

WOLNOŚĆ - PRZYWILEJ CZY POWINNOŚĆ?

KRZYSZTOF WIECZOREK

Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

1. IDEA WOLNOŚCI A FORMY I WARUNKI JEJ URZECZYWISTNIANIA

„Wolność jest jedna, ale objawia się ona rozmaicie, zależnie od okoliczności”¹. Pisząc te słowa, Sartre niewątpliwie miał na myśli z jednej strony uniwersalną i abstrakcyjną ideę wolności – tę samą, której tyle uwagi poświęcił w swych filozoficznych rozważaniach Hegel – z drugiej strony niemal nieskończoną różnorodność konkretnych form realizacji owej idei. Zmienność owych form oraz stopień ich zgodności z aprioryczną ideą jest funkcją zmiennych okoliczności i uwarunkowań, którym każdorazowo podlegają ludzkie działania. Długookresowy gradient tych zmian jest dodatni; przynajmniej jeśli wierzyć Hegłowi, twierdzącemu, iż „dzieje powszechne nie są niczym innym jak rozwojem pojęcia wolności”². Znaczy to, że z upływem czasu stajemy się coraz bardziej wolni, choć ta generalna tendencja nie wyklucza krótkookresowych fluktuacji

¹ J.-P. Sartre, *Wolność Kartezjańska*, tłum. I. Tarłowska, [w:] B. Baczek (red.), *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. 2, Warszawa: Wiedza Powszechna 1965, s. 309.

² G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Grabowski, Warszawa: PWN 1958, s. 358.

związanych z dłuższymi lub krótszymi okresami regresu w zakresie obecności wolności w przestrzeni społecznej.

Rzecz godna podkreślenia, że szczególną rolę w procesie postępującego urzeczywistniania się wolności niemiecki myśliciel przypisywał filozofii. Jej to bowiem zadaniem jest „poznanie rozwoju urzeczywistniającej się idei wolności, która istnieje tylko jako świadomość wolności”³. Nie należy tego postulatu rozumieć literalnie, że wolny jest tylko taki człowiek, który jasno uświadamia sobie własną wolność. Oznaczałoby to bowiem, że wolność jest tylko subiektywnym stanem ludzkiej duszy. Szerszy kontekst myślowy wskazuje jednak, że Hegel pojmował wolność inaczej: jako ideę, która zrazu istniała tylko w świadomości – jako przedmiot nadziei lub cel dążeń – następnie zaś stopniowo urzeczywistnia się w dziejach ludzkości, przybierając kolejno formy charakterystyczne dla poszczególnych epok historycznych⁴. Tym, co wpływa w istotny sposób na charakterystykę kolejnych odsłon urzeczywistniania się idei wolności, jest typ kultury filozoficznej dominującej w danej epoce. Ryzykując nadmierne uproszczenie, można by więc powiedzieć: jaka filozofia, taka wolność.

Dla osiągnięcia pełniejszego obrazu trzeba jednak uwzględnić jeszcze szereg innych czynników, które także wywierają określony wpływ na stopień realizacji i sposób konkretyzacji idei wolności. Zwróćmy uwagę chociażby na rozróżnienie dokonane przez Sartre’a: „czym innym bowiem jest odczucie, że jest się wolnym w zakresie działania, przedsięwzięcia politycznego lub społecznego czy twórczości artystycznej, czym innym zaś doświadczenie tego w akcie rozumienia i dociekania”⁵.

Zarówno Hegel, jak i Sartre świadomi są faktu, że między ideą wolności a jej urzeczywistnieniem zawsze jest jakiś rozdźwięk, ponieważ człowiek, przystępując do realizacji swych zamiarów, nieuchronnie napotyka

³ Tamże, s. 359. Podobnie pisał w innym swym dziele – *Fenomenologii ducha*: „Wolność w myśli ma jako swą prawdę tylko czystą myśl, a więc prawdę niewypełnioną życiem, i jest wobec tego tylko pojęciem wolności, a nie wolnością żywą”. Tegoż, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 1, Warszawa: PWN 1963, s. 233.

⁴ Zbigniew Kuderowicz objaśnia: „Na płaszczyźnie indywidualnej działalności wolność stanowi wartość, która realizuje się dzięki rozwojowi świadomości jednostki, prowadzącemu do coraz pełniejszego kierowania się rozumnym rozeznaniem, oraz dzięki postępowym zmianom w życiu społecznym i kulturze”. Z. Kuderowicz, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa: Książka i Wiedza 1981, s. 25.

⁵ J.-P. Sartre, *Wolność Kartezjańska...*, s. 309.

różnego rodzaju przeszkody. Nie wszystkie ograniczenia ludzkich możliwości działania wiążą się bezpośrednio z wolnością: nierozsądnie byłoby uważać za zniewolenie na przykład fakt, że człowiek jako część świata przyrody podlega jej prawom, których nie może aktem swej woli znieść, naruszyć ani przekroczyć⁶. Z wolnością, jej brakiem lub ograniczeniem mamy zatem do czynienia tylko tam, gdzie na przeszkodzie do realizacji ludzkich zamiarów staje zamiar lub działanie innych ludzi bądź też funkcjonowanie określonych elementów struktury społecznej, przyjętej na mocy obowiązujących konwencji i porozumień między ludźmi. Wolność jest zatem, jak utrzymuje Józef Tischner, fenomenem dialogicznym⁷; mówiąc tedy o uwarunkowaniach wolności, będziemy mieli na uwadze te czynniki, które sytuują się w obrębie relacji międzyludzkich.

2. WOLNOŚĆ JEDNOSTKI WE WSPÓLNOCIE

W myśl powszechnie znanej formuły Arystotelesa, człowiek jako *zoon politikon* nie może żyć bez uczestnictwa w jakiejś wspólnotcie⁸ – nie tylko ze względu na niesamowystarczalność ekonomiczną jednostki, ale – co jeszcze ważniejsze – z powodu niezbywalnych potrzeb egzystencjalnych, do których (za Maslowem) zaliczają się potrzeby bezpieczeństwa oraz przynależności⁹. Bez dostatecznych warunków możliwości ich zaspokojenia trudno mówić nie tylko o wolności, ale w ogóle o osobowym wymiarze życia ludzkiego. Niezwykle trafnie ujęła ten aspekt człowieczeństwa Jadwiga Mizińska, pisząc: „Dwa fundamenty wychowania dziecka w rodzinie (i kształtowania w nim człowieczeństwa) to pierwotna ufność i poczucie realności. [...] Każdy człowiek posiada potrzebę głębokiego przeświadczenia o tym, że jest, jak również wiedzy o tym, kim jest. Pytania te odnoszą się do przynależności. Pytając nieznanego «kim jesteś?», naprawdę chcę się dowiedzieć «czyj jesteś?», jaką masz

⁶ Zob. H. Rosnerowa, *W sprawie zakresu pojęcia wolności*. [w:] tejsze, *Dylematy pojęcia wolności: próba wprowadzenia analitycznego*, Warszawa: IFiS PAN 1993, s. 13–21.

⁷ Zob. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków: Znak 2001, s. 295–96.

⁸ Por. M. Foucault, *Wola wiedzy*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, [w:] tegoż, *Historia seksualności*, Warszawa: Czytelnik 1995, s. 125.

⁹ Zob. A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, tłum. P. Sawicka, Warszawa: Pax 1990, s. 76–84.

genezę, od kogo pochodzisz, kim są twoi rodzice i przodkowie, jaki jest twój kraj, język, ojczyzna, wiara. Właśnie pewność co do tych wszystkich punktów odniesienia, miejsc przynależności, społecznych i kulturowych «adresów» nadaje człowiekowi poczucie realności. Jego przeciwieństwem jest poczucie nierealności, wynikające z braku wyrazistej przynależności do kogokolwiek¹⁰.

Z punktu widzenia przynależności jednostki do wspólnoty możemy mówić o kilku nawarstwiających się na siebie sferach egzystencji. Najniższą i podstawową z nich jest warstwa „nagiego życia” (*vita nuda*) jako obiektywny fakt biologiczny. Na tym fundamencie nadbudowuje się – na różne sposoby i w różnych wariantach, zależnie od układu okoliczności historycznych i społecznych – „tożsamość polityczna” jako funkcja przynależności do określonej wspólnoty, generującej sobie właściwą sieć relacji międzyludzkich¹¹. Wynika z niej konkretny kształt systemu praw i zobowiązań jednostki wobec społeczeństwa, w którym jednostka żyje i funkcjonuje. Obejmują one między innymi: narodowość, obywatelstwo, status społeczny i zawodowy, uwarunkowania ekonomiczne, warunki mieszkaniowe, więzy rodzinne i towarzyskie, stosunki władzy i zależności służbowej.

Jeśli by zapytać o miejsce wolności w owej wielowarstwowej strukturze, odpowiedź brzmiałaby następująco: nie należy jej szukać wśród atrybutów nagiego życia, lecz pomiędzy elementami tożsamości politycznej. Podstawową miarą wolności jest bowiem stopień swobody w realizacji osobistego projektu bycia człowiekiem, który to projekt powstaje w wyniku sproblematyzowania uwarunkowań – przede wszystkim społecznych – własnej egzystencji. Tę samą myśl można następująco wyrazić słowami Jana Patočki: „Człowiek nie może żyć w oczywistości bytów pozaludzkich; musi swoje życie spełniać, nieść, musi sobie z nim poradzić, uporać się z nim. Wygląda to więc tak, jakby znajdował się zawsze między równoważnymi możliwościami. Ale tak nie jest. Wyobcowanie oznacza, że nie ma równoważności, że tylko jedno z możliwych żyć jest tym życiem prawdziwym, właściwym, niezastąpionym, dającym się spełnić tylko przez nas w tym sensie, że je naprawdę niesiemy, że jesteśmy z jego ciężarem utożsamieni – gdy tymczasem to drugie [każde inne

¹⁰ J. Mizińska, *Ludzka rodzina*, Toruń: MADO 2011, s. 156–157.

¹¹ Por. G. Agamben, *Homo sacer: suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa: Prószyński i S-ka 2008, s. 163–165.

możliwe] jest uchylaniem się, ucieczką, schronieniem się w nieprawdziwość i [fałszywym] ułatwieniem”¹².

3. PYTANIE O GRANICE WOLNOŚCI

Właściwym człowiekowi sposobem bycia – w warunkach zapewniających choćby minimum wolności – jest „radzenie sobie” ze swoim życiem i „spełnianie” go poprzez nieustanne dokonywanie wyborów pomiędzy tym, co postrzegamy jako życie właściwe, prawdziwe, czyli to, które – jak pisał José Ortega y Gasset – zostało nam „dane” i „zadane” do przeżycia¹³, a wieloma innymi wariantami możliwej egzystencji. Jeśli spojrzymy na historię ludzkości przez pryzmat heglowskiej filozofii dziejów, możemy dostrzec, że postęp cywilizacyjny niesie z sobą stopniowe poszerzanie się przestrzeni zbiorowej i indywidualnej wolności, co daje nam rosnące szanse dokonywania właściwych wyborów z punktu widzenia autonomicznego projektu bycia sobą. Zasadne staje się więc pytanie o kres tego procesu: czy ludzka wolność, pojmowana jako swoboda autokreacji, może się rozwijać w nieskończoność, czy też istnieje jakaś skończona, maksymalna wartość miary wolności? Warto przypomnieć, że mówimy tu o wolności (w szerokim sensie) „politycznej”, czyli tej, która ma swe źródła i swe ograniczenia w przestrzeni międzyludzkich obcować. Odrębnym pytaniem jest kwestia granic technologicznej ekspansji, stale zwiększającej zakres możliwości eksploatacji zasobów świata przyrody dla realizacji autonomicznych celów ludzkiej zbiorowości, a także dostarczającej nowych, coraz doskonalszych narzędzi świadomej i celowej ingerencji w ludzki organizm dla przekształcania jego struktury i modyfikowania funkcji życiowych. Tego zagadnienia nie będziemy tu rozpatrywać.

Teoretycznie można przyjąć, że istnieje model idealnego ustroju politycznego, w którym każdy indywidualny uczestnik życia zbiorowego mógłby bez przeszkód realizować własny projekt bycia. Takie przekonanie żywili niektórzy filozofowie epoki Oświecenia, godząc się jednak

¹² J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. J. Zychowicz i in., Warszawa: Fundacja Aletheia 1998, s. 133.

¹³ Por. J. Ortega y Gasset, *Zadanie naszych czasów*, tłum. M. Iwińska, w: [tegoż], *Po co wracamy do filozofii?*, wybór i opr. S. Cichowicz, Warszawa: Spacja 1992, s. 69 i 79.

na pewne samoograniczenie konceptu wolności – na przykład tak, jak czynił to Monteskiusz, pisząc: „W państwie, to znaczy w społeczności, w której są prawa, wolność może polegać jedynie na tym, aby móc czynić to, czego się powinno chcieć, a nie być zmuszonym czynić tego, czego się chcieć nie powinno”¹⁴. Wolność gwarantowana w ramach ustroju doskonałego musiałaby być zatem „wolnością powściągliwą” (zgodnie z formułą Alexisa de Tocqueville’a)¹⁵, a owa powściągliwość polegać powinna na dobrowolnym podporządkowaniu się podmiotu pierwotnej, apriorycznej powinności, wyznaczającej nieprzekraczalne granice indywidualnym ludzkim projektom.

Koncepcja ta nie ma jednak zastosowania w czasach postnormatywnych, charakteryzujących się „nieustającymi próbami zakwestionowania istniejącego porządku normatywnego we wszelkich dziedzinach życia społeczno-moralnego”¹⁶. Konsekwencją owego procesu dekonstruowania porządku normatywnego (który, wedle oceny Ryszarda Monia, rozpoczęła się w latach 60. XX wieku i trwa nadal) jest niemal całkowita utrata powszechnego niegdyś przekonania o istnieniu transcendentalnie ugruntowanej i uniwersalnie ważnej powinności moralnej¹⁷. Dziś mówi się raczej o pluralizmie etycznym, dopuszczającym daleko posuniętą swobodę w konstruowaniu własnych, autorskich kodeksów postępowania w sferze moralnej. Na pozór świadczy to o tym, że jako jednostki żyjące w obrębie wspólnoty uzyskaliśmy większą wolność, bo nie musimy już powściągać naszych zamiarów, ograniczając je wyłącznie do celów i wartości, których „powinniśmy chcieć” z punktu widzenia jakiegoś narzuconego z zewnątrz systemu norm. W praktyce jednak skutki owej „anarchii normatywnej” mogą się okazać szkodliwe z punktu widzenia obszaru swobody wyborów i działań poszczególnych uczestników życia społecznego. Powodem jest fakt, iż trajektorie życia indywidualnych jednostek tworzących razem wspólnotę społeczno-polityczną nie są od siebie niezależne.

¹⁴ Ch.L. de Montesquieu, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Księga 11, rozdz. 3; cyt. wg: <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/o-duchu-praw.html> [dostęp 15.03.2019].

¹⁵ Zob. K. Kędziora, *Alexis de Tocqueville o egzystencjalnym i społecznym znaczeniu religii*, „*Studia Philosophiae Christianae*” Vol 50, Nr 4, 2014, s. 37.

¹⁶ R. Moń, *Wpływ performatyki na nowe rozumienie normatywności*, [w:] P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *O normatywności w etyce*, Kraków: WAM 2015, s. 193.

¹⁷ Zob. tamże, s. 193–194.

leżne, lecz tworzą sieć wielorakich powiązań. Z punktu widzenia racjonalności i efektywności funkcjonowania systemu społecznego powinna zatem w każdej wspólnocie obowiązywać zasada „granica mojej wolności jest wolność drugiego człowieka”¹⁸. Tymczasem w dostatecznie licznej społeczności zawsze znajdują się jednostki dążące do zawłaszczenia czyjegoś pola wolności, by jej kosztem powiększyć własną. Dlatego jedną z podstawowych funkcji ustroju politycznego, co wiadomo już od czasów Hobbesa, jest racjonalna reglamentacja indywidualnej wolności i dbanie o to, by jedni nie mieli jej „za dużo”, a drudzy „za mało”. Rodzi się jednak pytanie: w stosunku do jakiej miary? Kiedy mogę powiedzieć, że mam za mało wolności, kiedy za dużo, a kiedy w sam raz?

Nie wydaje się zadowalające ani takie rozwiązanie, w myśl którego każdy współobywatel miałby tyle samo wolności, co inni (abstrahując od pytania o socjotechniczną możliwość praktycznej realizacji tej abstrakcyjnej zasady), ani takie, by każdy miał jej tyle, ile efektywnie potrzebuje – z uwagi na to, że niektórzy ludzie do realizacji własnych zamiarów potrzebują także cudzej wolności, nie tylko własnej. W klasycznych opracowaniach z zakresu etyki politycznej przyjmuje się zazwyczaj kompromisowe rozwiązanie polegające na tym, by każdy miał przynajmniej taką wolność, jakiej potrzebuje do realizacji własnego projektu tożsamości politycznej, jednakże w granicach wyznaczonych przez „zasadę Tocqueville’a”, czyli bez naruszania granic wolności innych członków społeczności.

4. WOLNOŚĆ W SKALI GLOBALNEJ I LOKALNEJ

Powyższe rozwiązanie jest jednak możliwe tylko częściowo i co najwyżej w skali społeczności lokalnych. W dzisiejszym, zglobalizowanym świecie widać bowiem jasno, że wolność i dobrobyt, jakimi cieszą się przedstawiciele bogatych, wysoko rozwiniętych społeczeństw Północy, posiada swój rewers w postaci ubóstwa i wielorakich ograniczeń – niekiedy bardzo dotkliwych, bo związanych z deficytem dostępu do dóbr

¹⁸ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Znak” 1993, s. 136. Wcześniej analogiczną zasadę sformułował Alexis de Tocqueville: „Wolność człowieka kończy się tam, gdzie zaczyna się wolność drugiego człowieka”. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa: PIW 1976, s. 57.

tak podstawowych, jak woda pitna i pożywienie – w krajach Trzeciego Świata, gdzie miliony ludzi cierpią głód i niedostatek, a także na co dzień narażone są na akty brutalnej przemocy¹⁹. My, bogaci i szczęśliwi obywatele demokratycznych państw strefy dobrobytu, musimy więc mieć świadomość, że standardy wolności obowiązujące w najlepiej rozwiniętych częściach świata są całkowicie nieosiągalne w tych regionach, gdzie panuje powszechny niedostatek. Dopóki ten problem nie zostanie systemowo rozwiązany, pozostaje nam (nie rezygnując z działań i programów naprawczych na rzecz tych, których kosztem żyjemy w dobrobycie) poszukiwanie optymalnego modelu wolności w naszym codziennym otoczeniu społecznym. Achille Mbembe, powołując się na analizy Carla Schmitta, twierdzi, że w praktyce nie mamy innego wyjścia, gdyż „w chwili obecnej [...] żyjemy w epoce podziałów, porywów nienawiści, nieprzyjaźni i przede wszystkim walki z wrogiem, w wyniku czego liberalne demokracje [...] przechodzą głęboki regres. [...] Możliwe, że «powszechna demokracja obejmująca całą ludzkość nie istnieje nigdzie na Ziemi», a ponieważ świat składa się z państw, to właśnie w państwach próbuje się urzeczywistnić demokrację”²⁰.

Rozpocząć wypada od uwzględnienia uwarunkowań międzynarodowych, jako że system polityczny i struktura społeczna jakiegokolwiek pojedynczego państwa pozostają uwikłane w złożoną sieć relacji

¹⁹ Pochodzący z Kamerunu filozof Achille Mbembe w dość drastyczny sposób zwraca naszą uwagę na powszechnie ignorowany fakt istnienia ciemnej strony liberalnej demokracji, pisząc: „[...] ustrój demokratyczny, przy całej różnorodności dróg jego rozwoju, pozostał nieodmiennie dwuznaczny. [...] Koncepcja, jakoby życie w demokracji było zasadniczo spokojne, cywilizowane i wolne od przemocy, jest trudna do utrzymania [i, gdyż] brutalność demokracji udało się jedynie stłumić. Nowoczesne demokracje od początku tolerowały pewien rodzaj przemocy politycznej, w tym nielegalnej. [...] Aby złagodzić obyczaje, należało zdobyć kolonie, założyć kompanie handlowe i konsumować w coraz większych ilościach produkty pochodzące z odległych stron świata. Tak więc pokój społeczny na Zachodzie w dużym stopniu zależał od gwałtów popełnianych daleko, od wznieczanych tam ognisk okrucieństwa, wojen feudalnych i masakr [...]. Zaspokojenie nowych pragnień wymaga instytucjonalizacji systemu nierówności na skalę światową”. A. Mbembe, *Polityka wrogości*, tłum. U. Kropiwiec, Kraków: Karakter 2018, rozdz. 1.2. *Nocne ciało demokracji*, s. 29–35 *passim*.

²⁰ Tamże, rozdz. 2, *Spółczesność wrogości*, s. 68–69. Zawarty w przytoczonym fragmencie cytat pochodzi z: C. Schmitt, *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu*, w: [idem], *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. A. Cichocki, Kraków: Znak 2000, s. 124.

z innymi organizmami państwowymi²¹. Dlatego ważnym elementem budowania strategii liberalnej polityki wewnętrznej, ukierunkowanej na zapewnienie wszystkim zainteresowanym zadowalającego progu wolności obywatelskiej, jest sprawne poruszanie się w dynamicznej przestrzeni międzynarodowych powiązań: z jednej strony – unikanie napięć, zadrażnień i niepotrzebnych konfliktów, które osłabiają kondycję państwa i wpływają pośrednio na poziom swobód obywatelskich; z drugiej strony – skuteczna i twarda (jednak bez naruszania elementarnych zasad dyplomacji) obrona racji stanu i żywotnych interesów własnej wspólnoty. Z tego względu służby dyplomatyczne i inne instrumenty prowadzenia polityki międzynarodowej stanowią pierwsze przedmurze w systemie działania na rzecz wolności obywateli.

Drugi pierścień obrony racjonalnie reglamentowanej wolności to kultura polityczna w państwie. W celu przybliżenia tego problemu rozpatrzmy kolejno dwie najpopularniejsze w czasach nowożytnych i współczesnych koncepcje filozofii politycznej: heglowską i liberalno-demokratyczną. W myśl pierwszej z nich państwo jest podstawową formą urzeczywistniania się ducha obiektywnego; kształt ustroju państwowego w największym stopniu decyduje o poziomie wolności obywateli, a tym samym – o pozycji na powszechnodziejowej skali rozwoju; i wreszcie, państwo gwarantujące optimum wolności winno się opierać na zasadzie „despotyzmu rozumu”²², ponieważ wszelkie spory i problemy na gruncie polityki należy rozwiązywać racjonalnie, wykorzystując empirycznie sprawdzone i teoretycznie uzasadnione modele naukowe. Według Hegla autorytet nauki jako najwyższego wcielenia władzy rozumu absolutnie przewyższa prerogatywy każdej innej władzy – w szczególności władzy politycznej, która ma charakter relatywny, gdyż wywodzi się z podlegających zmianom warunków umowy społecznej. Ponadto tylko w państwie urządzonym wedle racjonalnych zasad możliwe jest utożsamienie woli władzy z samowiedzą obywateli oraz – co za tym idzie – ugruntowanie ustaw i aktów prawnych w metafizycznej zasadzie wolności woli²³. Trzeba jednak przyznać, że ta wizja – choć piękna i pociągająca – w odniesieniu do dzisiejszych uwarunkowań kulturowych prezentuje się jako utopijna i mało wiarygodna, chociażby ze względu na upadek

²¹ Zob. D. Konke, *Political Network*, Cambridge University Press 1990.

²² B. Skarga, *Despotyzm rozumu*, „Polityka” 1995, nr 22 (1987), s. 21–22.

²³ Zob. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów...*, t. 2, s. 338.

autorytetu nauki. Dlatego też trudno byłoby dziś na niej budować adekwatne wzorce kultury politycznej.

Z kolei w modelu myślenia liberalno-demokratycznego za najważniejsze źródło norm ustrojowych i praktyk sprawowania władzy uznaje się wolę obywateli, wyrażaną efektywnie za pomocą instrumentów politycznych, właściwych dla demokracji przedstawicielskiej, takich jak czteroprzymiotnikowe wybory, referenda oraz oddolne mechanizmy kontroli aparatu władzy. W tym przypadku problem polega na tym, że idea ta opiera się również na pewnej utopii, uformowanej jeszcze w czasach Oświecenia. Podstawą owej utopii jest założenie, że suweren – pojmowany w nowożytnym znaczeniu, to znaczy jako wspólnota obywateli podporządkowanych władzy państwowej – jest z ontologicznego punktu widzenia zbiorowym podmiotem, posiadającym kolektywną wolę²⁴ i zdolnym do jej wyrażania dzięki narzędziom efektywnej komunikacji z przedstawicielami władzy. Współcześnie owa hipoteza jest nie do utrzymania – nawet w odniesieniu do państw jednorodnych kulturowo i etnicznie, w których potencjalnie istnieją warunki do zbudowania szerokiego konsensu społecznego umożliwiającego wysoki stopień jednomyślności społecznych oczekiwań w stosunku do władzy i jej poczynań, a tym bardziej w odniesieniu do społeczeństw heteronomicznych, głęboko podzielonych wewnątrznie pod względem światopoglądu, wyznania religijnego, przynależności etnicznej lub przekonań i sympatii politycznych. W obliczu pluralizmu postaw, przekonań i preferencji aksjologicznych system liberalno-demokratyczny najczęściej przekształca się w praktyce w strukturę opartą na politycznej dominacji tej grupy obywateli, której udało się zdobyć najsilniejszą reprezentację w aparacie władzy. W zależności od tego, jaki typ i jaki poziom kultury politycznej reprezentowany jest w środowisku osób sprawujących władzę i w ich społecznym zapleczu, topografia przestrzeni wolności w obrębie całego społeczeństwa może wyglądać bardzo rozmaicie. Dotyczy to przede wszystkim kwestii, ile wolności i jakie szanse wykreowania własnej politycznej tożsamości pozostawi się tym osobom i środowiskom, które

²⁴ Tocqueville pisał: „W społeczeństwach, które przyjmują zasadę suwerenności ludu, każdy człowiek dysponuje taką samą częścią suwerennej władzy i na równi z innymi bierze udział w rządzeniu państwem. [...] [Na przykład w Ameryce] lud rządzi amerykańską rzeczywistością polityczną tak, jak Bóg rządzi wszechświatem; jest zarazem racją i kresem wszystkich rzeczy; wszystko pochodzi od niego i wszystko do niego powraca”. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce...*, s. 69.

w bieżącym rozdaniu nie uzyskały dostatecznie silnej reprezentacji politycznej.

5. WOLNOŚĆ A STYLE KULTURY POLITYCZNEJ

Praktyka społeczna dowodzi, że istnieje wiele różnych stylów kultury politycznej: od najbardziej prymitywnego, opartego na niemającej wiele wspólnego z tradycjami demokracji parlamentarnej zasadzie „wygrywający bierze wszystko”, czego rezultatem jest dotkliwa marginalizacja wszystkich grup i środowisk nieidentyfikujących się z partykularnie pojętym interesem tych, którym przypadło w udziale sprawowanie władzy²⁵, aż po wysoce wysublimowany styl sprawowania rządów oparty na idei służby publicznej, realizowanej w myśl zasady: im więcej władzy, tym większa odpowiedzialność za to, by wszyscy obywatele czuli się sobą u siebie.

Kultura polityczna nie jest wielkością stałą. Podlega częstym zmianom i przeobrażeniom pod wpływem wydarzeń rozgrywających się na scenie publicznej. Można ją też świadomie kształtować poprzez tworzenie pozytywnych (lub, niestety, negatywnych) wzorców wypowiedzi, przeświadczeń i postaw.

²⁵ W ocenie A. Mbembe w większości współczesnych państw demokratycznych obecna jest silna tendencja do pogłębiania wewnętrznych podziałów, antagonizowania obywateli przez odróżnianie „swoich” od „obcych” oraz kompulsywne poszukiwanie kogoś, kogo można by uznać za wroga i obarczyć winą za wszystkie niepowodzenia władzy. Autor *Polityki wrogości* pisze: „Nasza epoka z pewnością nie jest epoką rozumu i nic nie wskazuje na to, by mogła się nią stać w niedalekiej przyszłości. Zapotrzebowanie na tajemnice i powracający duch wypraw krzyżowych sprawiają, że jest to raczej epoka o skłonnościach do paranoi, hysterii i przemocy, do unicestwienia wszystkich, z których demokracja uczyniła wrogów państwa”. Współczesna demokracja przekształca się stopniowo w „politykę, która wyraźnie odróżniając swych obywateli (tych, którzy przynależą do kręgu «równych sobie») od pozostałych ludzi, zdecydowanie zachowuje dystans wobec wszystkich obcych. [...] W tym depresyjnym okresie życia psychicznego narodów potrzeba wroga przestaje być wyłącznie potrzebą społeczną. [...] Brak wroga przeżywany jest jako głębokie zranienie narcystyczne. Być pozbawionym wroga [...] to być pozbawionym relacji nienawiści, dzięki której można dać upust wszelkiego rodzaju żądom, zazwyczaj zakazanym”. A. Mbembe, *Polityka wrogości*, s. 67–78 *passim*.

Podstawowym narzędziem budowania kultury politycznej jest język dyskursu publicznego. Przykład dzisiejszej Polski (słowa te piszę w roku 2019) pokazuje, jak dramatycznie niski poziom może osiągnąć ów język. Od kilku już lat w polskiej przestrzeni publicznej nie toczą się żadne merytoryczne debaty, w których wazono by raczej i oceniano logiczną siłę argumentów. Zamiast tego język dyskursu publicznego stał się areną eskalującej przemocy werbalnej, na której padają coraz mocniejsze i coraz bardziej obraźliwe słowa. Generowany za pomocą takiego dyskursu poziom kultury politycznej jest, niestety, również niski. Sytuacja ta niesie z sobą określone konsekwencje w zakresie powszechnej świadomości wolności w obrębie społeczeństwa. Poczucie satysfakcji z obecnie posiadanego zakresu wolności obywatelskiej jest bardzo zróżnicowane i spolaryzowane w zależności od stopnia identyfikacji z zawartą *implicite* w działaniach politycznych skalą wartościowania poszczególnych środowisk i grupowań światopoglądowych. Z jednej strony nie brak osób i środowisk w pełni usatysfakcjonowanych istniejącym stanem rzeczy. Będą to na przykład ci, którzy w pełni korzystają z pozytywnych owoców „dobrej zmiany” w sferze politycznej i ekonomicznej; ale, niestety, również ci, którzy obficie i z upodobaniem wykorzystują „wolność do chamstwa”²⁶ i zapełniają Internet oraz inne nośniki publicznego dyskursu wulgaryzmami, niewybrednymi napaściami personalnymi oraz tak zwanym smogiem informacyjnym. Na przeciwnym biegunie sytuują się osoby i środowiska, których subiektywna świadomość wolności jest – czasem nawet drastycznie – zaniżona w stosunku do zakresu rzeczywiście posiadanych swobód.

Przyczyną tej paradoksalnej sytuacji jest rozpowszechnione w dzisiejszym świecie zjawisko kulturowe polegające na tym, że żyjemy nie tyle w świecie rzeczywistym, ile wewnątrz opowieści o nim, kształtowanej w obrębie określonego paradygmatu narracyjnego²⁷. Nasze wyobrażenia i przekonania dotyczące rzeczywistości mieszczą się w obrębie wybranego przez nas lub narzuconego siłą perswazji imaginarium społecznego²⁸,

²⁶ Zob. J. Fedorowicz, *Chamo sapiens*, Warszawa: Wielka Litera 2018, s. 206.

²⁷ Zob. A. Radomski, *Wielkie narracje a mikronarracje – etyczne dylematy współczesnego piarstwa historycznego*, s. 1-2, <https://depot.ceon.pl/handle/123456789/2174> [dostęp 10.01.2019].

²⁸ „Imaginarium społeczne to coś szerszego i głębszego niż schematy intelektualne, do których sięgają ludzie, myśląc o rzeczywistości społecznej w sposób oderwany. Chodzi [...] o sposoby, w jakie ludzie wyobrażają sobie swoją społeczną egzystencję,

którego właściwości przysyłają nam lub w pewnych przypadkach wręcz zastępują świat zewnętrzny. Ludzie ulegający owemu złudzeniu (a jest ich coraz więcej) nabierają przekonania, że faktycznie żyją w takim świecie, jaki jest nazywany i opisywany formułami określonego dyskursu narracyjnego. Stają się w ten sposób ofiarami szczególnego rodzaju nieporozumienia, polegającego na wadliwej interpretacji kategorii semantycznej wypowiedzi. Opinie, których intencją nie jest bynajmniej deskrypcja obiektywnego stanu rzeczy, tylko perswazyjne oddziaływanie na sferę emocjonalną odbiorców, są mylnie odbierane w sposób zarezerwowany dla zdań w sensie logicznym podlegających ocenie prawdziwościowej. Rezultat jest taki, że osoby żyjące w skrojonej na swoją miarę „bańce informacyjnej”²⁹ bardziej wierzą relacjom i ocenom tych informatorów, których zdecydowali się obdarzyć kredytem zaufania, niż własnym obserwacjom, osądom i zdrowemu rozsądkowi. W szczególnej sytuacji ostro spolaryzowanej sceny politycznej, której poszczególne strony dysponują profesjonalną kadrą opiniotwórczych dziennikarzy i specjalistów w dziedzinie propagandy, społeczeństwo dzieli się na kilka grup o radykalnie zróżnicowanych wyobrażeniach na temat tego, w jakiej rzeczywistości żyją. W Polsce końca drugiej dekady XXI w. istnieją na przykład ludzie, tworzący dość liczną zbiorowość, którzy żywią przekonanie, iż żyją w państwie niedemokratycznym, którego elity rządzące są wrogo nastawione do własnych obywateli i w którym systematycznie kurczy się zakres obywatelskiej wolności. Równocześnie wielu innym się wydaje, że do cnót obywatelskich należy publiczne używanie plugawego języka, pełnego werbalnej agresji, wulgarnych wyzwisk, inwektyw i insynuacji, ponieważ takim właśnie językiem mówią najważniejsze osoby w państwie. Wysoce zróżnicowane są też przekonania dotyczące tego, jak duży zakres wolności mają poszczególne obywatele w naszym kraju. Zaskakujący może się przy tym wydać fakt, że opinie te nie są na ogół kształto-

jak przystosowują się do innych, jak toczą się sprawy między nimi i bliźnimi; to także oczekiwania, które zwykle się spełniają, oraz głębsze normatywne koncepcje i obrazy leżące u ich podstaw. [...] Ludzie wyobrażają sobie swoje społeczne otoczenie [...] nie w kategoriach teoretycznych, lecz raczej za pośrednictwem obrazów, opowieści i legend. [...] Imaginarium społeczne to wspólne rozumienie spraw, umożliwiające wspólne praktyki i powstanie poczucia prawomocności, podzielanego przez szerokie grupy społeczne”. Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków: Znak 2010, s. 37.

²⁹ Por. E. Pariser, *The Filter Bubble*, London: Penguin Books 2011.

wane na podstawie osobistego doświadczenia korzystania z posiadanej wolności, lecz na podstawie wiary – często bezkrytycznej i nie poddanej racjonalnej analizie ani empirycznej weryfikacji – w publicznie głoszone osądy, których autorami są osoby powszechnie znane i przez część społeczeństwa uważane za wiarygodne.

Sytuacja ta prowokuje do postawienia pytania, jaki jest nasz indywidualny, osobisty stosunek do problemu wolności. Bardzo lubimy się jej domagać, to pewne; wciąż z różnych stron słychać głosy oburzenia lub potępienia dla działań władzy ograniczających czyjąś wolność bądź niezapewniających jej w dostatecznym stopniu. Czy jednak jako obywatele jesteśmy równie skłonni, by jej używać, i to używać właściwie?

6. WŁAŚCIWE UŻYCIĘ WOLNOŚCI JAKO PRZEDMIOT MORALNEGO ZOBOWIĄZANIA

Na to, jak ważna jest kwestia właściwego użycia posiadanej wolności, zwrócił uwagę Jan Paweł II: „Jeżeli po upadku systemów totalitarnych społeczeństwa poczuły się wolne, to prawie równocześnie zrodził się inny podstawowy problem – problem użycia wolności. [...] Jeżeli jestem wolny, to znaczy, że mogę używać własnej wolności dobrze albo źle. Jeżeli używam jej dobrze, to i ja sam przez to staję się dobry, a dobro, które spełniam, wpływa pozytywnie na otoczenie. Jeżeli zaś źle jej używam, konsekwencją tego jest zakorzenianie się i rozprzestrzenianie zła we mnie i w moim środowisku. Niebezpieczeństwo obecnej sytuacji polega na tym, że w użyciu wolności usiłuje się abstrahować od wymiaru etycznego – to znaczy od wymiaru dobra i zła moralnego. Specyficzne pojmowanie wolności, które szeroko rozpowszechnia się dziś w opinii publicznej, odsuwa uwagę człowieka od odpowiedzialności etycznej. To, na czym dziś koncentruje się uwaga, to sama wolność. Mówi się: ważne jest, ażeby być wolnym i wykorzystywać tę wolność w sposób niczym nieskrępowany, wyłącznie według własnych osądów, które w rzeczywistości są tylko zachciankami. To jasne: jest to forma liberalizmu prymitywnego. Jego wpływ, tak czy owak, jest niszczący”³⁰.

Moralna ocena sposobów użycia wolności przez podmiot uwzględnia dwa wymiary: indywidualny (godziwość czynu) i wspólnotowy (dobro

³⁰ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków: Znak 2005, s. 17.

ogółu). Z indywidualnego punktu widzenia niewłaściwe użycie wolności jest wtedy, gdy dzisiejszy wolny czyn spowoduje, że jutro będę mniej wolny niż dziś (na przykład popełniam czyn karalny lub popadam w uzależnienie). Z punktu widzenia dobra wspólnego – wtedy, gdy realizacja mojej wolności pociąga za sobą uszczuplenie cudzej wolności. Patrząc z perspektywy oceny moralnej, widzimy jednak, że nie wystarczy biernie powstrzymać się od niewłaściwego używania wolności. Wolność osoby ludzkiej to wielki, cenny dar i wysoka wartość pozytywna. Max Scheler odkrył w badaniu fenomenologicznym, że każdy człowiek jako osoba jest nosicielem wartości [*Wertträger*]³¹. Oznacza to, że spoczywa na nim odpowiedzialność za realizację wartości, które w sobie nosi. Przykładowo – człowiek sprawiedliwy powinien zaprowadzać sprawiedliwość w swoim otoczeniu, człowiek utalentowany powinien dobrze spożytkować swoje talenty, człowiek prawdomówny powinien rozpowszechniać prawdę itp. Podobnie człowiek wolny – z tej przyczyny, że jest „nosicielem wolności” – powinien się czuć moralnie zobowiązany do tego, by czynić użytek (i to właściwy) ze swej wolności, a nie postępować jak bohater ewangelicznej przypowieści, który zakopał swój talent w ziemi i niecierpliwie czekał, by go oddać [Mt 25, 14-30]. W odniesieniu do politycznego wymiaru egzystencji oznacza to tyle, że wolność to nie tylko bierny przywilej korzystania z pełnej oferty swobód obywatelskich, zapewnianych przez odpowiednio ukonstytuowany ustrój państwowy, lecz coś więcej: moralna powinność aktywnego uczestnictwa w życiu wspólnoty politycznej w taki sposób, by wnieść własny wkład w nieustannie trwający proces ulepszania przestrzeni międzyludzkich obywateli.

³¹ Zob. M. Scheler, *Stosunek wartości „dobry” i „zły” do pozostałych wartości i do dóbr*, tłum. W. Galewicz, [w:] W. Galewicz (red.), *Z fenomenologii wartości*, Kraków: Wydział Filozoficzny PAT 1988, s. 65–66.