

Karol Tarnowski

WOLNOŚĆ U WOJTYŁY I TISCHNERA

Wszyscy wiemy, jak ważne jest dla współczesnej kultury pojęcie wolności. Dzieje się tak dlatego, że sama wolność stała się dla człowieka – przynajmniej w słowach – poniekąd najwyższą, choć kłopotliwą, wartością. Wiedzą o tym wszyscy, którzy musieli odzyskiwać czy zdobywać wolność narodową, ale potem nie umieli jej zagospodarowywać, była dla nich „przeklętym darem”. W doświadczeniu indywidualnym, osobistym, wolność jest równie fundamentalna i równie kłopotliwa; na przykład w warstwie decyzji, wolnego wyboru, zmagamy się, czasem codziennie, z wolnością. Mamy poczucie, że jest ona *po coś*, że jest instrumentem sięgania po różne wartości – rzecz w tym, że nie zawsze i nie w każdej sytuacji wiemy, którą z wartości wybrać, którą „preferować” nad inną. Co więcej, czasem nie wiemy czy w ogóle coś wybierać, gdyż za każdą decyzję ponosimy większą czy mniejszą odpowiedzialność, odczuwamy jej skutki.

Tak czy owak, zdajemy sobie sprawę, że wolność przynależy do samej istoty człowieczeństwa, że nie można jej się wymknąć, że rzeźbi ona kształt tego kim jesteśmy jako jednostki i jako społeczności. Nie zawsze jednak świadomość wagi wolności była jednakowa. W kulturze europejskiej idea wolności pojawiła się na dobre dopiero wraz z Biblią, w której Bóg jest stwórcą świata z własnej woli, ale nie z zastanej materii, tylko „z niczego”; człowiek w tej wizji od razu staje przed *w y b o r e m* między posłuszeństwem wynikającym z ufności do Stwórcy, a sobą samym postrzeganym jako źródłem decyzji co do dobra i zła oraz pokusą stania się panem stworzenia. W mrocznym tle tego wyboru tkwi niepokojąca tajemnica zależności człowieka od również zastawanej przez niego metafizycznej, ale i osobowej siły *o p o r u* wobec Boga, krystalizującej się w pokusie jako takiej. W pokusie właśnie tkwi tajemnicza siła ciężenia do realizacji sprzeciwu, jawiącego się najpierw jedynie jako pociągająca możliwość.

Jednak co to właściwie jest wolność? Filozofia europejska zmagala się od początku z tym zagadnieniem. W myśli biblijnej, w związku z „upadkiem” człowieka, czyli ze złym wyborem, wolność jest od początku jakoś *p o d e j r z a n a* – jest to przede wszystkim wolność do grzeszenia. Za to wolność Boga w metafizyce chrześcijańskiej walczy z priorytetem konieczności jako znaku *d o s k o n a ł o ś c i*, tak jak pojmowała ją myśl grecka. Konieczność absolutnie prosta, ale myślana po-

przez pojęcie logicznej tożsamości istoty Boga jest całkowicie różna od konieczności losu, mojry, Ananke, rządzącej bezosobowo greckimi bogami. Konieczność filozoficzna znajduje się na antypodach konieczności mitycznej, ale jest to jednak k o n i e c z n o ś ć Absolutu, która jest zarazem – jak to zrozumiał Spinoza – wolnością całkowitej niezależności od czegokolwiek. Oznacza to dla tego filozofa, że Bóg nie może być na zewnątrz świata, musi być więc wewnątrz niego, a raczej po prostu być tym światem: *Deus sive natura*. Konieczność Absolutu przeniesiona do wnętrza świata unicestwia wszystko, co nie jest konieczne, a więc właśnie wolność, zarówno Boga jak człowieka. A przecież Bóg z tradycji biblijnej n i e m u s i a ł stworzyć świata; objawia się jako wolny podmiot, który może się objawić, ale także może się ukryć, jak też może wejść w dialog z innym, ludzkim podmiotem. W niektórych wersjach monoteizmu wolność Boga oznacza do-wolność i prze-moc, która – podobnie jak u Spinozy – miażdży ludzką wolność.

Na czym w takim razie polega sama wolność? Spróbujmy zastanowić się, co pod tym pojęciem rozumieją dwaj polscy mistrzowie ostatnich czasów: Karol Wojtyła i Józef Tischner. Będę patrzeć na te koncepcje z perspektywy ludzkiej jednostki. Powiedzmy od razu, że filozofów tych łączy jedna zasadnicza teoretyczna decyzja: wolność można odsłonić i ewentualnie zrozumieć jedynie w wewnętrznym d o ś w i a d c z e n i u , a nie w spekulacjach pojęciowych – kto wolności nie doświadczył, ten będzie mówić o niej jak ślepy o kolorach. Istotą tego doświadczenia jest u obu filozofów pewne: „mogę, ale nie muszę”. Oznacza to oczywiście poczucie możliwości decydowania i działania, ale o niesprecyzowanym do końca celu.

Wolność jednostki u Wojtyły

Wojtyła jako filozof buduje, tak jak Tischner, spójną filozofię p o d m i o t u , którego istotą są p r z e ż y c i a ; oto dlaczego Wojtyła nie godzi się zamknąć fenomenu człowieka w ramach kosmologicznej metafizyki: człowiek jest „tym, co nieredukowalne”. Jest tak dlatego, że zarówno to, co zewnętrzne, jak oczywiście to, co wewnętrzne musi być przez człowieka wewnętrznym przeżyte w tym, co Wojtyła nazywa „świadomością refleksywną”. Ten ciekawy termin mówi o tym, że człowiek w i e , co przeżywa, ale w sposób nieuświadomiony – jeżeli przez świadomość rozumieć i n t e n c j o n a l n e ukierunkowanie na jakiś przedmiot; tylko jednak dlatego może człowiek w sumieniu odtworzyć nie tylko, co zrobił, ale też z jakimi intencjami to zrobił. Jednak jeżeli jest to możliwe, to oznacza że człowiek w sferze działania nad sobą wewnętrznym panuje i siebie posiada, inaczej nie mógłby w ogóle działać; w tym sensie człowiek siebie samego p r z e k r a c z a , jest więc poniekąd względem siebie wolny – tylko dlatego człowiek może być także „nieopanowany” i wymykający się sobie.

Centralnym pojęciem u Wojtyły jest więc *samo stanowienie*, czyli zależność podmiotu działania od samego siebie. Na tej samozależności polega różnica między podmiotem działań instynktownych, czyli aktywnością na poziomie natury, a tym, co dokonuje się na poziomie osoby. Podmiot osobowy ma zdolność kierowania sobą w działaniu, dlatego zależy od siebie. „Człowiek jest wolny – to znaczy, że w dynamizowaniu swego podmiotu zależy sam od siebie”¹ pisze Wojtyła. To „sam od siebie” konstituuje „ja”, które jest wolne, ponieważ wyraża się przez „mogę, ale nie muszę w określony sposób”. Podmiot jest w stosunku do siebie samego twórczy, ponieważ jest wolny, choć jest ograniczony przez swoją skończoność. Człowiek może być do pewnego stopnia sprawcą samego siebie, a zarazem sprawcą czegoś innego. Traktuje on siebie samego jako swoisty „przedmiot”, na który oddziałuje i w ten sposób o sobie stanowi. Tak rozumiana przez Wojtyłę, wolność odnosi się zatem przede wszystkim do działania, ale w szerszym sensie określa w ogóle stosunek do świata: Wojtyła nazywa to transcendencją: „Poprzez samostanowienie tłumaczy się transcendencja osoby w czynie”. Żeby tak było, osobowe ja musi być wyposażone w pewną moc, która krystalizuje się w woli: „mogę chcieć – lub nie chcieć”²; chcieć lub nie chcieć zawsze pewną *wartość*, która uszczegółowia podstawowe skierowanie ku dobru w ogóle.

Otóż w tym punkcie wypowiada Wojtyła myśli decydujące. Wola dąży do określonego dobra, określonych wartości. Jednak to dążenie, to skierowanie ku wartości nie jest przez tę wartość zdeterminowane: „kiedy chcę czegoś, wówczas samodzielnie wychodzę ku przedmiotowi, ku temu czego chcę. Właściwe dla chcenia nie jest (...) samo skierowanie ku wartości, ale «skierowanie się»”³, to znaczy w sposób wolny czyli osobowy. Oznacza to, że jakkolwiek bylibyśmy zaabsorbowani jakąś wartością (czy dobrem), „to wyjście osobowe musi trwać w każdym zaabsorbowaniu dobrem, nawet wówczas, gdy skądinąd słusznie mogłoby się wydawać, że dobro – jakiś wielki cel – dosłownie pochłania człowieka”⁴. Wolność człowieka polega tu na rozstrzyganiu, a zatem na wyborze, do którego należy także zdolność zawieszania chcenia tego, czego podmiot nie wybiera – wybór zawsze także coś odrzuca: „Gdy bowiem rozstrzygam, to przez to samo również jako wybieram”. Wola jako wyraz wolności „nie jest tutaj skrepowana przedmiotem, wartością jako celem. Do niej samej i do niej wyłącznie należy zdeterminowanie tego przedmiotu”⁵. Bowiem „nie przedmioty, nie wartości – angażują człowieka i jego wolę, ale on sam angażuje się względem nich”⁶. Między war-

¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, red. M. Jaworski, Kraków 1969, s. 124.

² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 138.

³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s.132–133.

⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s.132–133.

⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s.132–133.

⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 141.

tością (czy przedmiotem wartościowym) a mną rozwiera się szczelina, która pozwala na interwencję wolności.

Szczelina ta jest jednak przez coś wypełniona: tym czymś jest *prawa* o danej wartości. W ten sposób Wojtyła przenosi rozważanie o wolności na płaszczyznę metafizyczną: podmiot nie jest zdeterminowany przez jakąkolwiek wartość jako taką, ale ma możliwość rozstrzygnięcia o ich obiektywnej prawdzie. Prawda o wartościach i o dobru nie jest tym samym, co same te wartości czy dobro: wolność transcenduje same wartości i przedmioty ku ich *prawdzie*. Możemy chcieć nie tego, co naprawdę dobre, ale jesteśmy w stanie zdystansować się wobec przedmiotów naszego chcenia i rozstrzygnąć o ich prawdzie; zależność od prawdy „czyni wolę niezależną od przedmiotów oraz samego ich przedstawienia”⁷. Jak jest tutaj rozumiana wolność? Nie tyle jako możliwość działania, realizacji jakiejś wartości, ale jako *poprzedzający ją dystans* w stosunku do niej jako godnej realizacji, a więc jako *wyzwolenie* od nacisku przedmiotów, jako ich przekraczanie, jako metafizyka w działaniu. Gdyż czym innym jest sam wybór, który z konieczności odtrąca jeden człon alternatywy na korzyść innego, a czym innym świadome rozstrzygnięcie, sąd o prawdzie, który uzasadnia preferencję.

Ten związek wolności i prawdy, to ostatecznie najbardziej znamieny rys Wojtyłowskiej filozofii wolności, który znajdzie swoje pełne rozwinięcie w encyklice *Veritatis Splendor*, ale jest już wcześniej wszechobecne w jego pismach. Wolność jest olbrzymim darem, ale darem zagrożonym przez jej złe użycie. Wówczas nie mamy do czynienia z *prawdą* i *wolnością*. W sposób znamieny papież przenosi sens prawdy o dobru, na którą powinna być skierowana wolność, na samą tę wolność. Mówi o „prawdziwej wolności”, „słusznej wolności”, której oczywiście musi być przeciwstawiona wolność nieprawdziwa, czyli pozorna czy niesłuszna – nawet jeśli te słowa nie padają *expressis verbis*. Papież skądinąd broni także sformułowania kard. Wyszyńskiego o oddaniu siebie w „niewolę Maryi”. Oznacza to, że człowiek może w sposób wolny zrezygnować z wolności na rzecz posłuszeństwa; tak niewątpliwie dzieje się np. we wszystkich zgromadzeniach zakonnych i na różnych szczeblach instytucji Kościoła. W każdym razie sformułowanie „prawdziwa wolność” używane jest w Kościele powszechnie.

Co o tym sądzić? Trzeba próbować zrozumieć jego znaczenie. Myślę najpierw, że chodzi tu o to, że nieprawda, kłamstwo i zło jakoś „zniewalają” człowieka, powodują, że człowiek nie może być w pełni sobą jako kimś zorientowanym na dobro. Jeżeli do istoty człowieka należy nie tylko wolność, ale także zorientowanie na dobro, jako podstawowy – jakby powiedział Tischner – głód aksjologiczny, to orientacja na dobro może być przez zło w różnych postaciach albo przyćmiona,

⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 145.

albo wręcz zanegowana. Wydaje się więc, że w Wojtyłowskiej koncepcji wolności trzeba wyróżnić kilka warstw.

1) Wolność w zwykłym znaczeniu, to znaczy jako wolność wyboru. W tym aspekcie wolność nie może być ani prawdziwa, ani fałszywa: wybierając jest zawsze sobą jako wolnością wyboru, to znaczy że nie jest przez nic przymuszona do danego wyboru. Nie można powiedzieć, że to rozumienie wolności jest czysto formalne, ponieważ brak przymusu jest dla wolności podstawowy.

2) Jednakże wolność nie sprowadza się do tego, co Wojtyła podkreśla z siłą: wolność jest nakierowana na dobro i na prawdę o dobru. W tym jednak aspekcie schodzimy do innego poziomu wolności: do tego, co Maurice Blondel nazywał „wola chcącą” w przeciwieństwie do „woli chcianej”, czyli poszczególnych przedmiotów wyboru. Wola chcąca jest pierwotnym porywem ku absolutnemu dobru, a więc i absolutnej prawdzie i w tym aspekcie może być uznana za „prawdziwą wolność”. Jest w niej ukryte pragnienie wyzwolenia z ograniczeń, niepozwalających rozwinąć się wszelkim dobrym potencjalnościom. Jednakże wola chcąca „pracuje” na innym, głębszym planie, nie zawsze danym w sposób wyraźny, „tematyczny”: jest obecna także wtedy, gdy wola chcąca zmierza do złych celów, które ją oczywiście negują.

W świetle tego można zrozumieć rezygnację z wolności na rzecz posłuszeństwa jako konkretnego chcenia – jak dzieje się to właśnie w Kościele. Jednak rezygnacja z wolności nie może równocześnie oznaczać rezygnacji z wolności myślenia i ewentualnie z krytycznego myślenia. Gdyż wolność myślenia ma zdecydowane pierwszeństwo i jest nieodstępowna. Ona rozsądza każde więzienie, w jakie człowiek zostaje zamknięty z cudzej albo własnej woli.

3) Wtedy właśnie odsłania się możliwość trzeciego rozumienia wolności: wolności jako wyzwolenia. Wolność jako wyzwolenie to może najbardziej istotny moment wolności skończonej, uwikłanej w zło: wolność trzeba wyzwolić, żeby jej nakierowanie na dobro nie napotykało na przeszkody. To rozumienie wolności zakłada doświadczenie zniewolenia, które jest może łatwiej uchwytne w płaszczyźnie społecznej, ale znamy je także dobrze np. przez nałóg alkoholizmu. Papież mówi wyraźnie o tym, że prawda o dobru wyzwala wolność jako wolność ku dobru, która może być zniewolona także przez zbytne zafascynowanie przez wartości niższego rzędu. Właśnie dlatego mówi on o transcendencji przez prawdę: gdyż wyzwolenie to przekroczenie, które w przypadku osoby jest przekroczeniem duchowym i właśnie wolnym. Zostajemy odklejeni od nęcących pokus i od fascynacji dobrem pozornym albo wręcz złem i decydujemy się na dobro. W tym punkcie dotykamy problemu łaski, o której w związku z wolnością mówi także Tischner. Reżim łaski to zarazem jedyna droga do wyzwolenia definitywnego, czyli zbawienia.

Podsumowując doświadczenie wolności u Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II – trzeba powiedzieć, że jest to doświadczenie moralnego czynu: wolność jest warunkiem i składnikiem moralnego czynu i odpowiedzialności za niego. Wcho-

dzi ona w skład bytowej struktury osoby, to znaczy samopanowania, czyli kształtowania siebie poprzez wolne wybory. Trzeba podkreślić to słowo: „siebie”. Wolność ma moc tworzenia siebie; odnosząc się w moralności do drugich, odnoszę się równocześnie do siebie samego, decyduję o tym, kim będę. Ten bytowy ciężar wolności: odpowiedzialność za siebie przed drugimi, przed Bogiem i przed sobą samym – oto cena wolności, która jest – dodajmy od siebie – nieuchronna; nawet odmowa wolności, rezygnacja z wyboru jest wciąż wyrazem wolności. Sartre pisał pesymistycznie, że jesteśmy skazani na wolność. Ciężar czynu – którego prawdę odczytujemy w sumieniu – jest tym, co frapuje Wojtyłę najbardziej. Uderza w tej wizji brak potrzeby pojęcia łaski. Podmiot jest samodzielny, autonomiczny i dlatego odpowiedzialny. Wojtyła jest w tym punkcie bliski tomizmowi z jego szacunkiem dla samoistności stworzenia.

Wolność jednostki u Tischnera

U Józefa Tischnera wolność jest pojęciem absolutnie kluczowym. Wolność – „śleboda” – to centrum albo lepiej żywioł dramatu ludzkich egzystencji. Także dla Tischnera w wolności chodzi o „usprawiedliwienie swojego istnienia”, czyli o zbawienie – o tyle, o ile zależy ono ode mnie. Tylko że u Tischnera – wyraźniej niż u Wojtyły – wolność buduje się w relacji dialogicznej w stosunku do drugich i do Boga, stanowi także coś więcej niż środowisko czynu.

Podmiot u Tischnera – to indywidualne ja aksjologiczne, obiekt „troski”, który jest nie tyle istniejącym bytem, co przede wszystkim wartością m o ż l i w o ś c i budowania swojego człowieczeństwa poprzez relacje z drugimi. Ja aksjologiczne jest możliwością wygrania swojego życia a l b o jego przegrania – Tischner nazywa to „usprawiedliwieniem swojego istnienia”. Wygrane życie – to życie usprawiedliwione, to „uratowanie” swojego istnienia, które jest dobre, by tak rzec, warunkowo. Tischner nie jest zwolennikiem średniowiecznej teorii transcendentaliów, które zrównują samo każdorazowe bycie bytu z dobrem, prawdą i pięknem. Jest tak dlatego, że i s t n i e j e z ł o, które nie jest po prostu niebytem, ale agresywną siłą niszczącą, której n i e p o w i n n o b y ć, a jednak jest; dlatego każdy z nas jest odpowiedzialny za „usprawiedliwianie” istnienia sieci relacji, których jest w pewien sposób w centrum. Egzystencja ludzka jest dramatem. Człowiek jest istotą dramatyczną, jego życie to dramat z samym sobą, z drugimi i z Bogiem. Otóż, pisze Tischner,

Być istotą dramatyczną to wierzyć – prawdziwie czy nieprawdziwie – że zguba lub ocalenie są w rękach człowieka (...). Będąc przekonanym, że zguba i ocalenie są w jego rękach, człowiek kieruje swym życie wedle tego przeświadczenia.⁸

Wynika z tego, że wolność jest sprawą zasadniczą – gdyż poza danymi wyjściowymi nic nie jest konieczne, wszystko jest możliwe: „jeśli chcesz, możesz”. Ale to, co możliwe nie rozgrywa się jedynie wewnątrz jednostki, ale między wolnymi podmiotami.

Dla Tischnera kluczowe jest wydarzenie s p o t k a n i a z drugim: to w tym spotkaniu, nie tylko w dążeniu do prawdy, „wydarza” się transcendencja. Transcendowanie dokonuje się nie tyle ku prawdzie dobra, ile ku innemu, człowiekowi i Bogu.

Ten, kto spotyka, wykracza – transcenduje – poza siebie w podwójnym sensie tego słowa; ku temu, komu może dać świadectwo (w stronę innego) i ku Temu, przed kim może złożyć świadectwo (przed Nim – Tym, kto żąda świadectwa). Dlatego należy powiedzieć: spotkać to do-świadczyc Transcendencji.⁹

Gdyż doświadczenie – to d a n i e ś w i a d e c t w a temu, co całkiem inne; „To całkiem inne uobecnia się w twarzy innego i wzywa człowieka ku czemuś, co jest poza bytem i niebytem”. Ale to, co poza bytem i niebytem to ostatecznie osobowe Dobro. Nie ma wątpliwości, że Tischner za pośrednictwem Emmanuela Levina-sa, będącego jego najbliższą filozoficzną fascynacją, nawiązuje do Platona z jego ideą Dobra ponad bytem. To nie bycie ani „byt najwyższy” są tym, co ostateczne, ale Dobro, które jest zarazem Nieskończonością. Nieskończoność Dobra jest tym, co wywołuje pragnienie i z tego powodu kieruje myśleniem, którego podstawowym ruchem jest transcendowanie. W tym sensie

pragnienie jest bardziej „poznawcze” niż poznanie, ale nie w tym sensie, że jest poznaniem czegoś, o czym poznanie nie wie, lecz w tym, że ustanawia radykalny wymiar transcendencji, w którym może dopiero znaleźć oparcie transcendencja właściwa poznaniu.¹⁰

Pragnienie wyprzedza poznanie – to teza nieobca platonizmowi. Jest tak jednak dlatego, że myślenie jest zawsze przede wszystkim myśleniem z k i m ś : „Myślenie nie tylko myśli o czymś lub coś, myślenie myśli z kimś i dla kogoś”¹¹.

⁸ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012, s. 10.

⁹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 27.

¹⁰ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 45-46.

¹¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 47.



Otóż w kontakcie z drugim doświadczam możliwości zła, płynącej przede wszystkim od strony wolności. Wprawdzie zło w szerokim sensie grozi także ze strony tego, co Tischner nazywa sceną dramatu, tzn. świata, ale zło we właściwym sensie dzieje się między wolnościami – podobnie jak dobro. Istotne jest dla Tischnera to, że wolność dzieje się w r e l a c j i do drugiego, ale też m o ż e uczynić ze mnie „monadę”, która odmawia relacji i ostatecznie skazuje siebie na rozpacz. Nikt nie jest dobry albo zły w samotności. Wolność otwiera się wówczas, gdy drugi czegoś ode mnie chce: przychodzi do mnie ze swoją – jak mówi Tischner – biedą (choćby pytając o drogę) i oczekuje ode mnie odpowiedzi, licząc na moją dobrą wolę. Samo to oczekiwanie równocześnie kwestionuje moją „samowolę” i wyzwała moją wolność w stopniu, w jakim wolność dąży spontanicznie do dobra. W relacji z drugim – i tylko w niej – rodzi się powinność, poczucie zobowiązania, które nie dotyczy abstrakcyjnych norm, ale konkretnych osób. Drugiemu mogę odpowiedzieć, albo nie; ale jeśli odpowiadam zawiązuje się jakiś dramat, którego możliwymi konsekwencjami są albo zdrada, albo wierność. Człowiek jest istotą dramatyczną, uwikłaną w walkę dobra i zła. Dramatyczność polega na tym, że w relacji z sobą wchodzi dwie wolności, które są nieprzewidywalne, ale zarazem dzięki spotkaniu są one już uwikłane i odpowiedzialne; gdyż poprzez spotkanie stajemy się *volens volens* „poprzez siebie”, stajemy się dla siebie jakby ciężarami – „ciężary jedni drugich noście”. W przeciwieństwie do filozofii podmiotu samotniczego, a także w przeciwieństwie do radykalnej filozofii jednostronnej odpowiedzialności, w spotkaniu chodzi o w z a j e m n o ś ć: drugi jest zawsze, tak czy siak, we mnie obecny, ale także ja w nim. Zawsze mogę być albo d l a drugiego, albo p r z e c i w drugiemu, a także przeciw sobie. Mogę kierować się postawą dobroci, miłości albo postawą odwetu. Odwet chce uderzyć czasem nie tylko w drugiego, ale także w Boga; odwet za niepowodzenia, za „nieudaność”, która nabiera wymiarów metafizycznych, ale krystalizuje się w konkretnym złu, dotyczącym drugich, czasem dotyczącym całe społeczeństwa. Mogę chcieć dla drugiego zła i mogę zamykać się w rozpacz, w negacji, w totalnym zwątpieniu w moją wartość, z którego nie mogę wyjść o własnych siłach. Jednak o ile wyjście z nieco podobnej sytuacji totalnego zwątpienia w intelektualną prawdę, jak u Kartezjusza, może dokonać się o własnych siłach („myślę, więc jestem”), o tyle wyjście z rozpacz może dokonać się tylko dzięki Innemu, dzięki komuś, kto otworzy dla mnie wrota n a d z i e i . Tischner pisze w związku z tym o łasce. Łaska to spotkanie z cudzą, przede wszystkim, z boską wolnością, która mnie akceptuje i w tym sensie bezinteresownie wybiera – tak, jak Chrystus wybrał swoich uczniów. Jednak i moja wolność jest w tym procesie od początku obecna i też w y b i e r a – wybiera zarówno bycie-w-miłości, jak bycie-w-rozpacz, jakkolwiek by to brzmiało dziwnie.

Wolność jest także zasadą nowych początków, odmiany, twórczości. Wolność, powiada Tischner, to przyswajanie wartości, dokonujące się w konkretnych wybo-

rach: przyswajam coś, z czym się identyfikuję. Nie identyfikuję się jednak na zawsze, bo mogę się także „od-swoić”, zmienić kierunek drogi, którą idę. Człowiek może żyć w niewiedzy, w jakimś kłamstwie, w pozornych wartościach i wówczas jego wolność jest jakby uśpiona. Może się też jednak dokonać nawrócenie, tak jak św. Pawła na drodze do Damaszku. Nawrócenie to było także spotkaniem, w którym cała dotychczasowa droga Szawła została zakwestionowana przez Zmartwychwstałego. Zmartwychwstały nie tylko unieważnił dotychczasową działalność Pawła, ale także zatrzęsł całym jego etosem, który przestał być związany przez normy, przepisy, a stał się przyswojeniem przez Osobę, wiernością Osobie. Tak pojawiło się chrześcijaństwo, którego zasadą jest właśnie wolność i wiara – wiara nie tylko w bóstwo Chrystusa, ale też w samą wolność i jej wyzwalającą moc. W obliczu filozofii i praktyki przemocy, a także argumentów za pandeterminizmem, wolności trzeba umieć doświadczać, ale także wierzyć, że to doświadczenie nie kłamie.

Co więcej, samą wolność trzeba w y b r a ć. Wyborem podstawowym jest wybór samej wolności, dzięki czemu mogę stać się sobą. Paradoks wolności polega na tym, że ona z a s t a j e samą siebie i w tym sensie już jest, ale musi się – by tak rzec – uruchomić, wyzwolić. W tym sensie wolność się sama stwarza, ale nie stwarza się z nicości. Na tym polega metafizyczna stawka wolności: wolność musi się zdecydować na siebie samą, na swoją jednostkowość, na to, żeby nie być nikim, nie opierać się wyłącznie na drugich, na opinii, na instytucjach. Z drugiej jednak strony – jak widział to świetnie Karl Jaspers – musi uznać, że jest „z łaski Transcendencji”, że nie zawdzięcza siebie samej sobie, lecz stworzonej przez Boga m o ż l i w o ś c i bycia sobą. Tischner uważa, że wszystkie wybory zakładają wybór bycia sobą. Ten wybór zakłada równocześnie wybór p r a w d y b y c i a s t w o r z o n y m , to znaczy wejście w relację dialogiczną ze Stwórcą. Dlatego u Tischnera nie ma mowy o złudzeniach autokreacji, typowych dla filozofii monologicznych. Nie ma też jednak dla niego powrotu do karmienia się wyłącznie nakazami czy zakazami, ponieważ Bóg jest Bogiem ludzi wolnych. Dla Tischnera łaska – to poiekąd pochodna dialogicznej struktury podmiotu, z których jeden jest podmiotem skończonym i na krawędzi kłęski.

Spróbujmy podsumować i – na ile to dla nas możliwe – porównać wizję wolności u Wojtyły – Jana Pawła II – i u Tischnera, jego niepokornego ucznia.

Obaj ci filozofowie i teologowie są chrześcijanami – to pierwsza, ale kluczowa konstatacja. To oznacza, że różnice między nimi nie mogą i nie chcą przekraczać podstawowych intuicji chrześcijaństwa. Wojtyła jest przede wszystkim moralistą, analitykiem aktu moralnego, odnoszącego się do wartości, szczególnie do drugiego człowieka i Boga, ale możliwego także wobec siebie samego. Akt moralny – to akt świadomy, *actus humanus*, spełniany przez osobę. Autora tego interesują antropologiczne składowe tego aktu, struktura ontologiczna człowieka, jego szczególne zdwojenie na podmiot i przedmiot, umożliwiające samo-panowanie,

dzięki któremu akt kształtuje samego działającego i umożliwia przyjęcie przez niego na siebie odpowiedzialności. Uwaga papieża skupiona jest na działającym podmiocie, dla którego kluczowa jest wolność, gdyż samopanowanie zakłada „samostrowność”, której nie może przeszkodzić żaden nacisk z zewnątrz. Dlatego oddziaływanie wartości i osób musi przechodzić przez akt wolności tego, na którego oddziałuje. Wojtyła buduje bardzo konsekwentną filozofię moralnego podmiotu, który rzeczywiście jest w swoich rękach. Odnoszenie się tego podmiotu do wartości zakłada przekraczanie ich ku ich prawdzie, co pozwala Wojtyłe mówić o „prawdziwej wolności”, bowiem wolność z natury jest skierowana ku prawdziwemu, a nie fałszywemu dobru. I skierowanie to jest tyleż zastane, co pozostaje w rękach samoistnej wolności.

Dla Tischnera wolność jest kluczowa, i także jest wartością samoistną, aczkolwiek nie najwyższą. Jej istotą jest chyba uwalnianie, wyzwalanie – dlatego Tischner nie waha się dostrzegać ją w zjawiskach pozamoralnych, takich jak taniec, który uwalnia piękno; a nawet pozaludzkich, jak w pięknie jelenia przeskakującego strumień. Piękno i dobro domagają się wolności. Jednak rzeczywiste wyzwolenie wolności to otwarcie się w spotkaniu na wolność innego, gdyż dzięki temu mogą wejść w relację miłości i wierności, mogą o f i a r o w a ć siebie i przez to spełnić najwyższy akt wolności – akt, który nie jest wymuszony przez przedustawną odpowiedzialność za drugiego, jak w filozofii Levinasa. Jednak choć niewymuszony, akt ten zakłada w sposób istotny relacyjność podmiotu i zarazem jego skończoność.

Różnica w podejściu do wolności Wojtyły i Tischnera polega na nieco innych, choć częściowo zbliżonych tradycjach filozoficznych.

Tradycja Wojtyły jest tradycją tomizmu i wczesnej fenomenologii, skoncentrowanej na badaniu swoistej, właściwej tylko człowiekowi, substancjalności podmiotu, poniekąd w oderwaniu od innych podmiotów; tak jak w tradycji arystotelesowskiej relacje do drugich wydają się ontologicznie – choć nie etycznie – wtórne. Dla Wojtyły kluczowym pojęciem jest akt, czyn, którego nikt za mnie nie może w danej sytuacji spełnić. Natomiast tradycja Tischnera to tradycja wielkiej krytyki substancjalistycznej i nowożytnej podmiotowości ze strony Heideggera i filozofii dialogu, w tym głównie Levinasa. Dla Tischnera podmiot to przede wszystkim wartość i wolna, ale istotna relacja do innych, którzy w pewnej mierze już są we mnie, kwestionują mnie, ale zarazem mnie wyzwalają. Nie ma „Ja” bez „Ty”, zawsze jesteśmy „przez siebie”, jesteśmy – nawet w myśli – z kimś i wobec kogoś. Norma moralna nie jest dana przed spotkaniem, ale w nim – jest do odczytania w zobowiązaniu wobec „twarzy” drugiego i w poczuciu jego kruchości i możliwego zagrożenia. To poczucie uruchamia moją inicjatywę i poszukiwanie ratunku – w tym sensie akt jest wtórny względem swego, pasywnego posłuszeństwa twarzy. Jednak – podobnie jak u Wojtyły – wolność jest także stosunkiem do siebie samego pod nieobecność twarzy: np. w sumieniu albo – w skrajnym przypadku –

w rozpaczy. Ten ostatni przypadek równocześnie mnie zamyka w sobie i otwiera na „pomoc z góry”, ponieważ to ja jestem śmiertelnie zagrożony. Wolność nie jest w stanie wyzwolić mnie sama, ale może mnie otworzyć na relacje dialogiczną z Bogiem, relację, która może mnie przywrócić nadziei.

Wydaje mi się, że choć dla obu myślicieli ostatecznym przeznaczeniem wolności jest doprowadzić nas do zbawienia, to u Wojtyły to przeznaczenie zbliża wolność do woli: wolność to przede wszystkim w o l n a w o l a jako sprawczyni czynu. U Tischnera wolność to może przede wszystkim u w a l n i a n i e od rozmaitych nacisków, to przestrzeń, w której możemy myśleć, zapytywać, odsłaniać rzeczy w ich prawdzie, być sobą samym w autentycznych relacjach z innymi. Dla obu myślicieli najważniejsze sprawy człowieka dokonują się w wolności, która nie jest jednak dla siebie samej, ale dla wartości, a w szczególności – i to jest kluczowe – dla miłości. Wojtyła – Jan Paweł II – i ks. Józef Tischner, obaj są piewcami miłości, której źródłem jest Trójca św. Tischner mówi o Trójcy św. jako o krążeniu miłości w Bogu. Obaj mówią o wspólnocie, którą Trójca konstytuuje. Tischner – ten piewca wolności – najradzykalniej może ze wszystkich myślicieli podkreśla indywidualną samoistność wszystkich Osób. Jeżeli bowiem miłość domaga się wolności, to każda z osób Trójcy – jakkolwiek by to brzmiało paradoksalnie – musi być indywidualnym, suwerennym podmiotem i dobrowolnie uczestniczyć w Życiu Absolutnym. Nie ma jedności, nawet boskiej, bez i n d y w i d u a l n e g o źródła wolności, które decyduje o osobowości, o byciu osobą.

Abstract

Freedom in the thought of Karol Wojtyła And Józef Tischner

Both for Karol Wojtyła, the future Pope John Paul II, and Józef Tischner, freedom is a key matter. However, freedom must be e x p e r i e n c e d; it is not revealed in objective metaphysics or in science.

For Wojtyła, it is an experience of the moral a c t: freedom is a condition and ingredient of the moral act and responsibility for it. It enters into the composition of the essential structure of the person, which means “self-restraint,” or shaping oneself through free choices. Freedom has the power to create man through itself: referring to others in morality, I at the same time refer to myself, deciding who I will be. This existential weight of freedom – responsibility for oneself before others, God, and oneself – is the price of freedom which, let us add, is inevitable. Even the rejection of freedom or resignation from it is still an expression of freedom. For Wojtyła, freedom shapes man through an instinctive, completely not induced reference to the truth about values. However, in this reference and in acting the subject is dependent only on itself. The weight of the action, whose truth we decipher in our conscience, is what most impresses Wojtyła. The lack of a need for the concept of grace in this vision is striking. The subject is independent, autonomous, and

thus responsible. With regards to this point, Wojtyła is close to Thomism and its respect for the innateness of creation.

For Tischner, freedom is key and is also an innate value that is experienced. Its essence is above all freeing, liberating; thus Tischner does not hesitate to discern it in extra-moral phenomena such as dancing, which liberates beauty, and even extra-human ones, such as the beauty of an elk jumping across a brook. Beauty and good require freedom. However, the true liberation of freedom is opening oneself to the freedom of the other in encounter, as thanks to this I can enter into a relationship of love and fidelity; I can sacrifice myself and through this fulfill the highest act of freedom, an act that is not induced by pre-established responsibility for the other, as in Levinas' philosophy. Although it is not induced, this act assumes in an essential way the relationality of the subject and at the same time its finiteness.

Keywords: freedom, Tischner, thomism, relationship