

Jan Krokos

Wolność a poznanie

Studia Philosophiae Christianae 36/2, 115-124

2000

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

JAN KROKOS

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, UKSW

WOLNOŚĆ A POZNANIE

Wstęp 1. Relacyjny charakter wolności 2. Wolność a poznanie w jego funkcji poznawczej 3. Wolność w czynie poznawczym 4. Zakończenie.

WSTĘP

Roman Ingarden w ważnym, choć krótkim szkicu O *dyskusji owocnej słów kilka*¹ wskazuje na konieczność zachowania przez dyskutantów „wewnętrznej swobody” jako na warunek owocności prowadzonej przezeń dyskusji. Tym samym dotyka zagadnienia wolności poznania, jako że dyskusja, o którą mu chodzi we wspomnianym szkicu, o ile nie jest *sensu stricto* dyskusją poznawczą, to przynajmniej ma takie nachylenie. Wskazując na obiektywną rację podejmowania dyskusji pisze: „Potrzeba dyskusji i jej istotna funkcja rodzi się bowiem nie z pragnienia czy żądyzdy prze-forsowania własnego stanowiska w jakiegokolwiek sprawie (choć prawdą jest, że wiele dyskusji z tego powodu bywa wytaczanych), lecz z ograniczoności i ułomności sił twórczych, a w szczególności poznawczych, poszczególnego człowieka”². A jeśli tak, to jak się wydaje, warunkiem rzetelnego poznawania jest wolność.

Zadanie, jakie sobie stawiamy, to prześledzenie znaczenia wolności dla poznania czy poznawania. Przy czym na poznanie spojrzymy z perspektywy teoriopoznawczej jako na informatora oraz z perspektywy metafizycznej jako na określony byt.

¹ W: R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, 187-190 (także wydania późniejsze).

² Tamże, 190.

1. RELACJONALNY CHARAKTER WOLNOŚCI

Wolność³ sama w sobie ujawnia się jako podwójna relacja⁴: niezależności od czegoś i otwarcia się na coś. Analizując ideę wolności dostrzegamy, iż pełen sens wolności zawiera pozytywną i negatywną treść. Z łatwością daje się jasno wyeksplikować treść negatywną i ta łatwość sprawia, że wolność bywa sprowadzana do niezależności od czegoś, niezawisłości czy braku determinacji. Jednakże nie wyczerpuje to idei wolności. Ona sama ujawnia się także jako otwarcie się na coś. Pojawienie się w historii myśli dwóch pojęć: „wolności od czegoś” i „wolności do czegoś” jest świadectwem, że zdawano sobie sprawę z tego, iż wolność ma podwójne oblicze. Pierwsze z tych pojęć wskazuje na uniezależnienie się od czynników ograniczających wolność. Drugie podkreśla możliwość otwarcia i otwarcie się kogoś lub czegoś, co jest wolne, na inne dobra czy wartości, otwarcie, które jest chceniem, możliwością wyboru lub samym wyborem, wreszcie decyzją, konstytuującą czyn.

Aby wolność, jako podwójna relacja „niezależności” i „otwarcia”, mogła zaistnieć, konieczne jest coś, co jest niezależne od czegoś i co jest otwarte na coś (coś, co czegoś chce, co dokonuje wyboru). Wolność konstytuują zatem trzy kresy obu relacji:

- (1) to, co jest niezależne i otwarte, czyli co czegoś chce lub co wybiera (podmiot wolności);
- (2) to, od czego to coś jest niezależne lub zależne (czynniki uniezależniające),
- (3) to, na co to coś jest otwarte, a więc co może być przez to coś chciane i wybrane (przedmiot wolności).

Mając to na uwadze, można powiedzieć, że wolność przysługuje czemuś (podmiotowi wolności) ze względu na jego uniezależnienie się od czegoś i otwarcie się na coś, czy inaczej: coś jest wolne, gdyż jest od czegoś niezależne i na coś otwarte. Należy przy tym zaznaczyć, że wolność nie tylko ujawnia się w owym podwójnym odniesieniu się czegoś do czegoś innego, lecz i w nim się wyczerpuje, tzn. że w wolności nie ma nic ponad to podwójne odniesienie.

³ Szerzej problem wolności przedstawiłem w artykule *Pytanie o wolność*, *Chrześcijaństwo w świecie* 25 (1995) 2, 13-24.

⁴ W najogólniejszym sensie przez relację rozumiemy jakiegokolwiek przyporządkowanie czegokolwiek czemukolwiek (por. M.A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978², 329n).

Obie relacje wolności są względem siebie korelatywne. Otwarcie się na coś, co może być wybrane, domaga się niezależności i oba te momenty koniecznie charakteryzują wolność. Pozytywna i negatywna treść wolności są tak ze sobą sprzężone, że stopień niezależności i to, jaki typ niezależności zachodzi w danym wypadku, wyznaczają stopień i typ otwarcia⁵. Od tego, w jakim stopniu jestem od czegoś niezależny, zależy, w jakim stopniu jestem na coś otwarty. O typie wolności decydują kresy obu relacji wolności. To, od czego jest się niezależnym, i to, na co się jest otwartym, co jest możliwym przedmiotem wyboru, wyznacza obszar wolności (jej zakres). Można powiedzieć i tak: typy przedmiotów, w relacji do których dana wolność jest określoną niezależnością⁶ i określonym otwarciem, wyznaczają obszar wolności określonego jej podmiotu. Podmiot zaś sprawia, że wolność jako relacja niezależności i otwarcia jest czyjąś wolnością lub wolnością czegoś.

Na takie, „relacjonalne” pojmowanie wolności zwracał uwagę Ingarden, gdy pisał: „(...) zarówno «wolność» jak np. słowo *Freiheit* ma raczej taki aspekt, że jest to pojęcie relacjonalne, że chodzi nie tylko o czyjąś wolność, czy wolność czegoś, ale o wolność od czegoś, wolność w sensie niezależności. A od czego, wobec czego, w stosunku do czego mogę być wolny? Nasuwają się tu bardzo rozmaite dziedziny, obejmujące to, od czego, w stosunku do czego, możemy albo nie możemy być wolni”⁷.

2. WOLNOŚĆ A POZNANIE W JEGO FUNKCJI POZNAWCZEJ

Zdając sobie sprawę z relacjonalnego charakteru wolności, zatrzymamy się najpierw nad jej rolą w akcie poznania w jego czysto poznawczej funkcji informowania o czymś. Poznanie ze swej natury zmierza do prawdy⁸ (co nie znaczy, że zawsze ją osiąga), do uzyska-

⁵ Nie wnikając w szczegóły, w stwierdzeniu tym chodzi nam o to, iż w zależności od tego, od czego coś jest wolne, oraz w jakim stopniu jest od tego wolne, zależy, na co i w jakim stopniu może się to coś otworzyć.

⁶ Należałoby tu mówić o „efektywnej niezależności lub zależności”. Mówiąc o wolności, nie chodzi bowiem o jakąkolwiek niezależność, tzn. o niezależność od tego wszystkiego, co mnie (w danym wypadku) nie może uzależnić. Mówiąc o wolności jako niezależności (od czegoś), mamy na uwadze jedynie to, co mogłoby mnie od siebie uzależnić, a jednak nie uzależnia.

⁷ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, 351n.

⁸ Tak twierdzi np. M. Merleau-Ponty, *Phenomenologie de la perception*, Paris 1945, XI.

nia rzetelnej informacji o swoim przedmiocie, czyli do takiego uzgodnienia intelektu z przedmiotem, że mniemanie żywione przez podmiot poznający odpowiada jakiemuś obiektywnemu stanowi rzeczy. Oddaje to klasyczna definicja prawdy, wywodząca się od Arystotelesa, a znana w sformułowaniu Tomasza z Akwinu jako *adaequatio intellectus et rei*.

Poznanie, aby móc osiągnąć rzetelną informację o swoim przedmiocie, samo musi się charakteryzować otwartością na ten przedmiot. Prawda, *veritas*, to *αληθεια*. Ten grecki termin etymologicznie ma sens negatywny, bo jest rzeczownikiem zaprzeczonym. Wywodzi się od przymiotnika *αληθης*, którego rdzeń poprzedzony jest partykułą przeczącą *α-*, i znaczy: „nie ukryty”, „nie zatajony”, „nie zapomniany”. We współczesnej Heideggerowskiej wykładni *αληθεια* to „nieskrytość”. W pierwszym rzędzie nieskrytością jest sama rzeczywistość – byt, czyli prawda ontyczna. Aby jednak można było poznać to, co samo w sobie jest nieskryte, trzeba, by i intelekt był „nieskryty”, otwarty na przedmiot⁹. A poznawanie to właśnie nieskrytość intelektu, czyli takie otwarcie się na byt, które ogarnia czy przyswaja go sobie (*αππρηενδιτ* – jak by powiedzieli średniowieczni, a współcześni – „przyjmuje do świadomości”). Słusznie możemy w tym wypadku mówić o nieskrytości, gdyż przyjąć coś do siebie może jedynie to, co się samo przed tym czymś nie ukrywa, a przeciwnie – otwiera się na to coś w ten szczególny sposób, który Heidegger określa jako „bycie-odkrywczym”¹⁰. Poznanie czegoś domaga się otwarcia na przedmiot, dopuszczenia go do głosu.

Odwołanie się do pojęcia „nieskrytości” w związku z prawdziwością poznania każe odróżnić nieskrytość potencjalną i aktualną. Nieskryty potencjalnie jest intelekt, gdyż ze swej natury jest otwarty na wszelki byt czyli jest gotowy przyswoić go sobie poznawczo. Niemniej, aby takie przyswojenie faktycznie nastąpiło, intelekt musi spełnić akty poznawcze, musi stać się nieskryty aktualnie.

Nieskrytość poznania, czyli otwarcie się na przedmiot, domaga się od poznania niezależności zarówno od czynników pozapoznawczych, jak i od nieuzasadnionych mniemań. Ingarden w cytowanym

⁹ Nieskrytość intelektu ujawnia się zarówno w otwartości na przedmiot, jak i na siebie samego. Stąd możliwość poznania samego siebie, własnych aktów i stanów świadomych.

¹⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tł. B. Baran, Warszawa 1994, 309-318.

już szkicu O dyskusji owocnej... pisze: „Wielką rolę przy tym odgrywa uniezależnienie się od naszych własnych przyzwyczajęń intelektualnych, a przede wszystkim, zwłaszcza gdy chodzi o dyskusje filozoficzne, wyzwolenie się z automatyzmu własnego języka, z własnej aparatury pojęciowej”¹¹. W tym postulatcie, sformułowanym w odniesieniu do dyskusji, odżywa fenomenologiczna „zasada wszystkich zasad”, która każe „we wszystkich sferach przedmiotów – jakimi by one zresztą były – «doświadczać», tzn. dotrzeć do bezpośrednich danych przedmiotów badania i poddać się im, czyli ująć je tak i w tych samych granicach, w jakich te dane same pretendują do tego”. W sformułowaniu negatywnym zasada ta brzmi: „Należy dopóty zneutralizować ważność wszelkich przekonań, domniemań czy sądów w znaczeniu logicznym, dopóki odpowiednie bezpośrednie poznanie (doświadczenie w szerokim tego słowa znaczeniu) nie wykaże ich prawdziwości”¹².

Poznanie zatem, by mogło się urzeczywistnić jako poznanie właśnie, czyli w swej funkcji rzetelnego informowania mnie o czymś, musi z jednej strony być (najogólniej mówiąc) niezależne od nieuzasadnionych przeświadczeń oraz od czynników pozapoznawczych, takich jak emocje itp., modyfikujących czy wręcz uniemożliwiających nieuprzedzone otwarcie się na przedmiot. Z drugiej strony poznanie musi tak się otworzyć na przedmiot, by pozwolić mu informować mnie o nim samym.

Heidegger, podejmując pytanie o istotę prawdy¹³, stwierdza, że „Istotą prawdy jest wolność” (*Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit*). Pojmując przy tym „istotę” jako podstawę „wewnętrznej możliwości tego, co na razie i w ogólności jest uznane za wiadome”¹⁴, uznaje wolność za fundament prawdy, bo wolność pozwala prawdzie być. Nie wydaje się, by w zgodzie z myślą Heideggera można było twierdzić, że prawda jest tożsama z wolnością. Jego

¹¹ Ingarden, *O dyskusji...*, dz. cyt., 188n.

¹² R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, w: tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, 292. Sformułowanie tu przytoczone odbiega nieco od formuły Husserlowskiej (por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tł. D. Gierulanka, Warszawa 1975: 73). Nie ma to jednak istotnego znaczenia dla naszych rozważań.

¹³ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit – O istocie prawdy*, tłum. J. Filek, *Aletheia* 1(4) 1990, 10-31.

¹⁴ Tamże, 17.

własne pojęcie „istoty” usprawiedliwia twierdzenie, że istotą prawdy jest wolność. Niemniej i w naszym wywodzie widoczne jest bliskie pokrewieństwo między poznaniem, zmierzającym do prawdy, a wolnością, ponieważ i poznanie, i wolność ujawniły się jako niezależność i otwarcie. Mówiąc o wolności, niezależności i otwarciu uznaliśmy za relacje, których kresami są: podmiot wolności, czynniki uniezależniające oraz przedmiot wolności. Mając na uwadze ogólną ideę wolności, kresy obu jej relacji mogły zostać określone jedynie formalnie. W przypadku poznania kresy relacji niezależności i otwarcia zostały określone w ich uposażeniu jakościowym, a są nimi:

- (1) samo poznawanie jako informujące mnie o czymś,
- (2) poznawcze uprzedzenia i czynniki niepoznawcze, modyfikujące lub uniemożliwiające spełnienie się poznania,
- (3) przedmiot poznania.

Tym samym i obu relacjom: niezależności i otwarcia należy przypisać charakter poznawczy. Wolność w poznawaniu nie jest zatem wolnością „po prostu”, lecz jest właśnie wolnością poznania i jako taka umożliwia spełnienie się poznania w jego funkcji poznawczej. Wolność jest bowiem warunkiem koniecznym, lecz niewystarczającym poznania. Jako podwójna relacja nie może zmieniać charakteru swych kresów, tzn. poznawczego charakteru samego poznania, które polega na czerpaniu informacji o przedmiocie poznania od samego przedmiotu; charakteru przedmiotu poznania, który jako taki jest transcendentny wobec aktu poznania (jest przez poznanie jakoś „zastany”, a nie przezeń wytworzony); charakteru czynników, które włączone w proces poznawczy mogą poznanie fałszować.

3. WOLNOŚĆ W CZYNIE POZNAWCZYM

Na poznanie można także spojrzeć jako na określony byt. Z metafizycznego punktu widzenia nie różni się ono od innych czynów ludzkich (*actus humanus*), które trzeba odróżnić od „czynów człowieka” (*actus hominis*). Pierwszych doświadczamy jako aktów, których sami jesteśmy sprawcami, które „czynimy” (stąd mowa o „czynnie”), drugich – że z nami czy w nas dzieje się coś „mimo naszej woli”, a niekiedy nawet „wbrew woli”, coś, czego my nie czujemy się i nie jesteśmy sprawcami (za kard. Wojtyłą nazwiemy je „uczynnieniami”)¹⁵.

¹⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, 71.

Momentami odróżniającymi czyn od uczynnienia są świadomość i wolność. Ani świadomość, ani moje chcenie nie budują uczynnień, co nie znaczy, że nie mogę ich sobie uświadomić, jednakże jedynie dokonując specjalnego aktu poznania, całkowicie odrębnego od poznawanego uczynnienia. Do własności czynu natomiast należy bycie wolnym i świadomym, co wynika z faktu, że sprawcą czynu może być tylko osoba. Aby uświadomić sobie mój własny czyn, nie muszę spełniać odrębnego aktu poznawczego, lecz dzięki momentowi przeżywania czyniąc coś, jestem świadom tego, że czynię coś i co czynię. W przeciwieństwie do uczynnień, aby czyn zaistniał, muszę go chcieć. Wolność i świadomość to dwa momenty, które – każdy w inny sposób – pozwalają mi panować (pan-ować = być panem) nad moim czynem: wolność (wola) – nad jego istnieniem (zaistnieniem i trwaniem), świadomość – nad jego kształtem. Świadomość panuje nad tym, by mój czyn był tym oto czynem. Aby jednak ów czyn zaistniał i przez jakiś czas nie przestał być spełniany, trzeba, bym go chciał, pozwalając tym samym ujawnić się mojej wolności.

Wolność czynu uwidacznia się w tym, że jest chciany, choć chciany być nie musi. Właśnie chcenie tego, „co mogę, ale nie muszę”, ukonkretniające się w decyzji (wybór zaś zakłada decyzję), sprawiają zaistnienie tego oto czynu i jego spełnianie się aż po spełnienie. Żaden czyn zainicjowany przez wolną decyzję, nie rozwija się niejako „siłą bezwładności”, jak ciało w ruchu jednostajnym, lecz musi być ciągle podtrzymywany tym samym chceniem, które motywowało podjęcie określonej decyzji. Tym samym, chcenie leży nie tylko u początku czynu, lecz przenika go całego. Chcenie swoiście podtrzymuje czyn w bycie (*conservatio rerum*). Dlatego też możemy zasadnie mówić o wolności czynu, jako że nie co innego, ale właśnie chcenie jest wolne ze swej istoty. Jeśli zaś tym czynem jest poznanie, możemy mówić o wolności poznania. Chcenie jest zawsze czymś chceniem. Akt chcenia wytryskuje ze swego podmiotu i jest skierowany ku jakiemuś przedmiotowi, ku czemuś, czego chcę. Aby mógł czegoś chcieć, to coś musi być obecne w polu mojej świadomości. Podmiot poznający, aby spełnić akt poznawczy, musi więc go chcieć jako poznawczego właśnie. To, czy poznanie zostanie spełnione, zależy zatem nie tylko od wolnego chcenia, lecz i od prawidłowej odpowiedzi na pytanie, co to jest poznanie. Również i w przypadku poznania, które

jest aktem niekoniecznym, wola jest pierwsza w porządku sprawczym. Jednakowoż „chcenie” nie może się dokonać inaczej jak zgodnie ze swą naturą. W przeciwnym wypadku nie byłoby chceniem, lecz czymś innym. A zgodnie ze swą naturą chcieć można jedynie tego, co jawi mi się jakoś w mojej świadomości. Średnio-wieczne adagium *nil volitum quod non praecognitum* (nic nie jest chciane, co uprzednio nie było poznane) wskazuje na pierwszeństwo intelektu wobec woli, ale w porządku natury rzeczy. Bo faktycznie tak jest, że abym mógł czegoś chcieć, muszę o tym czymś mieć jakieś mniemanie, musi to coś pojawić się w mojej świadomości jako to, czego chcę, choć chcieć nie muszę. Akty poznawcze, aby zaistnieć, muszą być zatem chciane właśnie jako poznanie, jako akty czerpania informacji o przedmiocie od samego tego przedmiotu. Jeśli szczerze chcę coś poznać, to nie mogę chcieć niczego innego jak uzyskania rzetelnej informacji. Tym samym chcę osiągnąć prawdę poznawczą. Prawda jako wynik poznania jest *implicitite* chciana w decyzji urzeczywistnienia aktów poznawczych, jako że jest naturalnym celem (rezultatem) poznania. Natura zaś czynów wyznacza ich rezultat. Stąd decydując się na jakiś czyn, decydujemy się na rezultat płynący z jego natury. I tak jest też w przypadku poznania.

Zależność aktów poznawczych od woli ma charakter sprawczy. Akt poznawczy jest bowiem bytem niekoniecznym (mogę poznać, ale nie muszę) i jako taki jest w swym istnieniu zależny od wolnego podmiotu, który go chce). Ale poznanie, jak każdy czyn, jest zależny przyczynowo od woli nie tylko w momencie jego zaistnienia, ale i w trakcie jego spełniania się aż po całkowite spełnienie, gdy osiągnięty zostaje jego naturalny rezultat – wiedza. A zatem w każdym momencie innym aktem woli jego spełnianie się może być przerwane. W efekcie mimo zapoczątkowania aktu poznawczego podmiot poznający może nie osiągnąć wiedzy o danym przedmiocie lub też – gdy przedmiot wymaga spełnienia sekwencji aktów poznawczych – osiąga jedynie wiedzę cząstkową, powierzchowną, niepewną. Wola jako przyczyna sprawcza poznania, będąc odpowiedzialna za zaistnienie określonego wyniku poznawczego, nie odpowiada jednakże za to, jaki to będzie wynik. Wbrew woluntarystom, ten jest całkowicie zawisły od przebiegu aktu poznania lub sekwencji aktów poznawczych, tak jak jakoś fotografii – od czynności fotografowania i wywoływania.

Od aktu poznania należy odróżnić akt uznania wyników poznania. Może tak być, i tak bywa, że osiągając określoną informację o czymś, nie chcę jej zaakceptować. Zwrócił na to uwagę m. in. Dietrich von Hildebrand¹⁶, odróżniając akty poznania wartości od aktów odpowiedzi na wartość i wyróżnił trzy jej typy: teoretyczną, wolitywną i emocjonalną. Bezpośrednio z aktami poznawczymi powiązane są odpowiedzi teoretyczne. Są one odpowiedzią na wartość poznawczą, jaką jest prawda. O prawdzie zaś mogą być przeświadczeni, mogą w nią wątpić lub w nią wierzyć. Przeświadczenie, zwątpienie lub wiara byłyby zatem odpowiedziami teoretycznymi. Odpowiedzi wolitywne nie dotyczą prawdy, lecz ważności przedmiotu woli. Odpowiedziami byłyby zatem akty pragnienia, obojętności lub niechęci. Wreszcie odpowiedzi emocjonalne, takie jak miłość, radość, nadzieja, tęsknota, szacunek, zachwyty, nienawiść motywowane także ważnością przedmiotów, angażują pełnię naszej osoby, a nie tylko wolę.

Ważne jest to, iż wynik poznania, do którego ono zmierza ze swej natury (prawda), domaga się od nas nowego aktu, aktu akceptacji. Tymczasem z różnych motywów może ta akceptacja nie nastąpić. Mogą to być racje czysto poznawcze, mające swą podstawę w samym przebiegu aktów poznawczych, w tym, co nazywamy brakiem dostatecznego uzasadnienia itp., ale mogą to być motywy wolitywne lub emocjonalne. Tak się zdarza, iż określonej prawdy nie chcę zaakceptować, odwracam się od niej, „nie przyjmuję jej do wiadomości”.

4. ZAKOŃCZENIE

Problem wolności w poznaniu wyraźnie ujawnia swą dwuaspektowość. Poznanie jako czyn ludzki nie może zaistnieć inaczej jak dzięki wolnej decyzji podmiotu poznającego – osoby ludzkiej. W porządku sprawczym wolność osoby poznającej, sprowadzająca się do niezależności od czynników uniemożliwiających rzetelne poznanie i do otwarcia się na rzetelne poznanie, co aktualizuje się w spełnieniu określonych aktów poznawczych, jest warunkiem koniecznym zaistnienia poznania. Z kolei, aby ów czyn poznawczy spełnił się w swej funkcji bycia informatorem o przedmiocie poznawanym, musi sam być wolny w sensie uniezależnienia się od mniemań i czynników pozapoznawczych, uniemożliwiających rzetelne poznanie, oraz musi być otwarty na przedmiot poznawany.

¹⁶ D. von Hildebrand, *Ethik*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz [br]², 201-253.

FREIHEIT UND ERKENNTNIS

Zusammenfassung

Die Problematik der Freiheit und Erkenntnis erwägt der Verfasser im Lichte der Theorie von der Freiheit als Doppelrelation, die man „Unabhängigkeit“ und „Offenheit“ nennen kann. Deswegen existiert die Freiheit als Zwischensein und ist an drei Eckpunkten der Beiden Relationen festgemacht: (1) an dem Freiheitssubjekt, das unabhängig und offen ist, (2) an den das Freiheitssubjekt unabhängig machenden Faktoren, (3) an den Freiheitsobjekten, auf die hin das Freiheitssubjekt offen ist. Die Freiheit kann sich von ihren drei Eckpunkten der beiden Freiheitrelationen nicht befreien, weil sie die Freiheit selbst konstituieren.

Eine Erkenntnis in Beziehung zur Freiheit kann man vom epistemologischen und ontologischen (metaphysischen) Gesichtspunkt erwägen. Die Freiheit konstituiert die Erkenntnis in ihrer epistemischen Funktion, weil die Erkenntnis als Informator über etwas, unabhängig sein muß von unbegründeten Vorurteilen und offen sein auf einen Gegenstand hin. Die Freiheit liegt auch der Erkenntnis als dem menschlichen Tun zugrunde, weil die Willensfreiheit eine Voraussetzung, eine Wirkursache, jedes Handelns ist.