

Mariola KUSZYK-BYTNIEWSKA

MIĘDZY PRAKTYKĄ ŻYCIA A ĆWICZENIEM DUCHOWYM Nowoczesne horyzonty wolności obywatelskiej

W życiu społecznym wolność okazuje się podstawowym warunkiem i wymiarem obywatelskości, a jej ochrona uważana jest za prawo i obowiązek. Obywatel to człowiek, któremu przysługuje ontyczna wolność (sprawczość) i który ma tego faktu świadomość. Dlatego też wolność stanowi równocześnie regulatywną ideę ładu społecznego i warunek podmiotowej samoświadomości jednostki, a także jej woli uczestnictwa w tym ładzie. Określenia dyspozycji poznawczych podmiotu splatają się z jego sposobem bycia w jedną nierozdzieloną całość uchwytną w dyskursie onto-epistemologicznym.

Niniejszy tekst stawia sobie za cel analizę rozejścia się dwóch pojęć wolności: wolności w e n e r z n e j, indywidualnie odczuwanej oraz uświadamianej sobie przez człowieka, i wolności p o l i t y c z n e j, związanej z jego obecnością i działaniem w przestrzeni publicznej. Obok wskazania na różnicę pojęciową między tymi ujęciami wolności istotne jest też prześledzenie konsekwencji owego oddzielenia, w szczególności ujawniających się w obszarze obywatelskości.

Wydaje się, że w demokratycznych krajach świata zachodniego, w społeczeństwach mających długotrwałe tradycje praw obywatelskich, człowiek współczesny ma poczucie wolności gwarantowanej ideowo, lecz faktycznie staje się coraz bardziej zniewolony – choćby przez reguły globalnego rynku, przymusy spirali konsumpcji czy „nadopiekuńcze”, populistyczne rządy, rozdające wspólnie wypracowane dobra w imię sprawiedliwości społecznej – otrzymując w zamian złudne poczucie bezpieczeństwa. Mechanizmy polityczne prowadzące do kultury dobrobytu i bezpieczeństwa okazują się coraz bardziej zawodne, a demokracjom o utrwalonych historycznie formach władzy zagraża nowa postać buntu mas, szturmujących obrazoburczo „święte” przybytki demokracji, kwestionujących wiarygodność oficjalnych mediów, wypowiadających zaufanie nie tylko politykom, ale też ładom społecznym, które jeszcze do niedawna jawiły się jako bezalternatywne dobro i oczywiste cele polityczne. Zagrożenia te są, jak się wydaje, odbierane jako niebezpieczeństwo dla wolności jednostek, stawiają bowiem pod znakiem zapytania ich obecny byt i przyszły dobrobyt. Układy sił politycznych stają się coraz bardziej doraźne, labilne i skłonne do anomijnych form interakcji. Obywatelskie uczestnictwo w sferze politycznej może zostać wyparte przez klientelizm. Utrwalone w przeszłości wzorce demokracji i kodeksy praw obywatelskich

stabilizujące świadomość społeczną są coraz łatwiej rewaloryzowane i już nie współdzielane, ale konkurujące między sobą. Coraz częściej kwestionowana jest ich moc legitymizowania współczesności.

Autorzy pracy zatytułowanej *Przyszłość naszej wolności* diagnozują globalne przemiany społeczne realizacji wartości, jaką jest wolność, w sposób radykalny: „Świat znalazł się w kropce, może się nawet pogubił. Ze zdumieniem odkrywa, że wyjście z kryzysu w żadnej mierze nie oznacza powrotu do wyjątkowego wzrostu gospodarczego z początku nowego stulecia. Wreszcie rozumie, że starzenie się społeczeństw, wstrząs demograficzny, spowolnienie wzrostu wydajności, znaczący wzrost nierówności i brak kontroli nad finansami kształtują zupełnie nowe warunki gospodarcze i w rzeczywistości hamują globalną gospodarkę. Okres korzystnej polityki pieniężnej dobiega końca, czeka nas wzrost stóp procentowych i cięcia budżetowe podyktowane wysokością długu publicznego, choć niewykluczone są doraźne rozwiązania w stylu Trumpa. Racjonalny świat przemija, ekstremizm i populizm rosną w siłę, a myśl techniczna jawi się jako jedyna nadzieja na lepsze jutro”¹.

Czy ten rozziw między wolnością przeżywaną, uświadomioną swymi minionymi sukcesami ekonomicznymi i społecznymi, a wolnością polityczną – urzeczywistniającą się w działaniu, narażoną na opór nieznanego, wynikający z pospiesznej nowoczesności – kształtuje dziś postawy wobec obywatelskości? Jeśli tak, to jak je kształtuje i jakie są to postawy? Powracają więc pytania zadawane od czasów, gdy zaczęto wolność umieszczać w szerokich kontekstach życia obywatelskiego: Co stanowi rozsądną granicę wolności? Ile i jakiej wolności trzeba, by zagwarantować polityczny ład wspólnoty demokratycznej? Kiedy można uznać, że dysponujemy dokładnie taką przestrzenią wolności, jakiej potrzebujemy do rozwoju duchowego i cywilizacyjnego? Jak znaleźć właściwą proporcję między wolnością negatywną („wolnością od”) a wolnością pozytywną („wolnością do”)? Na czym polega relacja wolności i obywatelskości?

Pytania te można uznać za kluczowe dla osobowego i społecznego rozwoju człowieka żyjącego w warunkach społeczeństwa nowoczesnego. Udzielenie odpowiedzi na nie wymaga jednak głębokiej refleksji i wysiłku, do którego wspólnota nie zawsze jest skłonna. Mimo że nie są to pytania nowe, nowe są sytuacje społeczne, w jakich trzeba na nie odpowiadać. Zmienia się bowiem kształt granic określonej politycznie wolności jednostkowej i wspólnotowej. Z jednej strony mamy do czynienia z możliwością, a niekiedy wręcz koniecznością dokonywania jednostkowych wyborów dotyczących niezwykle delikatnych obszarów określania podmiotowości, których jeszcze do niedawna nie uznawano za przestrzeń wyboru. Trajektorie życia jednostek – twierdzi Anthony Giddens –

¹ J.H. Lorenz i, M. Berrebi, *Przyszłość naszej wolności. Czy należy rozmontować Google'a... i kilku innych?*, tłum. J. Nowakowska, PIW, Warszawa 2019, s. 5.

są dziś nie tylko obarczone niepewnością, ale pozwalają na swobodne jak nigdy dotąd wybory samego siebie². Charles Taylor z kolei w kulturze nowoczesności opartej na ideach samorealizacji i autentyczności dostrzega zarówno nadzieje i możliwości, jak i niebezpieczeństwa oraz ograniczenia. Zagrożenie utraty wolności politycznej wiąże nie tyle z despotyczną władzą, co z „rozdrobnieniem”, do którego „dochodzi wtedy, gdy ludzie postrzegają siebie coraz bardziej atomistycznie”³. „Rozdrobnione społeczeństwo” jest efektem nadmiernej indywidualizacji⁴. Na ile zatem obarczone niepewnością jest przeżywanie własnej wolności przez podmiot, który dysponuje nie tylko środkami kwestionowania osiągniętej już podmiotowości, lecz także powodami, by ją kwestionować? W jakim stopniu trzeba poświęcić siebie samego, żeby móc zaakceptować własny wybór wolności? Z drugiej strony pytania i wątpliwości dotyczą wolności uwikłanej w globalne, ponadwspólnotowe determinanty polityki, które w pewnych przypadkach ograniczają całym społeczeństwom, w ich określonych wcześniej tożsamościach, wolność rozumianą jako możliwość wyboru przyszłości.

Pytania o wolność są zatem szczególnie ważne w czasach, w których krytyce poddano zarówno postawy oparte na uniwersalizującym naturę ludzką indywidualizmie, jak i te, które wyrastały z przyjmowanych w tradycji postaci partykularyzmu. Po obwieszczeniu „śmierci Boga”⁵, a następnie „kresu człowieka”⁶, po ogłoszeniu „końca historii”⁷ i zaprzeczeniach tego proroctwa⁸, mamy do czynienia raczej z przytłumieniem świadomości związku między wolnością a obywatelskością. Zarazem jednak wolność – różnie rozumiana i różnie praktykowana – wciąż wkracza w nowe obszary życia społecznego, demonstrując w nich swoje ambiwalencje. Pomyłka, której źródłem jest złudzenie, możliwa jest już nie tylko w ocenie znaczenia wolności, ale w prostym rozpoznaniu jej jakości. Nie tylko jednostki, ale całe społeczeństwa stają

² Por. A. G i d d e n s, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 98-149.

³ Ch. T a y l o r, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 107

⁴ Indywidualizacja oznacza wyobcowanie. Wolność od więzów wspólnotowych to wybór samotności, ze wszystkimi jej psychospołecznymi konsekwencjami. Tego rodzaju rezygnacja ze wspólnoty (i jej dewastacja) powoduje „zapadanie się” jednostek w monadyczność, a politykom pozwala uznać pierwszeństwo amorficznej i bezwolnej masy monad przed społeczeństwem politycznym.

⁵ F. N i e t z s c h e, *Wiedza radosna*, 125, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 110n.

⁶ M. F o u c a u l t, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 307, 345. Zob. też: G. C a n g u i l h e m, *Śmierć człowieka czy kres możliwości Cogito*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6(203), s. 235-251.

⁷ Zob. F. F u k u y a m a, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Znak, Kraków 2009.

⁸ Zob. np. R. K a g a n, *Powrót historii i koniec marzeń*, tłum. G. Sałuda, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2009.

przed realnym zagrożeniem polegającym na możliwości fałszywego ujęcia społecznego znaczenia wolności. Sytuacji tej sprzyja fakt zdominowania życia społecznego i kultury przez relatywizm, jak również eskalacja idei populizmu w polityce. W trzeciej dekadzie dwudziestego wieku Max Scheler pisał: „Jesteśmy pierwszą epoką, w której człowiek całkowicie i bez reszty stał się «problematyczny»”⁹. Sto lat później można to samo powiedzieć o wolności i obywatelskości człowieka, które nigdy wcześniej nie były rozumiane i problematyzowane na tak wiele sposobów. Fakt ten można zatem uznać za *signum temporis* naszej epoki. Co więcej, obserwujemy obecnie proces przenoszenia się tych tendencji z dyskursów nauk społecznych do praktyki życia – do codzienności człowieka już ponowoczesnego.

DWIE IDEE WOLNOŚCI I ICH PROBLEMATYZACJE

Na gruncie filozoficznym rozważania na temat wolności mogą koncentrować się na pytaniach, czy człowiek może, czy nie może być wolny; czy musi, czy też chce być wolny. Pytając o istnienie wolnej woli umożliwiającej człowiekowi dokonywanie wyboru, rozpatrujemy wolność jako władzę podmiotową, której przejaw – wolę – można jednostkowo przeżywać i kształtować czy też w taki sposób ją ukierunkowywać. Mówiąc zaś o istnieniu siły determinującej nasze zachowania i wybory, takiej jak Bóg, opatrność, los, przeznaczenie czy przyrodnicza konieczność, zmierzamy ku ujęciu wolności człowieka jako podporządkowanej mocom transcendentnym i wobec podmiotu zewnętrznym. Subiektywne poczucie wolności jawi nam się wówczas jako pochodna ścisłej determinacji, a zatem uznajemy, że człowiek musi doświadczać wolności jako przymusu. Mamy tu więc do czynienia z egzystencjalnym paradoksem: *m u s z ę c o ś w y b r a ć*.

Obok ontycznego ujęcia wolności, podkreślającego sprawczość człowieka, którego wolność pozwala mu współdeterminować zdarzenia, oraz jej ujęcia epistemicznego, w którym nacisk kładzie się na fakt, że człowiek jest świadomy statusu bycia wolnym, ale podlega dylematom wyboru i rozstrzyga go w oparciu o swoją wiedzę o świecie i o sobie samym, istotne jest jej ujęcie egzystencjalne, wskazujące, że człowiek jako *byt-w-sobie* doświadcza wolności jako niezdeterminowania, jako *byt-dla-siebie* doświadcza jej jako wyboru, jako zaś *byt-dla-innych* – jako przymusu uczestnictwa w wyborach innych ludzi¹⁰.

⁹ M. Scheler, *Człowiek i historia*, tłum. A Węgrzecki, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 151.

¹⁰ Zob. J.P. Sartre, *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.

Wolność można też rozpatrywać socjologicznie, podejmując refleksję nad tym, jakie czynniki społeczne sprzyjają dążeniu ku niej, a jakie dążenie to utrudniają. Zygmunt Bauman wskazuje jednak w tym kontekście na interesującą stronniczość myśli socjologicznej i podkreśla, że socjologów zajmuje przede wszystkim analiza czynników ograniczających wolność, takich jak wpływy władzy, przymusy społeczne czy ograniczenia wynikające z kultury, nie zaś kwestia kreatywnej mocy wolności w życiu społecznym¹¹. Jest tak zapewne dlatego, że czynniki ograniczające socjolog postrzega jako systematyczne, działania wolne zaś, przeciwnie, jako pozbawione wzorów społecznych. I tak myśl stacza się pod własnym ciężarem do miejsca, w którym wolność rozumiana jest z uwzględnieniem determinant społecznych, ale determinanty te nie są traktowane jako czynniki jej kreacji. Tak czy inaczej, wolność, gdy ustalimy jej status w obrębie wspólnoty i w ramach jednostkowej podmiotowości, jawi się w ujęciu socjologicznym jako warunek relacji społecznych, w jakich uczestniczą podmioty. Pozostaje ona bowiem ważnym punktem odniesienia dla ocen statusów społecznych i kryterium zdolności podmiotów do wchodzenia w złożone sploty interakcji.

W kulturze intelektualnej świata zachodniego, tak ściśle związanej z kategorią podmiotowości, wolność uznawana jest za wartość samą w sobie i nie tylko lokowana wysoko w systemie wartości odkrywanych i ustanawianych na sposób platoński (a więc apriorycznie i wyłącznie w sensie pojęciowym), ale często również wyodrębniana spośród innych wartości i w ten sposób niejako sakralizowana¹² czy też substancjalizowana. W budowanych przez człowieka w obszarze praxis porządkach relacji ów proces sakralizacji i substancjalizacji wolności odgrywa doniosłą rolę. W aksjologii klasycznej wolność jest bowiem sytuowana najbliżej wartości dobra, nie góruje nad nim jednak i nieustannie się z nim mierzy, a przez to określa się substancjalnie – autonomizuje się i domaga takich sposobów orzekania o niej, które wskazywałyby na jej jakości. W przeciwieństwie do dobra, ujmowanego jako byt podlegający kontemplacji, wolność bywa też ujmowana relacyjnie, jako moment subiektywnej decyzji, podejmowanej w procesie sprawczego działania. Owa ambiwalencja jest szczególnie doniosła w konkretnych warunkach społecznych prowadzących do rozwoju jednostki i wspólnoty. W tym sensie w życiu społecznym wolność okazuje się podstawowym warunkiem i wymiarem obywatelskości, a jej ochrona uważana jest za prawo i obowiązek. Obywatel to człowiek, któremu przysługuje ontyczna wolność (sprawczość) i który ma tego faktu świadomość.

¹¹ Por. Z. Bauman, *Wolność*, tłum. J. Tokarska-Bakir, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak – Fundacja im. S. Batorego, Warszawa–Kraków 1995, s. 8n.

¹² Przez sakralizację rozumiem w tym kontekście sytuację, w której wolność wyodrębniana jest spośród innych wartości w taki sposób, że niejako staje się przedmiotem kultu: wymagane jest poświęcanie dla niej wszystkich innych wartości.

Dlatego też wolność stanowi równocześnie pewną regulatywną ideę ładu społecznego i warunek podmiotowej samoświadomości jednostki, a także jej woli uczestnictwa w tym ładzie. Określenia dyspozycji poznawczych podmiotu spleatają się tu z jego sposobem bycia w jedną nierozdzieloną całość uchwytną w dyskursie onto-epistemologicznym.

Doniosłość wolności ujawnia się szczególnie wtedy, gdy jest ona zagrożona. Mimo że wolność obywatelska wyrasta z ontycznych gwarancji wolności i jest poznawczo reflektowana, podlega reglamentacji, co odbywa się wówczas zgodnie z definicją wolności jako przywileju. Leszek Kołakowski twierdził: „Jest to skarb, który, podobnie jak powietrze, jest prawie niezauważalny, dopóki go nam nie braknie”¹³. Radykalnym zaprzeczeniem wolności, o czym szeroko pisała między innymi Hannah Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu*, są antywartości tworzone i podtrzymywane przez system polityczny, jakim niegdyś była tyrania i jakim w czasach nowożytnych stał się totalitaryzm¹⁴. Wiedzą o tym doskonale wszyscy ci, którzy o tę wolność długotrwale zabiegali albo ostatecznie musieli ją sobie wywalczyć, i ci, którzy własnowolnie lub wbrew swojej woli ją utracili. Nie ma jednak jednego rozumienia wolności, jednego konsensualnego znaczenia, na które przystaliby wszyscy. Drogi wolności są z pewnością różnorodne, niekiedy paradoksalne, podobnie jak drogi jej utraty. Nie ma jednej drogi do jej osiągnięcia, jak i nie ma jednoznacznie pozytywnego ewaluowania wolności – jakiegoś określonego jej rozumienia czy jej jednoznacznej akceptacji. Zarówno w skalach bezwzględnych, jak i względnych pozycja wolności kwalifikowana jest różnorako. Trzeba bowiem pamiętać, że chociaż w społeczeństwie obywatelskim wolność pozostaje wartością niekwestionowaną, to utrzymuje swój ambiwalentny charakter. Wyodrębniana, sakralizowana i substancjalizowana, uważana jest za wartość niezbędną dla podmiotu i autoteliczną, ale bywa też instrumentalizowana jako środek do osiągnięcia innych wartości i dóbr (realnych bądź rzekomych), których beneficjentem jest całe społeczeństwo albo z których korzystają tylko określone jednostki. Fakt ten stanowi źródło nieuniknionego konfliktu dotyczącego wartościowania wolności: tak z wolności, jak i z jej poświęcenia w imię innych wartości rodzić się może zarówno dobro, jak i zło.

Jako wartość wolność może być zagrożona lub jedynie deprecjonowana, gdy zmieniają się jej granice: zarówno wtedy, gdy wkracza na tereny wcześniej

¹³ L. K o ł a k o w s k i, *Wolność i wolności*, w: tenże, „Czy diabeł może być zbawiony” i 27 innych kazań, Aneks, Londyn 1983, s. 239.

¹⁴ Por. H. A r e n d t, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, t. 2, s. 8-254; t a ż, *Wprowadzenie w politykę*, w: taż, *Polityka jako obietnica*, tłum. M. Madej, M. Godyń, Wydawnictwo Pruszyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 148n. Por. też: T. S n y d e r, *O tyranii. Dwadzieścia lekcji z dwudziestego wieku*, tłum. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2017, s. 59-64.

sobie nieznane, jak i wtedy, gdy kurczą się obszary jej panowania. Można zapewne stwierdzić, że wszelkie ludzkie zachowania, i te najszlachetniejsze, i te najpodlejsze, są generalnie związane z poczuciem braku wolności lub z jej nadmiarem. Do myśli tej nawiązuje Kołakowski: „Nie ma ogólnej ważnej reguły, która określa, o ile więcej albo mniej wolności jest dla nas dobre. Czasem zasadnie uważamy, że wolności może być za dużo, nie tylko za mało i że wolność poza pewnym zakresem szkody wyrządza. Zapewne jest bezpieczniej, gdy prawo grzeszy raczej nadmiarem niż niedostatkami wolności, pozostawionej do uznania obywateli, ale i ta reguła nie może być uznana bez ograniczeń”¹⁵.

Wolność można też rozpatrywać jako ideę abstrakcyjną, w sensie wartości mającej szczególne znaczenie dla konstytuowania się ludzkiej podmiotowości, bądź jako ideę historyczną, której sens osadzony jest w dziejach i która nadaje im wymiar eschatologiczny. W poniższych rozważaniach wolność rozpatrywana będzie w tym drugim aspekcie. Pojęcie wolności ma w tej interpretacji swoją historię oraz kontekst znaczeniowy związany z określoną epoką, z innymi wypracowanymi i uznawanymi w niej wartościami, a także z rozczarowaniami i nadziejami, jakie budziła wyznawana bądź narzucana w danej epoce idea wolności. W tym sensie pojęcie wolności analizowane będzie na tle nie tylko historii idei, ale również historii społeczeństw, które akceptują bądź odrzucają określone konceptualizacje i realizacje wolności. Interpretacja ta nie jest jednak związana z prostą akceptacją konkretnego sensu idei wolności ani też z aprobatą określonej formy uczestnictwa tej idei w realiach społecznych. Warto natomiast, przyjmując dystans, jaki zakłada historia idei wobec rzeczywistości przemijania znaczeń pojęć i faktów, odnieść się z jednej strony do historii idei wolności, z drugiej zaś do historii tworzenia i społecznego oddziaływania tej idei. Nie trzeba dodawać, że wysiłek obiektywizowania sensu w podanym tu znaczeniu, jaki podejmuje każdy historyk idei, nie jest wolny od stronniczości własnego czasu – jego doświadczeń i problemów, rozczarowań teraźniejszością i potrzeby wybiegania w przyszłość. Przedmiotem dalszych rozważań nie będzie jednak historia pojęcia wolności jako takiego, ale przesłedzenie powstania i oddziaływania pojęcia wolności w jego korelacji z o b y w a t e l s k o ś c i ą. Istotne będzie spojrzenie na problem wolności przez pryzmat obywatelskości – zarówno jako idei, jak też faktu, kształtowanych w określonym społecznie i historycznie kontekście. Spojrzenie takie można uzyskać z perspektywy onto-epistemologii społecznej¹⁶, która ukazuje

¹⁵ L. K o ł a k o w s k i, *O wolności*, w: tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 87.

¹⁶ Zob. M. K u s z y k - B y t n i e w s k a, *Rzeczywistość wobec działania. Projekt onto-epistemologii społecznej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2015.

związki między ontycznym a epistemicznym wymiarem wolności. Odsłania bowiem współzależność między sposobami istnienia wolności w układach społecznych, w których odgrywa swą fundującą dla nich rolę oraz sposobami jawienia się w świadomości, która może motywować podmioty działające w tych układach.

WOLNOŚĆ I OBYWATELSKOŚĆ ONTO-EPISTEMOLOGIA RELACJI POLITYCZNYCH

Myślenie o wolności stanowi niezbywalny element jej politycznego praktykowania, tak jak ona sama jest warunkiem możliwości pomyślenia o niej jako o składowej politycznej praxis. Praktyka wolności jest więc zawsze uwikłana w refleksyjny charakter relacji politycznych, a to oznacza, że odgrywa ona szczególną rolę tam, gdzie jest niezbywalnym elementem myślenia o obywatelskości i jej praktykowania. Taki stan rzeczy można określić jako onto-epistemologiczne uwikłanie wolności.

Obywatel – od kiedy słowniki notują sens tego określenia – to człowiek, który uznanie siebie i innych za obywateli warunkuje, między innymi, uznaniem siebie i innych za ludzi wolnych. Sam musi być wolny, by mógł zostać uznany za zdolnego do spełniania ról obywatela, czyli do bycia podmiotem w obrębie wspólnoty, przy czym „podmiotem” znaczy tu: źródłem aktywności w komunikacji i współpracy we wspólnocie, w trosce o jej pomyślność. Inni zaś mogą być jego współobywatelami jedynie jako ludzie wolni, czyli bytujący jako równe podmioty politycznej praxis. W tym właśnie sensie kultura obywatelska lokuje wolność tak wysoko pośród innych uznawanych i promowanych wartości kształtujących postawy wobec wspólnoty. Społeczeństwo obywatelskie to społeczeństwo, w którym przestrzegane są reguły chroniące tak jednostkę, jak i wspólnotę, a zarazem reguły chroniące – w jakimś zakresie i pod pewnymi warunkami – wolność obywateli i wspólnot, które tworzą obywatele, realizując obywatelską podmiotowość, czyli sprawczość, pozwalającą im przyjmować pożytki i ciężary, jakie niesie ich stan. Dlatego też społeczeństwo obywatelskie stwarza warunki wypełniania zbiorowego życia treściami podtrzymującymi szacunek dla wolności jako dobra wspólnego i indywidualnego.

Wolność może jednak wymknąć się z synergii, jaką wspólnie tworzą szacunek wspólnoty dla tej wartości oraz szacunek, który okazują jej jednostki, traktując ją jako dobro wspólne. „Bunt mas”¹⁷ i „ucieczka od wolności”¹⁸ to

¹⁷ Zob. J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Muza, Warszawa 1995.

¹⁸ Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. Ziemińska, A. Ziemiński, Czytelnik, Warszawa 1993.

nie jedyne, choć krańcowe przykłady zbiorowych postaw, w których dostrzec można porażkę społeczeństwa obywatelskiego i form jego kultury właśnie z uwagi na kryzys wolności jako wartości obywatelskiej.

Czym zatem jest wolność sprzężona synergetycznie z obywatelnością? Jak należy rozumieć ich onto-epistemologiczną korelację?

Odpowiadając na to pytanie, przywołajmy najpierw słowa Hannah Arendt, które można potraktować jako inspirację w myśleniu o wolności w kontekście obywatelkości: „Polityka wyłania się w tym, co zachodzi między ludźmi i jest ustanowione jako pewne relacje. [...] Wolność istnieje tylko w owej jedynej w swoim rodzaju, pośredniczącej między ludźmi przestrzeni politycznej. [...] sensem polityki jest wolność”¹⁹, oraz: „Wolność stanowi [...] rację bytu polityki, a doświadczamy jej przede wszystkim w działaniu”²⁰. Trzeba dodać: polityki rozumianej jako działanie człowieka w sferze publicznej. Arendt pojmuje politykę jako działanie w sensie Arystotelesowskiej praxis, czyli jako działanie dokonujące się między podmiotami, we wspólnej intersubiektywnej przestrzeni społecznej.

Tam zatem, gdzie ludzie doświadczają wolności jako współczynnika własnego działania, w warunkach możliwości tego doświadczenia wpisana jest już pewna sfera polityczności, kształtująca określony typ podmiotowości zdolnej lub niezdolnej do podejmowania pewnych działań, zdolnej lub nie do refleksyjnego ujęcia siebie jako wolnej. Doświadczenie wolności musi być zatem, i to ex definitione, ograniczone sposobem politycznego istnienia podmiotów uczestniczących w realiach życia społecznego. „Homo sovieticus”²¹ Aleksandra Zinowiewa czy „wydrążeni ludzie”²² Thomasa S. Eliota to przykłady określeń krańcowych sposobów doświadczania wolności – jako absolutnej determinacji historycznej i jako pustki – będących konsekwencją całkowitego zredukowania „wyzerowania” podmiotowości politycznej.

Do pytań o przyczyny ślepoty na różne ograniczenia wolności, wynikające choćby stąd, że żyjemy w kulturze konsumenckiej i że świat zalewa fala rządów populistycznych, do pytań o przyczyny powszechnego braku krytycyzmu, wątplenia czy choćby odrobiny sceptycyzmu, dochodzi się zatem drogą odmienną od tej, która pozwala pytania te ominąć. Stwierdzenie to można by potraktować jako truizm, gdyby nie fakt, że wystarczyło tak niewiele czasu historycznego, by pytania nurtujące wielu Polaków jeszcze trzy dekady wcześniej dla wielu

¹⁹ Arendt, *Wprowadzenie w politykę*, s. 126-138.

²⁰ Taż, *Co to jest wolność?*, w: taż, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Fundacja Altheia, Warszawa 1994, s. 178.

²¹ Zob. A. Zinowiew, *Homo sovieticus*, tłum. S. Deja, Wydawnictwo Polonia, Londyn 1984.

²² Zob. T.S. Eliot, *Wydrążeni ludzie*, tłum. C. Miłosz, w: tenże, *Wybór poezji*, tłum. K. Boczkowski i in., wybór K. Boczkowski, W. Rulewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1990, s. 157-161.

przystały dziś istnieć jako realne problematyżacje ich kondycji społecznej. Oczywiście czynników wpływających na tę sytuację może być wiele, począwszy od zmian w sferze wrażliwości społecznej, nabywanej w pierwszej fazie socjalizacji człowieka w rodzinie, a skończywszy na słabej, będącej od dłuższego czasu w kryzysie edukacji²³. Wydaje się, że dominującym czynnikiem mającym wpływ na deprecjonowanie wagi wolności w dzisiejszym świecie jest kultura polityczna promująca model obywatela i obywatelskości oparty przede wszystkim na tak zwanej wolności wewnętrznej, czyli wolności, którą Jean-Paul Sartre nazwał „wolnością kartezjańską”²⁴ i którą Arendt definiuje jako „duchową przestrzeń, w której ludzie mogą znaleźć schronienie przed zewnętrznym przymusem i gdzie mogą c z u ć s i ę wolni”²⁵. Jak jednak pisze dalej Arendt, „takie wewnętrzne odczucie pozostaje bez zewnętrznej manifestacji i dlatego, z definicji, jest politycznie nieistotne”²⁶. O ograniczeniu postrzegania wolności jako wartości życia politycznego stanowi kurczenie się przestrzeni wspólnotowej i form aktywności (także aktywności obywatelskiej), w przypadku której wolność jest wymogiem działania. Dlatego też można mówić o jeszcze jednej, skorelowanej z już omówioną, przyczynie kryzysu kultury współczesnej. Jest nią „polityczna utylizacja” wartości, które w sensie politycznym i społecznym zinstrumentalizowano w procesie osiągnięcia wolności. Z praktycznych form kształtujących działanie wyłania się wówczas „substancja wolności” – wyizolowana, sakralizowana, można powiedzieć: retoryczna jedynie jej postać. Jako przykład mogą – w kontekście polskim – posłużyć solidarność i losy tej postawy, pozwalającej przełamywać anomie społeczną i niemoce instytucji. Polityka jest sferą nieustannego procesu instrumentalizacji środków, które istotom ludzkim są niezbędne do tego, by nadawać życiu postać bytu wspólnotowego, i tylko tam, we wspólnotowych formach tego życia, środki te mogą się wciąż odradzać jako wartościowe, przydatne w działaniu. Gdy zatem sfera tych środków się kurczy, następują często skorelowane ze sobą procesy kurczenia się i wycofywania wolności ze sfery politycznej. Jednocześnie pierwszeństwo w doświadczaniu wolności uzyskuje swoista polityka podmiotowości wobec niej: ochrona jej w kulcie autarkii podmiotu. Im mniej jest wolności w działaniu, im bardziej akty działania politycznego czy też jego zaniechania doświadczane są jako przymusowe, tym większą rolę odgrywa jej kult.

²³ O istotnych powiązaniach form kształtowania człowieka (edukacji) i form kształtowania stosunku podmiotu do innych (polityki) pisała Hannah Arendt (zob. H. A r e n d t, *Kryzys edukacji*, w: *taż, Między czasem minionym a przyszłym*, s. 207-232).

²⁴ Zob. J.P. S a r t r e, *Wolność kartezjańska*, tłum. I Tarłowska, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. 2, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 309-330.

²⁵ A r e n d t, *Co to jest wolność?*, s. 178.

²⁶ Tamże, s. 178n.

Dla większości ludzi wycofanych ze sfery publicznej wolność istnieje zatem przede wszystkim jako idea przejawiająca się w myśleniu i w aktach woli, w swobodzie podejmowania indywidualnych decyzji, a nie we wspólnym działaniu, we wspólnej przestrzeni polityczności. Nie praktykują oni, a w konsekwencji nie uświadamiają sobie ani też nie doświadczają wolności w jej formach obecnych w działaniu. Blisko już stąd do abstraktu wolności przejawiającego się w Kartezjańskich granicach myślenia i aktów woli. W ujęciu Kartezjańskim wolność jest wyłącznie aktem kontemplacji albo przedmiotem swoistej epoké w działaniu: Wolność jest tam, gdzie nie ma innych, a najbardziej są oni nieobecni tam, gdzie jestem ja, jako Cogito. Być może skonstruowana w ten sposób postawa tłumaczy w jakiejś mierze rozdzźwięk między rosnącą liczbą ideologii, haseł, manifestów i deklaracji mówiących o wspólnych wysiłkach ludzi, mieszkańców naszej planety, na rzecz jej dalszego trwania (w różnych kontekstach – ekologicznym, społecznym, politycznym) a nieustannie podejmowanymi działaniami, które nie są w żaden sposób do tych haseł czy deklaracji adekwatne. Wolność albo jej brak muszą najpierw być odczuwane, uświadamiane sobie przez podmiot nie jako wola, to znaczy nie w stosunku do siebie, ale w relacjach z innymi, we wspólnej przestrzeni, w tym, co starożytni Grecy nazywali polityką, czyli „domeną współlistnienia i stowarzyszania się różnych ludzi”²⁷. Arendt pisze: „Wolność (lub jej przeciwieństwo) uświadamiamy sobie pierwotnie podczas obcowania z innymi, a nie z samym sobą”²⁸. Wolność powstaje (i istnieje) w przestrzeni wspólnoty, gdy w jej tworzeniu uczestniczy jakaś postać jej współprzeżywania i współuświadamiania. Tylko wtedy działanie może nabrać charakteru politycznego. Człowiek jako homo clausus – to bycie „ja-bez-my”, to formuła podmiotowości a-politycznie okrojonej²⁹.

Innym jeszcze wyjaśnieniem dokonującego się współcześnie procesu wycofywania się jednostek ze sfery publicznej jako skutku przedkładania przez nie wolności wewnętrznej ponad wolność polityczną może też być kategoryzowanie postaw wobec wolności poprzez odnoszenie jej do dwóch „modi” egzystencji: być i mieć. Zagadnienie to podejmuje Barbara A. Markiewicz, wykorzystując przy tym ustalenia pojęciowe Ericha Fromma i Gabriela Marcela³⁰. „Jestem wolna (wolny)” i „mam wolność” nie oznacza tego samego, choć, jak podkreśla autorka, historycznie obydwie formuły są ze sobą powiązane,

²⁷ T a ż, *Wprowadzenie w politykę*, s. 124.

²⁸ Tamże, s. 181.

²⁹ Por. N. E l i a s, *Spoleczeństwo jednostek*, tłum. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 236.

³⁰ Zob. B. A. M a r k i e w i c z, *Być wolnym czy mieć wolność?* w: *Co z tą wolnością?* red. A. Nogal, D. Kutyla, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2012, s. 51-65.

a czasami nawet tożsame³¹. Bycie wolnym związane jest w tym sensie z przeżywaniem i odczuwaniem wolności przez jednostkę i wynika bezpośrednio z wolności wewnętrznej, jest stanem umysłu. To wolność epistemiczna, związana ze świadomością przeżywania siebie jako podmiotu. Posiadanie wolności wiąże się natomiast z wolnością zewnętrzną, wolnością polityczną (w ujęciu Arendt, choć Markiewicz sięga też do dorobku innych myślicieli³²), jest sferą polityki, sferą działania. Ten rodzaj wolności to wolność ontyczna, związana ze sprawczością. Markiewicz sądzi, że rozmycie granicy między rozumieniem wolności w kontekstach „bycia wolnym” i „posiadania wolności” prowadzi do swoistej dwuznaczności aksjologicznej, czego przykładem może być koncepcja wolności stworzona przez Jeana-Jacques’a Rousseau. Uznając wolność polityczną za wtórną, wyprowadzał ją z naturalnego, pierwotnego poczucia wolności, które człowiek ma w stanie naturalnym³³. Zdaniem Rousseau – stwierdza Markiewicz – tylko w hipotetycznym stanie natury człowiek jest prawdziwie wolny, w społeczeństwie (na skutek obowiązywania umowy społecznej) musi podporządkowywać się innym. Nie może też wówczas w pełni posiadać wolności, bo posiadanie (rozumiane jako własność) zawsze związane jest z nierównościami i ograniczeniami społecznymi, co w konsekwencji prowadzi do jakiejś formy wykluczenia, do alienacji wolności. Markiewicz wskazuje w tym kontekście na możliwość posługiwania się pojęciem własności w dwojakim sensie jednocześnie: pozytywnym, jako czymś, „co nas wzbogaca i dookreśla nasz sposób bycia”³⁴, oraz negatywnym, „w sensie prawa do rozporządzania daną rzeczą, korzystania z niej, skutkującego wyłączeniem innych z takiego prawa”³⁵. Ambivalencja związana z pojęciem własności i opozycją wartość–fakt, która się tu rysuje, sprawia, że mieszamy porządki „być” i „mieć”. To, co związane z posiadaniem własności (szczególnie w sensie negatywnym, sensie zawłaszczenia), często przenosimy w domenę bycia. Dlatego też bardziej cenimy poczucie wolności niż jej posiadanie – poczucie wolności wydaje się nam bardziej pierwotne, „naoczne” i źródłowe, wewnętrznie uświadamiane czy też doświadczane, nasze własne, bo niedzielone z innymi i niedające się zawłaszczyć. Zapomina się w tym trybie myślenia, że posiadanie wolności

³¹ Ma to miejsce wtedy, gdy poczucie wolności bądź jej braku pojawia się w związku z walką o wolność polityczną (por. tamże, s. 64n.).

³² Zob. J. T i s c h n e r, *Świat ludzkiej nadziei*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014; H. R o s n e r o w a, *Dylematy pojęcia wolności*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993.

³³ Zob. J. J. R o u s s e a u, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, tłum. H. Elzenberg, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, PWN, Warszawa 1956, s. 107-276. W myśleniu Rousseau można jednak dostrzec odwrócenie porządku rzeczy – człowiek, by uświadomić sobie wolność, musi ją przecieć najpierw wytworzyć we wspólnocie i doświadczyc jej we wspólnej przestrzeni społecznej.

³⁴ M a r k i e w i c z, dz. cyt., s. 62.

³⁵ Tamże.

wiąże się z nieustannym i wspólnie z innymi podejmowanym wysiłkiem, by ją zachować. „Ludzie są wolni – a nie tylko posiadają dar wolności – tak długo, jak długo działają; nie wcześniej i nie później”³⁶. Wydaje się, że świadomość różnicy między poczuciem wolności a jej spełnianiem się, urzeczywistnianiem poprzez działanie, jest dzisiaj w zaniku wszędzie tam, gdzie dominują reaktywne formy uczestnictwa w życiu społecznym. Dobrym przykładem może tu być kariera fikcji w kulturze mediokracji. Znaczna część życia publicznego współczesnego człowieka przeniosła się do mediów społecznościowych. Możliwość weryfikacji informacji jest tam znikoma, a jego wola bycia wolnym wciela się w działania zastępcze, symboliczne.

Stąd też uśpienie i brak krytycyzmu wobec realiów społecznych oraz tak silne przywiązanie do abstrakcyjnego poczucia wolności, do jej indywidualnego, często jedynie symbolicznie zapośredniczonego doświadczania przy jednoczesnej niewielkiej dbałości o poszerzanie jej realnych granic. Zjawisko to przybiera najczęściej postać postaw roszczeniowych i nie wiąże się z poczuciem obowiązku wynikającego z faktu bycia wolnym. Ludzie myślący w ten sposób skupiają się raczej na przywilejach związanych z wolnością niż na wiążących się z nią obowiązkach, wynikających ze społecznych, regulowanych wspólnie umów. I najczęściej jest to wolność negatywna w tym sensie, że jest ona wiązana z prawem do nieuczestniczenia w tym, co ową społecznie negocjowaną wolność we wspólnocie proponuje i zapewnia.

Polityka jawi się jako pewien aspekt szeroko pojmowanej sfery relacji społecznych, w których kształtuje się intersubiektywność działania i myślenia. Komunikacja, praca i walka dostarczają tu modeli dla aktywności, w których kształtuje się podmiotowość polityczna. Zdolność do działania nieodłącznie wiąże się z wolnością, a ta z odwagą, odpowiedzialnością i szczerością (prawdomównością). Postulat działania wolnego to postulat polityczny. Być wolnym to móc działać; to być odważnym (w walce) i odpowiedzialnym (we współpracy) oraz szczerym (prawdomównym) w ramach wolności słowa (w aktach komunikacji).

GENEALOGIA WOLNOŚCI DUCHOWEJ

Rozwijająca się kultura filozoficzna starożytnej Grecji, silnie dowartościowująca jakości i wartości życia intelektualnego, zezwalała na wycofywanie się ze wspólnej przestrzeni działania: z agory, z polis, a wręcz do takiego wycofania się zachęcała. Pożądanym miejscem „pobytu”, zalecanym przez filozofów, stała się wewnętrzna „przestrzeń duchowa”. Filozofowie uznali ją za właściwe

³⁶ A r e n d t, *Co to jest wolność?*, s. 186.

schronienie przed zewnętrznym przymusem społecznym i politycznym oraz za jedyną możliwość uzyskania dostępu do prawdy. Myślenie takie zapoczątkowali Parmenides, Pitagoras i Platon, ale koncepcje tego rodzaju zdobyły popularność nieco później, w epoce kryzysu polis. Zdaniem Arendt obecnie „następuje degradacja polityki na rzecz filozofii, dobrze znana od czasów Platona i Arystotelesa”³⁷. Zwłaszcza powstanie filozofii akademickiej zmieniło sytuację. Filozofowie, aby uzyskać wolność wewnętrzną, zaczęli wycofywać się z przestrzeni publicznej, a tym samym rezygnować z uczestnictwa w realnej polityce, żywej, aktualnej i praktycznej, która mogłaby zostać wsparta ich mądrością. Porzucając uczestnictwo w aktualności, z tym większym zapałem konstruowali utopijne projekcje odległych czasowo i przestrzennie łańdów politycznych bądź katalogowali minione dokonania politycznej organizacji polis. Sztuka życia, której filozofia miała być podporą, staje się zatem sztuką życia duchowego, ćwiczeniem duchowym, a jej warunek stanowi autarkia podmiotu, nie zaś wspólnoty³⁸. Tak jak wcześniej, by być wolnym obywatelem i działać w przestrzeni publicznej, człowiek musiał uwolnić się od konieczności życiowych, tak filozof, by uzyskać wolność i dostęp do prawdy, musi teraz porzucić realną politykę³⁹.

Koncepcję wolności wewnętrznej trzeba zatem łączyć zarówno ze zjawiskiem kryzysu i zaniku życia politycznego w polis, jak i z powstaniem zinstytucjonalizowanych form filozofii związanych ze *schole* – czasem wolnym od zajęć praktycznych i problemów dnia codziennego, poświęconym na studiowanie i nauczanie⁴⁰. Akademia Platońska była pierwowzorem wycofania się z agory i dystansu od jej namiętności politycznych. Arendt pisze: „Aby móc cieszyć się wolnością, człowiek musi najpierw zostać wyswobodzony lub wyswobodzić się samemu, a wyzwolenie od życia zdominowanego przez konieczności życiowe stanowiło prawdziwy sens greckiego słowa *schole* lub łacińskiego *otium* – to, co dzisiaj określamy jako czas wolny”⁴¹. Powoli rodzi się tym samym nowa koncepcja wolności, wpisana w wymogi stawiane prze-

³⁷ T a ż, *Wprowadzenie w politykę*, s. 162.

³⁸ Zob. P. H a d o t, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.

³⁹ Należy wspomnieć tu stoików, którzy nie porzucają polityki, ale proponują ciekawą koncepcję wolności w warunkach likwidacji polis przez Aleksandra Macedońskiego, w chaosie etnicznym i różnorodności kulturowej.

⁴⁰ Warto też w tym kontekście wspomnieć o Michela Foucaulta hermeneutycze jaźni jako innej interpretacji *schole*. Foucault uważał, że ten czas wolny poświęcony został na troskę o siebie (gr. *epimeleia heautou*). Potem nastąpił rozdział polityki od etyki i „moment kartezyjański”, moment, który przesądził o rozumieniu podmiotu prymarnie jako podmiotu myślenia i działania, a wtórnie dopiero jako podmiotu działania (por. M. F o u c a u l t, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 21-56).

⁴¹ A r e n d t, *Wprowadzenie w politykę*, s. 145.

mianie duchowej – koncepcja wolności filozoficznej, związanej z jednostką jako podmiotem życia duchowego, dla której realia społeczne są negatywnym tłem jej aktywności. W ten sposób kształtuje się postawa, zalecana przez filozofów, którą Pierre Bourdieu nazywa „scholastyczną dyspozycją”⁴² lub „scholastycznym punktem widzenia”⁴³. Dyspozycja ta polega „na patrzeniu z dystansem na bezpośrednio postrzeganą rzeczywistość, co stanowi warunek większości konstrukcji symbolicznych”⁴⁴. Interpretując scholastyczny punkt widzenia, Bourdieu pisze: „To, co pozwala na niezależne od kontekstu i od celów praktycznych spojrzenie, ów zdystansowany i charakterystyczny stosunek do słów i rzeczy, to właśnie *schole*. Ten czas, wolny od zajęć i trosk praktycznych, którego uprzywilejowana postać, wolny czas poświęcony na studiowanie, organizuje szkoła (znowu *schole*), jest warunkiem praktyki szkolnej i działań oderwanych od bezpośredniej konieczności, takich jak sport, gra, wytwarzanie i kontemplacja dzieł sztuki i wszystkich form bezinteresownej spekulacji, niemającej żadnego celu poza nią samą”⁴⁵. To ważny moment oderwania się teorii od praktyki, mówienia i myślenia od działania, filozofii od polityki, a w konsekwencji – wolności wewnętrznej od wolności politycznej, wspólnotowej.

Zinstytucjonalizowane myślenie „scholastyczne” i koncepcja wolności wewnętrznej rozwinęły się u schyłku starożytności, w okresie hellenistycznym, w czasach utrwalonej instytucjonalnie działalności szkół filozoficznych, a zarazem w epoce upadku polis. Wraz ze śmiercią Aleksandra Wielkiego nastąpiło unicestwienie zamkniętej lokalnymi granicami wspólnoty, doszło do politycznego upadku polis i do narodzin koncepcji kosmopolis, której odpowiednikiem jest dzisiejsze „państwo”. Granice lokalności kultur rodzimej Grecji zostały rozerwane i w konsekwencji upadła idea człowieka politycznego jako mieszkańca polis. Narodziła się natomiast stoicka idea człowieka jako członka rodzaju ludzkiego. Zatarciu uległ także podział na obywateli i nie-obywateli, ludzi wolnych i nie-wolnych, o ile ci ostatni mieli także przystęp do wolności duchowej. Ówczesna filozofia zaczęła natomiast eksponować inne kryteria wolności niż te, które wyznaczała polis. Jak pisał Epiktet: „Kto ciało wyprężone ma z jarzma, duszę jednakże – chodzącą w jarzmie, jest niewolnikiem. Kto natomiast, na odwrót, ma ciało chodzące w jarzmie, duszę jednakże – wyprężoną z jarzma, jest wolnym człowiekiem”⁴⁶. W taki

⁴² P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, tłum. K. Wakar, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2006, s. 31.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 25.

⁴⁶ Epiktet, „Diatryby”. „*Encheiridion*” z dodatkiem „*Fragmentów*” oraz „*Gnomologicum Epiktetowego*”, tłum. L. Joachomowicz, PWN, Warszawa 1961, s. 496.

sposób problematykę wolności oddziela się od polityki, a wolność staje się wówczas dyskutowanym, rozważanym teoretycznie, problemem szkolnym filozofii. Rzecz jasna, te szkolne problematyzacje wolności przesuwają zainteresowanie w stronę kontekstu myśli, usuwając na margines jej związki z działaniem. Oddzielając wolność od polityki rozumianej jako sfera spraw wspólnoludzkich, odłącza się ją tym samym od etyki. Wolność staje się raczej kwestią przemyślenia niż czynu, uświadomienia sobie i zreflektowania niż wytworzenia i doświadczenia. Owo, nieznane jeszcze Arystotelesowi, oddzielenie etyki od polityki to krok o dalekosiężnych konsekwencjach dla kultury intelektualnej, który wzmocnił scholastyczny punkt widzenia wolności i przetrwał kres kultury antycznej.

BYĆ WOLNYM – BYĆ U SIEBIE

Michael Walzer określa obywatela w sposób, który odtwarza obywatelską świadomość zadomowienia we wspólnocie z jednoczesnym poczuciem autonomii: „Szanujący się obywatel jest osobą autonomiczną. Nie mam tu na myśli autonomii w świecie; nie mam pojęcia, czegoż by to wymagało. Jest autonomiczny w swojej wspólnocie, jest wolnym i odpowiedzialnym sprawcą, uczestnikiem przynależnym. Uważam go za idealny podmiot teorii sprawiedliwości. Jest *tutaj* u siebie i zna swoje miejsce, «panuje u siebie, nie gdzie indziej» i nie pożąda «władzy nad całym światem». Jest ścisłym przeciwieństwem tyrana, który używa swego szlachetnego urodzenia albo bogactwa, urzędu albo nawet sławy, by żądać dóbr innych, na które nie zapracował, do których nie ma żadnego prawa»⁴⁷.

Obywatel to człowiek aktywny, który uczestniczy we wspólnocie i przynależy do wspólnoty. Definicja obywatela jest wprawdzie zmienna historycznie i zawsze konstruowana jako pewna figura na określonym tle społecznym i politycznym („obywatel” bywał „rodowitym Ateńczykiem”, a potem „arystokratą”, „szlachcicem”, „francuskim rewolucjonistą” czy – na przykład w dziewiętnastym wieku – „polskim patriotą”; bywało, że bycie obywatelem wiązało się z przywilejem), ale bez względu na kontekst historyczny to jednak „wolność” (w sensie jej poczucia i użytkowania) stanowi definiens obywatela.

Obywatel to człowiek wolny i zdolny do wejścia w relacje z innymi, w relacje oparte na zaufaniu, lojalności i solidarności, a także do korzystania z kapitału społecznego i kapitału kulturowego oraz do uczestnictwa w ich wytworzeniu; to człowiek kierujący się dobrem wspólnoty, którą współtworzy i za

⁴⁷ M. W a l z e r, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo UW, Warszawa 2007, s. 424n.

którą czuje się odpowiedzialny, nie zaś tylko własnym interesem. „Nie pytaj, co twój kraj może zrobić dla ciebie, pytaj, co ty możesz zrobić dla swojego kraju”⁴⁸ – mówił John F. Kennedy i jego słowa mogłyby stanowić dobrą dewizę obywatelskości. Obywatel to też człowiek zdolny do refleksyjnego przemyślenia przemian zachodzących w rzeczywistości społecznej, przemian cywilizacyjnych. Czujność wobec pozycji wolności w społeczeństwie to cnota obywatelska.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arendt, Hannah. “Co to jest wolność?” In Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym: Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*. Translated by Mieczysław Godyń and Wojciech Madej. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1994.
- . *Korzenie totalitaryzmu*. Translated by Daniel Grinberg and Mariola Szawiel. Vol. 2. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, 2008.
- . “Kryzys edukacji.” In Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym: Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*. Translated by Mieczysław Godyń and Wojciech Madej. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1994.
- . “Wprowadzenie w politykę.” In Arendt, *Polityka jako obietnica*. Translated by Wojciech Madej and Mieczysław Godyń. Warszawa: Wydawnictwo Pruszyński i S-ka, 2005.
- Bauman, Zygmunt. *Wolność*. Translated by Joanna Tokarska-Bakir. Warszawa and Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak and Fundacja im. Stefana Batoro, 1995.
- Bourdieu, Pierre. *Medytacje pascaliańskie*. Translated by Krzysztof Wakar. Warszawa: Oficyna Wydawnicza, 2006.
- Canguilhem, Georges. “Śmierć człowieka czy kres możliwości Cogito.” Translated by Tadeusz Komendant. *Literatura na Świecie*, no. 6 (203) (1988): 235–51.
- Elias, Norbert. *Społeczeństwo jednostek*. Translated by Julian Stawiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008.
- Eliot, Thomas Stearns. “Wydrążeni ludzie.” Translated by Czesław Miłosz. In Eliot, *Wybór poezji*. Edited by Krzysztof Boczkowski and Wanda Rulewicz. Translated by Krzysztof Boczkowski et al. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk and Łódź: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 1990.
- Epiktet. “Diatryby.” “*Encheiridion*” z dodatkiem „*Fragmentów*” oraz “*Gnomologicum Epiktetowego*.” Translated by Leon Joachomowicz. Warszawa: PWN, 1961.
- Foucault, Michel. *Hermeneutyka podmiotu*. Translated by Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.

⁴⁸ National Archives, *John F. Kennedy's Inaugural Speech (1961)*, <https://www.archives.gov/milestone-documents/president-john-f-kennedys-inaugural-address>. Tłum. fragm. – M.K.B.

- . *Słowa i rzeczy: Archeologia nauk humanistycznych*. Translated by Tadeusz Komendant. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2006.
- Fromm, Erich. *Ucieczka od wolności*. Translated by Olga Ziemilska and Andrzej Ziemilski. Warszawa: Czytelnik, 1993.
- Fukuyama, Francis. *Koniec historii*. Translated by Tomasz Bieroń and Marek Wichrowski. Kraków: Znak, 2009.
- Giddens, Anthony. *Nowoczesność i tożsamość: "Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Translated by Anna Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
- Hadot, Pierre. *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Translated by Piotr Domański. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003.
- Kagan, Robert. *Powrót historii i koniec marzeń*. Translated by Grzegorz Sałuda. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2009.
- [Kennedy, John F.]. "John F. Kennedy's Inaugural Speech (1961)." National Archives. <https://www.archives.gov/milestone-documents/president-john-f-kennedys-inaugural-address>.
- Kołakowski, Leszek. "O wolności." In Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach: Trzy serie*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005.
- . "Wolność i wolności." In Kołakowski, *"Czy diabeł może być zbawiony" i 27 innych kazań*. Londyn: Aneks, 1983.
- Kuszyk-Bytniewska, Mariola. *Rzeczywistość wobec działania: Projekt onto-epistemologii społecznej*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2015.
- Lorenzi, Jean-Hervie, and Mickael Berrebi. *Przyszłość naszej wolności: Czy należy rozmontować Google'a... i kilku innych?* Translated by Justyna Nowakowska. Warszawa: PIW, 2019.
- Markiewicz, Barbara A. "Być wolnym czy mieć wolność?" In *Co z tą wolnością?* Edited by Agnieszka Nogal and Dorota Kutyla. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *Wiedza radosna*. Translated by Leopold Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2006.
- Ortega y Gasset, José. *Bunt mas*. Translated by Piotr Niklewicz. Warszawa: Muza, 1995.
- Rosnerowa, Hanna. *Dylematy pojęcia wolności*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1993.
- Rousseau, Jean-Jacques. "Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi." In Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Translated by Henryk Elzenberg. Warszawa: PWN, 1956.
- Sartre, Jean-Paul. *Byt i nicość: Zarys ontologii fenomenologicznej*. Translated by Jan Kielbasa et al. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2007.
- . *Wolność kartezjańska*. Translated by Irena Tarłowska. In *Filozofia i socjologia XX wieku*. Part 2. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1965.

- Scheler, Max. "Człowiek i historia." Translated by Adam Węgrzecki. In Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Translated by Stanisław Czerniak and Adam Węgrzecki. Warszawa: PWN, 1987.
- Snyder, Timothy. *O tyranii: Dwadzieścia lekcji z dwudziestego wieku*. Translated by Bartłomiej Pietrzyk. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2017.
- Taylor, Charles. *Etyka autentyczności*. Translated by Andrzej Pawelec. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2002.
- Tischner, Józef. *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2014.
- Walzer, Michael. *Sfery sprawiedliwości: Obrona pluralizmu i równości*. Translated by Michał Szczubińska. Warszawa: Wydawnictwo UW, 2007.
- Zinowiew, Aleksander. *Homo sovieticus*. Translated by Stanisław Deja. Londyn: Wydawnictwo Polonia, 1984.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Mariola KUSZYK-BYTNIEWSKA – Między praktyką życia a ćwiczeniem duchowym. Nowoczesne horyzonty wolności obywatelskiej

DOI 10.12887/35-2022-4-140-08

W trzeciej dekadzie dwudziestego wieku Max Scheler twierdził, że ówczesna epoka była pierwszą, w której człowiek stał się dla siebie bez reszty „problematyczny”. Sto lat później słowa te odnieść można do wolności i obywatelskości człowieka, które nie tylko stały się problematyczne, ale są rozumiane i problematyzowane na niespotykaną wcześniej skalę. Artykuł stanowi analizę rozejścia się w kulturze świata zachodniego dwóch pojęć wolności: wolności wewnętrznej, indywidualnie odczuwanej oraz uświadamianej sobie przez jednostkę, oraz wolności politycznej, związanej z obecnością i działaniem jednostki we wspólnej przestrzeni publicznej. Tekst jest też próbą prześledzenia konsekwencji tego oddzielenia w sferze obywatelskości. Czy rozdział między wolnością przeżywaną, uśpioną swymi minionymi sukcesami ekonomicznymi i społecznymi, a wolnością polityczną, urzeczywistniającą się w działaniu, narazoną na opór nieznanego wynikający z pospiesznej nowoczesności, kształtuje dziś postawy wobec obywatelskości? Celem rozważań jest znalezienie odpowiedzi na te właśnie pytania. Na podstawie przeprowadzonych analiz sformułowano tezę, że dominującym czynnikiem deprecjonującym świadomość wagi wolności w dzisiejszym świecie jest kultura polityczna promująca model obywatela i obywatelskości oparty przede wszystkim na tak zwanej wolności wewnętrznej, którą Sartre nazywał „wolnością kartezjańską”.

Słowa kluczowe: wolność, wolność wewnętrzna, wolność polityczna, obywatelskość, onto-epistemologia społeczna

Kontakt: Katedra Estetyki i Filozofii Kultury, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin

E-mail: mariola.kuszyk-bytniewska@umcs.pl

Tel. 81 5375481

<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,1483.pl.html>

ORCID: 0000-0001-6835-054X

Mariola KUSZYK-BYTNIEWSKA, *Between a Practice of Life and a Spiritual Exercise: Modern Horizons of Civic Freedom*

DOI 10.12887/35-2022-4-140-08

In the third decade of the twentieth century, Max Scheler claimed that his time was the first in which man became thoroughly and completely problematic to himself. A hundred years later, the same can be said of human freedom and citizenship, which have not only become problematic, but have never been understood and problematized in as many ways as they are today. The article is an analysis of the divergence in the culture of the Western world of two concepts of freedom: internal freedom associated with individual feeling and awareness of it, and political freedom, exercised through presence and action in a common public space. The paper is also an attempt to trace the consequences of the separation in question in the sphere of citizenship. Does the gap between lived freedom, lulled by its past economic and social success, and political freedom, which can be exercised in action and which now, as a result of the hasty acceptance of modernity, is susceptible to resistance to the unknown, shape attitudes towards citizenship today? These are the questions the article seeks to address. Moreover, the considerations prompt the thesis that the dominant factor depreciating the awareness of the importance of freedom in today's world is the political culture promoting the model of citizen and citizenship based primarily on internal freedom, which Sartre called "Cartesian freedom."

Keywords: freedom, internal freedom, political freedom, citizenship, social onto-epistemology

Contact: Katedra Estetyki i Filozofii Kultury, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: mariola.kuszyk-bytniewska@umcs.pl

Phone: +48 81 5375481

<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,1483.pl.html>

ORCID: 0000-0001-6835-054X