

Arnold Warchał

Wolność - wewnętrzne zjawisko świadomości

Civitas Hominibus : rocznik filozoficzno-społeczny 1, 33-62

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Arnold Warchał

Wolność – wewnętrzne zjawisko świadomości (perspektywa fenomenologiczna)

Wstęp – animus dominandi a podmiotowość

W naukach społecznych spotykamy się ze stanowiskiem psychologicznym, według którego natura ludzka uwarunkowana jest „instynktem panowania” (*animus dominandi*)¹. Przyjmując ten pogląd należałoby utożsamić naturę człowieka z naturą zwierzęcia – co wydaje się przeczyć zdrowemu rozsądkowi. Jeżeli wszelkie doświadczenie człowieka polega w swojej podstawie na instynkcie, który w wymiarze międzyludzkiem przekłada się na władzę i dominację społeczną, podmiotowość każdego z osobna nie ma racji bytu. Niebezpieczną konsekwencją takiej sytuacji może być chaos i brak wspólnoty. Przyjęcie powyższego wzorca wymusza uznanie człowieka za istotę, której podmiotowość, nawet jeśli o niej mowa w przypadku takiego ujęcia, jest tylko złudzeniem. Określona jest zewnętrznie ustanowionym procesem (tak należy rozumieć instynkt biologiczny), w związku z którym ustanawia władzę nad swoją przestrzenią obcowania. Życie miałyby jednak charakter destrukcji, zacierania się granic indywidualnych podmiotowości, a wolność polegałaby na sile. Przyjmując uwarunkowanie *animus dominandi* należałoby na sam koniec przyjąć, że wolność jest wtórna wobec instynktu władzy.

Jak łatwo zauważyć, powyższy sposób postrzegania człowieka ma poważne implikacje. Zgadając się z nim, należałoby odrzucić inny, według którego jednostka ludzka dopiero wtedy staje się człowiekiem, kiedy w przeciwieństwie do instynktownego zachowania zwierząt potrafi panować nad sobą i swoimi zmysłami. Z tym poglądem spotykamy się już u zarania dziejów, chociażby w sumeryjskiej *Epice Gilgamesza* przedstawiającej mitologiczną walkę półboga Gilgamesza z ludzkim zwierzęciem Enkidu, czego rezultatem jest uczłowieczenie tego drugiego.

¹ Por. Ryszka F., *Nauka o polityce: Rozważania metodologiczne*, Warszawa: PWN, 1984, s. 95.

Różnica między biologicznym a duchowym charakterem bycia człowiekiem, zwłaszcza we wspólnotowym wymiarze doświadczeń, została zarysowana już wtedy, a szczególnie zaczęto zwracać na nią uwagę w pismach antycznych i późniejszych filozofów. Kontrolowanie natury i panowanie nad przestrzenią własnego życia, które są przedmiotem działań ukierunkowanych na twórczą przemianę, stało się domeną wyboru i wolności polegającej w dużej mierze na nastawieniu teleologicznym, które, jak zauważył twórca metody fenomenologicznej Edmund Husserl, praktycznie określiło „granice europejskiego człowieczeństwa”².

Jednakże z powodu dominacji naturalistycznego wzorca, ustanowionego na fundamencie empirycznie interpretowanych zasad współczesnej nauki, duchowa przestrzeń z powrotem interpretowana jest według zjawisk świata przyrody. W tym „przyrodniczym monizmie” przyroda jest źródłem całej rzeczywistości. Człowiek przekraczający granice tego, co określa jego niewolę zdeterminowanym biologicznie instynktem, jest jej „półproduktem”. Instynkt bowiem jest przeciwieństwem człowieczeństwa – niezależnego przeżywania świata wyrastającego z własnych przemyśleń i ustanowionych kulturowo wartości. W przypadku instynktu nie ma miejsca dla wolności, może ona być tylko domeną człowieka-podmiotu, natomiast instynkt należy uznać za domenę człowieka-zwierzęcia. Zauważmy: wolność i instynkt są pojęciami przeciwstawnymi. Instynkt nie jest domeną podmiotowości, lecz jest naturalną determinantą biologiczną, nie pochodzącą ze sfery racjonalnej.

W wielu teoriach postrzeganie człowieka jako „gatunku” przyrody jest podstawą ogólnego modelu, jakie się przedmiotowo kształtuje. Takie podejście do człowieka jest dzisiaj ważnym źródłem paradygmatu dla różnych dziedzin zarówno naukowych, jak i humanistycznych. Występuje także w naukach społecznych i politycznych, kojarzony zazwyczaj z behawioryzmem i behawioralizmem lub z ich mutacjami. W aspekcie ludzkiej podmiotowości należy wobec tego modelu mieć poważne obawy. Biorąc pod uwagę jego spójność, należy ponownie stwierdzić, iż zaprzecza on podmiotowości człowieka.

Na jakim uzasadnieniu bazuje powyższy przykład? Odpowiedź związana być musi z racjonalną istotą człowieka: na związku przyczynowo-skutkowym. Przedstawia się bowiem obraz człowieka uwarunkowanego obiektywnie, tj. biologicznie, gdzie biologiczna determinacja stawia go w pierwszym rzędzie do walki z „własną” naturą biologiczną – po to, by mógł on siebie poniekąd stworzyć jako podmiot. Do tego momentu jest niczym innym, jak tylko przedmiotem przyrody. Tak również może być traktowany przez innych, aż do momentu, w którym przedmiotowość ta kończy się w chwili uzyskania odpowiedniej władzy do kierowania przedmiotowymi zjawiskami własnego świata, a więc do momentu uzyskania władzy podmiotowej.

Zaistnienie władzy podmiotowej jest zatem ważnym momentem zwrotnym, niezależnie już czy w sensie biologicznym, czy duchowym. Dopiero wtedy możemy mówić o uzyskaniu odpowiedniej możliwości do osiągania przez siebie wytyczonych celów, zarówno w stosunku do własnej osoby, jak i przestrzeni innych osób i przedmiotów. Możliwość ta, w stosunku osobowym, określana jest jednym ogólnym dzisiaj pojęciem „wolność”, aczkolwiek wiąże się z nią odpowiednie dla przestrzeni analizy, różne synonimy.

² Por. Husserl E., *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1970.

Przykład *animus dominandi* stanowi tło dla jednej z perspektyw wolności człowieka i jego stosunku do wspólnoty ludzi. W gruncie rzeczy, co należy stwierdzić jeszcze dosadniej, przedstawiony przykład nie jest wyłącznie specyficznie określoną ontologią. Jest ogólnym wyrazem aksjomatu, na podstawie którego tworzone są ideowo powiązane interpretacje świata, aby dojść do racjonalnej prawomocności – mechanicznej prawdy.

Krytykując takie stanowisko, należy uznać, iż zasadniczy błąd polega na przedstawianiu podmiotu i związanego z nim świata na podstawie odrębnych od człowieka przedstawień. Przyjmując za prawdziwe mechaniczne wyobrażenie struktury przyrody, na podstawie której mielibyśmy tworzyć inne związki, pozbywamy się dostępnej człowiekowi wolności, nie tylko działania, ale też myślenia. Genetycznie zdeterminowana zostaje ludzka aktywność indywidualna i relacje społeczne. Na ile człowiek byłby tutaj kompletnie zależną, a na ile autonomiczną częścią tej przyrody, w ostatecznej konsekwencji nie byłoby ważne. Mianem doświadczeń życiowych można byłoby tylko określić doświadczenia zmysłowe, co przeczy człowieczeństwu w ogóle, gdyż nawet gdy określamy świat empirycznie, rozum bierze w tym czynny udział, tworząc ogólną podstawę do dalszych doświadczeń.

Wolność i jej kwestie zasadnicze w filozofii

Problem wolności (a także ludzkiej autonomii) jest dla podmiotowego charakteru istnienia fundamentalny z wielu względów. Być może teoretycznie najważniejsze próby określenia horyzontu tego zagadnienia spotykamy w filozofii. Filozoficznie jest on jednak rozpatrywany na gruncie rozważań nie tyle samej wolności, co w związku z ludzką wolą jako świadomością wyboru. Dla filozofii nowożytnej, na którą tak istotny wpływ miał kartezjański racjonalizm, zagadnienie wolnego wyboru jest istotnym momentem startowym, z którym dopiero w szerszej perspektywie łączą się zjawiska przeżywanego świata. W takiej perspektywie problem wolności jest konsekwencją holistycznej wizji świata, w związku z czym można mówić o tym problemie jako o zjawiskowej całości. Zanim podejmiemy się próby określenia tego zjawiska w perspektywie fenomenologicznej, przyjrzyjmy się niektórym zastałym wyjaśnieniom, jakie funkcjonują w ramach dyskursu filozoficznego.

Przez pojęcie wolności, w najprostszym rozumieniu, wyraża się rodzaj indywidualnej autonomii związanej z kontrolą własnej przestrzeni życiowej, jaką kształtować można niezależnie od wpływu czynników drugiej osoby, jak i czynników nieosobowych. Bierze się tutaj również pod uwagę możliwość kontroli nie tylko własnej osoby, ale również potencjalnie zaistniałych sytuacji, odnoszących się do rozwijania i kontrolowania tej przestrzeni, na zewnątrz człowieka i w nim samym, gdzie możliwe są nowe działania, w jakich człowiek uczestniczy na podstawie własnego wyboru. Wtedy bowiem następuje powiązanie sfery zewnętrznej i wewnętrznej z centrum, osią, którym jest podmiot.

W podstawowych definicjach odnośnie wolności zwraca się uwagę na istotny dodatkowy aspekt, jakim jest chcenie i pragnienie³. W tym sensie należy zwrócić uwagę na trzy stanowiska:

³ Por. Feinberg J., *Freedom and Liberty*, [w:] Craig E. (red.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, London and New York: Routledge, 1998, s. 753–757.

1. O wolności można mówić wtedy, kiedy człowiek zyskuje to, czego pragnie, nawet jeśli pragnie on niewiele i niewiele więcej od własnych pragnień mógłby uzyskać.
2. Innym jest postrzeganie wolności jako funkcji spełniania potrzeb, nawet w sensie hipotetycznym, na podstawie tych właściwości, które się posiada.
3. W trzeciej grupie znajduje się wolność jako związek normatywny, a nie wyłącznie praktyczny, z własną wartością nadrzędną, w stosunku do której rozwijana jest przestrzeń podmiotowa.

Kiedy dodatkowo rozważamy problem wolności z perspektywy filozofii społecznej, należy oczywiście zwrócić również uwagę na inne rozróżnienie wchodzące w zakres przedmiotowy pojęcia wolności. Występują tutaj dwa rozróżnienia. W pierwszym przypadku pojęcie „wolność” odnosi się do zakresu, w jakim jednostka może działać (w sensie jakiegokolwiek działalności) bez zewnętrznych uwarunkowań, bądź też własnych niesprawności. Najlepszym słowem, które oddaje taki zakres zachowania jest pojęcie swobody. W drugim przypadku chodzi o wolność w sensie ogólnego prawa do działania w określony sposób, w przestrzeni, którą prawo to obejmuje.

W tradycji filozoficznej problem wolności, oprócz wyżej przedstawionych problemów, powiązany jest z tematyką nawiązującą dodatkowo do zakresu pytań o moralność i moralną naturę człowieka, oraz o społeczny wymiar jego kontaktów międzyludzkich. Zakłada się w tej przestrzeni przedmiotowej dwa rodzaje korelacji. W pierwszej wolność jest wynikiem współistnienia w sferze intersubiektywnej, gdzie jednostka występuje jako subiektywny podmiot normatywnych związków wspólnotowych. W drugiej jest rozumiana jako przedmiot ludzki warunkowany przestrzenią obiektywną, do której człowiek odnosi swoje subiektywne pragnienia i cele.

W tym nastawieniu pojawia się pytanie o charakter źródła, z którego wypływa możliwość posiadania lub używania wolności – o ile jego istnienie dałoby się wykazać w sposób jednoznaczny i apodyktyczny. Dyskurs filozoficzny w tym zakresie odnosi się zasadniczo, do woli człowieka, z której miałyby wypływać wszelkie inne działania, pragnienia, chęci i tym podobne, również psychologicznie uwarunkowane zjawiska, które człowiek albo kontroluje, albo jest przez nie kontrolowany. Chodzi tutaj zasadniczo o problem determinizmu i indeterminizmu, czyli o pytanie w istocie metafizyczne, odnoszące się do początku wszystkiego, co jest u podłoża innych przestrzeni ludzkiego istnienia.

Jakkolwiek napotkać można wiele specyficznych odpowiedzi odnoszących się do tego problemu, nie ma jednoznacznie potwierdzonej teorii, zaspokajającej holistyczny ogląd różnych, często przeciwstawnych wątków, z jakimi miałyby do czynienia filozof. Szczególnie powiązane z determinizmem i indeterminizmem jest funkcjonowanie wolnej woli w zakresie zdeterminowanej lub niezdeterminowanej przestrzeni ludzkiego podmiotu. Tutaj również można napotkać teorie, których nie da się jednoznacznie udowodnić lub obalić, ze względu na metafizyczny charakter pytania: czy jesteśmy w pełni wolni i zatem w pełni odpowiedzialni za nasze działania, zarówno w indywidualnej, jak i społecznej sferze życia?

Odpowiedzi, jakie tutaj się pojawiają, określane są przez teorie stwierdzające kompatybilność lub niekompatybilność wolnej woli z przestrzenią, jaką można określić mianem zdeterminowanej lub niezdeterminowanej przez niezależne czynniki od samego podmiotu. W tych przypadkach występują następujące odpowiedzi:

1. Wolna wola nie jest możliwa, jeżeli świat jest już wcześniej zdeterminowany.
2. Wolna wola jest możliwa, nawet jeśli świat jest zdeterminowany.
3. Świat nie jest zdeterminowany, a więc wolna wola jest możliwa.
4. Świat nie jest zdeterminowany, ale inne czynniki (np. społeczne) determinują życie człowieka, w związku z czym jego wybór jest ograniczony.

Jak łatwo zauważyć, tłumaczenia obejmujące powyższy zakres przedmiotowy są rozbudowane teoretycznie, a teorie mają to do siebie, że czasami sobie przeczą. Nierzadko w wielu przypadkach sama teoria jest wyrazem empirycznego doświadczenia i indukcyjnej metodologii, na której bazuje współczesna nauka. Ale bywa, że bazuje ona co najwyżej na przeświadczeniach. Naukowy ogląd problemu zawierający różne teorie zostaje tutaj celowo ominięty z przyczyn krytyki, którą wyraził między innymi Edmund Husserl, zaakceptowanej przez filozofów nauki. Mianowicie: doświadczenie zmysłowe nie jest prawomocne w ustalaniu prawd ogólnych, a również prawdy szczegółowe nie są na tyle stabilne, aby były logicznie niepodważalne.

Powyższe przykłady nie wyczerpują całego zakresu dyskursu, jaki pojawia się u podstaw przedmiotowego zainteresowania wolnością, tworzy jednak horyzont odniesienia, jaki zostaje stworzony dla celów porównawczych. Można rzec, że funkcjonują one w zastanym świecie naukowego dyskursu. Należało je zatem przypomnieć, aby w wyniku późniejszej analizy nadawały się do ogólnej modyfikacji.

Zanim przejdziemy konkretnie do specyfiki przedstawionych problemów należy dostrzec ważną tezę, jaka pojawia się na podstawie filozoficznie uwarunkowanego wyjaśnienia: nie ma wolności podmiotowej bez wolnej woli, a zarazem nie może zaistnieć fenomen wolności bez zderzenia z fenomenem władzy. Należałoby wręcz uzasadnić, dlaczego te zjawiska przeciwstawne, wydawałoby się, stają się częściami tej samej całości. To jednak leży w gestii metafizyki i pytania o praprzyczynę. Odpowiedź wydaje się być niewyobrażalna.

Wolność jako ideologia

Problem wolności w podejściu ideologicznym jest zjawiskiem dotyczącym sfery społecznej i uwarunkowany jest normatywnie. Opiera się więc na fundamencie aksjomatycznym. Wolność jako aksjomat jest jednym z podstawowych pojęć określających miejsce człowieka we współczesnym świecie. Związana z ideą demokratycznego państwa jest, przynajmniej teoretycznie, integralną częścią politycznych systemów i kultury zachodniej cywilizacji. Ogólnie mówiąc, w takim systemie wolność określa nowe granice między działalnością władzy a działaniem jednostki.

Patrząc z podobnej perspektywy należy stwierdzić, że wolność określa stopień politycznej świadomości jednostki, a instrumentalnie pojmując ten problem, że jest wręcz narzędziem walki o samoświadomość istnienia⁴. To ostatnie stwierdzenie nie jest oczywiście typowe dla wszystkich teorii. Tam, gdzie funkcjonują pozytywistyczne tendencje badawcze, ostatnie stwierdzenie należałoby zaliczyć do stwierdzenia ideologicznego, w sensie pejoratywnym,

⁴ Tak też przedstawia ten problem z perspektywy psychologii społecznej Fromm E., *Ucieczka od wolności*, Warszawa: Czytelnik, 1993.

gdyż nie da się go naukowo uzasadnić. Wolność jednostki jest jednak w tych odmiennych przypadkach postrzegana jako zasadnicza idea dobrze funkcjonującego społeczeństwa, nawet jeśli występują różnice w ocenie epistemologicznego wzorca, z którym problem wolności jest powiązany. Historycznie rzecz ujmując, paradygmat ten, pomimo różnic, ma wspólną genezę z oświeceniowym światopoglądem politycznym i filozofią, która się wówczas kształtowała. Jeżeli coś go najlepiej wyraża, to hasło *sapere aude*⁵ powtórzone przez Kanta w eseju *Co to jest Oświecenie*.

Paradygmat ten związany jest również z uzasadnieniem podanym przez innych, jeszcze wcześniejszych filozofów. Dla Johna Locke'a wolność związana była z pierwotnym stanem natury. Życie człowieka według tej koncepcji nie było regulowane prawem stanowionym, ze względu na immanentną człowiekowi racjonalność. Była ona wystarczająca, aby regulować jego postępowanie w stosunkach społecznych⁶. Można rzec, że jest to stanowisko minimalistyczne – w organicznym pojmowaniu społeczeństwa.

Inne ujęcie paradygmatu wyraża filozof polityki Jean Jacques Rousseau, zwracając uwagę na niebezpieczeństwo konfliktu, ze względu na rozdzwitek między indywidualnym a wspólnotowym charakterem istnienia. Rousseau zakładał podrzędność indywidualnego podmiotu podmiotowości wspólnotowej. Uzależnienie to polegało na wierze w ciągłą walkę podmiotów. Aby zażegnać konflikt wynikający z odmiennych pragnień – własnej woli – różnych jednostek, bronią musi być wolność: wolność indywidualną należy poddać nowej wolności, jedności wspólnoty. W ten sposób nikt wolności nie traci w sensie ogólnym, jako że tracą ją wszyscy, ale za to ogólnie nikt nie jest bardziej zniewolony. Pomijając aspekt logiczny tego rozumowania, istotna jest tu kwestia społecznej równości. Można rzec, że wolność w tym ujęciu jest wprost równością.

Kształtująca się w okresie Oświecenia liberalna koncepcja państwa powstawała w momencie istotnych przemian prowadzących od feudalnych do kapitalistycznych systemów polityczno-ekonomicznych, miała wciąż nowe, ale przecież praktyczne uzasadnienia. Wraz z przyjęciem ekonomicznej doktryny *laissez-faire* Adama Smitha, wolność została dodatkowo utożsamiona z prawem do własności i ekonomicznej suwerenności. Nadrzędna rola władzy państwowej miała zatem zostać odsunięta od kontroli tej przestrzeni, gdzie w grę wchodzi zaspokojenie własnych potrzeb materialnych, o ile jest ono sankcjonowane prawem.

Kulminacyjne znaczenie w oświeceniowej, liberalnej filozofii politycznej zajmuje stanowisko Johna Stuarta Milla, dla którego wolność jest narzędziem zaspokajania potrzeb jednostki. Istotą wolności jest człowieczeństwo każdej jednostki ludzkiej, ale Mill ujmuje ją w kontekście społecznym jako zasadę warunkującą współistnienie odmiennych doświadczeń – indywidualnego i społecznego. Zasada ta jest następująca: ten, kto nie ma prawa do własnych czynów, myśli i wiary, a jedynie wykonuje nakazy, nie może stać się pełnym człowiekiem. Nie może też być pełnoprawnym obywatelem.

Powyższe koncepcje związane z filozofią liberalną określają zakres normatywny problemu i zmierzają do typowego dla klasycznych tendencji filozofii polityki odnalezienia zasad dobrego państwa. Filozofia społeczna w tym ujęciu, sięgającym wstecz do antyku,

⁵ Z łac.: *odważ się być rozumnym*.

⁶ Locke J., *Drugi traktat o rządzie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992.

miała zadanie podobne, co filozofia w ujęciu platońskim: uczenie cnoty, określenie dobra i prawdy. Zatem przedmiotem filozofii wolności było nauczanie o dobrym państwie lub poszukiwanie dróg do jego urzeczywistnienia. Na tym polega w ogóle sens przedmiotowy filozofii społecznej jako dyscypliny.

Taka tendencja jest również ewidentna w zamierzeniach przytoczonych filozofów. Jednostka, według takiego teoretycznego nastawienia, nigdy nie jest sama, zawsze jest członkiem wspólnoty. Wolność w tym ujęciu jest uwarunkowana społecznym stosunkiem: państwo – jednostka – społeczeństwo. Obywatel nie powinien być podrzędny wobec państwa, ponieważ każda wspólnota składa się z racjonalnych podmiotów dążących do zaspokojenia własnych potrzeb. Państwo jest tutaj wtórne do indywidualnego istnienia i traktowane jest instrumentalnie. Musi zagwarantować jednostce wolność niezależnego rozwoju, gdyż jego podstawą jest zbiór indywidualnych podmiotów. Jedynie wolna jednostka jest podstawą rozwoju państwa, gdyż dbając o własne interesy, przyczynia się do ogólnego dobrobytu. Ponieważ państwo jest z definicji wspólnotą ludzką, tracąc wolnego człowieka, traci podstawę własnego istnienia.

Wolność jako sytuacja metafizyczna

Wręcz równoległe z liberalną koncepcją wolności u filozofów politycznych rozwija się teoria wolności uwarunkowanej metafizycznie. Dla takich filozofów jak Immanuel Kant czy Georg W. F. Hegel, pojęcie wolności jest zakorzenione w wymiarze, do którego człowiek nie ma bezpośredniego dostępu. Wolność wręcz jest przez ten wymiar ograniczona. Tam się zaczyna i tam kończy. Chociaż dla Kanta wolność to moc, dzięki której umysł i wola mogą kierować życiem, to jej poznanie jest niemożliwe, gdyż nie może być obiektem wiedzy empirycznej, lecz obiektem „czystego rozumu”. Tym samym wolność nie jest fenomenem doświadczenia, lecz *noumenem*, którego praktycznie doświadczyć nie można. Przejawia się jednak jak moralnie uwarunkowane działanie związane z nieokreśloną szczegółowo wartością metafizyczną. Utożsamienie wolności z metafizycznym podłożem ludzkiego istnienia jest wyznacznikiem moralnego rozwoju człowieka w ogóle. Wolność powiązana jest w tym sensie z „kategorycznym imperatywem” świata idei i praktycznie staje się motorem indywidualnego rozwoju. Taka koncepcja zawiera przesłanie: człowiek jako istota racjonalna indywidualnie nie powinien być podległy innym jednostkom, ani też instytucjom, gdyż czerpie własne przesłanie z podmiotowego charakteru metafizycznego świata.

U Hegla koncepcja wolności metafizycznej pojawia się zasadniczo utożsamiona z historią, która jest poznawaniem „idei wolności”. Tak przedstawiony wymiar metafizyczny jest równocześnie tym, co ogranicza jej poznanie. To „duch”, istnienie niezależne od świata zjawisk, emanuje wolnością. Jednostka niewiele ma tutaj do powiedzenia, gdyż historyczne stawanie się społeczeństw jest głównym motorem rozwoju i określa coraz większą świadomością istnienie wolności. Wolność „ducha”, jako wolność obiektywna, niekoniecznie przeistacza się w wolność ciała – wolność subiektywną. Wolność oznacza czynienie tego, co powinno się czynić, na podstawie racjonalnego zrozumienia, że nie jest ograniczona przez ciało. Taka wolność ma oddziaływanie społeczne, a nie indywidualne. A zatem, tylko grupa społeczna jest w stanie osiągnąć pełną wolność.

Jeszcze inną koncepcję przedstawia Fryderyk Nietzsche. Wolność u tego filozofa to apogeum ludzkiego rozwoju (nawet jeśli tylko mała część społeczeństwa jest do niego zdolna). Polega ona na „nieumiarkowanej potrzebie afirmowania swojej osobowości”, czego źródłem jest „wola mocy”. Do wolności dochodzi się pokonując przeciwników, nie zwracając uwagi na tych, co nie mają odwagi lub są za słabi, aby o nią walczyć. Wolność u tego myśliciela jest zatem równoznaczna z metafizyką istnienia, z pragnieniem tworzenia od podstaw własnych poczynań i kontrolowania poczynań innych. Tylko te osoby, które zdają sobie sprawę ze swojego zniewolenia uwarunkowanego bezsilnością w stosunku do woli większości, mogą dążyć do wolności. Ale tylko najsilniejsi, świadomi nicości i jej tragicznego spojrzenia, potrafią wytrwać⁷.

Z filozofii Nietzschego można wysnuć kilka wniosków, które wydają się zbieżne z filozofią klasycznych liberałów, z ich obawami dotyczącymi zniewalającej siły państwa zdolnego narzucić obywatelowi rolę, jaką ma spełniać we wspólnocie. Żyjąc we wspólnocie, jednostka zostaje unicestwiona siłą mas. Jej wolność, z racji dominujących nad ogółem ideologii, nie tworzonych i nie kontrolowanych przez nią, jest zawsze ograniczona do minimum funkcji biologicznych. „Lekarstwem”, jakie Nietzsche tutaj proponuje, jest opór i wola mocy:

Miarą wolności, czy to dla jednostki, czy to dla społeczeństwa, jest stopień oporu, który ustawicznie pokonywać należy, żeby zostawać u góry; wolność, rzecz prosta, rozpatrywana jako moc pozytywna, jako wola mocy⁸.

Wolność i przestrzeń społeczna

Powyższe przykłady nie wyczerpują wszystkich koncepcji wolności, ale przedstawiają tylko te, które są wzorcowe dla powstających w związku z filozofią nowożytnych ideologii społecznych. Kiedy rozważa się funkcjonowanie współczesnego państwa i systemów społecznych, łatwo jest zaobserwować, że w sytuacji społeczno-politycznej nie tylko chodzi o problem oddziaływania władzy oraz jej wpływu na jednostkę i grupę społeczną, ale także o zakres oddziaływania takich wartości, jak wolność, gdyż to ona wyznacza kierunek ustawowej prawomocności, kontrolującej zachowanie społeczeństwa. Prawomocność władzy i reguł społecznych regulowana jest przez normatywny stosunek, jaki powstaje na skutek filozoficznych przemyśleń, często ideologii lub po prostu utopijnych przemyśleń.

Kiedy zwracamy uwagę na problematykę wolności w przestrzeni społeczno-politycznej, nie można oczywiście nie wspomnieć o syntezie, jakiej współcześnie dokonał na tym polu Isaiah Berlin. Jego analiza wolności sięga genezą myśli oświeceniowych filozofów polityki, ale była wystarczająco nowatorska w momencie zaprezentowania, by stać się nowym wzorcem dla nauk społecznych. Otóż, wolność w sensie praktycznym ma dla niego dwa oblicza: pozytywne – „wolność do czegoś” i negatywne – „wolność od czegoś”.

⁷ Nietzsche F., *Wola mocy*, tłum. Drzewiecki K., Frycz S., nakładem Jakuba Mortkiewicza, Warszawa, 1910, s. 343–408.

⁸ Ibidem, s. 391.

Według Berlina całkowite przyzwolenie do wykonywania czynności – brak ingerencji zewnętrznej („wolność od czegoś” – wolność negatywna), nie wystarczy do zdefiniowania, czym jest wolność, gdyż wolność musi być opisana w swych ramach społecznych. Wolność, innymi słowy, jest pojęciem pustym, jeżeli nie zachodzi w relacjach co najmniej dwóch sił kształtujących rzeczywistość. Posiadanie wolności w grupie społecznej oznacza „wolność” państwa liberalnego. Polega ona na gwarancji silniejszego do oddania jakiegoś stopnia autonomii jednostce publicznej: wolność do własnej myśli i jej wyrażania, wolność do zrzeczeń lub samotności, wolność do wyznawania własnej religii, wolność do prywatnej własności i wszystkie inne wolności prawnie dozwolone i nie ingerujące w życie innych obywateli.

Ponieważ posiadanie tych wolności oznacza wyłącznie teoretyczne przyzwolenie na pewne czynności, często nie wiąże się ona z praktyczną sytuacją jednostki. Taka wolność w sytuacji społecznej musiałaby oznaczać, że w grupie społecznej nie ma zróżnicowań natury klasowej lub ekonomicznej. Z tego powodu wprowadzone zostaje pojęcie „wolności pozytywnej”. Jest ona możliwością samostanowienia przez jednostkę własnego bytu, gdy władza ona odpowiednimi warunkami egzystencjalnymi, gdy nie istnieją negatywne uwarunkowania natury socjalnej, wpływające na sytuację i zachowanie jednostki. „Wolność pozytywna” daje teoretycznie każdej jednostce takie same prawa i szansę osiągnięcia zamierzonego indywidualnie celu. Wyznacza również pewne zadania dla państwa, które mają na celu wyrównanie szans wszystkich obywateli⁹.

Powyższe koncepcje wolności – od koncepcji oświeceniowych po te, przedstawione przez Berlina – mają wspólne cechy lub wspólne założenia. Wolność jest definiowana na podstawie relacji, jakie zachodzą pomiędzy jednostką i zbiorowością. Jednakże może to mieć negatywne konsekwencje. Zaklasyfikowanie problemu wolności do jednej kategorii, relacji państwo–obywatel, może stać się przyczyną zawężenia przestrzeni, w której jednostka ma indywidualne prawo do własnej tożsamości i autonomii. Wolność może tutaj jawić się jako to, co można posiadać wyłącznie w odniesieniu do tego, czym państwo nie chce władać.

Posiadanie określonych praw ustalających zakres wolności obywatela, nawet w państwach liberalnych, nie oznacza wcale autonomii we wszystkich dziedzinach życia. Wolność wydaje się więc tutaj być pewną formą łagodzącą determinanty spowodowane społeczną więzią. Wolność tak ujęta jest wolnością społeczną, ale nie indywidualną. Wspólnota wydaje się tu znaczyć więcej niż jednostka. Nawet, a może zwłaszcza tam, gdzie wolność występuje jako ideologiczne hasło.

Wolność a autonomia

Pytanie o wolność i powiązane z nią zjawiska dotyczące „społecznej natury człowieka” są wyrazem osobowego, indywidualnego istnienia lub pytania, czy takie istnienie jest w ogóle możliwe. Chodzi tutaj w istocie o fundamentalną zasadę, o możliwość autonomii

⁹ Berlin I., *Cztery eseje o wolności*, tłum. Bartoszewicz H., Grinberg D., Lachowska D., Tanalska-Dulęba A., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 178–232.

człowieka. W swojej szerszej formie autonomia ta ociera się o różne sfery doświadczeń biologicznych, społecznych, dotyczących psychologii woli oraz te wszystkie, które pojawiają się na horyzoncie innych zjawisk i impulsów świadomości. Zwróćmy uwagę na wybrane problemy dotyczące trzech wymienionych sfer ludzkiego przeżywania.

Autonomia jednostki biologicznej – zdolność do funkcjonowania zgodnego z własnymi potrzebami i zasadami, bez zewnętrznych lub wewnętrznych zahamowań, nie jest pełna w świecie natury. Ani zwierzęta, ani człowiek nie rodzą się autonomiczne. Nasze istnienie biologiczne jest wręcz zdeterminowane już przy poczęciu. Na przykład struktura DNA determinuje, czy rodzimy się kobietą, czy mężczyzną, czy mamy niebieskie, czy piwne oczy itd. W chwili narodzin, i wiele miesięcy później, nawet oddychanie i czynności fizjologiczne nie są pod kontrolą noworodka. Jesteśmy w dodatku uzależnieni od opieki innych, bez tej opieki ginimy. Z czasem stajemy się coraz bardziej niezależni, biologicznie silniejsi, kontrolujemy własne kończyny, poruszamy się i wybieramy miejsce, do którego możemy dojść o własnych siłach. Pojawia się nie znana wcześniej wolność ciała. Pozwala nam pokonywać przestrzeń. Ale przestrzeń ta nie jest pusta. Jest już przetworzona przez człowieka, albo siły natury. W takim środowisku nie ma pełnej autonomii i nie ma pełnej wolności. Są one z góry ograniczone ludzką cielesnością. Autonomia i wolność są warunkowane przyrodą.

W swoim niepełnym wymiarze, wolność może tutaj być postrzegana jako siła i spryt gwarantujący, w ramach zdeterminowanego świata, ciągłość biologicznych funkcji, aż do ich zatracenia. Autonomia byłaby tutaj ograniczona już samym instynktem, chociażby instynktem łaknienia. Nad instynktem człowiek ma słabą kontrolę, gdyż to sam instynkt jest mechanizmem kontrolującym witalność całego systemu. Oczywiście, brak pełnej autonomii, biologicznie warunkowanej, nie oznacza kompletnego braku autonomicznych czynności oderwanych od całego systemu determinacji. Mogą one być wynikiem czynników irracjonalnych w stosunku do całego systemu. Brak autonomii biologicznej nadaje wolności wymiar działania ograniczonego przez granice obiektywne. Człowiek może, tak się przynajmniej wydaje, granice te przekraczać dzięki własnej woli.

Kiedy rozpatrujemy wolność w kontekście autonomii woli, wkraczamy na teren rozważań, gdzie główną kwestią jest nie tyle biologiczny aspekt istnienia, co sytuacja, w której jednostka ma do czynienia z wyborem i kreacją doświadczeń, jakie pojawiają się w zanadru świadomości. Autonomiczność woli jest zatem nie tyle brakiem determinantów określających przestrzeń, w jakiej porusza się ciało lub umysł, co niezależnym wyborem tych czynników, które mają kształtować naszą samorealizację w tych przestrzeniach.

Autonomia woli określa granice wolności, w jakiej świadomie uczestniczymy, i w jakiej pojawiają się pragnienia, łaknienia i żądze. Pojęcie autonomii wydaje się być tutaj związane z jednej strony z brakiem powiązań spoza granic indywidualnej świadomości, a z drugiej z niezależnym wyborem akceptowanych przez siebie potrzeb. Aby mieć wolność, należy zatem mieć własną, niezależną wolę, dzięki której dokonać można wyboru. Autonomiczność pojmowana jest tu jako skłonność do tych czynności, które wynikają z podmiotowych potrzeb samorealizacji. Jest ona jednak warunkowana świadomością granic i tych fenomenów, z jakimi świadomość będzie mogła mieć kontakt. Wolność w takim wypadku byłaby wolnością „od–do” granic indywidualnej świadomości.

Jeżeli w granicach tych pojawi się rozpoznanie innych osób i nastąpi z nimi jakakolwiek interakcja społeczna, sytuacja staje się jeszcze bardziej skomplikowana, gdyż oprócz uwarunkowań biologicznych pojawiają się również uwarunkowania kulturowe. W takim wypadku zjawiska, jakie się pojawiają, nie są powiązane wyłącznie z potrzebami fizjologicznymi, ale również z ideami, które dotyczą różnych aspektów doświadczanego świata. Każda sytuacja wspólnotowa oznacza zatem ścieranie się z tym, co jest wyznacznikiem naszej wiedzy lub wiary w ten świat. Człowiek, rodząc się w danej rodzinie i grupie społecznej, od samego początku styka się z obrazami i pojęciami, poniekąd tworzącymi jego świadomość. Nie może się od nich uwolnić, chyba że przez kompletną negację albo też przez *epoche*. Nasuwa się zatem pytanie, w jaki sposób pojawić się może, w przestrzeni już wcześniej zdefiniowanej, forma autonomiczna. Wszakże już samo zanegowanie oznacza pewną determinację środowiskową. Coś wpłynęło na nasze odrzucenie tej czy innej, wcześniej już określonej wizji świata. Zaistnienie autonomii wydaje się być tu niczym innym jak buntem, a bunt nie jest autonomią, lecz przeciwstawieniem się obowiązującej formie, czyli jest przez nią uwarunkowany. Bunt oczywiście może być osiągnięciem pewnego rodzaju wolności, to znaczy oderwania się od wspólnoty i osiągnięciem niezależności.

Konkluzja jest następująca: 1) Wolność jednostki, w sensie autonomii i autonomicznego istnienia, może być opisana przy założeniu, że wolność musi mieć swoje granice. Musi być określona albo wewnętrzną podmiotowością, albo obiektywnymi granicami, które można poszerzać. 2) Jeżeli główną cechą wolności jest jej autonomiczność w stosunku do czegoś, to może taka autonomiczność zaistnieć tylko w relacjach wewnątrz systemu, ale nie w stosunku do całego systemu. 3) Autonomia jednostki uwarunkowanej biologicznie jest niemożliwa, inaczej oznacza samozagładę. 4) Autonomia jednostki społecznej nie jest możliwa. Wewnątrz systemu społecznego jednostka jest podobnie ograniczona, jak w systemie biologicznym. Taka pesymistyczna konkluzja nie do końca jednak tłumaczy, czym jest sama autonomia. W powyższych opisach widać ewidentnie, iż autonomia oznacza stosunek „czegoś” do „czegoś”. Odpowiednio to interpretując, można postawić tezę, iż stosunek ten jest warunkowany podmiotowo. Jednak nie dowodzi jeszcze, że sama podmiotowość nie jest niczym uwarunkowana.

Kiedy zwracamy uwagę na samo pojęcie „autonomia”, to pesymizm wydaje się uzasadniony. Jeśli podstawowa definicja filozoficzna pojęcia „autonomia” oznacza „bycie zależnym wyłącznie od siebie samego”¹⁰, to nie oznacza, iż wszystko, co powoduje taką zależność, jest wolne od innych uwarunkowań, np. tzw. obiektywnych – a może oznaczać, jak zostało wcześniej zauważone, konieczność wyboru lub formę podmiotu. Inne czynniki, które są poza naszą kontrolą, mogą wręcz powodować, że mamy wybór określony przez to, co może być wybrane, a podmiotowość ukształtowaną przez relacje pozapodmiotowe, a więc takie, które nie są zwolnione z podległych związków podmiotowo-podmiotowych lub podmiotowo-przedmiotowych. Tak więc nawet autonomiczność jest określana przez szerszej pojmowaną wolność.

W naukach społecznych, gdzie podmiotowość jednostki, grupy lub instytucji postrzegana jest w kryteriach prawnych, autonomiczność równoznaczna jest z wolnością „od czegoś”

¹⁰ Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, 1994, s. 38.

lub „do czegoś”, w taki sposób, w jakim określone prawo ustala lub sankcjonuje zakres autonomii¹¹. Autonomia rozumiana jest zatem jako rodzaj relacji pomiędzy podmiotem pierwszego rzędu – ustalającym prawo a podmiotem drugiego rzędu – korzystającym lub żądającym prawa. Pomijając aspekty związane nierzadko z układami terytorialnymi, religijnymi, etnicznymi czy im podobnymi, można konkludując stwierdzić, iż autonomia nie oznacza tu całkowitej niezależności, lecz sankcjonowaną, warunkową wolność w obrębie systemu społecznego. Jest zatem wolnością obiektywnie zdeterminowaną.

Jakkolwiek ostatnie zdanie brzmi jak oksymoron, nie jest wbrew pozorom niedorzeczne. Wolność nie jest pojęciem *ex nihilo*, ma swoje genetyczne źródło i przejawia się na skutek ludzkich doświadczeń. Ponieważ doświadczenia człowieka są tożsame z przeżywaniem ich w bezpośredniej jedności podmiotu, należy je uwarunkować nie tyle determinacją zewnętrzną, co transcendentalną. Jeżeli wolność warunkowana jest zewnętrznie, nie można mówić o wolności podmiotowej, lecz tylko o autonomii podmiotu w stosunku do zewnętrznych determinantów. Kiedy natomiast sfera podmiotowa determinuje zachowanie podmiotu, przez jakie przejawia się doświadczenie wolności, jest ono uwarunkowane wewnętrznie – to znaczy w obrębie całości. Wewnętrzna spójność całości, jedność, przybliża nas tutaj do politycznego pojmowania wolności. Jej znaczenie jest podobne do demokratycznego pojmowania wolności u starożytnych Greków. Nie występuje już tylko jako brak niewoli, czyli uwarunkowanej zewnętrznie przestrzeni doświadczeń, gdzie w sferze tej mamy do czynienia z autonomią podmiotu, lecz jako odniesienie do własnego centrum i zgody z nim.

Taka tożsamość i jedność w demokracji greckiej określana była mianem harmonii (*homonai*)¹². Ten wspólnotowy charakter wolności, gdzie wyznacznikiem jej były prawa, w obrębie których toczy się życie obywatela, musiałby mieć w wymiarze indywidualnym swoje granice określone rodzajem zasad, według których żyje indywidualny podmiot. Wolność nie byłaby tutaj postrzegana jako swawola, lecz jako jedność i racjonalność ludzkiej jednostki, a co za tym idzie, jako jej odpowiedzialność przed sobą samą, a również w racjonalnym związku ze wspólnotą. Podobnie przedstawia się również fenomenologiczna wizja problemu. Człowiek jest tu postrzegany jako całość własnych doświadczeń, nie w separacji od świata własnych przeżyć, ale w tożsamości z nimi oraz kreując zjawisko granic „własnej osoby”, a w domyśle implikując potencjalne zaistnienie innego podmiotu.

Wolność zatem jest związana z tożsamością. Aby można było o niej mówić, należy posiadać podmiotowość w dużym stopniu niezależnioną od innych czynników, a mimo tego mieć wyobrażenie o jej granicach. Granice te mogą być różnego rodzaju, ale zazwyczaj dają się przedstawić jako granice *logosu* – wyrażanego przez słowa. Mając to na uwadze, należy zastanowić się jeszcze nad samym znaczeniem pojęcia, bez dodatkowej, często subiektywnej interpretacji, na przykładzie rekonstrukcji etymologicznej (patrz: podrozdział „Addendum”).

¹¹ Boehm M. H., *Autonomy*, [w:] Seligman E. R. A. Johnson A. (red.), *Encyclopedia of the Social Sciences*, Macmillan Company, 1948, vol. I, s. 332–336.

¹² Baszkiewicz J., Ryszka F., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa: PWN, 1984, s. 36.

Wolność w perspektywie fenomenologicznej

W kontekście różnych rozważań obejmujących tematycznie problemy społeczne, należy zwrócić uwagę na kilka istotnych ustaleń. Brak jest metodycznie uwarunkowanych badań nad istotą wolności. Stosunek metody do aspektów filozofii społecznej tutaj przedstawionych można określić jako „rozłączny”. W przypadku perspektywy fenomenologicznej sytuacja musi zostać określona inaczej.

Metoda fenomenologiczna – jej formalna bezzalożeniowość – zmusza nas do wysunięcia następującej opinii: poznanie jest w tym przypadku zarówno nową konstrukcją tego, co poznawane – niezależnie czy jest ono podobne czy niepodobne do wcześniejszych, pochodnych od „świata przeżywanego”, mitów, symboli, wierzeń i zadomowionych tam teorii – jak i zarazem jest formalną jednością wyrażanego opisu poznawanych zjawisk. W świecie dostępnym świadomości, w świecie zjawisk poznanie jest jednością zjawisk.

Jedność ta jest niepodzielnym, holistycznym wyrazem „odbicia” noetyczno-noematycznego, świadomości jako źródła poznania i kształtującej siły przedmiotowej rzeczywistości. W takim rozumieniu nie sposób dzielić poznania na jego różne rodzaje i później traktować je rozłącznie, jakby nie miały ze sobą nic wspólnego. Jedność w tej interpretacji oznacza całość. Źródłowo jest związana z jednym, przeżywanym centrum odniesień, w związku z czym musi wyrażać wszelkie, nawet odmienne znaczenia (odmienność może się wyrażać poprzez negację), ale dające się sprowadzać do jednego wzorca. W tym sensie filozofia i filozofia wolności muszą być ze sobą tożsame. Przykładem takiej tożsamości jest plato-nizm i neoplatonizm, heglizm albo też filozofia chrześcijańska. Wszelkie zjawiska, jakie są rozpatrywane w kontekście tych filozofii, związane są logicznie z racjonalną wizją, pierwotnie uwarunkowaną metafizycznie. Filozofię fenomenologiczną można by też zaliczyć do powyższego grona, gdyby nie istotna różnica.

Filozofia fenomenologiczna nie wychodzi ani od założeń metafizycznych, ani ontologicznych. Czy na nich kończy, to jest już odrębne pytanie. Pierwotnie uwarunkowana jest przez *epoche*, a więc wiedza – *episteme* – jest wyrazem przejścia racjonalnej drogi, której rezultatem ma być logiczne powiązanie wszelkich poznanych zjawisk w jeden koherentny obraz całości. Ta uporządkowana całość pomaga w zrozumieniu, czym jest przeżyte doświadczenie i tym samym „usensawia” istnienie indywidualnej świadomości, bowiem doświadczać można tak naprawdę tylko indywidualnie, a więc przetworzenie doświadczenia w sferę duchową, kulturową i naukową musi występować dzięki podmiotowi, aby później mogło przeistoczyć się w nową jedność – wspólnotę, np. wspólnotę idei własnego obrazu wszechświata, wspólnotę podmiotów itp. Problemy filozoficzne rozpatrywane z powyższej perspektywy będą zatem polegały na układzie normatywnym. Jest nim system wzajemnych odniesień, jakie wpływają na wolność poznania, lecz nie jako system ideologiczny, z jakim pojęcie normatywności jest często utożsamiane, a system filozoficzny, polegający na sile własnego uzasadnienia i pięknie przedstawienia. W takim wypadku centrum, wobec którego ustalane jest pojęcie woli, wolności czy autonomii, będzie opierało się na ludzkim podmiocie – twórczym narzędziu wolnej świadomości.

Wydawać się może, iż każdorazowo indywidualnie rozpatrywane zjawisko wolności, tak jak i inne zjawiska, jakie uznaje się za realne, powinien znajdować się w związku przyczynowo-skutkowym lub też w granicach, które *implicite* określają jego położenie. Nie przekraczając przy tym granic myślenia metafizycznego, z jakim wiąże się twierdzenie o ogólnej, poznawalnej i niepoznawalnej, doświadczalnej i niedoświadczalnej naturze świata – i tym samym wiedzy na temat domniemanego aksjologicznego wzorca, implikującego lub determinującego wzorce pochodne – przestrzeń doświadczenia związana jest zatem z przeświadczeniem istnienia sfery bytowej. Przyjmując taką perspektywę myślenia, pojęcie wolności musi podlegać odpowiedniej konfiguracji, na podstawie której zostaje w konsekwencji określone. To jest jednak złudzeniem, ponieważ w takim przypadku pojęcie wolności należałoby określić nie jako realny przedmiot rozważań, ale jako wynikający z pewnej konwencji myślenia system wyobrażeń uzależniony od przyczyny i skutku.

Nie mamy w tym sensie do czynienia z niczym innym, jak tylko z przestrzenią „świata przeżywanego”. Jakkolwiek wiara w istnienie tej przestrzeni wynika z subiektywnej interpretacji, to odwołuje się ona do wspólnoty w celu uprawomocnienia własnego stanowiska, w związku z zastanymi definicjami. Innymi słowy, muszą być zatwierdzone jako obiektywne. Obiektywizm ten występuje jako podstawa aksjologiczna, ponieważ wspólne tworzywo, którego jakości nie powinniśmy kwestionować, aby nie „wypaść” poza obręb wspólnoty. Tak więc między jakimkolwiek doświadczeniem subiektywnym muszą występować determinanty obiektywne, które pozwolą określić miejsce jednostki wobec innych form, jakie mogą być uznane za realnie istniejące. Jeżeli jednak nie ma takiego związku, który musi być w miarę bezpośredni, aby łańcuch powiązań był wystarczająco krótki, tzn. racjonalnie obliczalny, pojawia się sytuacja, którą w tradycyjnych rozważaniach filozoficznych nad wolnością określa się mianem indeterminizmu.

W wielkim uproszczeniu rzecz można, że w takim zakresie funkcjonują również doświadczenia społeczne. Są one na poziomie indywidualnym zdeterminowane wspólnotowym charakterem wszelkich doświadczeń pochodnych. Ujmując rzecz formalnie, determinacja ta jest prostego rodzaju apriorycznego: z racji samej definicji wspólnota jest związkiem co najmniej dwu osób. Tworzą one nową jakość poprzez wspólnie ustanowioną jedność. – Jednością jest to, co posiada własną, sobie tylko przypisaną wartość. Tym samym wcześniej indywidualna wartość jednostki zostaje ustanowiona jako część, a więc podlega hierarchii ważności. Podobnie rzecz się ma ze wspólnotą społeczną, jest ona związkiem wielu osób, z którymi jednostka w sposób świadomy lub nieświadomy połączona jest poprzez uznanie za rzeczywisty pewnego ogólnego stanu rzeczy, w którym jedność jest jego głównym punktem odniesienia. Ponieważ pojęcie jedności jest zasadnicze w przypadku wspólnoty, należy rozważyć jej stan. Za jedność wspólnotową należy uznać albo ogólny i odgórny system, z którym połączone są poszczególne części wspólnoty, które tym samym są zdeterminowane systemem wartości, zasad i praw podlegających zasadzie lub zasadom naczelnym, jakie funkcjonują (bez względu na ich akceptację lub nie), albo odrębne, lecz podporządkowane temu samemu celowi nastawienie podmiotowe. Jedność wspólnoty w tym drugim przypadku należy określić jako dążenie ku tej samej wartości, jaka ma być regulatywna wobec całego systemu, ale nie jest jego ograniczeniem, tzn. nie wyznacza stałego miejsca dla podmiotu, mającym być pierwotnym wyrazicielem tej samej wartości, która niezależnie od związku z innymi podmiotami, jest wybrana.

Kiedy mowa o wolności, w ramach tak rozumianej rzeczywistości społecznej, może ona być rzeczywiście pojmowana na podstawie współlistnienia form, tzn. jakiegoś, na przykład, prawnego układu, a nie na podstawie absolutnej niezależności osobowego życia albo rodzaju anarchii, która ze względów formalnych musiałaby oznaczać chaos, niesprecyzowaną różnorodność form. Być może następujące stwierdzenie ma oddźwięk ideologiczny – należy jednak do myśli klasycznej: wspólnota jest harmonią i wolność jednostki w jej ramach musi być taka, aby harmonia nie została zdominowana jej brakami. Począwszy od systemowej prefiguracji pojęcia „wspólnoty” stworzonej przez Platona (wspólnota jako organizm składający się z różnych części, gdzie każda jest niezbędna do funkcjonowania całości), rozwijane są teorie polityczne polegające na wizji jedności lub racjonalnej konieczności uczestniczenia we wspólnotcie (podobnie jak u Arystotelesa). Powyższe przykłady filozofów Johna Locke’a i Jeana Jacquesa Rousseau mają o tym świadczyć. Również inni liberalo-wole, chociażby Adam Smith czy John Stuart Mill, pozostają w obrębie podobnego rozumowania. Można z ich filozofii wysunąć następujący wniosek: jeżeli racjonalność jest istotą i domeną człowieka, to w kontaktach międzyludzkich powinien występować taki układ, aby sam w sobie był wykładnią relacji wspólnota–jednostka.

Na tym wspiera się ich uzasadnienie wolności, które w swoim oddziaływaniu ma być gwarancją społecznej sprawiedliwości. – Wolność więc jest traktowana instrumentalnie. Prawo do korzystania z efektów tego instrumentu posiada jednostka, lecz władza nim wspólnota. Sam instrument jednak nie jest własnością indywidualnego podmiotu. Mamy zatem ciągle do czynienia z pewnym rodzajem determinacji, od którego uzależnione jest indywidualne funkcjonowanie podmiotu politycznych działań. Indywidualność podmiotowa nie jest siłą sprawczą wolności. Siłą sprawczą są relacje między podmiotami tego samego rzędu i podmiotowością nadrzędną, która przejawia się poprzez kontakty międzyludzkie. Nie występuje tutaj zatem całkowita swoboda działań. Przyjęcie pewnej rzeczywistości społecznej za realność zmusza nas do zrewidowania opcji działania nie tylko wobec innych, ale także wobec nas samych. Wartości, na podstawie których funkcjonuje jednostka, nie są wartościami jej własnymi, są uwarunkowane w taki sposób, że ich następstwa należy określić jako determinację podległą wierze w obiektywność świata – w terminologii fenomenologicznej chodzi tutaj o „świat przeżywany”. Na podstawie indywidualnej interpretacji tej przestrzeni dochodzi do głosu problem wolnej woli, który przejawia się jako kwestia wyboru istniejących form wymiernych i niewymiernych.

Należy jednoznacznie stwierdzić, iż zdeterminowana rzeczywistość jest taka, w której powiązane są odrębne zjawiska w jeden system przyczynowo-skutkowy. Powoduje to jednak komplikacje na podstawowym poziomie. W swoim transcendentnym wymiarze określa granice funkcjonowania społeczeństw i podmiotów społecznych. Przekraczanie tych granic, które w swym normatywnym wyrazie są niczym innym jak prawem wspólnoty i wpisany w nie upodmiotowieniem jednostki, może przejawiać się w dwojaki sposób: albo poprzez ewolucję w swojej genezie poruszaną pierwotnym wzorcem społecznie akceptowanej etyki, albo rewolucją lub buntem. Rewolucja może jednakże posiadać swoje uzasadnienie wspólnotowe. Uzasadniona jest w momencie odejścia od wzorca, na podstawie którego

funkcjonuje harmonia wspólnoty (np. Locke'a¹³ prawo naturalne – wrodzona wolność i racjonalność jednostki). Bunt natomiast jest niczym innym, jak zaprzeczeniem wspólnotowej harmonii, lub oderwaniem się od niej, co jest równoznaczne z zatraceniem wspólnotowej podmiotowości. W dodatku jest uwarunkowany zaistniałą sytuacją. Tak więc nawet rodzaj wolności, którą proponuje np. Nietzsche, nie oddziela nas od zaakceptowanego, w sensie wiary w jej rzeczywistą strukturę, przeświadczenia o realności ontologicznej przestrzeni.

Tutaj pojawia się jednak problem natury drugiego rzędu, a mianowicie ten, który określony został na początku rozdziału jako filozoficzne rozważanie nad kompatybilizmem i niekompatybilizmem. Ponieważ rozbieżności filozoficznych na ten temat jest wiele, trudno jest problem ten analizować, tym bardziej, że celem pracy nie jest analiza zastałych dyskusji, lecz tylko przykład, dla którego prawdziwym tłem jest filozofia fenomenologiczna, funkcjonująca na innych zasadach niż określone akademicko (obiektywnie) teorie. Zgodnie z tradycją filozoficzną wolność zredukowana zostaje do pytania o wolność ludzkiej woli.

Ponieważ wola (łac. *velle*, znaczeniowo powiązana z polskim słowem „wybór” lub „chcenie”) wiąże się z jednostką, przez którą będzie się przejawiała, staje się ona motorem jej działań. Nawet jeżeli dla jednostki ludzkiej charakterystyczna jest racjonalność w stosunku do zastałej, „obiektywnej” rzeczywistości, wola przejawiać się może też i w tym, co jest pojmowane jako irracjonalne. Patrząc z tej perspektywy też można stwierdzić, iż odpowiedni wybór był wolny, gdyż nie podporządkował się odpowiednim regułom. Wybór ten jednak, ponieważ dokonany zostaje w określonym ontologicznym wymiarze, jest natury przyczynowo-skutkowej.

Przyczynowość jest podstawą ruchu. Nawet jeśli przyczyna jest wyłącznie wewnętrzna, zderzona pozostaje z przestrzenią „przeżywanego świata”. Trudno jest zatem udowodnić jej genetyczne podłoże, gdyż wiązać się może z ciągłością funkcjonowania jednostki w zastanym świecie. Jak bowiem można mówić o wolnym wyborze, jeżeli domniemana ontologiczna przestrzeń jest określona (tzn. posiada odpowiednią wartość ogólną, powiązaną w sposób przyczynowo-skutkowy z wartościami podrzędnymi lub występuje odrębnie)? Odpowiedź nie musi być jednoznaczna, a w istocie staje się niemożliwa, gdyż zbyt wiele jest form, które mogą stanowić praprzyczynę wyboru, nawet jeśli nie jest ona uświadomiona. Tak więc problem kompatybilności lub niekompatybilności wolnego wyboru ze zdeterminowaną lub niezdzeterminowaną rzeczywistością wydaje się być rozważaniem, którego nie można nawet ontologicznie uzasadnić bez powiązania form wymiernych i niewymiernych w jedną ciągłość. A to wydaje się być paradoksem. Nie udało się tego paradoksu rozwiązać Kartezjuszowi, stąd też jego dualizm.

Z pomocą musiałaby przyjść metafizyka, ta jednak musi zostać odpowiednio uzasadniona, co wydaje się w tradycyjnych ramach niemożliwe lub jest wręcz abstrakcją, jak wykazał już odpowiednio Kant. Jeżeli rozważamy sytuację wolności jednostki, należy ją

¹³ Locke najczęściej używa pojęcia rebelia, a nie rewolucja, gdyż rewolucja u niego oznacza odwrócenie porządku publicznego, natomiast rebelia przywrócenie go w momencie tyranii – wojny władzy ze społeczeństwem, która ogranicza wrodzoną wolność polityczną. Dla Locke'a, „[by] właściwie zrozumieć władzę polityczną i wyprowadzić ją z jej źródła, musimy rozważać stan, w jakim wszyscy ludzie znajdują się naturalnie, a więc stan zupełnej wolności w działaniu oraz rozporządzaniu swymi majątkami i osobami, tak jak oni uznają za właściwe, w granicach prawa natury nie pytając nikogo o zezwolenie, bez zależności od woli innego człowieka”. Zob. Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Rau Z., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 165.

zredukować do jednego podłoża, a nie rozwijać hipotetyczne możliwości lub odwoływać się do objawienia, aby wytłumaczyć to, czego się nie da racjonalnie uzasadnić bez pomocy z zewnątrz. Uzasadnienie wolności w ramach zastałej przestrzeni „przeżywanego świata” również nie rozwiązuje naszego problemu. Uznanie świata za istniejący z góry określa rodzaj determinacji, jakiej człowiek, jako agent wyboru, jest poddany – wybiera tylko to, co może być według pewnego wzorca wybrane. Aby temu zaradzić, duch musiałby oddziaływać na materię, należałoby zatem dodatkowo uzasadnić, jak jest to możliwe bez żadnego podparcia z zewnątrz, tj. poza podmiotem. Możliwe jest natomiast wyłącznie podmiotowe poznanie, jeżeli z samym podmiotem związana będzie metoda poznania, wynikająca z niego. Oczywiście, dodatkowym problemem staje się możliwość intersubiektywności, aby nie popaść w solipsyzm. Ta oczywiście musi wynikać z jedności natury ludzkiej, na co zwraca uwagę fenomenologia, niekoniecznie interpretowanej biologicznie czy ideologicznie.

Kiedy kwestia wolności rozważana jest z perspektywy fenomenologicznej, należy mieć na uwadze jej metodę. Podmiotowy charakter poznania – gdzie podmiot jest pierwszym sprawcą – powoduje pojawianie się nie rzeczy lecz zjawiska. (Zwrócił już na to uwagę swoim „kopernikańskim przewrotem” Kant). Fenomenologia zdaje się tłumaczyć, na ile jest ten „przewrót” w ogóle zasadny: nie można przyjąć stanowiska metafizycznego ani ontologicznego, gdyż w przypadku ich przyjęcia należałoby zaprzeczyć własnemu doświadczeniu. Po pierwsze: indywidualne doświadczenie i związana z nim metoda racjonalności nie wyraża odgórnie narzuconej przestrzeni ontologicznej (jaki narzuca „świat przeżywany”) – tj. nie korzysta z jej form, o ile zostanie poddane *epoche*. Po drugie, interpretacja doświadczenia nie może być racjonalna, jeżeli opiera się na tradycyjnej metafizyce.

Tradycyjna metafizyka, w tym objawieniowa (która z natury jest również systemem ontologicznym), zostaje zawieszona ze względu na ontologiczną formę, na podstawie której funkcjonuje. Rodzaje form lub zasady, do których forma nawiązuje, są apriorycznie determinansem określeń „świata przeżywanego” – definicja mianowicie tworzy równocześnie własne uzasadnienie. W takim przypadku należy w ogóle uznać, iż zarówno ograniczona jest wolność własnych doświadczeń, jak i ograniczony jest zakres funkcjonowania woli – wybrać można tylko to, co jest już ustanowione. Nawet podmiot, który we własnych granicach jest panem swojej przestrzeni, podlega determinacji od niego niezależnej, w momencie zwrócenia się ku transcendencji świata bytowo określonego.

Przestrzeń „świata przeżywanego” jako system ontologiczny – na który Husserl zwrócił konkretnie uwagę pod koniec swojego życia, między innymi na skutek postawy, z którą się nie zgadzał, formowanej ówczesnie przez swojego byłego ucznia Heideggera – nie miała w istocie znamienia wolności. Człowiek podlega niezależnej od niego strukturze świata, a wierząc w jej prawdziwość, określa swój byt. Znajduje się zatem w istniejącej strukturze powiązań rzeczy i podmiotów, która determinuje indywidualne relacje bytowe. Nawet jeżeli w przyjętych kategoriach funkcjonuje możliwość wolnego wyboru, nie ma on znaczenia dla wolności jako przedmiotu analizy, lecz dla prakseologii. W ten sposób wolność nie jest możliwa, jest, tak jak wszystko inne, złudzeniem.

Uwolnić się z tego nie jest rzeczą prostą. Należy w pierwszym rzędzie zrozumieć, na czym polega wiara: na intuicji, że to, co jest, może być prawdziwe; może, ale nie musi – w sensie tzw. obiektywnego faktu. A każda wiara w dodatku nie ma przecież żadnego

uzasadnienia, jest sama z siebie, jest wręcz obrazem podmiotowej świadomości w samym podmiocie. W tym sensie poznanie jest rzeczywiście transcendentálną głębią, z której wypływa źródło tego, co jest możliwe w człowieku. Natomiast patrząc przez taki pryzmat na „rzeczywistość”, z którą wiąże się struktura ontologiczna, pojawia się ona tak naprawdę jako jedna wielka idea.

Na marginesie można dodać, że u Heideggera, w przeciwieństwie do Husserla, struktura ontologiczna nie jest kwestionowana, z wyjątkiem jednego przypadku – konfrontacji ze śmiercią¹⁴; lecz jest w sposób nieunikniony powiązana z ogólnym pojęciem bytu, z jakim powiązane są poszczególne jego zjawiska. W tym sensie treść fenomenologiczna jest dla Heideggera ontologią, odpowiednią interpretacją historyczną, czyli hermeneutyką. – Jest to jeden z tych przypadków, w którym kwestionowany jest ogólny porządek świata.

Husserl nie może się zgodzić z propozycją egzystencjalną, gdyż podważa ona nie tylko fenomenologię transcendentálną, ale w istocie filozoficzne poszukiwanie prawdy, jaka jest zawarta w człowieku, dzięki czemu warunkiem określenia świata staje się nie tyle ontologiczna rzeczywistość – która jest po prostu zastaną uniwersalnością, funkcjonującą ideologicznie, gdzie zjawiska społeczne są rzeczami, jak w przypadku behawiorystów – lecz sens teleologiczny, rozwijany niezależnie przez podmiotowość indywidualnej świadomości. Zjawiska społeczne nie przynależą do ontologii, lecz do epistemologii, ponieważ w każdym przypadku określane są przez świadomość podmiotu subiektywnie. Wynika to z prostej przyczyny: zjawiska społeczne należą do duchowego aspektu kontaktów podmiotowych, a nie do interakcji przedmiotowej. Tym samym wolność przynależy do innej kategorii niż ta, z jaką mamy do czynienia w przypadku ontologii „świata przeżywanego”, czy w przypadku tradycyjnej metafizyki. Wstępnie można tu nawet określić wolność jako uwalnianie się od ontologii zastanego świata.

Jak zatem możliwe jest rozpatrywanie wolności w taki sposób, aby wręcz jej nie zaprzeczyć – z czym spotykamy się w przypadku metafizycznie lub ontologicznie ugruntowanych teorii? Odpowiedzią, jaką daje fenomenologia jest oczywiście fenomenologiczne *epoche*. Musi powstać podmiotowo ugruntowana wiedza o świecie, która sięga transcendentálnej konstrukcji, jaka wyłania się ze zredukowanej istoty własnych przeżyć (bez odwoływania się do domniemyanych doświadczeń transcendentnych). Tę istotę przeżyć można określić mianem monady (jednak inaczej jak u Leibniza, jako lustro „posiadające okna”, które widzą odbicia siebie w lustrze innych monad, wyglądających zupełnie tak samo, ale matematycznie ponumerowanych, w związku z czym obliczalnych). Kwestie dotyczące woli i wolności muszą być zatem rozpatrywane na tym poziomie, jako znak równości pomiędzy monadami, na czym też opiera się intersubiektywność. Także w tym przypadku możliwe stają się relacje wspólnotowe, które polegają na związku intersubiektywnej racjonalności.

Pierwszym stopniem rekonstrukcji, jaką można dokonać po zawieszeniu tradycyjnych teorii odnoszących się bezpośrednio lub pośrednio do wolności, jest ustanowienie osi, która

¹⁴ Por. Gillespie M., *Martin Heidegger*, [w:] Strauss L., Cropsey J. (red.), *History of Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1987, s. 888–906.

będzie punktem zwrotnym dla celowości samego przedsięwzięcia¹⁵. Osią tą jest świadomość umiejscowiona w ludzkim podmiocie. W ten sposób powstaje centrum związków przyczynowo-skutkowych w granicach podmiotu, które ma stanowić zasadę racjonalnej identyczności (np. *noesis-noemat*). Tym centrum jest indywidualna podmiotowość. Innymi słowy świadomość jest pierwszą przyczyną (abstrahując od innych możliwości), w związku z którą powiązane są inne horyzonty odniesień, gdzie pojawiają się cele i działania o różnych kwalifikacjach. Nie wydaje się, aby na tym fundamentalnym poziomie problem wolności był zasadniczym problemem. Dopiero w trakcie formowania się zjawisk poprzez ejdetyczną konstrukcję następuje możliwość konieczności lub jej braku, podążania z biegiem ustanowionego myślowo źródła. Wiąże się z nim nie tylko pojęcie myślenia w sensie psychicznym, ale również działania, które na jego podstawie zostaje zapoczątkowane. Działanie to jest jednak wynikiem, skutkiem idei, która jest własnością podmiotu.

Każde doświadczenie świata, w którym człowiek jest zmuszony do świadomego podejmowania decyzji, powoduje tworzenie się różnych relacji, jakie nigdy by nie zaistniały, gdyby nagle oddzielić sposób myślenia od przeżywania tego, co myśl – poprzez zjawiska w triadzie: świadomość–rozum–zmysł – jest w stanie zauważyć i pojąć. Zatem problem wolności jest wywołany formowaniem związków pomiędzy różnego rodzaju przeżywanymi zjawiskami, w czym uczestniczy podmiot na podstawie zawsze indywidualnej podmiotowo uwarunkowanej świadomości. Rozwijanie się jej w ramach ustanawianych związków z doświadczonymi zjawiskami staje się zarazem siłą twórczą tego, co można określić jako czasoprzestrzeń życia, czyli związkiem tego, co genetyczne z tym, co przyczynowo-skutkowe i sięgające w przyszłość.

Należy tutaj dodać bardzo istotny aspekt tej fenomenologicznej rekonstrukcji. Według neokartezjańskiej koncepcji Husserla, świadomość nie istnieje sama dla siebie, ani też sama z siebie, nigdy nie jest oddzielona od świata, w którym może przeżywać własne doświadczenia. Ludzka świadomość, mając na uwadze klasyczne skądinąd twierdzenie *ex nihilo nihil fit*, nie jest nigdy wynikiem nie-istnienia. Ale przyczyny jej nie jest nam dane obserwować, co już zauważył Kant i Hume, w związku z czym trudno jest rozważać, czym ona jest. Aby nie wykraczać poza epistemologię doświadczenia, należy nadać jej miano neutralności. Neutralność ta pozwala w konsekwencji rozważać możliwość wolnego wyboru w ogóle.

Świadomość jest orzecznikiem wyboru, ale można postawić znak równości pomiędzy świadomością a wyborem, gdyż inaczej świadomość zamykałaby się w granicach solipsyzmu. Świadomość jako całość jest aktem samoistnej konfiguracji w najprostszy sposób logicznej, wręcz matematycznej, binarnej w indywidualnie ustanowionej czasoprzestrzeni świata. Zna siebie jako przypadek. A ogląd tego świata może konstruować na podstawie związków jednego impulsu świadomości intencjonalnej z następnym. Świadomość jest zawsze intencjonalna, nie ma przypadkowej świadomości zjawiska (gdyby była, przeczyłaby własnej wolności – to tak jakby nagle zasnąć i przebudzić się w innym wszechświecie, gdzie istnieje zupełnie odmienna i niewyobrażalna rzeczywistość). Świadomość

¹⁵ Podstawą tego jest *telos* każdego przedsięwzięcia. – Zauważenie zjawiska wiąże się bądź z jego określeniem, bądź z jego ominięciem. Etymologicznie pojęcie *telosu* (gr. „koniec” jako „cel”) wiąże się z osiągnięciem jakiegoś dopełnienia. Słowo *telos* powiązane jest też z innym słowem o podobnym znaczeniu: *teleyti*, które oznacza punkt zwrotny. Tak więc, *telos* jest nie tylko wizualizacją celu i dotarciem do niego, ale również momentem, w którym pojawi się nowy cel.

jednej rzeczy prowadzi zarazem do świadomości następnej rzeczy, ale jej podstawa musi się wiązać ze zrozumieniem własnej istoty. Zrozumienie własnej istoty oznacza zarazem określenie granic własnej podmiotowości, gdyż podmiot musi mieć granice określone przez wewnętrzną strukturę racjonalności, chyba że za podmiot uważa się cały świat – jak u Spinozy. W innym wypadku jest on niczym innym, jak tylko abstrakcją lub podległa innym determinantom.

Świadomość, skoro jest intencjonalna, musi być zarazem racjonalna. Racjonalizm ten jest najprostszego rodzaju. Oznacza, że zawsze *noemat* uwarunkowany jest *noezą* podmiotu, przedmiot myśli powstaje zatem w wyniku determinacji podmiotowej (determinacja podmiotowa, jak wskazaliśmy, jest wynikiem zasady neutralnie funkcjonującej świadomości, więc logicznie nie może przeczyć ani wolnemu wyborowi, ani zakresowi wolności). Ta konieczność to wynik wcześniejszych związków intencjonalnych, a konieczność jest arytmetyczna, tak jak $1 + 1$ daje nam nową liczbę 2. Świadomość „jest zawsze świadomością czegoś”, to znaczy, że już na najprostszym poziomie pojawia się ruch (*noeza* – *noemat*) przyczyny i skutku w jednym nierozzerwalnym związku ideowym. Nawet jeśli pierwotnie ruch ten odbywa się w przestrzeni „coś–nicość” (pierwszą świadomością jest świadomość nie siebie, ale właśnie świadomość „nicości”). Tak czy inaczej, przyczyną jest formująca się fala świadomości „od czegoś do czegoś”. Skutkiem jest pojawiające się zjawisko czasoprzestrzeni.

Nie jest istotne, czy związek ten podlega spostrzeżeniom wyłącznie empirycznym na podłożu materialistycznym, czy też racjonalnym na podłożu spirytualnym. Nie jest istotne, gdyż chodzi tu wyłącznie o działanie transcendentálne podmiotu. Husserla konstrukcja ontologiczna ogranicza się niestety do wymiaru podmiotu jednostkowego i co najwyżej wskazuje tylko na świat jako horyzont ludzkiej praktyki, podlegającej pierwotnie własnym wartościom. Świat ten z powodu specyficznie ludzkich uwarunkowań jawi się nie tylko jako mechanizm natury, ale jawi się przede wszystkim na tle społeczno-historyczno-kulturowej przestrzeni duchowej, kształtowanej twórczą świadomością.

Z przestrzenią tą jednostka nawiązuje kontakt, lecz nie z konieczności, ale z potrzeby wspólnego przeżywania świata – w przeciwieństwie do samego istnienia w mechanizmie przyrody. Człowiek jako podmiot staje się zatem istotą poszukującą innych, podobnych sobie istnień, ponieważ tylko z nimi, w przeciwieństwie do przedmiotu, potrafi nawiązać realny kontakt, ustanawiając dzięki temu wspólnotowe granice własnych przeżyć. W takim wymiarze może rozwijać własną inicjatywę, która jest niczym innym, jak wolnością rozwijanego indywidualnego sensu, aż do momentu, w którym pierwotna neutralność traci swoją ważność ze względu na pojawienie się drugiego podmiotu.

Na tej podstawie pojawiają się jednak różnice, które mają zasadnicze implikacje dla późniejszego, politycznego charakteru ludzkich działań. Sens własnego istnienia, ze względu na subiektywne formowanie się go w trakcie rozwijania własnych związków racjonalnych, zderzyć się musi z biografią innych podmiotów. Kiedy zderzone zostają dwie przeciwległe, podmiotowe przestrzenie, następuje anihilacja subiektywnie uwarunkowanej wolności. Pojawia się natomiast nowa wartość – zjawisko władzy – i równocześnie nowy problem.

Zakończenie. Wolność w ramach podmiotowości tego samego rzędu

Jakie pojawiają się implikacje? Odpowiedź staje się zarazem nowym pytaniem. Czy nie jest tak, potwierdzając wcześniejsze spostrzeżenie, że indywidualnie funkcjonująca podmiotowość, nawet po dokonaniu redukcji transcendentnej, będzie musiała się zderzyć (jakkolwiek wcześniej uwolniona przez *epoche*) z granicami innej podmiotowości, podmiotowości świata jako jedności organicznej lub innej indywidualności podmiotowej? Czyż nie zanika wtedy wolność wcześniej określona własną świadomością, a teraz zderzona z wartościami, które nie z niej wypływają? Pytanie to ma zasadniczy związek z problemem innej kategorii, władzy – możliwości niezależnego kształtowania przestrzeni podmiotowej. Jednakże zanim zostanie sformułowany ten drugi problem, należy wyjaśnić na czym polega zredukowana istota wolności.

Wolność w tym przypadku musi wystąpić nie jako koniec determinacji, władzy lub oddziaływania wartości niezależnych od indywidualnego podmiotu, ale jak sugeruje fenomenologia, jako transcendentna wolność świadomości. Musi być sama przyczyną własnych norm. Jedyną możliwością zachowania intersubiektywnego związku, polegającego na powyższym założeniu, jest harmonia, wiara we własną, przez siebie wybraną wartość, racjonalnie powiązaną z innymi, niezależnymi wartościami. Na tym opiera się również wolność. Nie jest indywidualnym i obiektywnym zjawiskiem. Jest zawarta w podmiocie, w związku z czym jest zaangażowaniem w istotę własnego istnienia.

Kiedy zatem pojawia się inny podmiot, podobny nam w zredukowanej świadomości, jako nagły błysk prawdy – wiedzy o wszystkim, co może istnieć w racjonalnym związku – to również i on jest postrzegany jako istnienie, gdyż świadomość rozpoznaje na początku własną samo-istność, jako czystą konieczność przeciwwagi dla „nicości”, a ten sam mechanizm pozwala zauważyć inną „żywą podmiotowość”. Stanowi to przyczynek do powstania wspólnoty. Pozorem jest jednak sądzić, iż granice wspólnoty oznaczone nową i – jak się nierzadko uzasadnia – większą wartością, przerastają to, co jest jej podstawą – indywidualną wartością, jako początek wszystkiego. Pozorem jest sądzić, iż w jakiegokolwiek stałej strukturze metafizycznej i ontologicznej możliwe jest zaistnienie wolności. Gdyby tak było, *implicite* musiałaby być ona ograniczona zastałą strukturą i tym samym już na początku zaprzeczyć samej sobie. Jej istota polega na przeciwieństwie do stałości struktury form. Wolność uprawia wszystko w ruch i powoduje zmianę miejsc, oznacza obcowanie, dzięki temu świadomość podmiotu jawi się jako zjawisko czystej prawdy, jako przeciwieństwo pozoru pochodzącego od innej podmiotowości, niczym błysk intuicji. Ujrzenie czystej prawdy oznacza kierunek wolności, a zarazem jest dla wolności jedynym „poruszycielem”, jej własnym życiem – ruchem w całości wszystkiego istnienia, w kompletnej symbiozie ze wszystkim, co istnieje i może istnieć.

Reasumując, można stwierdzić, że wolność to niezależne, wewnętrzne poruszenie świadomości, a wola to wolność intelektu i zderzenie z pojawiającymi się zjawiskami świata. Wolność jest w tym sensie bardziej wyrazem wiary we własną przestrzeń subiektywną,

którą ustanawia sam podmiot racjonalną świadomością, niż zewnętrznym człowiekowi zjawiskiem. Dlatego też wewnętrzne poczucie wolności może stać się w konsekwencji pierwszą przyczyną przejawiania się władzy, tj. uzewnętrzniania się specyficznej formy wolności – formy zdegradowanej do wymiaru przestrzennego przetwórstwa wartości i materii przyrodniczej.

Jeżeli zgodnie z przyjętą perspektywą fenomenologiczną założymy, iż wolnym może być tylko ten, kto jest wolności świadomy, gdyż świadomość w tym wypadku jest źródłem jej zaistnienia i przejawiania się w ludzkim działaniu, to musimy również, niestety, założyć nierozzerwalny związek między wolnością a władzą, gdyż wyznacza on pierwotną interakcję ze zjawiskami subiektywnych przeżyć różnych podmiotów. Związek ten jest sytuacją wewnętrzną człowieka, który kontempluje i racjonalizuje własne możliwości i decyduje w jaki sposób je wykorzystać, gdy świadomość nowego zjawiska konstruowana jest w ramach jego myśli. Przekracza jednak granice subiektywności indywidualnej i albo powoduje spotkanie podmiotów, albo ich zderzenie.

Sytuacja ta przeczy czysto instynktownemu zachowaniu. Jeżeli instynkt jest reakcją na bodźce, tak jak w przypadku *animus dominandi* bodźcem jest zewnętrznie ustanowiona natura biologiczna człowieka, to wymusza ona działanie. W instynktownym zachowaniu nie może być mowy o wolności, chyba że wolność określi się jako działanie polegające na przewyciężaniu zewnętrznych barier. Działanie to będzie opierało się jednak na biologicznie uwarunkowanej możliwości użycia własnej siły, aby przewyciężyć to, co ogranicza władzę nad otaczającą człowieka przestrzenią. Taka wolność jest tylko pozorem.

Jakkolwiek mamy tu do czynienia ze splotem wolności i siły, to nie jest to splot podobny temu, jaki jawi się w przypadku świadomości wolności – jej zrozumieniu jako związku noetyczno-noematycznego polegającego na władzy do tworzenia własnej przestrzeni zjawisk, którym można nadawać znaczenia niezależne od zastanej przestrzeni „przeżywanego świata”. W tym świetle pojawia się właśnie fenomenologiczna koncepcja splotu wolności i władzy, która nie jest przypadkiem, lecz koniecznością podmiotowego charakteru życia. Przedstawione tutaj propozycje nie są oczywiście rozwiązaniami ostatecznymi. Ostateczność, tak samo jak źródło świadomości sięga granic metafizyki. W ostatnich dekadach nie pojawiła się niestety żadna nowa i niezależna metafizyka tłumacząca związek zjawisk świata, a sam świat w oderwaniu od postawy metafizycznej musi podlegać degradacji i przemianie. Być może wolność jest dla współczesności tym, co degradacji ma zaprzeczyć. Tylko wtedy jednak, gdy będzie wolnością wszystkich ludzkich podmiotów, a nie wybranych – świadomych tej podmiotowości lub zdecydowanych do jej zawłaszczenia i używania jako narzędzia własnych działań.

Addendum. Etymologiczna rekonstrukcja pojęcia „wolność”

Prawidłowe zrozumienie pojęcia jest wyjątkowo ważne ze względu na związek ze zjawiskami, które ono opisuje w sposób, jaki ukaże jego sens noematyczny – końcowy proces powstawania znaczeń. Najważniejszym punktem wyjścia w tej fazie jest zatem określenie pojęciowego charakteru zjawiska, w naszym przypadku „wolności”. Struktura sensu samego słowa może bowiem wstępnie wskazywać na horyzont odniesień, wobec których pojęcie to funkcjonuje. Nie jest to oczywiście jedyny wyznacznik, ale wykazując istotę pojęcia, wykazujemy jego racjonalny sens intersubiektywny. W ten sposób stajemy na szczeblu poznania związanego z samym istnieniem, które wyraża się poprzez wspólną racjonalność.

Etymologicznie pojęcie wolności nie jest prostym słowem do zdefiniowania. Treść samego słowa jest obudowana wieloma czynnikami, zarówno natury praktycznej, jak i teoretycznej, a równocześnie podlegającej przemianie historycznej. Określenie genezy słowa lub pojęcia jest w dodatku utrudnione przez tzw. podzielność treściową dotyczącą cząstek słowotwórczych. Bardzo często też zachodzi rozdzielenie treści, gdzie zawartość informacyjna znajduje się w jednym trzonie wyrazu, natomiast drugi jest już częścią „emocjonalno-ekspresywną”.

Nie wchodząc na teren badań lingwistycznych, każdy, kto obeznany jest z literaturą filozoficzną, zauważy różnice, jakie niejednokrotnie występują przy interpretacji pojęcia. Kiedy zwracamy uwagę na to, co jest źródłem tworzenia interpretacji, pojawi się mimo wszystko pewna prawidłowość, która w swojej zredukowanej formie – poprzez morfem¹⁶, stanie się możliwością odnalezienia prawidłowego lub pierwotnego znaczenia wyrazu. Morfologia wyrazu ma więc tu znaczenie wyjątkowe – doprowadza bowiem do leksemu paradygmatycznego¹⁷, który jest pewną możliwością zastosowań wyrazu, chociaż jego trzon się nie zmienia. Jakkolwiek jego rozbudowana forma może przeistoczyć się w znaczenie dodatkowe, będą jednak w nim występowały elementy wspólne, w przeciwieństwie do tych, które mają tylko wspólny desygnat¹⁸. Poznanie pierwotnego znaczenia pozwala zatem na odpowiednie ujęcie słowa w kontekście jego logicznej zbieżności z nadbudową lub interpretacją, np. filozoficzną.

Na marginesie należy dodać, iż w starożytności ożywiona dysputa na temat pochodzenia słów prowadzona była już przez najwcześniejszych filozofów. Znane są debaty filozoficzne pomiędzy kontynuatorami filozofii Heraklita z Efezu z kontynuatorami filozofii Demokryta

¹⁶ Poprzez morfem, w językoznawstwie określa się najmniejszą, niepodzielną cząstkę wyrazu. Zob. Tokarski J. (red.) *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa: PWN, 1980, s. 492.

¹⁷ Leksem (gr. *leksis* – wyraz), „element słownikowy wspólny określonej grupie form gramatycznych”. Zob. *Ibidem*, s. 424.

¹⁸ Tokarski J., *Słownictwo. Teoria wyrazu*, Warszawa: PZWS, 1971, s. 3–21.

z Abdery¹⁹. Dla heraklitejczyków słowa pochodziły ze związku z naturą (gr. *physis*), natomiast dla demokrytejczyków związane były z konwencją (gr. *thesei*)²⁰. Znany jest również dialog Platona pt. *Kratylos*, który można uznać za pierwsze dzieło lingwistyczne.

Filozofia fenomenologiczna, zgodnie z ogólnym programem filozofii – poszukiwania racjonalnych związków – zwraca swoją uwagę na analizę pojęciową, której celem jest dotarcie do istoty znaczenia danego wyrazu lub pojęcia poprzez odkrycie pierwotnego stanu rzeczy i stwierdzenie, w jaki sposób następowały przemiany. Zgodnie z tym, ważnym staje się zadanie określenia pewnej wartości, jaka nadawana jest samemu pojęciu wolności. Można to uczynić na podstawie historycznej genezy. W połowie pierwszego tysiąclecia, jak wskazują badania nad rodziną języków indoeuropejskich, funkcjonowało na kontynencie euroazjatyckim 11 zespołów językowych lub pojedynczych języków. Były to języki celtyckie, italskie, paleo-bałkańskie, grecki, germańskie, słowiańskie, bałtyckie, irańskie, ormiański, anatolijskie, indyjskie, tocharski i dardyjskie. Ich cechą wspólną była przynależność do jednego „prajęzyka”, którego używano, jak się przypuszcza, około pięciu tysięcy lat temu²¹.

Samo datowanie może oczywiście być niczym więcej, jak tylko unaukowanym przypuszczeniem. Wspiera się ono na hipotezie, że w danym okresie istniała „ojczyzna” Indoeuropejczyków, która była pierwotnie stałym miejscem ich pobytu. Różni badacze sytuują ją w różnych regionach Eurazji – na terenie dzisiejszej Ukrainy, w zachodniej Polsce, a nawet w Turcji. Metoda umiejscowienia polegała w powyższych przypadkach na porównaniu jakiegoś określnika, np. nazwy drzewa lub zwierzęcia, które miało swoją podobną nazwę ogólną dla różnych plemion indoeuropejskich, a występowało w danym rejonie geograficznym, i osadzenia na tej podstawie pochodzenia Indoeuropejczyków tam, skąd pochodzi dana roślina lub zwierzę. Nie ma wszakże udokumentowanych dowodów na trafność takiego ujęcia. Pozostaje więc wyłącznie hipotezą²².

Inna metoda – historyczno-porównawcza, jaką stosowano do badań lingwistycznych, a która – począwszy od opublikowanej w 1816 roku pracy Franza Boppa²³ – dominowała aż do wieku XX, kiedy to w 1916 roku ukazała się konstruktywistyczna teoria Ferdynanda

¹⁹ Jak wskazuje Jan Tokarski, ibidem, dyskurs ten związany był z pojęciem *logosu*, który jest określeniem nie tylko filozoficznym, ale również jest wyrazem greckim oznaczającym „słowo”. *Logos* określał też inne znaczenia, takie jak pojęcie i nauka. Filozoficzna interpretacja poszczególnych greckich filozofów określała zakres jego oddziaływania – na wszechświat, świat ziemski i człowieka. Istotą jego i jego stwórczej roli, a następnie podtrzymującej istnienie, jak rozważa się, było „przenikanie” całej rzeczywistości wszechświata i tym samym jej regulowanie wobec prężnej, ale nieorganizowanej energii „chaosu”. Jak zauważa Jan Tokarski, problem *logosu*, oczywiście pod inną nazwą, można już zaobserwować w pierwszych mitach o stworzeniu w mezopotamskiej cywilizacji Sumerów: „Jednym z epitetów bóstwa Enki jest: ‘pan wszystkich prawdziwych słów’, a organizacja świata i władza nad nim jest sprawowana przy pomocy przeszło setki tajemniczych *me*, słów-pojęć-sił kosmicznych”. Jak wiadomo, problem *słowa/logosu* pojawia się z całą swą siłą w późniejszych wierzeniach religijnych, czego przykładem jest Ewangelia św. Jana, rozpoczynająca się słowami: „Na początku było słowo”.

²⁰ Ibidem, s. 21.

²¹ Bednarczuk L., *Założenia językoznawstwa indoeuropejskiego*, [w:] Bednarczuk L. (red.), *Języki indoeuropejskie*, Warszawa: PWN, 1986, t. 1–2, s. 8–48.

²² Campanile E., *The Indo-Europeans: Origins and Culture*, [w:] Ramat A. G., Ramat P. (red.), *The Indo-European Languages*, London–New York: Routledge, 1998, s. 1–24.

²³ Praca ta nosiła tytuł *Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*.

de Saussure'a, polegała na rekonstrukcji „prajęzyka” na podstawie historycznego rozwoju pochodnych od niego języków i ich wzajemnych korespondencji. Starano się uzyskać taką pozycję wyjściową, dzięki której formy pisemne i brzmieniowe, porównywalne w różnych poszczególnych językach, pozwoliłyby na stwierdzenie lub potwierdzenie cech wspólnych.

Sama idea prajęzyka pojawiła się już w drugiej połowie XVIII wieku, a mianowicie wraz ze stwierdzeniem angielskiego jurysty i orientalisty Williama Jonesa²⁴. Występując na forum Asiatic Society w Kalkucie wysunął on następującą tezę:

Język sanskrytu [...] składa się z cudownej struktury, doskonalszej niż [język] grecki, bogatszej niż w łacinie, i bardziej niż w nich wyrafinowanej, a jednak wyrażającej silne pokrewieństwo z nimi, zarówno w rdzeniu czasowników, jak i w gramatycznej formie, do tego stopnia, że nie można uznać tego za przypadek; jest to tak wyraźne, że żaden filolog, badający wszystkie trzy [języki], nie mógłby uwierzyć, iż nie pochodzą z tego samego źródła, a które być może już nie istnieje [...]²⁵.

Później tezę tę zaczęli dowodzić inni. Wydają się ją potwierdzać związki języków europejskich z tak odległymi kulturowo językami jak indyjski lub irański, nie wspominając już o celtyckim lub bałtyckim. Dla prostego przykładu można podać polskie słowo „sto” lub łacińskie „centum” (sto) – oba pochodzą od staroirńskiego „satam” (sto). Tak więc etymologiczna rekonstrukcja wyrazu sięgać może dużo dalej wstecz niż powszechne jego znaczenie, funkcjonujące w obrębie tylko współczesnej kultury. Jednakże najbardziej dostępne dane pochodzą z najbliższej rodziny językowej. Próba rekonstrukcji znaczeń słownictwa polskiego na podstawie pierwotnych związków z pniem języka prasłowiańskiego z konieczności musi opierać się na porównaniu znaczeń, jakie funkcjonują w różnych językach słowiańszczyzny. Nie pomniejsza to znaczenia naleciałości w języku polskim z języka litewskiego czy, dzisiaj już wymarłego, języka pruskiego lub innych języków.

W języku polskim występują obok siebie dwa wyrażenia – wolność i swoboda – kojarzone w podobny sposób, ale posiadające odmienny zakres znaczeniowy²⁶. Jednakże wyraz „swo-

²⁴ Watkins C., *Proto-Indo-European: Comparison and Reconstruction*, [w:] Ramat A. G., Ramat P. (red.), *The Indo-European Languages*, s. 25–73.

²⁵ Cyt. za Watkins C., op. cit.

²⁶ *Słownik synonimów polskich* bp. Adama Stanisława Krasińskiego, Kraków: Akademia Umiejętności, 1885, s. 253–257 definiuje te dwa słowa w następujący sposób: „Wolność... daje wyobrażenie przeciwne niewoli, i najogólniej biorąc oznacza, że ktoś ma prawo chcieć czego, lub nie chcieć. W ściślejszym znaczeniu jest to używanie praw sobie służących, tak że nikomu się na nie targnąć nie wolno. Pod względem politycznym oznacza stan państwa, które pod obcym panowaniem, lub hołdownictwem nie jest. Swoboda... pierwotnie oznaczała przywilej służący osobom, miejscom i stanom, który je zabezpieczał od gwałtów, i uwalniał od ponoszenia publicznych ciężarów. Obdarzone takimi swobodami było duchowieństwo i szlachta, która przy każdej sposobności o ich pomnożenie dobijać się nie przestawała. W XVI wieku obok wolności bardzo często o swobodach jest mowa. Co nie było pleonazmem, bo przez swobody (*immunitas*) w ścisłym znaczeniu rozumiano prerogatywy szlacheckie. Ponieważ kraj ustawicznymi napadami Tatarów był wyludniany, to nowych osadników uwalniano na lat kilkadziesiąt od wszelkich ciężarów i powinności, a jak to uwolnienie, tak i samą taką osadę zwano swobodą, dawnie świebodą, a na Rusi *slobodą* (może od słowiańskiego *obdo* majątek: albowiem *sweobdo* mogło przejść na *swobdo*, a *swobdo* na *swobodę*). Małe też przysiołki po wytrzebieciu lasu przy większych posiadłościach zakładane zwano slobodkami albo wólkami to jest małemi wólami. Wyraz folwark wszedł do języka z niemieckimi osadnikami w wieku piętnastym. Dzisiaj swoboda używa się w tem samym znaczeniu co wolność, z tym tylko lekkim odcieniem, że gdy kto niczem ścieśniony nie jest, zowiemy to swobodą, nie zaś wolnością, np. kto czuje ból

boda”, w przeciwieństwie do wyrazu „wolność”, jako pojęcie ogólne jest u nas dziś używane raczej rzadziej. Niemniej oba wyrazy, tak samo jak w języku polskim, występują równocześnie w kilku innych słowiańskich językach. W języku rosyjskim wolność to „wolnost”, swoboda to *swaboda*, a w języku czeskim wolność to *wolnost*, swoboda to *swoboda*. Języki słowiańskie dzieli się na trzy grupy – południowe, wschodnie i zachodnie. Pierwsze zabytki języka literackiego Słowian, a więc historyczne zapisy w języku słowiańskim pojawiają się dopiero w IX wieku. Są to zapisy w języku staro-cerkiewno-słowiańskim grupy wschodniej, pod wpływami helleńskimi. Jak można na ich podstawie zauważyć, były one uwarunkowane pewnymi wzorcami pojęciowymi stosowanymi przez cywilizację chrześcijańską tamtego okresu. Również języki południowo-słowiańskie (najstarsze w grupie) i zachodniosłowiańskie, charakteryzowały się podobnymi wpływami – na południu helleńskimi, na zachodzie wpływami romańskimi i germańskimi. Z tego powodu wiele pojęć, które pojawiają się na podstawie etymologicznego znaczenia, są kulturowo i cywilizacyjnie przetworzone i dostarczają niestety wtórnych danych.

Słowiańskie środki językowe, służące do wyrażania idei chrześcijańskich i elementów cywilizacji grecko-rzymskiej, zostały przetworzone i dostosowane do świata pojęć tej nowej cywilizacji. Porzucone i zapomniane, niekiedy mocno zmienione, zostały te idee, które odzwierciedlały się w języku Słowian przed chrystianizacją²⁷.

Biorąc pod uwagę definicje słownikowe, „wolność” i „swoboda” są słowami znaczeniowo odrębnymi. Przy obu występuje kilka różnych znaczeń. Jednakże formy znaczeniowe w niektórych przypadkach, prawdopodobnie ze względu na ich potoczność, pokrywają się. Swoboda w pierwszym znaczeniu jest definiowana jako warunek umożliwiający zachowanie i postępowanie według własnej woli. Oznacza brak skrepowania i przymusu oraz

w rękę, ten nie może poruszać nią z całą swobodą, chociaż wolności nie stracił. Kto nie zna dobrze języka, ten nie może nim mówić z całą swobodą. Przysłowie mówi: służba wolność traci (nie zaś swobodę). Synonimy przynależne do tej samej grupy to wolność i swoboda, to: niepodległość – »stan państwa, które nie hołduje innemu państwu, czyli nie podlega obcemu«. Niezawisłość – »oznacza że jedna władza, albo jurysdykcja czy równa drugiej, czy chociażby niższa od niej, w zakresie swoich działań nie jest od niej zawisła; a zatem ani rozkazów od niej odbierać, a nie jej rozporządzeń spełniać nie ma obowiązku«. »Niezależność – jest znajdowanie się w tak dogodnych warunkach, że człowiek mając zapewniony byt, nie jest zmuszony wysługiwać się innym i nie zależy od cudzej woli, od łaski, od okoliczności...«. Niezależność, tak jak niepodległość odnosi się do kraju, odnosi się do osoby. Autonomia – „(grec. *autos* sam, *nomos* prawo) w starożytności oznaczała przywilej niektórych miast greckich, które hołdując Rzymianom, rządziły się własnymi prawami. Dzisiaj mówi się o takim kraju, który nie przestając być pod najwyższą władzą panującego i należeć do jego państwa, rządzi się własnymi prawami, i we wszystkim co się spraw wewnętrznych tyczy, jest pełnym u siebie gospodarzem« Emancypacja – (od łac. *mancipium* – niewolnik, nad którym pan jego miał władzę nieograniczoną) znaczy właściwie zniesienie niewolnictwa. W ostatnich czasach wyrazem tym zaczęto nazywać równouprawnienie kobiet, to jest przyznanie im praw równych z mężczyznami wobec oświaty, pracy, obierania sobie stanu i rządzenia majątkiem. Udzielność – znaczy niezależność na swojej dzielnicy, czyli tej części państwa, którą w wiekach średnich panujący, każdemu z synów swoich wydzielał. Kto na takiej dzielnicy panował, ten się zwał udzielnym księciem. Nietykalskość – jest tłumaczeniem łacińskiego wyrazu *immunitas*, i oznacza przywilej osób i miejsc świętych, że nietylko od gwałtu i ucisku są zabezpieczone, ale że ich jako rzeczy świętej, nawet palcem tknąć się nie godzi, np. nietykalskość osoby królewskiej, nietykalskość posłów zagranicznych, nietykalskość kościelna”.

²⁷ Reczek J., *Polszczyzna i inne języki w perspektywie porównawczej*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1991, s. 37.

niezależność. W znaczeniu drugim jest naturalnością zachowania się. Natomiast w trzecim występuje jako uprawnienie lub przywileje, oraz posiadanie do czegoś prawa²⁸.

Słowo „swoboda” jest rzeczownikiem spotykanym w całej słowiańszczyźnie. Jego charakter wskazuje na stan posiadania lub władania własną przestrzenią. Przymiotnik „swobodny” w najprostszej interpretacji oznacza tutaj bycie wolnym w tej przestrzeni, którą się zna i włada. Swoboda jest zatem wolnością w sensie posiadania własnej podmiotowości. Jak wskazują związki etymologiczne, może pochodzić od sanskrytu, gdzie słowo „swobodny” to *svadhina*, od *svadha*²⁹ – właściwość (osobliwość), obyczaj (podobnie jak w greckim *ethos* – obyczaj, normy regulujące zachowaniem). W sanskrycie przedrostek *sva* oznaczał „własny”³⁰.

Wolność, utożsamiana z pojęciem woli („wola” w języku staropolskim zastępuje nieobecny jeszcze wtedy wyraz „wolność”) jest podobna do łacińskiego *velle* – chcieć (*volo* – chcę). Odpowiednikiem łacińskiego *velle* jest greckie (*e*)*thelo* i *boylomai*. Słowa *velle*, (*e*)*thelo*, *boylomai* oznaczają nie tyle samo chcenie, pragnienie czy żądanie, ale wskazują na wybór czegoś lub władanie wyborem. Jednakże w obu językach źródłostw *velle* i *boylomai* związany jest z indoeuropejskim korzeniem *wel*, *gwel* lub *gal*. W sanskrycie przedrostek *gal* oznacza „kapać”³¹.

Wel, *gwel* lub *gal* znaczeniowo są też powiązane z określeniami oznaczającymi ruch. W sanskrycie „kręcić się”, „przewracać” występuje jako *vartula*. Stąd blisko jest do staro-cerkiewnego *waliti* – „kręcić się”. Znowu występuje w nich indoeuropejski korzeń *wel* ze wskazaniem na „kręcić się”, „wić” lub „obwinać”³². Jak wskazują morfemy, źródłostw przytoczonych wyrazów prawdopodobnie jest wspólny.

W języku polskim, podobnie jak w innych, wolność posiada dwa ogólne znaczenia. W pierwszym chodzi o wolność w znaczeniu politycznym. Wolność jest tutaj niezależnością (państwa) wewnętrzną i zewnętrzną, czyli niepodległością, niezawisłością, suwerennością. W drugim znaczeniu wolność jest jakąś możliwością i zarazem prawem nieskrępowanego działania, jest niezależnością osobistą, swobodą działania³³.

W dawnej polszczyźnie, jak już zostało wspomniane, pojęcie „wolność” oznaczone było zgoła odmiennie niż obecnie. Było nim słowo, które obecnie funkcjonuje w dodatkowo zmienionej i rozbudowanej formie, a mianowicie „wola” (w staro-cerkiewnym *wolja* lub *woliti*). Wola miała dwa znaczenia. W znaczeniu pierwszym oznaczała wybór, a w drugim właśnie wolność³⁴. Swoboda natomiast oznaczała w jednym znaczeniu dzisiejsze słowo wolność, a w innym hojność, szcudrobliwłość, wspaniałomyślność³⁵.

²⁸ Doroszewski W. (red.), *Słownik Języka Polskiego*, t. VIII, s. 940–941, Warszawa: PWN, 1966.

²⁹ Buck C. D. (red.), *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago: The University of Chicago Press, 1949, s. 1336–1337.

³⁰ Ibidem, s. 1358.

³¹ Ibidem, s. 1160–1161.

³² Ibidem, s. 664–668.

³³ Doroszewski W., op. cit., t. IX, s. 1232.

³⁴ Reczek S., *Podręczny słownik dawnej polszczyzny*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, s. 563.

³⁵ Ibidem, s. 479.

Obok tych słów funkcjonowało jeszcze inne pojęcie wolności: „ldza”, „lza” lub „lża”. Znaczyło ono „można” lub „wolno”, w sensie jakiejś możliwości lub dostępności postępowania³⁶. „Lża” powiązane jest ze słowem „lekkość”, a poprzez nie ze słowem „lekki” – „zwinny”, „ruchliwy”, „nie ociążały”. Słowo to najprawdopodobniej pochodzi od sanskrytu, gdzie występuje jako *laghu* i oznacza przeciwieństwo słowa „ciężki” (podobne słowo *ragu* w skryptach Awesty oznacza „szybki”).

Do XV wieku funkcjonował także przymiotnik „letni” – „wolny” związany ze słowem „lecieństwo”. Lecieństwo było przyzwoleniem do użytkowania i wyrębu lasu na domowy użytek³⁷. Przymiotnik „letni” pochodził od rzeczownika „leć”, pochodzącym od języka starocerkiewnego, a oznaczał „wolno”, „dozwolono”. Używano go jako formy prawnej i osobowej³⁸. W języku staropolskim takimi słowami jak „Wola”, „Wolica”, „Lgota” i „Swoboda” określano również nowe osady, których mieszkańcy zwolnieni byli od danin na okres kilkunastu lat³⁹. Wiązały się te słowa ze stosunkiem poddany–władca. Zwolnienie od określonej zależności było tutaj określane przez wolę nadrzędną. „Niezależność” natomiast od „woli” innego, a postępowanie według własnej woli określano między innymi innym słowem: „woleństwo”⁴⁰. Jak można jednak zauważyć, pojęcie wolności w sensie osobistej swobody i niezależności, od początków związane było z ruchem i różnymi jego formami już we wspólnym pniu językowym.

Oczywiście same znaczenia językowe nie wyjaśnią nam zasadniczo, na czym polega fenomen wolności, gdyż ewidentnie widać, iż w przypadku większości z powyższych znaczeń „wolność” (i „swoboda”) nie jest stanem indywidualnym ani samym w sobie pochodzącym ze sfery metafizycznej – co spotykamy u Kanta czy Hegla, lecz jest pewną wypadkową stanu wcześniejszego. Pojawia się on jednak w tej sferze, którą można określić mianem rzeczywistości doświadczalnej – mentalnej i zmysłowej, nawet jeśli ograniczonej samym zakresem ludzkiego doświadczenia. Podając taką tezę, należałoby zatem na gruncie porównawczym stwierdzić, na ile tłumaczenia te wpisują się w dyskurs filozoficzny, gdzie najważniejszym jest określenie wolności w ramach determinizmu, indeterminizmu, a następnie kompatybilności i niekompatybilności.

³⁶ Ibidem, s. 180 (Jak widać na podanych przykładach, każde ze słów miało swój własny zakres znaczeniowy: Jeszcze nie jest tobie ldza wiedzieć; Piasek morski, którego nie lza zliczyć; Mocą zamku dobyć nie lza). Pojęcie woli, wolności i swobody nie miały koniecznie takiego samego znaczenia jak obecnie. Dzisiejsze słowo wola funkcjonowało jako jednanie, zgoda; rozejmu, zrządzenia; wolna wola to kiedyś dobrowoleństwo, dobrowolność; z własnej woli – dobrowolnie; wolno – godno, godzi się, lza, próżno, wolnie; wolność – dobrowoleństwo, lecieństwo, swoboda, swobodka, swobodność, świeboda, świebodność, wola, woleństwo, zwoleństwo; wolny – bezżenny, dobrowolny, łączny, prażen, prożdżien, prożen, prożny, swawolny, świebodny, wolen; wolny od zajęć – ułacniony; wolna wola – dobrowoleństwo, dobrowolność; swoboda – dobra wola, dobrowoleństwo, swawola, świeboda, zwoleństwo; swoboda decyzji – dobrowoleństwo, dobrowolność swobodnie – dobrowolnie, przyswobodniejszym, świebodnie, wolnie, wolno swobodny – dobrowolny, otworzysty, swawolny, świebodny

³⁷ *Słownik staropolski*, t. IV, z. 1(20) s. 13, Wrocław–Warszawa–Kraków: Polska Akademia Nauk, 1963.

³⁸ Bruckner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1993, s. 292.

³⁹ Ibidem, s. 630.

⁴⁰ *Słownik staropolski*, t. X, z. 4(64), s. 289.

Bibliografia

- Baszkiewicz J., Ryszka F., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1984.
- Bednarczuk L., *Założenia językoznawstwa indoeuropejskiego*, [w:] Bednarczuk L. (red.), *Języki indoeuropejskie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1986.
- Berlin I., *Cztery eseje o wolności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Simon B., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, 1994.
- Bruckner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1993.
- Darling Buck C. (red.), *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago: The University of Chicago Press, 1949.
- Campanile E., *The Indo-Europeans: Origins and Culture*, [w:] Giacalone Ramat A., Ramat P. (red.), *The Indo-European Languages*, London–New York: Routledge, 1998.
- Craig E. (red.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, London–New York: Routledge, 1998.
- Doroszewski W. (red.), *Słownik języka polskiego*, t. VIII, Warszawa: PWN, 1966.
- Feinberg J., *Freedom and Liberty*, [w:] Craig E. (red.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, London–New York: Routledge, 1998.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, Warszawa: Czytelnik, 1993.
- Gillespie M., *Martin Heidegger*, [w:] Strauss L., Cropsey J. (red.), *History of Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Boehm M. H., *Autonomy*, [w:] Seligman E. R. A., Johnson A. (red.), *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. I, Macmillan Company, 1948.
- Husserl E., *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Locke J., *Drugi traktat o rządzie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992.
- Nietzsche F., *Wola mocy*, nakładem Jakuba Mortkiewicza, Warszawa, 1910.
- Ramat A. G., Ramat P., *The Indo-European Languages*, London–New York: Routledge, 1998.
- Reczek J., *Polszczyzna i inne języki w perspektywie porównawczej*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1991.
- Ryszka F., *Nauka o polityce: Rozważania metodologiczne*, Warszawa: PWN, 1984.
- Seligman E. R. A., Johnson A. (red.), *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. I, Macmillan Company, 1948.
- Słownik staropolski*, t. IV, z. 1(20), Wrocław–Warszawa–Kraków: Polska Akademia Nauk, 1963.
- Słownik staropolski*, t. X, z. 4(64), Wrocław–Warszawa–Kraków: Polska Akademia Nauk, 1992.
- Słownik synonimów polskich* bpa. Adama Stanisława Krasieńskiego, Kraków: Akademia Umiejętności, 1885.

Strauss L., Cropsey J. (red.), *History of Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

Tokarski J., *Słownictwo. Teoria wyrazu*, Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, 1971.

Watkins C., *Proto-Indo-European: Comparison and Reconstruction*, [w:] Ramat A. G., Ramat P. (red.), *The Indo-European Languages*, London–New York: Routledge, 1998.