

BOGDAN OGRODNIK

ONTYCZNE PODSTAWY WOLNOŚCI

Wolność jest kategorią zaliczaną do zakresu antropologii filozoficznej czy też aksjologii. Oczywiście jest dla mnie, że zanim podejmie się jakiegokolwiek badania w ramach tych dziedzin, niezbędne jest przyjęcie (mniej lub bardziej świadome) określonej perspektywy ontologicznej czy metafizycznej. W ramach tej perspektywy można już poczynić pewne ustalenia dotyczące badanej kategorii, np. można pytać o jej status czy też warunki możliwości jej istnienia. Przyjmuję tu za wyjściową ontologię wypracowaną przez Romana Ingardena, którą w kilku punktach rozwinąłem i zmodyfikowałem¹.

Teza, którą chcę tutaj zaprezentować i choć w części uzasadnić, brzmi: istnieją trzy typy wolności człowieka, mające różny status ontologiczny, a mianowicie: wolność jako relacja, wolność jako partycypacja i wolność jako sposób istnienia.

Wyjściowe pytanie sformułuję następująco: czy przy określonej strukturze ontologicznej świata i człowieka wolność jest w ogóle możliwa? Można to pytanie odwrócić: jaka musi być struktura świata i człowieka, aby możliwa była wolność? To drugie pytanie zadane jest jednak z innej perspektywy i nie będę się nim tu zajmował, choć jeżeli przyjąć tezę o jedności świata, odpowiedzi na powyższe pytania powinny być z sobą zgodne.

Postawienie zagadnienia wolności w perspektywie ontologicznej wikła nas natychmiast w dwa olbrzymie problemy: natury świata i natury człowieka. Nie ma tu oczywiście mowy o systematycznym ich przebadaniu. Można jednak zaproponować szereg tez o świecie i człowieku, w świetle których można by bardziej konkretnie postawić problem wolności i próbować wstępnie określić jej istotę.

Z jednej strony badanie idei świata realnego doprowadziło Ingardena do konstatacji, że świat ten musi zawierać hierarchicznie uporządkowane systemy względnie izolowane². Z drugiej zaś strony rozważania nad czasem konkretnym przywiodły mnie do konieczności uznania dwóch bytów ograniczających świat niejako „od góry” i „od dołu”. Jednym z nich jest byt wiecznie teraźniejszościowy, stanowiący warunek możliwości istnienia świata realnego jako przedmiotu. Drugim jest czasowo nieokreślona aktywność, będąca warunkiem możliwości istnienia czasowej określoności przedmiotów realnych. Mamy więc następującą strukturę ontologiczną: byt wiecznie teraźniejszościowy, hierarchia przedmiotów realnych, którą rozpoczyna wszechświat, a kończą przedmioty pierwotnie indywidualne oraz czasowo nieokreślona aktywność. Można wykazać, że ten ostatni element struktury tożsamy jest z czystą aktywnością³. Czy powyższa struktura świata, podana tu w największym przybliżeniu, wystarcza do zaistnienia wolności? O ile człowiek jest przedmiotem realnym, można wskazać dwa źródła jego wolności:

1) człowiek jest przedmiotem realnym, a dokładniej systemem względnie izolowanym, a więc:

- jest niezależny od – przynajmniej niektórych – czynników działających na niego,
- uczestniczy w bycie wiecznie teraźniejszościowym;

2) człowiek, będąc przedmiotem pierwotnie indywidualnym, ma bezpośredni udział w czystej aktywności, która stanowi fundament świata realnego.

Pokrótce rozwinę dwa powyższe punkty.

¹ Patrz: R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1-2, Warszawa 1987; t. 3, Warszawa 1981; B. Ogrodnik, *Ontologia czasu konkretnego*, Katowice 1995.

² R. Ingarden, dz. cyt., t. 3, s. 111 n.

³ B. Ogrodnik, dz. cyt., s. 89.

Częściowa niezależność człowieka od czynników zewnętrznych oznacza, że nie każdy czynnik wymusza reakcję człowieka, ale że ten może pozostać obojętny na działanie tego czynnika. Tak więc człowiek nie tylko może, ale i musi być podmiotem pewnych działań. Tak pojmowana wolność byłaby zarówno w płaszczyźnie fizycznej, jak i psychicznej tzw. „wolnością od” i „wolnością do”. Wolność tego typu ma oczywiście status relacji. Interesujące jest, że wolność tego typu wiąże na swój sposób człony relacji, co wydaje się być sprzeczne z pewnymi intuicjami dotyczącymi wolności.

Dodać trzeba, że powyższy stan rzeczy możliwy jest w świecie umiarkowanego determinizmu⁴. Stanowisko to jest jedną z możliwych alternatyw wobec tzw. „radykałnego determinizmu”, stwierdzającego, że wszystko ze wszystkim jest przyczynowo powiązane. Otóż negacja powyższego nie musi oznaczać konieczności przyjęcia indeterminizmu, lecz taki stan rzeczy, w którym wprawdzie każde zdarzenie ma swoją przyczynę, ale przyczyna ta nie jest wypadkową oddziaływania całego świata, lecz jedynie ograniczonego jego fragmentu. Widzimy, że wolność w takim świecie nie może oznaczać braku przyczyny, ale należy ją rozumieć jako częściową niezależność od czynników zewnętrznych.

Rozumienie wolności, dopuszczone przez pierwszą tezę mówiącą o strukturze ontologicznej świata, nie wykracza poza często przyjmowane, ale rzadko uzasadniane pojęcie wolności, należące do sfery zainteresowań psychologii, socjologii czy politologii, a więc nauk zajmujących się człowiekiem przeciętnym zanurzonym w codzienności.

Jeżeli jednak interesuje nas człowiek wzięty w planie ostatecznym, tj. w planie wyznaczonym przez wspomniane wyżej byty graniczne, to pojawiają się zasadnicze pytania: czy wolność jako relacja jest jedyną możliwością dopuszczoną przez ontologiczną strukturę świata? Czy wolność może należeć do istoty człowieka, a jeśli tak, to jaki może być jej status?

Zawartą w ostatnim pytaniu możliwość dopuszcza teza druga mówiąca o ontologicznej strukturze człowieka. Można uzasadnić, że jeśli człowiek jest przedmiotem pierwotnie indywidualnym, to może mieć bezpośredni udział (*participatio*) w czystej aktywności stanowiącej fundament świata realnego⁵. To uczestnictwo dałoby człowiekowi wolność absolutną, tak jak absolutny jest czysty akt istnienia. Istnienie nie jest bowiem tylko aktem, ale również aktywnością⁶.

Indywidualność przedmiotów, a więc i ich jedność jest stopniowalna. Zaś im więcej jedności, tym więcej istnienia. Stąd też teza: im w człowieku więcej jedności, tym więcej w nim istnienia i tym samym wolności. Wolność absolutna rysuje się tu jako granica (horyzont) wzrostu jedności, czy pierwotnej indywidualności. Problemem: czy wolność absolutna jest dla człowieka osiągalna i jakie tu ewentualnie muszą być spełnione warunki, nie będę się tu zajmował. Interesuje mnie natomiast „wpływ” drugiego bytu granicznego, tj. bytu wiecznie terażniejszościowego, na tak rozumianą wolność.

Człowiek wolny wolnością absolutną, o której mówiłem wyżej, nie jest jednak pogrążony w zupełnej nieokreśloności, ale dany mu jest „punkt odniesienia”, tj. wiecznie terażniejszościowy „świat” konieczności. W świecie tym człowiek nie tylko może, ale i musi uczestniczyć z racji tego, że przebywając jako przedmiot realny w swojej terażniejszości, uczestniczy tym samym w terażniejszościach przedmiotów wszystkich rzędów, w których on sam jest zawarty, aż do bytu wiecznie terażniejszościowego. Można bowiem uzasadnić tezę mówiącą, że w terażniejszości przedmiotu realnego wyższego rzędu uczestniczą terażniejszości wszystkich przedmiotów niższych rzędów⁷. Wieczna terażniej-

⁴ O umiarkowanym determinizmie i innych typach determinizmu i indeterminizmu patrz: R. Ingarden, dz. cyt., t. 3, rozdz. XX.

⁵ O człowieku jako realnym przedmiocie pierwotnie indywidualnym patrz: R. Ingarden, dz. cyt., t. 2, cz. 2, § 78.

⁶ Na marginesie dodajmy, że nie można z istnieniem (aktywnością) wiązać pojęć ruchu czy też bezruchu. Istnienie (aktywność) przekracza ruch i bezruch, choć niewątpliwie te ostatnie zakładają istnienie (aktywność) jako swoje źródło.

⁷ Patrz: B. Ogrodnik, dz. cyt., Rozdz. 5.

szość i terażniejszość dowolnego przedmiotu realnego różnią się jedynie co do swej „pojemności” czy też „rozciągłości”. Rozciągłość (niepunktowość) terażniejszości każdego przedmiotu realnego jest koniecznością ontologiczną, co przyjmuję za Ingarde-nem⁸.

W świetle powyższego rysują się przed nami trzy rozłączne rozumienia istoty wolności:

- 1) wolność jako totalna nieokreśloność, czy wręcz nicości;
- 2) wolność jako afirmacja konieczności;
- 3) wolność jako współistnienie nieokreśloności i konieczności.

Opowiadam się za trzecim rozumieniem jako najpełniejszym, gdyż mającym uzasadnienie w ontologicznej strukturze świata i człowieka. Nieokreśloność i konieczność mają różne podstawy bytowe, tj. odpowiednio czystą aktywność stanowiącą fundament świata i byt wiecznie terażniejszościowy, stanowiący „zwieńczenie” świata. Zarówno w płaszczyźnie ontologicznej, jak i antropologicznej fundament poprzedza zwieńczenie, stąd też konieczność nie przekreśla wolności, związanej przecież w pierwszym rzędzie z czystą aktywnością, ale jest wolności tej naturalnym i niezbędnym w przypadku człowieka dopemieniem.

Konieczność płynąca z bytu wiecznie terażniejszościowego jest nie tylko tym, co ogranicza byt człowieka, ale i tym, co umożliwia i nadaje kierunek jego rozwojowi. Postawienie bowiem człowieka wprost wobec absolutnej nieokreśloności czystej aktywności mogłoby go unicestwić. Rozwój ten polega na wyzwaniu się od owej konieczności jako czegoś wewnętrznego czy zewnętrznego w stosunku do człowieka. Zewnętrzność i wewnętrzność należą bowiem do sfery konieczności. Dodać w tym miejscu trzeba, że koniecznością, która leży najgłębiej w strukturze ontologicznej człowieka, jest jego *hic et nunc*. Proces wzrostu wolności postępuje w miarę jak potęguje się jedność człowieka, a tym samym stopień uczestnictwa w czystej aktywności. Człowiek wolny, w pełnym tego słowa znaczeniu włącza konieczność do swej istoty, nadając jej jednak ten rys formalny, który dominuje teraz w jego istocie, mianowicie jedność. Konieczność tym samym „wtapia się” w istotę lub, innymi słowy, „przenika” ją bez jej różnicowania, a więc współistnieje z nieokreślonością właściwą czystej aktywności. Wolność staje się wtedy sposobem istnienia człowieka.

Podsumowując moje rozważania twierdzę, że wolność wynikająca tylko ze struktury ontycznej świata realnego ma status relacji, i paradoksalnie, głęboko wikła człowieka w doczesność. Wolność wynikająca ze struktury ontycznej człowieka i przyjęcia istnienia bytów granicznych ma status partycypacji i umożliwia człowiekowi rozwój polegający na wzroście jedności jego istoty. Wreszcie wolność jako sposób istnienia należy wprost do istoty człowieka. Tak właśnie rozumiana wolność – nie przekreślając świata realnego – nadaje człowiekowi „pozaświatowy wymiar”.

⁸ Patrz: R. Ingarde, dz. cyt., t. 1, s. 229.