

Andrzej Stoiński

Podmiotowość moralna osoby w perspektywie politycznego postulatu równej "wolności do"

Studia Philosophiae Christianae 51/3, 99-122

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

ANDRZEJ STOIŃSKI

PODMIOTOWOŚĆ MORALNA OSOBY W PERSPEKTYWIE POLITYCZNEGO POSTULATU RÓWNEJ „WOLNOŚCI DO”

„Wolność człowieka i Boże prawo nie są ze sobą sprzeczne,
ale przeciwnie – wzajemnie się do siebie odwołują” (VS, nr 17).

Streszczenie. Artykuł dotyczy zagadnienia wolności indywidualnej i problemu zagrożeń, jakie może pociągać za sobą hołdowanie niektórym jej odmianom. Klasycznie pojmowana wolność, zwana negatywną, utożsamiana z brakiem zewnętrznego przymusu, może stać w opozycji do tak zwanej wolności pozytywnej. To ostatnie pojęcie definiowane jest na ogół poprzez *możliwość*, co przywodzi na myśl jego związek z pojęciem władzy. Punktem wyjścia rozważań stała się analiza wybranych aspektów obu wolności. Rozróżnienie tych dwóch fenomenów jest istotne dla zrozumienia niektórych procesów zachodzących we współczesnej wspólnocie politycznej. Konsekwentne odwoływanie się do paradygmatu tzw. wolności pozytywnej może bowiem przynieść trudne do przewidzenia konsekwencje w postaci uzasadnianej ideologicznie ingerencji w wiele sfer ludzkiego działania. Za szczególnie brzemiennie w skutki należy uważać konotacje tzw. wolności pozytywnej i równości. W istocie bowiem wolność pozytywna, a szczególnie jej postulat szerzenia równości, staje się pretekstem dla zwiększania zakresu politycznego panowania. Może to wyrażać się w dążności do urzeczywistniania aspiracji jednych grup społecznych kosztem innych. Takie podejście siłą rzeczy stoi w opozycji do poglądów upatrujących fundamentów społecznego porządku w prymacie wolności negatywnej i obojętym w ludzkie działanie, będąca skutkiem propagowania niektórych aspektów koncepcji „wolności do” może grozić redukcją podmiotowości moralnej osób.

Słowa kluczowe: wolność, podmiotowość moralna, osoba

1. Wprowadzenie. 2. Koncepcje wolności negatywnej i pozytywnej. 3. Podmiotowość moralna. 4. Wolność a państwo. 5. Moralny wymiar dysponowania własnością. 6. Dwa schematy dystrybucji dóbr. 7. Konkluzje.

1. WPROWADZENIE

Problematyka wolności jest bardzo obszerna. Nawet pobieżne nakreślenie jej głównych wątków zajęłoby więcej miejsca, niż to zostało wyznaczone dla niniejszego tekstu. Ograniczając zakres rozważań, skoncentrujemy się na problemie, który wyraża następująca teza: postulat szerzenia przez państwo równości w wolności pozytywnej może w pewnych warunkach prowadzić do deprecjacji podmiotowości moralnej przynajmniej niektórych osób. Powyższą tezę wesprzemy hipotezą, że posiadane przez podmioty zasoby przekładają się na skalę ich możliwości. Pozbawienie podmiotu zasobów jest z tego punktu widzenia jakimś zredukowaniem jego możliwości. Zakładamy również, że wymuszona na podmiocie pomoc innym nie posiada takiej samej moralnej wartości, co autonomiczna decyzja podmiotu w tym względzie.

Rozważając zagadnienie znaczenia wolności pozytywnej dla podmiotowości moralnej, zaczniemy od prób uściślenia zakresu badania, jak i rozumienia podstawowych terminów, którymi będziemy się posługiwać. Wolność możemy pojmować na wiele sposobów. Spośród jej odmian, takich jak choćby wolność wewnętrzna, polityczna, ekonomiczna itp., wybierzemy ten specyficzny jej sens, który mieści się pod nazwą „wolności indywidualnej”. Ten rodzaj zewnętrznej ludzkiej niezależności wiąże się ze społecznym kontekstem. Podstawowy jest w tym względzie podział na wolność negatywną („wolność od”) i pozytywną („wolność do”). W klasycznym ujęciu wolność przedstawiana była jako brak zewnętrznego nieuzasadnionego przymusu. Tak formułowana była między innymi przez Hobbesa czy Locke’a¹. Wyrażano w ten sposób

¹ „Wolność bowiem sprowadza się do niezależności od przymusu i gwałtu ze strony innych. Nie jest więc to jak się nam mówi, *wolnością, gdy każdy robi to, co mu się podoba*. Któż bowiem mógłby być wolny, gdyby inni byli w stanie go tyranizować?”. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. z ang. Z. Rau, Warszawa 1992, 201.

stanowisko, że realnie może istnieć jedynie przymus, a nie jego brak. Stąd też wywodzi się miano wolności negatywnej sprowadzającej się do braku – braku przymusu.

Jeśli za zasadniczy punkt odniesienia w rozważaniach o wolności przyjmujemy jej koncepcję negatywną, to moglibyśmy nawet pokusić się o scharakteryzowanie tutaj wolności pozytywnej jako swego rodzaju *manichejskiej* koncepcji. Oczywiście ową *manichejskość* rozumiemy tylko w tym szczególnym sensie, że przypisuje się pewnemu fenomenowi, polegającemu na braku (zewnętrznego przymusu), charakterystykę pozytywną (występowanie możliwości). Uzewnętrznione jest to w przekonaniu, że wolność (podobnie jak i zewnętrzny przymus) istnieje realnie. Bazuje ona na posiadaniu przez podmioty pewnych właściwości, które przekładają się na możliwość działania. Podział na wolność negatywną i pozytywną wiązany jest najczęściej z nazwiskiem Izajasza Berlina², jednakże pojęcie wolności pozytywnej ma dłuższą tradycję. Fryderyk von Hayek twierdzi, że powyższe rozróżnienie zostało w XIX wieku spopularyzowane przez Thomasa H. Greena, a za jego pośrednictwem pochodzi od Georga Wilhelma Hegla³. Wątku tego nie będziemy jednak szerzej rozwijać. Zaznaczymy jeszcze tylko, że pogląd opierający wolność na możliwości wzbudził i nadal wywołuje liczne kontrowersje⁴. W pewnych warunkach obie wolności zdają się

² I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, tłum. z ang. J. Łoziński, D. Lachowska, D. Grinberg, Poznań 2000, 36.

³ „Wszelako im bardziej umacnia się wolność jako pewność własności, jako możliwość rozwijania i urzeczywistniania swoich talentów i zalet itd., tym bardziej zdaje się ona czymś, co rozumie się samo przez się”. G.W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. z niem. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, 530. Wydaje się jednak, że początki zamiennego posługiwania się pojęciami wolności i możliwości dadzą się wyśledzić już w starożytności, na co wskazuje poniższy fragment: „możność urzędzenia sobie życia (...) jest właściwością wolności, podczas, gdy niewolnika znamionuje fakt, że żyje nie tak, jakby chciał”. Arystoteles, *Polityka*, tłum. z gr. L. Piotrowicz, Wrocław 2005, 271.

⁴ Hayek szukając źródeł owego nieporozumienia, znajduje je u Woltera, który pisał: „Być naprawdę wolnym oznacza – móc. Gdy mogę czynić to, co zechcę, oto moja wolność”. Cyt. za: F.A. von Hayek, *Konstytucja wolności*, tłum. z ang. J. Stawiński, Warszawa 2006, przypis 14 i 26, 399–400. Podobnie pogląd utożsamiający pojęcie wolności pozytywnej z możliwością znajdziemy u Berlina określającego ją

wzajemnie wykluczać. Szczególnie widoczne jest to wówczas, gdy wolność pozytywna staje się tożsama władzy.

2. KONCEPCJE WOLNOŚCI NEGATYWNEJ I POZYTYWNEJ

Słownikowa definicja wolności negatywnej podkreśla, że jej istota polega przede wszystkim na braku zewnętrznej ingerencji: „wolnością od» nazywa się niepodleganie takim zewnętrznym ograniczeniom, jakie nie pochodzą z samych warunków życia człowieka jako istoty cielesnej; jest to wolność od przymusu fizycznego, od represji jednostkowych lub instytucjonalnych itp.”⁵. W odróżnieniu od niej, w określeniu wolności pozytywnej zaznaczony zostaje jej aspekt bazujący na możliwości: „Wolność znaczy tu móc działać albo nie działać lub móc działać tak albo inaczej. (...) zakłada się w niej, że własne siły oraz społeczne i polityczne warunki pozwalają faktycznie realizować to, co się chce”⁶. W uzupełnieniu do podanych definicji przyjmiemy pewien zabieg upraszczający całe zagadnienie. Polega on na wskazaniu określeń synonimicznych w stosunku do obu prezentowanych „wolności” oraz im przeciwstawnych. Mimo pewnego uproszczenia zabieg ten pozwala w skondensowanej formie ująć sensy „wolności”. Sprowadzimy je do takich określeń osobowego zachowania, jak: *muszę* (przymus, niewystępowanie wolności negatywnej), *nie muszę* (wolność tzw. negatywna), *mogę* (tzw. wolność pozytywna) oraz *nie mogę* (brak wolności pozytywnej). Owe określenia są wprawdzie bliskoznaczne „wolnościami”, lecz niekoniecznie w pełni im tożsame. Poddajemy je pod rozważę, aby wyraźniej oświetlić treści, kryjące się za terminami będącymi głównym

następująco: „co lub kto jest źródłem władzy albo ingerencji, która może przesądzić, że ktoś ma zrobić raczej to niż tamto, być taki, a nie inny”. I. Berlin, dz. cyt., 182; por. M.N. Rothbard, *Etyka wolności*, tłum. z ang. J. Woźniński, J.M. Fijor, Warszawa 2010, 333–337. Podobne definicje wyraźnie pokazujące identyczność wolności pozytywnej i możliwości odnajdziemy i u innych autorów, dla przykładu u Legutki określona jest ona jako: „zespół sprawności i środków pozwalających osiągać zamierzone cele”. Zob. R. Legutko, *Traktat o wolności*, Gdańsk 2007, 85.

⁵ Zob. *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, hasło: Wolność, 541–542.

⁶ Tamże.

przedmiotem naszego namysłu. *Przymus* i *wolność negatywna* jawią się więc jako pojęcia wyrażające przeciwstawne sensory. Przeciwnością *wolności pozytywnej* jest z kolei *niemożność*. *Nie muszą* orzeka o braku *przymusu*, a *niemożność* wskazuje na niewystępowanie *możności*. Patrząc z tej perspektywy, koncepcje wolności pozytywnej i negatywnej wydają się opierać na odmiennych założeniach. Zdają się w związku z tym być również niezależne względem siebie, przynajmniej w tym znaczeniu, że pozbawione wspólnego łączącego je rdzenia⁷. Wolność, ujmowaną jako brak przymusu, możemy również łączyć z pewną pasywnością podmiotu w tym sensie, że do jej realizacji nie jest konieczna jakaś jego szczególna aktywność. Wolność pozytywna z kolei wskazuje na posiadanie pewnych własności, które nadają podmiotowi, choćby potencjalną, zdolność do działania.

3. PODMIOTOWOŚĆ MORALNA

Zanim przejdziemy do głównego wątku dociekań, związanego z ingerencją państwa, usprawiedliwianą szerzeniem równości w „wolności do”, zatrzymajmy się przy zagadnieniu podmiotowości moralnej osób. Możemy ją rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze jako charakterystykę podmiotów, wobec których działania uzyskują moralną charakterystykę ze względu na właśnie te podmioty (osoby). Rozumiemy to w ten sposób, że podczas inicjowania przez inne podmioty działań dobro tych pierwszych nie może być całkowicie ignorowane. Po drugie, jako deskrypcję odniesioną do osób, które działając są zdolne do inicjowania czynów o charakterze moralnym. Pierwszy sens wyraża się z grubsza w tym, że osoba nie może być sprowadzona do roli przedmiotu. Drugi, że osoby są zdolne do inicjowania aktów moralnych. Podmiotowość odzwierciedla w tym wypadku ludzką autonomię ujawniającą się w zdolności do działania moralnego. Działania osób są więc kwalifikowane nie tylko jako korzystne lub niekorzystne, ale również jako powinno,

⁷ Chociaż są autorzy, tacy jak choćby MacCallum, którzy utrzymują, że owe dwa pojęcia są tylko elementami jednej wolności, a ich dychotomia jest fałszywa. Zob. G. C. MacCallum, *Negative and Positive Freedom*, *Philosophical Review* 76(1967), 312–341.

słuszne, niesłuszne, dobre, złe itp. Oba rozumienia odnajdziemy w kantowskiej formule zwanej imperatywem praktycznym: „postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”⁸. Odniesienie do podmiotowości osób, wobec których podejmowane są działania, zaznaczone jest pod postacią nakazu podkreślającego wyjątkowe znaczenie człowieczeństwa oraz sposobu jego traktowania. W tego rodzaju formule mieści się charakterystyka ludzkiej właściwości, którą nazwiemy bierną (lub pasywną) podmiotowością moralną. W zasadzie możemy ją uznać za wyrażającą się także w pojęciu *godności osoby*. Podkreślenia podmiotowości działającego możemy doszukiwać się we frazie: „postępuj tak...”. Implicite jest tu zawarta treść wskazująca na swobodę podmiotu w wyborze drogi postępowania. *Postępuj tak* (a nie inaczej) znaczy tu: „ponieważ posiadasz zdolność do działania moralnego, w ten lub inny sposób”. W tym też przejawia się druga istotna dla nas cecha, jaką jest moralna podmiotowość czynna (aktywna). W przypadku czynnej podmiotowości moralnej możemy ją zakwalifikować do własności o charakterze intencyjnym, wobec czego przysługuje ona jedynie sprawcy działania (lub zamiaru), a nie temu, w którego działanie jest wymierzone. Jakkolwiek zaznaczyliśmy możliwość występowania obu rodzajów podmiotowości moralnej, to skoncentrujemy się przede wszystkim na tym drugim jej znaczeniu, które uznamy za tożsame z „[aktualnie posiadaną] zdolnością do działań o charakterze moralnym. Takie rozumienie może uzupełniać boecjuszową definicję osoby, która – przypomnijmy – brzmi: osoba jest to poszczególna substancja natury rozumnej”⁹. Gdybyśmy spróbowali dokonać tego rodzaju uzupełnienia, w sposób, który pełniej wydobywać będzie charakterystykę ludzkiego bytu, to moglibyśmy odwołać się równocześnie do uwagi poczynionej przez Arystotelesa. Wskazuje on, że wyróżniającą własnością człowieka jest zdolność rozróżniania dobra od zła i sprawiedliwości

⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. z niem. M. Wartenberg, Warszawa 1971, 62.

⁹ *Persona est naturae rationalis individua substantia* w księdze *O osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi*. Boecjusz, *O pociechach filozofii. Traktaty teologiczne*, tłum. z łac. T. Jachimowski, Warszawa 2003, 259.

od niesprawiedliwości¹⁰. Bazując na tych dwóch podejściach, a także uwzględniając pewne wątpliwości wiążące się z wymaganiem racjonalności jako koniecznego, lecz niewystarczającego warunku bycia osobą¹¹, możemy też pokusić się o zaprezentowanie modyfikacji definicji Boecjusza. Przedstawimy ją w następującej postaci: *osoba jest to poszczególna substancja natury moralnej*. Moralność (rozumianą nie jako zespół norm, wartości itp., ale jako zdolność do wyboru i działania w kategoriach dobra i zła) proponujemy w tym miejscu traktować analogicznie do racjonalności, czyli jako integralną własność charakteryzującą osobę. Jest ona istotą moralną, gdyż jest zdolna do tego, by czynić dobro (ale też zło). Proponujemy także, by wszystkie istoty posiadające naturę moralną uznawać za osoby, zakładamy też, że wszyscy ludzie mają taką naturę, czyli są osobami¹².

¹⁰ Arystoteles, dz. cyt., 7.

¹¹ W tym duch możemy na przykład interpretować znaczącą uwagę Tadeusza Ślipki: „z samych »elementarnych potrzeb i pragnień« żaden choćby najbardziej »logiczny« rozum nie wyprowadzi nawet pierwiastkowych idei i zasad moralnych, chyba że się tym pragnieniom i potrzebom przypisze, jako już w nich istniejące i działające, to, co ma dopiero zaistnieć i działać”. T. Ślipko, *Rola rozumu w kształtowaniu moralności*, Studia Philosophiae Christianae 24(1988)1, 123–143.

¹² Robert Spaemann szeroko argumentuje, że wszyscy ludzie są osobami. Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. z niem. J. Merecki, Warszawa 2001, 291–305. Jeśli dla odmiany przypiszemy osobom, jako ich konstytutywne własności, pewne wybrane, a podlegające stopniowaniu (psychologiczne, ekonomiczne, społeczne, historyczne, biologiczne) cechy, to wówczas konsekwencją zmiany rozumienia osoby będzie też ustanowienie, w dowolny sposób, różnic w samym statusie osobowym. Takie podejście J. Teichman poddaje gruntownej krytyce nazywając je personizmem w odróżnieniu od personalizmu. Por. J. Teichman, *Etyka społeczna: podręcznik dla studentów*, tłum. z ang. A. Gąsior-Niemiec, Warszawa 2002, 41–50. W praktyce taka kwalifikacja stopniowości osoby oznaczałyby uznanie, że ze względu na jakieś szczególne własności jedne byty są bardziej osobami bardziej niż inne. Próby takiej gradacji personalnego statusu zostały już zresztą podjęte są na terenie filozofii, a szczególnie etyki. Zob. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984, podobny pogląd wyraża P. Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. z ang. A. Sagan, Warszawa 2003. Jeśli chociażby za istotną własność dla bycia osobą uznamy świadomość i zdolność odczuwania, to w stanie nieprzytomności nasz status ulegnie radykalnemu ograniczeniu, by, o dziwo, wzrosnąć wraz z odzyskaniem przytomności. Taki sposób potraktowania sprawy mógłby się też przyczynić do tego, że także nasz personalny status przyjąłby charakter plastyczny. Spaemann twierdzi jednak, że: „Nie ma gładkiego przejścia od

Zwracamy na to uwagę, ponieważ być może istnieją, mogą istnieć bądź też zaistnieć w przyszłości istoty, które posiadając naturę rozumną, nie posiadają jednocześnie natury moralnej. Z tej racji nie są one zdolne do czynienia dobra lub zła moralnego. Podejmujemy ten wątek z uwagi na fakt, że działanie w kategoriach moralnych wydaje się też pełniej, niż działanie w kategoriach wyłącznie racjonalnych, opisywać fenomen osoby. Działanie w kategoriach dobra i zła moralnego zakłada już u działającego podmiotu jakiś pierwotny fundament racjonalności¹³. Sam fakt przysługującej ludziom racjonalności nie wydaje się w pełni satysfakcjonującym rozwiązaniem problemu ostatecznego uzasadnienia działania moralnego. Racjonalność działania jest w tym względzie warunkiem koniecznym czynu zwanego moralnym, a jednocześnie warunkiem niewystarczającym. Dla bycia istotą moralną, czyli osobą, oprócz racjonalności fundamentalne znaczenie ma także możliwość wyboru¹⁴. W tej perspektywie należałoby również zauważyć, że podkreślenie znaczenia zdolności do moralnego wyboru, wolności nie wyklucza możliwość istnienia racjonalnych nieosób (jakichś współczesnych Golemów w postaci inteligentnych maszyn lub innych bytów w rodzaju zabsolutyzowanego państwa itp.).

Dlaczego jednak nie pozostaniemy przy definicji autora *De consolatio* i nie uzupełnimy jej dodaniem postulatu dopełnienia osobowego bytu w postaci czynnej podmiotowości moralnej? Otóż dlatego, że wówczas moglibyśmy mieć do czynienia z istotami, wprawdzie racjonalnymi,

»coś« do »ktoś«. Tylko dlatego, że zawsze i od samego początku traktujemy ludzi nie jako coś, ale jako kogoś, większość z nich rozwija później cechy, które usprawiedliwiają takie ich traktowanie". R. Spaemann, dz. cyt., 298.

¹³ Dawid Copp zdaje się potwierdzać racjonalną *pierwotność* decyzji moralnych. „Według mnie (...) racje moralne nie są racjami tego rodzaju, że każda racjonalna osoba, gdyby była ich świadoma, brałaby je pod uwagę w namyśle tylko dlatego, że jest racjonalna. (...) Nie sądzę, żeby braki w byciu motywowanym przez przekonanie moralne były oznaką irracjonalności. Są one oznaką immoralności, nie jest to jednak niespodzianka. Nie sądzę również, żeby w pełni racjonalna osoba mająca jasne rozumienie natury moralności nie mogła być niezdecydowana w sprawie tego, czy ma być moralna". D. Copp, *Naturalizm moralny i trzy stopnie normatywności*, tłum. z ang. P. Makowski, *Etyka* 42(2009), 81.

¹⁴ „(...) sądy moralne charakteryzuje esencjalny związek z decyzjami o działaniu i wyborze". Tamże, 67.

a mimo to pozamoralnymi, które wypadaloby jednak nazwać osobami¹⁵. Potencjalnie inteligentna maszyna mogłaby w związku z tym zostać uznana za osobę jedynie pod warunkiem prezentowania racjonalnego postępowania (na przykład postępowania nakierowanego wyłącznie na unikanie strat i osiągnięcie zysków), nie posiadając jednocześnie zdolności do rozróżniania dobra od zła oraz działania w tych kategoriach. Posiadanie natury rozumnej uznajemy w takim razie za warunek konieczny, jednakże niewystarczający dla bycia osobą¹⁶. Rozumnym nieosobom moralna podmiotowość nie przysługiwałaby w ogóle z tej racji, że tego rodzaju podmiotowość uzupełnia osobową naturę moralną w tym sensie, że ją urzeczywistnia. Z tego punktu widzenia osoba jawiłaby się jako swego rodzaju zadanie do wypełnienia. Zresztą, bez względu na to, czy będziemy odwoływać się do określenia pochodzącego od autora *De consolatio*, czy do tego pochodzącego od Locke'a¹⁷, czy też bardziej

¹⁵ W świetle tego warto przypomnieć, że niepodważalne szczególne prawa przypisujemy istotom, które uznajemy za osoby bądź też innym żywym stworzeniom, których prawa uzasadniane są przez osoby oraz ze względu na osoby (tak na przykład uzasadniamy humanitarne postępowanie wobec zwierząt).

¹⁶ Możemy w tym względzie odwołać się do badań z zakresu psychologii moralności, które sugerują, że osoby osiągające najwyższe stadia rozwoju moralnego charakteryzują się także wysokim stopniem (co idzie w parze) rozwoju poznawczego (władz poznawczych), choć niekoniecznie bywa na odwrót. Osoby o wysokim stopniu rozwoju władz poznawczych nie zawsze charakteryzuje najwyższy poziom rozwoju moralnego. To zaś sugeruje, że szeroko pojmowana racjonalność jest warunkiem koniecznym właściwego rozwoju moralnego, ale nie jest warunkiem wystarczającym. Na temat korelacji rozwoju poznawczego i moralnego między innymi: J. Piaget, *Studia z psychologii dziecka*, tłum. z franc. T. Kołakowska, Warszawa 1966; L. Kohlberg, *Continuities in Childhood and Adult Moral Development Revisited*, w: *Life-Span Developmental Psychology: Personality and Socialization*, red. P. B. Baltes, K. W. Schaie, New York 1973, 180–204; H. Muszyński, *Rozwój moralny*, Warszawa 1983; D. Czyżowska, *Sprawiedliwość i troska. O sposobach rozwiązywania dylematów moralnych przez kobiety i mężczyzn*, Kraków 2012.

¹⁷ Ten określa osobę jako: „Istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą, jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz”. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. z ang. B. Gawęcki, PWN 1955, 472.

współczesnych¹⁸, to przyjmujemy, że ludzie są osobami. Będąc nimi, charakteryzują się także czynną podmiotowością moralną.

4. WOLNOŚĆ A PAŃSTWO

Wracając do zagadnienia wolności pozytywnej powinniśmy zaznaczyć, że mimo iż będziemy w tym tekście zgłaszać liczne zastrzeżenia wobec „wolności do”, to nie samą wolność pozytywną, czy ściślej *możność* działania, uznajemy za budzącą niepokój. Chodzi raczej o coraz powszechniej głoszone postulaty instytucjonalnego zapewniania równości w niej. Problem równości w wolności indywidualnej odsłania przed nami wyraźne różnice występujące między „wolnością od” i „wolnością do”. Efektem domagania się zapewnienia przez państwo równości w wolności negatywnej nie będzie nic innego, niż wzajemna nieingerencja podmiotów względem siebie. Państwo może w takim wypadku spełniać funkcję strażnika chroniącego jednych przed nieuzasadnionym przymusem ze strony innych. Inaczej rzecz się przedstawi, jeśli wymagania zostaną skoncentrowane na zrównaniu w „wolności do”. Tego rodzaju postulat może stawać się uzasadnieniem dla szerokiej ingerencji państwa w ludzkie życie. Jej celem nie będzie tylko powstrzymanie przed wzajemnym naruszaniem niezależności, ale także wyrównanie rzeczywistych możliwości różnych osób, a nawet całych grup społecznych. Powinniśmy bowiem brać pod uwagę, że tego rodzaju wolność, interpretowana jako występowanie możliwości (coś co się posiada), różni się od braku przymusu (jego nieistnienia). Zatem urzeczywistnianie równości w „wolności do” będzie opierać się na zapewnianiu podmiotom nieposiadanej dotychczas możliwości.

Wskazując na tego rodzaju trudności, odwołamy się do przekonania, że wolność pozytywna dość powszechnie wiązana jest z posiadaniem,

¹⁸ Dla przykładu definicje osoby na terenie anglosaskiej filozofii analitycznej zob. choćby: P. F. Strawson, *Indywidualia. Próba metafizyki opisowej*, tłum. z ang. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980, 9; A. J. Ayer, *The Concept of a Person*, New York 1963, 82; H. G. Frankfurt, *Wolność i pojęcie osoby*, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, wyb. J. Hołówka, Warszawa 1997, 21.

szeroko rozumianych, zasobów¹⁹. Zakładamy też, że posiadane zasoby przekładają się na takie właściwości podmiotów, które określają ich możliwość. W efekcie odzwierciedlają one także skalę przysługującej im wolności pozytywnej²⁰. Z kwestią posiadania zasobów związana jest także inna różnica pojawiająca się pomiędzy wolnością negatywną i pozytywną. Podczas gdy wolność pozytywna (w zależności od wielkości zasobów, którymi dysponuje podmiot) jest stopniowalna, negatywna – nie. W przypadku tej ostatniej możemy co najwyżej próbować określać konkretny zakres, w jakim zostaje ona naruszona²¹. Jeśli biorąc to pod uwagę dopuszczamy, by obowiązek wyrównywania wolności pozytywnej został złożony na barkach państwa, to zacznie ono zbierać środki dla realizacji tego celu. Te zaś pochodzą zawsze od poddanych jego władzy. W praktyce proces ten sprowadza się na ogół do redystrybucji zasobów (konkretnie – własności), przeprowadzanej przez instytucje reprezentujące władzę polityczną. Bez względu na subiektywną ocenę tego rodzaju redystrybucji trudno zaprzeczyć, że jej istotą pozostaje odbieranie dóbr jednym podmiotom, by w bezpośredni lub pośredni sposób przekazać ją innym²². To z kolei godzi nie tylko w wolność negatywną osób, którym tę własność odebrano, ale także w szanse realizacji jakichś wymiarów ich wolności pozytywnej.

¹⁹ W. Kwaśnicki, *Historia myśli liberalnej*, Warszawa 2000, 227.

²⁰ Termin „zasoby” został potraktowany bardzo szeroko i oznacza wszelkie własności podmiotów pozytywnie wpływające na zakres ich możliwości. Na ogół rozumie się przez nie pewne uposażenie materialne, jednakże nie koniecznie tylko to. Zasobem w niniejszym ujęciu mogą być na przykład umiejętności, szczególne cechy charakteru, zdolności, inteligencja, wiedza, a nawet uroda.

²¹ Jak się wydaje wolność negatywna w państwie i tak musi zostać w jakiejś mierze naruszona, na przykład poprzez pobór podatków przeznaczanych na ochronę własności i wolności negatywnej obywateli. Skoro tak, to pozostaje rozstrzygnąć uzasadnienie zakresu tego naruszania. Nie każde naruszenie i nie każdy jego stopień jest bowiem równie niesłuszny.

²² Na marginesie tylko zaznaczmy, że proceder ten godzi w sprawiedliwość rozumianą jako *zasada słusznego oddawania/dzierżenia/odbierania tego, co się należy*, wypływająca z Ulpianowej reguły *sum cuique*.

5. MORALNY WYMIAR DYSPONOWANIA WŁASNOŚCIĄ

Nieczęsto podnoszony bywa ważny w tym kontekście argument, że swobodne dysponowanie własnością ma także, poza innymi aspektami, swój wymiar moralny. Fakt, że władza nad rzeczą może zostać skierowana na cele moralnie obojętne, godne lub podłe, sprawia, że możliwa staje się moralna ocena sposobu dysponowania własnością. Przymus stoi na przeszkodzie tego rodzaju osądowi. Możemy ująć to w ten sposób, że dobrowolna pomoc innym czyni dobroczyńcą przedmiotem moralnej poprawy. Nie zachodzi to w przypadku pomocy przymusowej. Wówczas bowiem obdarowujący, jak i obdarowany nie afirmują ani biernej, ani czynnej podmiotowości moralnej. Bycie hojnym pod przymusem sprawia, że nie jest się hojnym wcale. Podobnie bycie hojnym, czerpiąc i rozdając z cudzych zasobów, sprawia, że się takim nie jest. Twierdzimy zatem, że kreowana przez państwo sytuacja, w której występuje wymuszona pomoc, może do pewnego stopnia redukować także moralną autonomię osoby. Wyrazem tego jest między innymi deprecjacja odpowiedzialności podmiotów za działania podejmowane wobec innych i siebie.

Rozważając ten aspekt zagadnienia, odwołamy się do refleksji Romana Ingardena, który analizując fenomen wolności pisze: „do jego istoty nie należy wszakże poczucie niezależności od uwarunkowań zewnętrznych i motywacji wewnętrznej, ale odczucie, że postanowienie wypływa z »centrum mojej osoby«, jest »moje« i gotów jestem ponieść jego konsekwencje”²³. Dodaje też: „jedynie w granicach uświadomionych faktów i przewidywanych ich konsekwencji możemy być wolni”²⁴. Poglądy Ingardena możemy skomentować w ten sposób, że warunkiem fenomenu wolności jest świadomość konsekwencji własnych aktów, a wolność ujawnia się jako konieczny warunek moralności. Do specyfiki ludzkiego bytu przynależy zatem wolność (do czynienia dobra lub zła). Jej istotą zaś jest świadomość odpowiedzialności za autonomicznie powzięte decyzje. Człowiek jest w takim ujęciu wolny (a jed-

²³ Cyt. za: Z. Majewska, *Ingardenowska ontologia wolności*, w: *Wolność a racjonalność*, red. T. Buksiński, Poznań 1993, 34.

²⁴ Tamże, 37.

nocześnie urzeczywistnia swoje bycie osobą) wówczas, gdy rozumie odpowiedzialność jaka na nim ciąży za podjęte działania. W świetle tego stwierdzenia pojawia się trudność znalezienia odpowiedzi na pytanie: kto ponosi odpowiedzialność za działania wykreowane przez dążenia do wyrównania możliwości podmiotów. W przypadku tworzenia warunków dla realizacji równej „wolności do” wygląda to następująco: pewne podmioty korzystają z różnych możliwości, zapewnianych w ramach wspólnoty politycznej, podczas gdy inne podmioty ponoszą odpowiedzialność finansową za ich zapewnianie²⁵. Odpowiedzialność moralna za cały ten proces spoczywa natomiast na decydencie, czyli organach władzy politycznej²⁶. Jeśli państwo poprzez przymusową redystrybucję pozbawia jakieś osoby zarówno autonomii decyzyjnej, jak i odpowiedzialności moralnej, to równocześnie zdaje się też redukować ich moralną podmiotowość²⁷.

6. DWA SCHEMATY DYSTRYBUCJI DÓBR

Obraz tej deprivacji próbujemy wyraźniej opisać w oparciu o wyimaginowany przykład, opierający się na porównaniu *casusów* donacji dobrowolnej i przymusowej. *Donacje* są schematycznym modelem skonstruowanym na potrzeby analizy dystrybucji i redystrybucji zasobów. Ze względu na swoją upraszczającą charakterystykę nie oddają one bogactwa rzeczywistych relacji społecznych. Pozwalają one jednak uchwycić przynajmniej niektóre własności procesu przekazywania dóbr.

²⁵ Berlin pisze na ten temat następująco: „Mogę tylko powtórzyć, że pojęcie pozytywnej wolności wyradzało się faktycznie w swe przeciwieństwo – apoteozę władzy – i proces ten stanowił przez długi czas jedno z najbardziej swojskich i przynębiających zjawisk naszej epoki”. I. Berlin, dz. cyt. 46.

²⁶ Państwo możemy rozumieć na przynajmniej dwa sposoby. Po pierwsze – szeroko jako *jedność politycznie zorganizowanej wspólnoty*. Po drugie – wąsko jako *całość organizacji władzy politycznej i instytucji jej ochrony*. W niniejszym tekście pisząc o państwie, bierzemy pod uwagę tylko to drugie rozumienie.

²⁷ Kwestią wymagającą osobnego rozpatrzenia jest w tym wypadku zasadność stwierdzenia, że państwo ponosi odpowiedzialność moralną. W przypadku odpowiedzi sugerującej, że państwo nie jest osobą i w związku z tym nie może za cokolwiek moralnie odpowiadać, znaczyłoby, że tego rodzaju odpowiedzialności, za deprecjację podmiotowości moralnej osób, nie ponosi żaden podmiot.

W donacji, ujętej jako relacja, mamy do czynienia z trzema elementami: donatorem, pośrednikiem i obdarowanym. Donator to podmiot, który udziela innym swoich zasobów. Pośrednik jest elementem kierującym zbieraniem i dystrybucją dóbr. Obdarowany to podmiot, któremu dobra są udzielane.

Donacja dobrowolna jest próbą przybliżenia rzeczywistego przebiegu, nieopartej na przymusie pomocy udzielanej za pośrednictwem instytucji charytatywnej. Donator słusznie dzierży pewne dobra (zasoby). Należą one do niego i znajdują się w jego dyspozycji. Część owych zasobów przekazuje on pośrednikowi z intencją wsparcia innych. Pośrednik w sposób równie autonomiczny co donator zajmuje się dobroczynną dystrybucją. Przekazuje on obdarowanemu to, co otrzymał. Działanie swobodne i zgodne z moralną intencją możemy potraktować jako wskaźnik posiadania czynnej podmiotowości moralnej. Czynniki swobody decydowania o działaniu oraz inicjowania go sugeruje, że czynną podmiotowość moralną posiadają w tej konkretnej sytuacji dwa podmioty: donator i pośrednik. Obdarowany ani nie inicjuje, ani swobodnie nie decyduje o działaniu donatora i pośrednika. Jego dobro jest w tym wypadku celem ich działań, wobec czego obdarowanego charakteryzuje tylko bierna podmiotowość moralna. W całej tej sytuacji donator i pośrednik czynią dobro polegające na wspieraniu obdarowanego.

Co się jednak stanie, gdy zamienimy donację dobrowolną na przymusową? Donacja przymusowa charakteryzuje, w wielkim uproszczeniu, proces redystrybucji dóbr przeprowadzany na przykład w ramach państwa socjalnego. W tej relacji donator słusznie dzierży pewne zasoby, ale dyspozycja nimi nie leży już wyłącznie w jego mocy. Pośrednik uzurpuje sobie częściową władzę nad nimi. Jeżeli w takich okolicznościach donator zostaje przez pośrednika zmuszony do łożenia na obdarowanego, to zostaje też pozbawiony swobody działania. Intencje donatora również zostają przez pośrednika zignorowane. Donator traci w tym konkretnym przypadku jakiś wymiar czynnej podmiotowości moralnej. Pośrednik dokonuje aktu jego przymuszenia poprzez odebranie mu tego, co do niego należało. Wymuszający zaś działa dobrowolnie i w zgodzie z przyświecającą mu intencją. Tym sposobem pośrednik zachowuje swoją podmiotowość czynną. Stan trzeciego podmiotu pozostaje bez zmian.

Czy istotnie, tak jak to wynikałoby z powyższego schematu, donator wraz ze swobodą działania i zignorowaniem intencji ponosi uszczerbek tylko na czynnej podmiotowości? Otóż sytuacja zdaje się w tym wypadku wyglądać tak, że donator w donacji przymusowej z racji zastosowania wobec niego przymusu (nieuzasadnionego ochroną przed przymusem lub oszustwem) ignorującego jego wolę, został też potraktowany przedmiotowo. To zaś godzi nie tylko w jego czynną podmiotowość moralną, ale także w bierną. Stał się przedmiotem działań pośrednika, którego cele nie zostały nakierowane na dobro donatora.

Podsumowując możemy zaproponować porównanie układów relacyjnych opisanych jako donacja dobrowolna i przymusowa w ich odniesieniu do podmiotowości moralnej. W sytuacji wyjściowej (donacja dobrowolna) występowały dwa elementy, którym przysługiwała czynna podmiotowość moralna, były to donator i pośrednik oraz jeden obdarzony podmiotowością bierną (obdarowany). W donacji przymusowej pozostał jeden element legitymujący się czynną podmiotowością (pośrednik), jeden podmiotowością bierną (obdarowany) i jeden element (donator), który doznał uszczerbku w zakresie obu rodzajów podmiotowości. Relacja scharakteryzowana jako donacja przymusowa ujawnia zatem deprecjację zarówno czynnej jak i biernej podmiotowości moralnej niektórych podmiotów.

Tym, co w kontekście przedmiotu, którym się zajmujemy, najbardziej powinno nas zajmować, nie jest uczciwość całego procesu, ale problem obu rodzajów wolności. Podtrzymując założenie o przekładalności zasobów na poziom *możności*, odnosimy to także do stopnia *wolności pozytywnej*. W świetle tego założenia, w przypadku donacji dobrowolnej, donator zrealizował swoją możliwość poprzez przekazanie jakichś zasobów pośrednikowi. Ten drugi zaś przelał je na obdarowanego. W ten sposób nastąpił transfer zasobów, a wraz z nimi możliwości, od podmiotu pierwszego do ostatniego. Nie musimy jednakże interpretować powyższej relacji w takim duchu, że w przypadku donacji dobrowolnej, wraz ze wzrostem możliwości u obdarowanego nastąpiło jej proporcjonalne zmniejszenie u donatora. Możemy bowiem sensownie utrzymywać, że ten ostatni właściwie nie tyle przekazał możliwość, co ją urzeczywistnił. Podobnie, dokonując zakupów, nie tracimy pieniędzy, lecz wymieniamy je na inne rzeczy, niejako materializując ich wartość. W całości układu

relacyjnego, który nazwaliśmy donacją dobrowolną, nastąpił w takim razie wzrost wolności pozytywnej, przede wszystkim u obdarowanego, a nie nastąpiło naruszenie wolności negatywnej u żadnego z elementów relacji.

Donacja przymusowa przyniosła skutki odmienne. W przedstawionym przypadku donator zostaje poddany przymusowi pośrednika. Ma to na celu przekazanie zasobów pośrednikowi, które ten ostatni przekazuje obdarowanemu. Doszło do tego dzięki *możności* pośrednika, zakładanej u zarania relacji donacji przymusowej. *Możność* ta przyjmuje postać władzy (rozumianej jako zdolność pośrednika do wymuszenia konkretnego działania na donatorze). Wraz z zasobami przekazaniu uległ także jakiś zakres *możności*, co przekłada się na stan „wolności do”. Ostatecznie więc wolność pozytywna donatora została w tej interakcji umniejszona, zwiększyła się ona z kolei u obdarowanego. Donacja zredukowana do bardzo wąskiego rozpatrywanego aspektu zagadnienia wskazuje na coś jeszcze²⁸. Jeśli idzie o wolność negatywną, to została ona naruszona w przypadku donatora i pozostała na tym samym poziomie u pośrednika i obdarowanego. Dla całości układu relacyjnego, w porównaniu do donacji dobrowolnej, w donacji przymusowej mamy wyższy stan wolności pozytywnej. Nie dokonuje się to poprzez jej transfer od donatora do obdarowanego, ale dlatego, że w ogóle sama tego typu relacja wymaga, jako koniecznego warunku swojego zaistnienia, większej wolności pozytywnej pod postacią władzy pośrednika. W dziedzinie przekazania wolności pozytywnej to, co obdarowany zyskał, donator stracił, czyli suma równa jest zero. Jeśli chodzi o wolność negatywną, to jej wartość w układzie jest niższa w porównaniu do donacji dobrowolnej o stopień, w jakim odbyło się jej naruszenie względem donatora.

Charakteryzując działania pośrednika, powinniśmy je jeszcze uzupełnić stwierdzeniem, że dokonał on nie tylko aktu anihilacji wolności negatywnej donatora i zapewne także ograniczenia jakichś aspektów

²⁸ W wymyślonej sytuacji *donacji* abstrahujemy od pewnego istotnego kontekstu, który ma miejsce w sytuacjach rzeczywistych. Przede wszystkim nie rozpatrujemy jej w oparciu o kategorię obowiązku. Upośledza to wprawdzie rozpatrywany przypadek, ale nie przeszkadza w skoncentrowaniu się na innych, szczególnie interesujących nas relewantnych własnościach relacji.

jego wolności pozytywnej, ale także popełnił czyn niesprawiedliwy. Odebrał on bowiem własność temu, do kogo ona słusznie należała i oddał temu, któremu się nie należała. Tego rodzaju działanie wypełnia zaś kryteria postępowania niesprawiedliwego²⁹. Skoro działanie pośrednika okazuje się niesprawiedliwe i godzi w negatywną wolność, to trudno powiedzieć, by czynił on dobro. Stwierdzimy raczej, że czyni zło. Tak więc w stosunku do sytuacji dobrowolnej donacji, w której mamy do czynienia z dwoma elementami realizującymi czynną moralną podmiotowość i oboma czyniącymi dobro, przeszliśmy do sytuacji, w której pozostał już tylko jeden element realizujący swoją aktywną podmiotowość moralną – drugi został w tej dziedzinie ograniczony. Wraz ze wzrostem przymusu wobec donatora i malejącą u niego swobodą wyboru działań, redukcji ulegają także warunki kwalifikowania jego działań. Przede wszystkim zanika perspektywa rozpatrywania ich w kategoriach moralnych. Działania donatora mogą przynieść dobre lub złe skutki, ale w coraz mniejszym stopniu są to czyny wybrane przez

²⁹ Kwestia sprawiedliwości postępowania pośrednika w donacji przymusowej jest znacznie bardziej skomplikowana niż jesteśmy to w stanie zarysować w tym tekście. Wskażemy tylko, że spośród różnych odmian sprawiedliwości, takich jak: rozdzielcza, współdzielcza, wyrównawcza (karna, naprawcza, wymienna), ich wspólną cechą charakterystyczną jest pewnego rodzaju *odwzajemnienie*. I tak: w ramach sprawiedliwości karnej i naprawczej jest to odwzajemnienie wyrządzonej szkody (zła); w przypadku wymiennej odwzajemnienie dawanego i otrzymywanego; z kolei sprawiedliwość rozdzielcza (zakreślająca reguły udzielania ze wspólnego) uzupełniona jest, w jakimś sensie powiedzielibyśmy – odwzajemniona, sprawiedliwością współdzielczą (dotyczącą reguł przyczyniania się do wspólnego). W żadnej z powyższych ogólnych określeń nie mieści się sytuacja przymusowego zaboru jednym podmiotom, by oddać to, co zostało zabrane innym. Powyższe zestawienie nie uwzględnia jednak wszystkich opcji. Nie wzięliśmy w nim pod uwagę tak zwanej sprawiedliwości społecznej. Powodem jest to, że jej status jako odmiany sprawiedliwości jest dyskusyjny. Niektóre argumenty wskazują, że nie jest ona odmianą sprawiedliwości, tylko odrębną ideą kształtu organizacji społeczeństwa, afirmującą równość i zbiorową odpowiedzialność. Por. H. Peyton Young, *Sprawiedliwy podział*, tłum. z ang. J. Haman i M. Jasiński, Warszawa 2003, 231. Podobne uwagi dotyczące odniesienia sprawiedliwości społecznej do całościowego układu społecznego zob. Z. Ziemiński, *Sprawiedliwość społeczna jako pojęcie prawne*, Warszawa 1996, 56, a także J. H. de Soto, *Etyka kapitalizmu*, w: tenże, *Sprawiedliwość a efektywność*, tłum. z ang. K. Śledziński, Warszawa 2010, 340.

donatora. Wraz z anihilacją jego wolności redukcji ulega również jego odpowiedzialność. Wszystko to razem przekłada się na regres moralnej podmiotowości.

Pośrednik wprawdzie urzeczywistnia swoją podmiotowość moralną, ale czyni podwójne zło w stosunku do donatora. Po pierwsze, umniejsza jego czynną i bierną podmiotowość moralną, czyniąc go przedmiotem swoich działań. Po drugie, wyrządza on niesprawiedliwość. Można by wprawdzie argumentować, że pośrednik nadal czyni dobro, ponieważ wspiera obdarowanego. Ten ostatni jednakże, niespodziewanie dla samego siebie, zostaje postawiony w sytuacji moralnie dwuznacznej. Korzysta on bowiem z działań niesprawiedliwych. Otrzymuje bowiem coś na kształt podarunku uczynionego z rzeczy zrabowanej.

7. KONKLUZJE

Jakie możemy sformułować wnioski, biorąc pod uwagę nasze dotychczasowe badania? Po pierwsze, w praktyce realizacja postulatu równości w wolności pozytywnej może skutkować odbieraniem ludziom ich własności, przez co zostają oni potraktowani przedmiotowo. Jest to zanegowaniem biernej (pasywnej) podmiotowości moralnej tego, wobec kogo podejmowane są tego rodzaju działania. Po drugie, odebranie własności redukuje zdolność moralnego postępowania podmiotu, któremu ją odebrano. To zaś redukuje też jego czynną (aktywną) podmiotowość moralną³⁰. Skutki naruszenia wolności dla szeroko rozumianej moralności oraz konsekwencje tego dla podmiotowości moralnej osób możemy przedstawić, odwołując się do następującej uwagi Romana Ingardena: „jeżeli w żadnym sensie nie ma możliwości swobody działania pojmowanej jako niezależność od czynników postronnych, znajdujących się poza »ja«, to nie ma możliwości

³⁰ Warto w tym miejscu odwołać się do Kanta, który pisze na ten temat następująco: „jeszcze wyraźniej uwidacznia się ta sprzeczność z zasadą dotyczącą innych ludzi, jeśli rozważy się przykłady nastawiania na cudzą wolność i własność. Wtedy widać bowiem jasno, że człowiek naruszający prawa człowieka ma skłonność do posługiwania się osobami innych jedynie jako środkiem i nie bierze pod uwagę, że te, jako istoty rozumne, powinny być szanowane zawsze zarazem jako cele (...)”. I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. z niem. P. Zarychta, Kraków 2005, 55.

przyznania pewnym postępowaniom wartości moralnej³¹. Zatem realizacja postulatu wyrównywania wolności pozytywnej może stać się przyczyną co najmniej ograniczenia czyjejś wolności negatywnej (na ogół w sferze posiadania i dysponowania własnością)³². Naturalnie, wolność pozytywna musi opierać się na posiadaniu dóbr zapewniających aktualizację możliwości. Jednak dążenie do instytucjonalnego decydowania o rozkładzie we wspólnocie poziomów „wolności do” ma swoją cenę, odbijającą się w relacjach społecznych. Koncepcje polityki postulujące urzeczywistnianie równości w wolności pozytywnej, mogą więc przynosić trudne do zaakceptowania skutki. Dotyczą one głównie redukcji wolności negatywnej obywateli. Pochodzi to stąd, że koszty stworzenia warunków do takiej realizacji muszą ponieść oni sami i/lub społeczność. W takim razie, przynajmniej niektórym z nich, musi zostać odebrana część własności lub zostać upośledzona swoboda dysponowania nią. Takie wymaganie może stwarzać zagrożenie nie tylko dla wolności negatywnej, ale także dla innych możliwości działania tożsamyh „wolności do”. Dążenie do takiej samej wolności negatywnej wszystkich wydaje się służyć ochronie społecznego ładu. Tymczasem przymus wyrównywania poziomów wolności pozytywnej sprawia wrażenie narzucania jakiegoś arbitralnego porządku³³. Ta druga

³¹ R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, oprac. A. Węgrzecki, Warszawa 1989, 301. Podobne uwagi znajdziemy też u innych autorów, choćby u M. Krąpca. „Przekreślenie wolności działania – jest zarazem przekreśleniem ludzkiej działającej natury. (...) Każdy jednak, będąc człowiekiem, musi dokonywać aktów realizujących swe człowieczeństwo. I takimi aktami są nasze akty decyzji, w których to my sami wybieramy sobie (akty chcenia-miłości) takie konkretne sądy praktyczne (akty rozumu) o dobru, które mamy realizować”. M. A. Krąpiec, *Natura ludzkiej wolności*, Człowiek w Kulturze 9(1997), 30.

³² Na integralność pojęcia wolności zwraca uwagę wielu myślicieli, z których chyba najbardziej lakoniczna jest uwaga Misesa: „Wraz z suwerennością ekonomiczną ludności zniknie też ich niezawisłość polityczna. (...) Wolność jest niepodzielna”. L. von Mises, *Wolność i własność*, tłum. z ang. K. Wojewódzka, za: <http://misespl/blog/2009/05/02/ludwig-von-mises-wolnosc-i-wlasnosc/>, 8.

³³ „Tymczasem powstają nowe definicje wolności wprowadzone z Rewolucji i romantyzmu niemieckiego. Nie chodzi już o wolność poprzez brak przymusu (*liberty from*), ale wolność jako zdolność wypełniania własnego przeznaczenia zgodnie z pewnym porządkiem i projektem globalnym (*liberty to*). Warunkiem wolności

wolność bowiem może być także rozumiana jako możność władania sobą i innymi w wymiarze politycznym³⁴.

Powszechna wolność negatywna oraz skorelowana z nią wymienna sprawiedliwość bywały przez wielu myślicieli uznawane za prawdziwe fundamenty społecznego ładu³⁵. Nie oznaczają one jednak automatycznie prawa jednych do rządzenia innymi. Te dwa pojęcia zakreślają za to, w sposób całkiem przejrzysty, granice moralnie dopuszczalnej ingerencji władz politycznych. „Wolność od” zakreśla pole nieingerencji ze strony innych ludzi oraz instytucji państwa, a sprawiedliwość określa wzajemne relacje między osobami oraz wyznacza rozmiar uczciwej rekompensaty państwu za zapewnienie owej wolności. W żadnej z powyższych opcji nie mieści się jednak proces niezasłużonego przymusowego odbierania jednym, by przekazać to, co zostało odebrane, innym.

Unikalność osoby wyraża się choćby w tym, że może ona traktować innych zarówno podmiotowo, jak i przedmiotowo. To właśnie ten szczególny rodzaj możliwego *wyboru* w znacznej mierze wpływa na

staje się ustanowienie jakiegoś naturalnego porządku wspólnotowego, społecznego, racjonalnego, narodowego, rasowego. Isaiah Berlin wykazał, jak inicjalny sens słowa wolność (podtrzymywany od Monteskiusza, poprzez Benjamina Constanta, Milla, aż do Hayeka i Arona) był wypaczany przez tych wszystkich, którzy próbowali promować inne jakieś jego znaczenia: Helvétiusa, Rousseau, Fichtego, Hegla”. A. Besançon, *Wolność*, tłum. z franc. R. Forycki, za: <http://www.rpo.gov.pl/pliki/12108590630.pdf>. Właściwie Berlin wypowiada się na ten temat jeszcze dosadniej pisząc, że: retoryka „pozytywnej wolności” przynajmniej w jej wypaczonej postaci odgrywa swą historyczną rolę – osłaniania despotyzmu pod pozorem doskonalszej wolności. I. Berlin, dz. cyt., 45.

³⁴ Berlin pisze na ten temat następująco: „Mogę tylko powtórzyć, że pojęcie pozytywnej wolności wyradzało się faktycznie w swe przeciwieństwo – apoteozę władzy – i proces ten stanowił przez długi czas jedno z najbardziej swojskich i przynębiających zjawisk naszej epoki”. Tamże, 46.

³⁵ Burke pisze na ten temat następująco: „Wolność (...) jest stanem znajdującym ochronę dzięki równości ograniczeń (...). Dlatego ten rodzaj wolności zwany jest inaczej sprawiedliwością, albowiem [taka wolność] zatwierdzona jest przez mądre prawa i chroniona przez dobre skonstruowane instytucje” by za chwilę dodać uwagę na temat integralnego związku tych dwu wartości: „Ilekoć uczyniony zostaje rozdział pomiędzy wolnością i sprawiedliwością, ta pierwsza przestaje być w moim przekonaniu bezpieczna”. E. Burke, *Letter to Mons. Depony*, X 1789, w: *Correspondence*, tłum. z ang. B. Szlachta, cyt. za: W. Kwaśnicki, dz. cyt., 213.

to, że uznajemy człowieka za osobę. Podmiotowość moralna podkreśla odmienność człowieka od innych istot w ten sposób, że umiejscawia go w przestrzeni moralnej. Określana jest ona przez zdolność do czynienia dobra, ale też zła moralnego, tak wobec innych, jak i w stosunku do samego siebie. Jeśli deprecjacji ulega podmiotowość moralna, to redukcji ulega także *zdolność* do nawiązywania relacji moralnych. Samo posiadanie podmiotowości moralnej nie determinuje naszego postępowania w ten sposób, że postąpimy dobrze (słusznie). Z drugiej strony redukcja w jej zakresie, wymuszona na innych albo na nas, wydaje się jednak złem sama w sobie. Może to mieć miejsce chociażby z tej racji, że taki uszczerbek, jak zauważa Kant, unieważnia jedno z podstawowych ludzkich uprawnień³⁶.

Z pewnością są sytuacje, w których takie ograniczenie w stosunku do niektórych osób jest konieczne dla dobra ogółu. Dotyczy to na przykład przestępców, osób niepczytalnych czy niebezpiecznych. Wymaganie tego rodzaju ubezwłasnowolnienia należy potraktować jednak jako postulat działania uzasadniony zabezpieczeniem powszechnej wolności negatywnej, a nie wyrównywaniem wolności pozytywnej. Jak staraliśmy się bowiem wskazać, wymuszanie równych możliwości wiąże się z ryzykiem pogwałcenia każdego rodzaju wolności, przynajmniej niektórych osób, oraz naruszania zasad sprawiedliwości. Brak świadomości tego niebezpieczeństwa może zagrażać realizacji ludzkiego dobra, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym³⁷. Opisywana powyżej *przymusowa* redystrybucja zasobów, oparta na postulacie wyrównywania w społeczeństwie wolności pozytywnej, sprawia bowiem, że w zakresie dóbr, niektórzy zostają pozbawieni jakiejś ich części, którą otrzymują inni. Interpretując to z perspektywy urzeczywistniania się

³⁶ „Jedynym pierwotnym prawem, przysługującym każdemu człowiekowi wyłącznie na mocy jego człowieczeństwa, jest wolność (jako niezależność od przymusu mającego źródło w cudzej arbitralnej woli), jeśli tylko może ono współistnieć z wolnością wszystkich innych ludzi, przystając na reguły prawa powszechnego”. I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. z niem. E. Nowak, Warszawa 2005, 52.

³⁷ Na ten aspekt problemu zwraca uwagę Krąpiec pisząc: „szczególnie niebezpiecznym dla osobowego rozwoju człowieka jest zafałszowanie prawdy o ludzkim dobru (...), albowiem utrudnia lub uniemożliwia ludzką wolność, a tym samym uniemożliwia lub utrudnia realizowanie człowieczeństwa”. M.A. Krąpiec, dz. cyt., 31.

sprawiedliwości, stwierdzimy, że ci, którzy zostają pozbawieni zasobów, doznają niesprawiedliwości, ten, który kieruje całym procesem, wyrządza niesprawiedliwość, zaś ci, którzy z tego korzystają, otrzymują coś, co im się nie należało.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Polityka*, tłum. z gr. L. Piotrowicz, Ossolineum, Wrocław 2005.
- Ayer A. J., *The Concept of a Person*, Macmillan, New York 1963.
- Berlin I., *Cztery eseje o wolności*, tłum. z ang. J. Łoziński, D. Lachowska, D. Grinberg, Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- Besançon A., *Wolność*, tłum. z franc. R. Forycki, za: <http://www.rpo.gov.pl/pliki/12108590630.pdf>.
- Boecjusz, *O pociechach filozofii. Traktaty teologiczne*, tłum. z łac. T. Jachimowski, De Agostini, Warszawa 2003.
- Copp D., *Naturalizm moralny i trzy stopnie normatywności*, tłum. z ang. P. Makowski, *Etyka* 42(2009), 51–83.
- Czyżowska D., *Sprawiedliwość i troska. O sposobach rozwiązywania dylematów moralnych przez kobiety i mężczyzn*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Frankfurt H. G., *Wolność i pojęcie osoby*, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, wyb. J. Hołówka, Aletheia, Warszawa 1997.
- Hayek F. A. von, *Konstytucja wolności*, tłum. z ang. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Hegel G.W. F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. z niem. Ś. F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990.
- Kant I., *Metafizyka moralności*, tłum. z niem. E. Nowak, PWN, Warszawa 2005.
- Kant I., *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. z niem. P. Zarychta, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Kohlberg L., *Continuities in Childhood and Adult Moral Development Revisited*, w: *Life-Span Developmental Psychology: Personality and Socialization*, red. P.B. Baltes, K.W. Schaie, Academic Press, New York 1973.

- Krapiec M. A., *Natura ludzkiej wolności*, Człowiek w Kulturze 9(1997), 21–31.
- Kwaśnicki W., *Historia myśli liberalnej*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2000.
- Legutko R., *Traktat o wolności*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007.
- Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. z ang. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. z ang. B. Gawecki, PWN, Warszawa 1955.
- MacCallum G. C., *Negative and Positive Freedom*, *Philosophical Review* 76(1967), 312–334.
- Majewska Z., *Ingardenowska ontologia wolności*, w: *Wolność a racjonalność*, red. T. Buksiński, Wydawnictwo Naukowe IF. UAM, Poznań 1993.
- Mises L. von, *Wolność i własność*, tłum. z ang. K. Wojewódzka, za: <http://misepl/blog/2009/05/02/ludwig-von-mises-wolnosc-i-wlasnosc/>
- Muszyński H., *Rozwój moralny*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1983.
- Parfit D., *Reasons and Persons*, Blackwell, Oxford 1984.
- Peyton Young H., *Sprawiedliwy podział*, tłum. z ang. J. Haman i M. Jasiński, Scholar, Warszawa 2003.
- Piaget J., *Studia z psychologii dziecka*, tłum. z franc. T. Kołakowska, PWN, Warszawa 1966.
- Rothbard M. N., *Etyka wolności*, tłum. z ang. J. Wozniński, J. M. Fijor, Fijor Publishing, Warszawa 2010.
- Singer P., *Etyka praktyczna*, tłum. z ang. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2003.
- Soto J.H. de, *Etyka kapitalizmu*, w: tenże, *Sprawiedliwość a efektywność*, tłum. z ang. K. Śledziński, Fijor Publishing, Warszawa 2010.
- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. z niem. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Strawson P. F., *Indywidualna. Próba metafizyki opisowej*, tłum. z ang. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1980.

Ślipko T., *Rola rozumu w kształtowaniu moralności*, Studia Philosophiae Christianae 24(1988)1, 123–143.

Teichman J., *Etyka społeczna: podręcznik dla studentów*, tłum. z ang. A. Gąsior-Niemiec, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2002.

Ziemiński Z., *Sprawiedliwość społeczna jako pojęcie prawne*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1996.

THE MORAL SUBJECTIVITY OF THE PERSON IN THE FACE OF POLITICAL POSTULATE OF EQUAL “FREEDOM TO”

Abstract. The paper refers to some problems regarding individual freedom, especially so called positive freedom (“liberty to”). Standard canon of the freedom (“liberty from”) emphasizes its negative nature, generally by the lack of interference of other people. Unlike this, positive freedom is usually defined by the possession of the ability or power. Our examination focuses on the relation between “liberty to” and moral subjectivity of the person. We describe moral subjectivity as an actually possessed ability to moral action. The main problem is that, if in political activity “liberty to” is joined with equality, it may lead to deep influence of political powers on human life. Ideologically determined demand of equality in positive freedom becomes justification for social redistribution of individual property. The State can bring the postulate of equality in “liberty to” by restricting human ownership and the freedom of choice. This may deprive people of their moral responsibility, but without it human beings lose their moral subjectivity.

Keywords: freedom, liberty, moral subjectivity, person