

Bogusław Szubert

O wewnętrznym poczuciu wolności

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 29, 180-184

1996

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.

BOGUSŁAW SZUBERT

O WEWNĘTRZNYM POCZUCIU WOLNOŚCI

Trwanie pewnych idei stoicyzmu jest niezwykłym zjawiskiem w dziejach filozofii, zasługującym na osobne opracowanie, a niewątpliwie przyczynili się do tego stoicy rzymscy, wśród których na pierwszym miejscu wymienić trzeba Senekę, niezależnie od kontrowersyjnych osądów ferowanych o nim przez historyków i historyków filozofii. Tym stoickim wątkiem jest ciągle obecny i nie tracący znaczenia szczególnie sposób pojmowania wolności człowieka. Etyka stoicka znana jest potocznie w jakiejś bardzo uproszczonej, stereotypowej formie, dlatego dla przełamania tego stereotypu należy zastanowić się nad zawartą w niej koncepcją wolności, której przysługiwałoby określenie - co dalej spróbuję wyjaśnić - koncepcji wewnętrznego poczucia wolności.

Kwestia indywidualnej wolności i refleksja nad możliwością jej osiągnięcia pojawia się w licznych pismach Seneki, a szczególnie wiele miejsca zajmuje w jego najobszerniejszym dziele: *Listach moralnych do Lucyliusza*. Warto przytoczyć fragment, lecz nie z *Listów do Lucyliusza*, z których można by wybrać odpowiednie zdania, ale z traktatu *O zjawiskach natury*, gdzie jest związane podsumowanie jego koncepcji w odpowiedzi na pytanie: Quid est praecipuum? „Co w sprawach ludzkich jest najważniejsze?” - pytał Seneka i odpowiadał - „Na pewno nie to, aby zakryć morze eskadrami wojennych okrętów,...błądzić po Oceanie w poszukiwaniu nowych łądów i nowych zdobyczy,... ale aby poznać naturę wszechrzeczy i odnieść największe zwycięstwo - nad swymi wadami. Trudno wprost zliczyć, jak wielu miało pod swoim panowaniem narody i miasta, ale znikoma ilość była takich, którzy panowali nad sobą. To jest rzecz najważniejsza: wznieść się nad groźby i obietnice losu i uznać, że nie warto z niczym wiązać nadziei.... Kto od kontemplowania spraw boskich zniży się do spraw ludzkich, temu ciemno staje się w oczach, jakby z jasnego światła przeszedł do cienia. To jest rzecz najważniejsza: umieć w pogodnym nastroju znosić przykrości, a wszystko, co cię spotyka, przyjmować tak, jakbyś chciał, by cię spotkało. I rzeczywiście powinienesz chcieć, jeżeli rozumiesz, że wszystko się dzieje według dekretu Boga....To jest rzecz najważniejsza, aby człowiek w nieszczęściu był silny i niewzruszony, i nie tylko odwracał się od rozkoszy, ale aby ją zwalczał... To jest rzecz najważniejsza: nie dopuszczać złych myśli do serca, czyste ręce wznosić w modlitwie do nieba.... Starać się o to, o co bez narażenia się ludziom możesz się starać, to znaczy - o szlachetne usposobienie duszy. Na wszystkie inne dobra, wysoko cenione przez ludzi, choćby je jakiś przypadek zesłał ci z nieba, patrzeć jak na takie, które skąd przyszły, tam i powrócą. To jest rzecz najważniejsza - być przygotowanym do śmierci.

Tego rodzaju gotowość uczyni cię wolnym nie według prawa rzymskiego, lecz według prawa natury. Ten jest prawdziwie wolny, kto wyzwolił się z własnej niewoli. Być niewolnikiem samego siebie jest najcięższą niewolą.... Do tego celu będzie nam pożyteczne studiowanie natury¹. Sens słów Seneki jest jednoznaczny i nie potrzeba nic dodawać poza podkreśleniem tego, że właściwie wolność tym, którzy chcą ją osiągnąć, stawia wielkie wymagania; że nie jest czymś danym „od zaraz”, łatwym, prostym.

Stoicka etyka i koncepcja człowieka (w tym i koncepcja wolności) od Klemensa z Aleksandrii weszła także w oficjalny obieg myśli chrześcijańskiej². Dla Klemensa, przed-

¹ Seneka, *Pisma filozoficzne III. O zjawiskach natury*, Warszawa 1969, s. 107-109.

² M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1981, s. 182 n. Wcześniej pod wpływem stoickiej myśli kształtowały się poglądy św. Justyna Męczennika, ale dotyczy to jego myśli teologicznej. Por. B. Altaner, A. Stui ber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990, s. 132.

stawiciela patrystyki wschodniej, mistrzem stoickim był Musoniusz Rufus, zaś dla zachodnich pisarzy chrześcijańskich - od starożytności przez średniowiecze - mistrzem był Seneka³. Jego *Listy moralne do Lucylusza* miały w średniowieczu licznych czytelników i ślady tej lektury można znaleźć nie tylko w poglądach wielu ówczesnych filozofów, ale nawet w Regule św. Benedykta⁴. Wśród znających etykę stoicką oraz *Listy* i korzystających z poglądów Seneki był także Tomasz à Kempis, autor słynnej książeczki *O naśladowaniu Chrystusa*⁵.

Tomasz Hemerken z Kempen pisał obrazowo i prosto, bowiem adresatami *Naśladowania* byli bracia zakonnicy, którzy niekoniecznie musieli mieć teoretyczne przygotowanie teologiczno-filozoficzne (a można by przy tej okazji nawet mówić o antyintelektualizmie Tomasza). Książeczka miała być przewodnikiem życia kontemplacyjnego i poradnikiem postępowania członków wspólnoty zakonnej, a że stała się niezwykle poczytna - to zaśluga zarówno głębokiej treści, jak i stylu. Wolność nie jest tematem, który zajmowałby znaczące i ważne miejsce w *Naśladowaniu*, ponieważ jest to książeczka, która - jak pisze Johan Huizinga - „zawiera tylko pewną liczbę niezmiernie prostych myśli,...każda z nich zamyka się w krótkim zdaniu; nie ma tu wzajemnego podporządkowania się sobie poszczególnych myśli i niemalże nie ma ich korelacji”⁶. Wiele jednakże wskazań dotyczy samoograniczeń oraz duchowych ćwiczeń, które wewnętrzne poczucie wolności dają. W rozdziale *O czterech rzeczach przynoszących wielki pokój* Tomasz daje taką wskazówkę: „*Chrystus*. Synu, teraz ci wskażę drogę do osiągnięcia pokoju i prawdziwej wolności. *Liczeń*. Czyń, Panie, jak powiedziałeś, z wdzięcznością będę Cię słuchał. *Chrystus*. Staraj się synu spełniać raczej cudzą wolę niż swoją. Chciej raczej mniej niż więcej. Szukaj zawsze miejsca niższego i pragnij ustępować drugim, w czym można. Chciej zawsze i módl się o to, aby całkowicie wypełniła się w tobie wola Boża. Taki tylko człowiek wchodzi w krainę niezmaconego pokoju”⁷. Te spotęgowane ograniczenia są jak postępowanie biegaczy w starożytności, którzy ćwicząc przed zawodami, do stóp przyczepiali ciężary, aby później, po ich odczepieniu, bieg był swobodny i lekki. W innym miejscu Tomasz nakazywał: „Masz być panem i rządcą swych czynów, a nie ich sługą lub najemnikiem; bądź podobny raczej do wyzwolonego i prawdziwego Hebrajczyka, który dostąpił dziedzictwa i wolności dzieci Bożych”⁸. A dzieje się to w zwycięskich próbach: „Zasługa nasza i postęp w doskonałości - pisał - nie polega na wielkiej ilości słodyczy i pociech, ale na znoszeniu wielkich ucisków i bólu”⁹. Takich fragmentów nawiązujących do stoickiej dewizy *abstine et sustine* wiele odnaleźć można na kartach *Naśladowania*.

Wolność pojmowana na sposób stoicki występuje również w poglądach Simone Weil, ponieważ znaczące miejsce w ukształtowaniu jej myśli przypada stoicyzmowi (wśród stoików najbardziej ceniła Marka Aureliusza¹⁰). W książce *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, którą uznawała za swą główną pracę, S. Weil pisała: „Można rozumieć przez wolność coś innego niż możliwość zdobycia bez wysiłku rzeczy, która się podoba. Istnieje zupełnie inna koncepcja wolności, koncepcja heroiczna, która jest wspólną mądrością pokoleń. Prawdziwej wolności nie określa stosunek między pragnieniem a zaspokojeniem, ale stosunek pomiędzy myślą i działaniem. Wolnym byłby więc człowiek, którego wszystkie czyny wpływałyby z jego sądu o celu i z sądu o właściwych środkach zdolnych ten cel przybliżyć. Nie ma znaczenia, czy działania same w

³ L. Joachimowicz, *Seneka*, Warszawa 1977, s. 38.

⁴ J. Korolec, *Postawy, normy i poglądy etyczne*, w: *Historia filozofii średniowiecznej* pod red. Jana Legowicza, Warszawa 1979, s. 441 n. Dla uzupełnienia jako pewna ciekawostka: Heloiza pisząc do Abelarda cytowała *Listy do Lucylusza* Seneki. Por. R. Pern o ud, *Heloiza i Abelard*, Warszawa 1982, s. 125.

⁵ L. Joachimowicz, dz. cyt., s. 38.

⁶ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1967, t. 2, s. 95.

⁷ Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa* III, 23.

⁸ Tamże, III, 38.

⁹ Tamże, II, 12.

¹⁰ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, Warszawa 1986, s. 117.

sobie są łatwe, czy uciążliwe, i nie ma znaczenia nawet czy wieńczy je sukces. Ból i porażka mogą człowieka uczynić nieszczęśliwym, lecz nie mogą go poniżyć dopóki on sam rozporządza własną zdolnością działania. A rozporządzanie swoimi czynami nie oznacza wcale działania dowolnego; czyny dowolne nie wynikają z jakiegokolwiek sądu i nie można właściwie ich nazwać wolnymi. Każdy sąd dotyczy obiektywnej sytuacji, a zatem spłotu konieczności. Żyjący człowiek nie może w żaden sposób wywikłać się z ogarniającej go twardej konieczności; ale ponieważ myśli, może wybierać: albo ulec ślepo jej naciskowi, albo dostosować się do jej przedstawienia wytworzonego w umyśle. Na tym polega przeciwieństwo między niewolą a wolnością. Dwa krańce tej opozycji są tylko idealnymi granicami, między którymi przebiega życie ludzkie bez możliwości osiągnięcia któregoś z nich, bo wtedy przestałoby być życiem¹¹.

Tak więc Simone Weil w swej charakterystyce pojęcia wolności dołącza do tych, którzy w stoicyzmie mądrość wieków postrzegali, i świadczy o tym wiele jej wypowiedzi, a głównie w *La pésanteur et la Grâce*.

Powtarzając jeszcze raz za Weil: „Wolnym byłby więc człowiek, którego wszystkie czyny wypływałyby z jego sądu o celu i z sądu o właściwych środkach zdolnych ten cel przybliżyć”, można stwierdzić, że rozważania Seneki, a później Tomasza z Kempen dotyczą właśnie tego sądu człowieka „o celu i właściwych środkach”, a cele i środki są takie same, z tą różnicą, która u podstaw ich myślenia dotyczy pojmowania Boga (u Tomasza i Weil pojęcie Boga jest chrześcijańskie, u Seneki - panteistyczne). Różnica dotyczy też formy podejścia: Simone Weil problem wolności traktuje teoretycznie, bez sytuacyjnych kontekstów oraz recept postępowania, zaś Seneka i Tomasz - formułują szereg wskazówek praktyczno-zyciowych, wręcz szczegółowych przepisów. To, co ważne i wspólne, to przekonanie, że wewnętrzne poczucie wolności nie jest dane. Pojawienie się tego poczucia jest wynikiem zmagania się z samym sobą i samopoznania siebie, w którym osiągnięcie stanu uprzytomnienia swoich możliwości jest czymś, co dopiero tworzy się i kształtuje. Oto co pisała Weil: „Przeszkody, które napotykamy i pokonujemy, są okazją do przewycięzania siebie. Nawet działania z pozoru najbardziej wolne, jak nauka, sztuka, sport, mają wartość tylko wtedy, gdy naśladują dokładność, rygor, skrupulatność właściwej pracy, a nawet przewyższając je¹²”. A w innym tekście: „Konieczność jest ściśle biorąc pośredniczką pomiędzy naszą naturą a naszą nieskończone małą możliwością swobodnego przyzwolenia, bo nasza natura jest jej poddana, a nasze przyzwolenie oznacza pogodzenie się z tym stanem rzeczy. Podobnie nasze wyobrażenie wszechświata jest również wyobrażeniem konieczności jako pośredniczki pomiędzy materią a Bogiem. Jak my godzimy się na tę konieczność, tak godzi się na nią, pierwszy, Bóg odwiecznym aktem zgody. Ale odpowiednik tego, co nazywamy zgodą, w Bogu nazywamy wolą.” Kontynuując myśl Weil - ta konieczność jest absolutnie obojętna na wartości moralne, my zaś powinniśmy „Naśladować tę obojętność ... aprobować istnienie wszystkiego, co istnieje, włącznie ze złem, z wyjątkiem tej tylko cząstki zła, do której możemy i winniśmy nie dopuścić.” Jest to wezwanie Chrystusa kierowane do nas - mówi dalej Weil - a „Tym prostym zdaniem - pisze - Chrystus zagarnął całą myśl stoików, a jednocześnie Heraklita i Platona¹³”.

Seneka - Tomasz à Kempis - Simone Weil - od starożytności do współczesności wyznaczają pewną ideę wolności, pewien sposób jej pojmowania nazwany tu wewnętrznym poczuciem wolności. Zastanowienie się nad sensem tak rozumianej wolności powoduje zawieszenie ważności wszelkich stwierżeń i przekonań o jakichkolwiek zobiektywizowanych określeniach wolności (tzn. historycznych, społecznych, ustrojowych oraz przyrodniczych), ponieważ podstawą tego poczucia wolności jest człowiek w swoim indywidualnym istnieniu. Przedstawiony zarys tej idei umożliwia dokonanie opisu istotowego wewnętrznego poczucia wolności, a opis ten przedstawia się następująco:

¹¹ S. Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Gallimard, Paris 1955, s. 87 n.

¹² Tamże, s. 86 n.

¹³ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, s. 118.

Wewnętrzne poczucie wolności to coś więcej niż świadomość wolności, która ma charakter jakiejś nieokreśloności. Wewnętrzne poczucie wolności jest bowiem nie tylko konstatacją stanu, ale także świadomością tego, co jest możliwe do wykonania; co może być urzeczywistnione: to świadomość własnych możliwości. A możliwości nie są dowolne. Ograniczenia, jakich człowiek doświadcza, wynikają zarówno z fizyczno-b i o logicznej, jak i społecznej jego natury. Nie ma większego sensu protestowanie np. przeciw prawu grawitacji, które można by uważać za dość istotne ograniczenie wolności. Nie ma też większego sensu zaprzeczanie np. współbyciu wśród innych, pociągającego za sobą także wiele ograniczeń. Niewątpliwie jest, że okoliczności zewnętrzne - czyli to, co realne - są skorelowane ze świadomością wolności, a polega to na pamiętaniu o związku między wewnętrznym stanem człowieka a zewnętrznymi, fizyczno-biologicznymi i społecznymi podstawami tego stanu. Inaczej mówiąc, wewnętrzne poczucie wolności (albo: świadomość możliwości) jest ściśle wyznaczone skutecznością osiąganą w rzeczywistości (coś może być wykonane realnie). Dla nieuchronności ograniczeń spotykających człowieka ten rodzaj wolności jest rodzajem przeciwwagi: jest czymś wnoszonym przez człowieka do świata konieczności. Aby ta wolność urzeczywistniła się w nim (tzn. w człowieku) muszą zostać spełnione określone warunki.

Próbując więc wskazać jakąś drogę dojścia do wewnętrznego poczucia wolności, za punkt wyjścia przyjąć należy dwojakie poznanie: w pierw dotyczy to zewnętrznych okoliczności, takich jak prawa przyrody i konieczności z nich wynikające oraz ludzką ograniczoność biologiczną, a dalej poznanie własnych dyspozycji witalnych, umysłowych i sprawnościowych. W zamierzonych wyjaśnieniach pomocne będą pojęcia wywodzące się z metafizyki Arystotelesa i przez scholastykę wprowadzone dystynkcje między „res naturales” (rzeczy naturalne) a „res artificiales” (rzeczy wytworzone, „sztuczne”). Znaczenie tego podziału jest bezpośrednio zrozumiałe, lecz komplikuje się przy pytaniu: czym jest to, co dotyczy istnienia człowieka, jako szczególnego bytu, i należy do „res naturales”, tzn. co w metafizycznej perspektywie jest nieodłącznie (można powiedzieć: wiekuiście, zawsze i niezmiennie) związane z egzystencją człowieka. A więc co jest tymi „res naturales” mającymi moc, która zmusza człowieka, aby w dyskursywnym ujęciu - nie do końca możliwym - lub intuicyjnym, literackim, od prawików w różnych wariantach nieustannie ponawianym, znaleźć własne do nich usytuowanie? Oczywiście nie są to rzeczy fizyczne; trudno byłoby zresztą nazwać je rzeczami. Nie są to również rzeczy z oswojonej ludzkiej codzienności, chociaż w jej horyzoncie stale obecne, nieuchronne i jak najbardziej naturalne. Karl Jaspers w III tomie swojej *Philosophie* nazwał te „res naturales” „sytuacjami granicznymi”. To trafne i obrazowe określenie obejmuje już to sytuacje, w których człowiek znajduje się niezależnie od swego sprawstwa - a są to śmierć i cierpienie, już to sytuacje, które współtworzy - walka i wina. K. Jaspers opisuje „sytuacje graniczne”, mówiąc o nich jako czymś nieuniknionym; że są „rzeczywistością zawierającą wymiar sensu, która w swej konkretności nie jest zjawiskiem fizycznym ani psychicznym, lecz jednym i drugim zarazem i dla mojego bytu empirycznego oznacza korzyść lub stratę, szansę lub ograniczenie”¹⁴. Nie wglębiając się w koncepcję Jaspersa, z zacytowanego fragmentu wynika, że „sytuacje graniczne” są obiektywne w swoim bycie, lecz ich sens jest „dla mnie”, i dlatego - co jest następnym wnioskiem - mają niepowtarzalne i indywidualne znaczenie dla każdego w jego osobistym odniesieniu do śmierci i cierpienia, walki i winy. Jednakże ludzki świat to mnogość „res artificiales”, często uznawanych za jedną rzeczywistość, w której te „res naturales” są bądź zasfasonięte, bądź zafałszowane pośrednictwem „res artificiales”, bądź nawet umyślnie wyparte. Dylemat - czy powinno się przez świat rzeczy „sztucznych” eliminować to, co należy do „res naturales”, czy też stale pamiętać o nieuchronności „sytuacji granicznych” - rozstrzygany jest doraznie na korzyść świata rzeczy „sztucznych”. Rozmija się to jednak z zadaniami filozofii, która dążyła zawsze do odsłaniania tego, co podstawowe, a przeciw wszelkie „res artificiales” są wtórne wobec „res naturales”, i ponadto - niezależnie od naszej woli -

¹⁴ Por. R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 186 n.

„sytuacje graniczne”, szczególnie śmierć i cierpienie, w którymś momencie stają się dla nas bezpośrednio rzeczywistością i skonkretyzowanym indywidualnie sensem.

Wiedza, do której człowiek dochodzi, jest sprawdzana w działaniu i w kolejnych, przybliżonych próbach osiągnięcia zamierzonego skutku pojawia się proporcjonalna współbieżność między świadomością możliwości a ostatecznym rezultatem (skutkiem). To indywidualne uposażenie, jako rodzaj uzdolnienia do wolności, indywidualizuje zakres jej wewnętrznego poczucia i zakres zewnętrznej swobody. Poznawczy punkt wyjścia poprzedza szczególnie rodzaj nastawienia, który filozofia nazywa „pokorą wobec bytu”, przez co rozumieć należy zarówno świadomość poznawczej ograniczoności (nie wszystko jest zrozumiałe i dostępne poznaniu), ale także bezwzględne uznanie realności bytu. Człowiek wyposażony w tę cnotę wie i pamięta, że świat nie jest jego dowolną konstrukcją i nie da się w nim postępować wedle swego chcenia. Ale z drugiej strony może i powinien - jak sądził Henryk Elzenberg - być mężnym wobec bytu¹⁵, tzn. mimo skazania świata złem, którego geneza nie ma tu istotnego znaczenia, jest zdolny tworzyć strefy wolności „dla siebie”. Jest jeszcze jeden warunek, i to najważniejszy; warunek nierelatywności wartości, które konstytuują sens całego istnienia człowieka i świata.

Wszystko to filozofia stoicka i jej kontynuacje opisywały, odwołując się do rozumowych racji, i zmierzały do przywrócenia naturalnego odniesienia człowieka do „sytuacji granicznych”: odniesienia, które oznaczało pogodzenie się z losem, albo raczej pogodzenie z porządkiem natury i „sytuacjami granicznymi” jako częścią tego porządku. Trzeba jednakże ten porządek natury stale postrzegać; „wpatrywać” się w naturę; mieć tę wrażliwość metafizyczną, która czasem jest darem, czasem wyćwiczoną umiejętnością. Lecz w świecie zdominowanym przez „res artificiales” jest to coraz trudniejsze.

Najkrótszą konkluzją przedstawionych rozważań byłoby więc stwierdzenie, iż być wolnym - to mieć wewnętrzne poczucie wolności, a znaczenie tego poczucia wolności polega na tym, że świadomi swoich możliwości, rozumnie i rozumiejąco zgadzając się na świat taki, jaki jest, możemy i powinniśmy - jeśli zależy to od nas - przyczynić się do urzeczywistnienia jakiegoś dobra lub wykluczenia zła.

¹⁵ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1963, s. 143.