

**Bogdan SZLACHTA** 

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

bogdan.szlachta@uj.edu.pl

## POJMOWANIE WOLNOŚCI

### KILKA UJĘĆ ZAJMUJĄCYCH BADACZA MYŚLI POLITYCZNEJ

**ABSTRACT:** **Notions of Freedom: A Few Approaches that Interest a Researcher of Political Thought**

The historian of political thought is particularly interested in several ways of understanding freedom, both of the individual (the human person) and of the human community (such as the nation or the state). He analyzes both the old approaches (especially the republican ones) and the liberal and Christian, or rather Catholic, approaches that have remained in tension, especially in the last two centuries, using both the Old Testament approach (the freedom of the subject conditioned by the fulfilment of the law or the Law revealed by God) and the Greek one (freedom realized within the framework of the state community or through the fulfilment of the natural inclinations of all people). The author juxtaposes the most important approaches, showing the tensions between the way of understanding freedom, especially by the popes at the turn of the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries, and the former liberals, who set the trails that are still taken up today, including the proper approach called postmodernism.

**Keywords:** freedom, free will, natural inclinations, natural rights, natural law

**Słowa kluczowe:** wolność, wolna wola, skłonności przyrodzone, uprawnienia naturalne, prawo naturalne

Wolność to jedna z kategorii zajmujących nie tylko etyka, ale także badacza dziejów myśli politycznej. Różne jej rozumienia zostaną przedstawione poniżej, choć tylko tytułem przykładów, które zostały dobrane tak, by unaocznic najbardziej popularne ongiś i/lub dzisiaj podejścia i problematyczność identyfikowania wolności z wolną wolą pojmowaną niekiedy jako swoista władza (być może przekazana człowiekowi przez Boga, czyniącego go na swój obraz i podobieństwo) decydująca o jego zachowaniach – inna sprawa, czy rozumnych, czy też nierozumnych (upraszczając: relacja między „coś” poznającym rozumem a wolą, która zatwierdza lub kontestuje owoc poznania rozumowego, pozostaje kluczowa, choć – jak rychło zobaczymy – poznawane „coś” może być odmienne). Gdy wolność identyfikuje się z wolną wolą i orzeka, że człowiek jest wolny wówczas, gdy decyduje o swych zachowaniach, często pomija się nie tyle inspirujący lub choćby wspomagający wpływ łaski Bożej, ile historycznie określone uwarunkowania społeczne, gospodarcze, polityczne i kulturowe, a nawet uwarunkowania fizyczne czy biologiczne<sup>1</sup>, które również – o ile podmiot ma być wolny, bo to jego wola ma decydować – nie mogą wpływać na decydujący podmiot (wolność osiągnięta jest przez człowieka, gdy jego wola nie jest ograniczana czy określana przez żadne okoliczności zewnętrzne). Zwykle jednak uznaje się, że każdy człowiek podlega różnym uwarunkowaniom; że podobnie jak inni z pewnością umrze, niekiedy powali go choroba, a jego grupę społeczną zaatakuje agresywny sąsiad (jak jedno państwo inne państwo albo proletariatus burżuazję), za nic mający życie obywateli lub członków klasy z historyczną racją, zmobilizowanych do armii, także przecież pragnących czynić, co chcą. Ongiś, nie tylko w wypowiedziach papieża Leona XIII u schyłku XIX wieku, wyraźnie odróżniano wolność od swawoli, kładąc akcent na to, że wybór woli może decydować o osiągnięciu stanu wolności albo stanu „niewoli”, np. „niewoli grzechu”; że wola może być tedy warunkiem osiągnięcia wolności lub swawoli albo raczej ich wyrazem. W odróżnieniu tym nie szło ani o wpływ okoliczności zewnętrznych w rodzaju warunków społecznych, gospodarczych, politycznych czy kulturowych, ani o istnienie konieczności biologicznych w rodzaju śmierci czy choroby lub zjawisk politycznych, jak agresja sąsiedniego państwa. Szło o namysł nad uwarunkowaniami moralnymi; o to, czy wolność podmiotu należy kojarzyć z jego dowolnie wybierającą wolą (być może swawolą właśnie), czy raczej z jakimś „normatywnym” planem wiążącym wolę, poznawalnym dla rozumu danego podmiotu (a także innych podmiotów). Chodziło o sprawy, o których sto lat po Leonie XIII inny papież, Jan Paweł II, orzekał w encyklice *Veritatis splendor* w związku z sumieniem indywidualnym, ukazując je właśnie w skojarzeniu z wolnością. Głosił on z jednej strony, że *w niektórych nurtach myśli współczesnej*, tj. schyłku XX wieku po Chrystusie, *do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości*. Wolność ludzkiego podmiotu miałyby być „absolutyzowana”, jego wola zaś miałyby się kierować „wartościami” mającymi źródło w niej właśnie, w wolności podmiotu, wolności czynionej absolutem. Z drugiej strony papież dopowiadał, że w ujęciach dla niego wysoce problematycznych sumieniu indywidualnemu

<sup>1</sup> Zob. szerzej choćby: B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola? I inne eseje z filozofii moralnej*, przeł. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubialka, Warszawa 1999.

przyznawane są prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która *kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe*. Jest jednak i trzecia strona wydobywana w *Veritatis splendor* (dalej VS), skoro jej autor głosił otwarcie: *Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem*, tezy ujawniającej rolę powinności ciężącej na podmiocie moralnym, tezy uznanej za słuszną, *nieśluszenie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia*. Nie będę analizował analogii między traktowaniem wolności, woli i prerogatywy sumienia jako faktycznie decydującego o „wartościach” lub osądzie moralnym oraz tezami pozytywizmu prawniczego, który nie tyle jednostkę, ile ciało legislacyjne znajduje w pozycji podobnej do niej, jemu przypisując zbliżoną prerogatywę i z jego orzeczeniami wiążąc ustanawianie jakichś „wartości” albo i dokonywanie osądów moralnych przez ustanawianie norm prawnych. Taka analogia jest, owszem, warta analizy, wiąże się bowiem nieodmiennie z traktowaniem zarówno jednostki, jak i ciała prawodawczego jako „podmiotów suwerennych”, co dostrzegł Jan Paweł II, zestawiając *nieodzowny wymóg prawdy*, skojarzony przezeń w innych miejscach ze wspólnym wszystkim ludziom prawem naturalnym chroniącym to, co każdy ma w gatunkowej naturze, z *kryterium szczerości, autentyczności, „zgody z samym sobą”, z ujęciami prowadzącymi do skrajnie subiektywistycznej interpretacji osądu moralnego*<sup>2</sup>. Dla zwolenników takich ujęć wolność staje się już nie tyle wyrazem autonomii moralnej uzasadniającej dokonywanie wyboru między tym, co ma stanowić prawdę, a tym, co jest jej negacją, ile wyrazem suwerenności jednostki<sup>3</sup> i/lub ciała legislacyjnego zdolnego ustanawiać „wartości”, orzekać, co jest dobre, a co złe<sup>4</sup>.

Ustalając, iż właściwa jest autonomia moralna, a nie moralna suwerenność; że podmiot dokonuje swą wolą raczej autonomicznego wyboru poprzez zaakceptowanie lub zdezawuowanie tego, co nie od niego pochodzi, „wartości”, których nie ustanawia, lecz

<sup>2</sup> Jan Paweł II, encyklika *Veritatis splendor*, n. 32.

<sup>3</sup> Przed ponad dwoma wiekami Immanuel Kant, na którego powołuje się dzisiaj także wielu etyków katolickich (zob. choćby: A. Szostek, *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym–Lublin 1990), przekonywał, że każdy człowiek ma zdolność tworzenia uniwersalnego prawa moralnego, bycia prawodawcą w dziedzinie moralności jako istota racjonalna i wolna, zdolna też stosować się do jego zasad. Wolność jest podstawą dla wystąpienia godności, a ta ostatnia wyraża się w umiejętności rozumnego ograniczenia swobody naszych działań, przy czym praktycznym wyrazem tej egalitarnej zdolności jest imperatyw kategoryczny i stosowanie się do jego zasad. Celem jest podtrzymywanie rozwoju ludzkości jako wspólnoty moralnej, a wszystko, co się temu sprzeciwia, nie zasługuje na szacunek. Kantowska koncepcja godności jest zarówno uniwersalna, jak i egalitarna. Wszystkie istoty ludzkie posiadają bowiem zdolność do rozumnego wyznaczania prawa moralnego, ale ponieważ człowiek ma wolną wolę, nie wszyscy skłonni są do moralnego działania. Dlatego niektórzy obierają zasady postępowania, które sprzeciwiają się pomyślności ludzkości, wówczas jednak ani oni sami, ani ich działania nie zasługują na szacunek. Dla Kanta każdy człowiek nadaje rzeczom wartość i jest ich źródłem – wszelkie wartości są zrelatywizowane, oprócz wartości jego samego (J. Miklaszewska, *Godność człowieka w koncepcji Immanuela Kanta a doświadczenie Auschwitz*, „Ruch Filozoficzny” 2017, t. 72, nr 4, s. 49). Jeśli przyjmijemy tę interpretację, dostrzeżemy, że dla Kanta godność to powszechnie w ludziach występująca właściwość moralna realizująca się nie w dziele odkrywania tkwiącej w nich i jednakiej dla każdego „prawdy o dobru”, wyprzedzającej poznanie rozumowe i decyzyjną wolę człowieka, lecz właśnie w dziele „ustanawiania wartości”.

<sup>4</sup> *Veritatis splendor*, n. 36.

które przyjmuje lub neguje – Jan Paweł II orzeka, że „prawdziwą wolność” osiąga on dzięki dokonaniu prawidłowego wyboru, zaakceptowaniu tedy „wartości” i związaniu z nimi swojego osądu moralnego. Jest on autentyczny, bo dokonuje go podmiot jakby deklarujący to, co już jest i co go wiąże. Nie jest autentyczny wedle oczekiwań zwolenników ujęć krytykowanych przez papieża, mających podmiot za osiagający „zgodę z samym sobą” dopiero przez ustanowienie przez siebie tego, co ma za dobro. Spór o to, czymże miałyby być „wartości”, do których odsyła papież autonomiczny podmiot, toczy się i toczyć się będzie, wiąże się bowiem z kontrowersjami dotyczącymi aborcji i eutanazji; z pytaniem, czy autonomiczny podmiot może decydować o czyjejś śmierci lub o śmierci własnej; wiąże się też z paradoksem stwierdzanym przez Jana Pawła II przed 30 laty: okazuje się bowiem, że *choć współczesna kultura przyznaje tak wielkie znaczenie wolności, [to] zarazem radykalnie tę wolność kwestionuje*. Dzieje się tak, bo *uwarunkowania natury psychologicznej i społecznej, które wpływają na sposób, w jaki człowiek korzysta z wolności*<sup>5</sup>, uznawane bywają za determinujące człowieka, znoszące jego wolność (bo odbierające mu autonomię) i wolną wolę (bo ją unieważniające, skoro „wola jest determinowana” przez otoczenie społeczne, wydarzenia z dzieciństwa, a nawet wzorce kulturowe charakterystyczne dla grupy kulturowej, do której należy). Psychika i wymagania społeczeństwa mają wymykać się spod moralnego osądu i wpływać z mocą konieczności na ludzi, określać wybory jednostek – podobnie jak na decyzje przywódców wpływać mają determinująco „egzystencjalne interesy” kierowanych przez nich państw. W związku ze zmaganiem między narodami o ich przetrwanie uchyla się niekiedy pytanie o moralne powinności ciążyące na ich przywódcach, zaś w związku z procesami integracyjnymi postępującymi w Unii Europejskiej pomija się pytanie o moralną odpowiedzialność członków Komisji Europejskiej i Parlamentu Europejskiego. Ich wolność jest określana nie przez to, co zwane bywa „naturą gatunkową”, lecz przez to, czego wymaga interes, niekiedy wręcz egzystencja obywateli lub interes albo nawet egzystencja państwa, zaś w przypadku procesu integracyjnego – „postęp”, jak się niekiedy powiada „nieuchronny historycznie”, a nie interes któregoś z członków integrującej się organizacji skupiającej państwa członkowskie, interes całości mającej konkurować z potężnymi mocarstwami zza oceanów lub ze wschodu.

Także różne „byty zbiorowe” lub ich wole (czyżby one także ją posiadały? A może Jan Jakub Rousseau, prawiczący w połowie XVIII wieku o „woli powszechnej prawodawczej ludu”, zapowiadał już takie przypisanie?) bywają kojarzone z wolą, która powinna właściwie wybierać, jednak nie to, co odpowiada skłonnościom przyrodzonym, i nie to, co określa natura gatunkowa człowieka, lecz to, czego wymaga partykularność, interes. Zostawiając na marginesie kwestię reprezentowania państwa raczej niż obywateli, ongiś postawioną nie wprost przez Thomasa Hobbesa, powiedzmy, że ekspozowanie różnorodności *tradycji, obyczajów i instytucji istniejącej w ramach ludzkiej cywilizacji* prowadzić ma lub może *jeśli nie do negacji istnienia uniwersalnych ludzkich wartości, to przynajmniej do relatywistycznej koncepcji moralności*<sup>6</sup>. To kolejny niezwykle element

<sup>5</sup> Tamże, n. 33.

<sup>6</sup> Tamże.

dociekań o wolności: także „byty zbiorowe”, jak narody czy ich związki skupione w państwach lub organizacjach międzynarodowych, a w ostatnim czasie także „grupy kulturowe”, bywają traktowane jako swoiste „podmioty moralne” roszcujące pretensje do ustalania lub ochrony właściwych im „wartości” – do „suwerenności moralnej” zatem raczej niż „moralnej autonomii”. Relatywizm, przed którego skutkami ostrzegał Jan Paweł II, pojawia się nie tylko w związku z pretensjami do „ustanawiania «wartości»” przez sumienia lub nawet „wolności” jednostek, ale także w związku z mnogością kultur, z których wywodzi się podobne pretensje: grupy kulturowe miałyby ustanawiać „miary dobra i zła”, być ostatecznymi instancjami orzekającymi o tym, co dobre, a co złe, wspierając się na właściwych im a różnych kulturach. W związku z takim ujęciem uniwersalistyczne pretensje odsyłające do dawniej przyjmowanych projektów moralnych odwołujących się do woli Boga lub natury gatunkowej, do rozumu wspólnego wszystkim ludziom (choćby podającego wspólny im zakaz „naruszania tego, co prywatne”) są niekiedy uznawane za potencjalne źródła nietolerancji i przemocy, *relatywizm* zaś traktuje się jako konieczną gwarancję *pluralizmu wartości i demokracji*<sup>7</sup>. Już nie tylko projekty moralne o walorze uniwersalnym są za takie uznawane, ale także normy prawne konkretnych państw, które miałyby chronić kulturę grupy dominującej, większości, gubiąc tym samym zróżnicowanie grup kulturowych mających status grup mniejszościowych<sup>8</sup>. Toczymy spory już nie tylko o relację „uniwersalnej sprawiedliwości”

<sup>7</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej. Nowe spojrzenie na prawo naturalne* (dalej jako PEU), przeł. P. Napiwodzki, n. 7.

<sup>8</sup> A przecież następca Jana Pawła II na Stolicy Piotrowej, papież Benedykt XVI, podnosił jeszcze w 2008 roku: *Doświadczenie uczy, że praworządność często bywa ważniejsza od sprawiedliwości, kiedy tak bardzo kładzie się nacisk na samo prawo, że ukazuje się je jako wyłączny rezultat rozporządzeń legislacyjnych bądź decyzji normatywnych podejmowanych przez różne instancje panujących władz. Kiedy są one przedstawiane jedynie w kategoriach praworządności, prawa mogą stać się postanowieniami o słabej sile oddziaływania, oderwanymi od wymiaru etycznego i racjonalnego, który stanowi ich podstawę i cel. Zauważmy zatem, że „wymiar etyczny i racjonalny” stanowi podstawę i praw podmiotowych, i wszelkich norm prawnych (a przynajmniej kojarzony jest z negatywnymi ich granicami); on też, należy zapewne przyjąć, wyznacza istotny kontekst i dla każdej osoby, i dla prawodawcy, nikt bowiem nie może zapominać (a miała to wyrażać jeszcze Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku), że *poszanowanie praw człowieka jest owocem przede wszystkim niezmiennej sprawiedliwości, która również [a nie wola umawiających się stron] nadaje wiążącą moc międzynarodowym proklamacjom. Ten aspekt jest często pomijany*, dopowiada się za Benedyktem XVI, *kiedy próbuje się pozbawić prawa ich prawdziwej funkcji w imię ciasnej wizji utilitarystycznej* (PEU, przyp. 4). Postawiony przez papieża Benedykta XVI problem wypierania „wymiaru etycznego i racjonalnego” na rzecz „ciasnej wizji utilitarystycznej” wiązany jest z dominacją pozytywizmu prawniczego: uznawszy, że *każde roszczenie do prawdy obiektywnej i uniwersalnej miałoby być źródłem nietolerancji i przemocy oraz że tylko relatywizm może zagwarantować pluralizm wartości i demokrację*, jego zwolennicy mają nie tylko odrzucać próby odwoływania się do obiektywnego i ontologicznego kryterium dotyczącego tego, co sprawiedliwe, ale nadto głosić, że *ostatnią instancją prawa i norm moralnych jest aktualnie obowiązujące prawo, ocenione z definicji jako sprawiedliwe, ponieważ jest wyrazem woli prawodawcy* (PEU, n. 7). Zauważmy i to: obowiązujące prawo, prawo stanowione czy – jak wcześniej wspomnieliśmy – „cywilne”, jest nie tylko *ostatnią instancją prawa*, jest dla siebie fundamentem, ale jest także *ostatnią instancją (...) norm moralnych*, z niego mają być one wywodzone, co sprawia, że normy takie, normy moralne właśnie, nie są od prawa różnymi i nie mogą stanowić kryterium poprawności czy słuszności albo i sprawiedliwości norm prawnych, lecz są w nich ustanawiane. Ujęcie to, znajdowane w refleksji zwolenników, a nawet apologetów pozy-*

(moralności wspólnej dla ludzkiego gatunku, dla wszystkich jego przedstawicieli bez względu na ich zakorzenienie kulturowe) do „partykularnej praworządności” (właściwej grupie obywateli pozostających w relacji do tego samego państwa) – nie tylko zatem o relację moralności „absolutnej” do „prawa stanowionego” – ale także o zasadność utrzymywania zasady terytorialności prawa w sytuacji potęgującego się zjawiska „kulturowej wielobarwności”.

Projekt uznający wolność człowieka – czy raczej osoby ludzkiej – za stan warunkowany prawidłowymi, potwierdzającymi skłonności przyrodzone każdemu człowiekowi<sup>9</sup> wyborami woli nie jest dzisiaj popularny. Początek słabnięcia jego popularności wiąże się zwykle ze schyłkiem średniowiecza, znającego przecież mnogie korporacje o odmiennych statusach prawnych i wiele zróżnicowanych pozycji na „drabinie feudalnej”, czy raczej lennej. Jednak od XIV-wiecznej „rewolucji nominalistycznej” odwoływanie się do treści wspólnych całemu gatunkowi, bez względu na przynależność jego przedstawicieli do odmiennych korporacji lub pozostawanie przez nich na innych szczeblach „drabiny lennej”, stało się problematyczne, bo powszechnik „ludzkość” czy „człowieczeństwo” (wedle dominujących uprzednio „pojęciowych realistów” znany Bogu przed stworzeniem, także zatem przed ustanowieniem, stanowiącym jeden z elementów „prawa wiecznego” jako Jego pomysł na gatunek) został porzucony. Zastąpiła go nazwa ogólna, którą przyjmowali i definiowali ludzie, by ułatwić komunikację między sobą. Bóg wciąż ustanawiał wprawdzie poszczególnych ludzi, „nie korzystał” już jednak z powszechnika jako wspólnego im wzorca, nadającego im jednaką formę czy naturę. Bóg czynił ludzi odmiennymi wedle swej aktualnej woli, przez co czynił ich wyjątkowymi, dążącymi do autentyczności jako Jego dzieła. Wilhelm Ockham, jeden

---

tywizmu prawniczego raczej niż prawnego (jak w polskim przekładzie przywoływanego dokumentu), jest problematyczne o tyle, że znosi ujęcie bronione przez papieża Benedykta i jego poprzedników: niepodobna już przekonywać o istnieniu jakiegoś „wyższego prawa” mającego stanowić – jak widzieliśmy – uzasadnienie dla istnienia praw człowieka i normatywny kontekst dla ewentualnego sprzeciwu sumienia; niepodobna już przekonywać też, że uświadomiwszy sobie jego treści jako treści pozwalającej szacować normy stanowionego prawa, będzie można uznać którąś z nich za „nieobowiązującą w sumieniu”. Prawo stanowione poprzedza przecież wszelką moralność, w nim bowiem należy teraz znajdować źródło również *norm moralnych*.

<sup>9</sup> Skoro osoba ludzka posiada określoną strukturę duchową i cielesną, to nie może być sprowadzana jedynie do samoprojektującej się wolności, lecz winna ona strukturę tę szanować, w przeciwnym bowiem razie popadnie w relatywizm, samowolnie (VS, n. 48) atakując tkwiące w jej naturze „pewne podstawowe dobra”, którymi są jej „skłonności przyrodzone”. Skłonności takie wyrażają *prawdę o powszechności prawa naturalnego* wpisanego w *rozumną naturę* osoby i obowiązującego *każdą istotę obdarzoną rozumem, żyjącą w różnych epokach historycznych*. Prawo naturalne odnosi się tedy do *pierwotnej natury właściwej człowiekowi, do „natury osoby ludzkiej”, którą jest sama osoba jako jedność duszy i ciała, jako jedność wszystkich jej skłonności zarówno duchowych, jak biologicznych, oraz wszelkich innych właściwości, które są jej niezbędne, by mogła dążyć do swego celu* (VS, n. 50). Wbrew rozdziałowi *wolności jednostek od natury wspólnej wszystkim ludziom*, który mają wprowadzać pewne teorie filozoficzne wywierające przełożny wpływ na współczesną kulturę, utrudniając *rozumowi dostrzeżenie powszechności prawa moralnego*, prawo naturalne *wyraża godność ludzkiej osoby i kładzie podwaliny jej fundamentalnych praw i obowiązków* (VS, n. 50). Dostrzeżmy to, co z coraz większym trudem dostrzegają nawet katolicy: prawo naturalne ma „wyrażać” godność ludzkiej osoby, skazywać powinności życia zgodnego ze „skłonnościami przyrodzonymi” i „określoną strukturą duchową i cielesną”.

z nominalistów ze „szkoły filozoficznej” szkotystów, uznawany jest jednak nie tylko za prekursora poszukiwań zmierzających do przydania ochrony moralnej i prawnej tej wyjątkowości, a nawet niepowtarzalności jednostki/osoby ustanowionej przez Boga, ale i za prekursora pozytywizmu prawniczego. Szkotyści, którzy „wycięli powszechniki” i pozbawili ich Boga, uczynili nadto Jego aktualną wolę racją dobra – wydobyli znaczenie woli działającej „arbitralnie” w Bogu i otworzyli tym samym drogę ku uznaniu także prawodawcy ludzkiego za podmiot nie tyle coś poznający, ile coś ustanawiający. Nie dość, że dopuścili do ustalania przez ludzi znaczenia nazw ogólnych – „ludzkość” czy „człowieczeństwo” – to przydali wpierw Bogu, następnie zaś człowiekowi moment wolności jako Jego i jego określających. Nie było już ani wspólnej treści w poszczególnych ludziach, ani wspólnej im gatunkowej natury, a to, co zechcieli uznać za wspólne, miało być ustalone lub współustalone przez nich. Prawo nie miało już być kojarzone z realizowaniem skłonności przyrodzonych, nie miało też ich chronić; miało być ustanawiane wedle zamysłów woluntarnych ludzi mających na względzie nie tyle wymagania „unieważnionej” natury, ile to, co uchwytywali jako odpowiadające im aktualnie lub raczej to, czego aktualnie chcieli (zaznaczymy, że w dziejach zachodniej myśli politycznej znaczącą rolę odgrywa dystynkcja „chęci” i woli, kojarzona niekiedy z prawem, które kierunkuje, i prawem, które zmusza, ujawniająca jednak zadanie woli polegające na realizowaniu uprzedniej wobec niej „chęci”, choćby określanej przez skłonności tkwiące we wspólnej ludzkiej naturze gatunkowej).

To kontekst wzmagający się od XIV wieku w związku ze sprzeciwem wobec różnych „pojęciowych realizmów”, z których do dzisiaj czerpie choćby etyka katolicka, w nurcie sięgającym św. Tomasza z Akwinu wspominając o wspólnej ludzkiej naturze gatunkowej, uprzedniej wobec ich świadomości, określającej ich „chęci”, a co dopiero ich wole decydujące o ruchu ku współustalaniu znaczenia nazwy „ludzkość” lub „człowieczeństwo” (współczesne spory o aborcję czy eutanazję można oglądać z perspektywy wspomnianej przemiany, gdyż ich uczestnicy – pomijając emocje – często sięgają po „mechanizm prawny”, by ustalić, od kiedy i do kiedy byt jest człowiekiem lub ma w sobie człowieczeństwo).

Historyka myśli politycznej zajmuje jednak też to, że momentem charakteryzującym człowieka stała się wolność, a nie rozum. Skoro w następstwie rewolucji nominalistycznej sam Bóg zaczął być postrzegany raczej jako podmiot woli niż rozumu, to również uczyniony na Jego podobieństwo człowiek miał teraz wolę za pierwszą wobec rozumu. Wolność została skojarzona ze swobodą wyboru dokonywanego przez wolę: człowiek miał korzystać ze swej woli na podobieństwo Boga, choć szkotyści wzywali do honorowania Jego orzeczeń jako wiążących każdego człowieka, przez Niego wszak uczynionego. Skoro jednak Bóg działał w „pustce” i w każdym czasie mógł zmienić treść swej woli i co innego uznać za dobro, to wpierw ludzkiego prawodawcę upodobniono do Niego, a następnie – w związku z wielce interesującymi przemianami myślenia ludzi tzw. Zachodu – każdy ludzki podmiot. Człowiek nie poznawał już prawa Bożego, natury czy istoty gatunkowej ani prawa chroniącego skłonności uprzednio w niej znajdowane (dlatego nazywanego naturalnym).

To jeden z głównych powodów słabnięcia przeświadczeń dotyczących wolności, które wywodzą się jeszcze ze starożytności. Innym jest ześrodkowanie refleksji o wolności nie na relacji jednostki do wspólnoty politycznej, Boga lub natury, lecz do innych jednostek; nie na ustalających się w długim okresie konwencjach, uznawanych przez konserwatystów za część republikanów za fundament społeczności, ani na „mądrościach praktycznych” stanów, klanów czy korporacji, ale na tym, co immanentne być może każdej jednostce. Uprzednia wobec tego, co ongiś ją określało, uwalniana, wyzwolana, emancypowana od nacisku wzorców postępowania dyktowanych przez grupy, do których należała, jednostka stawiała w centrum namysłu, w niej bowiem Kartezjusz i jego naśladowcy odnaleźli ośrodek pewności; odnaleźli go nie w pojęciach lub Bogu, nawet nie w „mądrości praktycznej” wspólnoty kształtującej się w długim okresie, lecz w jednostce, sytuowanej – jako ciało – w mechanistycznie ujmowanej przyrodzie. Zmiany zachodzące w filozofii – odciągające od namysłu nad „przedsobnością”, nad tym, co człowieka otacza i kierujące ku „wsobności”, temu, co w nim tkwi i znajdowane jest jako oczywiste i pewne, jasno i wyraźnie się jawiące – dopełniane były tendencjami społecznymi, stawiającymi w centrum jednostkę odrywaną od tego, co dawne i społeczne, jako wykluczające i elitarne, a także czyniącymi ją pierwszą wobec świata społecznego i konstruującą go. Tendencje te rychło znalazły wyraz w ujęciach liberalnych, ujawniających nowożytne pojmowanie wolności, przeciwstawiane przez Benjamina Constanta pojmowaniu starożytnemu: wolność skojarzona została z niezależnością jednostki, uchylając jej zaangażowanie w to, co ma wspólne z innymi, we wspólne dzieło prawodawcze, polegające zwykle – jak u Greków – na rozpoznawaniu miar regulujących *działania polityczne i wzajemne oddziaływania* obywateli<sup>10</sup>. Tak pojmowane prawo miało w starożytności wyznaczać granice arbitralności prawodawcy i jednostek należących do wspólnoty politycznej, nadawało ono bowiem *ciągły żywot* miastu i umożliwiało zachowanie tożsamości zbiorowej<sup>11</sup>. Choć było ono rezultatem *wytwarzania* raczej niż *działania*; choć pochodziło od *architekta miasta i jego budowniczego*, a nie od *politikos*, obywateli nim związanych; choć kryło w sobie *element przemocy*; choć wreszcie mogło być różne od *wszystkiego, co powstaje w sposób naturalny*<sup>12</sup> – to wiązało i architekta, i *politikos*. Wola twórcy prawa nie była w pełni wolna w sensie już ustalonym: obywatel był „synem i niewolnikiem prawa”, nie mógł być tedy poddany żadnemu panu; „bezosobowe prawo”, a nie aktualna wola prawodawcy wyznaczało granice swobody poczynić i jego, i prawodawcy. Jak ten, kto ustanawia prawo, mógł czuć się nim związany? – wciąż pytamy, natrafiając na ślad kłopotów podmiotu korzystającego z suwerenności moralnej zapowiadającej możliwość ciągłego ustanawiania nowych „wartości”, przeczących tym uprzednio wiążącym lub przez kogoś ustanowionym. Lecz wola była relacjonowana do czegoś, co ją poprzedza, a co poznaje ludzki rozum; jak mówili Grecy, relacjonowana była ku rozpoznanej przez rozum przyrodzony człowieka naturze

<sup>10</sup> H. Arendt, *Wprowadzenie w politykę*, przeł. W. Madej, M. Godyń, [w:] teże, *Polityka jako obietnica*, Warszawa [b.r.w.], s. 203.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże, s. 204.

istotniejszej od ludzkich konwencji, ku woli bogów, jak mówił niefilozof Sofokles, lub ku pojęciu sprawiedliwości, jak mówił filozof Sokrates, a nie ku niesprawiedliwym niekiedy ustaleniom wspólnoty politycznej. I choć filozof poddawał się mocy niesprawiedliwego prawa z racji jego dawności i pochodzenia od wspólnoty politycznej zapewniającej także jemu niezależność od wpływu obcych, to wiedział, że pierwsza winna być ustanawiana wolność wspólnoty, a druga – wolność obywatela jako warunkowana przez tamtą. Rzymianie nie byli tak wysublimowani filozoficznie: jako „bardziej praktyczni”, nie w woli bogów (wydobywanej przez „religię publiczną” porządkującą zachowania *plebsu* czy nawet motłochu) szukali granic wolności, lecz w *traktatach*<sup>13</sup>; rzadziej zwracali się do natury, częściej ku umowie *między walczącymi stronnictwami*. Prawo nie miało jednaczyć, jak Greków, lecz *uchylać stan wrogości* zmagających się stron. Nie *wspólny pogląd na temat dobra i zła dzięki zaszczerpieniu przez naturę jako głos sumienia*, jak u Greków, ani podany w formie *przykazań przekazanych z góry*, jak u Żydów, a później w pewnym zakresie również u chrześcijan, ale *porozumienie* zachowujących różne ujęcia dobra znajdowano w centrum poszukiwań<sup>14</sup>.

Propozycje Greków i Rzymian wiodły ku różnym ujęciom wolności: pierwsi mieli ją za określaną przez jedno dla wszystkich ludzi prawo rozpoznawane i zatwierdzane przez ich wolę; drudzy – za stan umożliwiający prowadzenie debaty o warunkach współżycia zróżnicowanych jednostek. Z obu, choć w pewnym zakresie także z propozycji chrześcijan, skorzystali nowożytni myśliciele polityczni, którzy zaproponowali jednak wyraźnie odmienne koncepcje wolności, ześrodkowane nie tyle na jedności lub współpracy, zatem na trwaniu zbiorowości, ile na zachowywaniu tego, co indywidualne. W procesie ustalania podstaw ich projektów znaczącą rolę odegrało chrześcijaństwo, wydobywające jednostkę z relacji do wspólnoty politycznej, z jej przywiązania do zasługiwania się jej gwoli pozostania w jej pamięci, i kierujące ją ku relacji z osobowym Bogiem oraz zasługiwaniem się Mu dla zyskania indywidualnego zbawienia. Nie wdając się w szczegółowe analizy kilku nurtów zaliczanych do tradycji liberalnej, ograniczę się do zaprezentowania dwóch podejść do wolności w niej znajdujących, zaproponowanych w XVII wieku przez Hobbesa, świadomego sporów z czasów Elżbiety I Tudor i pierwszych Stuartów, oraz Johna Locke’a, śledzącego z kolei tzw. chwałebną rewolucję. Hobbes uznał, że wolność polega na „milczeniu prawa” i jako taka realizuje się zarówno w tzw. stanie natury, gdy nie istnieją żadne normy: ani prawne (bo nie ma suwerena), ani moralne (chyba że taką znajdziemy w zabiegach o zachowanie własnego życia nawet kosztem życia lub zdrowia innych podmiotów), ani obyczajowe (bo nie ma życia zbiorowego i nie wykształciła się nawet elementarna kultura właściwa grupie). Wprowadzie wolność kojarzoną w „stanie natury” z uprawnieniami posiadanymi już wówczas przez jednostki prawodawca skojarzony z państwem ogranicza normami swego prawa (które równane są z normami prawa natury i prawa rozumu), jednak tam, gdzie on milczy, wolność jednostek się zachowuje. Znów jest ona pojmowana jako stan, zyskuje jednak wyraźne znamię „obszarowe”: zrazu (w „stanie natury”) mamy

<sup>13</sup> Tamże, s. 206.

<sup>14</sup> Tamże, s. 203.

do czynienia z „pustką normatywną”, podmiot tedy może czynić wszystko, co zmierza do spełnienia wymagań jego instynktu samozachowawczego, wszystko, co pozwala mu przetrwać jako temu oto ciału; w stanie państwowym, po pojawieniu się norm prawnych, może działać wciąż dowolnie, jakby w „pustce normatywnej” pozostałej w obszarze ograniczonym, bo nieuregulowanym przez prawodawcę. To niezwykle rozwiązanie ujawnia, że podmiot realizuje swą wolność zgodnie z wymaganiami prawa ustanowionego przez państwo, które określa jej granice, a nie z wymaganiami natury gatunkowej, której Hobbes nie uwzględnia. Nie moralne uwikłania stają się ważne, lecz uwikłania prawne: obszar pozostawiony jednostce przez prawo podlega wyłącznej dyspozycji jednostki wciąż działającej w „pustce normatywnej”; może ona realizować dowolne czyny, jakby nic – poza dążeniem do zachowania życia ciała – nie jej ograniczało ani nie wiązało w pozostawionym jej obszarze wolności. Wola nie jest w tym obszarze pętana przez prawo, a jej swobodne w tym obszarze wybory uznawane są za wolne. W ten sposób jednak wolność jednostki zaczyna się łączyć ze swobodą wybierania właściwą woli, ma polegać na możliwości swobodnego przez nią wybierania; wybierania, o ile pozostajemy w myśleniu Hobbesa, nie celów jednak – tym bowiem nieodmiennie pozostaje staranie o przetrwanie tego oto ciała – ale jedynie środków prowadzących do niezmiennego celu; wybierania atoli swobodnego, nieokreślonego przez milczące wobec pewnego obszaru prawo ani niezawężanego przez reguły ukształtowane w społeczeństwie, które nie mogą przeczyć normom pochodzącym od państwa. Wolność jednostki (choć tylko w obszarze nieuregulowanym przez państwo) polega na swobodnym, nieograniczonym żadnymi regułami, wyborze woli; na „czynieniu, czego się aktualnie chce”, wszelako wciąż z uwzględnieniem, iż chcieć można tylko tego, co sprzyja przetrwaniu tego oto ciała. Wolna jednostka może tedy czynić wszystko, co zmierza do celu nieustalanego przez nią, lecz wiążącego jej rozum i wolę podobnie jak wiąże je prawo państwa. Cel i prawo zawężają obszar wolności jednostki, w pozostawionym jej obszarze może ona jednak czynić wszystko, co zechce.

W nieco innym kierunku podążył Locke. Zwykle to właśnie z jego projektem wiąże się koncept nader dzisiaj popularny, zgodnie z którym każda jednostka posiada obszar wolności identyczny z obszarem innych jednostek, co sprawia, że wolność jednego styka się z wolnością drugiego, a żaden z nich nie może naruszać obszaru wolności zastrzeżonego dla innej jednostki. Pomysł jest prosty: każda jednostka przed ustanowieniem grupy i przystąpieniem do niej ma już (znów w przedkulturowym, przedspołecznym i przedpolitycznym tzw. stanie natury) kilka uprawnień przyrodzonych i każda zna (uświadamia sobie) zakaz prawa natury i prawa rozumu (lecz już nie prawa państwowego, jak u Hobbesa, skoro zakaz nie jest ustanawiany przez nie, ale znany jednostkom przed jego pojawieniem się). Zakaz ten nie pozwala jednostkom naruszać uprawnień przyrodzonych. Jeśli przyjmie się, że granice wolności są wyznaczone przez uprawnienia, to z łatwością wyprowadza się co najmniej dwa wnioski: po pierwsze, że w swym polu wolności nikt nie może być przymuszany do czegokolwiek, zgodnie bowiem z zakazem prawa natury każdy winien się powstrzymywać przed ingerencją w wolność drugiego; po drugie, inaczej niż u Hobbesa, prawo, w tym przypadku już tylko natury i rozumu, ale nie państwowe, nie może zawężać uprawnień, lecz ma je chronić – nie może

tedy zawężyć obszaru wolności, lecz ma go strzec. „Społeczeństwo cywilne” i jego organy odnoszą się do tego, co jednostki już posiadają, mają jednak chronić ich uprawnienia przyrodzone, ich pola wolności jako nienaruszalne – takie, w które nikt nie może wkraczać, nawet prawodawca. W tych polach każda jednostka może czynić to, co chce czynić, może nawet honorować uznawane przez siebie powinności moralne, nikt jednak nie może jej do tego przymuszać. Projekt ten odbiega od ujęcia chrześcijan, nie zna już bowiem – podobnie jak projekt Hobbesa – odesłania do skłonności przyrodzonych ludzi, gdyż nie są one uwzględniane, zna natomiast odesłanie do uprawnień, do tego, co posiada dana jednostka jako swoje, będące w jej dyspozycji<sup>15</sup>. Akcent przenoszony jest z tego, co mają wszyscy ludzie i co ich do siebie upodabnia, na to, co pozwala jednostkom odróżniać się od innych jednostek; z tego, co określa ich współzycie jako im wspólne (jak skłonność do trwania z innymi w pokoju), na to, co pozwala im zabiegać o swoje życie bądź o swoje uprawnienia. Dla pojmowania wolności próby liberałów mają znaczenie przełomowe: zrywają z ujęciami republikańców mających wolność zbiorowości za warunek wolności jej członków i stawiają wolną jednostkę przed zbiorowością. Wolne jednostki mają wręcz ustanawiać już to państwo, już to społeczeństwo cywilne jako nakierowane na wspieranie ich w staraniach o zachowanie życia ich ciał lub realizację ich uprawnień, mające strzec życia lub uprawnień przed ingerencją ze strony

<sup>15</sup> Zauważyć jednak należy, że „język uprawnień” przejmują również autorzy dokumentu *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej...*, orzekający nie tylko, że *prawo nie jest czymś arbitralnym*, bo *wymaganie sprawiedliwości, które wypływa z prawa naturalnego, jest wcześniejsze od formułowania i promulgowania przepisów prawnych* niedecydujących przecież o tym, co jest *sprawiedliwe*, ale także, iż *nie jest arbitralna również polityka*, bo uprawniający ją winni dostrzegać, że *normy sprawiedliwości nie są (...)* *wynikiem umowy zawartej między ludźmi, ale pochodzą one najpierw z samej natury bytów ludzkich*. Naturalne uprawnienie jest zakotwiczeniem prawa ludzkiego w prawie naturalnym, swoistym „łącznikiem” między prawem stanowionym i naturalnym. Ludzki prawodawca zatem nie ma traktować uprawnienia i skojarzonej z nim wolności jako obszaru wymagającego ochrony z jego strony, jako przestrzeni swobodnego decydowania podmiotu, lecz ma uwzględniać *prawo naturalne nierozdzielnie związane z człowieczeństwem osoby ludzkiej*. W przypadku przeciwnym, gdy *negowane są naturalne uprawnienia* realizujące się w polu określanym przez prawo naturalne, prawo stanowione przez dowolny organ prawodawczy wyznacza *jedynie wola prawodawcy* (PEU, n. 89; podkr. B.S.). W istocie „uprawnienie naturalne” to *prawny wyraz prawa naturalnego porządku politycznym*, to *miara sprawiedliwych relacji pomiędzy członkami wspólnoty* (PEU, n. 90), której żaden podmiot nie ustala arbitralnie, lecz która uwzględnia prawo naturalne. Jeśli tak, to uprawnienie inaczej jest myślane niż przez liberałów, niemierzających uprawnienia miarami prawa naturalnego, lecz przydających uprawnieniu ochronę w postaci norm lub normy prawa natury, mających je za pierwsze i wobec prawa stanowionego, i wobec prawa naturalnego. Upraszczając: wolność kojarzona jest przez obie strony z uprawnieniem przyrodzonym, jednak niektórzy myślą je w związku z miarami wyznaczanymi przez prawo naturalne, inni zaś dopełniają je jedynie prawem natury; niektórzy kojarzą wolność z autonomią podmiotu władnego wybierać między tym, co z prawem naturalnym zgodne, a tym, co mu przeczy, inni kojarzą ją z suwerennością podmiotu w sferze chronionej przez prawo natury. Napięcie to sprawia, że niektórzy relacjonują wolność do dobra czy prawdy od podmiotów niezależnej, inni zaś relacji takiej nie znają i wskazują raczej na inną relację, mianowicie podmiotu do siebie samego jako ustalającego to, co jemu jawi się jako dobro lub prawda. Z nim można też wiązać zagadnienie odmienne: odpowiedzialności podmiotu przed kimś, kto wskazywany jest jako źródło dobra lub prawdy lub zgoda jest z nimi identyfikowany albo odpowiedzialności podmiotu przed sobą samym jedynie lub przed innymi ludźmi, lecz jedynie ludźmi.

kogokolwiek innego, osobiście jednak innych obywateli<sup>16</sup>. Były to próby zmierzające do powiązania prywatności jednostek z obszarem wolności pojmowanej jako niezależność od ingerencji ze strony innych. Próby, które najpóźniej od połowy XIX wieku dopełniono krytycznym dla nich rozwiązaniem: gdy zwrócono uwagę na potrzebę wspierania rozwoju jednostki czy jej doskonalenia się dzięki edukacji publicznej, ingerencja w to, co prywatne, została dopuszczona, podobnie jak pomoc udzielana z zasobów publicznych w podtrzymywaniu życia jednostek, ochronie ich zdrowia itd. Zmiany te były w pewnym zakresie następstwem umacniania się nie tylko utylitarystycznego wariantu liberalizmu, ale także ujęć demokratycznych, a następnie socjalistycznych, niekiedy wymagających identyfikowania partykularnej woli jednostki z wolą powszechną, kiedy indziej z uświadamianiem sobie przez nią konieczności historycznej. Wolność przestała być stanem wyznaczanym i potwierdzanym przez prawidłowe wybory dokonywane przez wolę podmiotu o wspólnej naturze gatunkowej z innymi podmiotami należącymi do gatunku; stała się tym, co osiągalne w zbiorowości lub co określane przez historyczną konieczność. Pojawił się nowy problem: na ile można utrzymać wolność podmiotu w integrujących się społeczeństwach, wobec których działają struktury państwowe zmierzające do umocnienia całości możliwie homogenicznej, gubiące wzgląd na odmienność czy partykularność jednostek. Problem ten, pojawiający się ze szczególną mocą w ostatnich dwóch wiekach, przedstawił Jan Jakub Rousseau już w połowie XVIII wieku, zwracając uwagę nie tylko na napięcie między „naturalnym stanem” dobroćliwości człowieka a „kulturowym stanem” jego zróżnicowania, dominacji i podległości w ramach grupy społecznej, ale także rozwiązanie polegające na włączeniu się wszystkich (mimo ich uprzedniego zróżnicowania) lub włączeniu wszystkich w jednostkę zwaną ludem, posiadającą swą powszechną i prawodawczą wolę, z którą jednostka – pragnąca znów realizować swą wolność – ma identyfikować swą wolę partykularną. Rzecz w tym jednak, że wola podmiotu została tu podporządkowana, złączona nawet z wolą ludu; że wolność została uwarunkowana identyfikacją jego woli z wolą całości, do której wstąpił lub do której został włączony.

Wątki te opisałem znacznie szerzej w innym miejscu, analizując nie tylko niezwykle złożony proces kształtowania ujęć uznawanych dzisiaj za fundujące demokrację liberalną, w szczególności różne sposoby pojmowania wolności w tradycjach liberalnej i demokratycznej, sposoby wprowadzające niekiedy w osłupienie każdego, kto myślał uprzednio, że obie tradycje wiodą w tym samym kierunku<sup>17</sup>. Pytanie, czy wolność wymaga realizowania wymagań rozumu ujawnianych przez państwo (jak u Hobbesa)

<sup>16</sup> Przywołajmy raz jeszcze dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej nie po to, by przekonywać, że są w nim zawarte „właściwe rozwiązania”, lecz po to, by unaocznic sposób myślenia dyskredytowany przez zwolenników podejść dzisiaj daleko bardziej popularnych: *subiektywne uprawnienia, do których współczesne myślenie przywiązuje wielką wagę, mają swoje źródło nie w zmiennych pragnieniach jednostek, mających się w swej wielości, różnorodności i zmienności realizować w uprawnieniach myślanych choćby „na sposób Locke’a”, ale w samej strukturze bytów ludzkich i ich relacji, dzięki którym stają się coraz bardziej ludźmi. Uprawnienia osoby ludzkiej wypływają więc ze sprawiedliwego porządku (...). Uznać te naturalne uprawnienia człowieka oznacza uznać obiektywny porządek ludzkich relacji ufundowany na prawie naturalnym* (PEU, n. 92).

<sup>17</sup> B. Szlachta, *Demokracja liberalna. Źródła, ustanowienie(?) i kres(?)*, Warszawa 2022, szkic szósty.

lub znanych umysłowi każdego podmiotu (jak u Locke'a), a może przystawania na to, co ustanawia powszechna prawodawcza wola ludu (jak u Rousseau), wciąż się pojawia i nie może być kwitowane nader popularnym orzeczeniem, iż wystarcza odróżnienie chroniącej autentyczność jednostki „wolności negatywnej”, właściwie pojmowanej i wywodzonej z tradycji liberalnej (jednak nieodróżnianej?), od poddającej ją oddziaływaniu skądinąd „wolności pozytywnej”, niewłaściwej i potencjalnie niebezpiecznej, wywodzonej z wszelkich innych niż liberalna tradycji, także z tradycji chrześcijańskiej. Tę ostatnią zresztą, od której zaczęliśmy i którą znów wspominam na końcu, sami chrześcijanie zdają się traktować w XXI wieku jako zepchniętą na margines przez dominujące pozytywistyczne podejście uznawane za unieważniające refleksję o sprawiedliwości, istotną – jak widzieliśmy – dla „pierwszych liberałów”, wspominających prawo natury i prawo rozumu, mniej istotną dla demokratów, acz nie dla republikanów wklęających refleksję o niej w kontekst nade wszystko tradycyjny i kulturowo-wspólnotowy. Papież Benedykt XVI przywołał ongiś w niemieckim Bundestagu słowa św. Augustyna: «Czymże są więc wyzute ze sprawiedliwości państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników?» (*De civitate Dei, IV, 4, 1*), i zauważył, iż jego naród stał się niby taką bandą, gdy *odłączył władzę od prawa, przeciwstawił ją mu, podeptał prawo* – nie to, które ustanawiały organy prawodawcze, lecz to, które organy te winny uwzględniać przy określaniu wyborów swej woli. Wniosek ten wart jest odnotowania, choć wiąże się raczej z arbitralnością prawodawcy niżli z wolnością jednostki; z kwestią odpowiedzialności organu niżli z kwestią odpowiedzialności jednostki chowającej się za taki organ. Ale czyż wolność jednostek uczestniczących w ustanawianiu przepisów prawnych nie „przekłada się” na kwestię swobody organu prawodawczego z nich złożonego? To prawda, że – wbrew deklaracjom – jego członkowie nie dysponują już mandatami wolnymi, reprezentują nie całość, lecz partykularne partie zabiegające nie tyle o interes zbiorowości, ile o realizację własnego interesu lub interesu popierających je grup wyborców, a nawet – w przypadku poszczególnych deputowanych – o interes niewielkiej ich grupy, która dokonuje ich elekcji w okręgu wyborczym. Człowiek, który *zyskał niewyobrażalną dotychczas moc*, który jest *w stanie zniszczyć świat, manipulować samym sobą*, a nawet *tworzyć istoty ludzkie i odmawiać innym istotom możliwości stania się ludźmi*, winien – zdaniem papieża z Niemiec – uwzględniać wymagania sprawiedliwości, mierzyć swą wolę jej miarami, pamiętać, że na pewne zachowania nie powinien przyzwalać, gdyż są one zakazane *semper et pro semper*, w każdych okolicznościach. Choć w *wielkiej części spraw, które należy regulować prawnie, kryterium większości może być wystarczające*, to w *podstawowych kwestiach prawa, w których stawką jest godność człowieka i ludzkości, zasada większości nie wystarcza*, jej zastosowanie może bowiem prowadzić do bezprawia. Zasada ta, eksponująca dominację większości nad mniejszością czy mniejszościami, większości nad daną i innymi osobami należącymi do mniejszości, nie może być narzędziem w rękach mających się za wolnych czy wyzwolonych z relacji nie do *prawa objawionego, uregulowanego wywodzonego z objawienia*, lecz z relacji *do natury i rozumu jako prawdziwych źródeł prawa*. W sytuacji gdy mnogość nieuzgadnialnych, opartych na różnych kulturach, projektów moralnych prowadzi do uznania prawa ustanawianego przez organy prawodawcze za jedyne wiążące źródło ładu normatywnego w państwie

o walorze demokratyczno-liberalnym, należy wciąż pamiętać, że *zachodnia kultura prawna* rodziła się *od II w. przed Chr.*, gdy doszło do spotkania między rozwiniętym przez filozofów stoickich społecznym prawem naturalnym i autorytatywnymi nauczycielami prawa rzymskiego. Ponadto należy mieć na uwadze, że do dzisiaj owa kultura prawna ma decydujące znaczenie dla kultury prawnej ludzkości, bo z przedchrześcijańskiego związku między prawem a filozofią bierze początek droga – prowadząca przez chrześcijańskie średniowiecze – do rozwoju prawnego okresu oświecenia, aż do Deklaracji Praw Człowieka. To nie prawo religijne, które wymagało wiary w bóstwa, lecz filozofia uznająca rozum i naturę w ich wzajemnym powiązaniu za obowiązujące wszystkich źródło prawa dostarcza zasadniczych podstaw dla rozmyślań o wolności zarówno jednostek, jak i złożonych z nich „suwerenów” i reprezentujących ich organów prawodawczych. Można polemizować z tezą Benedykta XVI, iż ten sposób myślenia właściwy był jeszcze w oświeceniu, lecz stał się przebrzmiały dopiero w ostatnim półwieczu, gdy ideę prawa naturalnego zaczęto postrzegać już tylko jako naukę specyficznie katolicką, o której nie warto dyskutować, bo – wedle krytyk pozytywistów – wyprowadza ona z bytu powinności w sposób nieuprawniony. Można jednak również polemizować z tezą pozytywistów, iż natura to już tylko zespół danych obiektywnych, powiązanych ze sobą jako przyczyny i skutki, rozum zaś ma już tylko weryfikować lub falsyfikować takie dane i nie odnosić się do tego, czego weryfikacji bądź falsyfikacji niepodobna poddać, a co ongiś stanowiło podstawę dla reguł spontanicznie lub wolitywnie realizowanych przez jednostki wolne, korzystające z autonomii moralnej i wybierające to, co odpowiadało ich gatunkowej naturze<sup>18</sup>. Podejście pozytywistyczne winno zostać dopełnione, bo rozum pozytywistyczny umniejsza człowieka i zagraża człowieczeństwu. Nie może on stanowić jedynej podstawy dla tworzenia prawa, jeśli zaś zostanie za taką uznany, to doprowadzi do pozbawienia Zachodu własnej kultury w dobie jego konfrontacji z innymi kulturami świata. Winien się on wsłuchiwać nie tylko w język niszczonej przyrody, ale i ponownie uznać, że również człowiek ma naturę, którą rozum ten winien szanować i którą nie może manipulować według swego uznania, zwłaszcza w sytuacji, gdy staje się głównym, jeśli nie jedynym, źródłem ładu prawnego określającego obszar czy przestrzeń ludzkiej wolności; ładu tworzonego przez ludzi wolnych, mających – wedle niektórych, być może słabnących ujęć – realizować się zgodnie ze swą człowieczą naturą, wedle ujęć dominujących zaś, zwykle utylitarystycznych, ustanawiać normy odpowiadające wynikom „szacunku korzyści” dokonywanego przez każdą jednostkę, zwłaszcza uczestniczącą w procedurach prawodawczych. Człowiek, wywodził Benedykt XVI, to nie tylko wolność, którą sam sobie tworzy, nie stwarza [on bowiem] sam siebie. Jest on duchem i wolą, ale jest też naturą, a jego wola jest słuszna wtedy, kiedy szanuje naturę, słucha jej i akceptuje siebie takiego, jakim jest, jako ten, który sam siebie nie stworzył. Właśnie w ten sposób i tylko w ten sposób urzeczywistnia się prawdziwa ludzka wolność<sup>19</sup>, której negacją raczej niż realizacją jest „wolny wybór”, wybór nieuwzględniający wymagań natury człowieka.

<sup>18</sup> Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, [online] [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/niemcy2011\\_bundestag\\_22092011.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/niemcy2011_bundestag_22092011.html), 3 XI 2023.

<sup>19</sup> Tamże.

Zaprezentowane sposoby pojmowania wolności przez liberalistów prowadzą nas jednak w innym kierunku: ku traktowaniu każdej z jednostek jako zdolnej „stwarzać siebie” lub zgola „siebie stwarzającej” przynajmniej w pewnym, mniej lub bardziej ściśle określonym obszarze. Jest ona myślna jako władna nie tylko ustanawiać własną „hierarchię wartości” i wartości poszczególne, ale także kreślić „autentyczny projekt życia”, tylko swój projekt. Władna w jakimś obszarze orzekać, co jest dla niej korzystne (a przez to dobre) i co jest jej dobrem; a na podstawie rachunku korzyści decydować o regułach ją wiążących. Konfrontacja coraz rzadziej zachodzi między podejściem bliskim Janowi Pawłowi II i Benedyktowi XVI, odsyłającym do gatunkowej natury wspólnej wszystkim ludziom, wszystkim – jak wolą mówić – osobom ludzkim, a podejściami liberalnymi, coraz częściej między ujęciem konserwatywnym odsyłającym już nie do tak pojmowanej natury, lecz do kształtującej się w długim okresie kultury, a emancypacyjnym, krytycznym wobec wielu maszyn uprzedmiotawiających (język i prawo, ale nade wszystko „dawna kultura wspólnotowa”, z której wywodzi się język lub która jest chroniona przez system prawny), ujęciem określanym niekiedy mianem postmodernistycznego. Być może w świecie postmoderny nie będzie już sporów wskutek zniesienia dawnych punktów oparcia, odsyłających i do gatunkowej natury („uniwersalistyczno-obiektywistycznych”), i do wspólnotowej kultury („relatywistyczno-wspólnotowych”). Być może jednostka zostanie (wreszcie?) uwolniona od przebrzmiałych ujęć, groźnych, bo uprzedmiotawiających czy *ujarzmiających*. Czy takie podejście nie kieruje ku nadziejom wyrażanym ongiś przez Marksa, który wolność jednostki łączył ze zniesieniem własności i kresem alienacji? Czy możliwe jest ustalenie ładu zapewniającego jednostkom w pełni wyzwolonym, a zatem w pełni wolnym od wpływów zewnętrznych, współtrwanie w zbiorowości? To pytania ważne zwłaszcza w społeczeństwach wielokulturowych, w których coraz częściej stawiane są pytania nie tylko o zasadność czynów negujących swobodę poczynąń jednostek należących do grup kulturowych zakazujących im pewnych zachowań dopuszczanych w innych grupach (problem krzyży, ale też czarczafów czy burek), ale także o zasadność zachowywania przez grupy większościową i mniejszościowe ich „tożsamości zbiorowych”. Wolność, jak uczyli republikanie, dotyczy w pierwszej kolejności grup, a nie jednostek, ich oryginalność winna zatem być honorowana, jednostki zaś do nich należące realizują swą wolność wedle miar właściwych owym grupom. Wolność, jak uczyli liberaliści, wiązać należy nie z grupą, lecz z jednostkami od niej ważniejszymi, wobec nich pierwszymi, tworzącymi grupy zasadniczo dla realizowania własnych, subiektywnych celów. W obu ujęciach zapowiadano ustanawianie przez grupy lub jednostki własnych projektów życia na podstawie partykularnych miar, być może wsparte na rachunku korzyści, nieodnoszące się ani nieuwzględniające występujących w naturze gatunkowej przyrodzonych skłonności. Dyskusja między podejściami republikańskimi i liberalnymi jest wielce zajmująca, podobnie jak dyskusja między każdą z nich i podejściem wciąż występującym w katolickiej nauce społecznej. Obie te dyskusje są także ważne dla polskiego doświadczenia: wolność, jak mawiano w latach 90. XX wieku, jest „zadana”, a nie „dana”, czegoś zatem wymaga: uwzględniania tego, co wspólnotowe, lub tego, co „naturalne”, co odpowiada skłonnościom przyrodzonym. Lecz czy te odniesienia mogą zostać utrzymane,

gdy wolność pojmuje się „obszarowo” i kojarzy ją z nieuwarunkowaną choćby przez naturę gatunkową lub dominujące wzorce kulturowe „władzą” ustanawiania „wartości” przez każdy podmiot moralny? Pytanie to jest niezwykle istotne, zważywszy nie tylko na utrwalające się przeświadczenie o odnoszeniu wolności jednostek i grup do obowiązującego systemu prawnego, ale także na mnożenie się zachowań przykrych dla innych podmiotów w sferze publicznej, naznaczających je i „wykluczających”. Zachowań obserwowanych także w mediach: nie dość, że dostrzega się w nich swoistą partykularyzację przekazów, która gubi wzgląd na to, co ogólne i wspólne, oraz utrwała podziały, to jeszcze każde z takich zachowań skłania do stawiania pytań – jednak nie o możliwość wskazania „wydarzeń obiektywnych”, ale o to, czy w podejmujących je osobach tkwią wspólne treści „naturalne” lub „kulturowe”...

## BIBLIOGRAFIA

- Arendt H., *Wprowadzenie w politykę*, przeł. W. Madej, M. Godyń, [w:] tejsze, *Polityka jako obietnica*, Warszawa [b.r.w.].
- Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, [online] [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/niemcy2011\\_bundestag\\_22092011.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/niemcy2011_bundestag_22092011.html).
- Jan Paweł II, encyklika *Veritatis splendor* (wiele wydań).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej. Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, przeł. P. Napiwodzki.
- Miklaszewska J., *Godność człowieka w koncepcji Immanuela Kanta a doświadczenie Auschwitz*, „Ruch Filozoficzny” 2017, t. 72, nr 4, <https://doi.org/10.12775/RF.2017.034>.
- Niemiec E., *Godność człowieka a prawo do dysponowania własnym życiem – aspekty filozoficzno-prawne*, „Folia Iuridica Universitatis Wratislaviensis” 2017, t. 6, nr 2, s. 65-82.
- Szlachta B., *Demokracja liberalna. Źródła, ustanowienie(?) i kres(?)*, Warszawa 2022.
- Szostek A., *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym–Lublin 1990.
- Williams B., *Ile wolności powinna mieć wola? I inne eseje z filozofii moralnej*, przeł. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Warszawa 1999.

---

**Bogdan SZLACHTA** – profesor doktor habilitowany, autor m.in. monografii *Z dziejów polskiego konserwatyzmu* (2000) i *Demokracja liberalna. Źródła, ustanowienie(?) i kres(?)* (2022), kilku zbiorów esejów, kilkuset artykułów naukowych; redaktor naczelny czasopism „Politeja” i „Myśl Polityczna”.