

Fenomen wolności

Rodzę się jako istota naturalna i naturalność ta poprzedza wszelką akulturację, stanowi jej punkt wyjścia – jest [...] czymś, czego kultura nie może wziąć w nawias, unieważnić, uczynić ex post fenomenem pierwotnie kulturowym – a jednocześnie rękojmię czegoś, co można by określić mianem świadomości nieredukowalnej suwerenności indywiduum, któremu nawet najbardziej autorytarna władza społeczna nie jest w stanie owej kontyngencji narodzin „skonfiskować”¹.

Musimy pytać, czy problemy, które intelekt wciąż stawia, są ciągle nowe, czy też istnieją stare, nieustannie powracające, tyle że przybierające inną formę. Jeżeli istnieją takie problemy odwieczne, to pytać musimy, na czym, na jakiej podstawie dokonujemy ich identyfikacji².

Świat życia codziennego źródłem doświadczenia wolności

Celem tego artykułu będzie próba refleksyjnego ujęcia podstawowych momentów³ wolności – jej sensów i znaczeń – z perspektywy świadomości podmiotu, który jej doświadcza w przestrzeni świata życia codziennego⁴. Cel taki, co należy zaznaczyć, jest tyleż skromny, co i nieroszczący sobie pretensji do przeglądu historii sporów i kontrowersji, dylematów i rozstrzygnięć

¹ S. Czerniak, *Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, Warszawa 2006, s. 41.

² B. Skarga, *Granice historyczności*, Warszawa 1989, s. 29.

³ W zamierzeniu tym przyjmuję metodologiczną perspektywę badań fenomenologicznych, a ściślej analizy fenomenologicznej. Samo pojęcie analizy fenomenologicznej stosuję zaś w znaczeniu metodycznego obserwowania sensów ujawniających się w doświadczeniu podmiotu poznającego. Zob.: N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2010, s. 15. Zob. także: L. Embree, *Analiza refleksyjna. Wprowadzenie do badań fenomenologicznych*, tłum. A. Łagodźka, Warszawa 2006; J. Gara, *Od filozoficznych podstaw wychowania do ejdetycznej filozofii wychowania*, Warszawa 2009, s. 203–232.

⁴ Wyeksponowanie rangi kategorii „świata życia codziennego” związane jest z późnym okresem twórczości Edmunda Husserla. Stawiając problem świata życia codziennego (*Lebenswelt*) czy „uniwersalnego horyzontu świata”, pytał on tym samym o rolę i znaczenie doświadczenia przed naukowego dla poznania, które pretenduje do miana naukowego. Zob.: E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 26–27. Zob. także: H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Dordrecht–Boston–London 1994, s. 144–147; A. Gurwitsch, *Problemy świata przeżywanego*, [w:] *Fenomenologia i socjologia*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1989, s. 151.

formułowanych w kontekście zagadnienia wolności w szeroko rozumianej literaturze przedmiotu, poczynwszy od starożytnych filozofów greckich, aż po współczesnych przedstawicieli myśli postmodernistycznej. Choć jednocześnie należy być świadomym, że rozważania nad problemem wolności – co podkreśla Florian Znaniecki – są jedną z podstawowych charakterystyk wielkich systemów filozoficznych⁵.

Próba wskazania na owe momenty, które odkrywają sensy i znaczenia samej wolności, jak i jej doświadczania, nie będzie też równoznaczna z wypracowaniem jednoznacznych rozstrzygnięć dylematów i aporii, wokół których był, jest i zapewne będzie toczony dyskurs z uwzględnieniem różnych perspektyw poznawczych, tj. teologicznej, filozoficznej, politologicznej, prawnej, socjologicznej czy ekonomicznej⁶. Momenty te raczej uwypuklą swoiste współrzędne, które wciąż na nowo przynoszą kolejne odsłony dyskursu wokół fenomenu wolności⁷ – skłaniają do stawiania pytań i poszukiwania na nie odpowiedzi. Konkretyzując swoje nastawienie poznawcze, mógłbym zatem powtórzyć za Barbarą Skargą, że moim celem jest nie tyle to, by ująć problem wolności w jego rozlicznych treściach, ile przyjrzeć się strukturze⁸ samej wolności, jak i problemów z tym związanych, z perspektywy codziennego doświadczenia – świata życia codziennego.

Co to jest wolność? Kto jest lub może być podmiotem doświadczanej wolności? Jak i w jakich warunkach wolność się urzeczywistnia? Jakie szanse lub zagrożenia niesie ze sobą doświadczenie wolności? Czy idea wolności z konieczności zakłada jakieś limity i ograniczenia, tak by nie stwarzać warunków do negacji samej siebie? W końcu, czy możliwa jest wolność absolutna rozumiana jako niezdeterminowanie naszej wolnej woli i wyborów przez

⁵ F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa*, tłum. J. Wocial, [w:] tegoż, „*Humanizm i poznanie*” i inne pisma filozoficzne, t. 2, Warszawa 1991, s. 465.

⁶ Zainteresowanych odsyłam do takich opracowań, jak: J.S. Mill, *O wolności*, [w:] tegoż, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, M. Ossowska, Warszawa 1959; I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz, D. Grynberg, D. Lachowska, A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 1994; H. Arendt, *Co to jest wolność*, [w:] tejże, *Między czasem minionym a przyszłym*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994; T. Kotarbiński, *O idei wolności*, [w:] tegoż, *Myśli o ludzkości i ludzkich sprawach*, Wrocław 1986. Zob. także: W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1995; J. Tischner, *Nieszczyśny dar wolności*, Kraków 1993; M. Scheler, *Z fenomenologii i metafizyki wolności*, [w:] tegoż, *Wolność, miłość, świętość. Pisma wybrane z filozofii religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2004; Z. Bauman, *Wolność*, Kraków 1995; M. Szyszkowska, *Znaczenie filozofii prawa*, [w:] tejże, *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Warszawa 1989; J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, wstęp Cz. Porębski, Warszawa 1998; *Wolność gospodarcza*, red. Z. Brodecki, Warszawa 2003.

⁷ „Jest bardzo prawdopodobne – jak ujmuje to Isaiah Berlin – że istnieje wiele niewspółmiernych rodzajów i stopni wolności i że nie da się ich nanieść na jakąś pojedynczą skalę wartości”. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grynberg, [w:] tegoż, *Cztery eseje o wolności*, dz. cyt., s. 191.

⁸ B. Skarga, dz. cyt., s. 29.

to, co względem nas samych zewnętrzne? Oto pytania, które określają kierunek niniejszych rozważań.

Tropy i „współrzędne” fenomenu wolności

Przyjąć można, że wolność to stan wyrażający się w możliwości, by działać niezależnie od tego lub wbrew temu, co względem nas samych uznać należy za zewnętrzne. A zatem to możliwość bycia faktycznym podmiotem sprawczym, którego racją działania jest autonomia decyzyjna w formach swego bycia – myślenia i działania⁹. Działanie współzależne lub zgodne z tym, co względem nas samych jest zewnętrzne, nie oznacza jednak jeszcze naruszenia, negacji lub ograniczenia naszej wolności. Tak bowiem dzieje się tylko wtedy, gdy chcemy działać niezależnie lub wbrew czemuś, a to, co zewnętrzne względem nas samych, uniemożliwia nam to, wymuszając lub warunkując tym samym sposób naszego bycia i działania. Tak rozumiane pojęcie wolności odnoszone jest zarówno do podmiotu indywidualnego (np. wolny człowiek – człowiek pozbawiony wolności), jak i zbiorowego (np. wolny naród – zniewolony naród). Pojęcie wolności rozumiane jako niezależność – możliwość decyzyjnej sprawczości i nieskrępowanego działania – odnoszone będzie zatem zarówno do stanu niepodległości i niezawisłości państw, suwerenności narodów, jak i do praw człowieka i praw obywatelskich, takich jak wolność osobista, wolność słowa, wolność sumienia, wolność wyznania czy wolność zgromadzeń. „Sens wolności ukazuje się więc przez to, co dzięki niej może zostać urzeczywistnione – albo urzeczywistnione nie będzie”¹⁰. Rozważając problem wolności – na co wskazuje Isaiah Berlin – należy wyróżnić również jej dwa podstawowe rodzaje, ze względu na kierunek dążeń, jaki im towarzyszy: negatywny lub pozytywny. Wolność negatywna określana jest dążeniem „od” i mierzy się ją stopniem, w jakim nikt nie ingeruje w nasze życie oraz nie przeszkadza czynić nam tego, co chcemy. Wolność pozytywna określana jest dążeniem „do” i mierzona jest stopniem, w jakim człowiek czuje się bytem samostereownym oraz panem swego losu¹¹.

⁹ Takie dookreślenie zakresu znaczeniowego pojęcia wolności korelować można, jak się wydaje, z konstatacją: „Termin wolność oznacza fundamentalny przywilej «ja», polegający na zdolności autonomicznego ustosunkowania się do własnego strumienia przeżyć oraz otaczającego świata, który akcentuję, ilekroć używam terminów: «chcę», «nie chcę», «aprobuję», «protestuję» itd.”; „owo «móc chcieć inaczej» to nic innego, jak immanentny temu oto «ja» przywilej wolności. W ten sposób ostateczną zasadą indywidualności «ja» jest, jak się zdaje, jego immanentna wolność”. J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Kraków 2006, s. 66, 112.

¹⁰ T. Gadacz, *Wychowanie do wolności*, [w:] tegoż, *O umiejętności życia*, Kraków 2002, s. 159.

¹¹ Choć wydawać się może, że sens tych rodzajów wolności jest zbieżny, to jednak w gruncie rzeczy tak nie jest. W pierwszym wypadku negatywny wymiar wolności, wyrażając się w twierdzeniu „nie jestem niczym niewolnikiem”, wskazuje na problem zakresu naszej swobody

Wolność jest stanem, jaki zachodzi pomiędzy różnymi elementami i składowymi naszego codziennego doświadczenia. W tym znaczeniu każdy człowiek jakoś przeżywa i doświadcza wolności, zarówno od strony subiektywnego jej odczucia, jak i jej obiektywnych przejawów w przestrzeni życia społecznego. Wolność jako określony stan rzeczy nie jest więc czymś, co moglibyśmy umiejscowić w przyrodzie, wskazując tym samym na jej rzeczowy desygnat. Nie jest też w pierwszym rzędzie, *ad hoc*, wartością, ponieważ takową staje się ona dla nas dopiero w wyniku nadania określonych rang i znaczeń owej możliwości autonomicznego i suwerennego działania przez podmiot, który wolności doświadcza lub do niej dąży. Wolność, jak się wydaje, dopiero jako stan przeżywany i uświadomiony staje się zatem dla nas wartością, dodajmy, jakąś wartością: pożądaną (oczekiwaną, postulowaną) lub też niepożądaną (wypieraną, negowaną).

Rozważając kategorię wolności, należy przywołać również inne pojęcia tyleż bliskoznaczne, co i pozostające w określonym stosunku łączności lub rozłączności, tj. swobodę, autonomię czy samowolę. Swoboda oznacza możliwość postępowania i działania zgodnie z własną wolą, a zatem niezależnie, bez skrępowania i presji jakiegokolwiek przymusu. W tym znaczeniu mówimy też o swobodzie przemieszczania się z jednego miejsca do innego lub wyznawania określonych przekonań i poglądów. Znaczenie pojęcia autonomia wskazuje zaś zarówno na niezależność decyzyjną, jak i samodzielność działań, a zatem na prawo i zdolność do samostanowienia. Zasadniczo też pojęcia autonomii używamy w znaczeniu suwerenności i niezawisłości, odnosząc je do podmiotu zbiorowego, np. państwa, narodu, regionu, branży zawodowej czy instytucji. W tym znaczeniu możemy mówić o pełnej lub częściowej autonomii określonego regionu lub instytucji w obrębie różnych sfer ich funkcjonowania, np. politycznej, ekonomicznej czy prawnej. Utrwaliło się jednak i takie użycie terminu „autonomia”, zgodnie z którym odnosimy go do samodzielności i samostanowienia podmiotu indywidualnego, mówiąc np. o ideale podmiotowej autonomii wychowanka czy decyzyjnej autonomii prokuratora. Mówiąc natomiast o samowoli, będziemy mieli na myśli taką okoliczność i towarzyszące jej po stronie podmiotu działania nastawienie, zgodnie z którym nie liczy się on z nikim i niczym, lekceważąc powszechnie uznane zasady współżycia społecznego, obowiązujące prawo czy też obowiązki wynikające z pełnionej

działania, a nie przyczynę czy źródło naszego działania. W drugim zaś przypadku pozytywny wymiar wolności, wyrażając się w twierdzeniu „jestem panem samego siebie”, wskazuje na przyczynę i źródło regulacji naszego działania. Wolność negatywna wiąże się zatem z odpowiedzią na pytanie: „Jak daleko sięga obszar, w którego granicach podmiot – osoba bądź grupa osób – ma lub powinna mieć całkowitą swobodę bycia i działania wedle własnej woli, bez wtrącania się innych osób?”. Z kolei wolność pozytywna odpowiada na pytanie: „Co lub kto jest źródłem władzy albo ingerencji, która może przesądzić, że ktoś ma zrobić raczej to niż tamto, być taki, a nie inny?”. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, dz. cyt., s. 191–192, 182.

roli zawodowej. I w tym znaczeniu możemy mówić np. o samowolnym wylaniu fundamentów pod dom na terenie objętym zakazem budowlanym, samowolnym opuszczeniu posterunku przez żołnierza w trakcie warty lub też samowolnym otworzeniu gabloty z jakimś produktem w sklepie, do czego uprawniony jest tylko sprzedawca.

Samowola – zauważa Tadeusz Gadacz – jest jednym z najczęstszych wyobrażeń, jakie mamy na temat wolności. Jest wolnością całkowicie nieograniczoną, stawiającą własne dobro ponad dobro innych. [...] Człowiek samowolny usiłuje być wolny w taki sposób, jak gdyby był sam na świecie¹².

Wolność jako warunek afirmacji ludzkiej podmiotowości

Wolność jako stan przeżywany i uświadamiany jest czymś specyficznie ludzkim, czymś, co decyduje o przebiegu i charakterze doświadczeń tak człowieka jako jednostki, jak i całych zbiorowości. Oczywiście, jeżeli weźmiemy pod uwagę życie osobnicze zwierząt w warunkach wolnościowych i w warunkach zniewolenia, to również dostrzeżemy funkcjonalne różnice w życiu tychże zwierząt w odmiennych warunkach. Nie można jednak powiedzieć, że formy życia zwierząt w tych warunkach radykalnie się zmieniają, choć bez wątpienia zmienia się poziom komfortu ich egzystencji. W przeciwieństwie do tego formy życia człowieka w warunkach wolnościowych i w warunkach zniewolenia (np. totalitarnej represji) lub pozbawienia wolności (np. ignorowania praw człowieka lub naruszania wolności obywatelskich) mogą być radykalnie odmienne, rozstrzygając tym samym o swoistych sposobach bycia i działania, towarzyszących im ambicjach i aspiracjach, tak poszczególnych ludzi, jak i całych zbiorowości (etnicznych, narodowych czy religijnych) lub pokoleń.

Stan wewnętrznego (subiektywnego) poczucia wolności oraz zewnętrznych (obiektywnych) przejawów wolności jest, jak się wydaje, jednym z podstawowych warunków konstytuowania się podmiotowości człowieka¹³, jego pełnego rozwoju i ekspresji twórczych potencji oraz innowacyjności działania. Przy czym wewnętrzne poczucie wolności zasadniczo będzie tu związane z psychologiczną kondycją człowieka – jego subiektywnymi impresjami, nastawieniami emocjonalnymi oraz psychicznymi względem siebie samego i otaczającej rzeczywistości. Z kolei zewnętrzne przejawy wolności określane

¹² Zob. T. Gadacz, *Wychowanie do wolności*, dz. cyt., s. 151.

¹³ Przy czym kluczową rolę należy przypisać tu – na co wskazuje w swych analizach Józef Tischner – momentowi wyboru. Jest on zasadniczy dla przeżycia i doświadczenia wolności oraz bardziej pierwotny niż moment sprawczości. Złożyć należy bowiem, że „wtedy i tylko wtedy można przypisać momentowi sprawczości charakter wolności, jeżeli się wpięrowo złożyło u jego podstaw «wolną decyzję»”. J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, dz. cyt., s. 67.

są przez obiektywne okoliczności, wydarzenia i fakty, które mają miejsce w naszym środowisku społeczno-kulturowego życia. Jeśli zatem przyjmiemy, że zarówno ludzka podmiotowość, jak i podmiotowe działanie człowieka wyrażają się w samodzielności, niezależności i sprawczości, to wolność jest właśnie tym, co umożliwia zaistnienie tych racji działania. Samodzielność, niezależność i sprawczość jako racje działania wskazują bowiem na niezawisłość i pełnomocność człowieka jako podmiotu. W tym znaczeniu warunkiem koniecznym samodzielności działania jest swoboda samostanowienia, a sprawczości działania – niezawisłość i suwerenność.

Stan wolności, której doświadcza podmiot, można również sprowadzić do kwestii źródła umiejscowienia poczucia kontroli własnego działania. Faktyczne doświadczenie wolności pozwala na zaistnienie podmiotowej struktury określonej mianem wewnątrzsterowności, zgodnie z którą podmiot jest zasadniczym źródłem aktów stanowienia o sobie i wytyczania kierunków własnej sprawczości¹⁴. Natomiast ograniczenie lub brak wolności zawsze działają na rzecz utrwalania się struktury nazwanej zewnątrzsterownością, w której kluczową rolę odgrywa przesunięcie źródła stanowienia i sprawczości z podmiotu na rzecz tego, co jest względem niego zewnętrzne (np. inni ludzie, instytucje, państwo, siły nadprzyrodzone).

Wewnętrzne umiejscowienie poczucia kontroli, będące odzwierciedleniem z jednej strony wewnętrznego poczucia wolności w doborze określonych celów, a z drugiej – obiektywnych okoliczności i warunków życia społecznego w sposobach samostanowienia, jest tym, co odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu się postaw twórczych i innowacyjnych podmiotu działania. Twórczość i innowacyjność dla swego urzeczywistnienia wymagają bowiem swobody doboru celów, środków i metod, niezależnie od utrwalonych tradycją opinii oraz uznanych dotychczas za najlepsze sposobów działania. Twórczość i innowacyjność jako zjawiska odnoszone do jednostek lub zbiorowości zawsze rozkwitają w atmosferze wolności – braku zewnętrznego przymusu i presji, które odwołują się do dogmatycznie i heteronomicznie utrwalonej poprawności (społecznej, obyczajowej, politycznej, religijnej czy ideologicznej), choć oczywiście wolność nie jest tu jedynym i wystarczającym warunkiem zaistnienia tego, co twórcze i innowacyjne. Nastawienia oraz działania twórcze i innowacyjne są projekcją indywiduum – ludzkiej indywidualności, a tej nie sposób sobie wyobrazić bez samostanowienia i niezależności w sposobach i stylach własnego bycia człowieka.

¹⁴ Podmiotowa struktura wewnątrzsterowności przywoływana jest również przez Józefa Kozieleckiego jako podstawowa charakterystyka antropologiczna zarówno *homo transgressivus* i przynależnych mu aktów transgresji, jak i *homo esperans* i przynależnych mu działań celowych. Zob.: J. Kozielecki, *Człowiek wielowymiarowy*, Warszawa 1996, s. 11; tenże, *Psychologia nadziei*, Warszawa 2006, s. 31.

Przeciwieństwem nastawień oraz działań o charakterze twórczym i innowacyjnym są nastawienia oraz działania ochronne i adaptacyjne¹⁵, co również wydaje się bardzo znamienne z punktu widzenia przeżywanej i doświadczanej wolności. Jednostki lub grupy społeczne żyjące w warunkach zniewolenia lub ograniczenia wolności, pomijając zrywy wolnościowe i niepodległościowe, zasadniczo przejawiają tendencję do nastawień oraz działań ochronnych i adaptacyjnych. Działania ochronne pozwalają bowiem zabezpieczyć przed dalszą utratą ten zakres swobód i wolności, którym mimo wszystko jeszcze dysponuje jednostka lub grupa. Z kolei działania adaptacyjne stoją u podstaw nabywania funkcjonalnej orientacji co do warunków i okoliczności, w jakich przyszło człowiekowi żyć i funkcjonować. Czynności adaptacyjne pozwalają na sytuacyjne przystosowanie się jednostce lub grupie, tak aby mimo wszystko móc, w jakimś zakresie i postaci, realizować własne potrzeby, cele i ambicje.

Warto również wskazać, że tym dwóm wyróżnionym grupom nastawień i działań (twórczych i innowacyjnych versus ochronnych i adaptacyjnych), których formowanie się i utrwalanie związane jest ze sposobem przeżywanej i doświadczanej wolności, odpowiadają dwa modele (wyobrażenia) antropologiczne. I tak nastawienia oraz działania twórcze i innowacyjne związane będą z pojęciem *homo creator*, z kolei nastawienia oraz działania ochronne i adaptacyjne w dużej mierze będą odpowiadać charakterystyce i wymowie *homo sovieticus*¹⁶. *Homo creator* to człowiek, dla którego swoboda ekspresji jest podstawowym generatorem kreowania nowych form materialnych i duchowych w przestrzeni społeczno-kulturowej. To wizja człowieka wewnątrzsterownego i proaktywnego. Dlatego też określenie *homo creator* – człowieka twórczego i kreatywnego w sposobach swojego egzystencjalnego samostanowienia – można uznać za swoistą antynomię sposobu bycia i działania *homo sovieticus*. Przy pomocy takiej formuły antropologicznej symbolicznie określono bowiem „ludzi z kryjówek” – ludzi wywłaszczonych z prawa do samostanowienia, wolności obywatelskich, autonomii osobistej i wszelkich swobód. Pojęcie *homo sovieticus* odnosi się zatem do ludzi, których indywidualność i podmiotowość zostały stłamszone przez kolektywizm i totalitarną logikę bezwzględnego podporządkowania jednostki komunistycz-

¹⁵ Nastawienia oraz działania ochronne i adaptacyjne, pomimo ich pokrewieństwa, traktuję tu jako odmienną klasę nastawień i działań. Por. J. Koziński, *Transgresja i kultura*, Warszawa 2002, s. 39.

¹⁶ Pojęcie to upowszechnił rosyjski pisarz Aleksander Aleksandrowicz Zinowiew i przy jego pomocy scharakteryzował sytuację „człowieka radzieckiego” w reżimie komunistycznym. Analizy dotyczące wpływu systemu totalitarnego na jednostkę podejmowała również Hannah Arendt, twierdząc, że totalność totalitaryzmów społecznych sięgała aż po chęć i roszczenie zarazem, by stworzyć nowy gatunek człowieka, posłusznego i poddanego reżimowi ideologii. W Polsce pojęcie to spopularyzował Józef Tischner. Zob.: A.A. Zinowiew, *Homo sovieticus*, tłum. S. Deja, Londyn 1984; H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grynberg, M. Szawiel, Warszawa 2008; J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992.

nemu reżimowi, ideologii oraz jej wcieleniu – wodzowi. I w tym znaczeniu to wizja człowieka reaktywnego i zewnątrzsterownego. *Homo sovieticus* symbolizuje tym samym człowieka, który utracił zdolność do samodzielnej orientacji w otaczającym świecie w wyniku indoktrynacji, ogołocenia z własnych przekonań i wiary, podległości i utraty podmiotowej godności oraz dominacji strachu i terroru w przestrzeni życia społecznego. Od strony socjologicznej przy pomocy tej formuły oznaczano też sytuację ludzi ukształtowanych w systemie kolektywistycznej represji i zniewolenia, którzy po transformacji ustrojowej w krajach postkomunistycznych nie mogli odnaleźć się w nowej sytuacji politycznej i ustrojowej, określanej standardami i ideałami społeczeństwa obywatelskiego i demokracji społecznej.

Nadzieja i widmo – wolność jako szansa i pokusa

„Jeżeli nie ma możliwości – jak zauważył to protoplasta filozofii egzystencjalnej, Søren Kierkegaard – jeżeli egzystencja ludzka doprowadzona jest do stanu, w którym brak jest możliwości, człowiek dochodzi do rozpacz”¹⁷. A w innym miejscu dodał: „Każda mała możliwość potrzebuje trochę czasu, aby stać się rzeczywistością”¹⁸. Nawiązując do tych wypowiedzi, można powiedzieć, że, po pierwsze, wolność otwiera przed nami różne życiowe możliwości, które pozostałyby poza naszym zasięgiem, gdyby nie była nam ona dana. Po drugie zaś należy stwierdzić, że zarówno podmioty indywidualne, jak i podmioty zbiorowe dojrzewają do wolności, ich droga do optymalnie wykorzystanej i zarządzanej wolności ma charakter aproksymatywny i odzwierciedla się niejako w zasadzie stopniowej regulacji i zmiany¹⁹. Wolność potrzebuje czasu, by ci, którzy z niej korzystają, oswoili się z nią, nawykli do niej i nauczyli się z niej korzystać²⁰, nie zachłystując się auto-

¹⁷ S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, [w:] tegoż, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 176.

¹⁸ Tamże, s. 174.

¹⁹ Przykładem tego twierdzenia można uczynić społeczeństwa o utrwalonej i dojrzałej demokracji, w ramach których wypracowane zostały stopniowo aż po dzisiejszą ich postać różne rozwiązania, zarówno formalne, jak i funkcjonalne, które mają zabezpieczać lub wspomagać wolności obywatelskie. Zauważa to również Erich Fromm: „Szczytowym osiągnięciem ewolucji wolności w sferze polityki stało się nowoczesne państwo demokratyczne, oparte na zasadzie równości wszystkich ludzi i równego dla wszystkich prawa uczestnictwa w rządzeniu za pośrednictwem wybranych przedstawicieli”. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemińscy, Warszawa 1993, s. 113.

²⁰ Interesujący w tym kontekście jest problem wpływu postępu i rozwoju cywilizacyjnego na zakres wolności człowieka. Trudno też nie zgodzić się z opinią Tadeusza Kotarbińskiego, który zwraca uwagę na to, że w wyniku rozwoju cywilizacyjnego (np. wdrażania nowych technologii, systemów informatycznych, sposobów organizacji i zarządzania zasobami ludzkimi) „zanika wolność pod pewnymi względami, lecz w zamian za to rodzą się nowe niejako wymiary wolności”. A dalej dopowiada: „Wygląda to tak, jak gdyby do postępu było rzeczy-

destrukcyjnie jej możliwościami i nie wykorzystując jej destruktywnie, ze szkodą dla innych lub przeciwko nim.

Narzuca się tu zatem problem istnienia lub nieistnienia koniecznych granic wolności i jej autoteliczności w doświadczeniu podmiotu²¹. Możliwość destrukcyjnego i autodestrukcyjnego wykorzystania wolności rodzi bowiem pytanie o jej dozwolone granice w kontekście form życia społecznego. O ile destrukcyjne wykorzystanie wolności ze szkodą dla innych lub przeciwko innym wydaje się nie nastroczać wątpliwości w ocenie, o tyle autodestrukcyjne wykorzystanie wolności ze szkodą dla siebie samego nie jest już takie jednoznaczne i proste w ocenie. Choć z jednej strony autodestrukcyjne wykorzystanie wolności nie pociąga za sobą bezpośrednich szkód lub krzywd, jeśli chodzi o naruszanie wolności innych, to jednak z drugiej – takie urzeczywistnianie się naszej wolności nigdy nie odbywa się w przestrzeni społecznej wyalienowanej z relacji interpersonalnych, niby na bezludnej wyspie, a co za tym idzie, wcześniej czy później jej skutki jakoś dotyczą i angażują innych. Ci inni, których możemy określić pośrednimi odbiorcami skutków autodestrukcyjnie urzeczywistnianej wolności, ostatecznie pomagają bowiem nieść lub też całkowicie biorą na siebie ciężar tychże skutków (np. matka opiekująca się synem, który stracił poczytalność w wyniku zażywania środków psychotropowych), lub są zaangażowani w próbę zniwelowania ich społecznych konsekwencji dla podmiotu wolności (np. podejmowanie oddziaływań resocjalizacyjnych i readaptacyjnych w przeznaczonych do tego placówkach i ośrodkach).

Wątpliwość dotycząca tego, czy wolność absolutna jest możliwa lub w pełni usprawiedliwiona, podyktowana jest zatem naturą ludzkiego życia, w które wpisana jest współzależność i współbycie z innymi. Niemożliwe jest bowiem, by człowiek był bytem autotelicznym, zawsze ktoś wydaje go na świat i grzebie jego ciało, a pomiędzy tymi dwoma krańcowymi doświadczeniami międzyludzkiej współzależności pojawia się cały szereg form i postaci współbycia. Pomijam tu już fakt normatywnego – również z natury rzeczy – wymiaru form życia społecznego, limitów i ograniczeń, obowiązków i powinności, jakie nieodłącznie z niego wynikają, warunkując tym samym zakres wolności

wiecie niezbędne wyzbywanie się pewnych swobód, lecz nie wyzbywanie się swobody w ogóle”. T. Kotarbiński, *O idei wolności*, dz. cyt., s. 134–135.

²¹ „Kiedy stwierdzam – pisał Jean-Paul Sartre – że wolność w każdej konkretnej okoliczności może mieć tylko jeden cel: dopełnienie siebie samej, to wykazuję, że jeżeli człowiek raz pojął, iż to on sam stwarza wartości, może odtąd pragnąć tylko jednego: wolności jako podstawy wszelkich innych wartości”. Dalej zaś autor manifestu egzystencjalistycznego dodał: „Chcemy wolności dla wolności, w odniesieniu do każdego poszczególnego przypadku. Pragnąc wolności odkrywamy, że zależy ona całkowicie od wolności innych ludzi, a wolność innych zależy od naszej”. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 73–74.

przeżywanej i doświadczanej przez jednostkę w ramach utrwalonego sposobu organizacji życia zbiorowego oraz modelu państwowości. Trudno zatem nie zgodzić się z twierdzeniem, że radykalizm czystej wolności, absolutnej w negacji wszelkich limitów i ograniczeń, w ostatecznym rozrachunku prowadziłby „prostą drogą do absurdu i samounicestwienia”²².

Truizmem może się zatem wydawać powiedzenie, że wolność obok możliwości niesie ze sobą również zagrożenia – obok nadziei, którą daje, może również wywoływać widma. Jednym z paradoksów immanentnie związanych z fenomenem wolności jest więc to, że ci, których ona wynosi do rangi podmiotów decyzyjnych, lub ci, którzy ją posiadają jako podmioty samostanowiące o sobie, mogą w akcie suwerennego wyboru w ogóle zanegować prawomocność idei wolności jako takiej lub osobiście zrezygnować z niej w imię różnych motywacji, iluzji lub kalkulacji²³. Dlatego też człowiek musi zarówno odkryć możliwości, które pozwalają urzeczywistniać wolność, jak i nauczyć się z niej korzystać w kreowaniu swojego egzystencjalnego *status quo*, pełnomocności i podmiotowej sprawczości. Nie sposób jednak nauczyć się tego od razu, bezbłędnie i w sposób niepozostawiający miejsca na dalszą naukę. Człowiek nabywa więc taką umiejętność przez całe życie, w akcie wciąż ponawianego, permanentnego osławania się z wolnością i korzystania z niej oraz jej różnych odsłon i wymiarów, gdy dokonuje złych i dobrych, trafnych i nietrafnych, rozsądnych i nierozsądnych, racjonalnych i nieracjonalnych, bezpiecznych i ryzykownych wyborów. Przeżycie i doświadczenie wolności obarczone jest zatem sprzecznościami, a sama idea wolności jako przewodniej „kierowniczkich działań” ludzkich nieraz bywa złudna, zawodna i niepraktyczna²⁴.

W tym znaczeniu świadomość tego, czym jest wolność, niekoniecznie w pełni pokrywa się z doświadczeniem wolności. Świadomość wolności zawsze jest artefaktem doświadczenia wolności. Wolność, której się doświadcza, odsłania też przed człowiekiem to, czego sama świadomość nie może ukazać i odsłonić. Świadomość idei wolności w jej ogólności może być bowiem oderwana od kontekstów sytuacyjnych i realiów, w których jest ona doświadczana przez podmiot wolności. Doświadczenie wolności jest zatem nieredu-

²² T. Kotarbiński, *O idei wolności*, dz. cyt., s. 128. W analogiczny sposób kwestię tę ujmuje Tadeusz Gadacz: „Radykalizm czystej wolności musi więc doprowadzić do jej samounicestwienia”. T. Gadacz, *Wychowanie do wolności*, dz. cyt., s. 147.

²³ W pierwszym przypadku (negacji idei wolności) przykładem może być partia narodowo-socjalistyczna, która w latach trzydziestych ubiegłego wieku w demokratycznych wyborach przejęła władzę w Niemczech, zapoczątkowując ciąg znanych wydarzeń historycznych i ich ogólnoswiatowe konsekwencje. Z kolei w drugim przypadku (rezygnacji z własnej wolności) przykładem mogą być członkowie grup parareligijnych i sekt wyznaniowych, którzy często w pierwszej fazie swojej identyfikacji z takimi grupami jako neofici dobrowolnie rezygnują z wolności osobistej, bezgranicznie poddając się wewnętrznej jurysdykcji i ubezwłasnowolniającej dyscyplinie takiej grupy oraz woli jej przywódcy.

²⁴ T. Kotarbiński, *O idei wolności*, dz. cyt., s. 128.