

BOHDAN DZIEMIDOK

Teoretyczne i praktyczne kłopoty z wolnością człowieka

Theoretical and Practical Problems with Human Freedom

UWAGI WSTĘPNE

Wolność jest bez wątpienia jedną z najbardziej fundamentalnych i uniwersalnych wartości człowieka, ważnych zarówno dla jednostki ludzkiej, jak też grup wspólnotowych, od rodziny poczynając, a na narodzie kończąc. Z przeświadczenia o fundamentalności i uniwersalności wolności nie wynika wcale jednomyślność w rozumieniu i określaniu wolności. Nie wynika też, że jest to wartość absolutna lub przynajmniej najważniejsza, której podporządkowane powinny być wszelkie inne wartości, takie np., jak bezpieczeństwo czy sprawiedliwość. Problemy związane z rozumieniem i funkcjonowaniem wolności należą do najbardziej skomplikowanych (wieloaspektowych i kontrowersyjnych) problemów nie tylko w tradycyjnej filozofii (w szczególności aksjologii, etyce i filozofii człowieka), lecz także coraz bardziej w filozofii polityki i prawa oraz różnych nauk społecznych. Problematyce wolności poświęcono wiele książek, rozpraw naukowych i artykułów publicystycznych, ze zrozumiałych więc względów nie należy oczekiwać, że kolejny artykuł na ten temat będzie wyczerpującą analizą lub pełną prezentacją głównych koncepcji wolności funkcjonujących w literaturze przedmiotu.

Rozpocznę od prezentacji głównych rozumień pojęcia „wolność” oraz wstępnego uporządkowania filozoficznej refleksji na ten temat. W drugiej części zasygnalizuję najważniejsze kłopoty praktyczne, związane z realizowaniem wolności, walką o autonomię i prawa jednostki. Przedstawię też rozterki, dylematy moralne i psychologiczne, związane z korzystaniem z wolności (z ustaleniem granic wolności w życiu społecznym) oraz z odpowiedzialnością (moralną i prawną), która jest nieodłącznym atrybutem wolności w podejmowaniu decyzji i dokonywaniu wyborów.

Przez całe wieki problematyka wolności była przedmiotem zachodniej myśli filozoficznej. Filozofów interesowała wolność człowieka jako jednostki ludzkiej, interesowała ich wolna wola i odpowiedzialność moralna za rezultaty decyzji i zachowań człowieka. Refleksję tę można uznać za psychologiczno-etyczną lub teologiczno-etyczną. Od rewolucji burżuazyjnych w Anglii, Francji i Ameryce sytuacja uległa istotnej zmianie. Aktualna bowiem stała się problematyka wolności politycznych i praw obywatelskich, o których nie mogło być mowy w absolutystycznych monarchiach.

Już Monteskiusz w dziele pt. *Duch praw* uznał za konieczne odróżnienie filozoficznego i politycznego rozumienia wolności. W rozdziale o wolności obywatela stwierdza on, że „[...] wolność filozoficzna polega na wykonywaniu swej woli lub przynajmniej [...] na przeświadczeniu, iż się wykonuje swoją wolę. Wolność polityczna polega na bezpieczeństwie lub bodaj na przekonaniu, jakie się ma o swoim bezpieczeństwie”¹. Wolność ta „polega jedynie na tym, aby móc czynić, to czego się powinno chcieć, a nie być zmuszonym czynić tego, czego się nie powinno chcieć”². Hannah Arendt, nawiązując do Monteskiusza, pisze: „[...] wolność filozoficzna, wolność woli, odnosi się do ludzi jako samotnych jednostek, niezależnie od społeczności politycznych, w jakich żyją”³. Filozofka nie ma wątpliwości, że „wolność polityczna jest czymś innym niż wolność filozoficzna, jako, że ta pierwsza jest własnością pewnego „mogę”, a nie pewnego „chcę”. Ponieważ wolność polityczna jest udziałem obywateli, a nie ludzi w ogólności”⁴. W naszych czasach przedmiotem dyskusji jest przede wszystkim problematyka wolności politycznych i społecznych, ale refleksja filozoficzno-etyczna, dotycząca wolności w znaczeniu filozoficznym, nie przestała być aktualna, o czym świadczyć może znaczna popularność filozofii egzystencjalnej i personalistycznej w drugiej połowie XX w. Właśnie ta filozoficzno-etyczna problematyka wolności interesuje mnie najbardziej, dlatego jej przede wszystkim poświęcę swoje rozważania. Zdaję sobie oczywiście sprawę z ważności i znacznej aktualności problematyki związanej z wolnościami politycznymi i uprawnieniami obywatelskimi nie tylko poszczególnych jednostek, lecz także (a może przede wszystkim) grup społecznych (w szczególności różnego rodzaju mniejszości: narodowych, religijnych, zawodowych, seksualnych itd.) oraz z konfliktami aksjologicznymi, w których jedną ze stron jest wolność obywateli, a wartością konkurencyjną jest np. bezpieczeństwo (biologiczne lub socjalne), sprawiedliwość czy równość, rozumiana najczęściej jako równość szans. Przedmiotem kontrowersji we wszystkich tych sprawach jest oczywiście funkcja państwa, samorządów oraz organizacji pozarządowych. Rów-

¹ Ch. Montesquieu, *O duchu praw*, tłum. H. T. Zalewski, Warszawa 1927, t. I, ks. XII, s. 263.

² Tamże s. 221.

³ H. Arendt, *Wola*, Warszawa 2002, s. 273.

⁴ Tamże, s. 275. Por., co o koncepcji wolności Monteskiusza pisze Jerzy Szacki (*Montesquieu: idea wolności konkretnej*, [w:] *Antynomia wolności. Z dziejów filozofii: wolności*, praca zbior., Warszawa 1966, s. 230–239).

nie interesujący i fundamentalny charakter ma spór między liberalizmem a komunitaryzmem, dotyczący organizacji życia społecznego w ustrojach demokratycznych. Wszystkie zasygnalizowane oraz niezasygnalizowane pokrewne zagadnienia nie będą przedmiotem moich rozważań z dwóch zasadniczych względów.

Po pierwsze, problematyka ta z różnych względów mniej mnie interesuje i wykracza częściowo poza moje kompetencje, po drugie zaś, wymagałoby to nadmiernego rozszerzania rozmiarów artykułu, czego chciałbym uniknąć.

GLÓWNE STANOWISKA W KWESTII ROZUMIENIA POJĘCIA „WOLNOŚĆ”

Wolność „od” i wolność „do”

Najbardziej popularnym i podstawowym rozróżnieniem pojęciowym jest odróżnienie wolności „od”, zwanej negatywną, od wolności pozytywnej, jaką jest wolność „do”. Wolność „od” to najbardziej popularne zdroworozsądkowe rozumienie tego pojęcia. Wolność jest bowiem najczęściej traktowana jako brak przymusu. Człowiek wolny w tym rozumieniu wolny od przymusu, nieznajdujący się pod działaniem przymusu (najczęściej rozumianego jako przymus fizyczny), to człowiek, którego decyzje i działania nie są ograniczone więzieniem, kajdanami, torturami, groźbami natury fizycznej i ekonomicznej, presją moralną, groźbami wykluczenia ze wspólnoty itp. „Być wolnym w tym sensie – pisze Isaiah Berlin – oznacza, że nikt niewtrąca się w moje sprawy. Im większy jest obszar tego nie-wtrącania się, tym większa jest moja wolność”⁵. Obrona wolności tak rozumianej polega na „negatywnej ochronie przed ingerencją”⁶.

Wolność „do”, czyli wolność pozytywna jest czymś więcej. W tym przypadku „wolność wynika z pragnień jednostki bycia panem swego losu. Życzę sobie, aby moje życie, decyzje zależały ode mnie, a nie od sił zewnętrznych jakiegokolwiek rodzaju. [...] Chcę być narzędziem swojej, a nie cudzej woli. Chcę być podmiotem nie przedmiotem, i kierować się własnymi racjami i zamiarami, a nie ulegać czynnikom sprawczym działającym na mnie z zewnątrz. Chcę być [...] tym, kto decyduje za siebie, a nie tym, za kogo decydują, samosterownym, a nie kierowanym przez prawa natury lub przez innych ludzi [...]”⁷.

Tak rozumiana wolność, komentuje wypowiedź Berlina Paweł Śpiewak, „staje się wówczas tożsama z realizacją własnych możliwości, wypełnieniem tego »ja«, uformowaniem go według postawionych sobie za cel ideałów”⁸.

⁵ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, Warszawa 1991, s. 116.

⁶ Tamże, s. 123.

⁷ Tamże, s. 127.

⁸ P. Śpiewak, *Isaiah Berlina Liberalny liberalizm*, [w:] Berlin, *dz. cyt.*, s. 374.

Różnice między tymi dwoma rozumieniami wolności znacznie krócej ujmuję historyk francuski Alain Besançon. Wolność „od” to brak przymusu. Wolność „do” to „zdolność wypełniania własnego przeznaczenia”⁹.

Te 2 różne rozumienia wolności nie tylko nie wykluczają się, lecz wręcz przeciwnie, uzupełniają się. Człowiek jest rzeczywiście wolny wtedy, gdy udaje mu się połączyć wolność „od” z wolnością „do”.

Wolność a konieczność

Drugą bardzo ważną podstawą różnych rozumień pojęcia „wolność” jest rozstrzygnięcie kwestii relacji między wolnością człowieka a różnego rodzaju zewnętrznymi koniecznościami (np. obiektywnymi prawami przyrody oraz prawami historii i życia społecznego). Trudno kwestionować istnienie różnych praw przyrody czy praw społecznych (np. praw gospodarki rynkowej). Spór toczy się o to: czy istnienia tych różnych konieczności, zewnętrznych w stosunku do jednostki ludzkiej, przekreśla jej wolność? Czy broniąc koncepcji wolności człowieka, musimy zanegować istnienie konieczności lub uznać, że w żaden sposób nie dotyczą one człowieka?

Być może jednak da się bronić koncepcji wolności i odpowiedzialności człowieka, nie negując istnienia zewnętrznych konieczności oraz faktu, że wpływają one na los ludzkości i jednostki ludzkiej.

Problem: wolność–konieczność może wydawać się nieodróżnialny od rozważanego wcześniej problemu: wolność–przymus. Podobieństwo tych zagadnień jest jednak tylko pozorne, a różnice bardzo istotne. Przymus stosowany wobec człowieka nie musi się w żaden sposób łączyć z jakimikolwiek koniecznymi prawami przyrody i życia społecznego. Może być bowiem aktem samowoli i agresywności innej jednostki lub instytucji społecznej, a istnienie obiektywnych praw przyrody i społeczeństwa nie musi być odczuwane jako przymus ograniczający naszą wolność. Kwestia i rola konieczności w życiu jednostki i społeczeństwa oraz relacji między koniecznością a wolnością jest rozumiana na różne, nawet bardzo odmienne sposoby.

Koncepcja negująca wolność człowieka: fatalizm i radykalny (twardy) determinizm

Fatalizm jest poglądem głoszącym, że wydarzenia i zachowania w życiu jednostki i społeczeństwa są jednoznacznie wyznaczone przez siłę nadprzyrodzoną, jaką jest przeznaczenie (*fatum*). Wszystko, co się zdarza w rzeczywistości, musiało się wydarzyć właśnie tak, jak się wydarzyło. Ani jednostka ludzka, ani społeczeństwo

⁹ A. Besançon, *Wolność*, „Rzeczypospolita”. Plus – Minus, 17–18 maja 2008, s. 22.

czeństwo nie mają żadnego istotnego wpływu na bieg wydarzeń. W tej sytuacji nie można mówić o wolności człowieka w żadnym z wymienionych dotąd znaczeń.

W filozofii starożytnej fatalistyczna koncepcja życia ludzkiego wyznawana była przez stoików, którzy uważali, że aby osiągnąć wolność, człowiek powinien żyć zgodnie z naturą i z jej prawami. Wyznaczają one bieg wydarzeń i los człowieka. Z przeznaczeniem (*fatum*) wygrać nie można. Jedynym sposobem osiągnięcia niezależności jest pogodzenie się z losem „Nie usiłuj naginać biegu wydarzeń do swojej woli, ale nagingaj wolę do biegu wydarzeń, a życie twoje upłynie w pomyślności” – to jest dewiza Epikteta¹⁰.

Na gruncie fatalistycznej koncepcji życia człowiek jest faktycznie pozbawiony autentycznej wolności.

Fatalizm jest również dość istotnym składnikiem niektórych wielkich religii. W bardziej radykalnej postaci występuje w islamie, w formie bardziej umiarkowanej w chrześcijaństwie, w którym elementy fatalizmu w przedziwny sposób łączą się mogą z koncepcją wolnej woli. Chodzi mi o ludową wersję chrześcijaństwa, której przedstawiciele wypowiadają dość często zdania typu: „umarł, bo tak mu było sądzone”. „Niezbadane są wyroki opatrności, ale trzeba się z nimi pogodzić”.

Rola konieczności w życiu jednostki i procesie historycznym absolutyzowana jest nie tylko przez fatalizm, lecz także przez radykalny determinizm – reprezentowany np. przez francuskich materialistów mechanistycznych XVIII w. (Paul Holbach, Claude Adrien Helvetius i in.) oraz przez niemieckich idealistów obiektywnych, takich jak Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Według Hegla, człowiek nie ma żadnego wpływu na przebieg historii wyznaczonej jednoznacznie przez etapy rozwoju ducha absolutnego. Człowiek (nawet najwybitniejszy) jest tylko etykietą wydarzeń¹¹.

Indeterministyczna koncepcja wolności

Przeciwnieństwem radykalnego determinizmu są różne odmiany indeterminizmu. Zdaniem zwolenników tego poglądu, człowiek jest całkowicie wolny i niczym nieuwarunkowany w swoich decyzjach i działaniach. Akty jego woli nie są zdeterminowane przez żadne przyczyny. Jediną sprawcą przyczyną zachowań

¹⁰ Epiktet, *Encheiridion: Diatryby, Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Grandium Epiktetowego*, H. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, s. 459, cyt za: Arendt, *dz. cyt.*, s. 122. Stoicka koncepcja wolności jest przeanalizowana m.in. przez Andrzeja Kasię w artykule pt. *Stoicka idea wolności jako zrozumianej konieczności*, [w:] *Antynomia wolności*, s. 48–59.

¹¹ Por., co o krytyce heglowskiego „abstrakcyjnego historyzmu” przez Marksa pisze Tadeusz Jaroszewski (*Wyzwolenie i rozwój osobowości ludzkiej w filozofii Karola Marksa*, [w:] *Antynomie wolności*, s. 343–44). Pełniejszą prezentację heglowskiej filozofii wolności znaleźć można w rozprawie Zbigniewa Kuderowicza pt. *Hegłowska dialektyka wolności (Antynomia wolności)*, s. 274–296.

człowieka jest jego wolna wola. W obronie swego stanowiska indeterminiści wyznaczają zazwyczaj 2 argumenty: moralny i psychologiczny.

a) Jeśli decyzje człowieka są uwarunkowane przez jakieś przyczyny, to człowiek nie jest rzeczywistym sprawcą swoich czynów i nie może w związku z tym ponosić za nie odpowiedzialności moralnej. Bez odpowiedzialności moralnej nie jest możliwa moralność, a bez moralności ani człowiek, ani ludzkość istnieć nie może. Należy więc odrzucić wszelkie odmiany determinizmu i przyjąć koncepcję wolnej woli.

b) Argument psychologiczny polega na odwoływaniu się do naszej świadomości przed i po podjęciu jakiejś decyzji. Indeterminiści powołują się na fakt psychologiczny, że przed podjęciem jakiejś decyzji, prawie każdy z nas ma przeświadczenie, że od niego tylko zależy, czy postąpi tak, czy też zupełnie inaczej. Podobnie jest po podjęciu decyzji. Mamy wówczas świadomość, że choć postąpiliśmy w określony sposób, to przecież mogliśmy postąpić zupełnie inaczej.

Jak też wiadomo, niebывale trudno wykryć ewentualne przyczyny zachowania człowieka i przewidzieć, jak się zachowa w przyszłości. Indeterminizm występuje zarówno w teistycznej, jak i w ateistycznej postaci. Indeterminizm teistyczny reprezentowany jest przez różne nurty filozofii chrześcijańskiej, w szczególności przez personalizm katolicki. Indeterminizm ateistyczny natomiast właściwy jest przede wszystkim egzystencjalizmowi.

Indeterminizm katolicki i koncepcja wolnej woli

Problem wolnej woli człowieka od wieków interesował najwybitniejszych filozofów chrześcijańskich. Bez koncepcji wolnej woli trudno było rozwiązać kwestię: jak pogodzić fakt stworzenia świata przez Boga oraz przekonanie o boskiej wszechmocy, dobroci i sprawiedliwości, z faktem istnienia zła i występku w świecie stworzonym i kontrolowanym przez Boga. Koncepcja grzechu pierwotnego nie rozwiewała wątpliwości w tej sprawie. Koncepcja wolnej woli pozwalała człowiekowi uczynić odpowiedzialnym za istnienie zła. To obdarzony przez stwórcę wolną wolą człowiek jest źródłem zła. Zdaniem filozofów i teologów katolickich, człowiek jest w swoich decyzjach całkowicie suwerenny i niezależny od otaczającego świata. Jest on wolny w każdej sytuacji (nawet w więzieniu), ponieważ świat zewnętrzny nie jest w stanie ingerować w wewnętrzny świat woli ludzkiej. Okazało się jednak, że „wolność człowieka oznacza nie tylko swobodę od przymusu, ale także swobodę od uwarunkowania psychologicznego”¹². Problem okazał się jednak bardziej skomplikowany, bo należało wyjaśnić, jak w tej sytuacji możliwy jest wpływ Boga na decyzje człowieka. Rozwiązaniu tej trudności miała służyć koncepcja łaski boskiej, której najwybitniejszym rzecznikiem był św. Au-

¹² Por. J. Keller, *Szkice o moralności katolickiej*, Warszawa 1967, s. 108.

gustyn. Łaska boska nie tylko przesądzała sprawę zbawienia, była także (np. według J. Maritaina) koniecznym warunkiem każdego dobrego uczynku. Koncepcja łaski boskiej wyznawana przez św. Augustyna została zaadaptowana w XX w. przez personalistów katolickich, dla których głównym źródłem inspiracji nie była jednak doktryna św. Augustyna, lecz filozofia św. Tomasza z Akwinu. Nawiązując do rozważań tego filozofa na temat duszy i ciała, personaliści wyróżniają 2 formy istnienia każdego człowieka: jednostkową i osobową. Każdy z nas nie tylko składa się z duszy i ciała, ale jako całość istnieje dwojako: jako jednostka i jako osoba. Człowiek jako jednostka jest częścią przyrody oraz społeczeństwa i podlega przyrodniczym oraz społecznym uwarunkowaniom. Jako osoba jednak, człowiek jest wszechświatem natury duchowej, przewyższającym cały wszechświat materialny, bo ukształtowany na wzór i podobieństwo osoby boskiej. To właśnie osoba ma wolną wolę. Za najwybitniejszych personalistów katolickich uważani są: Jacques Maritain i Emanuel Mounier. Chociaż poglądy ich nie są identyczne, łączy ich niewątpliwie jednomyślność w odróżnianiu jednostki i osoby. Osoba jest całkowicie wolna i niezależna od przyrody oraz społeczeństwa. Jest jednak równocześnie całkowicie zależna od Boga. „Największą wolność i największą niezależność osiąga człowiek przez realizację duchową swej zależności od Boga”¹³. Człowiek więc jest odpowiedzialny za swoje uczynki dzięki wolnej woli. Okazuje się jednak, że wolna wola nie jest całkowicie wolna, według Maritaina bowiem, człowiek nie jest jedynym sprawcą wszystkich swoich czynów. Tak jest tylko w przypadku czynów złych i neutralnych. Człowiek nie jest jednak w stanie – według Maritaina – dokonać żadnego dobrego uczynku bez ingerencji Boskiej, bez łaski uświęcającej. Mounier, (którego personalizm jest bardziej otwarty na pozachrześcijańskie kierunki filozoficzne), w kwestii wolności nawiązuje do egzystencjalistycznej koncepcji wolności, sprowadzanej przez egzystencjalistów do wolności wyboru. Według Mouniera, prawdziwa wolność polega jednak nie na samej możliwości wyboru, lecz na wyborze trafnym¹⁴.

Indeterminizm egzystencjalizmu ateistycznego

Egzystencjaliści ateistyczni nie mówią o wolnej woli jednostki ludzkiej, ale reprezentują bardziej radykalną i konsekwentną odmianę indeterminizmu niż personaliści.

Za najwybitniejszych reprezentantów ateistycznej odmiany egzystencjalizmu uważani są słusznie Martin Heidegger oraz Jean-Paul Sartre. Obaj, w szczególności Sartre, wiele uwagi poświęcili problematyce wolności. W odróżnieniu od przedmiotów materialnych, człowiek – według Heideggera – nie jest do koń-

¹³ Tamże, s. 112; por. także S. Kowalczyk, *Wolność natura i prawem człowieka*, Sandomierz 2000.

¹⁴ Obszerniejszą krytyczną prezentację personalistycznej koncepcji wolności znaleźć można w książce D. Tanalskiego, *Wolność człowieka. Personalizm a marksizm* (Warszawa 1968, s. 71–194).

ca czymś określonym. Znajduje się w procesie ciągłego stawania się, projektując siebie w przyszłość. Jest przy tym, jako istota świadoma, całkowicie wolny. Wolność polega na możliwości dokonywania wyboru, a wybierać można i trzeba zawsze. Życie nasze to realizowanie się samego siebie przez ciągłe dokonywanie wyborów, które decydują o naszym losie. Wolność jednak, jak się okazuje w praktyce, nie jest żadnym skarbem, żadnym dobrodziejstwem dla jednostki ludzkiej. Jest ona w pewnym sensie nieszczęściem człowieka. Człowiek jest skazany na wolność. Jest ona uciążliwa z kilku względów. Po pierwsze, nie istnieją żadne niezawodne i uniwersalne kryteria wyboru, każda sytuacja w życiu jednostki ludzkiej jest bowiem niepowtarzalna, może być tylko podobna, częściowo analogiczna. Ja np. i moja koleżanka Monika znajdujemy się w analogicznej sytuacji wyboru kandydata na męża. Ja wybieram między Czarkiem i Darkiem, a Monika między Jarkiem a Markiem. Zatem nasze sytuacje wcale nie są identyczne. Każdy z kandydatów na męża jest inny, ma inne wady i słabości, a Monika jest inna niż ja, ma też inne oczekiwania wobec męża. Ani mnie, ani Monice nikt nie może podpowiedzieć, kogo wybrać, dając gwarancję trafności wyboru. Po drugie, każdy wybór zakłada rezygnację. Wybierając Czarka, muszę zrezygnować z Darka, a nikt nie lubi rezygnacji tym bardziej, że nie ma żadnej gwarancji, iż mój wybór okaże się trafny i Czarek będzie lepszym mężem niż Darek. Nie wiadomo nawet, czy będzie dobrym mężem. Przekonam się o tym dopiero po zrealizowaniu wyboru, po paru latach pożycia z Czarkiem, a wtedy będzie już za późno na dokonanie korekty i powrotu do Darka. Wtedy stanę przed nowym wyborem: rozwozić się z Czarkiem czy nie? Po trzecie, każdy nasz wybór rodzi nie zawsze dające się przewidzieć konsekwencje, ale odpowiedzialność za skutki wyboru spada na mnie, wyłącznie na mnie. Po czwarte wreszcie, wolność realizująca się ustawicznie w procesie ciągłego stawania się, przekraczania samego siebie, staje się przykra i męcząca, bo uświadamia człowiekowi jego nicość i brak stabilnej tożsamości. Dlatego bardzo często chcielibyśmy osiągnąć jakąś stałą formę i upodobnić się do rzeczy, zaznając „spokoju kamienia” (Heidegger). By uciec od tych przykrych i kłopotliwych konsekwencji wolności i prawdy o samej sobie, jednostka ludzka ulega pokusie utożsamiania się z innymi, stopienia się ze światem innych. Zachowujemy się tak jak inni, ubieramy się tak jak inni, podoba się nam to, co się innym podoba. Przystajemy być autentyczni, przestajemy być sobą, tracimy własną osobowość, wpadamy w sidła strasznej anonimowej siły, jaką jest „się”. „Się” wkracza w nasze życie poprzez moralność, obyczajowość, prawo, modę, reklamę itp., ustawicznie zniewalając nas i pozbawiając autentycznej osobowości. Mamy jednak złudzenie, że jesteśmy w porządku i nie ponosimy odpowiedzialności, ale nie da się uciec od odpowiedzialności moralnej za skutki swojego zachowania.

Sartre równie bezwzględnie pozbawił nas złudzeń w sprawie wolności i możliwości uwolnienia się od odpowiedzialności, jak Heidegger. W związku z tym odrzucił wszelki determinizm, krytykując go z moralnego punktu widzenia. De-

terminizm jest, jego zdaniem, balsamem na wyrzuty sumienia. Ludzie akceptują tę koncepcję, by uwolnić się od ciężaru odpowiedzialności i ewentualnych wyrzutów sumienia, by móc powiedzieć: „ja nie mogłem postąpić inaczej, każdy na moim miejscu postąpiłby tak samo”. By zrzucić z siebie odpowiedzialność, ludzie powołują się na przepisy, prawo, moralność, religię, prawo natury itd. Nie powinni się jednak oszukiwać, „to nie prawda, że nie mogłeś postąpić inaczej, mogłeś”. Dlatego każdy z nas sam dźwiga cały ciężar odpowiedzialności za skutki swoich wyborów.

Dramatyczność, a nawet tragiczność egzystencjalnej koncepcji wolności polega na przeświadczeniu, że istota wolności (od której nie można uciec) polega na konieczności ustawicznego wybierania, połączonego z rezygnacją, brakiem kryteriów wyboru i ciężaru odpowiedzialności za skutki każdego wyboru.

Nihilistyczny indeterminizm Maxa Stirnera

Inną wersję ateistycznego indeterminizmu zaproponował prorok anarchizmu i normatywnego (postulowanego) egoizmu – Max Stirner (prawdziwe nazwisko Johan Kasper Schmidt). Stirner (uważany dość często za jednego z prekursorów egzystencjalizmu) nie twierdził, że jednostka ludzka jest wolna. Dostrzegał nawet różnego rodzaju ograniczenia jednostkowej wolności. Uważał jednak, że te ograniczenia powinny zostać odrzucone. Nie twierdził też, że jednostka jest absolutnie wolna i suwerenna. On postulował potrzebę takiej wolności i suwerenności. Dlatego krytykował wszystkie systemy filozoficzne, religie i doktryny społeczne, które głosiły konieczność podporządkowania się jednostki ludzkiej cemukolwiek i komukolwiek, co nie jest nią samą. Uważał, że jednostka powinna wyzwolić się od wszelkich zależności, od różnego rodzaju fikcji, którym niepotrzebnie podporządkowuje się, uważając je za świętość. Takimi pozornymi zniewalającymi człowieka „świętościami” są, według niego, nie tylko Bóg, lecz także ludzkość, naród, państwo, rodzina, moralność itd. Odrzucone powinny być również, jako szkodliwe fikcje, wszystkie ideały i wartości. Jednostka powinna być absolutnie wolna i ma prawo robić wszystko, na co ma ochotę, nie licząc się przy tym wcale z nikim ani z niczym. Jednostka ma prawo żyć i zachowywać się tak, jak gdyby była jedyną istotą na świecie. Proponując taki najbardziej egoistyczny, nihilistyczny i radykalny program emancypacji jednostki, Stirner uwalniał ją przy tym całkowicie (w odróżnieniu od egzystencjalistów) od odpowiedzialności moralnej.

Jest to najbardziej indywidualistyczna, nihilistyczna, anarchistyczna i równocześnie antydemokratyczna koncepcja wolności człowieka. Stirner uważał bowiem, że „im bardziej wolny jest lud, tym bardziej zniewolona jest jednostka”.

Umiarkowany determinizm

Istnieje jeszcze trzecie zasadnicze rozwiązanie kwestii relacji między koniecznością a wolnością. Jest to umiarkowany determinizm, który odrzuca nie tylko indeterminizm, lecz także radykalny (twardy) determinizm.

Zwolennikami tego poglądu są przedstawiciele różnych nurtów filozofii współczesnej, m.in. neopozytywizmu, marksizmu i filozofii analitycznej. Uważają oni, że zasada przyczynowo-skutkowego uwarunkowania ma charakter uniwersalny i dotyczy także człowieka: jego decyzji i zachowań, co wcale nie wyklucza wolności człowieka i jego odpowiedzialności moralnej za skutki jego działań. Przyczynowo-skutkowe uwarunkowanie głoszone przez umiarkowany determinizm nie może być zakwestionowane ani z punktu widzenia nauki współczesnej i praktyki życia społecznego, ani też z punktu widzenia etyki.

Moritz Schlick np. uważa, że koncepcje wolnej woli i odrzucające determinizm ze względów etycznych, wynikają z braku konsekwencji w odróżnianiu dwóch różnych pojęć, przymusu (Zwang) i konieczności (Notwendigkeit). Wolność jest przeciwieństwem przymusu, a nie konieczności. Uznanie wolności i moralnej odpowiedzialności jednostki ludzkiej nie wymaga odrzucenia umiarkowanego determinizmu. Uwarunkowanie decyzji i zachowań człowieka przez czynniki zewnętrzne lub wewnętrzne nie pozbawia go możliwości świadomego wartościowania tych czynników i dokonywania wolnych wyborów, za które ponosi on odpowiedzialność moralną¹⁵.

Adam Schaff wyróżnił 3 zasadnicze znaczenia słowa „wolność”: „1) Wolny jest ten, kto działa na zasadzie przejawów niczym niezeterminowanej woli; 2) Wolny jest ten, kto nie podlega działaniu żadnych obiektywnych konieczności historycznego rozwoju; 3) Wolny jest ten, kto ma możliwość wyboru jednego z wielu wariantów działania”¹⁶. Schaff tylko trzecie rozumienie wolności uważa za właściwe. Nie jest przy tym konieczne, jego zdaniem, odrzucanie ani determinizmu, ani faktu istnienia obiektywnych praw historii, „przez wolność rozumie się po prostu możliwość wyboru między różnymi sposobami postępowania w jednej i tej samej sytuacji”¹⁷. Schaff podkreślił przy tym, że wolność wyboru nie powinna być sprowadzana do walki z przymusem zewnętrznym. Walkę o wolność wyboru „toczy się z sobą samym, ze swym tchórzostwem, oportunistem, miękkością charakteru itp.”¹⁸

Podobne stanowisko zajął Robert Young, autor książki, *Freedom, Responsibility and God* (London 1975). Young określił swoje stanowisko mianem „kompatybilizmu”. „Kompatybiliści twierdzą, że można traktować nas jako odpowie-

¹⁵ M. Schlick, *Fragen der Ethik*, Wien 1930, s. 105–116.

¹⁶ A. Schaff, *Filozofia człowieka*, Warszawa 1962, s. 105.

¹⁷ Tamże, s. 111.

¹⁸ Tamże, s. 113.

działalne istoty moralne, nawet wtedy, jeśli się okaże, że jesteśmy zdeterminowani – na równi ze wszystkim, co istnieje”¹⁹. Hipoteza determinizmu da się więc pogodzić z wolnością wyboru działania, „możemy być zarazem wolni i zdeterminowani”²⁰ [...] to, że miałem możliwość wyboru i działania w różny sposób, nie przeczy tezie, że brak mi możliwości, by w czarodziejski sposób odrzucić prawa natury lub zmienić przeszłość”²¹.

Decyzje i czyny ludzkie są zawsze w znacznej mierze uwarunkowane przez czynniki zewnętrzne (prawa natury, środowisko naturalne, epokę, poziom techniki rozwoju cywilizacyjnego, typ kultury, panujące stosunki społeczne, funkcjonujące systemy wartości, konkretne sytuacje i okoliczności życia jednostkowego itp.) oraz wewnętrzne (moralne, stan umysłu i uczuć, temperament, chwilowy nastrój itp.).

Prawdą jest, że w stosunku do człowieka, trudno wykryć wszystkie uwarunkowania i motywy jego postępowania. Tym bardziej, że w każdym przypadku jest to cały złożony kompleks zewnętrznych i wewnętrznych czynników. Z tych samych względów trudno w każdym przypadku przewidzieć zachowanie człowieka. Z tego nie wynika jednak, że żadnych przyczyn nie ma. Uznanie faktu uwarunkowania decyzji i zachowań człowieka nie jest w żaden sposób równoznaczne ze stwierdzeniem, że człowiek pozbawiony jest wolności wyboru i uwolniony od odpowiedzialności moralnej. Nawet sytuacja, w której zastosowano wobec człowieka przymus w najbardziej brutalnej fizycznej czy moralnej postaci, łagodzi tylko winę człowieka, uwalnia go od odpowiedzialności prawnej, ale z reguły nie uwalnia całkowicie od odpowiedzialności moralnej. Dlaczego miałby go więc uwalniać od tej odpowiedzialności fakt, że jego zachowanie zdeterminowane zostało przez różnego rodzaju czynniki zewnętrzne i wewnętrzne. Przecież człowiek nie może uniezależnić się całkowicie od swej własnej osobowości, wyznaczonych przez siebie poglądów, akceptowanych wartości itp. Co więcej, nawet tylko przyjęcie założeń determinizmu nadaje sens praktykom wychowawczym. Wychowanie bowiem polega właśnie na ukształtowaniu takich trwałych, wewnętrznych wyznaczników postępowania człowieka, jak jego charakter, światopogląd, poczucie moralne itp., które determinowałyby decyzje ludzkie w kierunku pożądanym przez społeczeństwo. Jeśli jedyną przyczyną decyzji i działań człowieka jest wyłącznie jego absolutnie wolna wola: niezależna nawet od jego właściwości, to wychowywanie nie ma najmniejszego sensu. Jest bowiem w tej sytuacji czynnością jałową i bezowocną. Trudno wyobrazić sobie również taką sytuację, że ludzkość przez całe wieki z niebywałym uporem zajmuje się czymś, co nie ma żadnego sensu, bo nie może dać żadnego pozytywnego efektu.

¹⁹ R. Young, *Implikacje determinizmu*, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Warszawa 1998, s. 586.

²⁰ Tamże, s. 583.

²¹ Tamże, s. 584.

„WOLNOŚCI FORMALNE” A „WOLNOŚCI REALNE”, CZYLI WOLNOŚĆ
JAKO PRAWO (UPRAWNIENIE), A WOLNOŚĆ JAKO ZDOLNOŚĆ
(SPOSOBNOŚĆ)

Raymond Aron, autor znakomitej książki pt. *Esej o wolnościach*, nawiązuje do sformułowanego przez Karola Marksa (w *Ideologii niemieckiej* oraz w *Przyczynku do krytyki heglowskiej filozofii prawa*) rozróżnienia wartości formalnych i realnych. Marks uważał mianowicie, że wolności formalne, czyli wartości osobiste oraz uprawnienia polityczne zagwarantowane obywatelom przez prawo ustanowione po rewolucji burżuazyjnej, nie przyniosły człowiekowi rzeczywistej wolności, ponieważ w sferze ekonomicznej robotnik pozostał zniewolony.

Aron podkreślił jednak, że jeśli wolności polityczne i osobiste Marks ochrzcił mianem „formalnych”, to nie dlatego, że nimi pogardzał, lecz dlatego, że wydawały mu się śmieszne dopóty, dopóki rzeczywiste warunki uniemożliwiają większości ludzi autentyczne korzystanie z tych podmiotowych praw²². Marks, zdaniem Arona, wcale „nie chciał znieść formalnych wolności burżuazji, lecz je uzupełnić”²³.

Idealy Marksa nie zostały jednak, zdaniem Arona, nigdzie zrealizowane – ani w Związku Radzieckim, ani w krajach zachodnich. W Związku Radzieckim pod pretekstem walki o wolności realne zniesiono wolności formalne, „nie podnosząc w zamian poziomu życia ani nie rozszerzając partycypacji w życiu zbiorowym, które to dobrodziejstwa miały stanowić prawdziwą treść rzeczywistej wolności”²⁴. W demokratycznych społeczeństwach zachodnich, „które pozostały wierne wolnościom formalnym, masy wciąż pragną wolności realnej, to znaczy większego dobrobytu i większego udziału w zarządzaniu przedsiębiorstwami i państwem”²⁵. „Z drugiej strony, błędem byłoby sądzić, że na Zachodzie wolności formalne uchodzą za ostatecznie zapewnione i że przedmiotem rewindykacji są tylko realne wolności”²⁶. Aron zwracił uwagę na fakt, że odróżnienie wartości formalnych i realnych nie przestało być aktualne w naszych czasach. Znajduje wyraz i kontynuację w popularnym obecnie odróżnieniu wolności jako prawa od wolności jako zdolności. „Być wolnym (*free*) to jedna rzecz, być zdolnym (*able*) to rzecz inna”²⁷. Być wolnym do zrobienia czegoś, to znaczy mieć prawo zrobienia tego czegoś, ale prawo zrobienia czegoś nie jest równoznaczne ze zdolnością zrobienia tego czegoś. „W społeczeństwie, w którym nie istnieje bezpłatne szkolnictwo, robotnik niemający dostatecznych dochodów, aby posłać swoje dzieci do szkoły, nie jest pozbawiony wolności do ich kształcenia, lecz środków,

²² R. Aron, *Esej o wolnościach*, Warszawa 1997, s. 46.

²³ Tamże, s. 61.

²⁴ Tamże, s. 63.

²⁵ Tamże, s. 63–64.

²⁶ Tamże, s. 63.

²⁷ Tamże, s. 182.

które pozwoliłyby mu to zrobić, zdolności”²⁸. Choć jest to sprzeczne z rygorami słownikowymi, naszej epoce właściwe jest „utożsamianie braku wolności z niezdolnością”²⁹. Większość obywateli społeczeństw demokratycznych rozwiniętych ma w znacznym stopniu wolność jako zdolność, dzięki „prawom socjalnym albo redystrybucji dochodów”, chociaż oczywiście nie w takim zakresie, o jakim marzył młody Marks w *Ideologii niemieckiej*. W dalszym ciągu bowiem istnieje konieczność pracy, dyscyplina pracy, pośrednictwo pieniądza i społeczny podział pracy, uniemożliwiający człowiekowi ustawiczną zmianę zajęcia zawodowego (z rybaka na pisarza, z lekarza na ogrodnika lub adwokata), o której marzył Marks.

Zasygnalizowanym rozróżnieniem posłużył się też Jacek Żakowski. W cytowanym eseju o wolności użył jednak obok pojęcia „wolność jako prawo” pojęcie „wolność jako sposobność”. Odwołał się przy tym do poglądów dwóch laureatów Nobla w dziedzinie ekonomii, Milтона Friedmana (Nobel 1976) i Armarty’a Sena (Nobel 1998). Według obu tych uczonych „wolność jest kluczową wartością i nie może jej nam zrekompensować ani bogactwo, ani bezpieczeństwo”³⁰. Friedman jednak (uchodzący za rzecznika silnych i bogatych), postulując rozszerzenie wolności, miał na myśli głównie znoszenie ograniczeń nakładanych przez władzę, bo wolność rozumiał jako przede wszystkim „prawo człowieka do kształtowania swego życia bez ingerencji innych, a zwłaszcza państwa”³¹.

Sen natomiast przez wolność rozumie faktyczną „zdolność jednostki do robienia tego, co rozsądnie pragnie robić”. Stwierdził, że „ludzi zniewala nie tylko władza, ale – najkrócej mówiąc – także kondycja społeczna”³².

O tym, że powyższe rozumienie nie przestało być aktualne, świadczyć może – zdaniem Arona – m.in. fakt, że „wśród wolności proklamowanych w Karcie Atlantyckiej znajdują się dwie, o których nie słyszał tradycyjny liberalizm: *freedom from want* i *freedom from fear*, bo potrzeba i strach, głód i wojna przez wieki towarzyszyły ludzkiej egzystencji”³³. O wolności od niedostatku jako istotnym elemencie rzeczywistej wolności jednostki, pisał także filozof amerykański Paul Kurtz. Wolność od niedostatku w społeczeństwie rozwiniętym, to według niego, „nie tylko zaspokojenie podstawowych potrzeb ekonomicznych, lecz także: prawo do pracy, opieka nad osobami w podeszłym wieku oraz prawo do czasu wolnego i wypoczynku”³⁴.

²⁸ Tamże, s. 181.

²⁹ Tamże.

³⁰ J. Żakowski, *Cztery fronty wolności*, „Niezbędnik Inteligenta”, „Polityka” wyd. specjalne 2/2010, s. 85.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Aron, *dz. cyt.*, s. 65.

³⁴ Por. P. Kurtz, *Zakazany owoc. Etyka humanizmu*, Warszawa, s. 181–182.

MIEJSCE WOLNOŚCI JEDNOSTKI W HIERARCHII WARTOŚCI I KWESTIA JEJ GRANIC

Ponieważ wolność rozumiana jest dość powszechnie jako jedna z najważniejszych wartości człowieka, teoria wolności człowieka nie może ignorować następujących kwestii:

1) Czy wolność jednostki jest wartością najważniejszą (ostateczną) i absolutną, czy też względną i instrumentalną?

2) Jakie relacje zachodzą między wolnością a innymi naczelnymi wartościami człowieka (bezpieczeństwo, sprawiedliwość, szczęście itp.)? Czy zawsze są to harmonijne relacje, czy też w niektórych przypadkach są to sytuacje konfliktowe? Czy istnieje uniwersalne rozwiązanie konfliktu między wartościami?

3) Czy wolność jest (może lub powinna być) nieograniczona, czy też w niektórych sytuacjach ograniczenia wolności są uzasadnione, a nawet wskazane?

Nietrudno zauważyć, że nie są to wszystkie ważne pytania, jakie można postawić w rozważanym kontekście. Próba odpowiedzi na nie jest już jednak wystarczająco trudnym zadaniem. Łatwo zauważyć, że odpowiadając na te pytania, wkraczamy w sposób nieuchronny w strefę „praktycznych kłopotów z wolnością”.

Moim zdaniem, wolność nie jest wartością absolutną, bo jej ocena zależy od tego, czemu i komu ona służy. Nie ulega przecież wątpliwości, że wolność (szczególnie nieograniczona) może być wykorzystana w celach kontrowersyjnych lub ewidentnie złych z etycznego i społecznego punktu widzenia. Nie jest też wartością najwyższą, której wszystkie inne wartości mogą lub powinny być podporządkowane. Wolność, według mnie, jest bardzo ważną wartością instrumentalną. Można jednak zgodzić się z Żakowskim, który (nawiązując do poglądów Milтона Friedmana i Sena) stwierdził, że „wolność jest wartością kluczową”³⁵.

Sądzę, że jest to określenie trafne, bo od zakresu wolności w znacznej mierze zależy realizacja innych wartości, takich jak: sprawiedliwość, bezpieczeństwo, różne formy (i stopnie) równości oraz szczęście. Bez zapewnienia pewnego minimum osobistych i obywatelskich wolności, realizacja tych wartości nie jest możliwa. W historii próbowano już realizować ideały sprawiedliwości społecznej, powszechnej szczęśliwości i dobrobytu, ograniczając drastycznie (dla „skuteczności działania”) wolność jednostki i społeczeństwa. W rezultacie powstały totalitaryzmy XX w.: faszyzm, komunizm i dyktatura Pinocheta, w których nie było ani wolności, ani sprawiedliwości, a dobrobyt był udziałem nielicznych. Nie można więc zrealizować tych innych ważnych dla człowieka wartości, bez zapewnienia pewnego poziomu wolności.

Z drugiej strony, nie tylko niczym nieograniczona lecz nawet nadmierna wolność stanowić może zagrożenie dla tych innych wartości: bezpieczeństwa, spra-

³⁵ Żakowski, *art. cyt.*, s. 84.

wiedliwości czy ładu społecznego. W naszych czasach, ze względu na realia zagrożenia życia wielu ludzi przez terroryzm, szczególnie aktualna jest konieczność częściowego ograniczenia wolności obywateli, by zminimalizować niebezpieczeństwo aktów terrorystycznych.

Również niczym nieograniczona wolna konkurencja w ekonomice sprawia, że konkurencję tę wygrywają najsilniejsi (najbardziej efektywni i przedsiębiorczy w aktywności gospodarczej) i może, w związku z tym, powstać zagrożenie bezpieczeństwa socjalnego najbardziej potrzebujących obywateli. Zapewnienie zaspokojenia ich najbardziej elementarnych potrzeb z pomocą państwa jest jednak, zdaniem najbardziej radykalnych liberałów, ograniczeniem wolności i praw tych, którzy w wolnej konkurencji osiągają największe sukcesy. O jednym z aspektów tego zagrożenia pisał Isajan Berlin: „Ponieważ sprawiedliwość wymaga, aby każdy człowiek miał prawo do minimum wolności, jest konieczne powstrzymanie ludzi – nawet siłą, jeżeli tak trzeba – przed pozbawieniem kogokolwiek tego prawa”³⁶.

Do konfliktów dochodzić może w obrębie samej sfery wolności. Najczęściej dostrzeganym konfliktem w tej sferze jest konflikt między wolnościami poszczególnych jednostek. John Stuard Mill uważał, że jednostkom wolno robić to, co chcą, o ile nie szkodzą innym. Same apele etyczne nie zawsze jednak wystarczają, dlatego – zdaniem Berlina – „wolność jednych musi być czasem ograniczona, aby zapewnić wolność innym”³⁷.

Żakowski wyróżnił 4 zasadnicze konflikty w obrębie samej wolności. Poza zasygnalizowanym już tradycyjnym – „między wolnością moją a cudzą”, pisał jeszcze o trzech konfliktach: „Politycznym – między wolnością a użytecznością. Ideologicznym – między wolnością jako swobodą a wolnością jako sposobnością. I konflikcie systemowym, między wolnością zbiorową, a indywidualną”³⁸.

WOLNOŚĆ A ODPOWIEDZIALNOŚĆ

W cytowanym eseju Żakowski postawił ważne pytanie „Czyżby wolność osiągnęła granice, po których przekroczeniu przestaje być darem, a staje się ciężarem?”³⁹. Wymaga ono jednak pewnych korekt. Moim zdaniem, wolność nigdy nie była wyłącznie darem. Zawsze była trudną wartością. Wolność nie tylko nie jest wartością absolutną, ale nigdy nią nie była. Była zawsze jednym z najważniejszych ideałów, o który ludzie walczyli, ale jak większość ideałów, była wyłącznie idealną

³⁶ Berlin, *dz. cyt.*, s. 122.

³⁷ Tamże. O tym, że wolność nie może być nieograniczona; pisali także: Leszek Kołakowski (*Mini wykłady o maxi sprawach*), Kraków 2008, s. 83 i 86, W. Lamentowicz (*O wolnościach i ich granicach*), [w:] *Historia. Idee. Polityka. Księga dedykowana profesorowi Janowi Baszkiewiczowi*, red. F. Ryszka, Warszawa 1995, s. 396 n.).

³⁸ Żakowski, *art. cyt.*, s. 84.

³⁹ Tamże, s. 80.

wartością, dopóki w sferze ideałów pozostała. Przy realizacji wolności, zarówno w życiu jednostki, jak też w życiu społecznym, okazywało się, że wolność ujawniała swoją kłopotliwość. Wykorzystując i zmieniając trochę wypowiedź Zygmunta Baumana można powiedzieć, jak sądzę, że jest ona równocześnie „odwiecznym błogosławieństwem i „przekleństwem człowieka”⁴⁰. Charakterystyka ta jest, moim zdaniem, najbardziej trafna w odniesieniu do wolności jednostki ludzkiej.

Problem wolności jednostki ludzkiej jest, jak to już zostało stwierdzone, jednym z najważniejszych zagadnień filozofii egzystencjalistycznej. Najwybitniejsi jej współtwórcy: Martin Heidegger i Jean-Paul Sartre uważali, że człowiek jako istota świadoma jest wolny. Jest wolny zawsze i wszędzie, nawet w więzieniu czy w kajdanach, bo wolność polega na możliwości dokonywania wyboru. Interesowała ich nie wolność od przemocy, lecz wolność „do”, rozumiana jako wolność realizowania samego siebie. Życie nasze składa się bowiem z ciągłych wyborów, które decydują o naszym losie. Podkreślają oni, że wolność nie jest żadnym dobrodziejstwem lub skarbem, przeciwnie nawet, jest, w pewnym sensie, nieszczęściem człowieka. Człowiek ustawicznie musi wybierać i ponosić konsekwencje wyboru, a żadne niezawodne kryteria wyboru nie istnieją. To właśnie wolność nadaje życiu ludzkiemu tragiczne piętno. Po pierwsze, wybór jakiejś możliwości zawsze łączy się z rezygnacją z innych (być może lepszych) możliwości. Przy czym, jak słusznie określał to Bauman: „żaden wybór nie jest wolny od groźnych i odpychających skutków ubocznych”⁴¹. W życiu ludzkim nie ma i być nie może uniwersalnych i niezawodnych kryteriów wyboru, ponieważ sytuacje w życiu ludzkim są niepowtarzalne. Są one tylko pozornie jednakowe, w rzeczywistości najwyższej analogiczne. W tej kwestii egzystencjaliści mają, moim zdaniem, całkowitą rację. Tak zarówno w przypadku ważnych wyborów: takich jak wybór zawodu czy kierunku studiów, wybór małżonka lub podjęcie decyzji o ewentualnym rozwodzie, jak też w przypadku wyborów dotyczących spraw pozornie nieistotnych, a nawet błahych, np. wybór środka komunikacji (samochodu, pociągu lub samolotu), a nawet wybór godziny wyjazdu. Każda z tych decyzji podejmowana jest przez inną osobę, w innych warunkach i okolicznościach historycznych, życiowych, psychicznych, wreszcie pogodowych. Nigdy do końca nie da się przewidzieć wszystkich konsekwencji naszego wyboru. W najlepszym przypadku można przewidzieć część doraźnych, najbliższych czasowo skutków. Tym bardziej, że w życiu każdego z nas ważną rolę odegrać może przypadek. „Przypadek, którego nie da się przewidzieć, czasem nie da się zapobiec, którego nie można cofnąć, przekreślić ani unieważnić”⁴². Wybór jest sprawą trudną także dlatego, że wolność nierozzerwalnie wiąże się z odpowiedzialnością moralną. Słusznie podkreślił

⁴⁰ Z. Bauman, *Sztuka życia*, Kraków 2009, s. 177.

⁴¹ Tamże, s. 193.

⁴² Tamże, s. 129.

to Tadeusz Gadacz: „wolność bez odpowiedzialności staje się anarchią, a odpowiedzialność bez wolności tyranią”⁴³.

Odpowiedzialność moralna za skutki wyboru z reguły spada na tego, kto dokonuje wyboru, nawet wtedy, gdy znajduje się pod presją, kiedy inni ludzie stosują wobec niego przemoc (np. tortury) lub grożą, że wyrządzą krzywdę jego najbliższemu. Zdaniem Sartre’a, człowiek ma zawsze szansę dokonania wolnego wyboru (nawet w warunkach najbardziej ekstremalnych), może oprzeć się presji, dochowując wierności swym zasadom, swemu poczuciu moralności, swemu sumieniu. Sartre odrzucał bowiem wszelki determinizm, nawet najbardziej umiarkowany, uważał, że determinizm jest balsamem na wyrzuty sumienia. Przekonanie o uniwersalności przyczynowo-skutkowych uwarunkowań decyzji człowieka jest ludziom potrzebne po to, by mogli uwolnić się od poczucia odpowiedzialności moralnej, by mogli powiedzieć: ja musiałem tak postąpić, każdy na moim miejscu postąpiłby tak samo. Nieprawda! – replikował Sartre, zawsze mogłeś postąpić inaczej. Jeśli jednak z reguły nie da się do końca przewidzieć wszystkich skutków wyborów i działań człowieka, to czy sprawiedliwe jest obciążanie go całą odpowiedzialnością za negatywne skutki jego decyzji i zachowań?

Zgadzam, się z tymi autorami, którzy uważają, że „odpowiedzialność ma swoje granice i uwarunkowania”⁴⁴. Wybory i decyzje człowieka zależą zarówno od okoliczności zewnętrznych, jak też od czynników wewnętrznych, takich jak: jego światopogląd, charakter, wrażliwość moralna itp. (uwarunkowanych częściowo genetycznie, częściowo zaś przez jego doświadczenia życiowe), a także jego wiedza, na co słusznie zwróciła uwagę Barbara Skarga. Według niej, „tylko ten jest odpowiedzialny, kto wie, co czyni i wie, dlaczego”⁴⁵.

Pełne i trafne, jak sądzę, określenie odpowiedzialności znaleźć można w cytowanej już książce Cackowskiego. Od strony subiektywnej „odpowiedzialność jest świadomością i gotowością uczestniczenia w negatywnych skutkach swego działania w stopniu współmiernym (porównywalnym) z udziałem w decydowaniu o tym działaniu i jego realizacji”⁴⁶. Od strony obiektywnej natomiast „odpowiedzialność – to faktycznie ponoszenie konsekwencji negatywnych skutków swego działania w stopniu proporcjonalnym do własnego udziału w tym działaniu”⁴⁷. Pierwszy kłopot praktyczny, jaki mamy z wolnością, to kłopot z odpowiedzialnością moralną, towarzyszącą wolnemu wyborowi, czyli kłopot z własnym sumieniem i poczuciem winy. Sartre miał rację, że nic nie uwalnia nas do końca od odpowiedzialności moralnej za skutki naszych decyzji. Nie miał jednak racji, od-

⁴³ T. Gadacz, *Nie ma szczęścia bez myślenia, rozmowa z J. Żakowskim*, „Niezbędnik Inteligenta”, „Polityka” nr 50, 17 grudnia 2005.

⁴⁴ Z. Cackowski, *Trud i sens ludzkiego życia*, Warszawa 1981, s. 186.

⁴⁵ B. Skarga, *Odpowiedzialność*, „Gazeta Wyborcza”, 17–18 stycznia 2009.

⁴⁶ Cackowski, *dz. cyt.*, Warszawa 1981, s. 173.

⁴⁷ Tamże, s. 174.

rzucając wszelki determinizm, rozumiany jako przyczynowo-skutkowe uwarunkowanie zachowań człowieka. W przypadku człowieka jednak uwarunkowania te nie są jednoznaczne, mają skomplikowany charakter. Są bowiem wypadkową wielu czynników, nie tylko okoliczności zewnętrznych, lecz także jego genów, światopoglądu, wiedzy, wrażliwości moralnej, a nawet chwilowego nastroju i stanu fizjologicznego organizmu.

Przyczynowo-skutkowe uwarunkowania zachowań ludzkich wcale nie uwalniają człowieka od odpowiedzialności moralnej za skutki tych zachowań. Człowiek bowiem jest istotą świadomą, posiadającą poczucie moralne, dzięki któremu może wartościować różne motywy postępowania i dokonywać trudnych wyborów moralnych. Fakt uwarunkowania ludzkich decyzji i działań czyni sensownymi procesy wychowania i socjalizowania jednostki ludzkiej, czym ludzkość zajmuje się od tysięcy lat. Wychowanie polega m.in. na kształtowaniu określonych, pożądanych ze społecznego punktu widzenia, mniej lub bardziej stabilnych, wewnętrznych motywów postępowania (systemu wartości, światopoglądu, wrażliwości moralnej itp.). Odrzucenie umiarkowanego determinizmu nie jest więc ani konieczne, ani możliwe, by można było w sposób uprawniony mówić o odpowiedzialności moralnej człowieka. Odpowiedzialność moralna jest rzeczywiście kłopotliwa, a nawet bardzo uciążliwa, nie można się jednak od niej uwolnić, dostrzegając fakt przyczynowo-skutkowego uwarunkowania zachowań człowieka. Można jednak częściowo złagodzić jej dotkliwość przez przypisywanie sobie szlachetnych intencji. Fakt ten został dostrzeżony i trafnie zinterpretowany przez Zygmunta Freuda jako jeden z głównych mechanizmów obronnych ego. Mechanizm ten nazwał Freud mechanizmem racjonalizacji. Przeważająca większość ludzi chce mieć o sobie dobre zdanie. Jeśli więc robię coś kontrowersyjnego, co powinno zrodzić poczucie winy lub przynajmniej zepsuć mi dobre samopoczucie, bronię się przed tym, przypisując sobie *ex post* szlachetne i racjonalne motywy postępowania. Uważam, że Freud nie miał racji twierdząc, że człowiek jest z natury zły. Człowiek jednak bywa zły i ma naturalną skłonność do samousprawiedliwiania oraz przypisywania sobie raczej szlachetnych i racjonalnych motywów postępowania. W rzeczywistości jednak one nie zawsze są takie. Gdyby ludzie rzeczywiście byli tacy, za jakich chcą w swoich oczach uchodzić, ludzkość składałaby się z samych aniołów i mędrców. Gołym okiem widać, że tak nie jest.

Kłopoty i uciążliwości związane z wolnością oraz odpowiedzialnością człowieka przedstawia jeszcze bardziej wyraziście i jaskrawo niż egzystencjaliści przedstawiciel neopsychoanalizy – filozof i psycholog Erich Fromm. Problematyce tej poświęcił swoją główną książkę pt. *Ucieczka od wolności* (1941). Podkreślił on, że chociaż wolność nie przestała dla wielu ludzi być wymarzoną celem, to dla innych stała się już kłopotem, a nawet ciężarem trudnym do udźwignięcia. Zdaniem Fromma, około 1500 r. człowiek zaczął odkrywać swą indywidualność. Ten proces indywidualizacji i wyodrębniania się z przyrody oraz ludz-

kiej wspólnoty, który wciąż trwa, ma dwuznaczną naturę. Z jednej strony prowadzi do wzrostu poczucia podmiotowości, integracji wewnętrznej i władzy nad przyrodą. Z drugiej jednak strony ta indywidualizacja rodzi poczucie izolacji, samotności, bezradności, a nawet zwątpienia w sens życia. Rozdźwięk ten wynika z tego, że uwolnienie od części uzależnień uświadamia człowiekowi trudność i odpowiedzialność związaną z koniecznością wypełniania zwiększonego zakresu wolności negatywnej (wolności od czegoś), przez realizację wolności pozytywnej (wolności do czegoś). W tej sytuacji człowiek czuje się zagubiony, bezradny i osamotniony. Usiłuje więc uciec od tej uciążliwej i dokuczliwej wolności. Fromm wyróżnił 3 podstawowe mechanizmy ucieczki od trudności: 1) sado-masochistyczny; 2) niszczycielski (destruktywny); 3) konformizm automatu. Mechanizm sado-masochistyczny umożliwia ucieczkę od wolności, ponieważ sadyści i masochiści nie mogą żyć bez siebie. Masochizm polega na pełnym zapomnieniu o sobie i całkowitym oddaniu się komuś lub czemuś, sadyzm zaś to pełna dominacja nad innym. Wreszcie w konformizmie automatu chodzi o pełne podporządkowanie się grupie lub instytucji w sposób pozornie dobrowolny. Ta pozorna dobrowolność sprawia, że znika obawa przed samotnością i bezradnością przy równoczesnym złudzeniu wolności oraz dobrowolności.

Sprawa odpowiedzialności moralnej i praktycznych kłopotów, które się z nią łączą, komplikuje się jeszcze bardziej, gdy rozważamy tę kwestię nie w odniesieniu do jednostki, lecz grupy społecznej lub instytucji, np. grupy zawodowej (dziennikarzy lub lekarzy), organizacji społecznej (np. partii politycznej), wspólnoty etnicznej (np. narodu) czy religijnej (np. sekty religijnej). Nie ulega wątpliwości, że wszystkie te grupy, organizacje i instytucje bywają obarczane odpowiedzialnością i oskarżane o różne formy korupcji, brak obiektywizmu w informacjach o faktach oraz w interpretacji faktów i wydarzeń społecznych, o nepotyzm, szerzenie ksenofobii i nietolerancji, o pedofilię i molestowanie seksualne itd.

Jak uniknąć odpowiedzialności zbiorowej? Czy da się praktycznie ustalić w sposób sprawiedliwy zakres i stopień odpowiedzialności? Czy problem ten można rozwiązać dzięki przestrzeganiu zasady współmierności, o której pisał Cackowski? Czy można zrezygnować z walki o słuszne ideały, takie jak: sprawiedliwość społeczna, odzyskanie czy uzyskanie autonomii kulturowej lub suwerenności narodowej itd., jeśli dotychczasowa praktyka historyczna wskazuje, że walka o te szlachetne ideały w nieuchronny sposób prowadzi do stosowania przemocy, a nawet krwawego terroru wobec przeciwników tych ideałów i obrońców *status quo*? Czy powinno się zrezygnować z walki o słuszne ideały, jeśli istnieje ryzyko, a nawet pewność nieuniknionych negatywnych konsekwencji? Czy wreszcie i w jakim stopniu ponosimy odpowiedzialność za czyny naszych przodków?

Oczywiście, zarówno jednostka, jak i grupa społeczna powinny dążyć do minimalizacji negatywnych skutków i maksymalizacji pozytywnych. Jest to słuszny postulat, ale trudny do zrealizowania. „Nigdy... nie jest tak, że podmiot działa-

nia (jednostka czy grupa) jest w stanie wziąć na siebie wszystkie negatywne skutki swego działania⁴⁸.

Obszernej i wnikliwej analizie problematyki odpowiedzialności zbiorowej poświęcił cały rozdział swej książki *Etyka w działaniu* Jacek Hołówka. Jak słusznie zauważył cytowany przez Hołówkę H. D. Lewis (autor artykułu *Collective Responsibility*, 1948); „Gdy mamy wrażenie, że odpowiedzialność spada na jakąś grupę, w istocie spada ona na konkretne jednostki w tej grupie⁴⁹. Obok grup posiadających silne więzi wewnętrzne (rodzina, naród), a nawet organizacyjną zhierarchizowaną strukturę (Kościół, przedsiębiorstwo, aparat państwowy, partia polityczna), istnieją grupy luźne (pasażerowie autobusu, mieszkańcy domu, widowie meczu piłkarskiego, tłum itd.), pozbawione „wyraźnego celu działania, organu decyzyjnego i struktury administracyjnych zależności⁵⁰. W przypadku takiej luźnej grupy zachodzić mogą, słusznie zauważył Hołówka, dwie różne sytuacje „(1) gdy członkowie luźnej grupy działają ze wspólną intencją”, np. awanturująca się grupa kibiców, oraz „(2) gdy działają z różnymi intencjami, bez intencji lub w ogóle nie podejmują celowych działań⁵¹. W takich luźnych grupach też można mówić o odpowiedzialności zbiorowej. Moralnie odpowiedzialny jest nie tylko bezpośredni sprawca zła, np. pobicia policjanta lub kibica „wrogiej” drużyny, lecz także świadek, który złu mógł zapobiec, ale nie zrobił tego z mało istotnych przyczyn⁵².

Ograniczam się do zasygnalizowania kwestii relacji między odpowiedzialnością jednostkową a odpowiedzialnością zbiorową, ponieważ obszerniejsze omówienie tej problematyki wykracza poza zakres, do którego starałem w tym artykule ograniczyć rozważania o wolności człowieka. Odpowiedzialność zbiorowa łączy się bowiem ściśle z problematyką wolności grupy społecznej: wspólnoty narodowej, wspólnoty etnicznej, religijnej oraz zakresu wolności różnego rodzaju grup mniejszościowych w ramach grupy większościowej. Czytelnikom zainteresowanym tymi zagadnieniami polecam m.in. lekturę wielokrotnie cytowanych książek Arona, Hołówki i Kurtza oraz wyboru tekstów międzynarodowych pt. *Aktualność wolności*, pod red. Bronisława Misztala i Marka Przychodzenia.

SUMMARY

The next part of the jubilee issue commences with the memories of the research workers of the Philosophy and Sociology Department. The author reflects on one of the most fundamental and universal value of human beings – freedom. The first part is theoretical. In the introduction Bohdan Dziemidok presents the main positions which define the notion of freedom and carries out

⁴⁸ Tamże, s. 179.

⁴⁹ Por. J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001, s. 357.

⁵⁰ Tamże, s. 356.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 357.

the analysis of philosophical theories on the subject. In the second, practical part, he focuses on the most crucial problems connected with putting freedom into practice, concentrating on the analysis of struggle for autonomy and the rights of the individuals. The last thread is on moral and psychological dilemmas connected with defining the boundaries of freedom in social life, as well as moral and legal liability for made choices.