

Roman Forycki

O większą dokładność w posługiwaniu się terminem "wolność"

Studia Warmińskie 37/2, 413-423

2000

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.

O WIĘKSZĄ DOKŁADNOŚĆ W POSŁUGIWANIU SIĘ TERMINEM „WOLNOŚĆ”

Treść: — Uwagi wstępne. — I. Wolność jako absolutna niezależność. — II. Wolność jako uświadomiona konieczność. — III. Koncepcja wolności jako pewnego rodzaju zależności. — IV. Wolność jako pewnego rodzaju niezależność. — Zusammenfassung.

UWAGI WSTĘPNE

1. Jeden z postulatów, sformułowanych już przez twórcę nowożytnej teorii definicji J.D. Gergonne'a głosi, że oprócz takich terminów w nauce, których się nie definiuje i takich, które można definiować, istnieją też takie, które, ze względu na ich wielką rolę, jaką odgrywają w nauce i w życiu, należy definiować. Do terminów tych niewątpliwie należy termin „wolność”. Wielu autorów stwierdza wręcz, że termin ten jest wieloznaczny. *Pojęcie wolności* — pisze Joseph Moeller — *jest wieloznaczne*¹. Inni, jak np. Halina Wistuba podejmując zagadnienie wolności pytają: *Czy pojęcie wolności jest wieloznaczne?*². Pytanie to na wskroś jest uzasadnione. Konsekwencje, bowiem posługiwania się terminami niejednoznacznymi dla nauki, a także i dla życia są niezbyt korzystne, a niekiedy wręcz szkodliwe. Twierdzenia, w których występują takie terminy, nie mają wartości naukowej. Trudno ustalić, jaki związek logiczny zachodzi między twierdzeniami, zawierającymi tego rodzaju terminy. Efektem takich twierdzeń jest zwykle nieporozumienie, gdyż używając tych samych słów różni ludzie mają na myśli różne ich desygnaty i znaczenia.

2. Dla wielu termin „wolność” oznacza i znaczy to, co dla człowieka jest bardzo wartościowe. Inni zaś z tym terminem wiążą to, co stanowi zagrożenie i niebezpieczeństwo. Dla jednych ten termin brzmi pozytywnie; dla innych — ma on wydźwięk negatywny. Niektórzy myśliciele tacy, jak Thomas Hobbes³, uważają, że wolność jest niebezpieczna i wobec tego nie powinno się dawać ludziom wolności albo przynajmniej należy ją ograniczyć do minimum⁴. Są, bowiem przekonani, że

¹ J. Moeller, Człowiek w świecie, Paris 1969, s. 37.

² H. Wistuba, Świat jest Boży i nasz, czyli: Jak korzystać z rozumnej wolności?, Olsztyn 1992, s. 12.

³ Thomas Hobbes (1588–1679) uważał, że człowiek z natury swej nie jest istotą społeczną, ale egoistą.

⁴ Przykładem tego są m.in. totalitarne ideologie i systemy.

podstawowym kształtem wolności jest samowola i dlatego trzeba ją trzymać jakby na wodzy i ograniczać. Np. według Kanta jednym z głównych zadań państwa jest pogodzić samowolę jednostki z samowolą wszystkich jego obywateli i dlatego konieczne jest prawo i to takie, które może być egzekwowane, nawet przy zastosowaniu przymusu⁵. Wolność, zdaniem Kanta, jest możliwa tylko w kontekście ograniczonej samowoli. Znajduje to wyraz w różnego rodzaju stwierdzeniach, takich jak: *człowiek nie jest bez reszty wolnością czy: człowiek jako byt w świecie nie jest całkowicie wolny*⁶ i to nie tylko wobec siebie, ale także wobec innych⁷.

3. Czym więc jest wolność i w jakim sensie człowiek jest wolny? — oto pytanie, które staje przed nami i na które postaramy się odpowiedzieć, biorąc pod uwagę zasadnicze, sformułowane w ramach różnych teorii koncepcje wolności, takie jak: koncepcja wolności jako absolutnej niezależności, koncepcja wolności jako uświadomionej konieczności oraz koncepcja wolności jako względnej zależności i względnej niezależności.

I. WOLNOŚĆ JAKO ABSOLUTNA NIEZALEŻNOŚĆ

1. Chodzi o wolność, polegającą na absolutnej niezależności wolnego podmiotu od innych bytów

Wolność w tej koncepcji jest rzeczywistością niczym nie ograniczoną. Jest praktycznie sprawcą wszystkiego, czym człowiek jest i co robi. Jest jedynym autentycznym źródłem ludzkich poczynań. Jej istotą jest moc tworzenia siebie i moc samounicestwienia. Jakikolwiek determinacje zewnętrzne są tu nie tylko nie pożądane, ale także szkodliwe i destrukcyjne. Rzeczywistość pozapodmiotowa jest dla niej zagrożeniem. Nie istnieją dla niej żadne normy i wartości zewnętrzne. Ich istnienie traktuje się jako alienujące, pozbawiające podmiot autentyczności. Jedy- nym wyznacznikiem jej działania lub niedziałania jest własne upodobanie, niczym nie skrepowana spontaniczność, wyłączna zależność od samej siebie⁸. Wolność jest tu wolnością niczym nie uwarunkowaną, nieskończoną, samoistną i absolutną⁹.

2. Już na pierwszy rzut oka widać, że koncepcja ta nie wytrzymuje krytyki z punktu widzenia realizmu

Bardziej niż opisem zdaje się być czczą projekcją. Nic dziwnego, że w świecie nauki budzi zdecydowany sprzeciw. Nawet sami przedstawiciele tego samego kierunku myślowego, co jej autorzy, nie zgadzają się z tak skrajnym rozumieniem ludzkiej wolności, uważając, jak np. M. Merleau-Ponty, że nie można traktować

⁵ M. Szyszkońska, Przymus w interesie wolności i moralności, *Oład moralny* 1 (1989), s. 67.

⁶ J. Moeller, jw., s. 37.

⁷ Tamże.

⁸ J.P. Sartre, *L'etre et le neant*, Gallimard 1943.

⁹ J. de Finance, *La liberte cree et la liberte creatrice*, w: *L'Existence de Dieu*, Tournai 1963, s. 229-244.

wolności człowieka jako izolowanej subiektywności¹⁰, ponieważ człowiek, jak podkreśla ojciec współczesnego egzystencjalizmu Martin Heidegger, jest bytem w świecie¹¹. Według samej egzystencjalistycznej antropologii człowiek nie jest akosmicznie wolny. Traktowanie, więc ludzkiej wolności jako absolutnej jest bezpodstawne¹².

Jeszcze mocniejsza jest krytyka podejmowana przez przedstawicieli szeroko pojętej antropologii, a nawet metodologii. Według J. de Finance, jeżeli taka ma być ludzka wolność, to my nie jesteśmy wolni¹³. Chyba najmocniejszą krytykę tej koncepcji przeprowadza Tadeusz Czeżowski, określając wręcz absolutną wolność człowieka jako sprzeczną w sobie. *Wolność nieograniczona* — pisze — *sama sobie zaprzecza*, bo jeżeli wszystko wolno, to wolno również zaprzeczyć, by wszystko było wolno. A jeżeli wolno zaprzeczyć, by wszystko było wolno, to nieprawda, że wszystko wolno. Z twierdzenia więc, że wszystko wolno, wynika jego zaprzeczenie. I dlatego twierdzenie, że wszystko wolno, nie jest prawdziwe¹⁴.

II. WOLNOŚĆ JAKO UŚWIADOMIONA KONIECZNOŚĆ

1. Chodzi o wolność, która stanowi ostatecznie wypadkową różnego rodzaju oddziaływań

Koncepcja ta jawi się jako skrajne przeciwieństwo dopiero co omówionej koncepcji wolności jako absolutnej niezależności. Dla niej, oczywiście, jest nie do przyjęcia istnienie takiej absolutnej wolności; w tej koncepcji taka absolutna niezależność jest po prostu urojeniem¹⁵. Człowiek, bowiem w swoim działaniu nie jest niezależny od otaczającej go rzeczywistości. Jego decyzje stanowią swego rodzaju konsekwencje poznania tej rzeczywistości. I biorąc pod uwagę ten prawie oczywisty fakt, stwierdza się tu, że wolność jest niczym więcej niż po prostu *zdolnością rozstrzygania na podstawie znajomości rzeczy*. Dzięki tej znajomości człowieka ma większe możliwości działania. Wolność jawi się, więc jako *zdolność posłużenia się prawami przyrody dla określonych celów* i jako środek zdobycia rzeczywistej władzy nad przyrodą¹⁶. Działanie wolne człowieka nie jest, więc pierwotne, ale wtórne. Pierwotną jest przyroda¹⁷. Wolność jednak jako rzeczywistość wtórna jest siłą, energią, władzą, dzięki której człowiek w walce z ogranicze-

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Phenomenologie de la perception*, Paris 1945, s. 267.

¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Hall a. S., s. 521.

¹² W tym sensie słusznie konkluduje swoje uwagi dotyczące wolności absolutnej Halina Wis-tuba, jw., s. 13: „Nie jesteśmy więc wolni w stopniu absolutnym”; por. także Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary z 1986 r. o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu, p. 25 i 26, gdzie uznaje się koncepcję wolności jako pełnej niezależności za nierealną.

¹³ J. de Finance, jw., s. 232.

¹⁴ T. Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu. Analizy metodologiczne*, Warszawa 1965, s. 141.

¹⁵ F. Engels, *Anty-Duering*, Warszawa 1959, s. 12.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ W.I. Lenin, *Materializm a empiriokrytycyzm*, Warszawa 1949, s. 204.

niami zdolny jest osiągnąć swój cel, którym jest panowanie nad przyrodą i nad własnym losem¹⁸.

Wolność taka nie ma jednak w sobie nic, co byłoby synonimem źródła, początku, jakiejś pierwotności. Każde, bowiem jej działanie nosi na sobie piętno zdeterminowania. Charakterystyczne dla tej koncepcji jest podkreślanie konieczności i odrzucanie wszelkiego indeterminizmu¹⁹. Każdy efekt wolności ostatecznie jest wyznaczony przez różnego rodzaju przyczyny i uwarunkowania. To, co jednak różni wolność od zwykłego determinizmu, jaki ma miejsce w świecie, to świadomość w podmiocie dotycząca istnienia takich konieczności oraz stosunek do tych konieczności, który zdaje się być w pewnym sensie nie zdeterminowany. Podkreśla się, bowiem, że następstwem poznanej konieczności niekoniecznie musi być działanie, że wolność nie utożsamia się z fatalizmem²⁰, że uwarunkowania zewnętrzne wolności nie przekreślają samej wolności²¹.

Autorzy tej koncepcji wolności, świadomi krytyki, kierowanej pod jej adresem, próbują uratować wolność, podkreślając skądinąd słusznie, że wolność nie polega na braku determinacji. Człowiek *jest wolny* [...] *nie wtedy* — pisze Fritzhand — *gdy jest niezależny od jakichkolwiek determinacji, ale wtedy, gdy jego postępowanie jest określone przez niego samego, przez jego własne pragnienia i potrzeby kontrolowane przez jego własny rozum i własne sumienie*²². W tym ujęciu wolności nie mniej ważne, niż znajomość rzeczy jest działanie człowieka, stosunek do wiedzy, jej wykorzystanie. Wolność jest tu po prostu *możliwością działania w oparciu o znajomość rzeczy*²³, zdolnością wykorzystania swojej wiedzy do skutecznego działania²⁴.

2. Próba oceny

Koncepcja wolności jako uświadomionej konieczności zawiera wiele spostrzeżeń trafnych, zwłaszcza wykazuje, że nie można pojmować wolności w oderwaniu od rzeczywistości zewnętrznej. W tym jednak stopniu, w jakim ona sprowadza i redukuje wolność całkowicie do tej zależności zewnętrznej od przyrody i społeczeństwa można mieć do niej zastrzeżenia. W tym redukcjonizmie, bowiem zawarty jest pewien element aprioryczny, uwarunkowany światopoglądowo. Chodzi o próbę wytłumaczenia działania wolnego jedynie uwarunkowaniami zewnętrznymi. Istnieje w tej koncepcji tendencja do zacierania swoistość natury człowieka, jej transcendencji wobec rzeczywistości pozaludzkiej. Jakkolwiek

¹⁸ M. Fritzhand, *Myśl etyczna młodego Marksa*, Warszawa 227, s. 120.

¹⁹ S. A m s t e r d a m s k i, F. Engels, Warszawa 1965, s. 96–98, gdzie podkreśla, że wolność nie jest brakiem determinacji z zewnątrz i że wolny jest człowiek nie tyle jako jednostka, ile jako społeczeństwo; człowiek zaś jako jednostka jest zdeterminowany przez swoją przyrodniczą i społeczną naturę.

²⁰ Tamże, s. 99–104.

²¹ M. Fritzhand, j.w., s. 225.

²² Tamże, s. 226–227.

²³ H. Jankowski, *Determinizm a moralność*, w: *Moralność i wychowanie*, Warszawa 1960, s. 112.

²⁴ W. K r a j e w s k i, *Główne zagadnienia i kierunki filozofii*, cz. II: *Ontologia*, Warszawa 1960, s. 88.

zwolennicy tej koncepcji nie chcą głosić fatalizmu, to jednak wyznawany przez nich determinizm implikuje jakiś fatalizm, czemu skądinąd daje się wyraz w twierdzeniach podkreślających konieczność istnienia świata i jego dziejów. Człowiek w tej koncepcji właściwie nie jest w stanie wpływać na bieg wydarzeń świata; jawi się raczej jako bierny jego obserwator²⁵. Z drugiej strony zwolennicy tej koncepcji głoszą tezę znaczącej roli, jaką odgrywa człowiek nie tylko w procesie przemian ludzkiej świadomości, ale także w przemianach podstaw tej świadomości. I można w tym miejscu postawić pytanie: jak pogodzić zasadniczą determinację ludzkiej wolności z faktyczną jej rolą w determinowaniu dziejów świata? Jeżeli bowiem konieczności istnieją w przyrodzie i w społeczeństwie niezależnie od człowieka, to zbędną powinna być jego ingerencja w tę rzeczywistość i jakakolwiek próba jej modyfikowania. Samo zaś istnienie tego rodzaju prób i niekiedy wielka ich skuteczność świadczy przeciwko absolutnemu charakterowi czysto zewnętrznych determinacji ludzkiej wolności.

W tej koncepcji nadto nie wyjaśnia się do końca kwestii realnego charakteru ludzkiej wolności. Materializm, bowiem, związany najczęściej z tą koncepcją, nie dopuszcza innych realności. Wolność, bowiem nie ma tu charakteru materialnego. Uznając rzekomo tradycyjne pojęcie wolności za urojenie, nie powiedziało się wyraźnie, jaki charakter ma to nowe pojęcie, które zwolennicy tej koncepcji traktują jako pozytywne. Czy wolność może tu być zinterpretowana jako rodzaj materii, a jeśli tak, to problem jej choćby częściowej niezależności nie jest przez to rozwiązany. Przyjęcie zaś pozamaterialnych determinant ludzkiej wolności zdaje się burzyć jej najbardziej podstawowe założenia.

III. KONCEPCJA WOLNOŚCI JAKO PEWNEGO RODZAJU ZALEŻNOŚCI

1. Chodzi o koncepcję wolności, która nie wyklucza zawierania się w niej pewnego rodzaju zależności

Cokolwiek byśmy powiedzieli o wolności, nie można jej pojąć jako rzeczywistości izolowanej od reszty świata. Wolność nie jest bytem samoistnym, nie jest rzeczywistością oderwaną ani od rzeczywistości zewnętrznej ani od rzeczywistości ludzkiego podmiotu. Jako właściwość i przymiot jest ściśle związana z wolą, a wraz z wolą pozostaje w ścisłym związku z poznawczymi władzami człowieka, a ostatecznie z całą rzeczywistością człowieka. Wolność jest własnością człowieka, który poznaje, chce i czuje. I dlatego nie da się jej pojąć bez tego realnego kontekstu, w jakim ona występuje. Przyroda i społeczeństwo to kontekst nie mniej realny niż kontekst konkretnego człowieka. Wolność jest przede wszystkim wolnością podmiotu. Dzięki niej człowiek jest w tym świecie zdecydowanie inaczej obecny niż inne ziemskie istoty. Wolność, bowiem zdaje się jakby streszczać w sobie przymioty ludzkie, które wyróżniają człowieka spośród innych istot.

²⁵ H. Wistuba, jw., s. 14.

Można by tu zapytać: na jakiej podstawie można mówić o wolności człowieka, skoro działanie wolne nie powstaje z próżni, ale ma swoje uwarunkowania, zarówno w istnieniu samego podmiotu wolnego, jak i w różnego rodzaju jego działaniach. Odpowiedź jest jedna: człowiek wolny jest świadom swej zależności i on jeden umie pozostać w niej wolny. Uzależniając się od różnych czynników, jedne zależności aprobuje i potwierdza, z innych próbuje się wyzwolić, inne wreszcie sam sobie nakłada jako swego rodzaju obowiązek. Uzależnienie się od tego, co stanowi wartość jest dziełem wolności. Nie ma, bowiem istnienia i rozwoju wolności bez świata wartości, bez swego rodzaju uzależnienia się od nich²⁶. *Nie ma wolności — jak zauważa de Finance — bez sprawiedliwości i życzliwości powszechnej*²⁷. Dlatego brak sprawiedliwości i życzliwości powszechnej uniemożliwia realizację wolności. Wolność jest, więc uwarunkowana istnieniem wartości, które wybiera. Jest to bardziej uwarunkowanie wewnętrzne aniżeli zewnętrzne. Decyzja wolna realizuje się wewnątrz człowieka. I to wewnętrzne uwarunkowanie jest dla niej istotne. Gdyby go zabrakło niemożliwy stałby się akt wolności. Warunki zewnętrzne nie są wystarczające do podjęcia tego aktu. Akt wolny może się bowiem realizować nawet wtedy, gdy brak warunków zewnętrznych, gdy np. istnieje przymus fizyczny lub zewnętrzna niewola. Istotnym dla wolności jest brak przymusu wewnętrznego i zniewolenia wnętrza. To jest istotny warunek realizowania się wolności.

W tym sensie nie można traktować przyrody i społeczeństwa, a tym bardziej sprawiedliwości i życzliwości powszechnej jako ograniczeń ludzkiej wolności²⁸. Niestety, wielu autorów uważa te ograniczenia za momenty jakby pomniejszające ludzką wolność. *Wolność ludzka — pisze np. Moeller — pozostaje ograniczona przez nas samych, przez środowisko, przez czas*²⁹. Za dowód tych ograniczeń uważa się różnego rodzaju zależności, w jakich pozostaje człowiek³⁰. Tymczasem ograniczenia te nie muszą stanowić ograniczeń naszej wolności; wręcz przeciwnie, mogą przyczyniać się do jej rozwoju.

Do człowieka należy odróżniać ograniczenia i zależności, które nie pomniejszają ludzkiej wolności od tych, które ją pomniejszają, nawet niszczą. Dokonując takiego rozróżnienia można mówić o drogach, które prowadzą do wolności i o tych, których rezultatem końcowym jest niewola i zniewolenie, gdy człowiek im się poddaje³¹. Z tego wynika, że przeciwne wolności są tylko pewnego rodzaju ograniczenia i zależności, a nie zależności jako takie. Sama zależność jako taka nie oznacza rezygnacji z wolności. W tym sensie apoteoza wolności nie jest równoznaczna z apoteozą niezależności, zwłaszcza gdy i się wyraźnie nie powie, że chodzi o niezależność względną. Praktycznie każde ludzkie działanie jest ograniczone i zależne. Nie ma jednak racji, aby działania wolne, a nie samowolne, ograniczać. I tu można by pewną rację przyznać liberalizmowi, kiedy postuluje nieograniczanie ludzkiej wolności³². Wolność, bowiem właściwie pojęta jest

²⁶ J. de Finance, jw., s. 233-234.

²⁷ T. Czeżowski, jw., s. 149.

²⁸ Co zdaje się sugerować także T. Czeżowski, jw., s. 148.

²⁹ J. Moeller, jw., s. 39.

³⁰ Tamże, s. 37.

³¹ Jak to trafnie ujmuje T. Czeżowski, jw., s. 145

wartością. Tym, co powinno być ograniczane to nie wolność, ale samowola. Liberalizm jednak nie ma racji, gdyż przez „wolność” rozumie często to, co już wolnością nie jest, ale samowolą. Podobnie jest z problemem wolności w wychowaniu: ograniczać ją czy nie, a jeżeli tak, to w jakim stopniu, dla jakiego wieku itd. Tymczasem należałoby mówić o ograniczeniach samowoli, czyli działań, które nie są już działaniami po linii wolności, gdyż są uzależnieniem się od zła. Samowola bowiem ma to do siebie, że przekracza granice wolności, przekraczając tym samym próg rozumności, prawdy i dobra, a to już jest zwykle działaniem na szkodę własną i innych.

2. W tym miejscu dotykamy zasadniczego punktu dla pojmowania wolności, a mianowicie zagadnienia granic wolności

Trzeba sobie powiedzieć jasno, że istnieją granice, których respektowanie decyduje o zachowaniu przez wolność swej tożsamości. Tymi granicami jest są granice prawdy i dobra. Działanie ludzkie, które wychodzi poza te granice, przestaje być działaniem wolnym. Nie w tym znaczeniu, by było działaniem bezwolnym, ale w tym znaczeniu, że staje się działaniem samowolnym, działaniem niezgodnym z naturą człowieka. Jest to działanie przeciw naturze. Wolność, bowiem, jak byśmy ją określali, może być pojmowana tylko jako wolność działania zgodnie z naturą działającego. Nie jest przeciwne wolności człowieka ani nie jest jego ograniczeniem w sensie negatywnym to, że np. nie może w sposób swobodny fruwać jak ptak, czy przebywać w wodzie jak ryba czy podnosić własnoręcznie ciężarów przekraczających jego fizyczne możliwości. Jego wolność to możliwość postępowania i czynienia tego, do czego przez naturę swoją jest predysponowany i powstrzymywania się od tego, co z jego naturą nie jest zgodne. A wolność ta jest tym doskonalsza i dojrzalsza, im lepsze i skuteczniejsze środki do tego celu są wybierane.

Z tak pojętą wolnością nie wiąże się ściśle możliwość wyboru między dobrem a złem. Wybór, bowiem zła nie leży po linii ludzkiej natury. Z natury, bowiem człowiek dąży do dobra. Zło powstaje wtedy, gdy człowiek rezygnuje z wolności i poddaje się determinantom, które go odwodzą od zaangażowania się w dobro. Zniewolony przez zło traci wolność wewnętrzną i coraz trudniej przychodzi mu podjąć działania w kierunku dobra³².

Wolność jako zależność od prawdy i dobra ukazuje jeszcze bardziej swój charakter jako wolność „ku”, „do”, „dla”³⁴. Być wolnym to także znaczy być zaangażowanym na rzecz innych. Wolność w tym aspekcie bywa określana także jako *wolność zobowiązania, wolność osobowości*³⁵. *Stają się wolny* — pisze Emmanuel Mounier — *jedynie przez wolność innych osób, a czyn dopiero wtedy*

³² To samo poddaje krytyce Sobór Watykański II, gdy mówi o tzw. wolności racjonowanej przez władzę państwową lub inną (por. KDK 65).

³³ H. W i s t u b a, jw., s. 17.

³⁴ Tamże, s. 15.

³⁵ E. M o u n i e r, *Manifest au service du personnalisme*, Aubier 1936, s. 533.

*staje się czynem ludzkim, gdy udziela swej wolności całemu otoczeniu*³⁶. Wolność nie jest wolnością *bycia niczym; wolność jest afirmacją osoby*³⁷; jest wolnością tworzenia. Swobody zewnętrzne to tylko szansa dla wolności wewnętrznej. *Wolności — twierdzi Mounier — nie można dać ludziom z zewnątrz, dając im ułatwienia życia albo konstytucje: uśpieni swymi swobodami obudzą się jak niewolnicy*³⁸. Dlatego słusznie zauważa Moeller, że *wolność jest człowiekowi nie tylko dana, ale i zadana — wolność od czegoś i do czegoś*³⁹. Mounier mówi jeszcze więcej określając wolność jako powołanie człowieka, jako powołanie osoby ludzkiej, która ma godność. Wolność ta bowiem, której istota sprowadza się do wolności wewnętrznej, jest wyrazem wyższości ducha nad materią⁴⁰, umiejętności „przekraczania siebie” oraz podejmowania ryzyka i trudu we wspólnym dawaniu siebie⁴¹.

Problem wolności jako zależności podejmuje również też Karol Wojtyła. Według niego jakość ludzkiej wolności zależy od jej przedmiotu, od rodzaju czynów człowieka. W zależności od tych czynów człowiek staje się dobrym lub złym⁴²; w nich najbardziej ujawnia się „moment” jego wolności⁴³. Wolność w tym sensie stanowi o jego człowieczeństwie⁴⁴. Determinacja tej wolności ostatecznie nie pochodzi od konkretnych przedmiotów, ale od prawdy⁴⁵. Nie ma wolności bez związku z prawdą i bez posłuszeństwa prawdzie⁴⁶, bo nie można słusznie chcieć tego, czego się nie zna; dopiero dzięki poznaniu możliwy staje się wybór⁴⁷. Dopiero prawda o dobru ma moc normatywną i prowadzi do pełnego rozwoju osoby⁴⁸. Wolność nie oparta na prawdzie ma charakter li tylko iluzoryczny i w swoich skutkach destrukcyjny; mówiąc ściślej, bez oparcia o prawdę przestaje ona być wolnością, traci swoją tożsamość, staje się samowolą⁴⁹.

Tak, więc w epoce, która wysoko podnosi sztandar niezależności, warto zauważyć, że niezależność, także w zakresie wolności, nie jest ideałem człowieczeństwa. Zależność należy nie tylko do natury ludzkiej wolności. Ona jest, jak zobaczymy w końcówce naszych rozważań, warunkiem wszelkiej wolności. Ona nie przynosi człowiekowi ujmy. W tym sensie szczególnego znaczenia nabiera uwaga Krąpca, że „wątek wolności osobowej” według kard. Wojtyły to *najbardziej charakterystyczny moment bytu osobowego i jego autonomii*⁵⁰.

³⁶ Tenże, Wprowadzenie do egzystencjalizmów, Warszawa 1964, s. 68–69.

³⁷ Tamże, s. 65.

³⁸ E. Mounier, Le personalisme, Presse Universitaire de France, 1949, s. 72.

³⁹ J. Moeller, jw., s. 39.

⁴⁰ E. Mounier, Wprowadzenie do egzystencjalizmów, jw., s. 70–79; tenże, Traite du caractere, Paris 1946, s. 10.

⁴¹ Tenże, Manifest au, jw., s. 533; por. VS 17.

⁴² K. Wojtyła, jw., Kraków 1969, s. 146.

⁴³ Tamże, s. 147.

⁴⁴ Tamże, s. 161.

⁴⁵ Tamże, s. 180.

⁴⁶ VS 34: „Wolność jest zależna od prawdy”.

⁴⁷ K. Wojtyła, Osoba i czyn, jw., s. 182.

⁴⁸ Tamże, s. 199.

⁴⁹ VS 33; EV 18–20.

⁵⁰ A.M. Krąpiec, Człowiek — suwerenny byt osobowy — w ujęciu K. Wojtyły, ZN KUL 22 (1979), z. 1–3, s. 68.

IV. WOLNOŚĆ JAKO PEWNEGO RODZAJU NIEZALEŻNOŚĆ

1. Chodzi o podkreślenie, że bez pewnego rodzaju niezależności nie ma wolności

Wolność, która jest tylko zależnością, nie jest wolnością. Pewien moment niezależności jest dla niej istotny. I tu rację pewną mają ci, którzy przywiązują wielką wagę do tego momentu. Chodzi nie tylko o teorie filozoficzne, ale i teologiczne. Zwłaszcza te drugie, zajmujące się bardziej wolnością Boga aniżeli człowieka, podkreślają jako istotny dla niej moment niezależności. Wolność Boga w przeciwieństwie lub w związku z wolnością człowieka charakteryzowana jest niemal wyłącznie w kategoriach niezależności. Ci, którzy mówią o wolności Boga, najczęściej podkreślają, że wolność ta w przeciwieństwie do wolności człowieka, jest wolnością niezależną od nikogo i od niczego. Według Tertuliana wolność Boga, która jest właściwą wolnością, tak, że dopiero w oparciu o pojęcie tej wolności można zrobić sobie prawdziwe pojęcie wolności⁵¹, to oparta na wszechmocy absolutna niezależność w stwarzaniu i zarządzaniu światem⁵². Wolność człowieka nie implikuje tej absolutnej niezależności; człowiek bowiem, uzależniając się nie tylko od Boga, popełnia zło, realizuje swoją wolność tylko pod tym warunkiem, że naśladuje wolność Boga. Skoro zaś wolność Boga polega na absolutnej niezależności w stwarzaniu i zarządzaniu światem, wolność człowieka powinna też być udziałem w stwarzaniu i zarządzaniu światem. Oczywiście chodzi o niezależność od tego, co tę wolność ogranicza i zacieśnia, nie pozwalając rozwijać w pełnym zakresie swoich możliwości. Według Tertuliana niedoskonałość ludzkiej wolności polega na poddaniu się zależnościom, którym Bóg się nie poddaje. W momencie, kiedy poddaje się tym zależnościom popełnia zło⁵³. Bóg jako absolutnie niezależny wyzwala człowieka od tych zależności (łac. *liberat*)⁵⁴ i prowadzi go ku niezależności, która jest udziałem w niezależności Boga. Przykład tej niezależności dał mu Jezus Chrystus, pełniący doskonale wolę Boga Ojca i wzywający człowieka, aby Go w tym naśladował⁵⁵.

Moment niezależności w analizie pojęcia wolności podkreśla też Wincenty Granat, gdy zauważa, że Bóg jest całkowicie, czyli mógłby nie stworzyć tego świata, mógłby stworzyć inny świat; mógłby nie stworzyć człowieka lub stworzyć go innym. Jest w tym działaniu całkowicie niezależny od nikogo, nawet od istniejących warunków. Choć Granat podkreśla, że takiej wolności nie ma Bóg w stosunku do samego siebie. Nie może siebie ani stworzyć ani unicestwić. Bóg z koniecznością pragnie siebie i wybiera siebie. To stanowi też przesłankę dla wnioskowania o ludzkiej wolności, w której jako odbiciu wolności Boga, zawarty jest moment niezależności i zależności; Granat np. podkreśla, że człowiek nie jest wolny, gdy chodzi o wybór dobra powszechnego⁵⁶.

⁵¹ S. Strękowski, Wolność Boga według Tertuliana. Uwagi literackie, *Studia Teologiczne* 16(1998), s. 185.

⁵² Tertulian, *De carne.*, 3,1; CCL 2, 875.

⁵³ S. Strękowski, *iw.*, s. 192–193.

⁵⁴ Tamże, s. 196–197.

⁵⁵ Tamże, s. 199.

⁵⁶ W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1968, s. 419; por. STh. I, q. 19, a. 3: „Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis (...) sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute”.

2. Refleksja krytyczna

Refleksje natury teologicznej dotyczące wolności potwierdzają w dużej mierze intuicje zawarte w przedstawianej tu koncepcji wolności. Tertulian jako teolog słusznie rozumuje, że wolność człowieka, jeśli ma być prawdziwą wolnością, jest i powinna być realizowaniem wolności Boga. Niesłusznie jednak przypisuje on wolności człowieka to, co powinien przypisać jedynie nierealizowaniu prawdziwej wolności i zastępowaniu jej samowolą. Skądinąd słusznie zauważa, że przewyciężenie zła wiąże się ściśle z realizowaniem prawdziwej wolności, której przykład daje Jezus.

Także Granat słusznie odróżnia działania Boga na zewnątrz i wewnątrz, stwierdzając, że jedne są niekonieczne, a drugie konieczne. Niesłusznie jednak utożsamia czyny wolne jedynie z niekoniecznymi. Nie zauważa tego, że wybór konieczny jest też wyborem, jeżeli nie jest realizowany pod przymusem i że poprzez taki wybór działanie nie przestaje być wolne. Bóg, który jest bytem koniecznym, akceptuje przecież siebie samego w sposób wolny. Możliwość, bowiem nieakceptacji siebie nie należy do istoty wolności, tak jak do istoty wolności nie należy wybór zła.

Te „ograniczenia” wolności nie są, bowiem jej ograniczeniami. Są to warunki jej realizowania się. I w tym sensie nawet wolność Boga nie polega na tym, że jest ona niczym nie ograniczona, tzn., że może czynić wszystko, co tylko można pomyśleć, że np. może stworzyć kwadratowe koło albo przestać być sobą, że może np. człowiekowi odebrać wolność albo ot tak bez powodu wtrącić go do piekła. Wolność Boga realizuje się w określonych granicach. Jej granice pokrywają się dokładnie z granicami Boskiej Mądrości, sprawiedliwości, dobroci, miłości itd. Boska wolność jest ograniczona — jeśli się tak można wyrazić — Boską naturą. Wszegmoc, która jest podstawą tej wolności jest wszegmocą mądrości, miłości itp., a nie żadną inną, np. wszegmocą czynienia zła. Nie jest to wszegmoc samowoli. I dlatego choć nie wiemy, co Bóg w Swojej absolutnej wolności może uczynić, to jednak wiemy na pewno, czego nie uczyni. Nie uczyni tego, co sprzeciwia się Jego naturze. W tym sensie nie ma innej wolności niż wolność uwarunkowana, różna od samowoli. W pewnym sensie na mocy danych człowiekowi obietnic Bóg uwarunkował się także zewnętrznymi, stworzeniami, uzależniając w pewnym sensie swoje działania od nich.

Jedynie opatrne i nieprawdziwe pojęcie wolności Boga sprawia, że człowiek widzi w tej wolności swoje zagrożenie czy konkurencję. Tymczasem wolność Boga właściwie rozumiana jest warunkiem właściwego rozumienia wolności człowieka. W tym sensie rację ma Tertulian, gdy twierdzi, że nie mamy pojęcia wolności, gdy nie wiemy, na czym polega wolność Boga. Na razie jednak między wolnością Boga i wolnością człowieka zachodzi zasadnicza różnica. Bóg jest już wolny prawdziwą wolnością, a człowiek dopiero do niej zmierza, próbując przewyciężyć tendencje własnej samowoli. Nie zawsze rozumie on konieczność ograniczania swojej samowoli, traktując często czynniki słusznie ją ograniczające jako atak na rzekomą wolność. Bóg się określił, a człowiek wciąż jest nie dookreślony, nijaki, ambiwalentny, niejednoznaczny, samowolny. I to jest przyczyna niedorozwoju jego wolności. Bóg nie jest wszystkim; nie jest każdym bytem, nie jest każdym bogiem,

nie jest zarazem sobą i własnym przeciwieństwem. Bóg jest określonym Bogiem, mającym Swoją tożsamość, Swój styl postępowania i Swoją Wolność.

Człowiek jako obraz i podobieństwo Boże powinien się określać i w ten sposób rozwijać swoją wolność. Realizując to zadanie staje się coraz doskonalszym obrazem Boga, bo jak stwierdza Sobór Watykański II: *Wolność to szczególnie znak obrazu Bożego w człowieku* (KDK 17). A ponieważ do istoty wolności Boga nie należy możliwość wyboru między dobrem a złem, a tylko możność wyboru dobra, dlatego perspektywą wolności człowieka jest taka sytuacja, że wybór zła stanie się niemożliwy, gdy jedynym wyborem będzie wybór dobra. Wolność jawi się, więc jako obowiązek wyboru dobra. Obowiązek dobrowolnie przyjęty. I w tym sensie jakąś rację mają ci, którzy twierdzą, że wolność to w pewnym sensie uświadomiona konieczność. To na pewno uświadomiony obowiązek, przyjęty nie na zasadzie narzucenia z zewnątrz czy jakiegoś ślepego determinizmu, ale przyjęty od wewnątrz, nałożony na siebie, po rozpoznaniu prawdy.

ZUR HÖHEREN EINDEUTIGKEIT BEI DER ANWENDUNG DES BEGRIFFES „FREIHEIT“

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor zeigt auf, dass der Begriff „Freiheit“ vieldeutig ist und einer Einengung bedarf. In zahlreichen Veröffentlichungen wird dieser Begriff zumindest in zwei verschiedenen Bedeutungen angewandt. In einer, in der die Freiheit mit Beliebigkeit und Willkür gleichgesetzt wird, und in der anderen, in der sich die Freiheit zur bewussten Notwendigkeit reduziert. Der verzerrte Begriff der Freiheit wird auf diese Weise Grundlage unwahrer Behauptungen.

Der Artikel soll ein Vorschlag sein, die Freiheit unter gewissen Umständen als abhängig und unter anderen Umständen als unabhängig zu bezeichnen. Die Analyse der Natur der Freiheit und auch die menschlichen Erfahrungen weisen deutlich darauf hin, dass es keine Freiheit ohne gewisse Abhängigkeit und andererseits keine Freiheit ohne gewisse Unabhängigkeit gibt. Es gibt nämlich keine Freiheit ohne Abhängigkeit von der Wahrheit und vom Guten und es gibt auch keine Freiheit ohne Abhängigkeit von Falschheit und vom Bösen. Daher erscheinen die Aspekte der Freiheit — eine gewisse Art von Abhängigkeit und eine gewisse Art von Unabhängigkeit — als ihre wesentlichen Merkmale, ohne die die Freiheit keine Freiheit wäre. Fehlinterpretationen der Freiheit, die den Moment der Unabhängigkeit unterstreichen, weiten ihn fälschlich auf die Unabhängigkeit von Wahrheit und vom Guten aus, diejenigen wiederum, die den Moment der Abhängigkeit unterstreichen, weiten den Begriff fälschlich auf die Abhängigkeit von Falschheit und von Bösen aus.

Übersetzung: Gerard Cygan