

Jan Sochoń

Wolność w liberalizmie - dawniej i dziś

Studia Philosophiae Christianae 39/2, 257-272

2003

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

JAN SOCHOŃ
Instytut Filozofii UKSW

WOLNOŚĆ W LIBERALIZMIE – DAWNIEJ I DZIŚ

1. Wstępne ustalenia terminologiczne. 2. Prawda i wolność w myśli chrześcijańskiej. 3. Liberalizm klasyczny i liberalizm nowoczesny. 4. Między stanem natury a stanem wojny. 5. Johna S. Milla pochwała dla wolności i wrogość do metafizyki. 6. Liberalna przestrzeń przyjaznej aprobaty. 7. Konkluzje.

1. WSTĘPNE USTALENIA TERMINOLOGICZNE

Tytuł niniejszego tekstu nastęrcza wielu trudności, zarówno natury metodologicznej, jak i merytorycznej. Nie sposób bowiem poruszać się z intelektualną swobodą w kłęczach, by użyć terminologii Deleuze'a, tworzących się z poszczególnych rozumień pojęcia wolności i liberalizmu. Trzeba nadto pamiętać, że terminów tych używa się często jako słów pochwały i potępienia w walce politycznej¹, co nie sprzyja zachowywaniu semantycznej precyzji i badawczej obiektywności. Dlatego ograniczam badawczy opis zaledwie do przedstawienia jednego tylko problemu, mianowicie, rozpoznania, jak dawniej w myśli liberalnej funkcjonowało pojęcie wolności, a jak jest ujmowane współcześnie. Zakładam bowiem, że wolność należy do centralnych kategorii ludzkiego doświadczenia życiowego (wszak to cecha konstytuująca osobę), w liberalnej wizji świata nabrała jednak charakteru wyraźnie pierwszoplanowego, stając się „wartością najwyższą”, warunkującą osiągnięcie nie tylko osobistego szczęścia, ale też harmonii i pokoju społecznego. Lecz jej rozumienie dzieli poszczególnych zwolenników liberalizmu, a nawet prowadzi do swoistej ideologicznej walki, choć fakt ten nie jest widoczny przy szerokim spojrzeniu in-

¹ Zob. A. Ryan, *Liberalizm*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. E. Goddin i Ph. Pettit, tłum. z ang. C. Cieśliński, I M. Poręba, Warszawa 1998, 381.

terpretacyjnym. Dopiero wejrzenie bardziej szczegółowe pozwala na wysunięcie w tym względzie nieco radykalniejszych opinii.

Muszę również przypomnieć, że pojęcie wolności należy do sfery spontanicznego doświadczenia człowieka i bywa nieodłączne od takich terminów, jak osoba, akt decyzji czy świadomość. Staje się natomiast czymś kontrowersyjnym i wywołującym spory w momencie, gdy bywa wykorzystane jako narzędzie w tworzeniu określonej wizji antropologicznej, politycznej, a nawet ekonomicznej. Wystarczy tylko zauważyć, w jak odmiennych kontekstach pojęcie wolności stosują myśliciele chrześcijańscy i chociażby ideolodzy marksistowsy. Wszakże i tu, i tam pozostaje ono głównym wyznacznikiem tworzonego i wyznawanego światopoglądu, choć konsekwencje wolności w przywołanych ujęciach bywają zgoła przeciwnostawne, wręcz wzajem znoszące się. Nie dziwi zatem rozpowszechniona w literaturze przedmiotu teza, że nie sposób podać zadowalającej definicji liberalizmu, gdyż jako pojęcie przede wszystkim polityczne, jest ono z „istoty sporne”. Jeśli więc zdefiniujemy liberalizm jako doktrynę przekonującą, że wolność jednostki – zgodnie z tradycją europejskiego Oświecenia – jest najwyższą wartością polityczną, a instytucje i praktyki należy oceniać według tego, jak skutecznie ją promują – będzie to zwięzła wypowiedź, która nie zwalnia jednak z dalszej dyskusji². Albowiem pozostanie pytanie o samą wolność, jej rodzaje, zakres stosowalności, ontyczny i społeczny status jednostki itd. Niemniej jednak, warto zgodzić się z tym, że od trzech stuleci liberalizm stanowi integralną część politycznego dyskursu na Zachodzie i że zdołał pokonać swych głównych wrogów – absolutyzm monarszy, faszyzm i komunizm. Potrafił też zachować własną tożsamość w konfrontacji ze swymi czołowymi krytykami – konserwatyzmem i socjalizmem. A skoro to rzeczywisty stan rzeczy, rozważmy jego możliwe konsekwencje, przywołując jako weryfikacyjny horyzont refleksję chrześcijańską.

2. PRAWDA I WOLNOŚĆ W MYŚLI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Źródło słów hebrajskiej formuły „prawda” wywodzi się od słowa *aman*, oznaczającego oparcie się na kimś silnym. Prawda jest wła-

² Tamże, 382.

snością czegoś, co jest trwałe, na czym można się wesprzeć. Kimś takim jest obdarzający łaską Bóg: zawsze wierny, prawdomówny. Ludzie natomiast starają się być wierni Bogu i prawu Bożemu, wierni przymierzu zawartemu na górze Synaj, ale też wiedzą, że w relacjach międzypersonalnych trzeba być lojalnym i szlachetnym, bo to wspomaga wierność Bogu. Biblijne pojęcie prawdy opiera się zatem nie na rozważaniu związków człowieka ze światem, ale dotyczy wprost przeżycia religijnego. Prawda w Biblii jest również ujmowana jako synonim mądrości i Bożej tajemnicy.

Dopiero jednak na kartach Ewangelii odkrywamy pojęcie prawdy chrześcijańskiej. Święty Paweł żydowskie wyrażenie „prawda Prawa” zastąpił znacznie szerszym – „prawda Ewangelii”. Stąd też prawda w znaczeniu chrześcijańskim to nie tylko obszar rozpoznawany za pomocą doświadczenia intelektualnego. Nie jest to także kontemplacja, jak chciał Arystoteles, najbardziej boskiej części w człowieku – rozumu. Tego rodzaju działanie jest zaledwie początkiem drogi ku prawdzie. Przyjmuje ono Boską obecność jako niezawodną i najwierniejszą, dołącza do niej prawdę realnych faktów, prawdomówność, wiarę i przede wszystkim utożsamienie prawdy z osobą Jezusa Chrystusa (J 14,6). Prawdę Ewangelii najpełniej więc objaśnia Boże słowo, przekazane przez Chrystusa i rozjaśnione mocami Ducha Świętego. Apostoł Paweł wyraźnie przekazuje, że między prawdą a Chrystusem istnieje nierozwalny związek. Jego utrzymanie zależy od tego, czy wierzący potrafią i zechcą naśladować czyny Jezusa, zwłaszcza w sytuacjach dramatycznych, męczeńskich. Klimat prawdy zatem pozostaje niezbędnym elementem ludzkiej egzystencji i wskazuje, że poprzez poznanie prawdy i w jej poznawaniu, człowiek przekracza świat przyrody i w ten sposób manifestuje swą wolność. Według słów św. Ireneusza wolność jest prawem równie dawnym jak istnienie człowieka, któremu Bóg to ogłosił. Kiedy jednak zaczęto poddawać je analizie, wyszła na jaw jego niesłychana złożoność. Jednakże, nawiązując do filozofii Arystotelesa, zaczęto przywoływać w dyskusjach pojęcie *wolnego wyboru*, które odąd na dobre zadomowiło się w rozważaniach św. Pawła, Ojców Kościoła, filozofów średniowiecznych, teologów trydenckich, a także zostało przejęte przez autorów współczesnych.

Chrześcijańska koncepcja wolności będzie więc oznaczać bezwzględny brak przymusu, nawet ze strony prawa Bożego. Przystępuje on człowiekowi już z tego tytułu, że człowiek jest osobą i wy-

raża się w posiadanej przez jego wolę możliwości wyboru. Wolność to fakt ludzki. Ujawnia się w pragnieniu i poznawaniu człowieka, który sam sobie wybiera sąd, powodujący określone działania. Dlatego wolność pozostaje w każdym przypadku wolnością na ludzką miarę. Nie zyskuje kosmicznych wymiarów, gdyż nikt na ziemi nie dysponuje świadomością tego rodzaju. Każdy wybiera taki sąd, jakiego pragnie (nie musi on być najlepszy, najmądrzejszy ani tym bardziej najwygodniejszy). Moment wyboru jest wspólny wszystkim ludziom. Nikt bowiem za nich nie może tego uczynić. Nie sposób obarczyć innego człowieka obowiązkiem, aby dokonywał *naszych własnych* aktów decyzji. Bo to przecież w człowieku mieści się źródło jego czynów. Stykając się ze światem przygodnym i różnorodnie uporządkowanym, nieustannie podejmujemy decyzje. Gdybyśmy tego nie czynili, życie nie miałoby większego znaczenia. Święty Augustyn, jeden z najodważniejszych i najmądrzejszych ludzi Kościoła, napisał: *Można nas porównać do harfy, a jedyną rzeczą ważną w harfie są struny*. Decyzje w ludzkim życiu (te małe, codzienne i te wielkie, wpływające na całość osobistych poczynań) są – na podobieństwo strun – tym, co umacnia i powiększa nasze twórcze możliwości, po prostu, tworzy osobowość. Mamy zatem – w każdym wypadku – wolny wybór, gdyż żadne dobro konkretne nie zmusza nas do jego wyboru, ponieważ zawsze zjawia się w perspektywie szansa osiągnięcia dobra nieskończonego. Istnienie wolnej woli otwiera sferę wolności (wybieram *to, tamto*, ponieważ tego chcę).

Wszystkie te uwagi wywodzą się z myślenia realistycznego, które nie tworzy żadnych konstrukcji o świecie, lecz stara się odczytywać jego najgłębszą treść. Niestety, w ciągu wieków ów metafizyczny realizm został odsunięty na margines proponowanych rozwiązań intelektualnych, a zwolennicy liberalizmu uważali wręcz, że porzucenie metafizyki należy do tzw. dobrego tonu, choć i w tej sprawie nie było i nie ma jednoznaczności. W każdym razie miejmy na względzie chrześcijańskie rozumienie prawdy niosącej wolność, przypatrując się temu wszystkiemu, co doprowadziło do przekreślenia oświeceniowego projektu kultury, który po krytyce Nietzschego, ale też postmodernistycznych teoretyków w rodzaju Rorty'ego, wydaje się przynajmniej intelektualnie wyciszony. Mimo to coraz bardziej dochodzi do głosu przekonanie, że świat liberalny jest po prostu lepszy od wszystkich nieliberalnych poglądów i nie

jest to tylko wyraz zadufania europejskiej kultury. A zatem nie jest tak – przywołuję poglądy Marcina Króla – że gdybyśmy mieli wybierać między Chrystusem a prawdą, to wybralibyśmy Chrystusa, lecz raczej tak, że stoimy wobec wyboru między prawdą a demokracją, i powinniśmy wybrać demokrację. Takie postawienie sprawy dokładnie oddaje istotę wszystkich współczesnych sporów dotyczących kształtu demokracji, które bywają określane rozmaitymi mianami: a więc spór między liberałami a komunitarianami, między neokonserwatystami a neoliberalami, między konserwatystami a libertarianami itd.³ Gdzie są źródła tego rodzaju wyborów i praktyk? Zapytajmy o to w pierwszym rzędzie uczestników historycznych dyskusji.

3. LIBERALIZM KLASYCZNY I LIBERALIZM NOWOCZESNY

Mając świadomość istnienia różnych odmian liberalizmu, proponuję – aby nie zagubić przejrzystości wykładu – ograniczyć jego semantyczny zakres do dwóch, mianowicie, wersji klasycznej i nowoczesnej. Tę pierwszą należy związać przede wszystkim z wystąpieniem empiryka Johna Locke’a, którego poglądy traktuje się często jako filary współczesnej myśli liberalnej. Natomiast liberalizm nowoczesny byłby postawą zagrażającą zdobyczom klasycznych liberałów, odwołującą się do propozycji XIX-wiecznych również empiryka brytyjskiego Johna Stuarta Milla i jego zwolenników, wręcz podnoszących wolność do n-tej potęgi i wrogo odnoszących się do metafizyki. Kryterium, według którego wyróżniam powyższe rodzaje liberalizmu, nie stanowi jednak moment historyczny, ale raczej wizja człowieka, władzy i państwa. Albowiem „nowoczesnym liberałem” mógłby być ktoś, kto, żyjąc w XVIII wieku, sprzeciwiał się wszelkim formom absolutyzmu, mieszania autorytetu świeckiego i religijnego czy krytykującego zasadność odwoływania się do wolności sumienia.

Nie bez powodu przypomina się, że po raz pierwszy użyto terminu „liberalny” w sensie politycznym w kontekście antyklerykalnych działań prowadzonych w Europie w XIX wieku. Chciano wówczas skłócić Kościół katolicki z władzą świecką i pozbawić go wpływu na politykę państw katolickich. Stosowana przy tym argu-

³ M. Król, *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*, Kraków 1996, 6-7.

mentacja była w istocie argumentacją na rzecz tolerancji religijnej, a przeciwko monopolowi religijnemu⁴. Już z tych pobieżnych uwag jasno wynika, że sprawa wolności wybija się na pierwszy plan dyskusji. Większość bowiem prac autorów zaliczanych do kręgu liberalnego mieści w swoich tytułach – co charakterystyczne – słowo wolność. Trzeba ten fakt podkreślić, gdyż w czasach filozoficznej i politycznej działalności Locke’a nie wszystkim uczonym wydawało się to oczywiste. Robert Filmer, autor popularnego wówczas dzieła *Patriarcha, albo o przyrodzonej władzy królów* (1680 r.), zwolennik monarszego absolutyzmu, przyjmował, że należy bronić boskich prerogatyw królów i w tym sensie uznawał niewolę, wypływającą z istnienia władzy ojcowskiej. Jego zdaniem typowo scholastyczne przekonania o tym, że ludziom z natury i urodzenia przysługuje wolność należy uznać za bałamutne i zdradliwe. Na początku bowiem Bóg nadał w raju Adamowi władzę królewską, którą dziedziczyli jego spadkobiercy, aż w końcu przeszła na rozmaitych królów czasów nowożytnych. Stąd też pragnienie wolności łatwo uznać za uczucie bezbożne. Władza polityczna nie wypływałaby zatem – jego zdaniem – z umowy społecznej, ani tym bardziej z jakiegokolwiek świadomości dobra publicznego, lecz z owej zwierzchności, jaką ma ojciec nad dziećmi. Królowie są spadkobiercami Adama bądź przynajmniej za takich należy ich uważać; prawa naturalne króla są takie same jak ojca; z mocy natury synowie nie są nigdy wolni od władzy rodzicielskiej, nawet wtedy gdy syn jest dorosły, a rodzic żyje na jego utrzymaniu⁵. Z powyższego wynika, że właściwie społeczeństwo jako takie nie może istnieć, bo istnieje tylko patriarchalna rodzina, podobnie jak nie ma państwa, a jedynie gospodarstwo domowe.

Tęgo rodzaju perspektywa interpretacyjna została przez Locke’a porzucona, choć własne poglądy formuje on, przyjmując Bożą ingerencję w ludzkie dzieje i życie każdej jednostki z osobna. Jako osoba wierząca rozumie człowieka na sposób teologiczny. Przyjmuje zrządzania Opatrzności za naturalne i konieczne, dzięki nim ludzie

⁴ A. Ryan, *Liberalizm*, dz. cyt., 391.

⁵ B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, tłum. z ang. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubińska, Warszawa 2000, 706-712; N. Gładziuk, *Babel*, „Civitas” Nr 5. Studia z filozofii polityki, Warszawa 2001, 25-28.

odkrywają swoje miejsce w hierarchii stworzeń, mogą poznawać Boga oraz wykorzystywać i stosować się do nadanych przez Stwórcę praw natury, których nieprzestrzeganie powinno być karane. To, że prawa natury są obowiązujące, nie zależy od ich istnienia, ale od zależności człowieka od Boga. Ważną rolę odgrywa tutaj rozum, pozostający w zupełnej zgodności z Objawieniem i umożliwiający, by tak określić, działanie wolności. Albowiem bez wolności rozum byłby całkowicie bezużyteczny, tym bardziej, że wolność to ludzki stan naturalny, czyli stan zupełnej wolności w działaniu oraz rozporządzaniu swymi majątkami i osobami, tak jak oni uznają za właściwe, w granicach prawa natury, nie pytając nikogo o zezwolenie, bez zależności od woli innego człowieka⁶.

A zatem wolność nie polega na czynieniu tego, co się zapragnie, nie zważając na istniejące normy, jak chciał Filmer, ale raczej na podleganie prawu natury, na podobieństwo życia ludzkiego w stanie pierwotności. Dlatego jednostka w państwie obywatelskim nie powinna się obawiać wrogości i zagrożeń ze strony współobywateli, ale przede wszystkim ze strony rządzących. Wolność zatem polega w tej wersji na poddaniu się władzy, która ją otrzymała na mocy zgody ludu. Niektórzy badacze sugerują, że mamy tutaj do czynienia z koncepcją wolności negatywnej, uwalniającej od wszelkich presji i zobowiązań, a osiąganą tylko w wyniku zbiorowego działania wyrażonego w akcie umowy społecznej. Jednakże samo pojęcie „wolności negatywnej”, jak i „wolności pozytywnej” pochodzi z pism Isaiaha Berlina. Podczas wykładu na Uniwersytecie w Oxfordzie w 1958 roku stwierdził on, że wyróżnione terminy wiążą się z odpowiedzią na następujące pytania: „Jak daleko sięga obszar, w którego granicach podmiot – osoba bądź grupa osób – ma lub powinien mieć całkowitą swobodę bycia i działania wedle własnej woli, bez wtrącania się innych osób?” (wolność negatywna, czyli wolność od...) oraz „Co lub kto, jest źródłem władzy albo ingerencji, która może przesądzić, że ktoś ma zrobić raczej to niż tamto, być taki, a nie inny?” (wolność pozytywna, wolność do..., żeby coś uczynić, coś zdobyć, osiągnąć, coś przekroczyć)⁷. Gdyby więc zastosować powyższą terminologię (na co nie wszyscy inter-

⁶ J. Lock, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. z ang. Z. Rau, Warszawa 1992, 165.

⁷ I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, tłum. z ang. H. Bartoszewicz i inni, Warszawa 1994, 182.

pretatorzy przystają⁸) do systemu Locke'a, to okaże się, że wolność pozytywna jest logicznie uwarunkowana przez obecność wolności negatywnej. Nikt nie może kierować się własną wolą, kiedy znajduje się pod rządami absolutnej, arbitralnej władzy. Niemniej jednak, owa wolność pozytywna zdaje się czymś niezbędnym, gdy dążymy do osiągnięcia zbawienia, nie możemy jednak cieszyć się nią bez wolności negatywnej.

Tak oto zjawily się pierwociny zasad tworzących polityczny liberalizm. Wolność traktowana jako jeden z aspektów własności, stanowi niezaprzeczone prawo każdego człowieka, wpisane w jego naturalne zachowania i decyzje. Ale – i tutaj Locke był bardzo stanowczy – nie należy jej utożsamiać z dowolnością, pozbawioną moralnych odcieni. Nasza wolność bowiem ma swoiste ograniczenie, stanowione przez fakt, że przez i dzięki wolności możemy i zasadniczo realizujemy nasze zobowiązania wobec Stwórcy. W sposób naturalny człowiek podlega jedynie Bogu. Oczywiście, nie chodzi tylko o Boga chrześcijan. Bóg Locke'a nie jest Bogiem, by tak rzec, określonym konfesyjnie. Autor *Listu o tolerancji* sprzeciwia się narzucaniu wierzeń religijnych przez autorytety polityczne. Pozostawia wiarę decyzji indywidualnego sumienia, chociaż ostro krytykuje ateistów oraz katolików, stawiających władzę duchowną ponad świecką. Tworzy więc jasno sprecyzowaną filozofię tolerancji, opartą na racjonalnych podstawach. Nie była to doktryna czysto polityczna. U jej źródeł leżała wizja człowieka jako istoty wolnej i rozumnej. Swoście pojęty agnostycyzm poznawczy umożliwiał dowód twierdzenia, że żadne prawdy nie powinny być narzucane. Być może Locke sformułował teorię ustroju politycznego, mającego realizować zasady tolerancji, gdyż oprócz opracowania zagadnień teoriopoznawczych, ogłosił cztery podstawowe zasady ustrojowe:

- 1) prawa człowieka: do życia, wolności i własności, które są na równi udziałem wszystkich ludzi;
- 2) zgoda ludu;
- 3) odpowiedzialność władz;
- 4) tolerancja religijna.

Z perspektywy indywidualizmu postulował tezę o rozdziale Kościoła od państwa, widząc w tym możliwość wprowadzenia toleran-

⁸ Czyni tak np. M. Król w pracy *Historia myśli politycznej. Od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 1998, 41.

cji w konkret życia społecznego. Bo najważniejsze są, uważał, indywidualne prawa rozumu ludzkiego, wrażliwego jednak na naturalno-moralne aspekty życia. Mamy więc w tym ujęciu do czynienia z rozumieniem wolności jako zobowiązania. Stało się ono na długi czas fundamentalną zasadą tego nurtu liberalizmu, który pozostawał blisko myśli konserwatywnej. Blisko nie tyle z racji poglądu na to, jak powinno funkcjonować społeczeństwo, i nie pod względem hierarchii wartości, ale ze względu na stosunek do zmiany politycznej, na polityczny temperament. Dopiero kiedy idea wolności i odpowiednio idea rządu, gwarantującego wykorzystanie wolności przez jednostkę, zostały całkowicie oderwane od postawy moralnej, liberalizm ukazał inne oblicze⁹, zwłaszcza pośród zwolenników tradycji utilitarnej. Nim jednak o niej powiemy, zwróćmy uwagę na dyskutowaną – obecnie bardzo gorąco – kwestię wojny, łączącej się także z problemem wolności.

4. MIĘDZY STANEM NATURY A STANEM WOJNY

Locke powiada: stan wojny to stan wrogości i zagłady. Dlatego wydaje się rozsądne i sprawiedliwe, że na mocy prawa natury jesteśmy uprawnieni do zniszczenia tego, kto grozi nam śmiercią, z tych samych naturalnie powodów, dla których zabija się *wilka czy lwa*¹⁰. Gdy więc ktoś próbuje kogoś innego poddać sile swej absolutnej władzy, wstępuje z nim w *stan wojenny*. Należy to rozumieć jako ogłoszenie zamiaru zamachu na jego życie. Nic zatem dziwnego, że istnieje wyraźna granica między *stanem natury* (gdzie ludzie, kierując się rozumem, żyją razem jeszcze bez sędziowskiej władzy), a *stanem wojny*, gdzie dochodzi do użycia siły lub ujawnienia zamiaru użycia jej wobec jakiejś osoby, a nie ma żadnego wspólnego zwierzchnika na ziemi, by odwołać się do jego opieki. Stan wojny jednak może trwać nadal, jeżeli nie zjawią się w społeczeństwie pozytywne prawa, o sędziowskim autorytecie. A nawet, gdy one zostały formalnie przyjęte, mogą być i bywają łamane, niekiedy także przez te osoby, które zostały powołane do zaprowadzania sprawiedliwości. Wówczas stan wojny nie zostaje odwołany. I właśnie unikanie wskazanego *stanu wojennego* stanowi ważną przyczynę tworzenia społeczeństw i państwa politycznego. Locke żywił zaufanie

⁹ Tamże, 41-42.

¹⁰ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, dz. cyt., 174.

do prawowitej władzy, wywiedzionej z umowy, bardziej niż do prawa (na poziomie, oczywiście, społeczeństwa politycznego czy obywatelskiego), aczkolwiek sądził, że prawo jest pomocne w pielęgnowaniu najważniejszego ludzkiego zadania, jakim jest dążenie do bliżej przez niego niesprecyzowanej doskonałości. Jednakże we wszelkiego rodzaju trudnościach wspólnotowego współistnienia, ostateczną instancją oceniającą, wynikającą ze statusu ludzkiej wolności, jest i być musi sumienie, odniesione do Boga – „Najwyższego Sędziego wszystkich ludzi”¹¹.

Tak więc liberalizm, w najwcześniejszej fazie rozwoju, odwoływał się do uzasadnień typowo metafizycznych. Porzucił jednak tradycję wywodzącą się od Arystotelesa, nakazującą traktować jednostkę jako „komórkę” społecznego ciała i postulował wyemancypowane *ego* człowieka, którego tożsamość rozstrzyga się w samym akcie stworzenia, a nie w relacji do innych. W przeciwieństwie do Tomasza Hobbesa, Lock sądził jednak, że człowiek nie osiąga szczęścia w samotnej aktywności, ale zwraca się w stronę innych ludzi. By mogło zaistnieć społeczeństwo nie potrzebna jest zresztą żadna umowa; decydują o tym „potrzeby i wygody”. Umowa przesądza natomiast o powstaniu systemu dobrowolnego podporządkowania, charakterystycznego dla społeczeństwa politycznego, ale ono stanowi kolejny etap społecznego rozwoju¹². Nie godzę się więc z tymi, którzy sugerują, że Locke absolutyzował kategorię wolności¹³. On raczej dostrzegał jej granice, wiążąc – podobnie jak stoicy i Cyceron – wolność z kategorią racjonalnej konieczności. Z wolnością mamy do czynienia tam, gdzie pojawiają się reguły wykluczające dowolność, chociaż związaną przez niego dobra z przyjemnością, a zła z cierpieniem może zachęcać do przyjmowania odmiennych od powyższej interpretacji. I tak się zresztą działo w późniejszej historii. Zwłaszcza utylitaryści znaleźli w poglądach Locke’a swe własne źródło. Przywołajmy przynajmniej główne tezy jednego z najważniejszych. Chodzi o Johna Stuarta Milla, syna ortodoksyjnego utylitarysty Jamesa Milla.

¹¹ Tamże, 178.

¹² S. Filipowicz, *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2001, 216.

¹³ Taki pogląd prezentuje S. Kowalczyk w pracy *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, 132.

5. JOHNA S. MILLA POCHWAŁA DLA WOLNOŚCI I WROGOŚĆ DO METAFIZYKI

Niestety, podobnie jak w przypadku Locke'a nie jest łatwo rozemnić się w poglądach Milla na temat wolności. Są one bowiem uwikłane nie tylko w niekonsekwencje oraz niedopowiedzenia w ramach własnego systemu, ale współcześnie wciąż powiększają przestrzeń otwartego sporu. Jednakże nie tylko liberałowie wszelkiego typu (na czele z Berlinem) powołują się na jego ustalenia, ale też u wielu współczesnych pragmatystów i tzw. postmodernistów odnajdujemy fascynację rozważaniami Milla. Dlaczego? Pisarstwo angielskiego filozofa wywodzi się z idei powszechnego kryzysu, dotykającego wyraźnie ówczesną cywilizację. Zręby tworzącej się demokracji, zmiana obyczajów społecznych i religijnych, pojawienie się technicznych innowacji o masowym charakterze – wszystko to zmuszało do ponawiania pytań o miejsce człowieka i jego wolności w tym nowym paradygmacie kulturowym. W sławnym eseju *O wolności* czytamy: „Każdy jest odpowiedzialny przed społeczeństwem jedynie za tę część swego postępowania, która dotyczy innych. W tej części, która dotyczy wyłącznie jego samego, jest absolutnie niezależny; ma suwerenną władzę nad sobą, nad swoim ciałem i umysłem”¹⁴.

Wolność zatem uzyskała tutaj status czegoś absolutnego, w tym sensie, że zrównała się z autokreacją i autentyzmem. Cokolwiek czynimy (poza czynieniem szkody innym ludziom) jest dozwolone i twórcze. Żadne bariery nie mogą stanowić przeszkody w realizowaniu własnej wizji tożsamości. Każdy człowiek ma prawo do „bycia sobą”; nie istnieją przy tym żadnego rodzaju ukryte czy wstydlive sfery życia, najczęściej ukryte pod powierzchnią społecznych konwencji. Dlatego walka z najmniejszymi nawet przejawami tyranii w życiu, zwłaszcza tyranii obyczajów, zasługuje na poparcie i promocję. Wolność sumienia, myśli i słowa, wolność swobodnego stowarzyszania się, indywidualnych preferencji najróżniejszej natury – to fundamenty podtrzymujące egzystencję i wszelkie formy państwa. Nikt z pozycji władzy (i nie tylko, ale nikt w ogóle z ludzi) nie może wtrącać się w osobiste sprawy poszczególnych osób, gdyż to wtrącanie się jest jak zwykle niestusne

¹⁴ J. S. Mill, *O wolności*, tłum. z ang. A. Kurlandzka, Warszawa 1999, 26-27.

i niestosowne¹⁵. Każdy człowiek dysponuje swym oryginalnym sposobem zachowania, który czuły jest na presję schematów. Nie wypada go zamykać w gorsecie naturalnej tożsamości. Ona raczej powinna się zmieniać, w zależności nie tylko od sytuacji społecznej, ale również od pragnień osobistych.

Czy to znaczy, że Mill zagubił moralny wymiar wolności? Chyba nie, podkreślał bowiem wartość europejskiego racjonalizmu. Starał się połączyć, wydawałoby się sprzeczne przekonania, mianowicie, konieczność absolutnego wymiaru wolnych decyzji z ich wezwaniem do zachowywania nakazów moralnych. Zdaje się powtarzać gest Sokratesa o naturalnej wrażliwości ludzi na dobro, którzy (o ile są wrażliwi) nie będą chcieli czynić zła. Nie zapomniał też o roli prawa, które niejako podtrzymuje szansę wolności, aby nie została unicestwiona przez cudzą arbitralność. Miał jednak świadomość, że ideały, które głosi, mogą być lekceważone. Są przecież ludzie zupełnie obojętni na wartości dobra czy demokracji. Dążenie do prawdy pozostaje zapewne czymś szlachetnym, lecz zasadniczo nieosiągalnym. Prawda absolutna jest bowiem albo trudna do zdobycia, albo w ogóle jej nie ma. Nie dziwny się więc, że wielu ponowoczesnych pisarzy z upodobaniem powtarza sądy Milla, chociażby amerykański pragmatysta R. Rorty i jego naśladowcy. Mill jednakże nie oddawał się w moc sceptycyzmu czy religijnych emocji. Wierzył w siłę demokratycznej samorządności, przypuszczając, że właśnie demokracja umożliwi tożsamość tego, co interesowne, osobiście użyteczne, z tym, co altruistyczne, wrażliwe na potrzeby innych. Ona też podkreśla wartość pluralizmu, na którym opiera się światowy sukces Europy, który jednakże zaczyna gasnąć i niebezpiecznie zbliża się do „chińskiego ideału upodobnienia wszystkich ludzi do siebie”¹⁶. Co zatem proponuje liberalizm nawiązujący do spuścizny Milla? Chce szczęścia jak największej liczby ludzi, takiej szczęśliwości, jaką każdy z nich sobie wyobraża¹⁷, co byłoby możliwe, jeżeli zdoła się zbudować doskonałą organizację społeczną. Pozostaje jednak oczywiste, że powyższa teza ma wyraźnie utopijny charakter.

¹⁵ Tamże, 100.

¹⁶ Tamże, 88.

¹⁷ M. Król, *Historia myśli politycznej*, dz. cyt., 147.

6. LIBERALNA PRZESTRZEŃ PRZYJAZNEJ APROBATY

Współcześni postmoderniści uważają, że tradycyjne liberalne rozumienie wolności i samego liberalizmu straciło na znaczeniu. Uwikłane w konteksty metafizyczne nie jest w stanie podążać za szybko zmieniającym się społeczeństwem, które jest przekonane, że nie wypada już mówić o obiektywności świata, lecz tylko i wyłącznie o pluralistycznie porozrzucanych tekstowych elementach, scalanych nie siłą podmiotowości, bo została zanegowana, ale mocą tekstów i metafor, zmuszających do ciągłego ponawiania wysiłku interpretacji, reinterpretacji, dekonstrukcji. A skoro nie ma rzeczywistego świata, nie może być żadnej pewności poznawczej. Filozofia i nauka (w ramach własnych kompetencji) z roszczeniami ostatecznego wyjaśnienia wszystkiego, religia i światopoglądy odwołujące się do stałych norm moralnych, na przykład, nie mają racji bytu. Radykalny pluralizm, indywidualizm, sprowadzenie prawdy (pisanej z wielkiej litery) do poziomu „małej prawdy” określonej grupy wspólnotowej, prawdy „fraktalnej”, „wirusowej”, „nieuchwytniej”, jak powiada Jean Baudrillard, włączenie jej w zmienne konteksty różnych społecznych dyskursów, a także pochwała różnicy, lokalnego konkretności, wolności, sprawiedliwości czy solidarności, wszystko to powoduje, że doszło do utraty łączności z rzeczywistością, niezależną od ludzkich możliwości poznawczych. Ale pozostała wolność jako fundament wszelkich życiowych odniesień, górująca na aksjologicznej drabinie, oraz kwestia sprawiedliwości. Zarówno Berlin, Rorty, Rawls przyjmują tego rodzaju stanowisku, choć każdy odmiennie formułuje ideały liberalizmu. Przekonują też, że jedynie wolność pojmowana na sposób negatywny zasługuje na obronę, gdyż odbiera społeczeństwu prawo stawiania jednostce jakichkolwiek ideałów. Pogląd taki nazwano liberalizmem strachu, czyli liberalizmem neutralnym wobec świata wartości. Aby więc uniknąć nacisku zawsze możliwego totalitaryzmu, trzeba odrzucić ideologię i w polityce zrezygnować z jakiegokolwiek aksjologii. Koniecznością musi zatem być zaakceptowanie wizji społeczeństwa, w ramach którego wszystkie poglądy traktowane są jako równoprawne i równie prawdziwe, społeczeństwa, które łączy tylko demokratyczno-liberalny konsensus¹⁸.

¹⁸ Tamże, 246.

7. KONKLUZJE

Z przeprowadzonych rozważań wynika, że liberalizm przeszedł długą drogę w precyzowaniu fenomenu wolności. Im bliżej (w sensie czasowym) do współczesności, tym bardziej porzucał więź wolności z metafizyką i moralnością, wiążąc się z ideami demokracji, która – choć pozbawiona znamion doskonałości – przynosi najlepsze formy rządów i najlepiej urzeczywistnia ludzką wolność. Wolność jednak zawsze była najważniejsza, choć u różnego rodzaju demo-liberałów, permisywistów, libertynów stawała się „samoprojektującą się wolnością”. W takiej perspektywie żyje się już „poza dobrem i złem”, akceptując wszelką możliwą inność. Nie chodzi już tutaj o tolerancję w znaczeniu uznawanym przez Locke’a, ale raczej o tolerancję – nazwijmy – represyjną, polegającą na tym, że człowiek swoje prywatne niechęci traktuje jako publiczne grzechy, utaja je i skrywa. Finałem tego procesu jest fałszywy humanizm, według którego człowiek podlega wyłącznie prawom, które sam ustanawia. Wolność – raz jeszcze powtórzmy – w takim projekcie przybiera szaty wszechmocy. Stąd dogmatyczna walka o ustawodawstwo abolicjonistyczne i proaborcyjne. Nie wiadomo tylko, dlaczego suwerenne, wolne decyzje przedsiębiorcy giełdowego miałyby przynosić nieodwracalne skutki (np. bankructwo), a decyzje *stricte* moralne, jak decyzje erotyczne czy kryminalne, miałyby być objęte „tolerancją” odwracalności¹⁹.

Niektórzy badacze dowodzą przy tym, że liberalizmu wcale nie charakteryzuje ciągłość intelektualnej tradycji. Ich zdaniem, liberalizm Locke’a ma niewiele wspólnego z liberalizmem Milla i błędem jest ich postrzeganie jako momentów w obrębie nieprzerwanego procesu historycznego. Kategoria wolności nie byłaby tutaj „punktem zbornym”, lecz idea społeczeństwa obywatelskiego²⁰. Być może, lecz to, co rzeczywiste domaga się dzisiaj zrozumienia i stanowczej krytyki odnosi się do tej wolności, która straciwszy potrzebę odpowiedzialności, stała się wolnością wyobcowaną i groźną dla harmonijnego funkcjonowania społeczeństwa. Współczesne myślenie liberalne myli kult równości z wolnością, a podkreślając różni-

¹⁹ P. Bartula, *Nowoczesna destrukcja liberalizmu*, w: *Liberalizm u schyłku XX wieku*, pod. red. J. Miklaszewskiej, Kraków 1999, 275.

²⁰ J. Gray, *Po liberalizmie. Eseje wybrane*, tłum. z ang. P. Maciejko i P. Rymarczyk, Warszawa 2002, 46.

cę między jednostkami i grupami, ignoruje to, co już dla starożytnych było czymś oczywistym, że prawda (osiągalna w ludzkim trudzie poznawczym) pozostaje na usługach wolności. W ten sposób żyjąc w sferze zafałszowanej prawdy, traci się autentycznie rozumianą i przeżywaną wolność. Isaiah Berlin tak wyraża świadomość współczesnych liberałów pisząc: „Przekonanie, iż istnieć muszą ostateczne, obiektywne rozwiązania wszelkich problemów normatywnych oraz prawda, która da się dowieść lub bezpośrednio intuicyjnie uchwycić, iż możliwe jest w zasadzie odkrycie harmonijnego wzoru godzącego wszystkie wartości i że zmierzać winniśmy do tego jedynego celu; że odsłonić potrafimy jakąś centralną zasadę kształtującą tę wizję, która, raz wykryta, pokieruje naszym życiem – to stare i niemal powszechnie podzielane przekonanie (...) wydaje się bezzasadne, musi ono czasem prowadzić i prowadzi do teoretycznych absurdów i do barbarzyńskich konsekwencji w praktyce”²¹.

Liberalizm więc – jak wynika z przesłania Berlina – stawia przed sobą pierwszoplanowe zadanie: nie dopuścić, aby tradycyjne, w domyśle, zwłaszcza chrześcijańskie, czyli barbarzyńskie sposoby korzystania z daru wolności, nie opanowały życia. Do czego jednak taka wizja prowadzi? Najpierw do tego, że osiąga światową kulturę jadowity „amerykanizm” – przeznaczenie, które powiodło wielu ludzi za morze i nakazało cześć materialistycznemu hedonizmowi, stanowiącemu bodziec do pracy. Dziś to przeznaczenie, przewidującą zauważył Daniel Bell²², zachwiało się, amerykanizm zużył się i pozostał wyłącznie heroizmem. Po drugie zaś, zaprasza – po uświadomieniu sobie liberalnych klęsk społecznych – do ponownego zaczynania od początku, rozwijania tradycji liberalnej, tak aby dopasowywała się do zmieniającej się rzeczywistości. To chyba zresztą istotna cecha wszelkiego rodzaju liberalizmów.

Oczywiście, ludzie w pewnych granicach mogą i powinni zmieniać i siebie samych, i społeczeństwo, ale wiedzy o własnej potędze towarzyszyć musi świadomość jej ograniczeń. Jest to najstarsza i najtrwalsza prawda o kondycji ludzkiej, jeśli ta ma nadal ludzką pozostać. Należy jednakże dodać do niej przeświadczenie, że ludz-

²¹ Cyt. za: D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. z ang. S. Amsterdamski, Warszawa 1994, 315-316.

²² Tamże, 318.

ka zdolność do poznawania prawdy i działania w wolności, realizowanego dzięki prawej woli (*recta voluntas*), spełnia się jako rezultat daru Stwórcy. Sama zaś wolność powinna być rozumiana jako sztuka roztropnego i odpowiedzialnego realizowania dobra osoby²³. Dlatego warto podkreślać znaczenie osobistych aktów decyzji, będących syntezą poznania i miłości, dzięki którym jesteśmy osobami wolnymi, oczywiście, na ziemską miarę, co oznacza, że nasza wolność polega na świadomym działaniu wzywającym do szlachetnych kompromisów i wzajemnych ograniczeń. Wówczas i liberalizm nie powinien budzić ukrytych demonów przeszłości i teraźniejszości.

LIBERTY IN LIBERAL THOUGHT

Summary

The article presents history of liberty in the past and contemporary liberal thought. This article grounds that creators of liberalism passed by a long way to define precisely the phenomenon of liberty. When creators were closer to the present day, they tried to separate liberty from metaphysics and morality with reference to the ideals of democracy.

However, they confused the cult of equality with the liberty to show that the truth always must be at liberty's service. But the liberty should be understood like a competence to realize person's rights. Not till then, liberalism will conceal the historic and present-time demons.

²³ Zob. szerzej: A. Maryniarczyk, *Człowiek – istota otwarta na prawdę i dobro*, *Człowiek w Kulturze* (1998)11, 200-201.