

BEZPIECZEŃSTWO PRZED WOLNOŚCIĄ? PRÓBA ODPOWIEDZI W ŚWIETLE KLASYCZNEJ KONCEPCJI CZŁOWIEKA

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Wydział Teologiczny UAM

TYTUŁEM WPROWADZENIA

W wolność człowieka są immanentnie wpisane rozliczne paradoksy, ujawniające z jednej strony jej złożoną naturę, a z drugiej trudności, jakie napotyka w życiu tak indywidualnym, jak i społecznym. Wydaje się, że jednym z pól, na których pojawia się struktura paradoksu, jest współistnienie wolności z bezpieczeństwem. Zapewnianie obywatelom bezpieczeństwa, zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego, zawsze było i jest związane z ograniczaniem ich wolności i swobód, a poszerzanie tych drugich zdaje się ograniczać możliwości zapewniania bezpieczeństwa. To dylemat nienowoczesny, można powiedzieć, że równie stary jak ludzka cywilizacja. Owszem, ostatnimi czasy, na skutek rozwoju techniki problem ten staje w nowym świetle i zdaje się nabierać szczególnie ekstremalnych postaci. „Za zapewnienie bezpieczeństwa odpowiadają dziś, jak się zdaje, przede wszystkim nowe technologie i techniki inwigilacji, które mają nas chronić nie tyle przed konkretnymi niebezpieczeństwami, ile raczej przed dość mglistymi i amorficznymi zagrożeniami”¹. Powstaje zatem pytanie, czy ograniczanie wolności człowieka w imię chyba coraz bardziej

¹ Z. Bauman, D. Lyon, *Płynna inwigilacja. Rozmowy*, tłum. T. Kunz, Kraków 2013, s. 144. Por. D. Lyon, *Surveillance Studies: A. Overview*, Cambridge 2007.

mglistych i amorficznych – choć obrazowanych konkretami – zagrożen jest antropologicznie i etycznie zasadne. A może bezpieczeństwo jest wyższym dobrem człowieka niż wolność? Stąd próba namysłu nad zakorzenieniem wolności i bezpieczeństwa w filozoficznej wizji człowieka i próba ich hierarchizacji. Mówiąc językiem filozofii człowieka Karola Wojtyły: „Chodzi mianowicie o sięgnięcie do tych podstaw, jakie tkwią w osobie”².

W tytule referatu i jego analizach przywołana zostaje klasyczna koncepcja człowieka. Kilka słów trzeba poświęcić temu określeniu. Władysław Tatarkiewicz wyróżniał cztery sensory terminu „klasycyzm”: to, co jest najlepsze, doskonałe, wzorcowe; to, co ma pochodzenie starożytne; to, co odpowiada wzorcom starożytnym, co udanie je wciela, oraz to, co posiada szczególne własności, jak harmonię, miarę i równowagę³. Pierwsze znaczenie terminu jest wyraźnie oceniające, trzy kolejne mają charakter opisowy. W odniesieniu do filozofii sens pierwszy wskazuje na doskonałość dzieł filozoficznych, drugi na jej starożytność, trzeci na powrót do starożytności. Najważniejszy jednak zdaje się być sens czwarty, który swe wcielenie uzyskał w dziełach Platona i Arystotelesa oraz tych kierunków filozoficznych, które nawiązywały do wielkich intuicji metafizycznych tych myślicieli. Maksymalizm, realizm, ostatecznościowy sposób wyjaśniania oraz autonomia metodologiczna w odniesieniu do innych typów wiedzy zdaje się stanowić demarkację klasycznego filozofowania w stosunku do jego wariantów nieklasycznych⁴. Chyba najbardziej zbliżony do tego ideał myśli klasycznej jest zawarty w dziełach Arystotelesa i filozofów do niego wprost nawiązujących, by wspomnieć św. Tomasza z Akwinu. Oprócz filozofii perypatetyckiej do klasycznych koncepcji włączyć należy te typy filozofii nowożytnej i współczesnej, które są maksymalistyczne, tzn. metafizyczne, wbrew rozmaitym tendencjom epok oraz czasów, i które podejmują zawsze aktualne, a postawione w dalekiej starożytności pytania filozoficzne. Prawdziwie klasyczna filozofia zawiera w sobie określoną filozofię bytu i włączoną w całościową wizję rzeczywistości filozofię człowieka⁵. W tym właśnie obszarze myśli

² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 333.

³ W. Tatarkiewicz, *Czworakie rozumienie klasycyzmu*, „Ethos” 1996, 35–36, s. 69–71. W odniesieniu do dzieł sztuki pisał autor tak: „Klasyczny w sensie A oznacza wartość dzieła, w sensie B określa czas jego powstania, w sensie C jest nazwą stylu historycznego, w sensie D – kategorii estetycznej” (s. 71).

⁴ Por. A. Bronk, S. Majdański, *Klasycyzm filozofii*, „Ethos” 1996, 35–36, s. 134.

⁵ *Filozofia klasyczna to filozofia metafizyczna. Z profesorem Stefanem Świeżawskim rozmawia*

filozoficznej chcemy przyrzeć się tytułowemu problemowi. Zabieg ten ma przeciwdziałać kakofonicznym klimatom myśli współczesnej o człowieku, a opiera się na zaufaniu do intuicji klasycznych myślicieli, którzy ciągle mają nam wiele do powiedzenia na temat człowieka. Mam wrażenie, że dużo więcej, ciekawiej i celniej niż modne dziś wizje antropologiczne rozwijane przez sezonowych myślicieli.

W kontekście rozpatrywanego w tekście problemu ujawnia się też silnie z nim związane pytanie o prywatność człowieka w świecie późnej nowoczesności. Zagadnienie prywatności i pytanie o jej granice zawsze stanowiło ważny problem antropologiczno-etyczny oraz społeczny. Ogólnie możemy określić prywatność jako wolność od prób nieautoryzowanego przez człowieka dostępu. Dziś, w dobie cyfrowej, problem polega na tym, że wiele naruszeń prywatności dokonuje się przy naszej nieświadomej najczęściej „autoryzacji” poprzez akceptację „formulek napisanych drobnym drukiem”⁶. W jednej z książek podejmujących problem inwigilacji czytamy: „Żyjemy w społeczeństwie nadzorowanym – w świecie masowego śledzenia, w którym instytucje gromadzą dane o jednostkach w niespotykanym dotąd tempie”⁷. Idea społeczeństwa nadzorowanego, o którym mówił Michel Foucault, zrealizowała się w stopniu, o którym nie myślał francuski strukturalista. W kontekście dzisiejszych technik inwigilacji z uśmiechem czytamy o wynalazkach technicznych umożliwiających podglądanie cudzego życia, o których pisała pół wieku temu Maria Ossowska: „podśluch, magnetofon, teleobiektyw, szyby jednostronnie przezroczyste, fotografie bez wiedzy fotografowanego, aparaty do sprawdzania czyjejś prawdomówności, czyli tzw. poligrafy”⁸. Ciągi dalsze tej wynalazczości osiągnęły przez kolejne półwiecze nieprzewidywalne wtedy rozmiary. Generalnie możemy inwigilację uznać za charakterystyczną cechę nowoczesnego świata, która w czasach późnej nowoczesności zdaje się zmierzać

ks. Jarosław Merecki, „Ethos” 1996, 35–36, s. 255. Czytamy: „nie ma prawdziwej filozofii bez filozofii bytu i bez filozofii człowieka” (s. 260).

⁶ Por. J. Angwin, *Spoleczeństwo nadzorowane. W poszukiwaniu prywatności, bezpieczeństwa i wolności w świecie permanentnej inwigilacji*, Warszawa 2017, s. 20. Por. N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1995.

⁷ J. Angwin, *Spoleczeństwo nadzorowane*, s. 20. Simon Borel zauważa, że człowiek permanentnie działający w sieci staje się „własnym despotą, kiedy udostępnia z własnej nieprzymuszonej woli niezliczone ilości danych osobowych, z których korzystają cyfrowi giganci i państwa” (cyt. za: J.-H. Lorenzi, M. Berrrebi, *Przyszłość naszej wolności. Czy należy rozmontować google’a i kilku innych?*, tłum. J. Nowakowska, Warszawa 2019, s. 146).

⁸ M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1985, s. 101.

ku jakiemuś apogeum pod hasłami wymogów bezpieczeństwa⁹. Określenie Deleuze'a „społeczeństwo kontroli” robi dużą karierę jako kategoria opisująca współczesność. Gromadzenie danych klientów przez wielkie firmy, handel wielkimi zbiorami danych („big data”) w myśl zasady, że dane to waluta cyfrowego świata, profilowanie klientów czy nieustanne śledzenie w sieci – przez rządy, korporacje i jednostki¹⁰ – stawia w nowym świetle pytanie, jak w tym kontekście ma się prywatność, przestrzeń tego, co stanowi mój świat, w którym ja podejmuję decyzję i kształtuję swe życie i swą egzystencjalną przestrzeń? Bill Binney, były wysoki funkcjonariusz wywiadu Agencji Bezpieczeństwa Narodowego USA, ostrzega, że ilość danych gromadzonych przez NSA przekracza o całe rzędy wielkości to, co pozyskały najbardziej opresyjne reżimy tajnej policji, jak choćby Gestapo, Stasi czy KGB: „Gromadzenie przez rząd tak wielkich ilości informacji o obywatelach stanowi dla nas prawdziwe zagrożenie. Daje mu władzę nad każdym z nas”¹¹.

Ossowska w *Normach moralnych* wyróżniła trzy podstawowe sensory prywatności. Po pierwsze, jest to prawo do tymczasowej samotności, przeciwstawienie się stadności życia; po drugie, jest to wolność od obcej kontroli, przynajmniej we własnym domu, i po trzecie, prawo do obrony przed ciekawością ludzką, niechcianą poufałością, niedyskrecją¹². Najbardziej interesujący z naszego punktu widzenia jest sens drugi, wyraźnie nawiązujący do wolności i bezpieczeństwa. To tu właśnie ingerencja w prywatność uderza w ludzką wolność, ale i bezpieczeństwo, i tym samym generuje jakąś fundamentalną postać antropologicznego zła. Prywatność wiąże się bowiem ściśle z autodeterminacją, decydowaniem o sobie, określonym – mówiąc frazą Kierkegaarda – „poczynaniem samego siebie”. Związek z wolnością jest tu zatem oczywisty, a wszelkie formy inwigilacji stanowią jakąś formę jej naruszania. Ale i poczucie bezpieczeństwa jest naruszone w przypadku zewnętrznej kontroli, nadzoru, wykorzystywania władzy. „Ten brak poczucia bezpieczeństwa we własnym domu dał nam się we znaki w czasie okupacji niemieckiej, kiedy to odgłos ciężkich butów na schodach zapierał oddech

⁹ Por. Z. Bauman, D. Lyon, *Płynna inwigilacja...*, s. 9: „Inwigilacja jest kluczowym wymiarem nowoczesnego świata i w większości krajów ludzie doskonale zdają sobie sprawę, jak duży wpływ wywiera ona na ich życie”. I dalej: „Istnieje powszechna zgoda co do tego, że inwigilacja jest podstawowym wymiarem nowoczesności” (s. 11).

¹⁰ J. Angwin, *Społeczeństwo nadzorowane...*, s. 66 nn.

¹¹ Tamże, s. 72.

¹² Por. M. Ossowska, *Normy moralne...*, s. 102–106.

w trwożnym oczekiwaniu”¹³. Pewne formy zaprowadzania ładu i porządku, mających zapewnić bezpieczeństwo, gruntownie poczucia bezpieczeństwa pozbawiają. Ale i w trzecim sensie jawi się zagrożenie dla naszej godności oraz praw wolności i bezpieczeństwa. Wszak gromadzenie danych o kimś, znajomość cudzego życia bez zgody zainteresowanego (czy przy jego nieświadomej konsekwencji zgodzie) może być użyte dla celów związanych z realizacją władzy nad człowiekiem, manipulowania nim i jego potrzebami, a tym samym godzić w jego wolne wybory.

Pytając w kontekście klasycznego obrazu człowieka o miejsce wolności i bezpieczeństwa w hierarchii dóbr osoby ludzkiej, musimy wstępnie zarejestrować ogromną dysproporcję między filozoficznymi analizami wolności i bezpieczeństwa. Filozofia wolności to jedna z najbardziej rozbudowanych części klasycznej antropologii filozoficznej, natomiast bezpieczeństwo ma nie tylko ubogą reprezentację, ale generalnie trzeba jej poszukiwać w różnych przebraniach słownych. Granice prywatności i indywidualności jawią się jako zaniedbany problem filozofii społecznej. Sekurologia filozoficzna czeka na swe opracowanie, gdyż próżno by szukać w klasycznych tekstach filozoficznych jej w miarę pełnej eksplikacji problemowej¹⁴. Powody tego stanu rzeczy, mam nadzieję, przynajmniej częściowo ujawnią się w naszych analizach.

Czy poczucie bezpieczeństwa jest warunkiem realizowania wolności? Czy też stwarzanie warunków dla poczucia bezpieczeństwa z istoty swej pociąga za sobą ograniczanie wolności, kurczenie się przestrzeni wolnego wyboru i decydowania o kształcie swych działań, poczynania samego siebie w wolności, bycia sobą w przestrzeni prywatności? Czy implikacje normatywne płynące z wartości bezpieczeństwa z istoty swej są nastawione na to, by nie zagrażać innym fundamentalnym dla życia człowieka wartościom? Czy raczej obie wartości są wzajemnie ze sobą sprzężone i wzajemnie się zakładają?¹⁵ Te i inne pytania będą wyznaczały kierunki naszych dalszych refleksji.

¹³ Tamże, s. 103.

¹⁴ Por. J. Szmyd, *Poczucie bezpieczeństwa jako wartość społeczna, etyczna i egzystencjalna. Rozważania podstawowe*, „Państwo i Społeczeństwo” 2014, 2, s. 12–19. Por. też: A. Gdula, *O bezpieczeństwie człowieka jako wartości*, „Doctrina. Studia społeczno-polityczne” 2010, 7, s. 45–50.

¹⁵ „Bezpieczeństwo bez wolności równa się niewolnictwu” – zauważa Bauman, ale zaraz dodaje: „wolność bez bezpieczeństwa oznacza dręczące poczucie porzucenia i zagubienia” (Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, tłum. J. Marjański, Kraków 2008, s. 30–31).

HOMO LIBERALIS – W POSZUKIWANIU WOLNOŚCI CZŁOWIEKA

U progu średniowiecza Boecjusz, zamykający poniekąd epokę starożytną, sformułował określenie człowieka, które stało się klasyczną jego definicją: *naturae rationalis individua substantia* (substancja indywidualna mająca rozumną naturę). Indywidualność stała się nerwem określenia osoby ludzkiej, tworząc naturalne niejako napięcie między tym, co jednostkowe, a tym, co wspólnotowe. Starożytność generalnie radziła sobie z tym napięciem, marginalizując jednostkowość na rzecz wspólnoty, polis, pewnej całości, w którą wpisuje się niemal bez reszty człowiek. Wydobycie i silne zaakcentowanie jednostkowości w myśli chrześcijańskiej postawiło to napięcie w całej ostrości. To myśl chrześcijańska – jesteśmy tu w zgodzie ze stanowiskiem Hannah Arendt¹⁶ – wprowadziła do filozofii europejskiej rozumienie indywidualnej wolności w postaci wolnej woli, by wskazać tylko na pisma św. Augustyna i jego koncepcję *liberum arbitrium*. Wcześniej pojęcie to, mówiąc nieco kolokwialnym skrótem, nie było potrzebne dla analizy rzeczywistości ludzkiej. Czym zatem jest wolność i związana z nią wolna wola? Chęć choćby skrótego zarysowania dziejów tego pojęcia w filozofii trzeba potraktować jako pokusę, którą trzeba zwalczyć. Zgodnie z precyzacją w tytule referatu skupimy się na myśli klasycznej, ze szczególnym uwzględnieniem konkretnej koncepcji wolności.

Tomasz z Akwinu analizował mechanizm wolnego wyboru przede wszystkim w swej monumentalnej *Sumie teologicznej* I-II, kwestie 12–15. Wskazywał, że wolność jest wyborem jednej z wielu możliwości, za czym stoi fakt, że jedną rzecz stawiamy wyżej od innej. Rozum nazywał Akwinata „korzeniem wszelkiej wolności”. W filozofii perypatetycko-tomistycznej generalnie wychodzi się od rejestracji powszechnego fenomenu świadomości działania wolnego, nieprzymuszonego. Mieczysław A. Krąpiec zauważał: „działając, wiemy o tym, że możemy wykonywać to właśnie działanie, że nie jesteśmy przymuszeni do wykonywania tego działania. Doświadczamy, że chcemy tak właśnie działać”¹⁷. Poznanie to nie ma charakteru abstrakcyjnego, nie jest

¹⁶ Por. H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa 1996, s. 126–159. Por. O. Patterson, *Wolność, niewolnictwo i nowoczesna konstrukcja uprawnień*, tłum. M. Bucholc, M. Kaczmarczyk, [w:] *Kulturowe wartości Europy*, red. H. Joas, K. Wiegandt, Warszawa 2012, s. 137–138.

¹⁷ M.A. Krąpiec, *Natura ludzkiej wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, red. zb., Lublin 1997, s. 32. Szerzej o wolności pisał Krąpiec w monografii pt. *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 217–256.

poznaniem przedmiotowym, jest refleksją stale towarzyszącą naszemu działaniu, refleksją *in actu exercito*, a nie *in actu signato*, by użyć klasycznego rozróżnienia wypracowanego w scholastyce. „I właśnie refleksja towarzysząca jest autentycznym świadkiem wolności naszych aktów decyzyjnych, a przez to samo naszej ludzkiej wolności”¹⁸. Ten powszechny fenomen, płynący ze świadomości wolności w działaniu, domaga się filozoficznego wyjaśnienia. Wolność rozumie się jako niezależność od przymusu, skrępowania („wolność od”), stąd dzieli się ją na wolność zewnętrzną (niezależność od przymusu zewnętrznego wobec człowieka) i wolność wewnętrzną (niezależność od przymusów wewnętrznych; wolność wyboru). Tradycyjna antropologia tomistyczna mówiła o trzech rodzajach wolności wewnętrznej: wolność działania (*libertas exercitii*) polega na wyborze między podjęciem czynności lub jej zaniechaniem, wolność ugotunkowania (*libertas specificationis*) – swoboda wyboru między czynnościami i przedmiotami gatunkowo różnymi, i wolność przeciwieństwa (*libertas contrarietatis*) jako swoboda wyboru między przedmiotami i czynnościami przeciwnymi¹⁹.

Wolność jawi się jako wspólny fenomen działania rozumu i woli, gdyż ujawnia się ona w aktach decyzyjnych, zakładających poznanie z jednej strony, a chcenie z drugiej. Jak zauważał św. Tomasz: „Na wybór zaś składa się coś z władzy poznawczej i coś z władzy pożądawczej” (STh I, q. 83, a.3c). Wolność człowieka „wypowiada się” w aktach decyzyjnych, następujących po namyśle, a poprzedzających wykonanie: „Na ludzką decyzję, czyli ludzki wolny wybór będący źródłem działania człowieka, składają się czynności poznania intelektualnego i aktu wolnego wyboru dokonanego przez naszą wolę”²⁰. Wola jest zawsze nastawiona na wybór dobra, nigdy zła jako takiego. Oba akty, tzn. rozumu i woli, wzajemnie się przeplatają, pozostają – jak mówił Krąpiec – w „dialektycznym spięciu”, konstytuując jeden akt decyzji. Intelpekt wskazuje w określonym sądzie praktycznym określone treści, a wola odpowiada aktem przyzwolenia, wyboru, zgodnie z adagium: *nihil volitum, nisi praecognitum*. Przy czym wola wybiera nie dobro, lecz określony sąd praktyczny o określonym dobru²¹. Dobro jest na zewnątrz mnie, stąd nie mogę go wybrać bezpośrednio, jest ono zawsze poniekąd zapośredniczone przez praktyczny sąd o dobru. Co jest zatem ostatecznym uzasadnieniem wolności? Krąpiec pisał: „Jest nią

¹⁸ M.A. Krąpiec, *Natura ludzkiej wolności...*, s. 32.

¹⁹ Por. np. G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1984, s. 43.

²⁰ M.A. Krąpiec, *Natura ludzkiej wolności...*, s. 36.

²¹ Por. tamże, s. 37.

nasza bytowa struktura, wyrażająca się ostatecznie w samej naturze intelektu i woli”²². Bez wolności nie ma ludzkiej natury w działaniu, znika podmiot czynu: „Tylko bowiem w akcie decyzyjnym człowiek wypowiada się jako człowiek”²³. Wyłącznie w wolności i poprzez wolność człowiek tworzy swe własne oblicze, kreuje kształt swego indywidualnego człowieczeństwa, tylko poprzez wolność człowiek staje się odpowiedzialny za siebie samego, za innych ludzi, w jakimś sensie za rzeczywistość. Stąd można powiedzieć, że „świat człowieka to świat wolności”²⁴.

Wyróżnia się często takie typy wolności, jak: wolność polityczna, społeczna, ekonomiczna, artystyczna, wolność słowa, sumienia, wyznania, opinii, własności, myśli, uczuć, co wyraźnie wskazuje na wzajemne przyporządkowanie do siebie wolności i indywidualności osoby ludzkiej. Już to wprowadza napięcie wynikające z rozróżnienia prywatne – wspólnotowe/społeczne, choćby w aspekcie relacji wolności i prawa, które niejako z istoty ogranicza spontaniczną wolność indywidualów. U Hegla mamy wizję państwa jako wolności²⁵. Absolutyzował on państwo i tworzone przez nie prawo. Procesy uzyskiwania przestrzeni wolności przez grupy społeczne czy poszczególnych ludzi określa się mianem procesów emancypacyjnych.

Mówiąc o fundamentalnych typach wolności, Erich Fromm wyróżnił wolność „od”, jako niezależność człowieka od determinizmów, i wolność „do”, jako możliwość afirmacji ideałów, wewnętrzny rozwój człowieka. Isaiah Berlin pisał o wolności „negatywnej” (brak ingerencji w naszą

²² Tamże, s. 38.

²³ Tamże, s. 39.

²⁴ S. Kowalczyk, *Kim jest człowiek? Elementy antropologii*, Wrocław 1992, s. 67. Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980, s. 70–85. Czytamy: „Jedną z fundamentalnych wartości człowieka jest wolność. Ona specyfikuje ludzki byt, jest jego trwałym fundamentem i sensem. Kosmos bez wolności człowieka nie miałby inicjatywy, własnych celów i racji istnienia. Ludzkie życie posiada sens, ponieważ człowiek jako istota myśląca jest zdolny do wolnego działania i samokierowania” (s. 70). I dalej: „Być człowiekiem to znaczy być wolnym” (s. 72). Por. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, s. 162–179. „Wolność należy do istoty bytu ludzkiego: jest jego sercem, azyłem, źródłem wartości. Bez wolności życie ludzkie, w przekonaniu wielu, traci sens. Wolność sprawia, że człowiek jest osobą i podmiotem, autorem swej biografii w jej wymiarze indywidualnym i społecznym” (s. 162). „Wolność to misterium osoby ludzkiej” (s. 170). Erich Fromm zauważał, że „wolność jest specyficzną cechą ludzkiej egzystencji jako takiej – i dalej – że jej znaczenie zmienia się zależnie od stopnia świadomości człowieka i pojęcia o sobie samym jako bycie niezależnym i wyodrębnionym” (E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1970, s. 42).

²⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 70.

działalność) i „pozytywnej” (pragnienie bycia panem swego losu)²⁶. Bogata retoryka czasów współczesnych wysławiająca wolność zdaje się jednak skrywać niebezpieczne trendy. Marian Golka tak pisze: „W imię dążenia ludzi do wolności i niezależności cywilizacja zachodnia stworzyła niezwykle atrakcyjne, wygodne, a przy tym nader opresyjne środki, które dając złudzenie wolności i niezależności, w istocie są nowym sposobem zniewolenia”²⁷. Nawet jeśli to opis przesadzony, to jednak trudno go *en bloc* zakwestionować.

EKSKURS I. SAMOSTANOWIENIE JAKO WYRAZ WOLNOŚCI: WOKÓŁ FILOZOFII WOLNOŚCI KAROLA WOJTYŁY

W tym roku mija 50 lat od pierwszego wydania dzieła Karola Wojtyły pt. *Osoba i czyn*. To niezwykle interesująca i inspirująca monografia, która – w mojej ocenie – ciągle nie doczekała się adekwatnej odpowiedzi ze strony polskiej filozofii. Znajdziemy w niej interesującą koncepcję wolności, którą poniżej krótko omówię. To przykład współczesnego myślenia o wolności w kontekście klasycznej filozofii człowieka. Stąd chcemy w osobnym paragrafie przyrzeć się Wojtyłańskim intuicjom filozoficznym dotyczącym ludzkiej wolności.

Wolność ujawnia nam się w przeżyciu, które Karol Wojtyła określa krótko: „mogę – nie muszę”. To nie tylko treść świadomości, ale i przejaw właściwego człowiekowi dynamizmu. Między tymi biegunami: „mogę” i „nie muszę” rodzi się człowiecze „chcę”, jako zdynamizowanie woli, owej władzy ludzkich wyborów, chcenia właśnie. Wolność jawi się z jednej strony jako moment decydujący o sprawczości człowieka (wszak nie mogę czuć się sprawcą czegoś, co leży poza moją wolnością), a z drugiej jest elementem konstytuującym strukturę „człowiek działa” w jej odrębności od wszystkiego, co dzieje się w człowieku („bierność”). Wojtyła, analizując powyższe kwestie, dochodzi do odkrycia struktury samostanowienia, charakterystycznej dla bytu człowieka. „Samostanowienie stanowi istotę wolności człowieka”²⁸. Można powiedzieć,

²⁶ Por. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, tłum. zb., Warszawa 1991, s. 113–134.

²⁷ M. Golka, *Paradoksy wolności*, Warszawa 2017, s. 85.

²⁸ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, [w:] tenże, *Osoba i czyn...*, s. 426–427. Por. A. Szostek, *Wolność jako samostanowienie. Karola Wojtyły koncepcja wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 442–445.

że samostanowienie to doświadczalnie dana struktura ludzkiej wolności. Fundamentem samostanowienia jest samo-posiadanie. Nie można wszak dokonywać aktów samostanowienia bez samo-posiadania: „Stanować bowiem można tylko o tym, co się realnie posiada”²⁹. Wskazuje to na doniosłą kwestię: „Osoba jest mianowicie tym, kto siebie samego posiada, i zarazem tym, kto jest posiadany tylko i wyłącznie przez siebie”³⁰. Scholastyka wyrażała to w zdaniu: „*persona est sui iuris*”. Wojtyła odsłania w swych analizach jeszcze jeden moment, konieczny dla funkcjonowania struktury samostanowienia, mianowicie samopanowanie, gdzie osoba sama sobie panuje. „Raczej więc wypada tu mówić o «panowaniu sobie»” niż o «panowaniu nad sobą»”³¹. W aktach samostanowienia ujawnia się natura osoby ludzkiej, wskazując, że człowiek panuje samemu sobie i wykonuje wobec siebie tę fundamentalną władzę, której nikt za niego sprawować nie może. Samostanowienie jako przymiot osoby to właśnie wolność. Wolność to przymiot woli człowieka, to efekt zależności od własnego „ja”. Poza przestrzenią tej zależności mamy przestrzeń konieczności, w której nie może być mowy o samostanowieniu, sprawczości. Warto zwrócić uwagę na ten moment „zależności”, który jest w omawianej koncepcji kluczowy. Wszak najczęściej rozumie się wolność właśnie poza wszelkimi zależnościami. To interesujący trop myślowy Wojtyły, godny wszechstronnego rozwijania. Charakterystyczne w tym właśnie kontekście jest to, że Wojtyła rzadko posługuje się kategorią pojęciową „wolność”, uwikłaną wszak w niezliczoną ilość presupozycji teoretycznych, używając najczęściej pojęcia „samostanowienie”, które wyprowadził z doświadczalnego oglądu człowieka w jego sprawczości.

Człowiek transcenduje swą podmiotowość w intencjonalności, przekraczając granicę między podmiotowością a przedmiotowością (transcendencja pozioma). Wojtyła zwraca jednak uwagę przede wszystkim na transcendencję osoby w czynie, dokonującą się dzięki samostanowieniu (transcendencja pionowa). Tu ujawnia się wspomniana zależność od własnego „ja” (samozależność), jego nadrzędność. Wojtyła pisał: „Człowiek jest wolny – to znaczy, że w dynamizowaniu swego podmiotu zależy sam od siebie”³². Wolność zakłada zatem stanowienie przez byt ludzki konkretnego, indywidualnego „ja” – tylko wtedy podmiot staje się dla samego siebie przedmiotem, tworząc strukturę „uprzedmiotowienia”, stanowiącą

²⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn ...*, s. 152.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 153.

³² K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 165.

conditio sine qua non wolności: „Up przedmiotowanie mianowicie warunkuje samozależność, w której zawiera się podstawowe znaczenie wolności”³³. Autor *Osoby i czynu* podkreślał, że istnieje ścisła proporcjonalność między stopniem świadomości działania i świadomości wartości realizowanej w czynie a stopniem przeżywania samostanowienia. A „im wyraźniej [człowiek – K.S.] przeżywa samostanowienie, tym jaśniej w przeżyciu i świadomości rysuje się własna sprawczość i odpowiedzialność”³⁴. Tym bardziej działam jako człowiek, angażując swoją najgłębszą istotę.

Samostanowienie Wojtyła rozumie w kontekście posługiwania się wolą przez osobę ludzką, jako właśnie autodeterminację. Wola ujawnia zatem obok momentu bytowego człowieka także aspekt władzy. Czytamy: „Wolą wszakże nazywamy nie tylko to, co ujawnia, a zarazem aktualizuje strukturę samo-posiadania oraz samo-panowania, ale także i to, czym człowiek posługuje się, czego poniekąd używa do osiągnięcia swoich celów”³⁵. Wola więc nie tyle stanowi o osobie, ale przede wszystkim zależy od osoby, jest przeto od niej różna i niższa. Osoba posiada wobec woli pozycję radykalnie nadrzędną, co wyraża formuła: „mogę chcieć – lub nie chcieć”, co wyraźnie ujawnia władzę osoby nad wolą. Wola jawi się jako „władza wolności osoby”³⁶, „centralna władza duszy ludzkiej”³⁷, w której aktualizuje się struktura samostanowienia. Człowiek posługuje się wolą, realizując samostanowienie, będąc sprawcą czynu, dokonując fundamentalnego aktu autodeterminacji. Człowiek dynamizuje się jako osoba poprzez wolność, a jej przejawem jest właśnie władza woli. Wojtyła posługuje się wręcz określeniem „instynkt wolności”, chcąc podkreślić, że wolność jest naturalnym środowiskiem czynów człowieka, wyrastających z podstawowej struktury samostanowienia (świadome rozstrzygnięcie). W sposób chyba najpełniejszy wolność ujawnia się w człowieku w jego zdolności wybierania, co zakłada jakąś niezależność od przedmiotów w porządku intencjonalnym. Oczywiście, nie ma tu mowy o braku uwarunkowań przez przedmioty czy wartości. „Nie jest to bowiem wolność od przedmiotów, od wartości, lecz wręcz przeciwnie – wolność do nich albo lepiej jeszcze się wyrażając – wolność dla nich: dla przedmiotów, dla wartości”³⁸. Ten moment „do”, „dla” wpisany w dynamizm ludzkiej wolności jest w omawianej koncepcji bardzo ważny.

³³ Tamże.

³⁴ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, [w:] tenże, *Osoba i czyn...*, s. 426.

³⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 167.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, [w:] tenże, *Osoba i czyn...*, s. 426.

³⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 177.

Spełnianie się siebie w czynie jest ściśle związane ze szczęściem, co wyrażało się już w myśli Arystotelesa, choćby w *Etyce nikomachejskiej*. Wojtyła zauważał: „Poła szczęśliwości należy szukać w tym, co wewnętrzne i nieprzechodnie w czynie – co utożsamia się ze spełnieniem siebie jako osoby”³⁹. Prawda i wolność, wzajemnie ze sobą powiązane, stanowią fundament tak rozumianej szczęśliwości. Tylko zespolenie wolności z prawdą tworzy środowisko, w którym człowiek może spełniać siebie jako osobę ludzką, a tym samym stawać się szczęśliwym (eudajmonizm). Sama wolność nie jest jeszcze sama w sobie szczęściurodna, stanowiąc wyłącznie warunek osiągnięcia szczęścia. Dopiero wolność spełniająca się przez prawdę prowadzi do szczęścia. Już w samym słowie „samostanowienie” jest zawarty moment jakiejś kreacji siebie, stanowienia o sobie: „człowiek nie tylko jest sprawcą swoich czynów, ale przez te czyny jest zarazem w jakiś sposób «twórcą siebie samego»”⁴⁰. Wybór konkretnej wartości określa zarazem samego człowieka, który staje się w tym wyborze i przez niego człowiekiem dobrym lub złym. „Człowiek stanowi nie tylko o swoim działaniu, ale także stanowi o sobie w aspekcie najbardziej istotnej jakości. W ten sposób samostanowieniu odpowiada stawanie się człowieka jako człowieka”⁴¹. Henri Bergson, mówiąc o wolności, używał dobrze współbrzmiącej z powyższymi analizami frazy: „branie w posiadanie siebie”⁴².

Wszystko to uzasadnia centralną pozycję struktury samostanowienia w ontologii osoby ludzkiej, pozycję, którą przypisywał samostanowieniu Wojtyła. To dzięki niemu i przez nie człowiek może pomnażać dobro w świecie, a jednocześnie sam stawać się dobrym. Bardziej newralgicznego momentu w ontologii osoby ludzkiej raczej wskazać się nie da. Wolność jest immanentnie wpisana w strukturę osoby ludzkiej, stąd można zasadnie powiedzieć, że wolność jest naturą człowieka.

CZŁOWIEK W POSZUKIWANIU BEZPIECZEŃSTWA

Bezpieczeństwo to, słownikowo, stan niezagrożenia, spokoju, pewności, jakiegoś ładu, porządku, który niweluje potencjalne lęki i strachy. Z psychologicznego punktu widzenia potrzeba bezpieczeństwa jako swoiste

³⁹ Tamże, s. 217.

⁴⁰ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia...*, s. 428.

⁴¹ Tamże, s. 428.

⁴² Por. H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Warszawa 1957, s. 139.

pragnienie trwania, spokoju, stabilizacji, jawi się jako jedna z najbardziej fundamentalnych potrzeb człowieka. Pisał Stefan Garczyński: „Potrzeba bezpieczeństwa, będąc w swoich najprostszych postaciach wyrazem instynktu samozachowawczego, jest potrzebą psychiczną najbliższą biologicznym”⁴³. Harry Stack Sullivan wskazuje, że potrzeba bezpieczeństwa nie tylko pojawia się bardzo wcześnie w życiu dziecka, ale jest też znacznie ważniejsza niż impulsy płynące z głodu czy pragnienia⁴⁴. Filozof jest poniekąd skazany na poszukiwanie bezpieczeństwa w takich obszarach analizy zjawisk, jak: życie, zdrowie, prywatność, godność, niezawisłość, a nawet przyjemności. Wskazuje się na różne aspekty bezpieczeństwa, skorelowane z poszczególnymi obszarami ludzkiego bytowania, mówiąc o bezpieczeństwie pozycji, finansów, fizycznym, psychicznym etc. W Tomaszowej koncepcji prawa naturalnego bezpieczeństwo będzie leżało na przedłużeniu pierwszej inklinacji naturalnej, mówiącej o dążeniu do zachowania swego bytu. Tym samym wpisuje się w mocny kanon moralnych zobowiązań człowieka wobec siebie, ale i wobec innych.

Potrzeba bezpieczeństwa jest oczywiście skorelowana w swej sile z poczuciem zagrożenia, szczególnie w sytuacjach kontaktu z tym, co inne, nowe, nierozpoznane. Władza państwowa różnego typu próbuje nierzadko podsycać stan zagrożenia, by usprawiedliwić wyjątkowe środki do zapewnienia bezpieczeństwa. Przykłady są tak oczywiste, że nie trzeba ich tu przywoływać. Zresztą wiele zjawisk współczesnego życia, jak choćby silne wstrząsy rynku pracy powodujące permanentną niepewność, skutecznie zakłóca poczucie bezpieczeństwa. Dążenie do stanu bezpieczeństwa całkowitego, zupełnego jest oczywiście nierealizowalne, człowiek „potrzeby bezpieczeństwa nigdy bez reszty zaspokoić nie zdoła”⁴⁵. Zresztą chyba nie byłoby to pożądane.

Za sprawą Anthony Giddensa dużą popularnością cieszy się we współczesnych dyskursach pojęcie „bezpieczeństwa ontologicznego”. Oznacza ono poczucie trwania i porządku zdarzeń, w tym również zdarzeń wykraczających poza obszar bezpośredniego doświadczenia jednostki. Poczucie bezpieczeństwa ontologicznego jednostka zyskuje, idąc drogą różnego rodzaju przeżyć, kryzysów i zawirowań i wyrabiając w sobie nawyki interpretacyjno-praktyczne, „konwencje życia codziennego” („świadomość praktyczna”). Istotnym elementem w tak pojmo-

⁴³ S. Garczyński, *Potrzeby psychiczne. Niedosyt, zaspokojenie*, Warszawa 1972, s. 40.

⁴⁴ Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2012, s. 69–70.

⁴⁵ S. Garczyński, *Potrzeby psychiczne...*, s. 50; por. J. Smyd, *Poczucie bezpieczeństwa jako...*, s. 19.

wanym bezpieczeństwie jest, zdaniem Giddensa, „ufność pokładana w egzystencjalnych punktach zaczepienia, w sensie emocjonalnym i w pewnym stopniu poznawczym, opiera się na nabytej we wczesnych doświadczeniach dziecka pewności co do tego, że na innych można polegać”⁴⁶. Zagrożenia tej stabilizacji, zakłócenia bezpieczeństwa ontologicznego jest dla człowieka późnej nowoczesności istotnym problemem, wpisującym się w siatkę problemową, którą tu rozważamy.

Niektórzy próbują ściśle łączyć ze sobą obie wartości, jak choćby Monteskiusz, twierdzący, że wolność polityczna polega na bezpieczeństwie⁴⁷. Hobbes natomiast ujmował bezpieczeństwo jako fundament wspólnototwórczych dążeń człowieka. Współczesne formy zaspokajania potrzeby bezpieczeństwa w przestrzeni publicznej posiadają swój rewers w postaci rozmaitych typów opresji, by wymienić konsumeryzm, obiecujący realizację wolności⁴⁸, czy mediokrację, uzależniającą od siebie i manipulującą informacjami. W odniesieniu do tej drugiej trudno się nie zgodzić z taką konstatacją: „Media próbują arbitralnie decydować o wszystkim: o polityce, o obyczajach, o systemie wartości”⁴⁹. Dość skutecznie też zaciera się granica między tym, co prywatne, a tym, co publiczne. Dobrym przykładem jest Facebook, na którym z własnej woli nie tylko pozbywamy się anonimowości, ale czynimy publicznym to, co do niedawna stanowiło przestrzeń prywatności. Paradoksalnie brzmiące słowa współczesnego myśliciela zdają się trafiać w istotę sprawy: „Obecnie zatrwaza nas nie tyle możliwość zdradzenia lub pogwałcenia prywatności, ile wizja przeciwna: zamkniętych dróg wyjścia ze sfery prywatności”⁵⁰.

Inwigilacja w czasach współczesnych daje niezwykle szerokie możliwości oraz przybiera charakterystyczne, a często złudne formy bezpieczeństwa. Nadzór przestaje kojarzyć się z więzieniem, a jego coraz bardziej lekka i elastyczna forma raczej wiąże się z rozrywką

⁴⁶ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 61. Dalej czytamy: „Bezpieczeństwo ontologiczne na poziomie nieświadomości i świadomości praktycznej to tyle, co umiejętność udzielenia «odpowiedzi» na pytania egzystencjalne, które w taki czy inny sposób stawia samo ludzkie życie” (s. 73).

⁴⁷ Monteskiusz, *O duchu praw*, Warszawa 1957, t. 1, s. 276.

⁴⁸ Por. L. Hostyński, *Granice wolności w świecie konsumpcji*, [w:] *Wolność w epoce przemian*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Toruń 2007, s. 57–64. Marian Golka pisze: „W istocie – konsumpcja pożera. Pożera osobowości ludzi, pożera sumienia, pożera ich zdrowie, ich czas a także, o dziwo, ich szczęście. Pożera harmonię społeczną. Pożera przyrodę. Pożera wolność. (...) daje jednocześnie poczucie bezpieczeństwa” (M. Golka, dz. cyt., s. 73).

⁴⁹ M. Golka, dz. cyt., s. 78.

⁵⁰ Z. Bauman, D. Lyon, *Płynna inwigilacja...*, s. 46.

czy konsumpcją, dając fałszywe poczucie wolności⁵¹. Trafnie zauważa Bauman: „O ile niegdyś należało przyjąć, że strażnik w *panoptikonie* był jednak (gdzieś) obecny, o tyle w dzisiejszym układzie władzy ci, którzy ją sprawują, mogą w każdej chwili rozpląnąć się w powietrzu – stać się niedostępni i nieosiągalni”⁵². Współczesny *panoptikon* wyzbył się topornych cech z pomysłów Benthama, natomiast pełniej realizuje jego ideę, by dać ludziom poczucie, że są pod stałym nadzorem, i kształtować ich wybory i decyzje. W Chinach na dwie osoby w 2020 roku ma przypadać jedna kamera. Oczywiście poza celami bezpieczeństwa realizowane będą cele polityczne w postaci choćby wyłuskiwania i namierzania dysydentów. Nowe technologie mają umożliwiać nie tylko rozpoznawanie twarzy (kamery biometryczne), ale też skanowanie i analizowanie stanów psychicznych człowieka. Zauważyć wypada, że niezależnie od tego, czy inwigilacja działa czy nie, już sama wiara ludzi w to, że ona funkcjonuje, wpływa korygująco na ich zachowania⁵³. Liczba kamer w przestrzeni publicznej wzrasta wykładniczo także w krajach europejskich, by wspomnieć Wielką Brytanię, gdzie ich liczba dawno przekroczyła 4 mln. A świadomość, że *Big Brother is watching you* upowszechnia się coraz bardziej. Przy czym Wielki Brat spogląda z naszego smartfona, który dobrowolnie stał się towarzyszem naszej drogi i który rejestruje nasze rozmowy, aktywność w sieci. Sfera prywatności kurczy się do jakichś kuriozalnych rozmiarów, a wolność jest zastępowana kontrolą i coraz silniejszym wpływaniem na określony sposób zachowania. Przy czym współczesna akceptacja kontroli społecznej zaspokaja nie tylko, a może nie przede wszystkim, potrzebę bezpieczeństwa, co raczej wygody, ułatwień codziennego funkcjonowania w przestrzeni publicznej. Zdaje się, że niepomni na lekcje dziejów łatwo i bez większych oporów oddajemy swą wolność, a nierzadko i godność. Jakże proroczo brzmią i dziś słowa Étienne de La Boétie z 1576 roku: „Lud sam oddaje się w niewolę i podrzyna sobie gardło; mogąc wybrać poddaństwo albo swobodę, odrzuca wolność i przyodziewa jarzmo; przystaje na niedolę czy raczej jej szuka”⁵⁴. Słabość reakcji na ujawniane informacje odnośnie do skali inwigilacji, jakiej jesteśmy

⁵¹ Por. tamże, s. 14.

⁵² Tamże, s. 24.

⁵³ Por. P. Szostak, *Ściemniaj, aż ci się uda*, „Gazeta Wyborcza” 16–17 listopada 2019, s. 18; Kai-Fu Lee, *Inteligencja sztuczna, rewolucja prawdziwa. Chiny, USA i przyszłość świata*, tłum. K. Hejwowski, Warszawa 2019.

⁵⁴ É. de La Boétie, *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*, tłum. K. Matuszewski, Katowice 2008, s. 10.

poddawani, a przykład Roberta Snowdena jest najbardziej jaskrawy, świadczy, że jako społeczeństwa jesteśmy raczej pogodzeni z nadzorem i konsekwencjami z niego płynącymi.

EKSKURS II. ANTYNOMICZNOŚĆ WARTOŚCI A ICH KONFLIKT: W KRĘGU ROZRÓŻNIEŃ NICOLAIA HARTMANNA

Nicolai Hartmann, nawiązujący w XX-wiecznej etyce do Arystotelesa, Kanta i fenomenologii, wprowadził istotne rozróżnienie między antynomią dóbr-wartości a ich konfliktem⁵⁵. W pierwszym wypadku chodzi o sytuację, w której dwie wartości pozytywne pozostają w radykalnej opozycji, ich połączenie jawi się jako niezwykle trudne lub wręcz niemożliwe („niewspółwykonalność zasadnicza”). Przykładem jest dumna i pokora, sprawiedliwość i miłość, pełnia życia i czystość moralna, miłość bliźniego i miłość dalekiego, obcego etc.⁵⁶. Antynomiczność ma źródło w samych wartościach, ich „idealnej treści”, jak mówił Hartmann. Natomiast konflikty wartości wynikają z niemożliwości empirycznej zrealizowania dwóch pozytywnych wartości jednocześnie („niewspółwykonalność empiryczna”). Ich przewyżczenie jest możliwe choćby na drodze syntezy wartości (*Wertsynthese*), czego najlepszym przykładem jest cnota u Arystotelesa. Generalnie antynomiczność jest dla Hartmanna teoretycznie nieprzewyżczalna, a konflikty moralne stanowią sam rdzeń życia moralnego człowieka, który musi je podmiotowo rozwiązywać poprzez podjęcie określonej decyzji, kierując się indywidualną i niedyskutowalną intuicją moralną o charakterze emocjonalnym⁵⁷.

Warto tu też przywołać prawo mocy wartości Hartmanna, odróżniające moc (*Wertstärke*) oraz wysokość (*Werthöhe*) i orzekające, że wartości

⁵⁵ Por. N. Hartmann, *Ethik*, Berlin-Leipzig 1962, s. 294–335 oraz 534–620. W tym dziele Hartmann w sposób bardzo szeroki i posługując się przykładami, omawia tę kwestię. Syntetycznie pisze o niej w: *Wprowadzenie do filozofii. Autoryzowany zapis wykładu wygłoszonego w semestrze letnim 1949 roku w Getyndze*, tłum. A.J. Noras, Warszawa 2000, s. 178–180 i 201–208. Por. J. Galarowicz, *Fenomenologiczna etyka wartości*, t. 1, Kraków 1997, s. 201–206; Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, Warszawa 1974, s. 365–370; W. Galewicz, *N. Hartmann*, Warszawa 1987, s. 163–167.

⁵⁶ Por. N. Hartmann, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 178–180.

⁵⁷ Słusznie w kontekście myśli Hartmanna zauważa Włodzimierz Galewicz: „Właściwą drogą do wartości nie jest bowiem dialektyczna konstrukcja, lecz emocjonalna intuicja” (W. Galewicz, *N. Hartmann...*, s. 167).

wyższe domagają się preferencji ze względu na ich wysokość w hierarchii wartości, a niższe ze względu na ich moc, siłę, wynikającą z fundamentalności. Dla przykładu, wartości kulturowe są wysokie, ale słabe, a witalne niskie, ale silne. Wśród wartości *stricte* moralnych niższą – ale silniejszą – jest sprawiedliwość, a wyższą – ale słabszą – miłość. Wartości niższe w swej fundamentalności „dźwigają moralność”, a dopiero wyższe nadają sens ludzkiemu życiu. Hartmann interpretuje cnoty u Arystotelesa jako połączenie dwóch wartości (pozytywne są przeciwstawne, a negatywne bez problemu się łączą). Im wyższą wartość realizujemy, tym mamy większą moralną zasługę, a im niższą, bardziej fundamentalną gwałcimy, tym większa nasza wina moralna. Nierzadko należy dawać pierwszeństwo wartościom niższym z powodu ich fundamentalności, stanowią przecież warunki wartości wyższych.

Niemiecki etyk ostrzega przed „tyranią wartości”, czyli zafiksowaniem się na określonej wartości, uczynieniem jej tyranem swego etosu i absolutyzowaniem jej (co zazwyczaj kończy się jakąś formą fanatyzmu), gdyż każda jest jednostronna i niepełna. Fundamentem, dzięki któremu człowiek jest odniesiony do wartości i staje się podmiotem odpowiedzialnym, jest wolność. „Wolność jest trzecim orzecznikiem boskości, do którego człowiek musi sobie rościć pretensję, jeśli rzeczywiście chce istnieć jako istota odpowiedzialna i moralna”⁵⁸. Zauważmy w tym kontekście, że wolność jawi się jako metawartość o najbardziej fundamentalnym charakterze dla egzystencji człowieka, warunkiem bycia istotą moralną⁵⁹, a z drugiej jest to wartość wysoka. Zatem jej charakter fundamentu życia osobowego człowieka nadaje jej szczególną rangę i znaczenie jako wartości konstytuującej osobę⁶⁰. Przejdźmy zatem do pytania o prymat tytułowych dóbr osoby ludzkiej.

PYTANIE O PRYMAT

Wolność człowieka jest w klasycznej wizji antropologicznej fundamentem struktur osobowych, posiada zatem charakter dobra dla człowieka pierwotnego wobec wszystkich jakościowych uposażeń. Przy czym nigdy nie jest ona absolutna, zawsze posiada wielorakie ograniczenia, wynika-

⁵⁸ N. Hartmann, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 137.

⁵⁹ Słusznie pisał Józef Tischner: „wolność jest środkiem nieodzownym do tego, by człowiek mógł tworzyć siebie jako istotę moralną” (J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 66).

⁶⁰ Por. N. Hartmann, *Ethik...*, s. 345–351.

jące ze wspólnotowego bytowania człowieka. Wolność określa sferę indywidualności człowieka, dobrze wpisując się w boecjańską definicję osoby ludzkiej. Wartość bezpieczeństwa natomiast chroni byt człowieka w jego fizycznej i psychicznej integralności, wyzwala od lęku. Charakter aksjologiczny bezpieczeństwa jest zbliżony bardziej do potrzeb fizycznych, związanych z zachowaniem życia i zdrowia. Mając równie fundamentalny charakter, ustępuje w kwalifikacji osobowej wolności. W swych wyborach dokonywanych w sytuacjach konfliktowych ludzie mają różne preferencje. Erich Fromm opisał zjawisko ucieczki od wolności, wskazując na takie jej mechanizmy, jak: autorytaryzm, destruktywność i konformizm. Wolność wszak pociąga za sobą odpowiedzialność, a ta niesie za sobą zobowiązania, często trudne, nierzadko na granicy heroizmu. Ucieczka od wolności jest ucieczką od moralnej odpowiedzialności, zdaje się prowadzić do łatwego życia. Można w tym kontekście przytoczyć takie przykłady, jak biblijna wędrówka Żydów na pustyni, którzy stawiali bezpieczeństwo ponad wolność, czy wybory wielu Niemców w czasie II wojny światowej. Zjawisko to jest wyraźnie nacechowane negatywnie. Ucieczka od wolności to poniekąd ucieczka od siebie, od własnego człowieczeństwa, w jego rdzennej wartości. Z kolei przykłady cierpienia za wolność, a nawet oddawania życia w imię wolności, dla wolności, w walce o wolność, spotyka się z powszechną intuicyjną aprobatą i podziwem, co wyraźnie wskazuje, że wolność stanowi fundament osobowych struktur życia człowieka. Priorytet wolności wobec bezpieczeństwa jawi się nie tylko jako wniosek płynący z określonej antropologii filozoficznej, ale jest głęboko zakorzeniony w świadomości człowieka. Wolność wszak zakłada możliwość partycypowania w świecie wartości, dokonywania wyborów, podejmowania decyzji, choćby tych o wyborze wartości hedonicznych czy witalnych. Także Kościół, mówiąc o możliwości i prawie do ograniczania w pewnych sytuacjach ludzkiej indywidualnej wolności w imię dobra wspólnego, słowami konstytucji soborowej zastrzega: „z chwilą zmiany warunków należy natychmiast przywrócić swobodę” (KDK 75). Warto też podkreślić, że lęk przed wolnością nierzadko bierze się z poczucia braku bezpieczeństwa właśnie, poczucia samotności, co powoduje niechęć do decydowania o sobie, podejmowania określonych działań.

W jakich obszarach pojawia się w przypadku obu analizowanych dóbr-wartości wykluczanie, napięcie, a w jakich symbioza, współwarunkowanie? Różne zachodzą relacje między obu wartościami: warunkowanie (wolność od zagrożeń jako forma bezpieczeństwa), dopełnianie (cnoty jednostkowe – wolność a cnoty społeczne, wspólnotowe – bezpieczeństwo) lub wykluczanie (wybór bezpieczeństwa

kosztem wolności lub społeczne narzucanie ograniczeń wolności poprzez różne formy inwigilacji). Czy zachodzi między nimi – przynajmniej czasem – hartmannowska antynomiczność czy konfliktowość wartości? Wydaje się, że nie ma między nimi antynomiczności. Wręcz przeciwnie, w swej „idealnej treści” zdają się one wzajemnie warunkować. Natomiast sytuacje faktycznego życia społecznego, ze szczególnym uwzględnieniem wzrastających przestrzeni inwigilacji, prowadzą do konfliktowania obu dóbr ludzkiego życia. Im więcej bezpieczeństwa, słyszymy, tym mniej wolności – trzeba wybierać, a w dobie rozlicznych radykalnych niebezpieczeństw wybór wydaje się prosty. Tym bardziej, że przywykliśmy do ograniczania wolności i kurczenia swej prywatności w dobie Internetu i niesionych przez niego wyzwań oraz wabików.

W inwigilacyjne zabiegi mające rzekomo zapewnić obywatelom wzrost bezpieczeństwa jest wpisana głęboka ambiwalencja. Z jednej strony chcemy być bezpieczni, z drugiej, wiele środków prawdziwie czy fałszywie temu sprzyjających odbieramy jako naruszenie nie tylko struktur naszej prywatności i wolności, ale i samego bezpieczeństwa. Symbolem nieustannej inwigilacji jest „oko Boga”, które wszystko percypuje, nad wszystkim w jakiś fundamentalny sposób czuwa, wszystkiego „dogłąda”. I tu mamy ambiwalencję. Z jednej strony jawi się idea Opatrzności, która troskliwie czuwa nad naszymi losami, jest wyrazem zatroskania o nasz byt, a z drugiej strony świadectwo Jeana-Paula Sartre’a, którego idea „oka Boga” doprowadziła do dziecięcego ateizmu. Skoro Bóg wszystko widzi, to moja wolność jest pozorem, a prywatność nie istnieje. Trzeba też pamiętać o ważnym sprzężeniu zwrotnym: im więcej technicznych zabezpieczeń, tym bardziej wzrasta poczucie nie-bezpieczeństwa, zagrożenia, rodzi się swoista obsesja bezpieczeństwa, która z pełnym zrozumieniem podchodzi do kurczenia się sfery wolności i prywatności ludzi. A nowe wynalazki cyberprzestrzeni tylko na to czekają, oferując coraz to nowsze sposoby inwigilacji, stwarzając oczywiście pozory, że śledzenie równa się czuwaniu. Zarządzanie lękiem, poczuciem zagrożenia, to jeden z ważnych sektorów rządzenia i manipulowania.

Obie wartości, zarówno wolność i skorelowana z nią sfera prywatności, indywidualności, oraz bezpieczeństwo we wszystkich swych aspektach są dla człowieka ważne, choć stan twórczej równowagi między nimi staje się trudno osiągalny⁶¹. Wzrost wolności prowadzi

⁶¹ „Godne i satysfakcjonujące ludzkie życie jest nie do pomyślenia bez domieszki zarówno wolności, jak i bezpieczeństwa, w praktyce jednak rzadko udaje się osiągnąć szczęśliwą równowagę między tymi dwoma wartościami” (Z. Bauman, *Płynne życie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2007, s. 59).

często do poczucia zmniejszenia bezpieczeństwa i na odwrót. Rzadko jednak mamy do czynienia z radykalnym przeciwstawieniem obu wartości. Niebezpieczeństwo czasów współczesnych z ich technikami prawdziwie lub pozornie zabezpieczającymi wolność lub dającymi – choćby w przestrzeniach konsumpcjonizmu – złudne poczucie wolności, polega na powolnym oswajaniu nas ze zmniejszaniem sfery wolności z jednej strony, a z drugiej na naszej mniej lub bardziej świadomej zgodzie na taki stan rzeczy. Konfliktowość w ten sposób przybiera postać mało znaczącego dla życia problemu. Gdyby jednak nasze tytułowe pytanie oczekiwało jednoznacznej odpowiedzi, to należałoby wskazać na wyraźny prymat wolności nad bezpieczeństwem ze względu na specyfikujący osobę ludzką charakter tej pierwszej wartości.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, należy zauważyć, że bezpieczeństwo w aspekcie klasycznej koncepcji człowieka jest dobrem niższym, ale bardziej fundamentalnym w aspekcie istnienia człowieka jako bytu, natomiast wolność rysuje się jako fundament wszelkich jego struktur osobowych, trzeba ją zatem uznać za wartość wyższą. Niemniej mamy do czynienia z dwiema wartościami fundamentalnymi, warunkującymi wręcz ludzką egzystencję. Wolność możemy uznać za metawartość, stanowiącą *conditio sine qua non* wszelkich odniesień człowieka do świata dobra i wartości, w tym warunek przyjęcia wolności faktycznej tudzież jej odrzucenia („ucieczka od wolności”). Zrost wolności z człowieczeństwem podkreślają wszystkie właściwie klasyczne wizje człowieka, a Jan Jakub Rousseau wyraźnie do nich nawiązał, pisząc: „zrzec się swej wolności, to zrzec się swego człowieczeństwa”⁶². Podobnie Hegel, wskazując na to, że wolność jest istotą ducha⁶³. Jean-Hervé Lorenzi i Mickaël Berrebi w odniesieniu do terażniejszości zauważają:

„Wydaje się, że prywatność jest tym obszarem, który w tej chwili ma dla nas największe znaczenie, i to w skali globalnej. Wszyscy doskonale widzimy, że jesteśmy śledzeni, stale nadzorowani i poddawani wpływowi firm, które przy okazji świadczenia usług, określają nasze profile i wykorzystują je do optymalizacji swoich kampanii marketingowych

⁶² J.J. Rousseau, *Umowa społeczna, czyli zasady prawa politycznego*, tłum. A. Peretiatkiewicz, Łódź 1948, s. 15.

⁶³ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 26.

i systemów sprzedaży. To jednak dopiero początek, który w dodatku nie stanowi niespodzianki, ponieważ wszystko odbywa się za naszą zgodą. Geolokalizacja nie jest już okazjonalna, ale stała. Jednak przerażającą granicę przekroczono w dziedzinie kontroli naszej własnej woli. Znajomość danego człowieka jest i będzie tak duża, że ostatecznie będzie miała wpływ na jego zachowanie. W tym przypadku bez wahania można mówić o mechanizmie samospełniającego się proroctwa, to znaczy o niemal trwałej utracie naszej wolności wyboru jako jednostek⁶⁴.

Warto zwrócić uwagę na dość radykalną ambiwalencję we współczesnym rozumieniu wolności. Z jednej strony mamy jej bezwzględną liberalną akceptację, z drugiej negację wolnego ośrodka decyzji w człowieku poprzez wskazywanie na wszelkie determinizmy biologiczno-genetyczne, psychologiczne, środowiskowe, wychowawcze etc. Zresztą czasy, w których żyjemy, raczej nie cenią koherencji jako wartości epistemicznej.

Pamiętając o możliwości tyranii wartości, trzeba z jednej strony wystrzegać się absolutyzacji bezpieczeństwa, która z istoty jest względna i cząstkowa, ale i absolutyzacji wolności (która wszak też jest zawsze ograniczona) oraz autonomii, choćby w duchu Sartre'a, który zresztą z jednej strony definiował człowieka poprzez „świadomość wolności”, z drugiej natychmiast podkreślał tragizm ludzkiego bytowania, w którym jesteśmy „skazani na wolność”, wolność staje się dla nas przekleństwem. Optymalną drogą zdaje się zdążanie ku równowadze obu dóbr, co być może jest wyrazem naiwnego optymizmu. Bezpieczeństwo strzeże pewnego typu ładu, istniejących wartości, których wystarczy nie naruszać. Podobnie prywatność. Wolność realizuje się w aktach osobowych człowieka, jest wartością domagającą się realizacji. Wolność odpowiedzialna bierze pod uwagę wymogi społecznego dobra wspólnego, wymogi prawidłowego funkcjonowania państwa, jego organizacji, struktur etc. w wypełnianiu właściwych mu funkcji i zadań. Prywatność w jakiejś mierze musi ustępować wymogom płynącym z ochrony istniejącego ładu społecznego, z kolei bezpieczeństwo i jego imperatywy nie mogą istotnie ograniczać wolności jednostek, szczególnie wolności egzystencjalnej, wyrażającej się w określonym „poczynaniu samego siebie”, wolności wyrażającej się w „działaniu ze zrozumienia”, a nie posłuszeństwa czy samowoli (Jaspers). Poczucie bezpieczeństwa jest wszak jakimś warunkiem pełnego cieszenia się wolnością, a nie jej antynomicznym znoszeniem. Obie wartości są niezwykle ważne

⁶⁴ J.-H. Lorenzi, M. Berrebi, *Przyszłość naszej wolności...*, s. 226.

dla egzystencji człowieka, a sytuacje ich konfliktu czy świadomego rozgrywania ich przeciw sobie należy uznać za deformację aksjofery człowieka.

Wolność jest wezwaniem do samodzielności, do bycia sobą, do realizacji własnego planu życia, jest warunkiem autentyczności bytowania. Fundamentalny wybór wolności lub jej odrzucenia w różnych postaciach ucieczki pociąga za sobą wybór siebie jako osoby lub ucieczkę od siebie. Taka lekcja płynie z klasycznej antropologii filozoficznej. Gra toczy się zatem o wielką stawkę, o moje/nasze człowieczeństwo. Jego sens i istotę w gąszczu rozmaitych propozycji aksjologicznych łatwo przegapić. Zdaje się, że coraz łatwiej...