęku* Marian Grabowski pisze: „Wprawdzie Kierkegaard otwarcie stwierdzi, że nie uważa, by upadek był konieczny, niemniej jednak, czytając jego analizy, trudno oprzeć się wrażeniu, że, jego zdaniem, ludzka wolność, samoświadomość, aktywizuje się dopiero w momencie upadku” (M. Grabowski, *Wstęp* [w:] *Antropologia filozoficzna – inspiracje biblijne*, red. M. Grabowski, A. Słowikowski, Toruń 2009, s. 13).