

Władysław Zuziak

## Człowiek i jego wolności

Celem artykułu jest przedstawienie różnego rodzaju wolności, jakie proponują nam ważniejsze współczesne koncepcje człowieka. W pełni zgadzam się z tezą Abrahama Masłowa, że „Kiedy zmienia się filozofia człowieka (dotycząca jego natury, jego celów, możliwości, jego spełnienia), to wszystko się zmienia, nie tylko filozofia polityki, ekonomii i wartości, stosunków międzyludzkich i samej historii, lecz także filozofia wychowania, psychoterapii i wzrostu osobowego, teoria tego, jak pomagać ludziom, aby stali się tym, czym mogą i czym bardzo potrzebują zostać”<sup>1</sup>. Ponieważ obecnie funkcjonuje równolegle kilka „filozofii człowieka”, warto zastanowić się, które z nich pomagają człowiekowi w rozwoju, a które stanowią dla tego rozwoju przeszkodę.

Na wstępie naszych rozważań należy zauważyć, że właściwie wszystkie dotychczasowe wielkie przemiany kulturowe dokonywały się w imię wolności. Trochę upraszczając, możemy powiedzieć, że chrześcijaństwo wyzwalało duszę, liberalizm walczył z fatalizmem, naturalizm z roszczeniami metafizyki, postmodernizm uwalniał od, jakże groźnych, złudzeń racjonalizmu. Wolność była zawsze tą ideą, która poruszała wyobraźnię i porywała ludzi do

ks. Władysław Zuziak – filozof i etyk, profesor tytularny nauk humanistycznych, rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Katedry Etyki na Wydziale Filozoficznym UPJPII. Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i ESSSAT-u (European Society for the Study of Science and Theology). W latach 2003–2008 przewodniczący sekcji europejskiej COMIUCAP-u (Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie). Zainteresowania naukowe: filozofia człowieka, etyka, aksjologia, personalizm, filozofia francuska XX w., filozofia L. Lavelléa. Ważniejsze publikacje: *Dojrzewanie świadomości refleksyjnej w filozofii moralnej Georges Bastidéa i Jeana Naberta*, Kraków 1998; *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera* (red.), Kraków 2001; *Spoleczne perspektywy etyki*, Kraków 2006; *Aksjologia Louisa Lavelléa wobec ponowoczesnego kryzysu wartości*, Kraków 2012.

<sup>1</sup> A. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, tłum. I. Wyrzukowska, Warszawa 1986, s. 184.

walki o nowy i lepszy porządek świata, do wyzwolenia z istniejących czy wyobrażonych okowów. Tutaj dostrzegamy załączki drugiego, pozytywnego znaczenia wolności, jakim w każdej epoce i w każdej indywidualnej egzystencji jest wybór lub uznanie jakiegoś sensu, który mógłby określać nasze sądy, decyzje, dążenia oraz ustalać hierarchie wartości, które będziemy realizować. Te dwa znaczenia wolności, zatarte w języku polskim, dobrze oddają angielskie pojęcia *liberty* i *freedom*. Pierwsze oznacza wolność negatywną i często występuje w liczbie mnogiej. „Wolności” wypowiedzi, sądenia, zrzeszania tworzą mozaikę różnych form wolności i są oznakami swobody czy oswobodzenia od jakichś form nacisku. Drugie stosowane jest do oznaczania wolności „wewnętrznej”. W tytule wolności pojawiają się w liczbie mnogiej zarówno dlatego, że będę rozpatrywał różne koncepcje wolności negatywnej, jak i w związku z tym, że będę je konfrontował z wolnością pozytywną.

Obecnie, jak wspominałem, żyjemy w czasach, w których różnorodne koncepcje człowieka i związane z nimi wyobrażenia wolności funkcjonują równolegle, „walcząc” o swoje racje, zatem warto podjąć kwestię H. G. Gadamera „Czy pytanie o wolność jest rzeczywiście zawsze tym samym pytaniem?”<sup>2</sup>. Omawiając kolejne koncepcje, postaram się odpowiedzieć, w jakim stopniu zawarte w nich założenia eliminują wolność członków demokratycznej wspólnoty i jakie pozostały jeszcze możliwości przywrócenia przestrzeni społecznej rzeczywistej wolności.

### **Wolność w koncepcji liberalnej**

Liberalizm pojawił się jako reakcja na feudalne struktury społeczne. Był próbą uwolnienia człowieka od wcześniejszych zależności i wyzwolenia jego twórczej energii. Ufundowany był na ideach Oświecenia, Kantowskiej koncepcji natury człowieka, jak również na ahistorycznym porządku wartości. Dla twórców liberalizmu J. Locke’a, J. S. Mila, A. Smitha oczywiste było, że człowiek i społeczeństwo wyposażone

<sup>2</sup> H. G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979, s. 95.

są w treści, które posiadają „na mocy” prawa naturalnego i odkrywają w sobie dzięki Rozumowi. W tej koncepcji także wolność należy do naturalnego wyposażenia człowieka: „każdy człowiek jest z natury wolny i nic, poza jego własną zgodą, nie może poddać go jakiegokolwiek ziemskiej władzy”<sup>3</sup>. Przyjmowali przy tym, że dotychczasowe feudalne stosunki społeczne utrzymują człowieka w świecie zniewalających iluzji. Możliwość uwolnienia człowieka od tych iluzji upatrywali w oczyszczeniu umysłu z całej jego zawartości, ze wszystkich zależności, pozostawiając, jako jedyną determinantę, sumienie. Kwestia sumienia zaczęła jednak znikać z filozoficznego dyskursu pod wpływem idei T. Hobbesa, który głosił, że „W tym wyścigu nie ma innego celu, ani innego wieńca niż bycie pierwszym [...]. Stale wyprzedzać tych, którzy są z przodu, to szczęście. A porzucenie biegu to śmierć”<sup>4</sup>. Przyjęcie takiego założenia zwalniało z moralnego obowiązku współodczuwania z innymi i współodpowiedzialności za losy wspólnoty. Choć pod wpływem krytyki myślicieli chrześcijańskich i lewicowych w XX wieku wpływy idei Hobbesa znacznie złagodzono, to jednak słynna teza Plauta, że człowiek człowiekowi wilkiem i przekonanie, że życie to nieustanny wyścig, pozostaje istotnym elementem współczesnego światopoglądu.

Współczesny liberalizm akcentuje tolerancję, antydogmatyzm, otwartość i krytycyzm, co wynika z przyjęcia wolności za naczelną normę życia społecznego. Proponuje również własną koncepcję człowieka. Człowiek zostaje tu zastąpiony przez wolnego od wcześniejszych determinant „obywatela”, jednostkę społeczną. Jak wskazuje J. Gray, koncepcja ta „jest indywidualistyczna, gdyż uznaje moralny prymat jednostki nad jakimkolwiek roszczeniem ze strony społeczeństwa; jest egalitarna, gdyż uznaje równość wszystkich ludzi i odrzuca wszelkie prawne czy polityczne porządki uznające różną wartość poszczególnych jednostek; jest uniwersalistyczna, gdyż głosi niezmiennność natury ludzkiej i nadaje drugorzędnie znaczenie kontekstom historycznym i formom

<sup>3</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 248, (II, § 119).

<sup>4</sup> T. Hobbes, *Human Nature*, [w:] *Body, Man and Citizen*, red. S. P. Richard, New York 1962, s. 224–225.

kulturowym; jest wreszcie meliorystyczna, gdyż twierdzi, że wszelkie instytucje społeczne i polityczne są zdolne do samoregulacji i samodoskonalenia<sup>5</sup>. Poza prymatem wolności jednostki nad jej zobowiązaniami względem wspólnoty oraz indywidualności nad związkami z innymi, liberalny indywidualizm głosi prymat wolnego rynku i prywatnej inicjatywy nad wszelkimi próbami społecznie zorganizowanego oddziaływania na procesy ekonomiczne.

W wymiarze etycznym indywidualizm uznaje osobowość jednostki za najwyższą wartość, za miarę wszystkich rzeczy. Podkreśla również niepowtarzalność i autonomię jednostki oraz jej twórczą niezależność. Współcześnie jednak w coraz większym zakresie ten liberalny indywidualizm ogranicza się do wymiaru ekonomicznego, gdzie akcentuje, jako główny przejaw wolności, prawo do bogacenia się i do dysponowania własnością prywatną. Niewątpliwie nowe spojrzenie na człowieka w momencie pojawienia się liberalizmu zdynamizowało społeczeństwa, uwolniło ludzką aktywność od wcześniejszych ograniczeń i stworzyło przestrzeń do rozwoju wolnego rynku. Zmobilizowało także jednostki i społeczeństwa do rywalizacji, do rozwijania przedsiębiorczości, pobudziło ludzką inwencję, jednak projekt ten zawiera wiele błędów, które należałoby wyeliminować.

Wolność w projekcie liberalnym to brak jakichkolwiek ograniczeń, to uwolnienie od wszystkiego, do czego człowiek mógłby być przywiązany (poza własnością). Takie rozumienie wolności niesie ze sobą swoiste konsekwencje w pojmowaniu człowieczeństwa. Człowiek zostaje oderwany od wszelkich uwarunkowań, staje się „abstrakcją”. Równocześnie jednostka zostaje wyraźnie przeciwstawiona społeczeństwu<sup>6</sup>. Wolność jest jej dana jako stan naturalny, którego musi bronić przed

<sup>5</sup> J. Gray, *Liberalizm*, tłum. R. Dziubicka, Kraków 1994, s. 8.

<sup>6</sup> Na błędność takiego ujęcia wskazuje: M. Walzer, *Liberalizm a praktyka separacji*, tłum. P. Rymarczyk, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Warszawa 2004, s. 145: „Liberałowi się wydaje, że jeśli budujemy, zaczynając od jednostki, budujemy od podstaw. Ale w istocie rzeczy podstawy mają zawsze charakter społeczny: są nimi «osoby w społeczeństwach», a nie «osoby jako takie». «Osób jako takich» nigdy nie spotykamy, a próby wynalezienia takiej jednostki, w istocie żmudne przedsięwzięcie, nie doprowadziły do ogólnie akceptowanych rezultatów”.

innymi ludźmi, a także przed instytucjami publicznymi i społecznymi. Takie określenie relacji jednostka – społeczeństwo, przy zanegowaniu wpływu tradycji na rozwój moralny jednostek i braku refleksji nad wartością więzi wspólnotowych, prowadzi do przekształcania społeczeństwa w zbiór aspołecznych atomów. Ten proces dokonuje się na naszych oczach i to najważniejsza wada koncepcji liberalnej. Inną, równie istotną wadą jest promowanie przeciętności i dostosowywania się do norm, narzucanych przez statystyczną większość<sup>7</sup>.

### Wolność „naturalistyczna”

Wyrosły z Oświecenia pozytywizm poszedł znacznie dalej w projekcie uwalniania ludzkich umysłów od przesądów i zabobonów. Oświeceniowi myśliciele uznali, że jedynym kryterium, które może zerwać z dotychczasowym religijnym i metafizycznym „zniewoleniem” jest Rozum. Marzenie o stworzeniu świata, który człowiek mógłby urządzić dzięki mocy tegoż Rozumu, zastąpiło wcześniejsze podporządkowanie się człowiekowi boskiemu porządkowi świata. Trzeba dostrzec, że ten racjonalizm początkowo łączył się z teizmem, dopiero po rewolucji francuskiej drogi wiary i Rozumu rozeszły się. Kapłanów Boga zastąpili kapłani Rozumu.

Od tego rozłamu rozpoczyna się proces desakralizacji świata. Teza Comte’a, że „umysł ludzki, nie podejmując problemów nierozstrzygalnych i ograniczając się do dociekań rzędu całkowicie pozytywnego, może znaleźć w nich niewyczerpalną pożywkę do gruntownych rozmyślań”<sup>8</sup>, staje się podstawą do eliminowania z życia społecznego wszelkich rozważań „nierozstrzygalnych” i dla rozumu nieuchwytnych. Pozytywiści i ich następcy uznali za niewiarygodne dane doświadczenia

<sup>7</sup> „Nikt nie zechce uchodzić za «jednostkę i tylko jednostkę» (czego żąda klasyk demokracji Bentham), jeśli świadom jest, że pod względem jakiegokolwiek wartości przewyższa innych. Taki postulat zgłosić mogą wyłącznie ludzie, którzy we własnym doznaniu są najmniej wartościowi i chcą w miarę możliwości zrównać innych z sobą. «Jednostką» jest się mianowicie wówczas nawet, kiedy się nie jest niczym ponadto!” (M. Scheler, *Resentyment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1997, s. 207).

<sup>8</sup> A. Comte, *Cours*, t. 1, s. 18, tłum. B. Skarga, [w:] B. Skarga, *Comte*, Warszawa 1966, s. 141.

wewnętrznego, zubażając tym samym możliwości samopoznania siebie przez człowieka, odrzucili możliwość nawet badania zjawisk niemierzalnych, zakwestionowali wartość naukową metafizyki i zanegowali zasadność religii.

Będący konsekwencją pozytywistycznych założeń naturalizm to, w szerokim rozumieniu tego terminu, pogląd zakładający, że wyjaśnienie funkcjonowania świata możliwe jest bez odwoływania się do nadnaturalnych przyczyn. W takim znaczeniu naturalistami byli już filozofowie greccy. Natomiast naturalizm w znaczeniu współczesnym jest koncepcją akcentującą, że wyjaśnianie wszystkich zjawisk powinno być wyrażone przez odniesienie do ich naturalnych przyczyn. Zaprzecza on istnieniu idei w rozumieniu platońskim, świata ponadnaturalnego, Boga. Rzeczywistość duchowa albo nie istnieje, albo można ją zredukować do natury. Niekiedy utożsamia się to pojęcie z „materializmem”. Skrajnym przykładem naturalizmu współczesnego są poglądy Johna Graya, autora książki o wymownym tytule *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, kreślącego wizję „rzeczywistości, w której ludzie nie zajmują centralnego miejsca”<sup>9</sup> i przekonującego, że pomiędzy człowiekiem a innymi zwierzętami nie ma dostrzegalnej różnicy jakościowej. Podobne poglądy znajdujemy u twórcy „nowej etyki” P. Singera. W opinii Rorty’ego „natura człowieka” to pojęcie przestarzałe, „którego opłaca się nie stosować, wyrażenie, które sprawiło więcej kłopotów, niż było tego warte”<sup>10</sup>. Filozof ten należy do grupy myślicieli, którzy podważają istnienie natury ludzkiej.

Krytykę budzi wykluczenie ze sfery zainteresowania naturalistów wszystkiego, co w ich mniemaniu nienaturalne. To wykluczenie sprowadza się najczęściej do odrzucenia ze sfery badań tego, co niemożliwe do uchwycenia w ramach obowiązujących teorii naukowych. Prowokuje to do dyskusji nad definicją tego, co jest „naturą”, i tego, co „nienaturalne”, ale także skłania licznych filozofów nauki i filozofów postmodernistycznych do dyskusji nad klasyczną teorią prawdy w odniesieniu do

<sup>9</sup> J. Gray, *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa 2003, s. 7.

<sup>10</sup> R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 2009, s. 25.

współczesnych teorii naukowych. Ten ostatni kierunek krytyki wyraźnie widoczny jest u przywoływanego R. Rorty'ego, który podkreślał, że wszelkie teorie wiążą się z uprzednim wyborem języka, w którym mogą być formułowane problemy oraz reguły, za pomocą których mogą być te problemy rozwiązywane. Zatem już przyjęcie jakiejś teorii skazuje nas na rezygnację z wolności i zmusza do poddania się rygorom przyjętej konwencji. R. Rorty wskazywał, że wyznawcy takich teorii stają się „ślepi” na wszelkie zjawiska, które wykraczają poza ich teoretyczny horyzont. Wynikałoby z tego, że nie tyle determinowani jesteśmy przez prawa przyrody, co przez teorie i słowniki, którymi się posługujemy.

W naturalizmie pojawia się problem, czym mogłaby być wolność, skoro wszystko musi być określone przez teorię. Czyn, aby był „wolny”, nie powinien być zdeterminowany żadnymi zewnętrznymi wobec działającego podmiotu czynnikami, czyli musi być całkowicie uwarunkowany jego wolą. Postulowana wolna wola powinna zatem być suwerenna, to znaczy niezależna od czynników zewnętrznych. Taką niezależność, zdaniem naturalistów, gwarantuje Rozum. Wskazują oni, że wolność, pozbawiona kontekstu metafizycznego i teologicznego, może być wolnością autonomiczną, jeżeli ustala swe prawa w oparciu o dane Rozumu. Znaczenie wolności zostaje sformalizowane i z wymiaru etycznego przesunięte w wymiar legislacyjny.

To, że człowiek jest wolny, może zatem znaczyć tylko tyle, że nie można go zmusić do czynienia czegokolwiek, chyba że na mocy uchwalonego prawa. Takie prawo zwalnia nas z odpowiedzialności. Sumienie zostaje zastąpione przez strach przed wymiarem sprawiedliwości. Warto zauważyć, że kryterium rozumności teraz określa już nie społeczeństwo wyposażone w doświadczenie zgromadzone w tradycji, nie filozofowie, ale „obywatele”, którzy ustalają, co jest rozumne, a co nie, kto zasługuje w związku z tym na wolność, a kto na odizolowanie<sup>11</sup>.

Foucault, do którego analiz się tu odwołuję, ukazał, jak w tym nowym układzie odniesienia to, co „rozumne”, uprzedmiotawia to, co nie

<sup>11</sup> Por. M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Warszawa 1987, s. 403.

mieści się w jego kategoriach. Wskazał, jak Rozum dokonuje arbitralnie „wielkiego zamknięcia”<sup>12</sup>. Takie zamknięcia wszystkiego, co, jak „naukowo udowodniano”, było niezgodne z prawami Rozumu, a więc zagrażało porządkowi społecznemu, kończyły się Holocaustem w Niemczech, rozkułaczaniem i masowymi czystkami w ZSRR, czy sterylizacją upolszczonych umysłowo w Szwecji.

Wśród negatywnych skutków upowszechniania się naturalizmu i jego legistycznej wersji wolności, na co zwracał uwagę Max Horkheimer, jest ponadto szerzenie się postaw konformistycznych<sup>13</sup>, egoizm i brak zainteresowania dla podejmowania wspólnych działań.

### Wolność ponowoczesna

Wolność ponowoczesna nie jest konstruktem teoretycznym, przynajmniej w założeniu grupy filozofów postmodernistycznych. Filozofowie ci nie mają ambicji tworzenia systemowych rozwiązań, a wręcz koncentrują się na krytyce dotychczasowych, wskazując ograniczenia, które są praktycznymi konsekwencjami przyjęcia tychże. Dowodzą, że racjonalne ujęcia rzeczywistości sprowadzają się do oddzielania tego, co „rozumne”, od całej reszty rzeczywistości, niedającej się ująć w kategorii Rozumu.

Ruch postmodernistyczny pojawił się jako reakcja na wizję racjonalnego, zideologizowanego świata, przedstawioną przez Orwella w *Roku 1984* oraz relacje Solżenicyna, zawarte w przemyconym z ZSRR *Archipelagu Gułag*. W zestawieniu z niedawnymi jeszcze tragicznymi wydarzeniami II wojny te dwie książki uzmysłowiły licznym intelektualistom

<sup>12</sup> Foucault, analizując zmiany kryteriów rozumności, wskazywał, że jeżeli „próg wolności jest progiem rozumu”, to „Przy uszczerbku rozumu można ograniczyć wolność”, zatem nasza wolność zależy od zadekretowanego przez jakichś decydentów kryterium racjonalności. Por. tamże, s. 397.

<sup>13</sup> „Od kolebki wpaja się indywidualizm pogląd, że tylko w jeden sposób można dać sobie radę w świecie [...] przez naśladowanie. Dziecko nieustannie naśladuje to, co dostrzega wokół siebie [...]. Gdy dziecko staje się echem otoczenia [...] udaje mu się przeżyć. Jest to przeżycie za pomocą najstarszego biologicznego sposobu przetrwania, a mianowicie mimikry” (M. Horkheimer, *Spoleczna funkcja filozofii*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987, s. 372). Dostrzegamy zatem, że założenia naturalistyczne prowadzą do naturalistycznych konsekwencji, teoria redukuje w rzeczywisty sposób naturę ludzką do natury zwierzęcej.



zagrożenia wiążące się z absolutyzowaniem Rozumu, pojmowanego jako ostateczne kryterium i jedyne źródło rozwoju ludzkości.

Postmoderniści w krytyce racjonalistycznej filozofii wychodzą z tego samego przekonania, co wcześniej twórcy filozofii ducha i J. P. Sartre, że wszelkie poszukiwanie *konieczności* jest próbą usprawiedliwienia dla bierności i „wyraża pragnienie ucieczki od wolności”<sup>14</sup>. By ratować wolność człowieka, która jest istotą człowieczeństwa, w przekonaniu najbardziej radykalnych postmodernistów, należy porzucić wszelkie ograniczające ją „Platońskie idee”, wszelki metanarracje – należy odczarować świat. Uwalniając człowieka od metanarracji, postmoderniści kierowali się niewątpliwie moralnym imperatywem Sartre’a, który wskazywał, że „u podstawy świata” znajduje się istota ludzka, która chce budować swój byt na wolności<sup>15</sup>.

Postmoderniści są przekonani, że wszelkie racjonalne konstrukcje pojęciowe i roszczenia stają na przeszkodzie nieskrępowanemu stwarzaniu siebie i wydobywaniu z człowieka jego potencjału twórczego. Szereg takich konstrukcji analizował M. Foucault. Jego pytanie „czy człowiek rzeczywiście istnieje”<sup>16</sup>, jakkolwiek filozof podkreślał, że analizuje nie tyle człowieka, co „istnienie człowieka, jakie jest dane myśli współczesnej”<sup>17</sup>, podjęli z powagą jego następcy.

Najbardziej chyba radykalny z nich był wspomniany R. Rorty, programowo odrzucający wszelkie teoretyczne konstrukty, także współczesną ideę człowieka. Niestety, odrzucając całą dotychczasową narrację kulturową i jej istotne elementy filozof ten przekonywał, że nie istnieją żadne punkty oparcia dla ludzkiego myślenia, a wszystko, co

<sup>14</sup> R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 334.

<sup>15</sup> „Czego brakuje człowiekowi? Bycia swoją własną podstawą. Przez co i w czym pojawia się ten brak? W wolności i przez nią. Gdyż wolność jest właśnie tą podstawą” (J. P. Sartre, *Całkiem pour une morale*, Paris 1983, s. 455).

<sup>16</sup> M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 289.

<sup>17</sup> Tamże, s. 304. Foucault podkreślał, że „istota człowiecza nie charakteryzuje się jakimkolwiek stosunkiem do prawdy; natomiast jej gatunkową własnością jest jakaś prawda, zarazem jawna i utajona” (M. Foucault, *Historia szaleństwa*, dz. cyt., s. 475).

się ludzkości i nam, jako jej członkom, przydarza, jest determinowane przez przygodne zdarzenia, i jest dziełem przypadku<sup>18</sup>.

Krytyka epoki panowania Rozumu absolutnego otworzyła drogę od kontestacji wszelkich dokonań kultury ludzkiej. Podważanie kryteriów i wszelkich możliwych punktów odniesienia doprowadziło nie tylko do zanegowania dotychczasowych odpowiedzi, ale i do zakwestionowania prawomocności zadawania jakichkolwiek pytań.

Warto tu jednak zauważyć, że krytyka racjonalizmu przeprowadzona przez Rorty'ego stosuje się w równej mierze do koncepcji innych autorów, jak i do jego własnej. Nie mamy żadnego powodu, by uznać, że jego zastrzeżenia, słownik, zawarte w nim pojęcia i jego reguły są lepsze od regulacji przyjętych przez innych filozofów. Zresztą Rorty zgadza się z tym i podkreśla, że by uczciwie uprawiać filozofię, należy wyzbyć się jakichkolwiek poglądów i „uznać swój język, swoje sumienie, swoją moralność i swoje największe nadzieje za przygodny wytwór”<sup>19</sup>.

Propozycje radykalnych postmodernistów uwolniły nas od ostatnich pewników, które jeszcze do niedawna mieliśmy, lecz nie dają nic w zamian. Świat współczesny wymknął się projektowi racjonalizacji i nie wiadomo, jaki jest cel, a nawet kierunek dokonujących się przemian. Zmiany zachodzą zbyt szybko, by można było wyobrazić sobie przyszłość na podobieństwo terażniejszości, by można było określić racjonalne cele rozwoju, czy zachowywać poczucie bezpieczeństwa<sup>20</sup>. Wszystko się dzieje niby szybko, ale to tylko zmieniają się dekoracje, przez które uwolniony od wszelkich ograniczeń, ale też i pozbawiony poczucia sensu i ważności dokonywanych wyborów, biegnie człowiek ponowoczesny. Wyzwolony od wcześniejszych ograniczeń, człowiek nie dostrzega już jednak, że „żadna wolność nie jest absolutna, wszechogarniająca, bezgraniczna. Nie można wydzwignąć się z żadnej zależności, nie popadając w inną”<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Por. R. Rorty, *Przygodność ironia i solidarność*, dz. cyt., s. 283.

<sup>19</sup> Tamże, s. 106.

<sup>20</sup> Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 14.

<sup>21</sup> Tenże, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996, s. 116.

Zostaliśmy uwolnieni zarówno od sensu, jak i od znaczenia naszych działań. Taki świat jest krainą absurdu, w której „trzeba biec tak szybko, jak się potrafi, żeby zostać w tym samym miejscu. Jeżeli chce się znaleźć w innym miejscu, trzeba biec co najmniej dwa razy szybciej”<sup>22</sup>. Obecnie, na co wskazywał już Rorty, „możliwe stało się zonglowanie kilkoma opisami tego samego zdarzenia bez stawiania pytania, który z nich jest właściwy”<sup>23</sup>. I rzeczywiście, posługujemy się w naszych codziennych wyborach równocześnie sprzecznymi ze sobą koncepcjami liberalnymi, naturalistycznymi, postmodernistycznymi i wielu innymi, mieszając wszystko ze wszystkim i nie zastanawiając się ani nad ich źródłami, ani nad konsekwencjami. W efekcie życia szybkiego i płytkiego pojawia się nowy model człowieka, wykorzenionego, pozbawionego determinant, lojalności. W nowym, ponowoczesnym świecie sukces odnoszą ci, „którzy nie mają zwyczaju koncentrowania się zbyt długo na jednym przedmiocie, nie przywiązują się nadmiernie do spraw, jakimi wypada im się zająć w tej czy w innej chwili i zachowują dystans i wstrzeźliwość emocjonalną wobec tego, czym się w każdym momencie zajmują”<sup>24</sup>.

Przypominają się tutaj słowa Sartre’a, który pisał, że wolność rodzi się z pustki, z nicości przenikającej naszą świadomość i z nieokreśloności naszego przyjscia na świat. Ta wyzwolona od wszelkiej determinacji wolność jest absolutna, wszechmocna, a jednak „zbyteczna”, czy może beзуyteczna, podobnie jak wszelkie dążenia człowieka, który okazuje się „beзуytecznym dążeniem” (*une passion inutile*)<sup>25</sup>. Czy ktokolwiek chciałby takiej wolności? Czy też może przeświadczony o absurdalności wolności współczesny człowiek sam się jej bez żalu pozbyswa?

### Wolność chrześcijańska

Wolność chrześcijańska nie jest wolnością negatywną, nie jest jakąś kolejną wyzwalającą koncepcją, przynajmniej nie w swoim podstawowym

<sup>22</sup> L. Carrol, *O tym, co Alicja odkryła po drugiej stronie lustra*, tłum. M. Słomczyński, Warszawa 1972, s. 35.

<sup>23</sup> R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, dz. cyt., s. 75.

<sup>24</sup> Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, dz. cyt., s. 16.

<sup>25</sup> Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość*, tłum. zbior., Kraków 2007, s. 756.

wymiarze. Pozostaje nierozzerwalnie związana z pojęciem osoby. Osoba jest niepowtarzalną, dynamiczną rzeczywistością, rozwijającą się i realizującą przez całe swoje życie<sup>26</sup>. Wolność odkrywamy w akcie refleksji równocześnie z intuicją własnego istnienia. Ponieważ wolność jest cechą konstytutywną osoby, trudno ją zdefiniować, tym bardziej trudno o niej mówić w oderwaniu od osobowego „podłoża”, co przydarza się liberałom, naturalistom czy postmodernistom. Trudność uchwycenia jej istoty wynika także z jej niezdeterminowanego charakteru. Wolności w sobie możemy zaprzeczyć, możemy ją odrzucić lub zaniedbywać – właśnie dlatego, że jesteśmy wolni.

Taka wolność zakłada rozpoznanie własnych osobowych możliwości i ograniczeń, zaakceptowanie (afirmację) siebie oraz swoistą wierność „sobie” w rozwijaniu własnego charakteru i realizowaniu wartości uznanych za „własne”, czyli takie, za które bierze się odpowiedzialność<sup>27</sup>. Tylko osoba, która poznała i zaakceptowała siebie oraz otrzymane dary jest w stanie wykorzystywać posiadane możliwości i, niejako, zwracać te dary, obdarowując innych. Równocześnie ta „otwartość” na siebie musi wiązać się z otwartością na świat, na innych ludzi, na wartości i inne racje, tylko bowiem w kontaktach z innymi jesteśmy w stanie sami siebie w pełni rozpoznać. Dostrzegamy, że takie osobowe rozumienie wolności bierze pod uwagę zarówno podnoszony przez liberałów aspekt autonomiczności jednostki, jak i naturalistyczne postulaty uznania zewnętrznych determinant w rozwoju osobowym.

Odczucie „niepowtarzalności”, wypływające z osobistego doświadczenia jednostki, polega na rozpoznaniu w każdym człowieku, na tle cech gatunkowych czy rodzajowych, cech jemu tylko – konkretnemu, pojedynczemu człowiekowi – właściwych. Tak rozumiana „wyjątkowość” oznaczałaby wszystko to, co w człowieku partykularne,

<sup>26</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 380–390.

<sup>27</sup> Zależności te wskazywał Karol Wojtyła: „Zachodzi wyraźnie przeżywany związek przyczynowy pomiędzy osobą a czynem, który powoduje, że osoba, czyli każde konkretne «ja», musi czyn uważać za skutek swojej sprawczości i w tym znaczeniu za swoją własność, a także – z uwagi na moralny charakter czynu – na pole swej odpowiedzialności” (K. Wojtyła, *Osoba i czyn* oraz inne studia antropologiczne, Lublin 2000, s. 117).

indywidualne. Uznanie tej wyjątkowości jest ważne, gdyż kultywowanie jej stanowi o rozwoju ludzkiej osobowości, poczucia własnej tożsamości i wartości człowieka.

Unikalność, niepowtarzalność każdej osoby, a co za tym idzie szacunek dla każdego ludzkiego istnienia wyraża się poprzez pojęcie godności. W świecie zdominowanym przez pragmatyczny relatywizm niestety nawet chrześcijanie, przyjmując liberalne postulaty równości wobec prawa, które pozwalają tolerować rzeczywistą nierówność, zapominają o tym, że pojęcie wolności zakłada równość wszystkich ludzi, jako wyposażonych w godność stworzeń bożych.

Wolność jest dla chrześcijanina narzędziem osiągnięcia doskonałości, choć nigdy nie prowadzi do doskonałości pełnej. Bóg jest jedynym, który jest, my zaś skazani jesteśmy na nieustanne stawanie się. Mając przed oczyma doskonałość Boga, możemy wybierać, czy „skażemy się” na stawanie się coraz lepszymi, czy nie. Jeżeli pojawia się tu jakiś aspekt wolności negatywnej, to tylko w kontekście wyzwalania się osoby od własnych ograniczeń.

Dla chrześcijanina miłujący, dobry i cierpliwy Bóg jest fundatorem, świadkiem i sędzią wolności<sup>28</sup>. Wiara w Niego pozwala wierzyć, że świat jest z natury dobry, że ludzie są dobrzy, że nasza wolność może służyć pomnażaniu dobra. A jeżeli się w coś wierzy, to się tego szuka, podobnie jest z prawdą, dobrem, miłością. Wolność inna niż możliwość realizowania pragnień opartych na prawdzie, w którą wierzymy, na dobru, które staramy się odnajdywać, nie istnieje. Wolność chrześcijańska wiąże się nie tylko z odpowiedzialnością za siebie, za innych, za cały świat, ale też z odpowiedzialnością za poszukiwanie tej prawdy i tego dobra oraz dzielenie się nimi z innymi w imię miłości do stworzonego i afirmowanego świata.

W dobie chaosu, jaki istnieje w kulturze współczesnej, taka postawa może pomóc zarówno nam, jak i innym ujawnić zakorzenione w nas

<sup>28</sup> Dostrzegali to już Hegel „Świat otrzymał tę ideę dzięki chrześcijaństwu, według którego jednostka jako taka ma nieskończoną wartość, jako że jest ona przedmiotem i celem miłości Boga i tym samym [...] człowiek jest sam w sobie powołany do najwyższej wolności” (G. W. F. Hegel, *Filozofia ducha*, [w:] *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, par. 482, s. 494).

okruczy prawdy i dobra, a także może stać się zaczynem lepszego porządku społeczno-moralnego. Warto w tym miejscu przypomnieć słowa J. Maritaina: „Jeżeli nowa cywilizacja ma być inspirowana przez chrześcijaństwo, jeżeli ciało polityczne ma w swej doczesności zostać pobudzone zaczynem Ewangelii, to dzięki temu tylko, że chrześcijanie zdołają, jako ludzie wolni przemawiający do ludzi wolnych, ożywić u ludu nieuświadomione często uczucia chrześcijańskie i urzeczywistnione w historii narodów, wywodzące się ze starego chrześcijaństwa struktury moralne oraz przekonać lud, lub jego większość, o prawdzie wiary chrześcijańskiej, a przynajmniej o słuszności chrześcijańskiej filozofii społecznej i politycznej”<sup>29</sup>. Uczucia chrześcijańskie jeszcze nie zostały całkowicie wykorzenione, skoro nawet zadeklarowany ateista R. Rorty uznaje, że rolą filozofa jest obnażanie cierpienia i okrucieństwa<sup>30</sup>, choć, jak sam podkreśla, nie ma podstaw, aby takie wnioski na gruncie jego koncepcji można było racjonalnie uzasadnić, a zatem tkwią one w głębszej niż racjonalna sferze jego człowieczeństwa.

Współczesnego człowieka warto przekonać, że jesteśmy wszyscy i każdy z osobna wyjątkowi, niepowtarzalni i nasz los jest w naszych rękach bardziej, niż nam się do tej pory wydawało. Równocześnie w świecie zagubionych indywidualistów trzeba pokazywać, że istnieją inne wartości, niż tylko zwyciężanie czy gonitwa za kolejnymi iluzjami. Warto też przypomnieć, że od rywalizacji ważniejsza może być, więcej może dawać radości, współpraca. Przypomnę ważne słowa G. Marcela, który mówi, że współuczestnicząc w działaniu wspólnoty, „pozwalamy się przenikać niewidzialnym wpływom, my, którzy byliśmy tylko niewprawnymi, a jednak zarozumiałymi solistami, staramy się stawać powoli przyjaznymi i zachwyconymi członkami orkiestry”<sup>31</sup>. Nadzieja, którą żywił Marcel, wcale nie musi okazać się płonna, jeżeli chrześcijaństwo powróci do swojej pierwotnej odwagi, do wolności, która konstytuuje nas, choć być może nie zdajemy sobie z tego sprawy.

<sup>29</sup> J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993, s. 173.

<sup>30</sup> Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, dz. cyt., s. 259n.

<sup>31</sup> G. Marcel, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 389–390.

## Wolność i nieskończoność

Wolność, niezależnie od wyznawanych światopoglądów, pozostaje dla uczestników życia społecznego jednym z najważniejszych postulatów. Jednak nieustanne uwalnianie nas od wszelkich ograniczeń postawiło pod znakiem zapytania wartość dla naszej egzystencji tak rozległego a równocześnie ograniczonego rozumienia wolności. Wolność od wszystkiego, co trwałe, oddaje nas w niewolę chaosu, przypadkowości, niweczy wszelkie dokonania, czy choćby próby zbudowania jakiegoś porządku, który dawałby nadzieję i pozwoliłaby uwierzyć w siebie i w świat.

Uwierzyć w wolność, w świetle ponowoczesnej krytyki racjonalizmu, nie jest już trudne. Wystarczy uświadomić sobie, że wszelkie próby interpretacji rzeczywistości dokonywane są w językach zdeterminowanych przez określony słownik i przez reguły oparte na logice dwuwartościowej. Uchwycenie wolności na drodze spekulatywnej jest ponadto niemożliwe, gdyż objawia się ona jedynie w akcie, w którym się spełnia. Rzeczywistość ze swej natury, co potwierdzają zresztą dane doświadczalne, nie jest dwuwartościowa, nie jest statyczna. Poza modelami rzeczywistości istnieje rzeczywiste, dynamicznie aktualizujące się życie, które nie poddaje się zamknięciu w schematy. Postmodernizm wskazał nam, że wolność nie jest możliwa do zanegowania, podobnie zresztą, jak pojęcia natury, transcendencji i Boga. To jest sfera rzeczywistej wolności. My dokonujemy wyboru pomiędzy modelami świata i wszystkimi związanymi z nimi konsekwencjami, i nie mamy innego wyjścia. Jak to ujął L. Kołakowski „Od niepamiętnych czasów ludzie pytają w ten lub inny sposób – «kim jesteśmy» i «czym jest nasze życie?» i stwierdzenie, że takie pytania są zabronione przez taką czy inną szkołę filozoficzną na podstawie jej norm znaczeniowych, w małym stopniu zaspokaja ludzką ciekawość. [...] Nie jest prawdopodobne, aby dziwna uporczywość tej natarczywej ciekawości mogła być wiarygodnie wyjaśniona jej użytecznością «funkcjonalną»<sup>32</sup>. Dopóki te pytania będą dla nas istotne, dopóty będziemy ludźmi.

<sup>32</sup> L. Kołakowski, *Religia*, Warszawa 1985, s. 116.

Możemy przyjąć, że nie ma Boga, nie ma transcendencji, nie ma nieskończoności, że nie ma wolności i że nie jesteśmy ludźmi. Być może, gdy zostaniemy pozbawieni wszystkich nierozwiązywalnych problemów, które w związku z tymi „konstrukcjami” pojawiły się w historii ludzkości, będzie nam łatwiej żyć. „Racjonalna” rezygnacja z heroizmu – przez to pojęcie rozumiem wierność zdawałoby się przegranym ideom – zaowocuje faktycznym powrotem do stanu zwierzęcego – tylko że zwierzęta posiadają instynkt, a ludzie już tylko łatwy w obsłudze, podatny na manipulację umysł.

Człowiek jest, zaryzykuję to stwierdzenie, z natury leniwy, wolny i twórczy. Dlatego wymyślił ogień, koło, samoloty, komputery, kulturę, szereg cywilizacji... To jest dziedzina wolności pozytywnej, w której stwarza nowe wymiary rzeczywistości i nowe możliwości działania. Wolność wyłącznie negatywna w ostateczności daje usprawiedliwienie dla zaniechania, uzasadnia bierność leniwej części naszej natury, ale nie daje nic w zamian. Uwolniono nas już od roszczeń metafizyki i epistemologii, uwolniono nas od władzy Boga, władzy Rozumu, od własnej natury, od wszelkiej nadziei... w imię czego? I na jakiej podstawie? Ważniejsze wydaje się budowanie wolności pozytywnej, która koncentruje się na rozpoznaniu „własnej” tożsamości i wierności temu rozpoznawanemu i rozwijanemu „centrum” (przy czym „centrum” należałoby rozumieć koncentrycznie, w zależności od perspektywy kręgi jego są coraz szersze, odnajdować i realizować możemy tożsamość także na poziomie małych ojczyzn, narodów, ludzkości).

Wiemy już, że nie da się udowodnić adekwatności wszystkiego, co kultura wytworzyła przez ostatnie tysiąclecia, ale też dostrzegamy, że nie da się zaprzeczyć dokonaniom, które dzięki dotychczasowym próbom osiągnęliśmy. Filozofię restrykcyjnej podejrzliwości, która już odegrała swoją rolę w historii, być może czas zastąpić filozofią optymistycznej nadziei w twórcze możliwości człowieka, które są przecież aż nadto widoczne. Wolność i twórczość człowieka, które miała chronić filozofia postmodernistyczna, znikły z pierwszego planu jej badań. Wraz z odczarowywaniem świata, wraz z uwalnianiem nas od wszystkiego postmoderniści zadekretowali parę nieuprawnionych założeń. Przede wszystkim nie da się udowodnić, jak chciał Rorty, że nie istnieje jakaś natura



człowieka. Z tą tezą polemizował zaliczany również do grona postmodernistów F. Fukuyama, który zwraca uwagę, że bez przyjęcia jakiejś koncepcji natury człowieka, która byłaby podstawą naszych celów czy dążeń, nie można prowadzić żadnej rozmowy, żadnej poważnej dyskusji dotyczącej porządku społecznego i rozwiązań legislacyjnych<sup>33</sup>. Fukuyama dowodzi (i trzeba się nad tym argumentem zastanowić), iż „to, że na Zachodzie po zniknięciu przywiązania do tradycyjnych wartości religijnych nie upadł całkowicie porządek moralny [...] nie powinno nas dziwić, ponieważ porządek moralny pochodzi z samej natury ludzkiej, nie musi zaś być jej narzucony przez kulturę<sup>34</sup>. Albo przyjmujemy istnienie w nas „naturalnego”, choć może nie do końca uchwytne w kategoriach racjonalnych, jądra i podporządkowujemy się konsekwencjom, jakie wynikają z naszej ludzkiej kondycji, albo skazujemy się na chaos. Celnie zależność wolności i natury ujął twórca filozofii ducha L. Lavelle:

Wolność może istnieć tylko w powiązaniu z naturą, która ją podtrzymuje i ogranicza jednocześnie. [...] Jest] w nas związek pomiędzy aktywnością i pasywnością, nie w tym sensie, że każdy spełniany przez nas akt wywołuje myśl (*une donnée*), która odpowiadając mu, realizuje go; ale w tym sensie, że każde działanie, jako zależne od nas, zakłada spontaniczność, której się poddaje i tylko nieznacznie zmienia jej bieg [...]. Możemy to wyrazić stwierdzeniem, że jesteśmy uwikłani w naturę i że sami posiadamy pewną naturę. Natura ta wyraża wpływ, jaki ma na każdego z nas cała jego przeszłość. Istotne jest to, że prowadząc do ograniczenia zasięgu możliwości, nie pozwala nam już na definiowanie wolności poprzez czystą nieokreśloność, ani na postrzeganie przeszłości, jako zależnej jedynie od wyboru pomiędzy wszystkimi możliwościami, dostępnymi dla wzroku i rozumu<sup>35</sup>.

Dostrzegając istnienie w nas „naturalnej” spontaniczności, nie możemy również się zgodzić, że jesteśmy w stanie tyle poznać i zrozumieć, ile

<sup>33</sup> Por. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 144.

<sup>34</sup> Tamże, s. 206.

<sup>35</sup> L. Lavelle, *Du temps et de l'éternité*, Paryż 1945, s. 266.

jesteśmy w stanie wypowiedzieć. Wciąż rozumiemy więcej, wciąż poznajemy coś nowego, twórcza aktywność człowieka przełamuje kolejne schematy i otwiera nowe perspektywy. Jeżeli już jesteśmy na coś skazani, to, jak dostrzegają J. Dewey, na wybór jakiejś metafizyki, bez której nie będziemy w stanie ani pomyśleć, ani powiedzieć czegokolwiek<sup>36</sup>. Wolność, człowiek, świat to pojęcia metafizyczne. Nie chcę rozstrzygać, czy potrzebujemy takiej czy innej podstawy metafizycznej. Chcę zwrócić uwagę, że każda decyzja, którą podejmujemy, takiej podstawy się domaga. Negacja tej prawdy prowadzi do poczucia bezsilności, pustki, samotności, rozpacz...

Dziś mamy do wyboru albo metafizykę głoszącą wiarę w skończoność i przypadkowość, albo metafizykę wierzącą w nieskończoność i sens egzystencji. Już Foucault wskazywał, że oderwany od nieskończoności człowiek nie jest człowiekiem „myślącym”, lecz człowiekiem „mówiącym”<sup>37</sup>. Dla kartezjańskiego „ja myślę” *nie do pomyslenia* była nicość. „Ja” odnajduje pewność własnego istnienia we wszystkich doświadczeniach, które potwierdzają, że „jest” w świecie, który je przekracza. Można zanegować w myśli „siebie”, ale nawet wątplenie wskazuje na istnienie, a wszelki „brak” odsyła do tego, co braku nie posiada, a co gwarantuje istnienie wątpliwego, myślącego i działającego podmiotu. Każda myśl odnajduje swoje zakorzenienie „poza” – w transcendencji. W „mówieniu” nie istnieją żadne punkty bezsporne, wszystko można zanegować, przeinterpretować, zagadać, zatrzeć. Mowa zastępuje podmiot i od tej pory, jak podsumowuje G. Deleuze, „Nie ma potrzeby, aby istniał ktoś wytwarzający wypowiedź, wypowiedź zaś nie odsyła do żadnego *cogito* – ani do podmiotu transcendentalnego, który by ją umożliwił, ani do Ja wygłaszającego ją po raz pierwszy (albo odtwarzającego), ani do Ducha czasu, który by ją zachowywał, rozpowszechniał i na nowo rozdzielał”<sup>38</sup>.

Aby przywrócić podmiot, aby podmiotowi przywrócić „punkt” odniesienia, warto powrócić we współczesnym dyskursie do myślenia o wadze

<sup>36</sup> Por. J. Dewey, *The Later Works, 1925–1953*, t. 16: 1949–1952, Southern Illinois University 2008, s. 199.

<sup>37</sup> M. Foucault, *Myśl zewnętrzna*, [w:] *Szaleństwo i literatura. Powiedziane, napisane. Wybór pism*, red. B. Banasik, T. Komendant, Warszawa 1999, s. 175.

<sup>38</sup> G. Deleuze, *Foucault*, tłum. M. Gusin, Wrocław 2004, s. 38.

perspektywy nieskończoności dla naszego życia. Szczególnie, że, jak słusznie zauważa Z. Bauman: „W nieskończoności nic nie może być pozbawione znaczenia, nawet gdy owo znaczenie wydaje się nieczytelne i nieodgadnione istotom ludzkim, które z powodu ograniczonej długości życia nie mają dość czasu, aby je odszyfrować lub uczestniczyć w jego objawieniu”<sup>39</sup>. Tylko w perspektywie nieskończoności można doznawać radości czy osiągnąć szczęście, bez niej skazani jesteśmy na pogoń za chwilowymi satysfakcjami i przyjemnościami. Foucault i Rorty zadekretowali, że nieskończoność czy wieczność nie istnieje. Wierzyli w to szczerze, ale czy ich wiara jest bardziej racjonalna, niż wiara w to, że nieskończoność jest faktem?

Nasze wybory, zanim ich zaczniemy dokonywać, muszą być poprzedzone fundamentalnym pytaniem: czy akceptujemy swoją wolność wobec tajemniczej, niemożliwej do wyobrażenia nieskończoności, czy też akceptujemy przewidywalność naszej kruchej skończonej egzystencji i zgadzamy się na przypadkowość wszystkiego, co nam się zdarza? Albo zgodzimy się na skończoność, ograniczoność, albo otworzymy się na nieskończoność możliwości, które oferuje nam świat. Zawsze narażeni jesteśmy na możliwość popełnienia błędu, ale odrzucając pojęcie nieskończoności, możemy się narażać nie tyle na błąd logiczny, ile na błąd zaniechania, a drugiej szansy realizacji siebie zapewne nigdy nie otrzymamy.

To my formułujemy prawa, które opisują rzeczywistość (cokolwiek miałyby to znaczyć) i my sami ustalamy sobie determinanty lub się od nich uwalniamy. To, co mamy, jest wtórne i względne, pozostaje ważne tylko jako środek do realizowania tego, „kim” jesteśmy i kim możemy stać się dla siebie i dla innych ludzi. Chodzi o to, by „stawać się” we wszystkich wymiarach egzystencji jak najbardziej, jak najpełniej człowiekiem<sup>40</sup>. Na razie człowieczeństwo to projekt, podobnie jak ludzkość, ale ileż projektów, zrazu jak się wydawało nierealnych, udało się nam, ludziom zrealizować.

Każdemu w ramach tego wielkiego przedsięwzięcia, pozostaje wypełnianie własnych, pomniejszych projektów, które mogą przyczynić

<sup>39</sup> Z. Bauman, *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Kraków 2007, s. 149.

<sup>40</sup> Por. Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym–Lublin 1988, s. 55.

się do zrealizowania wspólnego dzieła. Każdy pozostaje odpowiedzialny za własne zamierzenia i za własne deklaracje. Mogę o sobie powiedzieć, że jestem wolnym człowiekiem, dlatego swoje życie i życie innych chcę uczynić lepszym. Wierzę, że lepiej jest tworzyć i doskonalić świat, niż się poddawać determinantom. Chcę nadać własnej egzystencji sens. Tworząc ten sens, przeciwstawiam się chaosowi. Nie wierzę, jak Rorty, w „patos” normalności, który każe nam wyrzec się „heroicznych” pragnień. Wyrzekając się tego heroizmu, jak przestrzegał L. Kołakowski, musielibyśmy „przyjąć, że wszystkie ludzkie nadzieje i lęki, wszelkie ekstatyczne rozkosze i okropne cierpienia, wszystkie męki twórcze, artystów, techników i świętych zginą na zawsze bez śladu, pochłonięte w kapryśnym niezmiernym oceanie przypadku”<sup>41</sup>. Wierzę również, że możliwe jest tworzenie etyki, która, wskazując, jak wiele od każdego z nas zależy, uświadomi nam, że jesteśmy wszyscy i każdy z osobna wyjątkowi, niepowtarzalni i że nasz los jest w naszych rękach. Albo będziemy wierzyć w naszą wolność i sprawczość, albo żadne z naszych działań nie będzie miało sensu. Ponowoczesność pokazuje nam, że *tertium non datur* – jesteśmy na wolność skazani. Niczego nie wiemy z całą pewnością, ale mamy prawo wierzyć, że jest lepiej, niż głoszą pesymiści. Historia zresztą daje dowody na to, że w ostatecznym rozrachunku to optymiści „mają rację”.

<sup>41</sup> L. Kołakowski, *Religia*, dz. cyt., s. 110.