TOŻSAMOŚĆ · #POLITYKA NARODOWA

O BYCIU WOLNYM I BYCIU LIBERAŁEM

Jacek Tomczak · 17 stycznia 2026

Jak koncepcje myślicieli sprzed kilku wieków wytrzymały konfrontację z kultem samowoli i wynoszeniem na piedestał bezpieczeństwa?



Niemal każdy uważa wolność za jedną z ważniejszych wartości, a zarazem tak wielu rozumie pod tym pojęciem coś zupełnie innego. Czy wolność oznacza brak zewnętrznych nacisków czy możliwość samorealizacji? Czy wyraża się w samowoli czy – wręcz przeciwnie – w samokontroli? W niniejszym tekście przyglądam się liberalnym definicjom wolności, ich krytyce i licznym alternatywom, a także temu, jak koncepcje myślicieli sprzed kilku wieków wytrzymały konfrontację z kultem samowoli i wynoszeniem na piedestał bezpieczeństwa.

Konserwatywny filozof Richard M. Weaver pisał w swojej książce *The Ethics of Rhetoric* o istotnej roli odgrywanej w debacie publicznej przez *god terms* i *devil terms*, czyli pojęcia, które z jednej strony kojarzą się powszechnie pozytywnie, i takie, które budzą oddźwięk negatywny, ale też z drugiej strony oderwały się od pierwotnego znaczenia, mogąc oznaczać prawie wszystko lub (sprzeczność jedynie pozorna) nie oznaczając nic. Do pierwszej kategorii pojęć zaliczają się choćby demokracja, sprawiedliwość czy wolność, do drugiej – totalitaryzm, faszyzm czy cenzura.

Niewolnicy wolności

Utkwienie w semantycznej pustce wskutek oderwania od tradycyjnego rozumienia pojęć powstałych przecież w określonym historycznym kontekście to oprócz „estetyzacji", czyli zastąpienia ocen odwołujących się do jakiegoś systemu wartości bądź skuteczności narracją z pogranicza moralistyki i emocjonalności, jedna z charakterystycznych cech debaty w demokracjach liberalnych. Interesującej redefinicji uległo choćby pojęcie „reżim", które w podręcznikach politologicznych pełni funkcję opisową i określa się nim również demokrację – w debacie publicznej „reżim" to natomiast epitet, którego używa się wobec systemu wrogiego wolności. Niezwykła, choć niezamierzona, przewrotność tkwi w fakcie, że dwie najpopularniejsze stacje telewizyjne, mające jasne i niekryte sympatie polityczne, przez wszystkie przypadki odmieniają słowo „wolność", dążąc do samookreślenia i autopromocji.

Każdy dziś jest wolny, a jednocześnie o wolność walczy i – takie wrażenie się narzuca – im bardziej służy jakiemuś środowisku, z im większą intensywnością powiela propagandowe slogany stworzone w mózgu kogoś innego, tym głośniej woła o swojej wolności i niezależności. Wolność ulega zabiegowi, który opisać można słowami: „im więcej ciebie, tym mniej", co zresztą odpowiada psychologicznej prawidłowości, polegającej na tym, że im ktoś usilniej przypisuje sobie jakąś właściwość, tym większe prawdopodobieństwo, że jej nie ma. I z drugiej strony – człowiek, który wolność naprawdę ceni, w pierwszej kolejności stara się wolnym być, niekoniecznie zaś w nieskończoność powtarzać, że jest wolny.

Historia jako walka o wolność?

Jedną z ulubionych manier ludzi utożsamiających się z demokracją liberalną jest przedstawianie historii świata jako nieustającej walki o wolność, ciągłego zrywania gorsetu założonego społeczeństwom przez despotów, religie, ustroje autorytarne i totalitarne. Dokonują oni pewnej historiozoficznej retrospekcji, przypisując bohaterom historii intencje, których ci bohaterowie często wcale nie mieli. Oczywiście losy „bojowników o wolność" z przeszłości legitymizować mają dążenia tych, którzy się do nich odwołują.

A może historia nie ma określonego, logicznego biegu? Znane są opowieści o wielowiekowych wojnach Niemców i Francuzów, które w efekcie spowodowały przesunięcie granicy o kilkaset metrów.

Zapewne narzucanie narracji o historii jako o ciągłym wyzwalaniu się z różnych rodzajów niewoli oprócz pełnienia funkcji opium dla serc i dusz wynika też z opisanego przez noblistę Daniela Kahnemana mechanizmu polegającego na odmienności postrzegania rzeczywistości przez człowieka za pomocą „jaźni doznającej" i „jaźni pamiętającej" – historia odczuwana w trakcie jej stawania się jest postrzegana inaczej niż z perspektywy wielu lat po niej, gdyż wybieramy z niej punkty, które najlepiej zapamiętaliśmy, bądź takie, które umożliwiają bardziej spójne (choć, rzecz jasna, nie bardziej prawdziwe) opowiadanie o przeszłych dziejach.

Czy można dowodzić, że Francuzi, u których wybuchła rewolucja, dwa wieki wcześniej byli przodownikami starań o prawa i wolności? Tak pisał na ten temat historyk Paweł Jasienica w *Polskiej anarchii*:

„W poszczególnych okresach dziejów Francji władza monarsza słabła ogromnie. Lecz nigdy w tym kraju nie wydano prawomocnej ustawy, która by pozbawiała królewskie dążenia naprawcze cech legalności. W Polsce po uchwaleniu artykułów henrycjańskich legalnie postępował ten, kto się sprzeciwiał przedłużeniu sesji sejmowej poza termin sześciu tygodni. Królom naszym pozostawały drogi z prawem

sprzeczne lub nieopisanie trudne".

Jeśli historią rządzi logika, jeśli jest ona czymś w rodzaju linearnego pędu postępu, pokonującego kolejne bariery, triumfalnym pochodem wolności, to czemu rewolucja wybuchła we Francji, a nie w Polsce? A może prawdziwość takiego spojrzenia na dzieje podważa już sam mechanizm rewolucyjny, który ma w sobie więcej z nihilizmu niż z wolnościowych aspiracji i który ostatecznie wielokrotnie w historii kończył się nową formą niewoli (przykłady rewolucji we Francji czy w Rosji są tu najbardziej wymowne, choć bynajmniej nie jedyne)? Czyli jak w najbardziej znaczącej, choć najgorzej zapamiętanej części *Murów* Jacka Kaczmarskiego – „mury rosły, rosły, rosły"?

Do rozważań Pawła Jasienicy dodajmy, że wspomniane przez niego artykuły henrykowskie, ograniczające uprawnienia fiskalne monarchy, któremu odtąd nie wolno było ustanawiać nowych podatków, gwarantowały też szlachcie przywileje, a politykę wewnętrzną i zagraniczną oddawały kontroli sejmu. Zawierały także zapisy gwarantujące wolność wyznania. Co ciekawe, uchwalone zostały w 1573 r., natomiast rok wcześniej we Francji miała miejsce noc świętego Bartłomieja, określana jako rzeź na hugenotach. Zdecydowanie podkopuje to uznanie linearnego rozwoju historii na obszarze jednego państwa i skłania do pytania, kto pod koniec XVI w. był w awangardzie walki o wolność – Polacy czy Francuzi?

Paweł Jasienica pisał o swoim szczególnym zainteresowaniu zjawiskami niepowtarzalnymi w historii. Prowokuje to do postawienia tezy, że historia to zbiór ważnych i mniej ważnych niepowtarzalnych zdarzeń, którym my próbujemy nadać sens *ex post* – w dodatku każdy próbuje nadać inny sens.

W teoriach wspomnianych piewców demokracji liberalnej dostrzec można kolejną sprzeczność. Otóż z jednej strony afirmują oni znaczenie woli jednostki, która nie podlega ograniczeniom, jej rozum stanowi motor napędowy dziejów świata, ona sama zdolna zaś jest do nieskończonego samodoskonalenia. Z drugiej strony wyznają pewien determinizm historyczny, który wprawdzie nie ma tak wyrazistego charakteru jak w koncepcjach marksistów czy heglistów, jednak pojawia się w formie bardziej zawoalowanej w tych wszystkich koncepcjach pokrewnych teorii Francisa Fukuyamy o „końcu historii", prezentujących demokrację liberalną w aurze ostatecznego triumfu i zwieńczenia dziejów świata.

> Naturalnie wśród autorów wiązanych z różnymi nurtami liberalizmu można dostrzec sprzeczności, jeśli chodzi o wielkość wiary w siłę ludzkiego rozumu. O ile choćby u Immanuela Kanta rozum (w tym przypadku pojmowany jako zdolny do właściwej interpretacji nakazów moralnych) miał doprowadzić ludzkość do powszechnej szczęśliwości na całym świecie, o tyle u Maxa Webera trudno doszukać się tak optymistycznych wizji przyszłości, a postęp cywilizacyjny stwierdzał on w ściśle określonych obszarach geograficznych.

Interesujące, a zarazem odmienne niż u wielu przedstawicieli myśli liberalnej postrzeganie zarówno przyszłości świata, jak i czynników kształtujących współczesne mu społeczeństwo odnaleźć można u Alexisa de Tocqueville'a. Autor *O demokracji w Ameryce* daleki był od uznania, że historia niewątpliwie zmierza w określonym kierunku – różniło go to nie tylko od Karola Marksa, zapowiadającego pęd ku komunizmowi, lecz także choćby od Augusta Comte'a, wieszczącego nastanie społeczeństwa w duchu pozytywistycz-

nym. Nie uważał też, jak marksiści, saint-simoniści, ale też przecież wielu liberałów w wieku następnym, by losy człowieka determinowane były przez przemysł i gospodarkę. Chciałoby się rzec, że historia przyznała mu rację – triumfy marksizmu w XX w. świadczyły jaskrawo o jego porażce, wszak okazało się, że to idee kształtują świat, a nie sytuacja gospodarcza.

Czemu ludzie uciekają od wolności

Wspomniani autorzy związani z nurtem demokratyczno-liberalnym nie są w stanie przekonująco wyjaśnić zjawiska „ucieczki od wolności", która – a dowodów na to mnóstwo – następuje cyklicznie z częstotliwością nie mniejszą niż kolejne zwycięstwa w walce o zwiększenie obszarów wolności. Jeśli już to robią, trywializują temat, obwiniając „populistów" (kolejne pojęcie, które znaczy wszystko i nic) czy podatność *demosu* na manipulację.

Ten ostatni pogląd wskazuje zresztą na pewien elitarystyczny rys piewców demokracji liberalnej, skłonnych do regularnego obrażania się na niedoceniający ich doniosłości lud. To bardzo interesujące, że afirmując system oparty na podkreślaniu kluczowej wartości samej możliwości wyboru, zupełnie niezależnie od jego treści (co czyni ich pojmowanie wolności całkowicie różnym od koncepcji chrześcijańskich, rzymskich czy greckich – ale do tego jeszcze dojdziemy), i dokonując tego, co określić możemy jako prywatyzacja moralności, mają bardzo precyzyjne wyobrażenie o tym, czym jest dobry wybór – otóż to wybór zgodny z ich wskazaniem.

Warto tutaj zamieścić pewną uwagę odwołującą się do myśli Immanuela Kanta, który dokonał rozróżnienia między „moralnym politykiem" a „politycznym moralistą" – o ile ten pierwszy, w ujęciu filozofa z Królewca, działa w zgodzie z etyką, o tyle ten drugi nagina poglądy etyczne do potrzeb polityki. Wypowiedzi współczesnych piewców demokracji liberalnej pełne są moralistyki, ukazującej wspieranie wskazanych partykularyzmów jako obowiązek „wszystkich dobrych ludzi". Moralność zastąpiona została moralizowaniem, z którym łączy ją chyba tylko etymologia.

W bodaj najbardziej subtelny, choć wymowny zarazem, sposób zasygnalizował problem, przed jakim stoją liberałowie, Alan S. Kahan w rozmowie z „Przeglądem Politycznym", odwołując się do myśli autora książki *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie* Karla Poppera: „[...] jednym ze sposobów na zbudowanie nietolerancyjnego społeczeństwa jest przyjęcie tolerancyjnej postawy wobec tych, którzy nie są tolerancyjni, a w dłuższej perspektywie – dopuszczenie ich do władzy".

> Znacznie ciekawszego wytłumaczenia cyklicznego „uciekania od wolności" niż to demokratyczno-liberalne dostarczył choćby związany ze szkołą frankfurcką socjolog Erich Fromm, który w książce zatytułowanej właśnie *Ucieczka od wolności* bynajmniej nie minimalizował odpowiedzialności liberałów za totalitarne skłonności mas. Tworząc społeczeństwo konsumpcyjne, w którym – jak śpiewał artysta – „mimo tłumów chodzimy po pustych ulicach", teoretycy liberalizmu uczynili jednostki wyizolowanymi i wyobcowanymi, a wskutek tego poszukującymi kogoś, kto choćby i brutalnie wypełni im obszar samotności. Jak pisał Fiodor Dostojewski w *Braciach Karamazow* (Fromm powołuje się na niego w *Ucieczce od wolności*) o pewnym typie jednostki: „nie ma już ona bardziej naglącej potrzeby niż znalezienie kogoś, komu mogłaby, możliwie jak najszybciej, oddać ów dar wolności, z którym się – nieszczęsna istota – urodziła".

Erich Fromm pisał o równolegle występującym u człowieka doby społeczeństwa konsumpcyjnego egoizmie i uzależnieniu od tego, co zewnętrzne, przy czym egoizmu nie postrzegał jako wynikającego z miłości do samego siebie, lecz z niechęci zarówno do siebie, jak i otoczenia, wobec którego pała się żądzą rewanżu.

O specyficznym rysie charakterologicznym człowieka demokratyczno-liberalnego, polegającym na przyjęciu nieuniknioności i nieodwracalności zmian, ale też konformizmie, sytuującym daleko od wszelkiego radykalizmu i rewolucjonizmu, o postawie, która skupia w sobie pochwałę zamian, ale też uważa je za nieuniknione, niesione przez siły ponadjednostkowe, coś w rodzaju abstrakcyjnego „ducha czasu", interesująco pisał Ryszard Legutko w *Traktacie o wolności*:

„Zmiana jest dla niego czymś naturalnym, trwanie zaś bez zmiany obraża naturę. Dlatego rzecznicy zmian zasługują u niego na większą sympatię niż rzecznicy status quo. Nie pozostaje to – zaznaczmy – w sprzeczności z opisywaną przez Tocqueville'a osobowością człowieka demokratycznego, którego główną cechą jest konformizm. To prawda, że liberalny demokrata akceptuje tylko to, co stanowi reprodukcję jego oglądu świata. Do tego oglądu świata, a więc do składowych konformizmu, należy też podporządkowanie się fatalizmowi zmian".

Charakterystyczne, choć mocno stępione ostrze retoryczne liberalnego demokraty wymierzone jest w średniowiecze, o którym liberał taki wiedzieć dużo nie musi, ale ponieważ w zasadniczej mierze jego światopogląd opiera się na *god terms* i *devil terms*, wspartych „estetyzacją", wiedza o scholastyce czy choćby twórczości świętego Tomasza z Akwinu wydaje się zbyteczna. Lepiej na wyobraźnię działa widmo płonących stosów. Jednocześnie to straszenie średniowieczem łączy się z jeszcze mniej finezyjnym popieraniem zmian, które już zaszły z jednego powodu – bo zaszły. Ogólnikowym twierdzeniom o „czasach, które się zmieniły", i „zwiększeniu poziomu świadomości i wiedzy" nie towarzyszy, choćby i poparta klasycznie liberalną aksjologią, odpowiedź na pytanie, czy to czasy się zmieniają czy też – to ludzie zmieniają czasy. Próżno też szukać w wypowiedziach liberała odpowiedzi na pytanie, jaka to wiedza, z której wynika, że liczba płci zwiększyła się kilkudziesięciokrotnie, i na podstawie jakich badań zdobyta.

To ciekawe, ale w duszy liberała współgra podatność na „osiągnięcia" lewicowego radykalizmu z konserwatyzmem rozumianym jako mechanizm zachowywania tego, co jest tylko dlatego, że jest. W ten sposób afirmowana „neutralność światopoglądowa" doznaje sprzężenia z postulatami ideowych spadkobierców „pokolenia 1968", usilnie dążących do budowy „socjalizmu bez wypaczeń".

Demokracja czy liberalna demokracja?

Interesującym zjawiskiem jest sugerowanie oczywistości zbitki wyrazowej „demokracja liberalna", co z punktu widzenia historii relacji obu pojęć jest zupełnie nieprzekonujące. Co ciekawe, pojęcia „demoliberalizm" używają także ci, którym ta forma ustrojowa bliska nie jest, chcąc zdeprecjonować jej zwolenników. Cała ta domniemana oczywistość połączenia ustroju opartego na rządach większości z ideologią podkreślającą centralną rolę jednostki zacznie budzić silne wątpliwości po powierzchownym choćby przyjrzeniu się historycznym zależnościom obu pojęć.

Ciągłe napięcie między demokracją a liberalizmem dostrzegane było przez klasyków myśli liberalnej, w tym przez Alexisa de Tocqueville'a, który ostrzegał przed „tyranią większości" jako skutkiem demokracji, zagrożenie dla wolności widząc też choćby w absolutyzacji zdania opinii publicznej, nie zaś jedynie w roz-

rośniętym aparacie biurokratycznym.

Autor *O demokracji w Ameryce* tak pisał w swojej najbardziej znanej książce: „W naszych czasach bardzo wielu ludzi bez trudu dopasowuje się do tego kompromisu między administracyjnym despotyzmem a suwerennością ludu. Sądzą oni, że stworzyli dostateczne gwarancje indywidualnej wolności, oddając ją w ręce narodowej władzy. Mnie to jednak nie wystarczy. To, dla jakiego pana ludzie poświęcają swoją wolność, ma dla mnie mniejsze znaczenie niż fakt uzależnienia".Francuz ostrzegał także przed „demokratycznym despotyzmem", gdy wypowiadał się na temat optymalnej jego zdaniem formy ustroju przedstawicielskiego: „Nie zaprzeczę jednak, że tego rodzaju konstytucja jest znacznie lepsza od takiej, która koncentruje wszelką władzę, by potem oddać ją w ręce jakiegoś człowieka lub organizmu, który nie odpowiada przed nikim. Ta ostatnia bowiem wydaje się najgorszą formą, jaką może przynieść demokratyczny despotyzm".

Alexis de Tocqueville w dalszej części wywodu podkreśla, że nie istnieje żadna wyjątkowa relacja między demokracją a wolnością, a w ramach tego ustroju rola państwa w życiu obywatela może być większa niż w innych formach rządów. Jedyne pocieszenie dla obywatela ma charakter psychologiczny i tkwi w poczuciu poddaństwa samemu sobie, połączonym z odczuwaniem poświęcenia dla większej i ważniejszej całości.

Francuz niejako wzbogacił tradycyjne rozróżnienie „wolności negatywnej" („wolności od" różnego rodzaju przymusów) i „wolności pozytywnej" („wolności do", będącej po prostu możliwością realizowania swoich potrzeb) o wolność trzecią – jak pisał Raymond Aron: „[...] termin trudniejszy do zdefiniowania, ale może na głębszym poziomie jeszcze bardziej niezbędny dla właściwego pojmowania wolności: rodzaj stosunków między tym, kto rozkazuje, i tym, kto słucha".

Uściślę tu pokrótce pojęcia „wolności negatywnej" i „wolności pozytywnej", odwołując się do słów Andrzeja Walickiego zawartych w tekście *Liberalizm Isaiaha Berlina i tradycje rosyjskiej inteligencji*:

> Wolność negatywna jest wolnością jednostki od zakazów i nakazów, czyli od przymusu wywieranego przez innych ludzi – najczęściej wyposażonych we władzę państwową. Nie jest natomiast pozytywną zdolnością lub możnością realizowania własnej woli. Nie należy więc mówić o braku wolności poruszania się w wypadku kaleki niemogącego chodzić; brak wolności zachodziłby w wypadku kogoś, kto mógłby chodzić, gdyby nie był zakuty w kajdany.

De Tocqueville pisał w książce *Dawny ustrój i rewolucja* tak: „Jakkolwiek ulegli byli ludzie dawnego ustroju wobec rozkazów króla, pewien rodzaj posłuszeństwa był im wszakże nie znany; nie wiedzieli, co to uległość wobec władzy nieprawej albo wątpliwej, której się nie szanuje, którą się często pogardza, ale której się potulnie słucha, bo nagradza albo może dokuczyć. Ta poniżająca forma poddaństwa była im zawsze obca".I dalej: „Dla nich największym złem w posłuszeństwie był przymus; dla nas jest najmniejszym. Najgorsze jest posłuszeństwo wynikające z uczucia serwilizmu".

Podobne do autora *O demokracji w Ameryce* poglądy na temat relacji jednostkowej wolności i demokracji wyrażał James Madison, jeden ze współtwórców demokracji amerykańskiej, który pisał:

„(...) czysta demokracja – rozumiem przez nią społeczeństwo złożone z niewielkiej liczby obywateli, zbierających się, by osobiście sprawować władzę – nie ma żadnego lekarstwa na zło, które czyni fakcja. Prawie w każdym przypadku większość będzie miała te same pasje lub interesy; porozumiewanie się i jednomyślność wynikają z takiej formy ustroju; i na nic zda się rozważanie pobudek, dla jakich poświęca się stronę słabszą czy niewygodną jednostkę. I dlatego takie demokracje zawsze były widownią zaburzeń i walk; nigdy nie było tam miejsca dla bezpieczeństwa osobistego i prawa do własności; i na ogół ich żywot był tak krótki, jak koniec gwałtowny".

Ciekawym przykładem myśliciela związanego z tradycją liberalną, jednak postrzegającego demokrację w kategoriach zupełnie innych niż współcześni zwolennicy demokracji liberalnej, jest Jean Jacques Rousseau. Inspirowany starożytnym pojmowaniem wolności autor teorii „umowy społecznej" utożsamiał ją z suwerennością decydującego ludu, któremu należy podporządkować jednostkę. Inaczej niż w koncepcji de Tocqueville'a wolność jednostki była dla Rousseau wtórna wobec wolności ludu.

Filozof Benjamin Constant, także bliski myśli liberalnej, tak opisywał podejście Rousseau do wolności (nie zgadzając się, a zarazem nie kryjąc szacunku do niego): „[...] pomylił – tak jak czynili to starożytni – władzę ciała społecznego z wolnością i wszelkie środki wydawały mu się dobre, jeśli rozciągały obszar jego władzy nad tą krnąbrną częścią ludzkiej egzystencji, nad której niezależnością ubolewał".

Czyli – demokracja w postulatach Rousseau miała opierać się na podporządkowaniu jednostki interesom narodu, a zarazem wolność tego ostatniego była warunkiem wolności obywatela. Jest to, rzecz jasna, krańcowo różne spojrzenie od tego przypisywanego klasycznemu liberalizmowi, podkreślającego wartość „wolności negatywnej", czyli „wolności od" (przede wszystkim od ingerencji państwa).

Interesujące i wskazujące sposób myślenia XX-wiecznego już liberała Raymonda Arona wydaje się umieszczanie kategorii obywatelstwa w sferze politycznej, nie zaś prywatnej. Odróżniał on właśnie to, co tłumacz wskazał jako „społeczeństwo cywilne", od tego, co mylnie mogłoby być tłumaczone jako „społeczeństwo obywatelskie".

Co ciekawe, niektórzy z bardziej spójnych w swoich przekonaniach bądź bardziej szczerych współczesnych liberałów wprost mówią o możliwym konflikcie demokracji z liberalizmem, nie unikając deklaracji, które pojęcie jest im bliższe. Alan S. Kahan, w rozmowie z „Przeglądem Politycznym" mówi, utożsamiając demokrację z posłuszeństwem woli narodu:

Ogólnie rzecz biorąc, wydaje mi się, że liberałowie mają dwie zasadnicze możliwości. Pierwsza sprowadza się do stwierdzenia, że perspektywy liberalnej i narodowej nie sposób uzgodnić, co sprawi, że pozycja liberałów pod wieloma względami stanie się trudna. Druga możliwość to próba bardziej adekwatnego nakreślenia linii demarkacyjnej pomiędzy tradycją narodową, która da się pogodzić z liberalizmem, oraz taką, która z natury jest nieliberalna.

W innej części rozmowy Kahan dzieli się spostrzeżeniem, że Viktor Orbán nazywa się nieliberalnym demokratą. Premier Węgier podkreśla także, że nie trzeba bronić demokracji, ale liberalizmu.

Liberalny demokrata w poszukiwaniu uprawomocnienia

Można stwierdzić, że postrzeganie relacji demokracji i liberalizmu, ale też zależności między państwem a obywatelem u wielu myślicieli miało pewien związek z ich poglądami antropologicznymi, czyli tym, jak wi-

dzieli oni naturę człowieka. Punktem wyjścia była często pojawiająca się u myślicieli liberalnych wizja „stanu natury", postrzeganego jednak przez wielu z nich odmiennie. Pisanie o „stanie natury", choć metaforyczne, miało pomóc liberałom znaleźć uzasadnienie dla istnienia państwa w sytuacji osłabienia argumentacji teologicznej i poszukiwania nowych źródeł prawomocności władzy. Wspomniana teoria „umowy społecznej" cofała do stanu sprzed istnienia społeczeństw i państw.

O ile u Rousseau, postrzegającego człowieka jako z natury dobrego, lecz zepsutego przez cywilizację, wola ludzi i właśnie „umowa społeczna", jaką oni zawarli, były źródłem prawomocności ustroju, o tyle choćby u Thomasa Hobbesa, niemającego dobrego zdania o naturze ludzkiej, państwo – Lewiatan (taki też tytuł nosiła jego najważniejsza książka) miało powstrzymywać drapieżność ludzi, którzy w „stanie natury" skakaliby sobie do gardeł. Poglądy Hobbesa były częściowo zgodne z chrześcijańską koncepcją człowieka jako obarczonego grzechem pierworodnym, a więc kogoś, kogo zło trzeba powstrzymywać – tyle że w tym drugim ujęciu miały to robić tradycyjne więzi i instytucje społeczne, a nie państwo z rozrośniętym aparatem biurokratycznym.

Wizja „stanu natury" połączona z koncepcją „umowy społecznej" miała za zadanie cofnąć myślenie o legitymizacji państwa i porządku społecznego do abstrakcyjnego punktu wyjścia. Skoro w „stanie natury" ludzie byli równi w prawach i wolnościach, należy ukonstytuować sytuację, która odtwarzałaby ten stan. Ta koncepcja równości praw przysługujących ludziom, prowadząca do uzasadnienia demokratycznego, była także – przynajmniej na poziomie wniosków, jakie implikowała – bliska koncepcjom chrześcijańskim, tyle że równości ludzi nie upatrywała w pochodzeniu ich wszystkich od Boga.

Oczywiście z postrzeganiem sytuacji „stanu natury" jako urzeczywistnienia prawdziwej wolności człowieka problem jest taki, że gdy nie ma jakichkolwiek zasad wywodzących się z kultury lub tradycji najpewniej decydować będzie prawo siły i wolność szybko zmieni się w swoje zaprzeczenie. To ostatnie implikuje zarazem tezę kolejną – niemożliwe jest utrzymanie pełnej wolności bez kontroli instytucji wywodzących się spoza świata tej pełnej wolności.

Pisał o tym konserwatywny filozof Roger Scruton w książce *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, odnosząc się do czegoś, co definiuje jako: „fałszywy stereotyp «urodziłem się wolny»", i opisując domniemane zachowanie konfrontujących się ludzi w sytuacji „stanu natury":

> „Tego rodzaju walka rozstrzyga się na jeden z dwóch sposobów: albo jedna strona zabija drugą, albo jedna ze stron ustępuje. W pierwszym przypadku nie ma zmiany zasadniczej sytuacji. Zwycięzca dostaje to, czego chciał, i czeka na następny śmiertelny konflikt, który sprawdzi jego siłę. W drugim przypadku zasadnicza sytuacja ulega jednak zmianie. Jedna ze stron pokazała, że woli życie niż wolność i że w obliczu konfliktu jest gotowa zrezygnować ze swojej woli. Innymi słowy, przyjmuje pozycję poddanego, pośrednio przyznając drugiej stronie status pana. Zamiast do śmierci konflikt prowadzi do nowego rodzaju relacji – stosunku dominacji".

Scruton odwołuje się do Hegla, opisującego relację pan – niewolnik. Otóż nie tylko nie da się ochronić wolności bez udziału instytucji wywodzących się spoza świata wolności, lecz także dostrzeganie wartości wolności gwarantują wyłącznie wartości z nią bezpośrednio niezwiązane.

Scruton pisze:

„Przypuśćmy, że jedna strona włada drugą, co uwalnia ją od konieczności wydatkowania własnej energii na zaspokajanie swoich potrzeb. Jaką będzie miała koncepcję wartości zdobywanych w ten sposób rzeczy? To, że czegoś chcę, nie gwarantuje, że to coś będzie miało wartość – niezbędne jest jeszcze moje poczucie własnej wartości jako stworzenia, którego prawo do istnienia jest uznane, podobnie jak prawomocność jego potrzeb i pragnień. Pan może zażądać tego rodzaju uznania od niewolnika, ale skąd będzie wiedział, że je otrzymał? Wydanie nakazu uznania i szacunku jest łatwe, jeśli osiągnęło się pozycję nakazową, ale szacunek nakazany nie jest prawdziwym szacunkiem: tylko dobrowolny szacunek równa się uznaniu, że druga strona na niego zasługuje, a niewolnik z definicji nie może dać tego, czego pan od niego żąda".

Czyli – wolność musi być oparta na wzajemności i wartości. Podważa to zarazem anarchistyczne, liberalne i totalitarne podejście do wolności.

Tym, co może skłaniać do stawiania pytań osobom nawiązującym do twórców liberalizmu, jest realność połączenia arbitralności, nieuniknionej przy tworzeniu nowej ideologii, z deklarowanym byciem jedynie odkrywcą tego, co istniało na długo przed tym, zanim pojawili się liberałowie. Jeden z klasyków liberalizmu, Lord Acton, pisał o „obiektywnych zasadach słuszności, pierwotniejszych wobec wszelkiego prawa ludzkiego i wyższych od wszelkiej woli". Tyle że jeśli prawa nie pochodzą od Boga (a większość liberałów była ateistami bądź deistami), a tradycja raczej człowieka przygniata, niż daje mu siłę, jeśli podstawowym podmiotem na świecie jest istniejąca tu i teraz jednostka, to skąd weźmiemy aksjologiczne fundamenty, którymi uzasadnimy samo prawo człowieka do wolności, nie mówiąc o fundamentach porządku społecznego?

Kolejne napięcie pojawia się, gdy dostrzeżemy kontrast między obietnicą wyzwolenia człowieka, którą kusili liberałowie – wyzwolenia od despotyzmu, tyranii, religii, patriarchalnego społeczeństwa – a przymusem, jaki stał za ich działaniami. Można powiedzieć, że liberałowie zaprojektowali pewną wizję człowieka, przypisując mu cechy, jakie pasowały do koncepcji im samym, by później takiego człowieka „wyzwalać", zupełnie nie bacząc na to, czy on sam tak rozumianego „wyzwolenia" chciał. Jest to paradoks podobny do tego, z jakim mieliśmy do czynienia w przypadku „realnego socjalizmu", przeciwko któremu zbuntowali się przecież robotnicy.

Ryszard Legutko pisał w książce *Triumf człowieka pospolitego* o podobnym zjawisku:

„Podobne zabiegi miały służyć wyzwoleniu człowieka z jego nierozumności, w której pozostawał, wierząc w religijne zabobony, cuda, magiczne praktyki oczyszczające dusze, wyobrażenia przyszłego życia. Rodziło to szczególny paradoks, w którym przymus mieszał się z wyzwoleniem. Ponieważ religia – jak sądzono – pchała człowieka ku rzeczom nierealnym, fantasmagoriom wymyślonym przez umysły zacofane oraz instytucje autorytarne, takie jak Kościół, ograniczanie jej, a nawet poddawanie człowieka przymusowi politycznemu, było nie tylko wyzwoleniem, lecz w istocie umocnieniem wolności".

Co ciekawe, podobne zagrożenie „wyzwalaniem" człowieka wbrew jego woli (tyle że dotyczące kwestii ekonomicznych, nie zaś tożsamościowych) widział Raymond Aron w koncepcjach Karola Marksa:

„Kiedy pracownik służy bezpośrednio kolektywowi, a nie właścicielowi środków produkcji, staje się obywatelem na modłę funkcjonariusza, który poprzez swoją pracę uczestniczy w powszechności. Ale czy

takie upolitycznienie życia gospodarczego, nadanie charakteru publicznego aktywności, która jest dziś prywatna, oznacza wyzwolenie, czy raczej zniewolenie jednostek? Będzie oznaczać wyzwolenie, jeśli uznamy, że z mocy definicji wolność polega na posłuszeństwie wobec konieczności i że w społeczeństwie, które panuje nad własnym losem, każdy wykonuje zadanie powierzone mu przez wspólny rozum. Ale jeśli wolność zaczyna się poza koniecznością i spełnia się dzięki marginesowi wyborów i jednostkowej autonomii, to, co Marks nazywa emancypacją, w rzeczywistości może okazać się zniewoleniem".

Jak uzasadnić prawo do wolności

Dosyć wyraźna sprzeczność pojawia się w koncepcjach liberalnych, gdy zwrócimy uwagę na jednoczesne odwoływanie się do uzasadnień utylitarnych (czyli do zasady użyteczności) przy tłumaczeniu fundamentalnego znaczenia wolności jednostki (za głównego myśliciela tego nurtu uważa się Johna Stuarta Milla) i bliskiej koncepcjom wywodzącym się z prawa naturalnego tezy o „immanentności" (czyli nieodłączności) praw człowieka, w tym wolności. Innymi słowy, myśliciele liberalni mieli problem z określeniem, czy wolność jest wartością dlatego, że służy pomnażaniu innych dóbr, czy też jest wartością „po prostu", abstrahując od tego, do czego może doprowadzić i jakie niesie ze sobą konsekwencje.

Liberałowie stanęli przed następującym dylematem, który nieuchronnie prowadził ich do popadnięcia w sprzeczność.

W pierwszej z wyżej wymienionych koncepcji wolność należy się człowiekowi, ponieważ korzystając z niej, przyczynia się do rozwoju samego siebie i świata – jednak takie uzasadnienie wolności jest dość słabe, wyprane z metafizyki i w gruncie rzeczy redukujące człowieka do roli narzędzia, też przecież ocenianego według kryterium optymalizacji i skuteczności. Alternatywnie – wolność należy się człowiekowi z samego faktu bycia człowiekiem. Jednocześnie ta ostatnia koncepcja, w sytuacji „różności wszystkich ludzi", „pełnej swobody wyboru", odcięcia od źródeł tożsamości pochodzących z kultury czy tradycji, czyniła „ja" bardzo niedookreślonym, takim człowiekiem X, czyli niewiadomą o pełnej swobodzie autokreacji. Pojawia się zatem pytanie: skoro nie wiemy, kim jest człowiek, to skąd wiemy, że „immanentnie" są mu przynależne określone prawa i wartości?

Interesująco opisywał związki wolności z moralnością de Tocqueville, pisząc o demokracji amerykańskiej jako nieopierającej się szczególnie na cnocie, ale skutecznej w zabezpieczaniu wolności – albo po prostu kształtującej przekonanie, że bycie etycznym się opłaca. Pisał on, odnosząc się do myśli Monteskiusza:

„Amerykanie nie stanowią narodu cnotliwego, a jednak są wolni. Nie dowodzi to wcale, że cnota, jak myślał Montesquieu, nie jest konieczna dla istnienia Republiki. Idei Montesquieu nie należy rozumieć w wąskim sensie. Ten wielki człowiek chciał po prostu powiedzieć, że republiki mogą przetrwać tylko dzięki działaniu samego społeczeństwa. Przez cnotę rozumie on moralną władzę, jaką każda jednostka sprawuje nad samą sobą i która nie pozwala jej gwałcić prawa innych. Kiedy zwycięstwo człowieka nad pokusą wynika ze słabości pokusy i z kalkulacji osobistego interesu, nie stanowi ono cnoty w oczach moralisty, ale mieści się w idei Montesquieu, który mówił raczej o skutku niż o przyczynie. W Ameryce to nie cnota jest wielka, lecz pokusa mała, co wychodzi na to samo. Nie bezinteresowność, lecz interesowność potężna, co znów wychodzi prawie na to samo. Montesquieu miał więc rację, choć mówił o cnocie starożytnej i to, co powiedział o Grekach i Rzymianach, odnosi się też do Amerykanów".

Kantyzm i nowe pojmowanie wolności

Niezwykle ciekawy rys, czyniący go odmiennym niż choćby francuskie czy anglosaskie, miało niemieckie podejście do wolności, związane z idealizmem i myślicielami takimi jak Hegel czy Fichte. Z punktu widzenia historycznego jest ono interesujące, ponieważ jest swoistym punktem styczności liberalnego, oświeceniowego pojmowania wolności ze zreinterpretowanym indywidualizmem, odczytanym w duchu narodowym, pojmowanym jako podległość racji stanu – to z jednej strony – oraz ideałami moralnymi głoszonymi przez Immanuela Kanta i imperatywem etycznego postępowania jako podstawowego wyznacznika działania – to z drugiej strony.

W Niemczech, inaczej niż choćby we Francji czy Anglii XVIII i XIX w., filozofowie nie byli zaangażowani w politykę. Sprzyjało to absolutyzacji pojęcia racji stanu i dobra państwa jako kluczowych wartości.

Immanuel Kant głosił, że moralność, objawiająca się przede wszystkim w intencji i możliwa do rozpoznania przez każdego człowieka w rozumie, jest nakazem i stanowi cel życia człowieka w odróżnieniu od szczęścia (choć – co trzeba podkreślić – według Kanta dążąc do realizacji nakazów moralności, łatwiej być szczęśliwym niż kierując się bezpośrednio w stronę szczęścia). Jednocześnie jego pojmowanie wolności zupełnie różniło się od tego, pod jakim podpisywali się liberałowie z Francji czy Anglii, nie mówiąc o liberałach nam współczesnych. Dla Kanta warunkiem wolności nie było to, co na zewnątrz, lecz to, co wewnątrz człowieka. Wolność zaczynała się od posłuszeństwa rozumowi i pohamowania popędów, zmysłów. W istocie „wolność jest w nas" – jak pięknie to ujął polski Prymas.

Tak pisał o kantowskim pojmowaniu wolności Zdzisław Krasnodębski w książce *Upadek idei postępu*:

> „W filozofii Kanta to właśnie akty intelektualne, postępowanie według zasad racjonalnego myślenia i racjonalnej etyki było działaniem spontanicznym, stanowiło najwyższe potwierdzenie ludzkiej wolności, a więc i ludzkiej autonomii, a doznania zmysłowe, instynkty i pragnienia w ogóle nie były aktem podmiotu, lecz stanowiły przejaw jego pasywności; uleganie im oznaczało poddanie się zewnętrznym wpływom, a więc było równoznaczne ze zniewoleniem, z autodegradacją człowieka do roli cząstki przyrody".

Ta odmienność kantowskiego pojmowania wolności uwidacznia się w jego hołdowaniu platońskiemu ideałowi piękna, etyce obowiązku czy rygoryzmie moralnym, ale też w głoszeniu praktycznej potrzeby autorytarnego rządu. I – wracam tu do tego, o czym wcześniej napomknąłem – wolność według Kanta polega na wyborze dobra, ale też po prostu na wyborze, tyle tylko, że człowiek prawdziwie wolny nie jest w stanie wybrać zła. W tym sensie niekoniecznie zgodzić się należy z odmienną interpretacją kantowskiego pojmowania wolności, którą wysunął filozof Leszek Kołakowski w książce *Mini wykłady o maxi sprawach*, pisząc: „Nie ma przy tym powodu, by twierdzić za św. Augustynem i Kantem, że tylko wtedy jesteśmy wolni, gdy dobro wybieramy, nie zło, że więc wolność nasza określa się przez treść wyborów, nie zaś przez samą zdolność wybierania".

Trzeba tu odnotować, że zupełnie odległy od traktowania wolności po prostu jako samowoli był także wspominany de Tocqueville, który w *O demokracji w Ameryce* przytoczył taki oto fragment przemówienia gubernatora Winthropa:

„[...] rodzaj wolności zepsutej, która jest właściwa zarówno ludziom, jak i zwierzętom i która polega na robieniu wszystkiego, co się nam podoba. Wolność ta jest wrogiem wszelkiej władzy i w swej niecierpliwości gotowa jest naruszyć wszelkie zasady. Ona sprawia, że stajemy się niegodni siebie samych. Jest wrogiem prawdy i pokoju i Bóg postanowił się jej sprzeciwić. Lecz istnieje wolność społeczna i moralna, która czerpie siły z jedności i którą ochraniać winna władza. Jest to wolność czynienia bez lęku wszystkiego, co jest dobre i sprawiedliwe".

Interesującą zbieżność z kantyzmem można dostrzec w myśli przywoływanego już tu Ericha Fromma, który w książce *Mieć czy być?* ubolewał nad ekspansją hedonistycznego pojmowania wolności jako skutkiem epoki nowożytnej, dowodząc, że w opinii wielu mu współczesnych samo istnienie pragnienia konstytuuje etyczną normę, co intencjonalne dążenie do samorealizacji i szczęścia zamienia w uprzedmiotowienie człowieka i jego służalczość wobec popędów. To paradoks, że kilkadziesiąt lat później wielu lewicowych myślicieli uznało tę uległość wobec popędów za spełnienie ideału „bycia sobą" i wyzwolenie z ograniczeń biologicznych i społecznych.

Erich Fromm pisał w *Mieć czy być?*:

> „[...] Arystyp był jedynym prawdziwym hedonistą, dla którego samo istnienie pragnienia było podstawą dla domagania się jego zaspokojenia, a tym samym dla urzeczywistnienia celu, jakim jest rozkosz. Epikur nie może być uważany za przedstawiciela arystypowego rodzaju hedonizmu. Pomimo iż w jego filozofii „czysta" przyjemność jest najwyższym celem, to przyjemność znaczy „nieobecność bólu" (aponia) i niewzruszoność duszy (ataraxia). W myśl doktryny Epikura przyjemność jako zaspokojenie pragnienia nie może stać się celem życia, gdyż taka przyjemność zawsze z konieczności pociąga za sobą przykrość i tym samym nie pozwala ludziom urzeczywistnić właściwego celu, jakim jest nieobecność bólu".

Można stwierdzić, że Kant czy Fromm najwięcej uwagi poświęcali temu, co określić można jako „wolność wewnętrzna" człowieka. Obydwaj podpisaliby się pod tezą, że człowiek może być wolny od nacisku innych ludzi, może też mieć fizyczną swobodę wyboru życiowej drogi i dostęp do różnych możliwości, ale to nie warunkuje w sposób całkowity jego wolności. To, co w ujęciu Kanta ograniczało „wolność wewnętrzną" człowieka, czyli podległość zmysłom, nie zaś rozumowi, u Fromma miało swój odpowiednik w postaci bycia trybikiem w machinie społeczeństwa konsumpcyjnego, który utracił podmiotowość i który jedynie pozornie wykonuje pracę, a faktycznie praca wykonywana jest „przez niego". Wprzężony w układ hedonizmu i konsumpcjonizmu (z jednej strony), zarabiania i pracy (z drugiej strony), a także społecznych rytualizmów, czyli czegoś w rodzaju obowiązku bycia zadowolonym, człowiek epoki społeczeństwa konsumpcyjnego według Fromma faktycznie wolny nie jest.

> Wolność to bycie aktywnym, bycie sprawcą, bycie podmiotem – uważał Fromm.

Bycie, w sensie nadanym przez nas temu pojęciu, zakłada zdolność do bycia aktywnym, bierność nato-

miast wyklucza bycie. Jednakże ‘aktywność’ i ‘bierność’ należą do słów najczęściej źle rozumianych z tego względu, iż współczesne ich znaczenie jest całkowicie odmienne od nadawanego im poczynając od klasycznej starożytności przez Średniowiecze aż po Renesans. W celu zrozumienia pojęcia bycia musimy więc najpierw uściślić znaczenie kategorii aktywności i bierności. Współcześnie aktywność jest zazwyczaj definiowana jako właściwość zachowania, która daje w efekcie widoczny rezultat i związana jest z określonym wydatkiem energii. Na przykład rolnicy uprawiający ziemię mogą być określeni jako aktywni, podobnie robotnicy przy taśmie montażowej, sprzedawcy namawiający swych klientów do kupna, maklerzy inwestujący pieniądze własne lub powierzone, lekarze kurujący pacjentów, urzędnicy sprzedający znaczki pocztowe, biurokraci wypełniający druki.

W dalszej części obszernego wywodu, którego nie będziemy tu w całości przytaczać, Fromm porównuje pracownika wielkiego przedsiębiorstwa z chorym z zaburzeniami kompulsywnymi, który teoretycznie jest sprawcą danego postępowania, a faktycznie kierują nim siły, nad którymi nie panuje. Oczywiście wskazanie przykładu człowieka quasiniepoczytalnego jest problemem dla liberałów uznających bezgraniczną rozumność, wewnątrzsterowność i podległość nakazom wyłącznie własnej woli.

Wolność negatywna i jej przeciwnicy

To interesujące, ale w krajach, w których liberalizm nigdy nie odniósł zwycięstwa, inaczej definiował on wolność niż gdzie indziej i ograniczał się do funkcji równoważącej wobec silnej władzy. Choćby w Rosji liberalizm, znany między innymi dzięki interesującym studiom tematu dokonanym przez Andrzeja Walickiego, był znacznie bliższy modelowi Johna Rawlsa (zaznaczam, że cytowane przeze mnie poniżej studium ukazało się ponad 20 lat przed *Teorią sprawiedliwości* Rawlsa), podkreślającemu wartość „wolności pozytywnej” i równorzędność równości oraz sprawiedliwości wobec wolności.

Taka redefinicja klasycznego liberalizmu, najpełniej wyrażona przez Rawlsa, wzbudziła spore wątpliwości, w tym zastrzeżenie dotyczące przeformułowania systemu prawnego i uzupełnienia jego wymiaru proceduralnego o wymiar ideologiczny, związany najmocniej ze sprawiedliwością rozdzielczą. Wolność, która ma prowadzić do zaplanowanych skutków społecznych, wolnością całkowitą, naturalnie, nie jest i często oznacza nie tylko równość szans, lecz także wyraża dążenie do zaprojektowanego porządku społecznego.

Jednocześnie rosyjscy liberałowie bliżsi byli raczej wskazaniom, które Isaiah Berlin zawarł w swoich *Czterech esejach o wolności*: „Moim zdaniem sumienia zachodnich liberałów trapi nie tyle przekonanie, że wolność, jakiej ludzie pragną, różni się w zależności od sytuacji społecznej i ekonomicznej, ile pogląd, że ta mniejszość, która się wolnością cieszy, uzyskała ją dzięki wyzyskowi lub przynajmniej odwracając wzrok od znacznej większości, która jest jej pozbawiona”.

Interesującym krytykiem liberalizmu rozumianego jako promocja „wolności negatywnej” był Mikołaj Czernyszewski, który pisał: „Liberałowie nie rozumieją, że wolność prawna ma dla człowieka wartość jedynie wtedy, gdy posiada on materialną zdolność do korzystania z niej”.

Wolność według polskich socjalistów

Interesującym przykładem pojmowania wolności w sposób nieindywidualistyczny, a zarazem całkowicie obcy internacjonalizmowi, są poglądy polskich socjalistów przełomu wieków XIX i XX. Oczywiście w ich

myśli obecne było napięcie między wolnością a równością i skłonni oni byli traktować wolność jako ułudę przy faktycznych dysproporcjach czyniących możliwość samorealizacji całkowicie nierównomierną. Myśl socjalistów opierała się, rzecz jasna, na afirmacji „wolności pozytywnej". Racje osób w ten sposób postrzegających wolność można streścić paradoksem żebraka i Rockefellera: co z tego, że są równi w ramach braku przemocy zewnętrznej, skoro jeden śpi pod mostem, a drugi może spać w stu łóżkach?

Inna interesująca metafora to paradoks Robinsona Crusoe. I tu pojawia się pytanie: czy był on idealnie wolny czy idealnie zniewolony? No właśnie, pytanie, co to jest ta wolność, i warto pytać tych wszystkich, którzy deklarują do niej przywiązanie, jak właściwie ją pojmują.

Jeśli chodzi o relację wolności i równości, to w podejściu przeciwnym do omawianego tutaj wolność z równością współwystępować nie może, chyba że mówimy o równości przed Panem Bogiem czy o równości wobec prawa. Różnice ludzkich potencjałów, ambicji, ale też urodzenia sprawiają, że wolni ludzie naturalnie dążą do znalezienia się w sytuacji nierówności.

Stanisław Brzozowski w przeciwieństwie do wielu współczesnych socjalistów nie widział w Kościele narzędzia zniewolenia, wprost przeciwnie: „Kościół jest samem życiem jako tworzeniem wiecznej prawdy i realności, a nie fałszu i zguby". Pisał też tak: „Barbarzyństwo i grzech przeciwko zasadzie humanizmu polega na tym, że traci się zdolność swobodnego i szczerego poruszania się po całym przestworze ducha ludzkiego i jego dzieł". Czyli – wiara pozwala zrozumieć samych siebie, a tylko zrozumienie samego siebie przynosi wolność.

Oczywiście między poszczególnymi socjalistami występowały trudne do pominięcia różnice, które – nieco to upraszczając – wyrażały się w rozdźwięku między byciem Polakiem a byciem socjalistą, to znaczy w pojawiającym się często wyborze między interesem narodowym a interesem klasowym.

I tak Ludwik Krzywicki pisał w artykule *Złudzenia demokratyzmu*:

„Wobec tego prądom demokratycznym, o ile one głoszą podporządkowanie wszystkich przejawów społecznych żądaniom ludu, przeciwstawiamy tę prawdę, że rozwój społeczny tylko o tyle uwzględnia nasze pragnienia, o ile one są odbiciem dynamiczności dążności jego. Zamiast więc wcielać w życie ideały tego różnobarwnego zbiorowiska, skutecznie popierać możemy tylko dążące w zgodzie z rozwojem sił wytwórczych i dopiero na podstawie tego ostatniego walczyć o humanitarniejsze ukształtowanie społeczeństwa".

Inne ujęcie prezentował choćby Bolesław Limanowski, pisząc: „Bez wątpienia, że sprawa chleba powszedniego dla wszystkich jest najważniejszym zadaniem socjalizmu, atoli wyznawcy tego ostatniego dobrze pojmują, że sprawę tę można będzie rozstrzygnąć zadowalająco tylko wówczas, kiedy sam naród będzie mógł urządzić się zupełnie podług swojej woli".

Czy liberalna wolność jest pojęciem typowo zachodnim

Interesujące i paradoksalne jest to, że triumfalistyczne samozadowolenie, ta charakterystyczna właściwość zachodnich liberałów, nie brało pod uwagę nie tylko niepopularności ich idei w wymiarze wertykalnym (czyli w historii świata), lecz także w wymiarze horyzontalnym, czyli w innych częściach świata.

Niezwykle ciekawa książka Richarda E. Nisbetta o tytule *Geografia myślenia* dostarcza wiedzy, że w

języku chińskim nie istnieje słowo „indywidualizm", a najbliższym mu pojęciem jest „samolubstwo". Nisbett pisze tak: „Owo Ja – zamknięty i nieprzepuszczalny, wolny pierwiastek sprawczy – może, nie ulegając zmianie, przemieszczać się między grupami i środowiskami. Natomiast dla człowieka Wschodu (i w takim czy innym stopniu dla wielu innych grup ludzi) osoba jest powiązana, płynna i zależna".

Autor *Geografii myślenia* odwołuje się także do tezy antropologa Edwarda T. Halla, który podzielił społeczeństwa na słabo uzależnione od kontekstu i silnie uzależnione od kontekstu. Nisbett twierdzi, że dla ludzi z Azji Wschodniej zachodnie Ja to wręcz wytwór wyobraźni. Odwołuje się do filozofa Hu Shi, który pisał: „W rozumieniu konfucjańskiej filozofii zorientowanej na człowieka żadna istota ludzka nie może istnieć w pojedynkę. Każde działanie musi być formą wzajemnego oddziaływania człowieka i człowieka".

Amerykański profesor psychologii opisał w swojej książce niezwykle ciekawe badanie, z którego wynika, że ludzie ze Wschodu, którym przedstawiono na obrazkach różne przedmioty, łączyli w podgrupy te, które mogły stworzyć całość, natomiast ludzie Zachodu te, które tworzyły oddzielne kategorie. Czyli – o ile Amerykanin ustawiłby obrazek makaronu obok drugiego obrazka z innym makaronem, o tyle Chińczyk ustawiłby zdjęcie makaronu koło sosu do spaghetti.

Nisbett pisał też o tym, jaka różnica występuje między ludźmi ze Wschodu i z Zachodu przy ocenie relacji ludzi z otoczeniem społecznym. Autor *Geografii myślenia* przytacza opisy ludzkich reakcji na zbiorowe morderstwo i samobójstwo popełnione w Michigan:

Morris i Peng przeprowadzili taką samą analizę treści artykułów opublikowanych w „New York Times" i w „World Journal" na temat zbiorowego morderstwa popełnionego przez McIlvane'a. Zaobserwowali te same tendencje, jakie wystąpiły wcześniej w przypadku chińskiego mordercy. Amerykańscy dziennikarze koncentrowali się na usposobieniu McIlvane'a – jego postawach i cechach, które wnioskowali na podstawie przeszłych zdarzeń („wielokrotnie groził użyciem przemocy", „krewki temperament", „entuzjasta sztuk walki", „psychicznie niezrównoważony"). Dziennikarze chińscy podkreślali znaczenie czynników środowiskowych oddziałujących na McIlvane'a („zabójca został właśnie zwolniony z pracy", „przełożony był jego wrogiem", „był pod wpływem niedawnego zbiorowego zabójstwa w Teksasie").

Dodajmy jedną uwagę. Ukształtowane w liberalnej kulturze sposoby oceniania niekoniecznie muszą współgrać z powstałymi pod jej wpływem metodami znajdowania przyczyn zachowań. Chodzi o to, że liberalne koncepcje mogą w równym stopniu sprzyjać bagatelizowaniu odpowiedzialności jednostki i zrzucaniu winy na czynniki zewnętrzne, co sprzyja niedostrzeganiu faktycznych związków przyczynowo-skutkowych stojących u podstaw danego postępowania.

> Demokracja liberalna stworzyła kolejny *god term*, czyli „tolerancję". Tolerancja to zeświecczona wersja miłosierdzia, zredefiniowana z czegoś w rodzaju krytycznej akceptacji („Ja tam cię toleruję") i uczyniona afirmacją zjawisk, do których chwalenia nikt nie powinien być zmuszany. Przede wszystkim – do chwalenia „swoich", a także tych, którzy są na sztandarach walki z „patriarchalną opresją" czy czymś porównywalnie strasznym i niedookreślonym zarazem.

Oczywiście nie oznacza to, że liberałowie są szczególnie otwarci czy bardziej otwarci od konserwatystów. Są otwarci głównie na ludzi o podobnych poglądach, co nie wymaga szczególnego wyrzeczenia.

Podstawowa różnica między amerykańskimi liberałami a konserwatystami, jak wskazuje Jonathan Haidt (liberał zresztą) w książce *Prawy umysł*, nie tkwi w poziomie otwartości na innych ludzi, lecz w pojmowaniu dobra i zła. O ile dla liberała jedyną granicą jest wolność innego człowieka, o tyle dla konserwatysty linię demarkacyjną stanowią bariery moralne, które państwo ma kultywować (bardzo interesujące uwagi na temat etymologii słowa „kultura" poczynił w książce *Dlaczego liberalizm zawiódł?* Patrick J. Deneen, wskazując, że kultura powinna polegać właśnie na kultywowaniu tradycji).

Wracając do wątku usprawiedliwiania i nieobarczania jednostki odpowiedzialnością, którą to tendencję przedstawiłem w kontraście do niedostrzegania społecznego tła zachowań, tak pisał Dariusz Gawin w książce o tytule *Granice demokracji liberalnej*:

„Można zapytać, co wobec tego będzie sposobem określania słuszności wyboru, jeśli nie istnieje żaden konkretny wzór dobrego obywatela (jak w XIX wieku np. wzór mieszczanina)? Permisywni liberałowie odpowiadają na to: miernikiem takim jest autentyzm i zaangażowanie, z jakim dokonuje się wyboru własnego stylu życia. Dowodem na to są akty ekspresji – im skrajniejsze, im bardziej gorszące tych, którzy są nieautentyczni, tym prawdziwsze".

Czyli – można się spodziewać, że liberał zawsze będzie szukał stu tysięcy wytłumaczeń dla barbarzyńców wsadzających polską flagę w psią kupę czy wieszających genitalia na krzyżu. Oczywiście z równym zaangażowaniem będzie potępiał polityka gaszącego świece chanukowe. W ten sposób zamiłowanie do „neutralności światopoglądowej" przedziwnie przekształca się w „ideologię neutralności światopoglądowej", gotową do występowania w roli adwokata każdego, kto uderzy w tradycyjne wartości, a jednocześnie w gąszczu zdarzeń i natłoku obowiązków gubiącą tę tolerancję, gdy do głosu dochodzi radykalizm drugiej strony. Niepostrzeżenie ideologia występująca przeciw skrajnościom i strojąca się w szaty „zdroworozsądkowej" i „neutralnej" sama stała się czymś w rodzaju „skrajnego liberalizmu".

Cztery filary liberalnej wolności współcześnie

Liberałowie bardzo często oskarżają „populistów" o budowanie polityki opartej na strachu – podobno „populiści" (często nazywa się tak po prostu konserwatystów) karmią się społecznym lękiem przed „Innym", a tym „Innym" są a to imigranci, a to homoseksualiści, a to wszelkiego rodzaju osoby, których nie akceptuje „patriarchat".

Tymczasem historia liberalizmu, ale też wiele opinii samych liberałów, wskazuje, że oni sami na przestrzeni dziejów swoje działania opierali na jakimś rodzaju lęku. Wspomniany Alan S. Kahan w tekście zatytułowanym *Przywróćmy moralny wymiar liberalizmu*, który opublikował „Przegląd Polityczny", opisał cztery historyczne lęki liberałów, które motywowały ich do działania i przeciwstawiania się im. Pierwszy to despotyzm, religijny fanatyzm, rewolucja i reakcjoniści. Drugi to lęk przed ubóstwem. Trzeci to lęk przed totalitaryzmem. Czwarty to lęk przed populizmem. I – rzecz jasna – nikt nie twierdzi, że nie było się czego bać. Tak jak nikt nie powinien twierdzić, że przytaczanie statystyk o znacznej przestępczości wśród imigrantów wynika z fobii, a nie ze statystyki.

Współczesny demokratyczny liberalizm stanowi rozwinięcie dwóch historycznie istniejących nurtów liberalizmu – tego klasycznego, spod znaku Johna Locke'a, Raymonda Arona czy Friedricha von Hayeka i tego odwołującego się do ideału sprawiedliwości społecznej, którego najbardziej znanym przedstawicielem był John Rawls. Pierwszy bronił jednostki przed państwem, drugi chciał bronić jednostki przy pomocy

państwa. Obecny demokratyczny liberalizm polega na – mniej więcej tak to wygląda – zapewnieniu przez państwo ochrony przed tym państwem jednostkom należących do konkretnych grup mniejszościowych.

W Ameryce znajduje to wyraz w rozmaitych „akcjach afirmatywnych", które nie tyle pomagają tym, którym pomagać mają, ile kierują się logiką „odwróconego rasizmu", czyli zbiorowej odpowiedzialności jednej całej grupy określonej przez kolor skóry przed inną całą grupą określaną przez kolor skóry.

> Bardzo charakterystyczne jest to, że postulat „równości na starcie" został zastąpiony postulatem „równości na mecie", tzn. określone grupy z uwagi na kolor skóry jej członków czy orientację seksualną muszą mieć określony procent przedstawicieli w określonych gremiach czy choćby podczas zawodów sportowych, nawet jeśli w trakcie uczciwej konkurencji nie mieliby szans osiągnąć podobnego wyniku (zresztą tak jak biały człowiek nie miałby szans mieć 50% ludzi o takim samym kolorze skóry występujących w zawodach lekkoatletycznych).

O tak pojmowanym „wyrównaniu" pisał bardzo ciekawie wspomniany Jonathan Haidt w książce *Rozpieszczony umysł*.

Tak pojmowany liberalizm, liberalizm „indywidualizmu grup", nie sprzyja tym grupom i nie pomaga społeczeństwu. Bardzo ciekawie pisał o tym Roger Scruton we wspominanej tu wcześniej książce *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, przedstawiając różnice między polityką multikulturalizmu a akulturacją i ewolucją:

„Zwolennicy multikulturalizmu nie mieli bowiem najmniejszego pojęcia, co naprawdę rozumieją przez to pojęcie. Uważali, że musimy postrzegać „inne kultury" jako immanentnie dobre, a zatem zrobić dla nich miejsce, dodając jedna po drugiej do programu nauczania, a tym samym udoskonalając go. W ten sposób nie można jednak nauczać o kulturach. Antropolodzy potrafią przeskakiwać od kultury do kultury i syntetycznie je opisywać, ale tylko dlatego, że patrzą na nie z zewnątrz. My jednak cenimy w kulturze spojrzenie od wewnątrz – spojrzenie uczestników, których uczucia, wszelkie przywiązanie i cele zyskują na jasności dzięki zanurzeniu się we wspólnym modelu życia i dzięki sieci rytuałów i wyobrażeń, które zostały w ten model wplecione".

Scruton dodaje, że wskazanego spojrzenia „od wewnątrz" można się nauczyć, ale tylko przez proces akulturacji, mający miejsce, gdy jedną z kultur przedstawia się jako „naszą".

Drugim fundamentem współczesnego demokratycznego liberalizmu jest kult postępu technologicznego, czasem w celach moralistyczno-dydaktycznych przedstawianego jako wspólnik ideologii typu gender czy feminizm, będących na ustach piewców liberalizmu – a więc, skoro mamy Instagrama i loty w kosmos, to musimy też mieć związki partnerskie.

Teoria lustra Jacques'a Lacana głosiła, że o ile małpa przestaje patrzeć w lustro, gdy orientuje się, że nie ma tam innej małpy, o tyle człowiek zaczyna patrzeć w lustro, gdy spostrzega samego siebie. Nowoczesne społeczeństwo konsumpcyjne to społeczeństwo luster, a świecki kult portali społecznościowych czy rozmaitych internetowych „idoli na 5 minut" pozwala spełniać dwa kaprysy duchowe współcze-

snych ludzi – zamiłowanie do podglądania i zamiłowanie do ekshibicjonizmu.

Wprost uderza to w teorie głosicieli postępu w wydaniu wyżej opisanym – rozbiegane oczy współczesnego człowieka gonią za tym, co przyciąga, nie zaś za tym, co mądrzejsze. Człowiek kontemplujący na pustyni wydaje się ideałem człowieka wolnego w porównaniu z człowiekiem nowoczesnym, który nie może wytrzymać bez zajrzenia do swojej głównej świętej księgi – iphone'a. I zastanawia się, czemu w tym coraz bardziej nowoczesnym i coraz bardziej postępowym społeczeństwie jest niewątpliwie większy procent samobójstw i zaburzeń psychicznych niż w społecznościach amiszów.

Wspomniany Deenan, rekapitulując poglądy innego myśliciela, tak pisze o „technokracji":

„[...] przedprzemysłowe formy kultury i organizacji społecznej posługiwały się narzędziami w nie mniejszym stopniu niż społeczeństwa technokratyczne, lecz ich rozwiązania „nie atakowały (czy ściśle rzecz biorąc, nie miały atakować) godności i integralności kultury, do której je wprowadzano. Z pewnymi wyjątkami narzędzia nie przeszkadzały ludziom wierzyć w ich tradycję, Boga, politykę, ich metody nauczania czy prawomocność organizacji społecznej". Dla kontrastu narzędzia zastosowane przez „technokrację" stale zmieniają sposób życia".

Człowieka epoki „technokracji" kształtują uniwersytety doby „technokracji", bardzo celnie opisane w książce Allana Blooma *Umysł zamknięty*:

„Miłośnikowi rzeczy pięknych i bezużytecznych wiele jeszcze brakuje do filozofa – przynajmniej tyle samo, ile utylitaryście, częściej bywającemu człowiekiem rozumnym – lecz ma on tę przewagę, że pogardza w dużej mierze tym samym co filozof, a ponadto podziwia filozofa zazwyczaj właśnie za jego bezużyteczność, jako swego rodzaju ozdobę. Wielkie i nietypowe przedsięwzięcia są dla niego bardziej naturalne niż dla utylitarysty, ponieważ wierzy on i czci motywacje, których istnienie neguje utylitarna psychologia. Cele dla większości ludzi ostateczne – pieniądze i pozycja społeczna – dla niego są dopiero punktem wyjścia. Jest wolny i musi poszukiwać innych spełnień, chyba że poświęci życie w pomocy innym w zdobyciu tego, co sam już posiada – czego się po nim w demokracji oczekuje. Idea wiedzy jako samoistnego celu, nie zaś środka do innych celów, jest dla niego bezpośrednio zrozumiała. Samoistność przeciwstawiona instrumentalności oraz szczęście przeciwstawione dążeniu do szczęścia odpowiadają arystokratycznemu usposobieniu".

Trzecia cecha społeczeństwa realizującego wolność w rozumieniu współczesnych liberałów została najlepiej opisana przez wspomnianego Haidta w *Rozpieszczonym umyśle*. Porównał on tam przeciwstawianie się trudnościom i jego stosunek do kształtowania psychiki z antybiotykiem i jego oddziaływaniem na ludzki organizm. Współczesny człowiek ugrzązł w paradoksie muru – coraz więcej chce się chronić przed światem i coraz bardziej się lęka, chce mieć coraz więcej ochrony i czuje się coraz bardziej zagrożony. I nadal skłonny jest uważać, że to paradoks, nie zaś związek przyczynowo-skutkowy.

I wciąż twierdzi, że mimo rozwoju psychoterapii liczba depresji wzrasta. I wciąż kontrargument, że to może po prostu współczesna psychiatria wyspecjalizowała się w definiowaniu nowych zaburzeń, niekiedy upolitycznając się, jak niebotyczna liczba sfer „neutralnego światopoglądowo" państwa, odpiera jako twierdzenie z „ciemnogrodu" rodem. I wciąż o niewrażliwość najpewniej oskarży każdego, kto zasugeruje, że przeciwstawienie się trudnościom w niektórych przypadkach daje dużo lepszy efekt niż ucieczka do terapeuty (oczywiście nie należy popadać tu w przesadę, bo to jasne, że depresje istnieją –

tak jak zawsze istniały).

W filmie *Projekt Joshua* przedstawiony został program, który za pomocą algorytmów określa, gdzie i w którym momencie popełnione zostanie przestępstwo. Robi to na podstawie biografii obywateli. Oczywiście przestępców się za pomocą tego programu nie wyłapuje, trzeba ich wymyślać, by udowodnić, że program jest skuteczny. Trochę niebezpiecznie fikcja zlała się z rzeczywistością. Z poczuciem bezpieczeństwa jest jak z horyzontem – ma ono charakter względny i można ludziom zapewniać coraz wyższe poczucie bezpieczeństwa. Aż będą tak bezpieczni, że zapomną, czym jest wolność.

Czwarta i ostatnia cecha społeczeństwa opartego na wolności, którą głoszą współcześni liberałowie, to kult transgresji – przekraczania wszelkich granic w przekonaniu, że w tym wyraża się „bycie sobą". Biurokratyczne państwo, którego prawo określa konflikt dwojga ludzi „rozpadem pożycia małżeńskiego", zgadza się na spontaniczność i rozmaite akty autokreacji akurat tam, gdzie zupełnie wspólnocie to nie sprzyja. Interesująca była obserwacja Ryszarda Legutki, że w czasach, gdy sztuka podlegała ograniczeniom ze strony tradycji, dzieła różniły się od siebie znacznie bardziej niż dziś, gdy podobno wszystko wolno.

A może – jak to ujął Artur w *Tangu* Sławomira Mrożka – tak długo byliśmy nonkonformistami, aż upadły wszelkie normy, przeciwko którym można się buntować?

Nagranie: https://www.youtube.com/watch?v=xV09qWgdDpU

Oryginał: https://nlad-kopia1113.instawp.site/o-byciu-wolnym-i-byciu-liberalem/

NIEZALEŻNOŚĆ KOSZTUJE

Utrzymują nas przede wszystkim czytelnicy. Dzięki nim możemy publikować analizy, których nikt nam nie zamawia, i zostawiać je otwarte dla wszystkich.

WESPRZYJ NAS

wspieram.nlad.pl

Zeskanuj, aby wesprzeć