

DMITRY A. LEONTIEV

Fenomen wolności: od woli do autonomii osobowości*

Wolność jest zjawiskiem bardzo wyrazistym dla osoby, której dane jest doświadczyć tego uczucia, jednakże bardzo trudno jest je racjonalnie wyjaśnić. Do wolności nieustannie odwoływali się filozofowie, etycy, psychologowie, teologowie, jak również przedstawiciele innych dyscyplin. Już u Platona napotykamy zwięzłą definicję wolności, zgodnie z którą wolność jest „władzą nad życiem”¹. Od czasów Odrodzenia wolność stopniowo zaczyna zaliczać się do głównych problemów ludzkiego poznania. Dotychczas pojęcie to nie było i nie mogło być organiczną częścią wszystkich panujących do niedawna paradygmatów. Pojawiło się ono już wcześniej, zanim znalazło się dla niego precyzyjne miejsce w obrazie świata. O b r a z ś w i a t a, w którym pojęcie wolności nie tylko znajduje dla siebie miejsce, ale też okazuje się nadzwyczaj ważnym, zaczął kształtować się dopiero w ostatniej dekadzie, początkowo powolnie i z trudem przezwyciężając modernistyczny mit: określonego, zdeterminowanego, przewidywalnego świata i postmodernistycznego zawrotu głowy,

* Д. А. Леонтьев, *Феномен свободы: от воли к автономии личности* [Fenomen wolności: od woli do autonomii osobowości], *Только уникальное глобально: сб. статей в честь 60-летия Г. Л. Тульчинского*, СПбГУКИ, Санкт-Петербург 2007, s. 64–89. *Lomonosov Moscow State University, Moscow*, dleon@mail.ru.

¹ Платон, *Диалоги* [Dialogi], *Мысль*, Москва 1986, s. 429. Zob. Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1960, 690С.

czyli absolutyzacji względności². To nieklasyczny obraz świata, w centrum którego umieszczony jest myślący (jak mówi Descartes) i uczestniczący (jak mówi Bachtin) podmiot, który jest punktem wyjścia każdego filozofowania.

W takiej samej, przejściowej strefie znajduje się obecnie również psychologia, z trudem pokonująca rozmaite warianty redukcji własnego przedmiotu oraz metod przez klasyczne naukowo-przyrodnicze wzory. Odzyskuje ona niegdyś utraconą duszę, świadomość, sens. Rozważanie możliwości psychologii nieklasycznej w ostatnich latach stało się jednym z głównych punktów rozwoju tej nauki. Dominuje ona w XXI wieku i oczekuje od psychologii wysokiej jakości oryginalnych i nowych idei czy osiągnięć³. W szczególności psychologia osobowości osiąga nowy poziom zrozumienia tego, co nazywane jest „osobowością”, po wyczerpaniu się w znacznym stopniu klasycznego projektu psychologii osobowości stworzonego przez Gordona Allporta jeszcze w latach trzydziestych⁴.

W dążeniu psychologii ku nowemu paradygmatowi psychologia egzystencjalna w latach 1950–1960 odgrywa bardzo znaczącą rolę. W niej właśnie kategoria wolności zajmuje jedno z centralnych miejsc. Przedstawiciele tego nurtu, jak Erich Fromm, Viktor Frankl i Rollo May, wnieśli merytoryczną treść psychologicznej idei wolności⁵.

Celem tego artykułu jest osadzenie w jednolitym kontekście podstawowych, w moim przekonaniu, problematycznych węzłów związanych z włączeniem kwestii wolności w obręb ludzkiego poznania.

² Г. Л. Тульчинский, *Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности* [Postludzka personologia. Nowe perspektywy wolności i racjonalności], Алетейя, Санкт-Петербург 2002.

³ Д. А. Леонтьев, *Неклассический вектор в современной психологии* [Nieklasyczny kierunek we współczesnej psychologii], „Постнеклассическая психология” 2005, № 1 (2), s. 51–71.

⁴ Tenże, *Личность как преодоление индивидуальности: основы неклассической психологии личности* [Osobowość jako przezwyciężenie indywidualności: podstawy nieklasycznej psychologii osobowości], [w:] *Психологическая теория деятельности: вчера, сегодня, завтра* [Psychologiczna teoria działania: wczoraj, dzisiaj, jutro], под ред. А. А. Леонтьева, Смысл, Москва 2006 (а), s. 134–147.

⁵ Tenże, *Психология свободы: к постановке проблемы самодетерминации личности* [Psychologia wolności: do ujęcia problemu samodeterminacji osobowości], „Психол. Ж.” 2000, т. 21, №1, s. 15–25.

1. Pierwszy problem, zarówno w historycznym, jak i w logicznym aspekcie, którego nie da się pominąć bez poważnego rozpatrzenia, to dylemat dotyczący relacji wolności / d e t e r m i n i z m . Czy można mówić o wolności w odniesieniu do ludzkich działań, czy istnieje ona naprawdę, czy może jest ona [tylko] prostym pięknodusznym złudzeniem, a w rzeczywistości żadnej wolności nie ma, a wszyscy są trwale ograniczeni takimi albo innymi ramami? Początkowo problem ten stawiano w kontekście światopoglądu religijnego jako problemu boskiej predestynacji: o jakiej wolności może być mowa, jeżeli nasze drogi, nasze działania określają bogowie, bez woli których ani jeden włos nie spadnie z głowy człowieka? Wydawałoby się, że nie do odparcia jest argumentacja zaprezentowana w znanej dyskusji Erazma Rotterdamskiego z Martinem Lutrem⁶, gdzie przeciwstawione zostały racje, apelujące do bogopodobnej natury ludzkiej, z czego wynika nie tylko możliwość, ale też potrzeba uznania w człowieku wolności jako boskiego atrybutu. Charakterystyczne jest to, że bohaterowie mitologii greckiej, którzy odważyli się przeciwstawić boskiej woli własną wolę, nieśli w sobie część tej boskiej natury, będąc potomkami bogów, choć nie w linii prostej. W bliższych nam czasach problem wolności i determinizmu zachował się, ale argumentacja uległa zmianie. Na pierwszy plan wysunął się dylemat wolności i idei materialnej jedności świata. Idea ta, zrodzona przez sukces nauk przyrodniczych, oznaczała, że wszystko w przyrodzie jest ze sobą połączone i zdeterminowane oraz że przyczynowo wytłumaczyć można dowolne fakty, materialne prawidłowości, związki i sprzężenia relacje. Uznanie istnienia wolności wprowadziłoby do sprzeczności z tą ideą. W psychologii XX wieku zwłaszcza odruchowe i opierające się na nich behawioralne podejścia stały się wyrazistą ilustracją pretensji nauki do wyczerpującego wyjaśniania i kontroli. Pozycji powszechnego determinizmu bronił szczególnie znany fizjolog P. W. Simonov. Twierdził on, że wolność istnieje u człowieka tylko subiektywnie, jako złudzenie, ponieważ człowiek nie zna wszystkich czynników, które przyczynowo warunkują każde ludzkie działanie. Jeżeli mógłby je poznać, stałoby się jasne, że nie ma miejsca dla wolności⁷.

⁶ Э. Роттердамский, *Философские произведения* [Dzieła filozoficzne], Наука, Москва 1987.

⁷ П. В. Симонов, П. М. Ершов, *Темперамент. Характер. Личность* [Temperament. Charakter. Osobowość], Наука, Москва 1984.

Wkrótce jednak tej argumentacji został zadany decydujący cios ze strony przedstawicieli samych nauk przyrodniczych, zwłaszcza nierównoważnej termodynamiki. Twórca tego kierunku – laureat Nagrody Nobla Ilja Prigożyn – eksperymentalnie udowodnił oraz teoretycznie opracował tak zwane przerwy determinacji w przyrodzie nieorganicznej. Pewne chemiczne procesy zawierają punkty bifurkacji [rozdzienienia], w których proces może obrać jeden z kilku możliwych kierunków, przy czym nie ma żadnych determinant, które jednoznacznie określałyby, jaki kierunek procesów przybierze w późniejszym czasie. Wszystko to bowiem dokonuje się przypadkiem⁸. Odkrycie to zdyskredytowało najważniejszy naukowo-przyrodniczy argument przeciwko uznaniu możliwości ludzkiej wolności. Okazuje się, że nawet w przyrodzie nieorganicznej nie wszystko jest przyczynowo zdeterminowane, istnieją luki, a już tym bardziej istnieją one w ludzkiej postawie – jak podkreślał V. Frankl⁹, postawa jest determinowana, ale nie p a n d e t e r m i n o w a n a . Retrospektywnie można je odnaleźć we własnym życiu, jako odcinki, na których nasze działania podlegają dość silnej determinacji, natomiast zejście z tych torów jest dość problematyczne, jeżeli w ogóle możliwe. Chodzi o punkty długich wahań między wariantami działania ludzkiego. Żaden z tych wariantów nie ukazuje się jako bardziej pożądany.

Właśnie obecność przerw determinacji służy za krytyczny argument w dawnym sporze, który pozwala uznać wolność za rzeczywistość, a nie złudzenie.

2. Drugi problemowy węzeł powstaje w naszej kulturze w relacji takich pojęć jak wolność i wola (przez wolę rozumiemy nie tylko psychologiczny termin, opisujący dowolną regulację, ale znaczący dla rosyjskiej świadomości światopoglądowy konstrukt; jak przekonamy się poniżej, w pewnych istotnych stosunkach te dwa homonimy okazują się autonomiczne). „Żył w Anglii pewien syn rosyjskich emigrantów. Będąc już całkiem dorosłym człowiekiem, znalazł się na koncercie jakiegoś radzieckiego zespołu pieśni i tańca. Po koncercie tym udał się do radzieckiej ambasady. Ulegając namowom krewnych, zmienił obywatelstwo i wrócił do Związku Radzieckiego. Pracował jako wykładowca. Ale każdego roku, przy pierwszej okazji, jechał do Anglii. Pytali się

⁸ И. Пригожин, И. Стенгерс, *Порядок из хаоса* [Porządek z chaosu], Прогресс, Москва, 1986.

⁹ В. Франкл, *Человек в поисках смысла* [Człowiek w poszukiwaniu sensu], Прогресс, Москва 1990; V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, przeł. A. Wolnicka, Warszawa 2009.

go, dlaczego tak go ciągnie na Zachód? Wolność, odpowiadał, tutaj nie ma wolności, wolny jestem tylko tam. Ale wtedy, pytali go, co go tutaj trzyma? Wola! Wolny jestem tylko tutaj¹⁰. Dość dokładnie przedstawia się n a g r o m a d z e n i e w o l n o ś c i i w o l i w k o n t e k ś t a c i e p r z y j ę c i a i z a p r z e c z a n i a o d p o w i e d z i a l n o ś c i. „Wola pojawia się jako tak czy inaczej zdobyta nieodpowiedzialność za działania podyktowane indywidualnymi pobudkami”¹¹, podczas gdy wolność związana jest z wyższymi formami odpowiedzialnej regulacji. Wola – samozwaństwo i nieobliczalność. Wolność – samookreślenie i samotranscendencja¹².

Czysto rosyjska¹³ opozycja wolności i woli znajduje przybliżoną analogię we właściwej zachodnioeuropejskiej intelektualnej tradycji¹⁴ „wolności od” i „wolności do”, chociaż w całości się one nie pokrywają¹⁵. Wola to wolność od wszystkiego, co ogranicza działanie i jednocześnie kieruje i orientuje, podczas gdy „wolność do” przewiduje wybrane cele. „Nazywasz samego siebie wolnym? Twoją dominującą myśl pragnę usłyszeć, a nie to, że zrzuciłeś z siebie jarzmo. Czy Ty jesteś z tych, co posiadają prawo do zrzucenia z siebie jarzma? Niemają takich, którzy stracili swoją ostatnią wartość, kiedy uwolnili się z n i e w o l i. Wolny od czego? Jaka sprawa się liczy dla Zaratustry? Ale twoje jasne spojrzenie powinno powiedzieć mi: wolny do czego? Czy możesz dać sobie jego dobro i jego zło i powiesić nad swoją wolą jako prawo? Czy możesz być sam swoim własnym sędzią i mścicielem swojego prawa?”¹⁶ „Odruchem woli” należałoby nazwać opisany w odpowiednim czasie przez Pająłowa „odruch wolności”, czyli uparte dążenie psa, przywiązanego do czegoś i pragnącego się uwolnić¹⁷. Odruch ten dawał się zauważyć tylko w rzadkich

¹⁰ Г. Л. Тульчинский, *Самозванство: феноменология зла и метафизика свободы* [Samozwaństwo: fenomenologia zła i metafizyka wolności], Изд-во РХГИ, Санкт-Петербург 1996, s. 395.

¹¹ В. Рыбаков, *Камо вставляши?, Рыбаков В. Пробный шар*, АСТ, Москва 2001, s. 471.

¹² Г. Л. Тульчинский, *Постчеловеческая персонология...*, s. 455.

¹³ А. Вежбицкая, *Понимание культур через посредство ключевых слов* [Rozumienie kultur za pośrednictwem słów kluczowych], Языки славянской культуры, Москва 2001, s. 241–246.

¹⁴ Э. Фромм, *Душа человека* [Dusza człowieka], Республика, Москва 1992; В. Франкл, dz. cyt.

¹⁵ А. Вежбицкая, dz. cyt., s. 244.

¹⁶ Ф. Ницше, *Так говорил Заратустра* [Tak o rzeczy Zaratustra], Соч. в 2-х тт., т. 1, Москва: Мысль 1990, s. 45. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Poznań 1995.

¹⁷ И. П. Павлов, Полн. собр. соч. Изд. 2-е, дополненное, т. III, кн. 1. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1951, s. 340–345.

przypadkach. Co więcej, na końcu artykułu Pawłow pisze: „Widać, że razem z odruchem wolności istnieje także wrodzony odruch niewolniczej służalczości”¹⁸. Wywód w ciekawy sposób nawołuje do lingwistycznej analizy Anny Wieźbickiej, zgodnie z którą rosyjskie słowo „wola”, nie sugerując gramatycznych uściśleń „od czego”, ale wyraża stan przeciwstawiany [antynomia] niewolnictwu, który służy jako punkt odniesienia w rosyjskiej mentalności¹⁹. Zresztą Wieźbicka zaznacza historyczną zmienność treści tego pojęcia. Pojęcie woli (dokładniej, Woli) wyraża „tylko instynkt wolności”²⁰, żywioł, który zaprzecza determinacji. Determinacja, jeżeli odwołać się do łacińskiego korzenia tego słowa, oznacza o-kreślenie, o-graniczenie; przeciwstawiająca się determinacji idea Woli jest identyczna z bez-granicznością, czyli z pojęciem mającym nader negatywne i nieprzychylnie zabarwienie w społecznościach, które nie żywią żadnego szacunku wobec ogólnie przyjętych norm społecznych i ustanowień.

Tym sposobem porównanie z pojęciem „Woli” pozwala dostrzec istotną miarę pojęcia wolności. Wolność wymaga mianowicie pewnej struktury, ukierunkowania, a wtedy wola różni się od niej z powodu swojego nieustrukturyzowania i nieukierunkowania. Antropolog kulturowy Dorothy Lee, badając w latach pięćdziesiątych specyfikę kluczowych egzystencjalnych cech osobowości w różnych kulturach, doszła do analogicznego wniosku, że mianowicie struktura społeczna nie tyle ogranicza, ile przeciwnie, umożliwia autonomię i wolność indywiduum²¹. O tym właśnie świadczą prace autorów badających wiek, w trakcie którego kształtuje się autonomia na wczesnych etapach ontogenezy. Wyodrębniają oni rolę dwóch czynników: wspieranie inicjatywy i aktywności dziecka z jednej strony i ustalanie struktury granic z drugiej strony²². Jedno i drugie okazuje się dwiema pozornie tylko niezgodnymi stronami jednolitego procesu, w praktyce jednakowo ważnymi dla kształtowania autonomicznej osobowości.

3. Węższe, s u r o w e i naukowe podejście, ponadto nieograniczające się do n a r o d o w e g o kontekstu w sposobie formułowania tych problemów, może brzmieć następująco: w o l n o ś ć i s p o n t a n i c z n o ś ć. Rze-

¹⁸ Tamże, s. 345.

¹⁹ А. Вежбицкая, dz. cyt.

²⁰ Г. Л. Тульчинский, *Постчеловеческая персонология...*, s. 454.

²¹ D. Lee, *Freedom and culture*, Prentice-Hall 1959.

²² R. Ryan, E. Deci, W. Grolnick, *Autonomy, relatedness, and the self: Their relation to development and psychopathology*, [w:] D. Cicchetti, D. J. Cohen (eds.), *Developmental psychopathology*, vol. 1: *Theory and methods*, Wiley, New York 1995, s. 618–655.

czywiście, spontaniczność to możliwość działania zgodnie z chwilowym impulsem, jest psychologicznym pojęciem, najbliższym względem woli jako światopoglądowego konstruktu (i jednocześnie przeciwległym wobec psychologicznego znaczenia terminu „wola”). Spontaniczność – to w istocie nieregularność, nieukierunkowanie działań albo zachowania. Czy można uznać nieregularność zachowania (zarówno zewnętrzną, jak i wewnętrzną) jako przejaw wolności? Zachowuję się spontanicznie, jeżeli moje działanie nie napotyka przeszkód, ale nie ma u mnie również wyraźnego sposobu postępowania, nie ma perspektywy, jestem zanurzony w sytuacji *t u i t e r a z*. Wtedy mogę spontanicznie podejmować moje działania, zmierzając w dowolnym kierunku, wtedy mogę odpowiedzieć na każdy wewnętrzny albo zewnętrzny impuls, ale ściślej mówiąc, nie nadaję im kierunku, daję sobie sam radę ze swoimi impulsami, a mojemu Ja właściwie *a l i b i w B y c i e*²³. W związku z tym spontaniczność jest naturalną, niezapośredniczoną formą zachowania. Na ile jednak taka bezpośredniość charakteryzuje wolność?

Obecności, jeśli tylko istnieją wyraźne zamiary i perspektywy, działania przestają być spontaniczne, stają się ograniczone, ale czy będą mniej wolne? Jaspers mówił, że „wolność to przewyżczenie tego, co zewnętrzne, co mimo wszystko podporządkowuje mnie sobie. Jednak wolność jest również przewyżczeniem własnej samowoli”²⁴. Chodzi tutaj o wolność, a nie samowolę, o przewyżczenie samowoli, rzecz można, przewyżczenie spontaniczności, przewyżczenie żywiołu Woli z wielkiej litery funkcją woli z małej litery, przewyżczenie produkcji woluntaryzmu. Nieprzypadkowo w słowie „produkcja” korzeń „wol-” obramowany jest przez system prefiksów „proiz-”, wyrażających wytwór, dzieło, produkcję jako podporządkowywanie żywiołu świadomemu planowi. Słowo „przewyżczenie” jest tutaj kluczowe. Słusznie się twierdzi, że wolność koreluje ze spontanicznością [tak samo] jak wyższa funkcja psychiczna z niższą²⁵.

Niższe funkcje działają na zasadzie autopilota, na podstawie istniejących mechanizmów, a wyższe funkcje, jak wiadomo, są utworzone nie same przez się, ale w wyniku asymilacji wspólnego doświadczenia ze współpracą z doro-

²³ М. М. Бахтин, *К философии поступка* [Ku filozofii czynu], Собр. Соч., т. 1, М. Русские словари; Языки славянской культуры 2003, s. 7–68.

²⁴ К. Ясперс, *Смысл и назначение истории* [Sens i przeznaczenie historii], Политиздат, Москва 1991, s. 167. Zob. K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, przekł. J. Marzęcki, Kęty 2006.

²⁵ Л. С. Выготский, *Собрание сочинений* [Dzieła zebrane]: В 6 тт., т. 3, Педагогика, Москва 1983.

słymi. Wyższe funkcje są dowolne i zrozumiałe. Są tym, czym odznacza się wolność od spontaniczności. To, że na niższym poziomie wolność objawia się jako spontaniczność przechodząca przez tygiel społecznych doświadczeń, mediacji, świadomość traci pierwotną niewinność, przyjmując formy wolności, które przy zewnętrznym podobieństwie mają absolutnie inną psychologiczną treść. Z powyższego wyraźnie wynika, że wolność jest „zjawiskiem nienaturalnym”, przeciwnie nawet, jest „pierwotnym nadużyciem wolności wobec naszej natury”²⁶. Sartre również widział w wolności „redukcję porządku kultury do porządku natury”²⁷. Jednak pierwszeństwo, w tej kwestii należy do Fiodora Tiutcheva, który sto lat wcześniej napisał: „Pełna harmonia w przyrodzie. Tylko w naszej złudnej wolności, niezgodę na nią sobie uświadamiamy”.

Przez istotę, naturę rozumie się to, z czym przychodzimy na świat, jednakże, aby działać w sposób wolny, powinniśmy pokonać naturalne mechanizmy, które działają w każdym z nas. Zanim nie uzyskamy świadomości, poddajemy się woli naturalnych mechanizmów, a wówczas nie możemy stać się wolni, albowiem spontaniczność i wola stanowi maksimum tego, co jest dla nas dostępne. Jeden z twórców psychologii egzystencjalnej Rollo May pisał, że wolność człowieka jest zlokalizowana w przerwie pomiędzy bodźcem a reakcją, powstaje ona, gdy zamiast natychmiastowej reakcji na impuls robimy pauzę²⁸. W ten sposób zrywa związek przyczynowo-skutkowy, w który nasze reakcje wplecione są za pośrednictwem mechanizmu przyczynowo-skutkowego. Ma on bowiem stały rytm, który raz naruszony, zostaje pozbawiony sprawczej siły. Innymi słowy, „demechanizujemy” go. Nieprzypadkowo Merab Mamardaszwili²⁹ użył starogreckiego słowa *amiehanii* a dla oznaczenia punktu ponownego opanowania sytuacji po tej przerwie. Dosłownie termin ten oznacza „nieobecność ruchu”, ale w idei tej zawarte jest zaprzeczanie władzy mechanizmu. Znajdujemy się w sytuacji wyboru: czy będziemy reagować tak, czy też inaczej? Naturalną reakcją na uderzenie w lewy policzek jest oddanie, niezależnie od tego, czy agresor jest wyraźnie silniejszy, albo rzucenie się do ucieczki, *fight or fly*. Wrodzone biologiczne mechanizmy przewidują właśnie te dwie alternatywne reakcje na tego ro-

²⁶ М. Мамардашвили, *Как я понимаю философию* [Jak rozumiem filozofię], 2-е изд., испр. и доп., Прогресс, Москва 1992, s. 393, 396.

²⁷ Ж.-П. Сартр, *Проблемы метода* [Problemy metody], Прогресс, Москва 1993, s. 188.

²⁸ R. May, *Freedom and destiny*, Norton, New York 1981.

²⁹ М. К. Мамардашвили, *Психологическая топология пути* [Psychologiczna topologia drogi], ПХГИ, Санкт-Петербург 1997, s. 156.

dzaju bodźce. Ale okazuje się, że jest więcej opcji. Można, zatrzymując się, spopularyzować sytuację i zdecydować inaczej, na przykład podstawić prawy policzek. Można też, po przerwie na refleksję, mimo wszystko uderzyć w odwecie. Na zewnątrz zaś to samo działanie będzie już psychologicznie inne. Nie będzie bezpośrednią, przewidywalną reakcją, lecz działaniem wolnym. Jednym z pierwszych w świecie psychologów piszących o wolności był Dimitri Uznadze. W fundamentalnej książce *Psychologia Ogólna*³⁰, opublikowanej w 1940 roku w języku gruzińskim, pisał, że wolność zaczyna się od tego, iż dokonując wysiłku woli, uwalniamy się od impulsu aktualnej sytuacji. Uznadze nazywa to „wolnością beczynności”³¹. Kolejnym krokiem, na tej samej podstawie, jest wybór, co zrobić, właściwa „wolność działania”³². Niezależnie od Maya i Uznadze, Mamardaszwili także podkreśla nieuchronność i potrzebę tej pauzy, w której dokonują się żywe procesy na ludzkim poziomie. Kiedy „zawieszamy siebie” w pauzie, nie spieszymy się, by spowodować reakcję behawioralną. Powstaje możliwość zrozumienia prawdziwego sensu sytuacji, przekraczając wszelkie granice tego, co ukrywa przed nami prawdziwą strukturę sytuacji³³. Dlatego przyjmuję prostą metodę samoregulacji „zatrzymaj się i policz do dziesięciu” jako egzystencjalną psychotechnikę nr 1, co zapewnia nam „wolność beczynności”, pozwala zatrzymać się i zahamować automatyczne reakcje, nie kontrolując tego, co się dzieje, zrozumieć inne możliwe drogi i podstawy do działania.

4. Ostatni węzeł problemów charakteryzuje relacja pomiędzy wolnością a świadomością. Wielu autorów podkreślało, że to w istocie jedno i to samo, jeżeli przez świadomość rozumieć będziemy nie tylko „odbicie obiektywnej rzeczywistości”, ale również świat wewnętrzny, który pozwala nam nie być zależnymi w całości od świata zewnętrznego, umożliwiając znalezienie oparcia w czymś innym, w refleksji, to znaczy pozwala spojrzeć na sytuację z dystansu³⁴. Tracąc samego siebie z oczu w różnych sytuacjach, stajemy się niewolnymi. Ażeby uwolnić się z tego brzemienia, trzeba spróbować spojrzeć na siebie z innej perspektywy. Nie jest to proste.

³⁰ Д. Н. Узнадзе, *Общая психология* [Psychologia ogólna], Смысл, Москва; Питер, Санкт-Петербург 2004.

³¹ Tamże, s. 154.

³² Tamże.

³³ М. К. Мамардашвили, *Психологическая топология...*, s. 156–158.

³⁴ Д. А. Леонтьев, *Психология смысла* [Psychologia sensu], Смысл, Москва 1999.

Sporo pisał o relacji wolności i świadomości Erich Fromm, jeden z pierwszych autorów, którzy wprowadzili pojęcie wolności do naukowej psychologii. Definiując wolność przez możliwość wyboru wariantu działania, poddyktowanego rozumem, a nie nieracjonalnymi preferencjami³⁵, uzależnia on powodzenie takiego wyboru od jasnego uświadomienia sobie sytuacji. Fromm wyróżnia sześć aspektów takiego uświadomienia: (1) uświadomienie tego, co dobre, i tego co jest złe, (2) uświadomienie tego, jakie sposoby działania w danej sytuacji są odpowiednie dla osiągnięcia pożądanego celu, (3) uświadomienie własnych podświadomych pragnień, (4) uświadomienie rzeczywistych możliwości, między którymi dokonywany jest wybór, (5) uświadomienie następstw dowolnej decyzji i wreszcie, (6) uświadomienie tego, że świadomość jest niewystarczająca, jeżeli pragnieniu działania w parze towarzyszy gotowością wzięcia na siebie bólu i niedostatku³⁶.

Rola świadomości jako koniecznego warunku ludzkiego życia lub wolności jest dość zróżnicowana. Rolę świata wewnętrznego podkreślał Uznadze³⁷, widząc przepływ każdego procesu i, bez wątpienia, podążał za tym. Jeżeli jednak zazwyczaj zachowanie podąża za położeniem, na które wpływa rzeczywista zewnętrzna sytuacja, to zachowanie opisane jako wolne podąża za tym położeniem, które określa sytuacja wyimaginowana. Ta myślowa, wyobrażona sytuacja powiązana jest z naszym światem wewnętrznym, co stanowi także w pewnym sensie czynnik obiektywny. Tym samym wyslizgujemy się impulsowi aktualnej sytuacji, opierając się na własnym świecie wewnętrznym, na własnej wyobraźni.

Wyobrażenia to bardzo ważne pojęcie, nieprzypadkowo Aleksiej Leontiev pisał, że psychologicznych mechanizmów sukcesów trzeba szukać w ludzkiej wyobraźni³⁸. Przyczyny, [uwarunkowania zdolne] zrodzić działanie, które potem otoczenie może uznać za wyczyn, nie mogą zostać określone w samej sytuacji, ponieważ sukces jest zawsze działaniem na przekór logice sytuacji *t u i t e r a z*. Sytuacja wymaga ukrycia się albo ucieczki, a gdzieś poza nią człowiek znajduje środki to tego, żeby zachować się całkowicie niezgodnie z logiką sytuacji. „Sukces nie bywa nieświadomy”, stwierdza rosyjski bohater Walerija Burkov³⁹. Kiedy człowiek myśli o potomkach, o przodkach, o Bogu,

³⁵ Э. Фромм, *Душа человека...*, s. 93–84.

³⁶ Тамże, s. 95.

³⁷ Д. Н. Узнaдзе, dz. cyt.

³⁸ А. Н. Леонтьев, *Деятельность. Сознание. Личность* [Działanie. Świadomość. Osobowość], Смысл, Москва, Академия 2004, s. 59.

³⁹ „Новая газета” 2005, № 54, s. 2.

o zaszczycie, o czymś niematerialnym, wówczas powstaje nowa rzeczywistość, a jego zachowanie zmienia się, niejako opuszczając „pole” sytuacji. W istocie jest tu mowa o czynie, określanym na ogół jako „działanie, którego los kształtuje się nie w obecnej sytuacji”⁴⁰. Do tego zaś aspektu problemu wolności odnosi się taki ważny jej składnik, jak dychotomia ja i nie-ja. Frankl⁴¹ opisywał trzy aspekty wolności: wolność w stosunku do dziedziczności, w stosunku do środowiska i w stosunku do własnych potrzeb. Pozwala nam to zrozumieć, że istnieje wolność w stosunku do czegoś w nas samych, kiedy różnicujemy siebie, gdy dzielimy samych siebie na określone części. Frankl⁴² wyodrębniał dwie główne „antropologiczne zdolności” człowieka: zdolność samotranscendencji jako wyjścia poza granice samego siebie i zdolność samodystansowania, więc zdolność zajęcia ustalonej pozycji w stosunku do samego siebie. Jeśli utożsamiam się z moimi pragnieniami, potrzebami, biorąc pod uwagę, że mam to, co chcę, nie mam szans, aby kontrolować te pragnienia. Tam, gdzie mogę zająć pozycję w stosunku do samego siebie, mogę oddzielić się od siebie samego. Rozumiem, że we mnie istnieją pewne potrzeby i życzenia, ale jest jeszcze moje ja, które nie zgadza się z tymi potrzebami i życzeniami. Potrzeby wysuwają wobec mnie pewne żądania, czasem bardzo wytrwałe, czasem kategoryczne, ale można je jakoś zastosować, można wejść z nimi w dialog. Można zaangażować się w dialog z samym sobą jako z kimś zewnętrznym, ze swoim ciałem, ze swoimi pragnieniami, jeżeli tylko uzna się obiektywną rzeczywistość ich istnienia wedle własnych praw. Przykładem takiego dialogu jest dobrze przebadana w amerykańskiej psychologii zdolność do „odroczenia zadowolenia”, serwująca nader niezawodny i potężny predykat stopnia psychologicznej, osobowościowej dojrzałości w różnym wieku⁴³. Przesłanką do takiego dialogu jest oddzielenie egzystencjalnego ja, czyli tego, co w egzystencjalnej psychologii nazywają „wewnętrznym centrum”⁴⁴, od koncepcji Ja, identityczności albo obrazu ja.

⁴⁰ Tamże, s. 202. Zob. Д. А. Леонтьев, *К психологии поступка* [Do psychologii czynu], „Экзистенциальная традиция в философии, психологии, психотерапии” [Egzystencjalna tradycja w filozofii, psychologii, psychoterapii], 2006 (6), № 2(9), s. 153–158.

⁴¹ В. Франкл, dz. cyt.

⁴² Tamże.

⁴³ W. Mischel, *Objective and subjective rules for delay of gratification, Cognition in Human Motivation and Learning*, eds. G. d’Idewalle, W. Lens, Leuven University Press, Leuven; Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale 1981, s. 33–58.

⁴⁴ Д. А. Леонтьев, *Очерк психологии личности* [Zarys psychologii osobowości], Смысл, Москва 1993.

Egzystencjalne ja, w odróżnieniu od ja-koncepcji, nie da się opisać za pomocą jakichkolwiek bogatych w treść znaków, poza tym, że właśnie w tym punkcie bierze początek nasza aktywność. Oddzielenie tego punktu w samym sobie staje się zasadniczo ważnym warunkiem wolności, staje się warunkiem właściwej aktywności, w przeciwieństwie do reaktywności. „Wolność w samej swojej naturze być może lokalizowana tylko w osobowości działającej jako całość, w „osobowości zrównoważonej”⁴⁵. Jeżeli nie jesteśmy w stanie oddzielić w sobie tego egzystencjalnego ja, różniącego się od wszystkich konkretnych cech i atrybutów, z którymi utożsamiamy samych siebie, wówczas jesteśmy skazani, by reagować tylko na okoliczności. Zdolność do samodystansowania to możliwość spojrzenia na siebie z zewnątrz, oparta jest na oddzieleniu egzystencjalnej aktywności od tego konkretnego psychologicznego ja, które widoczne jest dla mnie samego i otoczenia. Jeśli nie jestem w stanie urzeczywistnić tego wewnętrznego samodystansowania, nie mogę ani odnosić się do samego siebie, ani do tego co robię, wybrać innej aktywności.

Być może jądro problematyki wolności stanowi związek wolności i odpowiedzialności, które są powszechnie traktowane jako dwie strony tego samego medalu⁴⁶. W swojej pierwszej książce, która przyniosła mu sławę, w *Ucieczce od wolności* Fromm pokazał, że wolność jest ciężarem, pracą, że nie przychodzi łatwo i jest nieodłącznym składnikiem odpowiedzialności. Nie każdy zgadza się na wolność z takim dodatkowym obciążeniem, dlatego ludzie tak często rezygnują z wolności w sposób dobrowolny i świadomy. W swoich rozwiniętych, dojrzałych formach zarówno wolność, jak i odpowiedzialność są wcieleniem subiektywnych przyczyn, czyli kontrolowanej zdolności do bycia inicjatorem, początkiem, przyczyną jakiegokolwiek aktywności. Jeżeli jednak wolność to subiektywna przyczynowość, rozpatrywana od strony samego podmiotu jako demiurgiczna aktywność (ja określam moją aktywność, a nie jakieś zewnętrzne lub wewnętrzne siły), to odpowiedzialność jest subiektywną przyczynowością, rozpatrywaną od strony konsekwencji, zarówno dla mnie, jak i dla innych. Odpowiedzialność przewiduje, że będąc przyczyną działań, uwzględniam, w jaki sposób moje

⁴⁵ Р. Мэй, *Новый взгляд на свободу и ответственность* [Nowe spojrzenie na wolność i odpowiedzialność], “Экзистенциальная традиция в философии, психологии, психотерапии” 2005, № 2 (7), s. 61.

⁴⁶ Э. Фромм, *Бегство от свободы* [Ucieczka od wolności], Прогресс, Москва 1990; В. Франкл, dz. cyt.; Р. Мэй, dz. cyt.; E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. Olga i Andrzej Zimilscy, Warszawa 2014.

działania realizują się w świecie, jakie będą mieć następstwa, jaki wpływ będą wywierać na innych ludzi. Dlatego wolność to fakt z osobistego życiorysu („wektor wolności skierowany jest nie na zewnątrz, ale do wewnątrz”⁴⁷), a odpowiedzialność prowadzi poza jej granice. Jednak wolność i odpowiedzialność mają inne korzenie i różne pochodzenie; drogi ich rozwoju zbiegają się i przecinają w jednym punkcie, w którym może dojść do przeniknięcia i integracji, jednak tak się nie dzieje. Jeżeli wolność jest szczególnym przypadkiem aktywności i rozwija się wraz z rozwojem tych form aktywności, to odpowiedzialność jest szczególnym przypadkiem samoregulacji i rozwija się dzięki logice rozwoju samoregulacji. Aktywność rozwija się dzięki strukturalizacji, dzięki odzyskaniu właściwego prawa do aktywności, samoregulacja zaś rozwija się drogą interioryzacji zewnętrznych regulacji na różnych poziomach. Punktem ich przecięcia jest wiek nastoletni (dojrzewanie), kiedy człowiek nabywa zdolność do samostanowienia, do budowania własnej drogi w świecie na mocy wolności i odpowiedzialności. Zdolność ta nie kształtuje się jednak u wszystkich. Wielu ludzi dożywa później starości z nieusuniętym kryzysem adolescencyjnym i nieufornym samostanowieniem.

Psychologiczny model kształtowania się samostanowienia jako integracji wolności i odpowiedzialności w wieku nastoletnim⁴⁸ został poparty przekonującymi dowodami w empirycznych badaniach⁴⁹, w których ujawnione i opisane zostały cztery typy albo wzorce osobowościowego rozwoju, różniące się miarą rozwoju wolności i odpowiedzialności: typ autonomiczny, w którym rozwinięte zostały warunki i wolności, i odpowiedzialności, co doprowadziło do integracji; typ impulsywny, w którym rozwinięte warunki wolności łączą się ze zbyt mało rozwiniętymi strukturami odpowiedzialności; typ symbiotyczny, w którym rozwinięte struktury odpowiedzialności spotykają się z nie dość rozwiniętymi strukturami wolności; typ konformistyczny, który

⁴⁷ Г. Л. Тульчинский, *Самозванство: феноменология...*, s. 382.

⁴⁸ Д. А. Леонтьев, *Очерк психологии личности...*; Е. Р. Калитеевская, *Психическое здоровье как способ бытия в мире: от объяснения к переживанию* [Zdrowie psychiczne jako sposób bycia w świecie: od wyjaśniania do przeżycia], [w:] *Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии*, pod red. Д. А. Леонтьева, В. Г. Щур, Смысл, Москва 1997.

⁴⁹ Е. Р. Калитеевская, Д. А. Леонтьев, *Пути становления самодетерминации личности в подростковом возрасте* [Drogi kształtowania się samodeterminacji osobowości w wieku nastoletnim], „Вопросы психологии” 2006, № 3, s. 49–55; Е. Р. Калитеевская, Д. А. Леонтьев, Е. Н. Осин, И. В. Бородкина, *Смысл, адаптация и самодетерминация у подростков* [Sens, adaptacja i samodeterminacja u młodzieży], „Вопросы психологии” 2007, № 2.

tworzy się przy przecięciu zbyt mało rozwiniętych warunków wolności i odpowiedzialności. Określone właściwości adaptacji i dezadaptacji, standardowe dla różnych typów rozwoju, właściwości stylów wychowania i stosunków w rodzinie prowadzą do kształtowania się różnych wzorców rozwoju. Interesujące jest to, że konformistyczny i symbiotyczny wzorzec rozwoju, zorientowany na zewnętrzne regulatory przy ignorowaniu własnych zainteresowań, zawsze jest motywowany potrzebą przystosowania, w rzeczywistości właśnie one wykazują najsilniejszą dezadaptację w całym szeregu parametrów. A te typy, które w mniejszej skali zorientowane są na przystosowanie, znajdują się w lepszym położeniu.

To właśnie związek wolności i odpowiedzialności prowadzi do tego, że wolność nie zawsze jest pożądana. W XVIII wieku Jan Jakub Rousseau pisał: „Wolność jest podobna do szorstkiej i soczystej żywności lub szlachetnych win, które dobrze żywią i wzmacniają ludzi silnych i do nich przyzwyczajonych, a tylko pogarszają, wyniszczają i upajają słabych i zniewieściałych, którzy nie są do nich przyzwyczajeni”⁵⁰. Nie każdemu, rzeczywiście, wolność przynosi pożytek i sytuacja wolności w dużej mierze jest sytuacją diagnostyczną. Opisaną przez Fromma dobrowolna ucieczka od wolności to ucieczka od odpowiedzialności. Jak powiedział w jednym z wywiadów rzeźbiarz Ernst Nieznany: w wolnym społeczeństwie nikt nie może zmusić człowieka do niebycia niewolnikiem. O tym zaś pisał wyraźnie i jednoznacznie Mamar-daszwili: „Niewolnictwo wybiera się swobodnie. Jeżeli człowiek jest niewolnikiem, to znaczy, że taki jest jego wybór, on sam tak postanowił”⁵¹. R. May, zastanawiając się, dlaczego najpopularniejszą książką w psychologii w latach 70. w USA była behawiorystyczna utopia Frederica Skinnera *Walden Two*, przedstawiająca społeczeństwo, w którym szczęśliwa ludność poprawnie reaguje na bodźce i otrzymuje posiłki, podkreśla, że większość ludzi marzy tylko o tym, ażeby im powiedziano, że żadnej wolności nie ma, że jest to tylko złudzenie, przede wszystkim zaś, że należy robić to, co mówią, by otrzymać wszystko, co niezbędne⁵². Do najwyraźniejszych form dobrowolnego wyboru niewoli, ucieczki od psychologicznych problemów towarzyszących wolności, odnoszą się uzależnienia takie jak: alkoholizm, narkomania, które stanowią dobrowolną rezygnację z kontrolowania własnego zachowania, są odmową wyboru świadomości. Taki wybór bezwarunkowo ma swoje subiektywnie

⁵⁰ Ж.-Ж. Руссо, *Трактаты* [Traktaty], Наука, Москва 1969, s. 32–33.

⁵¹ М. Мамардашвили, *Как я понимаю философию...*, s. 342.

⁵² R. May, dz. cyt., s. 137.

pozytywne strony, a jednak wyprowadza ludzką drogę na prostsze i bardziej prymitywne subludzkie trajektorie życia.

Kolejny problemowy węzeł wyraża zestawienie wolności i losu. Wielu autorów podkreślało, że los i wolność paradoksalnie, na pierwszy rzut oka, są ze sobą powiązane. „Wolność jest obszarem losu”⁵³. „Los i wolność są ze sobą sprzęgnięte. Tylko ten spotyka się z losem, kto osiągnął wolność”⁵⁴. R. May uważa los za synonim determinizmu w odniesieniu do życia ludzkiego. Bez losu i determinizmu w wielu aspektach naszego istnienia nie byłoby żadnego sensu mówić o wolności. Paradoks wolności zakorzeniony jest w tym, że swoją ważnością jest on zobowiązany losowi i odwrotnie, wolność i los nie są do pomyślenia bez siebie. „Każde poszerzenie wolności rodzi nowy determinizm, a każde rozszerzenie determinizmu rodzi nową wolność. Wolność jest okręgiem wewnątrz szerszego kręgu determinizmu, który z kolei, znajduje się wewnątrz jeszcze szerszego kręgu wolności, i tak w nieskończoność”⁵⁵. Wolność zawsze przejawia się w stosunku do niektórych realiów, z jakimiś danymi życia, jak, powiedzmy, potrzeba odpoczynku i pożywienia albo nieuchronność śmierci. Wolność zaczyna się tam, gdzie przyjmujemy jakieś realności, ale nie przez niewyraźną potrzebę, lecz na mocy własnego wyboru. To nie znaczy, że ustępujemy, że poddajemy się, przyjmując jakieś ograniczenia naszej wolności. Odwrotnie, w tym właśnie tkwi konstruktywny akt wolności. Paradoks wolności polega na tym, że swoją żywotnością wolność zobowiązana jest losowi, a los przez swoją ważność zobowiązany jest wolności. Są od siebie zależne, nie mogą bez siebie istnieć. Przy czym rozmaicie można odnosić się do losu, walczyć z nim, negocjować, nie zdawać się na jego łaskę albo próbować go przechytryć. Fatalizm to jeden z najczęstszych sposobów interakcji z losem, nie jest on jednak konstruktywny. Żeby zrezygnować z własnych wysiłków, nie jest wymagana ani wielka inteligencja, ani wielki wysiłek. Inne formy współdziałania z losem są bardziej skomplikowane i niejednoznaczne. „Człowiek dlatego ma los, ponieważ przeciwstawiając się mu, nie mieści się w zaproponowanych mu okolicznościach”⁵⁶. Mamardashwili wskazuje na tę samą ideę, opierając się na astronomicznej

⁵³ М. Хайдеггер, *Время и бытие: Статьи и выступления* [Czas i bycie: Artykuły i wystąpienia], Республика, Москва 1993, s. 232.

⁵⁴ М. Бубер, *Я и Ты* [Ja i Ty], Высшая школа, Москва 1993, s. 34; M. Buber, *Ja i Ty*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 71. „Przeznaczenie i wolność są ze sobą zaślubione”.

⁵⁵ R. May, dz. cyt., s. 84.

⁵⁶ М. Н. Эпштейн, *Знак пробела: о будущем гуманитарных наук* [Przerwa: o przyszłości nauk humanistycznych], НЛО, Москва 2004, s. 576.

metaforze ludzkiego życia, sformułowanej w XVIII wieku przez Charlesa Fouriera: Los to przeżyta, to droga, którą realnie przeszliśmy, w której pewne doświadczenie było skumulowane w punktach mających „grawitacyjne” siły. Siły te przejawiają się zgodnie z formułą Fouriera, w atrakcji, w przyciąganiu proporcjonalnym do losów. Innymi słowami, to, co się teraz z nami dzieje, to, co widzimy przed sobą, okazuje się dla nas przesłonięte ze względu na sposób uwarunkowania tego, co było w przeszłości, i odłożyło się w strukturach, które wolno nazwać „losem”. Przeszłość kształtuje nie tylko naszą osobowość, ale też pola sił. Przede wszystkim, mówi Mamardashwili, należy dostrzec w tym prawa mówiące, jak to, co teraz robię powiązane jest z tym, co było wcześniej⁵⁷. Nie oznacza to żadnego przesądzenia o moich działaniach w tej sytuacji, ale pozwala to mi zobaczyć następstwa, a to już wpływa na mój wybór, gdyż prawa „istnieją tylko dla wolnych istot”⁵⁸. W ten sposób zajmuje stanowisko M. N. Epsteina⁵⁹, który nazywa „osiągnięciami” działania wiążące wolne czyny człowieka z ich wynikającymi spod kontroli następstwami⁶⁰ i odwrotnie, faktyczność staje się możliwością dokonania czynu teraz⁶¹. Los jest „właściwością bycia nie dla siebie, utrzymywania siebie – i podawania dalej – jako komunikat. Człowiek nie jest na łasce losu, a los jest nie w mocy człowieka, ale człowiek wyznacza sobie los, żeby mieć godnego rywala w bycie, żeby wzrastać przez walkę z tym, co go przekracza⁶²”. Innymi słowy, jeżeli człowiek pozbawiony wolności działa pod naciskiem jakiejś aktualnej potrzeby, to człowiek wolny działa na mocy rozumienia tego, co kryje się za tym naciskiem. Wolny i niewolny człowiek uwzględniają w rozmaity sposób okoliczności świata, w którym żyją. Friedrich Engels określił kiedyś wolność jako świadomą potrzebę. Wiele sztydono z tego określenia wolności w okresie pierestrojki i postpierestrojki, nie rozumiejąc, co Engels miał właściwie na myśli. Bardziej rozbudowane określenie brzmiałoby tak: „Wolność jest zdolnością podejmowania decyzji ze znajomością sprawy”⁶³. Ale rzeczywiście, na wysokim poziomie rozumienia praw, które często nazywa się oświeceniem,

⁵⁷ М. К. Мамардашвили., *Психологическая топология...*, s. 214, 364; М. К. Мамардашвили, Лекции о Прусте (психологическая топология пути) [Wykłady o Prouście (psychologiczna topologia drogi)], Ad Marginem, Москва 1995, s. 432.

⁵⁸ М. К. Мамардашвили, *Психологическая топология...*, s. 230.

⁵⁹ М. Н. Эпштейн, dz. cyt.

⁶⁰ Tamże, s. 546.

⁶¹ Tamże, s. 560.

⁶² Tamże, s. 590.

⁶³ Ф. Энгельс, *Анти-Дюринг*, Политиздат, Москва 1966, s. 112.

najwyższa wolność przejawia się w braku wyboru, gdyż oparta jest na rozumieniu istoty rzeczy, która jest imperatywna, a nie dowolna. Sokrates przyjął truciznę, odrzucając możliwość ratunku, dlatego że rozumiał prawo: utrzymanie życia przeceniłoby wszystko to, czemu poświęcił życie, a wykonując wyrok sądu, wyszedł naprzeciw własnemu losowi, umocnił go i uwiecznił.

Człowiek wolny w ten sposób uwzględnia inną rzeczywistość niż człowiek niewolny. Jeżeli człowiek niewolny żyje zgodnie z bieżącymi okolicznościami, to w rodzaju woli gospodarza, w której panuje ucieleśnione pojęcie „obiektywnej rzeczywistości”, za to wolny – żyje zgodnie z prawami. U ludzi wolnych nie istnieje mniejszy problem, a obiektywne okoliczności w życiu, które trzeba uwzględniać, to okoliczności innego poziomu i problemy innego poziomu. Jak pisał Abraham Maslow: dla samoaktualizowania ludzi, którzy mają swoje problemy, ale to rzeczywiste problemy bycia, jakościowo odróżniające się od neurotycznych pseudoproblemów niedojrzałej osobowości⁶⁴. W innej rozprawie stwierdza on, że poprawa warunków pracy prowadzi nie do zmniejszenia liczby skarg pracujących, ale do zmiany ich treści⁶⁵. O związku wolności z rozumieniem w odpowiednim czasie pisał również Karl Jaspers: „Wolność zbiega się z wewnętrzną występującą potrzebą prawdy. Będąc wolnym, chcę nie dlatego, że tak chcę, a dlatego, że jestem pewny słuszności mojego pragnienia. Dlatego roszczenie do wolności oznacza pragnienie działania nie z dowolnego i ślepego posłuszeństwa, a w rezultacie z rozumienia”⁶⁶. Potrzeba i brak wyboru w wolności wynikają z pełnego determinizmu wybieranego działania przez samego siebie⁶⁷.

Ostatni problemowy węzeł to wolność i osobowość, stanowi on podsumowanie wszystkiego, co już zostało powiedziane. Jedynie na osobowości opiera się wolność⁶⁸. Wolność to stan dojrzałości, jak mówił Mamar-daszwili⁶⁹, zawiera ona w sobie ruch w kierunku osobowościowej autonomii.

Ten ruch wyznacza wektor rozwoju osobowości, stopniową nieprzerwaną emancypację, wyzwolenie z symbiotycznych zależności, od których zawsze

⁶⁴ A. H. Maslow, *Toward a psychology of Being*, 2nd ed., Van Nostrand, New York 1968, s. 210.

⁶⁵ А. Маслоу, *Новые рубежи человеческой природы* [Nowe granice ludzkiej natury], Смысл, Москва 1999 s. 231–239.

⁶⁶ К. Ясперс, dz. cyt., s. 167.

⁶⁷ М. К. Мамардашвили, *Необходимость себя* [Potrzeba siebie], Лабиринт, Москва 1996, s. 92–94.

⁶⁸ Г. Л. Тульчинский, *Постчеловеческая персонология...*

⁶⁹ М. Мамардашвили, *Как я понимаю философию...*, s. 209.

zaczyna się życie. Fromm⁷⁰ podkreślał, że życie człowieka jest ciągłym rodzeniem, jak kolejne wyzwolenie od zależności na najróżniejszych poziomach. Nasze pojawienie się na świecie, fizyczne oddzielenie od organizmu matki to pierwszy etap naszych narodzin, pierwszy przejaw emancypacji na poziomie organicznym. Następnie pojawia się symbiotyczna fuzja z naszymi rodzicami, z grupami społecznymi i społecznością, potem stopniowe przejście przez różne etapy separacji, a kończy się na „drugich narodzinach jednostki”⁷¹ w okresie dojrzewania, kiedy u młodzieży pojawia się światopogląd niezgodny z poglądami panującymi w rodzinie. Dorastanie jest emancypacją, separacją, znajdowaniem własnych dróg. „Człowiek to istota autonomiczna, i w ciągu całego życia wasza autonomia zwiększa się. Można to porównać do statku kosmicznego: z początku działa na niego w znanym stopniu siła grawitacji – od domu, od bazy, ale w miarę jak człowiek oddala się w przestrzeni, zaczyna on podporządkowywać się innym zewnętrznym prawom grawitacji”⁷².

Emancypacja nie jest identyczna z autonomią, stanowi tylko jeden z jej aspektów. Drugi aspekt autonomii to zapotrzebowanie na nią, postulują w jednej z najbardziej znanych i uzasadnionych współczesnych teorii psychologicznych – teorii samodeterminacji Edward Deci i Richarda Ryan⁷³, jako jedną z trzech podstawowych potrzeb osobowości. Trzeci aspekt autonomii to autonomia jako osobowościowa dyspozycja, jako mierzona indywidualna właściwość (skłonność do przyjmowania na siebie odpowiedzialności za podjęcie jakichś decyzji albo poszukiwanie źródła decyzji na zewnątrz), rozkładająca się w populacji zgodnie z krzywą Gaussa. To zewnętrzna, dyferencjalno-psychologiczna strona autonomii jako metafizycznego atrybutu osobowości. Najważniejszy jest jednak czwarty aspekt autonomii, a mianowicie jej podstawa, gdy pojawia się orientacja na własne prawo: autonomia i a u t o p r a w o. Carl Gustaw Jung jako pierwszy wskazał na związek osobowościowej dojrzałości, wyższych poziomów osobowościowego rozwoju z następowaniem swojego prawa⁷⁴. Tym bardziej ukazuje się czwarty aspekt

⁷⁰ Э. Фромм, *Искусство любить* [O sztuce miłości], Азбука-Классика, Санкт-Петербург 2001; E. Fromm, *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, Poznań 2001.

⁷¹ А. Н. Леонтьев, *Деятельность...*

⁷² И. Бродский, *Большая книга интервью* [Duża książka wywiadu], Захаров, Москва 2000, s. 472.

⁷³ R. Ryan, E. Deci, W. Grolnick, dz. cyt.

⁷⁴ К. Г. Юнг, *Структура психики и процесс индивидуации* [Struktura psychiki i proces indywidualizacji], Наука, Москва 1996. Zob. J. Prokopiuk, *C. G. Jung i psychologia analityczna*, [w:] tenże, *Mój Jung*, Katowice 2008.

osobowościowej autonomii, czyli odkrycie swoich własnych wewnętrznych zasad regulacji i kierowania własnym życiem, tego wewnętrznego prawa, które posłuży za podstawę samodeterminacji, oparcia się zewnętrznym i „wewnętrznym” determinantom. Właśnie w możliwości tworzenia i zmiany najwyższych kryterialnych podstaw własnych czynności współcześni badacze dostrzegają istoty wolności i podmiotowości człowieka⁷⁵.

Podsumujmy. Wolność to możliwość, która wymaga urzeczywistnienia, to zaś wymaga pracy, pracy nad sobą. Wielu autorów, pedagogów⁷⁶ i psychoterapeutów⁷⁷ podkreślało, że nie można być wolnym bez przejścia przez ścieżkę samowyzwolenia. Wolność nie może być dana, ona może być odzyskana tylko przez tego, kto przeszedł tę drogę.

Wolność nie jest wolna od potrzeb, odwrotnie, opiera się ona na poznaniu potrzeb, które nazywamy losem. „Wolność to wolne, a nie dowolne czyny. Nie robię tego, co chcę, ale robię to zależnie od konsekwencji, w które uwikła się moja aktywność”⁷⁸. Dlatego też trzeba rozróżniać przypadkowe [samozwańcze] okoliczności, próbujące dać się poznać jako potrzeby w naszym życiu, i autentyczne pragnienia oparte na prawach.

Mamardashwili mówił: „Nigdy nie stajemy się ludźmi w sposób abstrakcyjny, ale stajemy się nimi, ponieważ umiemy tymi ludźmi być”⁷⁹. Uczymy się tego całe życie. Wolność także nie bywa abstrakcyjna. Człowiek jest wolny na tyle, na ile, nie żałując wysiłków, przechodzi przez pracę wyzwolenia: od bezprawia woli i samozwańczych *q u a s i - k o n i e c z n o ś c i* do autentycznych praw życia.

Przełożyła i opracowała *Aleksandra Kondrat*
Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polska
moskwa.ros@gmail.com

⁷⁵ R. Harre, *Social being*, Наука, Москва 1979; J. Rychlak, *Discovering free will and personal responsibility*, Oxford University Press, New York 1979.

⁷⁶ С. Соловейчик, *Педагогика для всех* [Pedagogika dla wszystkich], Изд-во «Первое сентября», Москва 2001.

⁷⁷ K. Schneider, *Therapeutic applications of existential-integrative psychology*, [w:] K. Schneider, R. May (eds.), *The psychology of existence: an integrative, clinical perspective*, McGraw-Hill, New York 1995, s. 135–184.

⁷⁸ М. К. Мамардашвили, *Необходимость себя...*, s. 43.

⁷⁹ Tenże, *Лекции о Прусте...*, s. 502.

Bibliografia

- Бахтин М. М., *К философии поступка*, Собр. Соч., т. 1. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003, s. 7–68.
- Бродский И., *Большая книга интервью*, М.: Захаров, 2000.
- Бубер М., *Я и Ты*, М.: Высшая школа, 1993.
- Вежбицкая А., *Понимание культур через посредство ключевых слов*, М.: Языки славянской культуры, 2001.
- Выготский Л. С., *Собрание сочинений*: В 6 тт., т. 3, М.: Педагогика, 1983.
- Калитеевская Е. Р., *Психическое здоровье как способ бытия в мире: от объяснения к переживанию*, [w:] Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии, под ред. Д. А. Леонтьева, В. Г. Шур. М.: Смысл, 1997.
- Калитеевская Е. Р., Леонтьев Д. А., *Пути становления самодетерминации личности в подростковом возрасте*, „Вопросы психологии” 2006, № 3, s. 49–55.
- Калитеевская Е. Р., Леонтьев Д. А., Осин Е. Н., Бородкина И. В., *Смысл, адаптация и самодетерминация у подростков*, „Вопросы психологии” 2007, № 2.
- Леонтьев А. Н., *Деятельность. Сознание. Личность*, М.: Смысл; Академия, 2004.
- Леонтьев Д. А., *Очерк психологии личности*, М.: Смысл, 1993.
- Леонтьев Д. А., *Психология смысла*, М.: Смысл, 1999.
- Леонтьев Д. А., *Психология свободы: к постановке проблемы самодетерминации личности*, „Психол. Ж.” 2000, т. 21, № 1, s. 15–25.
- Леонтьев Д. А., *Неклассический вектор в современной психологии*, „Постнеклассическая психология” 2005, № 1 (2), s. 51–71.
- Леонтьев Д. А., *Личность как преодоление индивидуальности: основы неклассической психологии личности*, [w:] Психологическая теория деятельности: вчера, сегодня, завтра, под ред. А. А. Леонтьева. М.: Смысл, 2006(а), s. 134–147.
- Леонтьев Д. А., *К психологии поступка*, „Экзистенциальная традиция в философии, психологии, психотерапии” 2006(б), № 2 (9), s. 153–158.
- Мамардашвили М., *Как я понимаю философию*, 2-е изд., испр. и доп. М.: Прогресс, 1992.
- Мамардашвили М. К., *Лекции о Прусте (психологическая топология пути)*, М.: Ad Marginem, 1995.
- Мамардашвили М. К., *Необходимость себя*, М.: Лабиринт, 1996.
- Мамардашвили М. К., *Психологическая топология пути*, СПб.: РХГИ, 1997.
- Маслоу А., *Новые рубежи человеческой природы*, М.: Смысл, 1999.

- Мэй Р., *Новый взгляд на свободу и ответственность*, „Экзистенциальная традиция в философии, психологии, психотерапии” 2005, № 2(7), s. 52–65.
- Ницше Ф., *Так говорил Заратустра*, Соч. в 2-х тт., т. 1, М.: Мысль, 1990, s. 5–237.
- Павлов И. П., *Полн. собр. Соч.*, Изд. 2-е, дополненное, т. III, кн. 1. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1951.
- Платон, *Диалоги*, М.: Мысль, 1986.
- Пригожин И., Стенгерс И., *Порядок из хаоса*, М.: Прогресс, 1986.
- Руссо Ж.-Ж., *Трактаты*, М.: Наука, 1969.
- Рыбаков В., *Камо вставляши* Рыбаков В. Пробный шар. М.: АСТ, 2001, s. 460–477.
- Сартр Ж.-П., *Проблемы метода*, М.: Прогресс, 1993.
- Симонов П. В., Ершов П. М., *Темперамент. Характер. Личность*, М.: Наука, 1984.
- Соловейчик С., *Педагогика для всех*, М.: Изд-во «Первое сентября», 2001.
- Тульчинский Г. Л., *Самозванство: феноменология зла и метафизика свободы*, СПб.: Изд-во РХГИ, 1996.
- Тульчинский Г. Л., *Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности*, СПб.: Алетейя, 2002.
- Узнадзе Д. Н., *Общая психология*, М.: Смысл; СПб.: Питер, 2004.
- Франкл В., *Человек в поисках смысла*, М.: Прогресс, 1990.
- Фромм Э., *Бегство от свободы*, М.: Прогресс, 1990.
- Фромм Э., *Душа человека*, М.: Республика, 1992.
- Фромм Э., *Искусство любить*, СПб.: Азбука-Классика, 2001.
- Хайдеггер М., *Время и бытие: Статьи и выступления*, М.: Республика, 1993.
- Энгельс Ф., *Анти-Дюринг*, М.: Политиздат, 1966.
- Эпштейн М. Н., *Знак пробела: о будущем гуманитарных наук*, М.: НЛО, 2004.
- Эразм Роттердамский, *Философские произведения*, М.: Наука, 1987.
- Юнг К. Г., *Структура психики и процесс индивидуации*, М.: Наука, 1996.
- Ясперс К., *Смысл и назначение истории*, М.: Политиздат, 1991.
- Harre R., *Social being*, Oxford: Blackwell, 1979.
- Harre R., *Personal being*, Oxford: Blackwell, 1983.
- Lee D., *Freedom and culture*, Prentice-Hall, 1959.
- Maslow A. H., *Toward a psychology of Being. 2nd ed.*, New York: Van Nostrand, 1968.
- May R., *Freedom and destiny*, New York: Norton, 1981.
- Mischel W., *Objective and subjective rules for delay of gratification*, [w:] G. d'Idewalle, W. Lens (eds.), *Cognition in Human Motivation and Learning*, Leuven: Leuven University Press; Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1981, s. 33–58.
- Ryan R., Deci E., Grolnick W., *Autonomy, relatedness, and the self: Their relation to development and psychopathology*, [w:] D. Cicchetti, D. J. Cohen (eds.), *De-*

- velopmental psychopathology*, vol. 1: Theory and methods, N. Y.: Wiley, 1995, s. 618–655.
- Rychlak J., *Discovering free will and personal responsibility*, N. Y.: Oxford University Press, 1979.
- Schneider K., *Therapeutic applications of existential-integrative psychology*, [w:] K. Schneider, R. May (eds.), *The psychology of existence: an integrative, clinical perspective*, N. Y.: McGraw-Hill, 1995, s. 135–184.
- Buber M., *Ja i Ty*, przeł. Jan Doka, Warszawa 1992.
- Frankl V. E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, przeł. Aleksandra Wolnicka, Warszawa 2009.
- Fromm E., *O sztuce miłości*, przeł. Aleksander Bogdański, Poznań 2001.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, przeł. Olga i Andrzej Zimilscy, Warszawa 2014.
- Jaspers K., *O źródle i celu historii*, przeł. Józef Marzęcki, Kęty 2006.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. Waław Berent, Poznań 1995.
- Platon, *Prawa*, przeł. Maria Makowska, Warszawa 1960.
- Prokopiuk J., *C.G. Jung i psychologia analityczna*, [w:] tenże, *Mój Jung*, Katowice 2008.