

JOACHIM PIECUCH

(Opole)

WOLNOŚĆ MONOLOGICZNA I WOLNOŚĆ DIALOGICZNA

Celem niniejszych analiz jest rozważenie pytania: jakie główne paradygmaty wolności można znaleźć w dziejach zachodniej myśli filozoficznej? W moim przekonaniu zarysowują się dwa: model wolności monologicznej i model wolności dialogicznej.

Oczywiście, dzieje myśli zachodniej obfitują w wielość rozmaitych koncepcji wolności. Niemal każdy liczący się filozof jakąś jej wizją dysponował i zwykle pragnął ją wypracować w formie mniej czy bardziej systematycznego i spójnego wykładu. Ale niezależnie od odmienności tych teorii zdaje się być rzeczą możliwą i zarazem prawomocną uporządkowanie ich wedle wspomnianych dwóch fundamentalnych modeli: wolności monologicznej i dialogicznej.

Pragnąc na wstępie zaznaczyć po jak bardzo rozległym i grząskim obszarze się tutaj poruszamy, jak niemały jest stopień trudności prowadzenia rozważań na ten temat, zwrócimy przynajmniej pokrótce uwagę chociażby na wieloznaczności, w jakich termin „wolność” jest używany. Uderza nas wielość aspektów przejawiająca się w stosowaniu tego pojęcia, oraz że jego znaczenia pozostają względem siebie jedynie w relacji odmienności, nader często wchodzą wręcz w stosunki wzajemnych sprzeczności.

Więziem niewątpliwie utracił wolność swobodnego poruszania się po świecie, ale może się wykazać we wcale niemałym stopniu wolnością swoich myśli. Podobnie rzecz ma się z człowiekiem chorym, przykutym do łóżka, który wbrew swoim ograniczeniom zaakceptował swój los. I odwrotnie, możemy spotkać ludzi wolnych, swobodnie spacerujących ulicami miasta, a jednak wewnątrz siebie zniewolonych

namiętnościami, słabościami, żądzą bogactwa czy kariery. Już te małe próby pokazują nam, że nawet w obszarze samego języka termin „wolność” posiada janusowe oblicze.

Aby nasze rozważania nad fenomenem wolności i próba wyróżnienia jego dwóch podstawowych form miały charakter wystarczających analiz źródłowych i były w miarę adekwatnie szeroko założone, uwzględnienia domagają się również obecne w pojęciu wolności teologiczne konotacje. Tym bardziej że idea wolności nosi w sobie wyraźne ślady chrześcijańskiego pochodzenia, a w jej rozumieniu w przeciągu dziejów nieprzerwanie odbijały się echa teologicznych sporów. W debatach teologicznych pytanie o możliwość wolności przybrało zasadniczą postać w sporze o ustalenie relacji zachodzącej między wolnością a łaską. Czy możliwe jest pogodzenie łaski z wolnością? Wydaje się, że obie wielkości wykluczają się wzajemnie: albo działa łaska, albo kierujemy się własną autonomią. Nowożytny spór o determinizm i indeterminizm, posługujący się kategoriami zaczerpniętymi z właśnie imponująco rozwijających się nauk przyrodniczych, można potraktować jako dalekie odbicie i nową wersję dawnych polemik o naturę wolności i łaski.

Jedno jest pewne, niekończące się dyskusje pokazują, że w poszukiwaniach adekwatnego opisu wolności nie sposób podać jej zadowalającej definicji. Aby przynajmniej w jakiejś mierze przybliżyć się do istoty tego pojęcia, trzeba by się wpieryć zająć analizą ogólnej praktyki użycia słowa „wolność” w rozmaitych obszarach życia codziennego, potem zaś w obszarze prawnym, społecznym i politycznym, a następnie w opisach, które omawiają sposoby odnoszenia się człowieka do siebie samego i do innej osoby. Wreszcie należałoby przebadać, w jakim sensie używa się tego słowa na poziomie zachowań moralnych, a na końcu poddać analizie jego znaczenia, w jakich występuje w dyskursach filozoficznych i teologicznych. Jak doskonale wykazuje Wilhelm Weischedel, we wszystkich tych obszarach pojęcie wolności charakteryzuje niemożliwa do przewyciężenia ambiwalencja¹. Nigdy nie możemy jej określić w sposób jednoznaczny. Występuje ona zawsze co najmniej w dwóch znaczeniach.

O ważności problematyki wolności świadczy w ogóle fakt, że sposób stawiania i rozstrzygnięcia pytania o wolność miał zawsze wpływ na kształt formułowania podstawowych zagadnień filozoficznych, a nawet określał kierunki i granice poszukiwań w niemal wszystkich

¹ W. Weischedel, *Skeptische Ethik*, Frankfurt am Main, s. 112–121.

dyscyplinach filozoficznych, a zwłaszcza w antropologii. Sposób i charakter udzielania odpowiedzi na pytanie o naturę wolności miały też zawsze pierwszorzędne znaczenie w obszarze zagadnień praktycznych, spośród których na czoło wysuwają się, naturalnie, kwestie etyczno-moralne i społeczno-polityczne. Wśród tych wzajemnych zależności i wpływów występujących między rozumieniem pojęcia wolności a innymi zagadnieniami filozoficznymi, za kwestię kluczową musi uchodzić sam sposób, w jaki temat wolności zostaje w ogóle sformułowany. Od niego bowiem zależne jest w znacznej mierze rozwiązanie tego problemu.

Te dwie drogi postrzegania wolności zdają się być fundamentalne. Pierwsza próbuje opisać fenomen wolności za pomocą kategorii używanych do metafizycznych analiz bytu. Należą do nich takie pojęcia, jak: kategoria przyczyny i skutku, działanie siły lub rezygnacja z jej użycia, jak również pojęcie nicości, które jest granicznym pojęciem bytu. Mamy więc do czynienia z ontologicznym sposobem ujmowaniem wolności. Ponieważ podejmowana w tym obszarze refleksja nad nią sprowadza ją zasadniczo do świata wewnętrznych przeżyć, wydaje się więc rzeczą słuszną określenie jej również mianem wolności monologicznej.

Drugi sposób opisu wolności widzi w niej *par excellence* fenomen charakteryzujący jedną z fundamentalnych cech relacji międzyludzkich i uznaje, że jej dialogiczna interpretacja oddaje pierwotne znaczenie pojęcia wolności, wcześniejsze aniżeli jej ontologiczna wersja. Wolność interpretowana jest tutaj poprzez język zaczerpnięty z przestrzeni międzyludzkich obcowań, poprzez pojęcie daru, odpowiedzialności, zawinienia oraz etycznych odniesień do dobra i zła.

Mamy więc dwa odmienne sposoby podejścia do zagadnienia wolności. Przyjrzyjmy się im pokrótce.

WOLNOŚĆ MONOLOGICZNA

Dominującym wątkiem, który możemy odnaleźć w koncepcjach wolności rozwijanych przez głównych myślicieli filozofii Zachodu jest ich monologiczny aspekt. Wprawdzie od czasu do czasu można u niektórych filozofów znaleźć również ślady podejścia dialogicznego – na przykład u Hegla – ale dopiero XX wiek i powstała w nim filozofia dialogu przynosi radykalnie nowy sposób dialogicznego rozprawiania o wolności. Czym charakteryzuje się monologiczna forma wolności? Odsłania ona w człowieku przestrzeń, w której prowadzi on rozmowę

z samym sobą. W obliczu działania negatywnych sił napierających zarówno od zewnątrz, jak i od wewnątrz jest on zajęty budzeniem własnych mocy, które mają tym siłom przeciwdziałać, i zapewnić przestrzeń jakiejś swobody.

Wolność ta wyrasta z ontologicznej wizji świata i sprowadza filozofię do refleksji nad działaniem sił w obrębie bytów. Byt ludzki jako jeden z bytów świata podejmuje próbę zachowania niezależności od otaczającej go rzeczywistości i krępujących od zewnątrz mocy. O ile uda mu się zachować ową niezależność, o tyle jest wolny.

W ramach ontologicznych analiz dokonywano zwykle odróżnienia wolności zewnętrznej od wolności wewnętrznej, doskonałej od niedoskonałej. Z innymi podziałami, jak na przykład na wolność negatywną, czy pozytywną, spotykamy się dopiero w czasach nowożytnych, a nominalnie właściwie u autorów dwudziestowiecznych. Ale nie one są w tym miejscu najważniejsze, lecz fakt, że wolność pojmowana jest jako pewna siła, w pierwszym rzędzie duchowa, potem znajdująca zewnętrzny wyraz w naszych zachowaniach i działaniach, która daje odpór innym siłom bytowym, lub świadomie na nie przystaje. Jednym słowem, pozostajemy na płaszczyźnie zmagania się sił².

Przypatrzmy się pokrótce najważniejszym poglądom na kwestię wolności, próbując zarazem wydobyć na jaw występujący w nich – mimo wielkiego zróżnicowania – ontologiczno-monologiczny sens wykładni wolności.

W przekonaniu sofistów wolny jest ten, kto w swoim działaniu nie jest określony poprzez jakieś arbitralne prawa, lecz poprzez naturę. Wolność określa więc relację pojedynczej osoby do prawa czy to stanowionego, czy to prawa natury. Dopiero z tego punktu widzenia można określać więzy odnoszące nas do drugiego człowieka. Ale nie pełni on w rozumieniu wolności roli konstytutywnej. Człowiek pojęty jest tutaj jako jednostka zamknięta, byt, który monologicznie rozważa, jak swe siły podporządkować naturze.

Sokrates, z kolei, uwagę kieruje bezpośrednio ku wnętrzu człowieka. Charakteryzuje go jako istotę dysponującą siłą dokonywania wyborów między różnymi możliwościami. Ale sama możliwość dokonywania wyborów nie jest jeszcze wolnością. Człowiek osiąga ją dopiero wówczas, gdy uda mu się rozumnie wybrać najlepszą opcję, to znaczy jakieś lepsze dobro w alternatywnych przedstawieniach.

² Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 294.

Platon uściśla tę definicję, wskazując nie tyle na jakieś konkretne dobro, ile na dobro absolutne. Wolny może być jedynie ten człowiek, który zorientowany jest na ideę dobra najwyższego. Sama idea jest niejako odbiciem i wzorem wolności. Platon, wprowadzając do rozważań nad wolnością ideę dobra najwyższego, podnosi ją na poziom metafizyczny. Partycypacja pojedynczego człowieka w idei dobra stanowi o jego wolności i niezależności oraz samowystarczalności. Wolność pozostaje więc znowu zamknięta w obszarze monologicznych zachowań jednostki. Inny człowiek nie pełni tu żadnej ważnej funkcji w definiowaniu wolności. Właściwie przyjmuje ona postać wewnętrznej konieczności zdeterminowanej dobrem najwyższym.

W przeciwieństwie do Platona Arystoteles ujmuje wolność jednoznacznie jako możliwość dokonywania wyborów. Zdolność rozumnego podejmowania decyzji różni człowieka od innych żywych stworzeń. Cechy człowieka wolnego rysują się jaśniej, kiedy zestawimy go z arystotelesowską charakterystyką człowieka niewolnego. Niewolnik to ktoś, kto z natury swej przypisany jest do posłuszeństwa komuś innemu. O jego naturalnym niewolnictwie decyduje brak zdolności do samodzielnego stawiania celów i niemożność odpowiedniego doboru środków do ich realizacji. Człowiek wolny to z kolei ten, kto potrafi sobie postawić w sposób świadomy cele i wybrać drogi ich realizacji. Tak zdefiniowana wolność nosi jednoznacznie charakter monologiczny. Rozgrywa się pierwotnie we wnętrzu człowieka, przeciwstawiającego się siłom uwarunkowań zewnętrznych. Arystoteles uważa, że kto w stopniu najwyższym ten stan wolności osiągnął, ten staje się istotą samowystarczalną. Drugi człowiek w tak zarysowanej koncepcji wolności, to co najwyżej środek użyty do realizacji własnego celu, swobodnie sobie wytyczonego.

Za najbardziej znaną i wpływową starożytną koncepcję wolności uchodzi niewątpliwie ta, która została wypracowana przez stoików. Można ją uznać w ogóle za reprezentatywną doktrynę starożytności. Szczególnie w niej dochodzi do głosu idea człowieka wolnego jako filozofa realizującego się w kontemplacji świata, mędrca, do którego nie mają przystępu ani zmartwienia, ani zamęt, ani niepewność, ani strach. Stoicy łączą paradoksalnie ideę wolności z ideą konieczności. Człowiek z jednej strony jako istota wtopiona w naturę podlega konieczności, z drugiej strony, podporządkowując się tej konieczności, realizuje swoją wolność. Światem we wszystkich szczegółach rządzi jakiś Ład, Przeznaczenie czy Rozum. Nie sposób się od niego uwolnić, ale rodzące się w nas namiętności i afekty buntują się przeciwko temu,

co Los nam wyznaczył. Otóż, stajemy się istotami wolnymi i swobodnymi, kiedy nad tymi afektami, lękami, i wszelkimi innymi uczuciami wprowadzającymi zamęt w naszej duszy potrafimy zapanować. Epiktet niestrudzenie powtarzał, że to, co się dzieje, możemy podzielić na dwie kategorie: na to, co jest zależne od nas i na to, co od nas zależne nie jest. Niezależne od nas jest wszystko, co dane jest z naturą – nasze ciało i zdrowie, zaszczyty i sława, jednym słowem zmienne koleje naszego życia, które w każdym momencie bez naszego udziału mogą ulec zmianie. Zależne od nas samych są natomiast akty ducha i naszej woli, to jaką postawę przyjmujemy wobec tego, co nas niezależnie od naszej woli spotyka, a co często staje się ciosem losu. Monologiczność tej teorii polega na tym, że wolność zostaje zupełnie i bez reszty przeniesiona w obszar życia wewnętrznego. Siła wolności polega na emocjonalnym zachowaniu niezależności od działania sił zewnętrznych kierowanych przez przeznaczenie. Wolny człowiek to ten, który nauczył się w swoim wnętrzu szukać wolności i szczęścia, a względem zmiennych zdarzeń świata zewnętrznego osiągnął stan obojętności (*apatheia*) i stan samowystarczalności (*autarkia*). W sumie refleksja nad wolnością sama staje się formą tej wolności.

Monologiczny moment zamknięcia się w sobie osiąga w tej doktrynie swój szczyt. Możemy nawet mówić o solipsystycznej teorii wolności³. W stoickiej teorii wolność nie posiada żadnego zapośredniczenia, doświadczana jest w bezpośredniej relacji do siebie samego. Wszelka społeczna relacja z innym nie wchodzi tu w rachubę. Mogłaby ona być co najwyżej zagrożeniem dla własnej wolności. Ta absolutna redukcja do obszaru przeżyć wewnętrznych sprawia, że niewolnik Epiktet może być tak samo wolny jak cesarz Marek Aureliusz.

Zanegowanie ważności jakichkolwiek relacji społecznych w idei wolności sprawia, że wolność siedzącego na tronie podobna może być do wolności skrepowanego w więzieniu. Hegel analizując w *Fenomenologii ducha* świadomość stoicką stwierdza, że rodzi się ona jednak z reakcji na społeczne zewnętrzne zniewolenie. Na owo zniewolenie odpowiada wolnością myślenia⁴. Świadomość ta jest więc stanem umysłu, który możemy zastać w różnych epokach ludzkości, również we współczesności. Obrazy świata i różnaitość poglądów na jego temat

³ J. Piecuch, *Das dialogische Prinzip der Freiheit und Gnade* [w:] S. Bohlen, I. Feige, A.U. Müller, G. Ruff, (red.), *Denkend vom Ereignis sprechen. Die Bedeutung der Philosophie in der Theologie*, Freiburg 1997, s. 167.

⁴ G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1980, s. 117.

nachodzą nas od zewnątrz, ale od naszej wolności zależy ich akceptacja lub odrzucenie.

W takim ujęciu ma też swoje źródło koncepcja wolności jako formy kontemplacji teoretycznej⁵. Początki jej możemy odkryć już wprawdzie w myśli przedstoickiej, ale dopiero w doktrynie stoików znalazła ona swój pełny wyraz. Istnieje w człowieku sfera, która szuka uzasadnionych twierdzeń, poszukuje prawdy. Jeśli została taka prawda odkryta, albo jakieś twierdzenie w rozumie znalazło wystarczającą sankcję potwierdzającą, to prawda ta opiera się wszelkiemu przymusowi. Nosi cechy wolności, gdyż jej oczywistości nie może zmienić żadna wola władcy czy innego człowieka. Wobec wolności uzyskanej w kontemplacji wszelkie siły zewnętrzne zdają się być pozbawione mocy.

Chociaż jest to jak najbardziej pożądana forma realizacji wolności, to jednak nie może stanowić pełnej formy życia. I to nie tylko ze względów poznawczych – w samotności można ulec również iluzjom, ale również dlatego, że może stanowić alibi, usprawiedliwienie przed realnym zaangażowaniem w świat międzyludzkich relacji. Wolność myślenia staje się wówczas jedynie formą ucieczki przed uwikłaniem w realnie istniejące stosunki społeczne. Przyjmuje postać złudną, kiedy zaczyna maskować swój czysto solipsystyczno-monologiczny charakter i zapomina o swoim absolutnie abstrakcyjnym charakterze⁶. Ze względu na brak punktów stykowych z realną sytuacją społeczną i dziejową iluzja sięga dalej, budzi poczucie bycia w sferze wiecznej i niezmiennej. Pogłębia to jej monologiczność i abstrakcyjność oraz przyczynia się do tłumienia wszelkich spostrzeżeń dotyczących realnych warunków życia człowieka.

Monologiczno-abstrakcyjna wolność stoicka żywi się negacją. Neguje ona coś ze świata i coś z człowieka⁷. W świecie – jak już zauważyliśmy – neguje ważność międzyludzkich relacji i realne dobra, które można w świecie społecznym realizować. Szczęścia nie można bowiem w tym świecie osiągnąć, możliwe ono jest jedynie w przestrzeni wewnętrznych przeżyć. W człowieku wolność stoicką neguje pojawiający się w nim lęk. Jest to lęk przed emocjami, a zwłaszcza namiętnościami, jak również lęk przed uzależnieniem od zewnętrznych warunków życia. Zdaniem Tischnera, tak podwójna negacja stwarza

⁵ R. Legutko, *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007, s. 93.

⁶ P. Ricoeur, *Wolność rozsądna i wolność dzika*, „Znak” 22 (1970), z. 7–8 (193–194), s. 841.

⁷ J. Tischner, *W poszukiwaniu istoty wolności*, „Znak” 22 (1970), z. 7–8 (193–194), s. 834.

w człowieku pewną wolną przestrzeń. Zapełnić by ją mogła miłość do drugiego człowieka, jak to ma miejsce w chrześcijaństwie. Ale ponieważ w stoicyzmie nie ma żadnego zorientowania na dobro drugiego człowieka, stoicki filozof pragnie je zapełnić szukaniem indywidualnego monologicznego szczęścia, czyli pozostawania w refleksyjnej rozmowie z samym sobą.

Solipsystyczno-abstrakcyjna idea wolności jest dziejowo twórcza i wchodzi w skład wielu teorii na przestrzeni wieków. Możemy ją znaleźć u chrześcijańskich filozofów i teologów. Pomijając poglądy głoszone w interesującej nas kwestii przez wczesnych pisarzy wczesnochrześcijańskich, jak na przykład przez św. Ireneusza, dla którego jedynie Bóg jest wolną istotą, a człowiek o tyle, o ile za Bogiem się opowiada, zatrzymajmy się krótko przy poglądzie św. Augustyna, zwłaszcza jego wczesnej twórczości. Podobnie jak u innych autorów, problem wolności podnoszony jest przez niego w perspektywie relacji Boga i człowieka. Człowiek, wedle niego, jest sam w sobie wolny, a wolność ta sięga podstaw jego bytu. Ontologicznie z faktu tego wynika, że człowiek może się przeciwstawić nawet samemu Bogu, mimo że z natury swej jest ku Niemu zorientowany. Akt taki jest niczym innym, jak wyborem zła.

Sama wola nie wystarcza jednak do wyjaśnienia zjawiska wolności. Podlega ona bowiem działaniu łaski Bożej, która, kiedy działa, jest z natury swej nieodparta i zawsze skuteczna. Tak zinterpretowana łaska musi znosić wolność. Idea wolności u Augustyna popada tym samym w trudności i aporie nie do rozwiązania. Ponieważ wyłożona zostaje w ramach relacji Bóg człowiek, wydawać by się mogło, że nosi w sobie znamiona myślenia dialogicznego. Ale nic bardziej mylącego. Relacja łaska – wolność wyjaśniana jest na płaszczyźnie ontycznej, nie rządzą nią prawa ludzkich spotkań, lecz zasada przyczynowo-skutkowa. Łaska jest tutaj rozumiana na wzór dobrego fatum, które działa poza ludzką wolnością, jest siłą zdolną pokonać zło, które zagnieździło się w duszy człowieka⁸. Dramat wolności rozgrywa się także w tym ujęciu tylko we wnętrzu człowieka i nie uwzględnia społecznej komponenty. Nawet w późniejszych interpretacjach łaski, jako warunku umożliwiającego wolność i wyzwolenie z „niewoli zła”, wolność nie wychodzi poza obszar duszy, będącej sceną zmagania się przeciwstawnych sił. Refleksja nad tym zmaganiem jest wewnętrzną rozmową duszy z Bogiem i sobą samym nad własną wolnością. Pozostaje ona zatem zamknięta

⁸ J. Tischner, *Łaska i wolność*, „Znak” 54 (1992), z. 5 (444), s. 7.

w ramach monologiczno-teologicznych rozmów, w obszarze wewnętrznych doświadczeń religijnych.

W średniowieczu tematyka wolności zorientowana jest teologicznie. Pojęcie wolności rozważano w ścisłym związku z wolną wolą, jako cechą wyłącznie ją charakteryzującą. Inne władze człowieka, jak rozum i emocje, mają wprawdzie wpływ na wolną wolę, ale same nie są pojęte jako miejsca przejawiania się wolności. Jednym słowem, wolność jest wolnością wolnej woli. Wola z natury swej zdeterminowana jest jakimś celem, który jawi się jej zawsze jako jakieś dobro. W najgłębszej swej charakterystyce jest określona celem ostatecznym, jakim jest sam Bóg, gdyż ku niemu zorientowany jest cały człowiek. Osoba ludzka nie musi być konieczne świadoma tej fundamentalnej właściwości, może ona pozostać dla niego prawdą ukrytą i zwykle taką jest. Dlatego wolność woli ludzkiej nie sięga aż do swego najwyższego celu, lecz w pierwszym rzędzie daje o sobie znać w wyborze odpowiednich środków dla osiągnięcia konkretnego celu zamkniętego w obszarze doczesności. Wolność wyboru ziemskich celów i stosownych do nich środków, może jednak zwrócić się przeciwko podstawowej tendencji woli, jaką jest dążenie do celu Boskiego. Wówczas mamy do czynienia z aktem zła, który w istocie swej nie jest jakąś określoną treścią woli, a raczej występującym w niej defektem, brakiem należytego dobra.

Kiedy u św. Tomasza wolna wola opisywana jest w perspektywie pewnej zależności od Boga, jako jej celu ostatecznego, tak w późnym średniowieczu u Dunska Szkota wolność pojmowana jest już jako wielkość absolutna, jako siła wprost zdolna przeciwstawić się samemu Bogu. Ta idea wolności przeszła do myślicieli humanizmu i humanistycznych koncepcji wolności. Dla Picco della Mirandoli wolność jest pierwotną cechą człowieka, w której odkrywa swoją autonomię⁹.

Mimo pewnej odmienności sposobów podchodzenia do zagadnienia wolności i jej rozumienia u myślicieli średniowiecza i renesansu w stosunku do rozważań prowadzonych na jej temat w starożytności, również i oni nie wyszli poza monologiczny schemat jej wykładni. Istotną rolę w ich interpretacji fenomenu wolności odgrywa idea Boga, ale daremnie szukać u nich śladów analiz realnej więzi Boga z człowiekiem w kategoriach dialogicznych.

W filozofii nowożytnej problematyka wolności nabiera wagi. Zawiera w sobie jednak, o dziwo, nadal momenty teologiczne. Descar-

⁹ Picco della Mirandola, *Godność człowieka* [w:] *Filozofia włoskiego odrodzenia*, tłum. Z. Kalita, Warszawa 1967, s. 139.

tes, do którego koncepcji pośrednio lub bezpośrednio nawiąże wielu późniejszych nowożytnych autorów, zastanawia się, czy wolność Boga i człowieka jest tą samą wolnością, czy też mamy do czynienia z dwoma jej postaciami. Rozważania Kartezjusza nad tą kwestią, zawarte w czwartej medytacji, prowadzą go do wyróżnienia pewnych poziomów wolności. Najogólniej mówiąc, istnieje poziom czystych wyborów duchowych i poziom ich realizacji. Pierwszy właściwie nie zna ograniczeń. W zakresie wewnętrznej woli człowiek może na przykład wydawać sądy fałszywe czy nawet absurdalne. Inaczej ma się sprawa na poziomie realizacji podjętych decyzji. Aby coś uczynić, albo czegoś zaniechać, wymagana jest jakaś moc, jakaś siła, przynajmniej co do poruszenia własnego ciała. Widzimy od razu, że zarysowują się tutaj granice działań wyznaczone ograniczonymi możliwościami naszej konstytucji fizycznej, naturą świata oraz działaniami przemożnych sił w nim działających. Człowiek nie może zbudować, na przykład, kwadratowego koła lub pokonać siły zewnętrznej większej od własnego oporu. Ludzka wolność w płaszczyźnie jej urzeczywistnienia jest więc ograniczona i niedoskonała. Inaczej, wedle Kartezjusza, sprawa ma się z Bogiem. Jako wszechmogący może On wszystko. Może na przykład stwarzać góry bez dolin. Jego wola i moc nie znają żadnych granic. To, co Bóg pomyśli, to może bez ograniczeń urzeczywistnić.

Zważmy, że przy takim ujęciu wolności na poziomie jej urzeczywistniania mamy jej dwie odmiany – boską, czyli doskonałą i ludzką, czyli niedoskonałą. Natomiast w sferze czysto duchowej woli nie ma między nimi żadnych różnic. Wolność człowieka pod względem duchowych pragnień i wyborów zamkniętych w tej sferze ducha jest równa wolności Boga. Jeśli Biblia nas poucza, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, to zdaniem Kartezjusza, podobieństwa tego należy się dopatrywać właśnie w posiadaniu przez człowieka czystej duchowej woli. W jej obszarze człowiek wolny jest wolnością doskonałą. Rozum może nam wprawdzie dostarczać wielości rozmaitych przedstawień świata, których, zdaje się, oczywistość jest niepodważalna, niemniej wbrew temu wola może o nich wątpić, czy wręcz formułować sądy z nimi sprzeczne. Rozum okazuje się bezsilny wobec tej czysto duchowej wolności. Stanowi ona najgłębszą podstawę naszej autonomii, której nie jest w stanie pokonać żadna siła zewnętrzna. Nawet kiedy ulegam takiej sile fizycznie, duchowo mogę się jej sprzeciwić, nie wyrażać na nią zgody.

Wedle tej wizji wolności, człowiek jest naprawdę wolny jedynie w swoim wnętrzu. Ocenianie jego wolności na podstawie zewnętrznych

działań dostarcza nam jej bardzo wypaczonego i okrojonego obrazu. O wolności człowieka świadczą bowiem nie tyle zewnętrzne działania, ile przede wszystkim wewnętrzne pragnienia i zamiary. Prawdziwą przestrzeń wolności stanowi sfera wnętrza.

Wolność pojęta jest więc tutaj wyraźnie solipsystycznie. Jest formą monologu, jaki podmiot prowadzi z samym sobą, rozważając możliwość rozmaitych rozwiązań, a pośród nich również takie, których wciele nie w życie jest w ogóle niemożliwe. Mimo daleko idącej interioryzacji świadomości wolności, u Kartezjusza pozostaje ona nadal wielkością opisywaną za pomocą kategorii ontologicznych. Zawiera w sobie bowiem moment siły wyrażony przez Kartezjusza w formule „mogę przystąpić do...”. Owo „mogę” wskazuje na siłę, która wprawdzie nigdy nie przekracza granic wnętrza, ale za to potwierdza siebie samą. Zewnętrzne relacje, zwłaszcza międzyludzkie, w które każdy realnie istniejący w świecie podmiot jest zawsze uwikłany, nie odgrywają w wyjaśnianiu fenomenu ludzkiej wolności u Kartezjusza żadnej roli. Tak więc również zaprezentowana przez niego filozofia wolności pozostaje jednoznacznie uwięziona w schemacie myślenia monologiczno-ontologicznego.

Nie inaczej sprawa wygląda u Spinozy i Leibniza. Rozważają oni wprawdzie fenomen wolności w innym aspekcie aniżeli Descartes i odwołują się do innych doświadczeń związanych z jej przeżyciem, ale posługując się ontologicznym pojęciem siły z góry przesądzi o jego monologicznym charakterze. Bierze się to z bezwzględnie racjonalnego podejścia, w którym zgodność działania z naturą substancji u Spinozy i zasada racji dostatecznej u Leibniza stają się warunkami zaistnienia wolności w ogóle. Wolność zostaje zredukowana do rozumowych rozważań nad prawami rządzącymi światem i wyborami światów możliwych, a więc idei danych przez sam rozum. Wolność pozostaje w ten sposób zamknięta w ramach rozumu prowadzącego monologiczne rozmowy z sobą.

W dziejach filozoficznego pojęcia wolności myśl Kanta wyznacza pewną cezurę. Nawiązując do różnych wątków aktualnej oświeceniowej dyskusji nad wolnością mówi on o psychologicznej albo komparatywnej wolności *automaton spirituale*, pojmując ją jako wewnętrzne powiązanie wyobrażeń duszy. Wolność ta podlega jednak bardziej podstawowemu pojęciu, jakim jest wolność transcendentálna. Kant wyróżnia bowiem na poziomie czystego rozumu dwa podstawowe pojęcia wolności: wspomnianą wolność transcendentálną i wolność w rozumieniu kosmologicznym. Istota obu polega na *initium* – rozpoczynaniu

od nowa. Tym teoretycznym pojęciom wolności Kant przeciwstawia jeszcze pojęcie praktyczne. Od strony negatywnej należy pod nim rozumieć niezależność od nacisków naszej zmysłowej sfery, od strony pozytywnej zaś jako zdolność czystego rozumu do bycia praktycznym dla siebie samego – jak powie Kant. Wolność praktyczna przekonuje nas o istnieniu prawa moralnego. Ale ostatecznie i ona zostaje osadzona na transcendentalnej idei kosmologicznej wolności, gdyż tylko ta idea może dać podstawy realnego istnienia wolności¹⁰. Wolność pozostaje dla Kanta „cudem w świecie zjawisk”. W obrębie przyrodniczych powiązań wolność jest niemożliwa do wykazania. Przyrodniczy świat zjawisk rządzący się bez wyjątku zasadą przyczynowo-skutkową nie dopuszcza nowego początku, co z definicji musi cechować każdą wolność. Dlatego trzeba jej szukać we wnętrzu człowieka. Na poziomie ludzkiej woli. Tutaj jawi się ona jako warunek możliwości wypełnienia obowiązku. Należy przyjąć, że człowiek jest wolny, inaczej moralność pozbawiona byłaby sensu. Autonomia ludzkiej woli jest więc zasadą wszelkich moralnych praw i rodzących się z niej obowiązków. Tak ujęta wolność praktyczna, która wypełnia pojęcie wolności transcendentalnej, zachowuje monologiczny charakter, gdyż określona została jedynie jako rozumowa reguła działania praktycznego¹¹. W jej definicję nie wchodzi relacja do drugiego człowieka. Wszystkie inne pojęcia wolności występujące u Kanta, jak wolność polityczna czy prawna, nic tu nie zmieniają, lecz budują na idei wolności transcendentalnej.

W prezentacji nowożytnych koncepcji wolności nie można pominąć Hegla., który widzi w niej nie tylko istotny problem natury teoretycznej, ale w ogóle motor napędowy dziejów. W *Wykładach z filozofii dziejów* czytamy:

Musimy powiedzieć, że jak substancją materii jest ciężar, tak substancją, istotą ducha jest wolność. Dla każdego jest rzeczą bezpośrednio wiarygodną, że duch pośród innych własności posiada także cechę wolności; filozofia natomiast uczy, że wszystkie własności ducha istnieją tylko dzięki wolności, są tylko środkami do wolności, wszystkie je tylko poszukują i ją wytwarzają¹².

Idea wolności odgrywa rolę kluczową zarówno w jego wykładzie logiki, jak i w filozofii dziejów. Stanowi ona istotny moment rozwoju

¹⁰ J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 2, Basel 1971–2007, s. 1091.

¹¹ Por. B. Casper, *Das dialogische Prinzip*, Freiburg 1967, s. 88.

¹² G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958, s. 27.

ducha absolutnego, w którym bierze udział również człowiek swoim duchem subiektywnym. Wraz z nią w rozwoju tym uczestniczy rozum. Wolność wyraża się w rozmaitych formach odrzuceniem przymusu ze strony natury i innych ludzi, potrzeb, pożądań oraz różnorodnych za pośrednictwem, przyjmuje jednak w końcu postać abstrakcyjnej negacji. Hegel nazywa ją we *Wstępie do Filozofii Prawa* również pierwiastkiem „czystej nieokreśloności mnie we mnie samym”. Owa nieokreśloność jako „wolność pustki” może się później – zdaniem Hegla – wypełnić czymś, ale będzie ją kształtować nadal pragnienie negowania i niszczenia. Tak subiektywna wolność prezentuje się wprawdzie w jakiejś arbitralności, dowolności i samowoli indywiduum. Dopiero kiedy zostanie związana jakimś zadaniem, przyjmuje postać konkretną. A zadanie to polega na rozumowym podporządkowaniu się państwu i jego prawom¹³. Ale wówczas wolność rozpatrywana jest jedynie z punktu widzenia państwa. Okazuje się przy tym, że państwo staje się rzeczywistością poprzedzającą indywidualną wolność. Państwo nie jest, zdaniem Hegla, ucieleśnieniem wolności w tym sensie, że składa się nań wolność poszczególnych jednostek, lecz odwrotnie, to wolność państwa określa, na ile wolni mogą być jego obywatele. Praktycznie oznacza to, że indywidualna wolność zostaje zniesiona, a w teoretycznej epopei ducha staje się jedynie momentem systemu. W tej perspektywie wolność staje się wielkością abstrakcyjną, ideą w świadomości pojedynczego podmiotu, która następnie podporządkowana jest wolności obiektywnej, czyli wpisuje się w racjonalny system. Być wolnym oznacza ostatecznie poznać i zrozumieć konieczności tego systemu. Moment solipsystyczny w tak pojętej koncepcji wolności polega na tym, że wolność jest ruchem myśli dokonującej się wprawdzie w ramach świadomości, a na końcu w ramach systemu i ducha absolutnego. Słynne analizy relacji pan – niewolnik przeprowadzone przez Hegla, nie zmieniają tej wizji. Choć zawierają w sobie momenty myślenia dialogicznego, zostają jednak zniesione w kategoriach myślenia systemowego. Istotną okazuje się relacja podmiot – system, a nie relacja podmiot – podmiot.

Na końcu rozważmy jeszcze pojęcie wolności u M. Heideggera. Dochodzi ono do głosu między innymi w analizach fenomenów autentyczności i nieautentyczności. Właściwe bycie bytu ludzkiego, czyli *Dasein* przebiega w duchu zdecydowania *Entschlossenheit*¹⁴. Wówczas bytu ludzki jest sobą. Natomiast człowiek żyjący w sposób nie-

¹³ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Leipzig 1921, s. 258.

¹⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 376.

autentyczny zatracą się byciu wyznaczonym przez *Się*: poddaje się temu, jak się mówi, robi się, jak się ogólnie coś robi, posiada się jakieś poglądy, jak inni je posiadają, jednym słowem ulega się powszechnej modzie. To powszednie bycie człowieka charakteryzuje się jeszcze – wedle Heideggera – gadaniną, ciekawością i dwuznacznością¹⁵. Człowiek zazwyczaj żyje w tych *modi* istnienia. Stanowią one zwyczajną charakterystykę jego codziennej egzystencji. Wolność w tej perspektywie oznacza możliwość wyboru między dwoma podstawowymi formami bycia autentycznego i nieautentycznego. Ów wybór ujawnia się w postawie zdecydowania. Nie jest to wybór między dwoma dowolnymi opcjami, lecz wybór, którego stawką jest bycie sobą, lub zezwolenie na rozmaite formy alienacji własnej osoby. Zdecydowanie jest wyborem siebie samego konstytuującym wierność własnej egzystencji. Wybór istnienia na sposób autentyczny jest zarazem wyborem wolności, a właściwie wyborem siebie jako istoty wolnej. Ale i tutaj koncepcja wolności porusza się w obszarze solipsystycznych i monologicznych zachowań. Wybór autentycznej egzystencji jest dziełem tejże egzystencji. Relacja do siebie samego jest tu decydująca, natomiast wszelkie relacje ze światem naznaczone są niebezpieczeństwem upadania jednostki ludzkiego, a tym samym stopniowym traceniem swego człowieczeństwa. Tak pojęta wolność przyjmuje też z góry postać samotną i tragiczną¹⁶.

Zaprezentowany przegląd postaci filozofii wolności nie jest oczywiście wyczerpujący. Omówione poglądy przedstawionych autorów mają jedynie charakter skrótowy i dotyczą wyłącznie istoty rozwijanych przez nich koncepcji. Nie podejmują one wielu innych wątków ich myśli, niemniej wskazują na te elementy ich teorii wolności, bez których specyfika ich poglądów w tej materii byłaby niemożliwa do uchwycenia. Wskazane zostały więc konstytutywne momenty poszczególnych wizji wolności. Okazuje się, że dla nich wszystkich można znaleźć wspólny mianownik, mianowicie to, że wyrastają z ducha ujęć solipsystycznych i monologicznych. Idea wolności, mimo jej społecznej komponenty, pozostaje wielkością dalece abstrakcyjną i spekulacyjną, a opisywana w języku ontologii, aby nie wikłać się w oczywiste sprzeczności usuwa się w obszar wnętrza człowieka, w którym ujawnia się jako forma rozmów, jakie rozum prowadzi sam z sobą. Nie znaczy to, oczywiście, że należałoby te wizje wolności uznać za bezużyteczne.

¹⁵ Tamże, s. 237–247.

¹⁶ J. Piecuch, *Das dialogische Prinzip der Freiheit und Gnade*, s. 173.

W każdej z nich zawarta jest częśćka prawdy i godna pochwały umiejętność wydobycia coraz to nowych aspektów wolności, trud uchwycenia jej wielorakich sensów i poziomów. Teorie te są przykładami, poprzez które, jak przez rozmaite pryzmaty, można analizować bogate doświadczenie wolności.

WOLNOŚĆ DIALOGICZNA

Definiowanie wolności poprzez pojęcie siły i celu, który chcemy zrealizować, jest zrozumiałe, jeśli bierze się pod uwagę stosunek człowieka do rzeczy i przedmiotu. Rzeczy podlegają naszej władzy, naszej rozporządzalności, są przedmiotami naszej wielostronnej manipulacji. Rzeczy poddają się sile człowieka, możemy na nie niemal dowolnie wpływać. Wprawdzie ich materia stawia nam jakiś opór, ale pozostaje on bierny i zwykle przy zastosowaniu innego zabiegu czy metody może zostać pokonany lub wykorzystany dla innego celu. Wydaje się nawet, że ograniczenie dane wraz z naturą przedmiotów martwych prowokuje człowieka do użycia siły, niejako wyzwala w nim wolność. W każdym bądź razie przedmioty nie stawiają nam czynnego oporu i zwykle dowolnie podporządkowujemy je realizacji naszych celów. Monologiczność wyraża się w odniesieniu wszystkich działań do własnego Ja.

Problem z rozumieniem natury wolności rozpoczyna się, gdy pytamy, czy kategoria mocy jest właściwym narzędziem do jej opisu na poziomie stosunku człowieka do człowieka. Jeżeli obowiązywałaby tu logika relacji człowiek-przedmiot, wolność jednej osoby byłaby równa podporządkowaniu drugiej, jej zniewoleniem. Po części taką logiką kierował się Hegel, kiedy dokonywał opisu genezy i struktury relacji pan-niewolnik. Ale w rzeczywistości stoimy tutaj przed niemożliwym do rozwiązania dylematem. Czy wolność jednej osoby musi z konieczności pociągać zniewolenie drugiej? Czy stosowanie mocy przez jedną osobę musi być odczytywane przez drugą jako stosowanie przemocy? Wolność nie byłaby możliwa do pomyślenia bez zniewolenia. Zniewolenie byłoby drugą stroną wolności.

Widać, że ontologiczna kategoria przyczyny i skutku, kategoria siły, zawodzi w tym przypadku. Dla właściwego opisu wolności na płaszczyźnie dialogicznej trzeba opuścić poziom ontologicznych interpretacji i szukać nowych narzędzi opisu. Można odwołać się do kategorii epistemicznych i wolność sprowadzić do kategorii poznawczych. Przykładem mogą tu służyć poglądy Jaspersa, twierdzącego, że granice naszej wolności określone są granicami naszego poznania. Na tyle

jesteśmy wolni, na ile rozumiemy otaczający nas świat. Wiedza uwalnia nas z pęt konieczności. Hegel z kolei twierdzi, że poznając świat, i realizującego się w nim absolutnego ducha, poznajemy samych siebie, własną rozumność, a tym samym stopniowo zmierzamy do pełnej wolności. W *wykładach z filozofii dziejów* Hegel pisze, „że jedynym prawdziwym znamieniem ducha jest wolność”¹⁷. Natomiast jego *Fenomenologia ducha* w całości może być odczytywana jako dzieje konstytuowania się samowiedzy wolności. Wolność więc nierozłącznie sprzęgnięta jest z rozumnością. Wolność sięga tak daleko, jak daleko sięga rozum i odwrotnie. Naprawdę wolny jest jedynie rozum. W tym sensie można powiedzieć, że „prawda wyzwala”, nierozumność zaś tożsama jest z niewolą.

Jak zauważa Tischner, niewątpliwym osiągnięciem takiego ujęcia wolności w perspektywie dynamiki aktów rozumu jest „wyprowadzenie jej z opłotków ontologii”¹⁸. Ale posiada ono też poważne ograniczenia. Nie potrafi wyjaśnić zjawiska ryzyka, które jest konstytutywne dla wolności pojętej jako dokonywanie wyborów. Ryzyko bowiem zawiera w sobie zawsze moment niewiedzy i nierozumności. Przede wszystkim nie dostrzega jednak specyfiki rodzenia się wolności w relacjach międzyludzkich. Prawda wolności nie dzieje się realnie na scenie świata, ale jest w rozumności jedynie teoretycznie odkrywana, a ostatecznie pozostaje zamknięta ramami racjonalnego systemu.

Na zupełnie innej płaszczyźnie pojawia się zagadnienie wolności w myśli filozofów dialogu. Uznając w punkcie wyjścia, że rozum z natury jest dialogiczny, badają w różnych aspektach jego urzeczywistnianie się w realnych relacjach międzyludzkich. Otwiera się w ten sposób nowy obszar badań, które proponują nową wizję ujęcia rzeczywistości. Nie relacja podmiotu do przedmiotu jest zdaniem dialogików decydująca, lecz relacja podmiotu do podmiotu. Dopiero z jej perspektywy odsłaniają się sensy przedmiotów w ich dziejowej zmienności. Do filozofów dialogu zalicza się między innymi F. Ebnera, F. Rosenzweiga, E. Lévinasa i M. Bubera. W Polsce w duchu filozofii dialogu filozofował Tischner, tworząc własną wersję filozofii dramatu. Nie będziemy tutaj omawiali kolejno ich poglądów, ale zaprezentujemy ogólnie ideę wolności wyłaniającą się z ich myśli, sięgając zwłaszcza do dorobku Tischnera.

Aby stwierdzić, w jakim sensie możemy mówić o dialogicznym wymiarze wolności, przywołajmy doświadczenie spotkania i dokonaj-

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, s. 26.

¹⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 297.

my jego prostej fenomenologicznej analizy. Spotkanie rozpoczyna się w momencie, kiedy przede mną staje drugi człowiek. Już jego sama obecność przyjmuje postać jakiegoś oczekiwania wobec mnie. Wyraża się ono chociażby w domaganiu się jego uznania w istnieniu, nie wyrządzaniu mu krzywdy, jednym słowem sam fakt obecności drugiej osoby domaga się już przedwerbalnie jego afirmacji. Drugi człowiek z racji swej śmiertelności, podatności na zranienie i samoniewystarczalności wynikającej z faktu, że nie jest istotą boską, stawia mnie w sytuacji jakiegoś roszczenia. W zależności od tego, jaka jest sytuacja napotkanego człowieka, może to być proste domaganie się uznania jego autonomiczności, a może to być żądanie udzielenia pomocy, gdy jego życiu zagraża niebezpieczeństwo, na przykład po wypadku samochodowym. Jednym słowem, sama obecność drugiego człowieka ma charakter imperatywu skierowanego do mnie: nie krzywdź mnie, nie zabieraj mi mojego życia, nie pozwól mi umrzeć, nie zostawiaj mnie w mojej biedzie. Obecność drugiego człowieka wytrąca mnie w pewnym stopniu z mojego niezmaconego życia, układanego wedle własnych planów i wyobrażeń. Każde pytanie, zadane przez samą obecność drugiej osoby, niezależnie od tego, czy przyjmie dalej formę pytania praktycznego, czy teoretycznego, wyrasta zawsze z jakiejś biedy, czy to będzie teoretyczna niewiedza, czy też inna egzystencjalna potrzeba. Klasycznym przykładem jest ewangelijna przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Poszkodowany przez zbrojczy, położeniem swej egzystencjalnej sytuacji, swym zranieniem pyta przechodzących: Czy ty mnie tu zostawisz w mojej biedzie, w stanie, kiedy me życie jest zagrożone? Wiemy, że na to pytanie odpowiedział jedynie Samarytanin.

Otóż sytuacja, kiedy stanął przede mną inny człowiek i zadał mi pytanie, na przykład: „Która godzina?”, albo „Poproszę o chleb?”, budzi dopiero prawdziwą świadomość mojej wolności. Okoliczności spotkania stawiają mnie wobec decyzji: Co zrobić? Mogę pomóc, ale mogę mu też swej pomocy odmówić czy to wprost, czy to udzielając mu fałszywej albo wymijającej odpowiedzi. Dopiero w momencie, kiedy napotkana osoba poprzez skierowane do mnie pytanie uczyni mnie uczestnikiem swojej sprawy, uświadamiam sobie, że jestem człowiekiem wolnym. Świadomość wolności rozbłyskuje nie tyle w spotkaniu z przedmiotami, ile w spotkaniu z ludźmi. Tu odsłania się jej najgłębszy charakter. Drugi niejako swoją obecnością i pytaniem obdarowuje mnie świadomością wolności. Wolność staje się darem przychodzącym od drugiego. Wprawdzie potencjalnie byłem człowiekiem wolnym, ale dopiero wydarzenie spotkania z nim realnie uświadamia

mi fakt mojej wolności. Wyprowadza mnie ze świata mych monologicznych rozmów z sobą samym, wyprowadza mnie z mojego wewnętrznego zamknięcia i wprowadza w świat realnych relacji międzyludzkich, w konkretną wolność sytuującą się w społecznej, wspólnotowej strukturze świata.

Związek między pytaniem a odpowiedzią rodzi przestrzeń wolności, jest związkiem dialogicznym i nie poddaje się interpretacjom w kategoriach ontologicznych. Nie mamy tu bowiem do czynienia z relacjami przyczynowo-skutkowymi, nie poruszamy się w porządku siły, lecz w porządku dialogu. Również kategorie epistemologiczne nie dostarczają nam do rozjaśnienia tego związku żadnych zadowalających narzędzi. Z punktu widzenia teorii poznania możemy badać, czy pytanie natury teoretycznej jest poprawnie postawione, jakie założenia poznawcze w sobie kryje, jakiej wiedzy można się po jego sposobie postawienia spodziewać. Epistemologia analizuje, czy odpowiedź na dane pytanie jest prawomocna, czy wypełnia odpowiednią treścią poznawczą intencję pytania, czy spełnia kryteria poprawnej wypowiedzi. Nie może jednak rozwiązać kwestii, dlaczego w ogóle zapytany człowiek udziela odpowiedzi. Podobnie logika nie potrafi odpowiedzieć na to pytanie, gdyż przedmiotem jej analiz jest już sama poprawność wypowiedzi, ich logiczna wartość, związane z tym, czy sąd jest prawdziwy czy fałszywy.

Istota związku dialogicznego, w którym ujawnia się wolność, polega na zmianie charakteru relacji zachodzących między jednym a drugim człowiekiem. Spotkanie inicjuje świadomość obecności innego człowieka przy mnie. Ale pytanie, które do mnie dociera, wyraża mnie natychmiast ze stanu bycia *przy kimś* lub *obok kogoś*, w nowy stan bycia *dla kogoś*. Rodzi się on w momencie, kiedy na zadane pytanie zaczynam odpowiadać. Udzielona odpowiedź jest zawsze odpowiedzią dla kogoś. Ale może ona mieć charakter pozytywny, czyli postać niesienia pomocy osobie proszącej, lub negatywny, polegający na odmowie tej pomocy. Mamy więc do czynienia z czynem dobrym albo złym. Oznacza to, że w strukturę spotkania i jej wolnościowy charakter wpisuje się jako jej element konstytutywny moment etyczny. Stąd, aby zrozumieć naturę wolności trzeba wznieść się na poziom rozważań o dobru i złu, wkroczyć w obszar metafizyki dobra, która ściśle pozostaje związana również z metafizyką zła. Wolność dialogiczna odsłania dwa promienie swego odniesienia: do osoby ludzkiej i zarazem do idei dobra lub zła. Być wolnym oznacza nie tylko w sposób wolny odnosić się do drugiej osoby, lecz również być wolnym w stosunku do dobra lub zła. Tak związek między pytającym a pytanym, wprowadzający nas w sens

wolności sytuuje nas na poziomie rozważań „poza bytem i niebytem”, czyli poza analizami ontologicznymi i osiąga poziom rozważań agatologicznych¹⁹.

Wolność w tej perspektywie badań pojawia się wpierrw w przestrzeni między osobami. Pierwotnie nie jest ona ani we mnie, ani w drugiej osobie, lecz jest czymś między nami. Dzięki niej odkrywamy, że sami jesteśmy wolni względem siebie. Drugiego postrzegam jako wolnego względem mojej osoby i siebie doświadczam jako istotę wolną względem niej²⁰. Tak pojęta wolność okazuje się być wielkością naznaczoną dramatycznym napięciem, jest wielkością dramatyczną. Ta dramatyczność posiada niejedno oblicze i nie sposób nimi wszystkimi tutaj się zająć. Dwa jednak są zasadnicze. Pierwsze wyraża się w pytaniu, jak zarysuje się przestrzeń wolności między mną a innym? Drugie natomiast dotyczy kwestii wyzwolenia. Wyzwolenie jest zawsze wyzwoleniem od tego, co człowieka zniewala. Wszelkie zniewolenie jest formą zła. Dlatego proces wyzwalania jest tożsamy z procesem uwalniania się z pęt jakiegoś zła ku jakiemuś dobru. Sprawa wolności pojawia się w pełnym układzie dramatycznym, kiedy uwzględni się jeszcze relacje między wolnością skończoną i nieskończoną, a więc relację między człowiekiem a Bogiem, relacje między wolnością a łaską oraz próbą uchwycenia wolności w aspekcie bycia sobą. Jeśli bowiem człowiek jest wolny, to wówczas – jak nas poucza Hegel – kiedy jest sobą. To z kolei rodzi pytanie, jak w owo bycie sobą zapośredniczony jest drugi człowiek?

Pomijając wielość tych zagadnień spróbujemy, przynajmniej tylko częściowo, wyjaśnić podstawowy wymiar dialogicznego sensu wolności. Uświadomieniu sobie własnej wolności w momencie spotkania towarzyszy odkrycie wolności drugiego człowieka. Nie tylko ja jestem wolny, ale i on jest wolny. Wolność osoby ludzkiej jest wolnością osoby postawionej pośród innych wolnych osób, w tym także Boga. Własna wolność krystalizuje się więc w horyzoncie i według wolności innego²¹. „Jest albo na jego miarę albo ją przewyższa, albo jest wolnością z nim, albo dla niego, albo przeciwko niemu, albo obok niego”²². Nie ma ona nigdy charakteru czystej spekulacji, jest wolnością w konkretnym czasie i konkretnym miejscu, względem konkretnej osoby. Wolność nigdy

¹⁹ Tamże, s. 298.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 299.

²² Tamże.

nie staje wobec osoby jako puste abstrakcyjne pojęcie, ale jako możliwość rozmaitych zachowań względem niej. Te z kolei mogą nabrać charakteru zbliżania się lub oddalania od drugiej osoby, zarysowując grę ruchów: od ciebie, do ciebie, z tobą i przeciwko tobie. Konkretnie przyjmują one postać obojętności, miłości, ucieczki, ukrycia przed drugą osobą, lęku lub może nawet nienawiści. Ta ostatnia postawa określa kres wolności. W przestrzeń sensów wolności międzyosobowej wpisują się też takie postawy, jak uniżenie wyrażające się słowem „pod” (pod kimś wykonuję moje czynności), czy też pycha wyrażająca się w słówku nad (jestem nad moimi podopiecznymi). Wszystkie te struktury przesycone są zawsze świadomością dobra i zła. Równocześnie w obszarze wolności dialogicznej pojawiają się zasady rozmaitych preferencji. Jakąś wartość realizującą się w wolności przedkładamy nad inną. Dokonujemy jej wyboru dla zaistnienia większego dobra.

Wszystkie te konkretne formy wolności zakorzenione są w podstawowej relacji pytający – pytany, a więc w kwestii: odpowiedzieć czy nie odpowiedzieć na postawione mi pytanie; pójść czy nie pójść za skierowanym ku mnie wyzwaniem; uczynić dobro czy go zaniechać; podzielić się chlebem czy nie podzielić; uratować życie czy zabić; wybrać dobro czy zło.

Wolność rodzi się jednak nie tyle w stawianym pytaniu, ile raczej w udzielanej odpowiedzi. Odpowiadać to wchodzić w relację bycia dla kogoś, to znaczy w ostatecznym rozrachunku wziąć za niego odpowiedzialność. Ten stan rzeczy znalazł swój wyraz w naszym języku. Polskie słowo odpowiedzialność podobnie jak niemieckie *Verantwortung* czerpie swoje etymologiczne pochodzenie właśnie od słowa od-powiedzieć, *ver-antworten*. Tak wyjaśniając dialogiczny rodowód wolności, natrafiamy na jego podstawę w samej odpowiedzialności. W ramach odpowiedzialności za drugą osobę rodzi się dopiero wolność. Odpowiedzialność jest pierwotniejsza od wolności. Jest niejako jej warunkiem możliwości.

Kolejnym znamienym rysem wolności jest jej nierozłączne powiązanie z dobrem. „Wolność jest sposobem istnienia dobra” – powie Tischner²³. Zdanie to można wielorako interpretować. Jedna ścieżka interpretacyjna mówi, że wolność w przeciwieństwie do zniewolenia jest dobrem, inna, że dobro samo przez się jest wolne i to w sposób absolutny. Jeszcze inna możliwa droga interpretacji wskazuje na fakt, że dobro nas wyzwala ku wolności. Wszystkie one znajdują swoje wy-

²³ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 335.

jaśnienie w analizach naszego doświadczenia, szczególnie zaś dochodzą do głosu w doświadczeniu drugiego człowieka, odsłaniają się w wymiarze dialogicznym. Dobro nie jest wielkością obojętną, lecz jak nas poucza własne doświadczenie, pociąga człowieka. Ma to miejsce zwłaszcza w momencie spotkania drugiego człowieka. Dobro niejako budzi człowieka do wolności. Człowiek wprawdzie zastaje siebie albo nieświadomego swej wolności, albo zniewolonego. Wolność bowiem nie jest człowiekowi dana raz na zawsze jako charakteryzująca go właściwość, lecz musi on ją wciąż na nowo zdobywać. W zależności od tego, jak dalece ją realizujemy, możemy mówić o człowieku mniej lub bardziej wolnym. Doświadczenie dialogiczne z kolei poucza, że owo zdobywanie wolności, poszerzanie jej pola nie dokonuje się przez stosowanie przemocy względem innego, lecz przeciwnie, to drugi człowiek daje mi wolność jako dar, jako łaskę, pod warunkiem, że jestem gotów czynić względem niego dobro. Wolność jest darem łaski, doświadczanym w momencie czynienia dobra. Stając się wolnym, wyraża najgłębiej to, kim jest. Będąc dobrem, staje się „budzicielem” wolności u zniewolonych. Bóg zaś, będąc najwyższym Dobrem, jest też najwyższym „budzicielem” wolności²⁴.

ZAKOŃCZENIE

Zasadnicza różnica między monologiczną a dialogiczną koncepcją wolności zdaje się polegać nie tyle na innym rozłożeniu akcentów, ile na zupełnej odmienności jej rozumienia. Wolność monologiczna odsłania zasadniczo dwie płaszczyzny jej istnienia: płaszczyznę działania i woli (*Handlungsfreiheit* i *Willensfreiheit*). Myślenie dialogiczne nie wyklucza takiego jej rozumienia, lecz pokazuje głębszy jej wymiar, moment jej przebudzenia. Umieszcza jej pierwotny sens na poziomie agatologicznym, a więc na poziomie dobra i zła. Nie można zrozumieć dobra i zła bez idei wolności i odwrotnie, pełny sens wolności nie może się ujawnić bez uwzględnienia idei dobra i związanej z nią idei zła. Nie wyklucza to jednak faktu, że i ujęcia monologiczne wiele nam z prawdy o wolności odsłoniły. Pojęcie wolności można badać w różnych kierunkach, przy czym dialogiczna idea wolności otwiera nam o wiele szersze spektrum analizy tegoż fenomenu. Odsłania coraz to nowe sensory i prowadzi do ostatecznego wniosku, że skoro wolność ugruntowana jest w łaskawości i darze, przemoc musi uchodzić za absurd.

²⁴ Por. tamże.

MONOLOGICAL AND DIALOGICAL FREEDOM

Summary

The history of western thought abounds in conceptions of freedom. This article assumes two dominant ways of understanding freedom: the monological model and the dialogical model. It aims at sorting out the multiplicity of conceptions in accordance with these two paradigms. The first describes the phenomenon of freedom in terms of ontological cause and effect relationships. Relationships between objects, or between the subject and the object, constitute the basis of the description. According to the second paradigm, the sphere of interpersonal relations is considered the primal sphere of freedom. In this view, freedom is interpreted by means of such notions as responsibility, grace, gift, good and evil. Thus, it means that freedom is embedded in the world of ethical actions and behaviour. It is considered phenomenologically primal in relation to monological freedom.

Joachim Piecuch