

## W POSZUKIWANIU ŹRÓDEŁ ROZUMIENIA WOLNOŚCI

Wprowadzenie do poprzedniego tomu „Ethosu” dotyczyło „warunków brzegowych wolności”<sup>1</sup>. Formuła ta wyprofilowała refleksję obejmującą zamieszczone w numerze wypowiedzi. Jest tak, że precyzacja pojęcia wolności staje się w pewnym sensie bardziej osiągalna przez rysunek uwarunkowań wolności, jej bliskich kontekstów znaczeniowych. Autorzy jej najprostszycy formuł definicyjnych obecnych w podręcznych słownikach i encyklopediach, poszukując zwięzłej, krótkiej syntezy, postępują w pewien sposób „od zewnątrz”; wydaje się, że droga opisu analogizującego i odwołującego się do przykładów jest najlepszym sposobem racjonalnego uchwycenia tego pojęcia.

Wolność należy do kategorii pierwszych, które w sposób konieczny pojawiają się w (czy też przy okazji) refleksji nad transcendentiami (przede wszystkim prawdą, dobrem i pięknem). Prawda i dobro, opuszczając swoje wyabstrahowane pozycje, niemal natychmiast wyzwalają – i dołączają do siebie – właśnie wolność, co oddają choćby słowa mówiące, że prawda nas wyzwoli (por. J 8,32), że „wolność jest dla miłości”<sup>2</sup> czy też, że „wolność to sposób istnienia dobra”<sup>3</sup>.

Pewna konieczność pojawiania się (wyzwalania) transcendentaliów w refleksji nad wolnością (terminologiczna przyległość?) rodzi pokusę zobaczenia problemu jakby od środka, możliwie poza ujęciami kontekstowymi. Wydaje się, że próby takiej dokonał Roman Ingarden w klasycznej już rozprawie *Człowiek i czas*<sup>4</sup>, na marginesie problematyki czasu pisząc o źródłowym wewnątrzsobowym doświadczeniu wolności. W części końcowej szkicu znajdujemy rodzaj filozoficznej konkluzji, nacechowanej nieco poetycko: „Jestem siłą, co chce być w o l n a. I nawet trwanie swoje w o l n o ś c i poświęci. Ale zewsząd pod naporem sił innych żyjąca, n i e w o l i zaródź sama w sobie znajduje, j e ś l i s i ę o d p r ę ż y, jeżeli w y s i ł k u zaniedba. I w o l n o ś ć swoją utraci, jeżeli się sama do siebie przywiąże. Trwać

---

<sup>1</sup> Zob. M. S ł o m k a, *Warunki brzegowe wolności*, „Ethos” 35(2022) nr 4, s. 5-10.

<sup>2</sup> Zob. J a n P a w e ł II, *Wolność jest dla miłości*, w: tenże, *Pamięć i tożsamość*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 47-51.

<sup>3</sup> Zob. W. Z a ł u s k i, „*Wolność jako sposób istnienia dobra*”. *O filozofii wolności Józefa Tischnera*, „Studia z Filozofii Polskiej” 10(2015), s. 89-110.

<sup>4</sup> Zob. R. I n g a r d e n, *Człowiek i czas*, w: tenże, *Księżeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1973, s. 41-77.

i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje”<sup>5</sup>.

Mimo że transcendentalia pojawiają się dopiero w dwóch ostatnich zdaniach tego fragmentu, przywołanie w całości swojej zwraca uwagę na osobowe miejsce wolności i na jego „ruchomą topografię”. Te właśnie słowa szkicu *Człowiek i czas*, jako zasadnicze dla tematu, wyeksponowane zostały w artykule Andrzeja Półtawskiego *Roman Ingarden – metafizyk wolności*<sup>6</sup>. Nie przypadkiem zatem można szkic ten potraktować jako próbę wskazania elementarnych przestrzeni uchwytywania wolności. Widzimy jednak, że przywołane, konkludujące zdania pełne są wewnętrznej dialektyki, napięcia, a nawet zmaconej tautologii (na przykład „wolna [...] jeżeli [...] dobrowolnie odda”). Jakimś constans okazuje się ekspozycja koniecznego wysiłku człowieka, jego aktywności – wysiłku i aktywności człowieka zmagającego się ciągle „o coś” i „w jakimś kierunku”; osobowy „ruch” daje możliwość uchwycenia tego, co nazywamy wolnością. Jedynie w tym „ruchu” daje się ona odsłonić i zobaczyć. Ostatnie słowa przywołanego fragmentu zatrzymują pewien patos myśli filozofa, by „znieruchomić” właśnie na transcendentaliach bez których wolność zrozumieć się nie daje. Ingarden wskazuje jej rdzeń jakby na przedpolu, inni myśliciele rozpoczynają swoją refleksję od zdecydowanie odleglejszego miejsca.

Andrzej Półtawski, mówiąc o Ingardenowskiej metafizyce wolności i odwołując się do fundamentalnej, niedokończonych rozprawy *Spór o istnienie świata*<sup>7</sup>, pisze: „W [...] pracy [*Spór o istnienie świata* – B.K.Ch.] Ingarden stwierdza wyraźnie, że rozwiązanie sporu o istnienie świata wiąże się ściśle z koncepcją natury człowieka i że posiada ono decydujące znaczenie dla tego, jak tę naturę pojmujemy; mianowicie stwierdza, że decydującym argumentem przeciwko idealistycznemu rozwiązaniu zagadnienia istnienia świata jest wolność człowieka. Istnieją – pisze – wolne i odpowiedzialne, realne czyny ludzkie; dokonują ich w ciężkich momentach życia i są one zakorzenione w najgłębszych warstwach mojej osobowości. Czyny te są jednak możliwe jedynie wówczas, jeśli rzeczywiście, jako realny człowiek, pozostaję tym samym w czasie. Co więcej: w takim wolnym, odpowiedzialnym działaniu rozwijam się i buduję siebie samego w ten sposób, że staję się coraz bardziej niezależny od czasu. Jeśli natomiast jestem zbyt niedojrzały, aby podjąć takie działanie, jeśli jestem niewierny sobie samemu, trwonię swoje siły i rozpadam się w czasie. A

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 74, wyróżnienia – B.K.Ch.

<sup>6</sup> Zob. A. Półtawski, *Roman Ingarden – metafizyk wolności*; w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 137-151.

<sup>7</sup> Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1-3, PWN, Warszawa 1987.

zatem człowiek w swym w o l n y m i odpowiedzialnym działaniu sam się zmienia. Sprawa ta jest tu wprawdzie tylko zaznaczona i Ingarden nie omawia szeroko, na czym ta zmiana polega, jak działa i co właściwie sprawia owa moc integrująca człowieka i uniezależniająca go od czasu. Niewątpliwie jednak działanie to ma być realizacją wartości – dobra, piękna i prawdy; ma to być życie przeżywane świadomie w poczuciu odpowiedzialności za te wartości”<sup>8</sup>.

W końcowej części przywołania Półtawski odnosi się do opisanych przez Ingardena w szkicu *Człowiek i czas* dwóch podstawowych doświadczeń czasu, które – jak się okazuje – w elementarnym sensie związane są z problemem wolności człowieka. Ingarden pisze: „Istnieją jednak dwa zasadniczo odmienne sposoby doświadczania czasu i nas samych w czasie. W jednym z nich wydaje się, że to, co «naprawdę» istnieje, to m y s a m i, natomiast czas to jedynie coś pochodnego i tylko zjawiskowego; w drugim zaś, przeciwnie, c z a s i dokonujące się w nim p r z e m i a n y stanowią jedyną rzeczywistość, my natomiast jakbyśmy zupełnie ulegali unicestwieniu w tych przemianach”<sup>9</sup>.

A zatem, przechodząc do krótkiej, syntetycznej, ale też wyinterpretowanej konkluzji Ingardenowskiego rozpoznania widzianego w całości<sup>10</sup> i przenosząc je na interesujące mnie pole, można stwierdzić: drugie doświadczenie przemijania odsłania człowieka będącego n i e w o l n i k i e m czasu; staje się on przedmiotem ustawicznego unicestwiania przez czas. W pierwszym natomiast przypadku mamy do czynienia z sytuacją, w której człowiek dzięki swoim życiowym decyzjom i kierunkowi działania jest w stanie uwolnić się od poczucia tego rodzaju unicestwiania w procesie przemijania. Mówi dalej Ingarden: „Przewyciężam więc czas przez to, że żyję w sposób naturalny i pierwotny tak, iż n i e c z u j ę s i ę o g r a n i c z o n y przez granice terażniejszości, że je stale p r z e k r a c z a m. Ja – ten, który jestem transcendentny w stosunku do ulotnych przeżyć świadomych – transcenduję stale to, co istnieje w każdorazowej terażniejszości, jak gdyby w jakiś sposób istniało nie tylko to, co terażniejsze, ale i to, co przeszłe, i to, co przyszłe”<sup>11</sup>.

Idąc dalej, z Ingardenowskiego opisanego czasu wychytujemy dość jednoznacznie informację dotyczącą wolności. Jest ona możliwa jedynie wówczas, kiedy wewnątrz osoby dokonywa się ustawiczny wybór, decyzja, a tym samym postępowanie w kierunku wewnętrznej integracji. Tu otwiera się przestrzeń możliwych desygnacji wyznaczanych znów

---

<sup>8</sup> P ó ł t a w s k i, dz. cyt., s. 144, wyróżnienia – B.K.Ch.

<sup>9</sup> I n g a r d e n, *Człowiek i czas*, s. 43.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 43-74.

<sup>11</sup> Tamże, s. 51.

przez transcendentalia. Bo tylko ta przestrzeń rozumiana szeroko i „plastycznie” ma zdolność scalania człowieka wewnętrznego – człowieka wolnego.

Idąc tropem Ingardenowskim, powiedzieć można, że swoistym zadaniem wpisanym w naturę człowieka jest *z d o b y w a n i e* wolności, czyli uniezależnianie się od czasu – myślę tu jedynie i tymczasem o najgłębszym wymiarze wolności jednostkowej. Z tej obserwacji wyprowadzić można (czy też połączyć z nią) wszystkie niemal najznakomitsze konstatacje dotyczące wolności, poczynione przez najwybitniejsze umysły dwudziestego stulecia i naszych czasów, na przykład myśl Josepha Ratzingera, polemizującego z Francisem Baconem i Giambattistą Vikiem: „Wolność na gruncie rozumowania Bacona jest wolnością do czynienia wszystkiego, a wykonalność uznaje się za jedyne uzasadnione ograniczenie wolności [...]. Jednakże wolność czynienia wszystkiego, niepoczuwająca się do żadnego związku z prawdą [...] podlega z konieczności kryteriom używania i bycia używanym. I jest ostatecznie wolnością niewolnika bez względu na to, że to okazuje się znacznie później i że długi czas musi upłynąć, nim doprowadzi ona człowieka do żłobu wypełnionego strąkami grochu dla świń, czy nawet każe mu zazdrościć im tego, iż nie są dotknięte przekleństwem wolności”<sup>12</sup>.

Myślenie o wolności staje się bardziej wyraziste, jeśli spróbujemy spojrzeć na nie przez pryzmat być może najważniejszej dla tego problemu analogii: wolności człowieka w ogóle i wolności w sztuce, wolności artysty. W akcie twórczym w sposób nadzwyczajny realizuje się ludzka podmiotowość, w żadnej innej czynności nie dochodzi do ekspozycji przymiotów osobowości (tej jedynej, konkretnej, w niewyobrażalnym złożeniu-spiętrzeniu różnorodnych czynników i ich zniuansowaniu), od tych najbardziej widocznych, po nieuchwytnie, które ostatecznie decydują o finalnym kształcie dzieła sztuki. W żadnym innym ludzkim działaniu nie dochodzi do takiej intensywności wyboru, takiego spalania się tworzącego człowieka w konieczności ciągłej, możliwie najlepszej decyzji – w związku z całością dzieła, jego formą i ekspresją (rolę odgrywają tu czynniki formalne i nieformalne, ich współgranie i integracja...). Nigdzie indziej wreszcie wszystko to nie pracuje z taką siłą na ostateczną celowość dzieła, którą jest oddanie *p r a w d y*, artystyczne sformułowanie świadectwa doświadczenia najszerzej i najgłębiej rozumianego świata. „Ekwiwalent” wolności w przypadku dzieła sztuki nasycy każdą „tkankę” dzieła. Mówię oczywiście o dziele „skończonym” w swej istocie, dziele – doskonałym. U jego podstaw stoi *w o l n o ś ć*. Znaczącym czynnikiem tak realizowanej wolności jest *p r a c a* artysty (artysty

---

<sup>12</sup> J. R a t z i n g e r, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnocki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2009, s. 201.

rzeczywistego), przebiegająca w różnorodnie skonfigurowanym czasie twórczym. Szczególna i wiele mówiąca jest sytuacja, w której dochodzi do konfrontacji artysty z bardzo mocnym formalnym „ograniczeniem” wskutek konieczności podporządkowania się wielu, zwyczajnym i nadzwyczajnym, normom formalnym – zatem konstrukcji dzieła jakby „wbrew” nim, a ostatecznie „dzięki nim”. Szczególnie wyrazistym przykładem takiej sytuacji jest praca nad sonetem, którego napisanie wymaga podporządkowania się licznym normom. A zatem jedyność i jakość jego kształtu rodzi się w konfrontacji z ograniczeniami, jest on ostatecznie rezultatem zderzenia się ze zniewalającą normą. Można więc powiedzieć, że absolutny w pewien sposób wykwit wolności pojawia się wówczas w rezultacie mocnego ograniczenia wolności. Rezultatem tego rodzaju procesu twórczego jest trwanie dzieła poza czasem (arcydzieło).

Wydaje się, że żyjemy w świecie, w którym dość trudno znaleźć artystę rzeczywiście wolnego. Jesteśmy świadkami częstych chyba incydentów, które wolności przeczą. Wybierając spontaniczną, łatwą wolność, wpada się w pułapkę niewoli. Myśląc również o takich sytuacjach, mówi Wiesław Juszczak: „Wolność artysty nie polega na tym, że wszystko mu wolno. Ta wolność jest wolnością wobec prawdy i dla prawdy, a nie wolnością dla wolności”<sup>13</sup>. Z nieco innej perspektywy, jednak odnosząc się do tego samego problemu, pisała Simone Weil: „Jedyna forma wolności, jakiej istnienie można by zakładać w legendarnym złotym wieku szczęśliwości, to wolność, która jest udziałem małych dzieci, wtedy gdy rodzice nie narzucają im żadnych zasad postępowania: w rzeczywistości jest to bezwarunkowe poddanie się kaprysovi”<sup>14</sup>.

O tym kaprysie jeszcze bardziej wyraziście mówi Max Scheler: „«Kapryśnik», człowiek – na co jednoznacznie wskazuje nam język – «nieprzewidywalny», jest człowiekiem relatywnie niewolnym czy takim, u którego [...] sytuacje i wyzwalone przez nie pobudzenia popędów mają decydujące i jednoznacznie determinujące następstwa dla jego postępowania. U szaleńca = człowieka całkowicie «nieobliczalnego» wolność jest wyłączona właśnie w największym stopniu; właśnie jego zachowanie i przeżywanie najbardziej zbliżają do determinizmu praw natury”<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> W. Juszczak, *Nietolerancja (Rozmowa z Wiesławą Wierchowską)*, w: tenże, *Fragmety. Szkice z teorii i filozofii sztuki*, PIW, Warszawa 1995, s. 119.

<sup>14</sup> S. Weil, *Myśli*, tłum. A. Olędzka- Frybesowa, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985, s. 37.

<sup>15</sup> M. Scheler, *Z fenomenologii i metafizyki wolności*, w: tegoż: *Wolność, miłość, świętość*, tłum. G. Sowinski, Znak, Kraków 2004, s. 80.

Czy nie jest tak, że nasza rozedrgana współczesność, cywilizacyjnie i w pewien sposób kulturowo przyspieszająca, a w inny – pozostająca w spowolnieniu (rozwój osobowy?), jest szczególnie uwikłana w kaprys właśnie, to znaczy w poddawanie się mu (o przyczynach takiego stanu rzeczy zapewne sporo mógłby powiedzieć na przykład filozof po zebraniu obserwacji psychosocjologicznych)?

Można dowodzić, że źródła wolności tkwią w człowieku (być może tak właśnie chciałby postawić problem Ingarden?), ale można też powiedzieć, że mają one charakter zewnętrzny: człowieka może zniewolić coś lub ktoś. Cyprian Norwid, który w istocie był filozofem, chociaż samoukiem w tej materii, w przemyślanej przez siebie kwestii osoby zawarł esencję własnych doświadczeń i myśli na temat wolności. Tak pisał:

Na probierczy kamień dość przeszłości.  
Było jej dość, by sprawdzić, co boli,  
Więc nie słuchaj, co dziś o wolności  
Mówią — co dziś mówią o niewoli!

Kto czyniłby to przez całe życie,  
Co sam tylko dla siebie uchwał,ł,  
Nie dopiąłby on nic należycie,  
Lecz gryzłby się, jak Neron, i szalał.

Kto zaś nigdy nic po woli własnej  
Nie spełniłby, nic o własnym skrzydle,  
W widnokrażek coraz więcej ciasny  
Zakląłby się i spętał, jak bydlę!<sup>16</sup>

Ujmując rzecz najkrócej, poeta mówi o pewnej (koniecznej) równowadze czynnika decyzyjnego w człowieku i jednoczesnej konieczności jego ograniczenia; o związku tego, co zniewoli, i tego, co daje wolność – o chybotliwej równowadze obu czynników. Pozostają jednak pytania o źródła proporcji czy braku proporcji między tymi częściami; wiadomo również, że stan zniewolenia może stać się przestrzenią wolności...

---

<sup>16</sup> C. Norwid, *Królestwo* (fragm.), w: tenże, *Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomułicki, PIW, Warszawa 1971, t. 2, *Wiersze*, cz. 2, s. 63.

\*

Zagadnienie wolności jest tematem intelektualnie nieokiełznanym, w najlepszym wypadku bardzo trudnym do ujarzżenia. Prowadzi w rejony różnorodnych obszarów problemowych, ucieka w porządki odmiennych, często mocno zróżnicowanych metod myślenia, niekiedy trafia na aporie. Istnieją też miejsca refleksji, które ustawicznie ją – tę wolność – przyciągają. Najważniejszym z nich, jedynym tej miary, jest rozumienie wolności, o którym pisał Robert Spaemann. Zwiastuje ono paradoks, ostatecznie będący iluzją sprzeczności: „[Tekst biblijny mówi, że] wyzwaniem człowieka do podjęcia wolnej decyzji jest zakaz. Na pytanie dlaczego Bóg zakazał człowiekowi jedzenia z drzewa poznania dobra i zła, św. Tomasz odpowiada, że zakaz ten został ustanowiony dlatego, aby człowiek w jednej, jedynej sytuacji czynił coś tylko dlatego, że tak nakazał Bóg. W raju naturalne prawo moralne nie ma dla człowieka charakteru nakazu. Wyraża po prostu jego istotę. Jego przestrzeganie nie opiera się na wolnej decyzji. *W o l n o ś ć z o s t a j e w y z w a n a p r z e z z a k a z*”<sup>17</sup>.

Posuwając się drogą zagadnień wywołanych przez Początek (Księgę Rodzaju) i rezygnując – ze względu na zadania i poetykę tego szkicu – z szerokich omówień i troski o pełnię wykładni ogromnego w końcu problemu, przywołuję dwa zdania z Ewangelii według św. Jana: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci: Gdy byłeś młodszy, opasywałeś się sam i chodziłeś, gdzie chciałeś. Ale gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a inny cię opasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz”<sup>18</sup> (J 21,18). Sprawa wolności migotliwie, acz istotnie naznaczając kluczowe miejsca, pojawia się w biblijnym zapisie historii zbawienia – po Krzyż, miejsce niewyobrażalnego zniewolenia w cierpieniu, otwierającego rzeczywistą wolność.

*Bernadetta Kuczera-Chachulska*

---

<sup>17</sup> R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 249n., wyróżnienia – B.K.Ch.

<sup>18</sup> Wyróżnienia – B.K.Ch.