

Zdzisław Pawlak

Problem wolności we współczesnej kulturze : refleksje filozoficzne

Studia Włocławskie 1, 157-168

1998

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.

PROBLEM WOLNOŚCI WE WSPÓŁCZESNEJ KULTURZE

Refleksje filozoficzne

Na zakończenie 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu (1 VI 1997), który odbywał się pod hasłem „Eucharystia i wolność”, Jan Paweł II powiedział: „Zwłaszcza tutaj, w tej części Europy, przez długie lata boleśnie doświadczanej zniewoleniem totalitaryzmu nazistowskiego i komunistycznego, wolność ma szczególny smak. Już samo słowo «wolność» wywołuje tutaj mocniejsze bicie serca. Z pewnością dlatego, iż w minionych dziesięcioleciach trzeba było za nią płacić bardzo wysoką cenę”.¹

I rzeczywiście, szczególnie dzisiaj, po doświadczeniach ostatnich wojen, faszyzmu, komunizmu, gwałcenia praw narodów i poszczególnych ludzi, trzeba się zastanawiać nad wolnością, jej istotą, sensem i uwarunkowaniami. Tym bardziej że pragnienie wolności, które w czasach współczesnych jest jakby znakiem „nowej wiosny ludów”, prowadzi często do wojen i staje się zagrożeniem tejże wolności, rodząc na przykład skrajne nacjonalizmy.

Żyjemy z jednej strony w czasach niezwyklej fascynacji wolnością, z drugiej jednak strony w czasach negacji pełnej prawdy o człowieku i niewłaściwie pojmowanej wolności. Współcześnie bardzo często głosi się, że wolność jest wartością najwyższą, absolutną. Pojmuje się ją wtedy jako niczym nie ograniczoną swobodę myślenia, mówienia i czynienia czegokolwiek. Po prostu jako samowolę. Sądzi się, że jest ona jedynym źródłem i twórcą wartości. W jej imię odrzuca się nawet prawdę i obiektywne dobro.²

Tymczasem prawdziwa wolność nie jest czymś istniejącym niezależnie od człowieka i sposobu jego działania. Człowiek nie jest absolutnie wolny, jak to błędnie głosi na przykład egzystencjalizm Sartre’a czy dzisiejsze tzw. liberalistyczne koncepcje, ale posiada ją jako środek realizacji swojej szczególnej, bo osobowej bytowości. Wolność autentyczna jawi się jako zależny od człowieka (jego woli) sposób realizacji jego człowieczeństwa.³

1. Pojęcie wolności

Człowiek współczesny rozumie wolność w sposób różnorodny. Przypisuje jej wielorakie znaczenie. Pojęcie wolności przejawia się więc w różnych dzie-

dzinach ludzkiego życia. Można mówić na przykład o wolności społeczno-politycznej, której zaprzeczeniem jest stan niewolnictwa. Jest wolność od przymusu i terroru; jest wolność do wybrania sobie zawodu i odpowiedniego stylu życia; jest wolność w dziedzinie moralnego działania człowieka; jest wolność w wyborze i wyznawaniu religii itd.

Wszystkie tego rodzaju znaczenia terminu „wolność” zakładają jakieś rozumienie natury wolności człowieka. Najogólniej biorąc słowo „wolność” oznacza „nieskrępowanie człowieka” (*immunitas a vinculo* – uwolnienie z więzów), które w zależności od rodzaju skrepowania może być: fizyczne – przeciwstawiane przymusowi; psychiczne – jako spontaniczność, aktywność człowieka, który nie podlega presjom zewnętrznym; duchowe – jako zdolność do samookreślenia się, do działania na podstawie wyboru jednej z kilku możliwości działania, nawet wbrew silniejszemu motywowi (jest to po prostu wolność woli); moralne – jako uprawnienie do czynienia lub nie, czegoś ze względu na zasady etyczne; wreszcie nieskrępowanie prawne – jako uprawnienie do czegoś ze względu na normy prawne. Takim jest wolność obywatelska jako pewien rodzaj wolności działania człowieka w granicach zakreślonych prawem cywilnym, zapewniającym możliwość, np. zmiany miejsca zamieszkania, pracy, zawierania umów itp.

W ujęciu filozofii chrześcijańskiej rozróżnia się wolność od przymusu zewnętrznego (*libertas a coactione*) i wolność od konieczności (*libertas a necessitate*), z tym że człowiek, mimo że posiada wolną wolę, to jednak nie dysponuje wolnością od konieczności (będzie jeszcze o tym mowa). Ma człowiek wolność wykonania czegoś lub nie (*libertas exercitii*), wolność przeciwieństwa (*libertas contrarietatis*) – polegającą na wyborze między dobrem a złem moralnym, wreszcie wolność wyboru określonego przedmiotu działania (*libertas specificationis*).

Od Marcina Lutra bierze początek rozróżnienie – rozwinięte później przez G. Hegla – między „wolnością od czegoś” a „wolnością do czegoś”. Pierwsza to wolność od przymusu, przemocy, skrepowania; druga to wolność działania i osiągania celów przez wykorzystywanie na przykład praw przyrody. „Wolność do czegoś” jest pojęciem wywodzącym się w filozofii z tradycji Baconowskiej i ducha empiryzmu, zgodnie z którym naturę można opanować tylko respektując jej prawa.⁴

W antropologii filozoficznej wolność oznacza po prostu autonomię człowieka, jego zdolność do autokreacji (a więc swobodnego tworzenia siebie, kształtowania swego losu i otoczenia). Chcąc wyjaśnić głębiej pojęcie wolności człowieka (rozumiane od strony filozoficznej), musimy przyrzeć się dwóm stanowiskom dotyczącym problemu wolności człowieka, jakimi są: determinizm i indeterminizm.⁵

Zwolennicy determinizmu (jest to teoria wieloaspektowa) przyjmują, że bieg wydarzeń w przyrodzie jest kierowany niezmiennymi prawami, to znaczy, że ta sama przyczyna, w tych samych warunkach powoduje ten sam skutek. Ponieważ człowiek – mówią – jest częścią przyrody, podlega więc tym samym prawom. Jego czyn jest odpowiednio determinowany (wyznaczony) przez różne współczynniki: przez to, co odziedziczył po przodkach, przez warunki społeczno-gospodarcze, przez uwarunkowania psychologiczne, na przykład podświadomość, a nawet przez wszechmoc Boga (tzw. determinizm teologiczny).

Determinizm jako stanowisko negujące wolność człowieka może być sformułowany w wersji skrajnej lub umiarkowanej. Jako koncepcja skrajna, związana z materializmem mechanistycznym (La Mettrie, Holbach, Helwecjusz), całkowicie zaprzecza wolności woli i głosi, że wola człowieka zawsze podąża za najsilniejszym motywem (przyczyną oddziałującą), co w konsekwencji prowadzi do zakwestionowania odpowiedzialności moralnej człowieka. Współcześnie pogląd ten jest reprezentowany przez behawioryzm, zwłaszcza w interpretacji B. Skinnera, który rozpatruje zachowanie człowieka „poza wolnością i godnością” (jak głosi tytuł jego pracy). W wersji umiarkowanej determinizm przyjmuje, że wola człowieka podlega prawu przyczynowości i jej akty zawsze są czymś uwarunkowane, a to, czy możemy mówić o wolności woli, zależy tylko od rodzaju czynników, które wpływają na decyzje.

Zwolennicy indeterminizmu nie przeczyli na ogół temu, że bieg zdarzeń w przyrodzie jest zdeterminowany, ale dla człowieka uczynili wyjątek. Tzw. indeterminizm etyczny uznaje wolność woli, która w swoich decyzjach jest w istocie niezależna od czynników zewnętrznych. Wybór moralny jest aktem samej woli i całe postępowanie człowieka jest wyznaczone przez nią. W myśl tego stanowiska człowiek jest istotą wolną, człowiek sam siebie ostatecznie określa do takiego lub innego czynu, on i tylko on jest odpowiedzialny za własny czyn, chociaż być może czynniki zewnętrzne i wewnętrzne skłaniają go do niego.

Spór determinizmu i indeterminizmu trwa do dziś i nic nie wskazuje na jego szybkie zakończenie. Powstaje pytanie: jak w ramach tych dwóch stanowisk wygląda problem wolności?

Otóż wolność człowieka jest czymś różnym, zarówno od koncepcji determinizmu, jak i indeterminizmu. Wolność jest bowiem tym, co jest związane ze strukturą bytową człowieka, która ujawnia się w specyficznym ludzkim działaniu jako wolnym. To wolne działanie urzeczywistnia się poprzez akty decyzji człowieka, stanowiące swoistą syntezę poznania rozumowego jak woli-chcenia, wyboru. Człowiek bowiem dobrowolnie wybiera sobie taki sąd praktyczny rozumu, za pomocą którego determinuje siebie do działania. Ten właśnie moment determinacji siebie jest po prostu autodeterminacją (samodeterminacją) człowieka.⁶ Akty decyzyjne są nieodłączne od osobowego działania człowieka i są za-

razem niezbywalne, bowiem poprzez nie dokonujemy autodeterminacji i jednocześnie konstytuujemy siebie jako realne źródło działania, jako sprawczą przyczynę realizującą dobro. Wolność jest więc przyczyną dobra, a nie zła.

Widząc dobro, które mnie jako człowieka pociąga, muszę wybrać odpowiedni sposób jego osiągnięcia przez działanie. Rozum przedstawia mi różne sposoby w postaci sądów praktycznych, np.: „zrób to właśnie teraz, zrób tak, a nie inaczej”. I ja wybieram sam, a więc dobrowolnie, bez przymusu, jeden z takich sądów, za pomocą którego chcę się zdeterminować do działania. Oczywiście nie musi to być wcale sąd najlepszy, ale wybieram go ja sam, to ja podejmuję decyzję. Ta autodeterminacja przez chciany dobrowolnie sąd jest momentem decyzji konstytuującej mój czyn.

Przy wykonaniu wolnej decyzji, spotykamy się często z determinizmami różnego rodzaju, ale sam wolny wybór sądu praktycznego, mnie osobiście determinującego jest niczym nie skrępowany. Tak więc ów wewnętrzny wybór, owa determinacja jest czymś więcej niż tylko indeterminizmem, będącym pozorną, ślepą wolnością, a tym bardziej nie jest determinizmem, czyli działaniem koniecznym, związanym zasadniczo z materią.⁷

2. Doświadczenie wolności

Po naszkicowaniu różnych znaczeń pojęcia wolności przypatrzmy się teraz bliżej, czym jest i jaka jest faktycznie wolność człowieka? Co jest jej fundamentem? W jakich aktach ludzkiego działania spełnia się wolność, która przybiera tak rozmaite formy i nadaje kształt naszym działaniom?

Dla wielu nowożytnych i współczesnych myślicieli argumentem nieodpartym na rzeczywistą wolność człowieka jest sama jej świadomość, którą stwierdzamy w naszym wewnętrznym doświadczeniu wolności. Jesteśmy świadomi, że działamy wolnie i nieprzymuszenie. Podejmując działanie, wiemy o tym, że możemy wykonać to właśnie działanie, że nie jesteśmy przymuszeni do jego wykonania. Doświadczamy, że chcemy tak właśnie działać. Doświadczenie, że to ja mogę, że nie muszę, że chcę, jest mi dane w trakcie przeżywania działania.

Trzeba tutaj wyjaśnić, że chodzi oczywiście o działania osobowe, które nazywamy w etyce wolnymi i świadomymi (*actus humani* – czyny ludzkie). Inne natomiast nasze działania biologiczne, zdeterminowane przez cielesną naturę są nazywane działaniami „człowieka” (*actus hominis*), a mniej działaniami „ludzkimi”, czyli osobowymi. Działania biologiczne dokonują się „we mnie”, ja jestem ich podmiotem, ale one nie są zależne od mego poznania i mego chcenia. Natomiast czyny „ludzkie” są tymi, które ja spełniam w następstwie ich poznania (działania rozumu) i chcenia (działania woli). I tylko działanie moje, osobowe, zwane „czynem (aktem) ludzkim” jest uznawane za działanie wolne, płynące z autodeterminacji aktu decyzji.⁸

Czy to znaczy, że w tych „ludzkich” działaniach człowiek jest absolutnie wolny, niczym nie zdeterminowany? Są różne formy determinizmu (fizyczno-biologiczny, psychiczny, teologiczny), które zdają się ograniczać wolne działanie człowieka.

Szczególnie determinizm fizyczno-biologiczny, w postaci określonych praw natury, wywiera niewątpliwy wpływ na ludzkie działanie. Jest to jednak wpływ na elementy przygotowujące działanie decyzyjne, a więc na różnego rodzaju nastawienia i dyspozycje organiczne, które wyprzedzają i umożliwiają dokonanie się aktu decyzyjnego, nie zaś na sam intelekt i wolę, które będąc innej, niematerialnej, natury są wolne w swym działaniu.

Czy wobec tego zdeterminowanie fizyczno-biologiczne naszego organizmu nie powoduje swoistego determinizmu psychicznego? Rzeczywiście, stanowimy jedność psycho-fizyczną i to wszystko, co dzieje się w naszym organizmie, wywiera wpływ na działanie naszej psychiki. Nasza psychika jest niejako wtopiona w materię biologiczną i dlatego doświadczany również różnorodnych uzależnień, np. alkohol, narkotyki niewątpliwie ograniczają wolność naszych decyzji. W sytuacjach zaś krańcowych zdają się pozbawiać człowieka wolności decydowania o własnym, osobowym, niezależnym charakterze działania. Jednak mimo faktu uzależnienia się człowieka, ma on ciągle szansę pozbycia się uzależnienia i powrotu do stanu normalnego. Co więcej, to właśnie stan uzależnienia się jest traktowany jako swoisty stan patologiczny, a nie jako stan ludzki, normalny. Różnego więc rodzaju determinanty psychiczne nie przekreślają ludzkiej wolności, chociaż mogą ją w dużym stopniu ograniczyć. Człowiek może więc – właśnie dlatego, że jest wolny – swoją wolność i autonomię umocnić przez akty rozumne i wolne albo też w pewnej mierze osłabić poprzez akty nierozumne i paraliżujące.⁹

Wielu ludzi współcześnie widzi w Bogu zagrożenie wolności człowieka. Klasycznym przykładem takiej postawy jest francuski egzystencjalista J.P. Sartre, przeczący istnieniu Boga przede wszystkim w imię autonomii człowieka. W jego przekonaniu istnienie Boga Stwórcy ludzkiej natury podważa wolność człowieka. Inni z filozofów, np. N. Hartmann, uznawali, że ludzka wolność stoi w sprzeczności z opatrnościowym działaniem Boga. Jeżeli bowiem Bóg istnieje i przeznacza człowieka do wiecznego zbawienia, to tym samym pozbawia go wolności. Z drugiej strony sama moralność i odpowiedzialność, opierając się na ludzkiej wolności, wykluczają działanie Boga na człowieka, gdyż wtedy zaistniałaby determinacja teologiczna, a tym samym zaistniałby stan swoistego zniewolenia człowieka przez przemożny wpływ działania Boga, któremu człowiek nie jest w stanie się oprzeć.

Czy więc rzeczywiście Bóg jest zagrożeniem dla człowieka: jego autonomii, wolności, jego działania? Żeby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba sobie

uświadomić, że u podstaw tego problemu kryje się zdeformowana koncepcja Boga i jednostronne ujęcie człowieka. Prawdziwy Bóg, o jakim mówi chrześcijańska filozofia i Biblia, nie jest rywalem czy zagrożeniem człowieka, rozumianego jako rozumna i wolna osoba. Wręcz przeciwnie, w rozumieniu chrześcijańskim Bóg doskonali i wywyższa człowieka, włącza go bowiem w świat rzeczywistości nadprzyrodzonej i proponuje mu swoją przyjaźń. Człowiek został powołany przez Boga do istnienia jako istota rozumna i autentycznie wolna, jako podmiot własnych działań i przysługujących mu praw, jako decydująca o sobie osoba. Pan Bóg nie chciał stworzyć ubezwłasnowolnionego automatu, nic nie znaczącego cienia, lecz pragnął mieć w człowieku współzrządcę świata i odpowiedzialnego za swą historię partnera.

Chrześcijańska antropologia jednoznacznie uznaje wolność człowieka, przyjmując teorię autodeterminizmu, a odrzucając skrajny determinizm. Ta wolność człowieka jest ustawicznie potwierdzana w Biblii, m.in. przez zaakcentowanie odpowiedzialności za swe działanie, czyli za uczynione dobro i zło. Sartre natomiast pojmował wolność jako asolutną niezależność od nikogo i od niczego. Jego błędem było absolutyzowanie idei wolności, odrywanie jej od kontekstu całości ludzkiej natury i jej uwarunkowań, zarówno biologicznych jak i społecznych. Człowiek jest przecież bytem skończonym i przygodnym, dlatego i nasza wolność jest również zawężana jak całe ludzkie „ja”. Wolność człowieka łączy się także faktem odpowiedzialności, w tym również faktem odpowiedzialności wobec Boga. Jeżeli odpowiedzialność wobec społeczności nie przekreśla wolności, to również odpowiedzialność moralna wobec Stwórcy nie może tego uczynić. Człowiek posiada autentyczną wolność, lecz nie powinien jej nadużywać. Wolność ma czemuś służyć. Jest niejako „zadana” człowiekowi.¹⁰

Filozofia chrześcijańska dostrzega w człowieku dwojaki wymiar: materialno-biologiczny i psychiczno-duchowy. Człowiek poprzez swoje ciało jest włączony w mechanizm praw i sił natury, równocześnie jednak jest transcendentny wobec świata materii – przekraczając go właśnie poprzez wolność, myśl, sumienie, wartości duchowe. Co więcej, człowiek dzięki sferze ducha dostrzega w Bogu swoją ostateczną szansę i cel życia. Nie widzi w Nim żadnego zagrożenia, lecz fundament swego bytu ludzkiego i ochronę ludzkich wartości.

Uznając przygodność człowieka filozofia chrześcijańska przyjmuje wprawdzie jego bytową zależność od Boga, zależność w istnieniu. Jednak ta zależność w istnieniu (ontyczna) nie oznacza ograniczenia czy tym bardziej zniesienia wolności w zakresie myślenia i podejmowania decyzji. Nonsensem byłoby sądzić, że Bóg zagraża naszej wolności, gdyż to właśnie On dał nam naturę ludzką, łącznie z jej wolnością. Bóg Stwórcą, dając nam osobowe „ja”, uczynił z nas istoty wolne i współodpowiedzialne za swój los. Bóg nie odbiera nam swego daru, lecz chroni go i zabezpiecza.

3. Filozoficzna interpretacja ludzkiej wolności

Świadomość faktu ludzkiej wolności oraz uchYLENIE przeciwko niej zarzutów domaga się filozoficznego wyjaśnienia: czym ostatecznie jest akt wolności człowieka jako bytu materialno-duchowego?

W odpowiedzi na to pytanie pomoże nam jedno z podstawowych rozróżnień, mówiące o wolności jako możliwości wyboru jednej z wielu alternatyw oraz o wolności jako wewnętržno-moralnej autonomii człowieka. Święty Tomasz z Akwinu, inicjując to rozróżnienie, wyodrębnił wolność metafizyczną i moralną.¹¹ Podobnie określa to Dietrich von Hildebrand, gdy oddziela wolność autodeterminacji (wyboru) od wolności jako zdolności działania.¹²

Czym jest więc wolność ujmowana w znaczeniu metafizycznym? Filozofia klasyczna mówi o wolności człowieka jako naturalnym wyposażeniu jego bytu. Filozofowie chrześcijańscy używają zwykle wyrażenia „wolność woli” (*liberum arbitrium*), mając na uwadze trwałe elementy ludzkiej natury. Tak rozumiana wolność ma dwa aspekty: negatywny i pozytywny. Wolność woli w sensie negatywnym oznacza brak zewnętrznego czy wewnętrznego przymusu. Przymus zewnętrzny to przyczyna fizycznie krępująca działanie człowieka, uniemożliwiająca jakikolwiek wybór. Przymus wewnętrzny łączy się na przykład z nałogiem czy chorobą psychiczną, które niszczą wolność woli.

Wolność metafizyczna człowieka w sensie pozytywnym oznacza możliwość wyboru jednej z wielu możliwości. Fakt wyboru nie jest równoznaczny z brakiem uwarunkowań. Różnorodne wpływy i uwarunkowania nie wykluczają jednak autodeterminacji człowieka, której potwierdzeniem jest właśnie fakt wyboru. Wybór jest przejawem wolności, ale nie jest jej korzeniem. Metafizycznie i personalnie głębszym fenomenem wolności jest zdolność decyzji, której naturalnym zapleczem jest życie umysłowe człowieka. Właśnie wolność decyzji i wyboru jest pozytywnym sensem wolności człowieka.¹³

Jednak same akty decyzji, stanowiące ostatecznie o wolności człowieka, muszą uwzględniać też i psycho-fizyczne struktury determinujące, którymi są nasze uczucia, poznanie zmysłowe i odziedziczony kod genetyczny. Procesy zmysłowego poznania i emocjonalno-dążeniowe akty naszych uczuć mogą różnie warunkować naszą ludzką wolność realizującą się w aktach świadomej i dobrowolnej decyzji.¹⁴

Na ludzką decyzję, czyli ludzki wolny wybór, będący źródłem działania człowieka, ostateczny jednak wpływ mają czynności poznania intelektualnego i akty wolnego wyboru, dokonane przez naszą wolę. Tomasz z Akwinu twierdzi, że „korzeniem wszelkiej wolności jest rozum”.¹⁵ Tylko istota rozumna może być wolna. Intelpekt umożliwia człowiekowi poznanie natury rzeczy, wartości, ocenę ich przydatności dla podejmowanych zadań, świadomy wybór celów i środków. Działanie prawdziwie wolne jest więc poprzedzone przez akty inte-

lektualnego poznania. Najlepsza jednak intelektualno-poznawcza analiza nie jest jeszcze faktycznym wyborem, dlatego niezbędny jest współdziałanie woli jako władzy duchowego pożądanego, władzy wyboru.

Jest zatem wolny czyn aktem współpracy intelektu i woli jako ostatecznych czynników konstytuujących samą decyzję. Akty intelektu i woli niejako się przeplatają i pozostając we wzajemnej ścisłej relacji, tworzą jeden akt decyzji. Każdemu bowiem intelektualnemu wskazaniu w sądzie praktycznym określonego dobra, odpowiada ze strony woli jakiś akt wyboru – przyzwolenia.¹⁶ Intelektualne wskazanie dobra w sądach praktycznych jest szczególnie ważne, gdyż tak przedstawione dobro staje się motywem działania.

Akt mojej decyzji jest aktem wyboru jednego sądu praktycznego o dobro, które chce się zrealizować. Poprzez wybór tego sądu sam siebie determinuję do dalszego działania. Następuje więc moment autodeterminacji, w którym – jak pisze Krol Wojtyła w dziele *Osoba i czyn* – doświadczam samostanowienia, samoposiadania i samopanowania.¹⁷ A więc w człowieku podejmującym działanie zachodzi autodeterminacja, będąca aktem decyzji, która konstytuuje wolność. Wolność zatem działania i wyboru wchodzi w samą strukturę ludzkiego bytu, wyrażającą się w duchowej naturze intelektu i woli. Przekreślenie z kolei wolności działania człowieka będzie jednocześnie przekreśleniem ludzkiej natury.

4. Zagrożenia prawdziwej wolności

Wolność, pojmowana w sensie metafizycznym jako wolność woli, jest istotną właściwością każdego człowieka. Jest ona po prostu częścią natury ludzkiej, jest jej „dana” – jako jej moralne powołanie. Brak przymusu i możliwość wyboru nie wyczerpują bowiem wszystkich aspektów problemu wolności. Autodeterminacja aktualizuje się także wtedy, kiedy człowiek poprzez moralny wysiłek uzyskuje wewnętrzną autonomię, prawdziwą wolność.

Ta prawdziwa wolność, rozumiana jako wewnętrzna autonomia, jest powołaniem człowieka jako osoby. Możliwość wyboru jest bowiem tylko negatywnym ujęciem wolności. Pozytywnym jej dopełnieniem będzie wewnętrzna dojrzałość moralna. Człowiek prawdziwie wolny jest kimś, kto nabył sztukę samoposiadania i samoopanowania. A to oznacza, że poprzez dobry czyn moralny człowiek odkrywa skalę własnych twórczych możliwości, że przewycięża siebie i zarazem wyzwała duchowo.

Ciągłe wewnętrzne nawracanie się, biblijna *metanoia*, jest poszerzaniem zakresu wolności. W ten sposób idea wolności łączy się z ideą moralnego samodoskonalenia osoby ludzkiej. Wolna wola powinna coraz bardziej stawać się dobrą wolą (tym bardziej, że z natury jest ona skierowana ku wyborowi dobra, a nie zła), a tym samym będzie rzeczywistą wolnością.¹⁸

Przypominał tę prawdę i ostrzegał przed pozorną, fałszywą wolnością Ojciec Święty Jan Paweł II podczas pielgrzymki do Ojczyzny w 1997 roku: „Prawdziwa wolność wymaga ładu. Ale o jaki ład tutaj chodzi? Chodzi przede wszystkim o ład moralny, ład w sferze wartości, ład prawdy i dobra. W sytuacji pustki w dziedzinie wartości, gdy w sferze moralnej panuje chaos i zamęt – wolność umiera, człowiek z wolnego staje się niewolnikiem – niewolnikiem instynktów, namiętności, czy pseudowartości. To prawda, ład wolności buduje się w trudzie. Prawdziwa wolność zawsze kosztuje. Każdy z nas musi ciągle od nowa ten trud podejmować. I tu rodzi się następne pytanie: Czy człowiek może ów ład wolności zbudować sam, bez Chrystusa, czy nawet wbrew Chrystusowi? Pytanie niezwykle dramatyczne, ale jakże aktualne w kontekście społecznym, przesyconym koncepcjami demokracji inspirowanej ideologią liberalną”.¹⁹

Ojciec Święty dostrzega wiele współczesnych koncepcji wolności pozornych, będących zagrożeniem dla prawdziwej wolności człowieka. Są one atrakcyjne i wygodne do przyjęcia i stosowania. I w tym tkwi ich niebezpieczeństwo. Zwiększa je jeszcze autentyczne dziś zapotrzebowanie na wolność i dążenie do niej. Tym usilniej trzeba współczesnego człowieka przestrzegać przed jej niewłaściwym pojmowaniem i zbyt łatwym akceptowaniem tego, co w istocie rzeczy wolnością nie jest. Dlatego Jan Paweł II przestrzega przede wszystkim przed fascynacją i uleganiem rzekomo niczym nie ograniczonej, absolutnej wolności. Taka wolność, którą niekiedy proponuje się człowiekowi poprzez odrzucenie wszelkich wartości i autorytetów moralnych, religijnych, wszelkiego prawa, jest tylko wolnością pozorną.

Taka wolność faktycznie jest niczym innym, jak tylko przystosowaniem się do wielorakiego zniewolenia człowieka: do niewoli zmysłów, instynktów, do przymusu sytuacji, do przymusu informacji różnymi środkami przekazu, do przymusu obiegowych schematów myślenia, wartościowania, postępowania, w których zagłusza się podstawowe pytanie: czy takie postępowanie jest dobre czy złe, godne czy niegodne?²⁰

Nie jest i nie może być wolnością oparcie wyboru, decyzji czy postępowania wyłącznie o kryterium ślepego instynktu wewnętrznego lub też przymusu zewnętrznego. Nie wolno mylić wolności z instynktem indywidualnego czy zbiorowego interesu albo też z instynktem walki i panowania, niezależnie od zabarwienia ideologicznego, jakie mu się nadaje. To wszystko jest tylko pozorem wolności.²¹

Wolność prawdziwa, postulowana przez filozofię chrześcijańską, różni się diametralnie od liberalnej koncepcji wolności jako autonomii czysto zewnętrznej. Ideał takiej wolności pojawił się u Kanta, który postulował autonomię etyczną człowieka. Negatywistyczna koncepcja wolności szczególnie drastycz-

nie występuje u F. Nietzschego, J.P. Sartre'a czy w marksizmie. Nietzsche interpretował wolność jako całkowite wyzwolenie człowieka od wszelkich kodeksów etycznych, religijnych czy społecznych. Sartre określa wolność jako istotę bytu ludzkiego. W tej koncepcji akceptacja Boga byłaby rezygnacją z wolności i odpowiedzialności człowieka. Wolność w marksizmie jest faktycznie depersonalizacją człowieka, ponieważ za podmiot decyzji zostaje uznany społeczny kolektyw, a nie indywidualny człowiek – osoba. Ostatecznie liberalistyczne koncepcje wolności są tylko pozornym wyzwoleniem człowieka, faktycznie zaś każda absolutyzacja wolności prowadzi niezmiennie do zagrożenia osobowej godności człowieka, względnie jego instrumentalizacji w jednostkowej lub społecznej skali.

Autentyczna wolność człowieka jest wewnętrzną wolnością, którą osiąga się przez wysiłek moralny. Wolność więc to przede wszystkim samoopanowanie siebie, samokierowanie swoim postępowaniem i samodoskonalenie swego człowieczeństwa. Wolność prawdziwa, tkwiąc we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej, jest niejako w niej zakodowana. Można więc powiedzieć, że wolność jest równocześnie tym, co pozwala na rozróżnienie człowieka jako osoby ludzkiej od wszystkich innych stworzeń. Tylko w naturze człowieka, stworzonego na „obraz i podobieństwo Boże”, tkwi godność i wypływająca z niej wolność. Przekonanie zaś o integralnym związku zachodzącym pomiędzy godnością a wolnością istoty ludzkiej prowadzi do stwierdzenia, że uświadomienie sobie przez człowieka jego wolności jest równocześnie warunkiem zachowania przez niego prawdziwej godności ludzkiej.

Ujmowanie wolności w jej bezpośrednim związku z naturą człowieka, stanowi pomost łączący tę problematykę z pełnią prawdy o człowieku. Właśnie poznanie pełnej prawdy o człowieku staje się warunkiem koniecznym wolności. Nie można więc być wolnym, nie znając istoty i charakteru swojej wolności. Dlatego bez zrozumienia pełnej prawdy o człowieku może być tylko wolność pozorna, oparta na powierzchownej i jednostronnej prawdzie, która nie wnika w sferę „bycia” człowiekiem: w sferę jego sumienia, etyki i moralności. Wolność człowieka musi być zawsze wolnością w prawdzie. Nie ma wolności i nie można jej osiągnąć w zakłamaniu, w podporządkowaniu sobie prawdy, w uznaniu za prawdę tego, co odpowiada doraźnie odczuwanym potrzebom, interesom, koniunkturam.

Taka wolność bez prawdy, postawiona jako najwyższa wartość i cel życia człowieka, przeradza się w swawolę, anarchię i skrajny indywidualizm. Prowadzi to do deformacji życia osobowego człowieka, a w dalszej konsekwencji stanowi zagrożenie życia społecznego. Jan Paweł II w swoim liście z okazji V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej (KUL, 20-25 VIII 1996) pisze: „W kulturze współczesnej nastąpiło wyeksponowanie roli wolności przy

jednoczesnym umniejszeniu roli prawdy, zwłaszcza prawdy obiektywnej na korzyść prawdy, której twórcą jest człowiek aż do odmówienia prawdzie jakiegokolwiek znaczenia, a nawet uznania jej roli za ograniczającą człowieka. W dziedzinie niezmiennie ważnych relacji między wolnością i prawdą oraz wolnością i dobrem istnieje w myśli współczesnej zakłócenie, które może mieć katastrofalne skutki dla obecnej i przyszłej kultury. Oderwana od prawdy i dobra wolność stają się bowiem zagrożeniem dla człowieka, bytu osobowego, a więc zdolnego do poznania prawdy i w sposób świadomy i wolny spełniającego się poprzez dobre czyny. Wolność człowieka jest wolnością ku dobru. Natomiast dobro, by było dobrem człowieka, musi być poznane, chodzi o dobro prawdziwe. Istnieje bowiem fundamentalny związek ludzkiej wolności z prawdą i dobrem.”²²

Niewłaściwie rozumiana wolność rodzi dziś „nowe” totalitaryzmy, być może groźniejsze niż minione. Są to: totalitaryzm bezideowości, skrajnego indywidualizmu, relatywizmu moralnego i konsumpcjonizmu. Celem ich, podobnie jak i dawnych totalitaryzmów, jest władza i pieniądze. Dysponując potęgą mass mediów oddziałują skutecznie na świadomość setek milionów ludzi. Odwołując się do najniższych instynktów człowieka, narzucają mu wytworzone przez siebie mity i nakazy, w których człowiek jest sytuowany poza dobrem i złem, poza prawdą i kłamstwem.²³

Powstaje wreszcie pytanie dotyczące źródeł kryzysu wolności, genezy niewłaściwie rozumianej wolności. Sięga ona czasów Oświecenia, które charakteryzował kult rozumu człowieka, wyniesionego do ostatecznej instancji i z którym wiązano nadzieję rozwiązania wszelkich problemów nękających ludzkość. Z tak pojętym rozumem wiązano nadzieję ocalenia i uszczęśliwienia człowieka. Miało to dokonać się przez postęp nauki i techniki. Koniec XX wieku przyniósł jednak załamanie się tych nadziei.²⁴

Dlatego współczesnemu człowiekowi wydaje się, że skoro rozum nie rozwiązał poprzez postęp nauki i techniki wszystkich problemów egzystencjalnych człowieka, to należy go w ogóle odrzucić, a jego miejsce ma zająć wolność, wyniesiona do pełnienia roli jedynej, ostatecznego kryterium w życiu człowieka. Wolność ta nie może być niczym krępowana. Trzeba więc odrzucić prawdę, uznane wartości, wszelkie normy moralne. Głoszenie zaś przeciwnych opinii czy poglądów uważane jest za zamach na wolność drugiego człowieka, za narzucanie mu swojej woli, za fundamentalizm itd.

Człowiek po odrzuceniu prawdy, dobra, piękna znalazł się w pustce egzystencjalnej. Pozostawiony sam sobie, odarty z wszelkich wartości, nigdzie nie znajduje oparcia. Taka sytuacja rodzi z kolei poczucie osamotnienia, lęku, beznadziei. Tutaj – wydaje się – dochodzimy do przyczyny największego dziś zagrożenia dla prawdziwej wolności.

Podsumowując powyższe refleksje, można powiedzieć, że błędem dzisiejszych liberalnych koncepcji wolności człowieka jest absolutyzowanie jej oraz odrywanie od odpowiedzialności. Wolność nie może być sama dla siebie celem, najwyższą wartością. Być prawdziwie wolnym wcale nie oznacza czynienia tego, co się człowiekowi podoba, na co ma się ochotę. Wolność jest wielkim darem człowieka tylko wtedy, kiedy umiemy świadomie używać jej do tego wszystkiego, co jest prawdziwym dobrem. Dlatego też prawo do wolności nie może oznaczać prawa do czynienia zła. Wolność człowieka, będąc organicznie zrośniętą z jego naturą, nie może być odrywana od całości zadań życiowych i sfery wartości. Wolność to przecież możliwość otwarcia się ludzkiej osoby na podstawowe, ogólnoludzkie wartości: prawdy, dobra, piękna, braterstwa, miłości, nadziei. Wolność egocentryczna i bezprzedmiotowa, nie skierowana na realizację obiektywnych wartości, jest po prostu absurdalna.

PRZYPISY

- ¹ *V pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Sandomierz 1997, s. 26.
- ² Por. Z. Pawlak, *Filozoficzne aspekty ruchu postmodernistycznego*, „Aten. Kapł.” 127(1996), s. 362-363.
- ³ Por. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 131-142.
- ⁴ Por. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 426-427.
- ⁵ Por. *Słownik pojęć filozoficznych*, Warszawa 1996, s. 210-211, a także – J. Tischner, *Jak żyć?*, Wrocław 1994, s. 11.
- ⁶ Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1996, s. 263-264.
- ⁷ Por. Tamże, s. 264.
- ⁸ Por. M.A. Krąpiec, *Natura ludzkiej wolności*, „Człowiek w Kulturze” 1997, nr 9, s. 22.
- ⁹ Por. Tamże, s. 23-24.
- ¹⁰ Por. *V Pielgrzymka...*, dz. cyt., s. 26-27.
- ¹¹ Zob. *Summa theologiae*, p. I, q. 83, a. 2, ad 3.
- ¹² Por. *Christliche Ethik*, Düsseldorf 1959, s. 388 ns.
- ¹³ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 108-109.
- ¹⁴ Por. M.A. Krąpiec, *Natura ludzkiej wolności*, art. cyt., s. 25-26.
- ¹⁵ *De veritate*, q. 24, a. 2.
- ¹⁶ Por. *Summa theologiae*, p. I, q. 83, a. 3.
- ¹⁷ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 131-134.
- ¹⁸ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 116-118.
- ¹⁹ *V Pielgrzymka...*, dz. cyt., s. 26.
- ²⁰ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 35-36.
- ²¹ Por. J. Czajowski, *Człowiek w nauce Jana Pawła II*, Rzym 1983, s. 103-104.
- ²² *List Ojca Świętego na V Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej (Lublin 20-25 VIII 1996)*, „Przegl. Uniwersyt.” 1996, nr 5, s. 3.
- ²³ Por. *Przemówienie rektora KUL, prof. S. Wielgusa, na otwarciu V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej (Lublin 20-25 VIII 1996)*, „Przegl. Uniwersyt.” 1996, nr 5, s. 4.
- ²⁴ Por. Z. Pawlak, *Filozoficzne aspekty...*, art. cyt., s. 358-359.