

Patrycja MIKULSKA

## „WIERZĘ W WOLNOŚĆ...”

Kiedy myślimy o wolności, przychodzą na myśl obrazy przestrzenne. Mówimy „wolny jak ptak” i okiem umysłu oglądamy swobodny lot na tle nieba. Wyjście na wolność (zakończenie albo zawieszenie kary, albo ucieczka) z więzienia to opuszczenie zamkniętej przestrzeni celi, budynku, ogrodzonego i strzeżonego terenu, uzyskanie możliwości udania się w wybranym przez byłego więźnia kierunku – nawet jeśli nie ma on dokąd wracać lub nie wie, dokąd pójść, może po prostu wyruszyć w drogę. Uwolnienie spętanego ciała z więzów oznacza możliwość ruchu – niekiedy jeszcze niepewnego albo związanego z bólem, ale w istotny sposób jednak wolnego. Jak uzdrowiony przez Jezusa paralytyk (por. J. 5,1-16) – można wówczas wstać o własnych siłach i chodzić, i pójść, dokąd się chce.

Obrazy te wiążą wolność z brakiem ograniczeń, z ruchem i z celem. Ukazują – by odwołać się do często stosowanego rozróżnienia „momentów” lub rodzajów wolności – „wolność od” i „wolność do”, czyli brak (określonych, niektórych) ograniczeń oraz powstałą dzięki niemu możliwość wyboru celu i dążenia ku niemu. Jeśli pozostać przy wyobrażeniach przestrzennych, można zapytać o odległość między tymi rodzajami wolności. Ich rozróżnienie pojawia się w kontekstach wielu dyskusji, na przykład dotyczących wolności „prawdziwej”, z której korzystamy, gdy mogąc swobodnie decydować, wybieramy prawdziwe dobro; pojawia się też w opisach wolności człowieka jako takiej – dla podkreślenia, że nie występuje ona w próżni, nie oznacza braku kontekstu, całkowitego nieokreślenia „przestrzeni” (fizycznej, społecznej czy aksjologicznej), w której dokonujemy wyborów i działamy. Spójrzmy jednak na wolność z punktu widzenia jej doświadczania, które notabene wydaje się trudne do zakwestionowania: jeśli nawet mylimy się, co do wolności naszych poszczególnych wyborów, a nawet jeśli wolność w ogóle jest iluzją w świecie w istocie całkowicie zdeterminowanym, wciąż przeżywamy potrzebę i możliwość podejmowania decyzji.

Wracając do pytania o odległość wspomnianych rodzajów wolności, można się zastanawiać, czy w ogóle można mówić o jakimkolwiek dystansie między nimi, bo w istocie „wolność od” jest zarazem „wolnością do”. Zarówno w sensie czysto abstrakcyjnym, filozoficznym, jak i w sensie potocznym „wolność od” i „wolność do” wydają się dwiema stronami tego samego doświadczenia, a przynajmniej pierwszy rodzaj wolności jest koniecznym warunkiem drugiego: związanie wyklucza możliwość chodzenia, a często także możliwość odczuwania czegokolwiek poza strachem i bólem, myślenia czy chcenia; zerwanie więzów zasadniczo otwiera możliwość chodzenia, chociaż jeszcze nie wstaliśmy, jeszcze nie rozprostowaliśmy nóg... Doświadczenie uzmysławia jednak, że „wolność od” nie wystarczy, aby być „wolnym do”. Niezależnie od uzyskania zasadniczej możliwości dokonywania wyboru i działania, faktycznie jeszcze potrafimy wybierać

i działać; nie jesteśmy już związani, a jeszcze nie możemy wstać, albo wstaliśmy już i nie potrafimy zrobić pierwszego kroku, albo nie wiemy, ku czemu moglibyśmy pójść. „Wolność od” i „wolność do” rozdziela jakieś „pomiędzy”<sup>1</sup>, które wydaje się warte dostrzeżenia. Ograniczenia przeżywane w tym pośrednim stanie różnią się od tych, od których zostaliśmy uwolnieni, niektóre bywają ich skutkiem, stanowią jednak specyficzny etap czy moment doświadczenia wolności: można go porównać zarazem do rekonwalescencji i rehabilitacji, jest to okres odzyskiwania lub zbierania sił, badania sytuacji, poszukiwania faktycznie dostępnych możliwości, uczenia się, ćwiczenia.

Chociaż „wolność od” może być nam po prostu dana i nie wymagać żadnych starań, a nawet dostrzeżenia jej; gdy o niej myślimy, często myślimy również o jakiegoś rodzaju zniewoleniu i uwolnieniu: wolność kojarzy się z wysiłkiem (naszych wyzwolicieli bądź naszym własnym), a zwłaszcza – z walką. Wolność, zanim stanie się „wolnością od” bywa „wolnością przeciw”, wymaga zwrócenia się przeciwko czemuś lub komuś, niezgody i właśnie walki (niekiedy również ze sobą), wymaga buntu.

Bunt jednak – Albert Camus nazwał go „istotą życia”<sup>2</sup> – nie jest wyłącznie sprzeciwem: „Człowiek zbuntowany [...] to człowiek, który mówi: nie. Odmawia zgody, ale się nie wyrzeka; to również człowiek, który od pierwszej chwili mówi: tak. Niewolnik, któremu rozkazywano przez całe życie, stwierdza nagle, że nowy rozkaz jest nie do przyjęcia. [...] Wraz z odrzuceniem przymusu jest w każdym buncie całkowita zgoda człowieka na część jego samego”<sup>3</sup> Tak rozumiany bunt stanowi źródło spostrzeżenia, że „w człowieku jest coś, z czym może się utożsamić, choćby na pewien czas”<sup>4</sup> – źródło odkrycia i przyjęcia siebie, nie zaś tylko odrzucenia tego, co obce i ograniczające.

Zapewne tak można zinterpretować bunt starożytnych cyników, którzy z „wolności przeciw” uczynili sposób życia i realizacji filozoficznej misji. Wzbudzając oburzenie i wywołując skandale – a także dając początek barwnym anegdotom – kontestowali wszystko, co konwencjonalne: instytucje, prawa i obyczaje. Walczyli też z innymi ograniczeniami, którym człowiek bywa poddany – lub którym poddaje sam siebie. Dążyli do samowystarczalności, a ich ideałem była natura. Diogenes z Synopy, ten, który od Aleksandra Wielkiego żądał tylko, by król nie zasłaniał mu słońca<sup>5</sup>, jako wzór wskazywał polną mysz, stworzenie niewymagające, pozbawione lęku, odporne, zdolne przetrwać w najtrudniejszych warunkach<sup>6</sup>. Miał ponadto twierdzić, że „bogowie dali ludziom życie łatwe, ale ludzie zatracili tę łatwość życia, pożądając placków na miodzie, pachnidła i tym podobnych rzeczy”<sup>7</sup>. Cynicki sposób życia, surowy, wręcz ascetyczny, wymagający wytrzymałości psychicznej oraz fizycznej, budził nie tylko gniew lub irytację. Starożyt-

<sup>1</sup> Sposób, w jaki posługuję się tutaj kategorią „pomiędzy”, wydaje się bliski temu, jak stosował ją w innym kontekście Dobrosław Kot (zob. D. K o t, *Obcy w domu. Pomiędzy swojością a innością*, „Ethos” 33(2020) nr 2(130), s. 85-98).

<sup>2</sup> A. C a m u s, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Oficyna Literacka, Kraków 1993, s. 282.

<sup>3</sup> Tamże, s. 17.

<sup>4</sup> Tamże, s. 18.

<sup>5</sup> Por. D i o g e n e s L a e r t i o s, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VI, 2, tłum. I. Krońska i in., PWN, Warszawa 1982, s. 330.

<sup>6</sup> Por. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, *Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 46.

<sup>7</sup> Giovanni Reale podaje inną wersję tego stwierdzenia: „Bogowie dali ludziom życie łatwe, ale tę łatwość zakryli przed ich wzrokiem” (tamże, s. 44).

ny historyk filozofii pisze, że „ateńczycy kochali Diogenesa”<sup>8</sup>, a współczesny historyk stwierdza: „Cynicy byli często podziwiani albo przynajmniej budzili zdumienie, jak gdyby byli istotami wyższego rodzaju, które uwolniły się od zwyczajnych, aż nadto ludzkich pragnień: przyjemności, władzy i pozycji”<sup>9</sup>. W istocie, mogliby powiedzieć cynicy, żyjąc jak myszy, żyjemy jak bogowie, którzy od nikogo ani niczego nie są zależni.

Szkoła cynicka, a może trafniej byłoby powiedzieć – ruch cynicki<sup>10</sup> przetrwał wieki (od czwartego wieku przed naszą erą do piątego naszej ery), szerzył się we wszystkich warstwach społecznych: wśród cyników byli niewolnicy i ludzie dobrze urodzeni, a inspiracje cynizmem można znaleźć i u Marka Aureliusza. Nie wszyscy cynicy odpowiadali obrazowi wędrującego boso nauczyciela, wyposażonego w kostur, torbę i jakieś naczynie (Diogenes miał się pozbyć i tego ostatniego<sup>11</sup>), okrytego jedynie cienką szatą, mężczyzny z niechlujną brodą. Nie wszyscy przejawiali też radykalizm pierwszych: na przykład Diogenesa, Kratesa czy jego żony Hipparchii, nie wszyscy byli cynikami konsekwentnie przez całe życie; niektórzy, rzecz można, cynikami bywali, „zakładali i zdejmowali cynizm niczym płaszcz, ale doświadczenie [cynickiego życia – P.M.] często ich zmieniało – zmieniało też innych, którzy ich znali”<sup>12</sup>. Niekiedy ich wolność – bardziej niż płaszcz – przywodzi na myśl zbroję, która czyni człowieka niezwykłym wobec fortuny<sup>13</sup>.

Dzisiaj w języku potocznym termin „cynik” nie oznacza filozofa, który przykładem swojego – może ekscentrycznego modus vivendi – ukazuje innym ich faktyczne położenie, pętające ich więzy tego, co nieistotne, co nienaturalne, co stanowi przyczynę ich nieszczęścia, by inspirować ich do praktycznego poszukiwania życia pięknego<sup>14</sup>. Być może – jak czyni William Desmond w swojej monografii starożytnego cynizmu, wyjaśniając różnicę między tym ruchem filozoficznym a współczesnym cynizmem rozumianym jako swoisty praktyczny nihilizm, utrata wiary w jakiegokolwiek wartości i manipulowanie nimi dla korzyści własnej – do określenia dzisiejszego cynika zastosować można „George’a Bernarda Shawa definicję pesymisty [...]: «człowiek, który sądzi, że wszyscy są równie źli jak on, i nienawidzi ich za to»”<sup>15</sup>. Odwołując się do Camusa, można by powiedzieć, że tym, co cynicy-filozofowie przez bunt odnajdywali w sobie i z czym mogli się utożsamić, było wspólne człowieczeństwo, podczas gdy cynik w potocznym sensie tego słowa odnajduje tylko „prywatne” rozumienie własnego interesu. „Bunt – pisał Camus – sugerując naturę wspólną ludziom, odkrywa miarę i granicę tej naturze właściwą”<sup>16</sup>.

W gruncie rzeczy cynizm „potoczny” oznacza nieobecność buntu<sup>17</sup> i – jak twierdzi Desmond, przytaczając nierzadko spotykaną opinię – jest we współczesnych społec-

<sup>8</sup> Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 332.

<sup>9</sup> W. Desmond, *Cynics*, Routledge, London – New York 2008, s. 5. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.M.

<sup>10</sup> Reale nazywa szkołę cynicką „ruchem duchowym” (Reale, dz. cyt., s. 44).

<sup>11</sup> Por. Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 329.

<sup>12</sup> Desmond, dz. cyt., s. 10.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 7.

<sup>14</sup> „Ktoś mu powiedział: «Nie nadaję się do studium filozofii!» Na to Diogenes: Po cóż więc żyjesz, jeżeli nie dbasz o to, aby żyć pięknie?»”. Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 345.

<sup>15</sup> Desmond, dz. cyt., s. 3.

<sup>16</sup> Camus, dz. cyt., s. 273.

<sup>17</sup> Stosując do opisu tej postawy kategorie zaproponowane przez Karola Wojtyłę, cynizm oznaczałby konformizm i unik, czyli brak solidarności i sprzyjającego tworzeniu wspólnoty sprzeciwu

czeństwach Zachodu wszechobecny, a towarzyszy mu trudne do zniesienia poczucie niemocy i pustki<sup>18</sup>.

Wolność, którą wybierali cynicy była wymagająca, ale mimo to ich bunt przeciwko indywidualnemu i społecznemu spętaniu przez konwencję okazywał się zaraźliwy. Może owa zaraźliwość jest uniwersalną cechą buntu, czy szerzej – jego celu: wolności we wszystkich jej odmianach. Taki był też bunt dwudziestowiecznych hippisów, bunt przeciwko „wygodnej, uładowanej, rozsądnej, demokratycznej nie-wolności (ang. unfreedom)”<sup>19</sup>, która – jak pisał w roku 1964 Herbert Marcuse w pierwszym zdaniu *Człowieka jednowymiarowego* – „dominuje w rozwiniętej cywilizacji przemysłowej”<sup>20</sup>.

Hippisów faktycznie porównywano do starożytnych cyników, chociaż ci ostatni raczej odradzaliby wprowadzanie się w stan narkotykowego odurzenia – a to tylko jedna z różnic między nimi. Podobieństwa mogą się jednak wydawać istotniejsze: „I jedni, i drudzy – pisał Jason Xenakis na początku lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku – naśmiewają się z wyścigu szczurów, zarabiania pieniędzy, gromadzenia dóbr, konsumpcjonizmu, sztywności, egotyzmu, purytanizmu, rasizmu, nacjonalizmu, seksizmu. Ich bunt przekracza konkretny czas i miejsce oraz ma ten sam cel. Nawet sposoby wyrażania buntu są te same: od długich włosów, przez żebranie, po publiczne wykonywanie czynności seksualnych”<sup>21</sup>. I jedni, i drudzy dążą do wolności rozumianej jako „wyzwolenie, nie zaś jako możliwość wyboru lub odpowiedzialność”<sup>22</sup>.

Bunt cyników, rebelia hipisów to działania, które – chociaż często mają na celu faktyczne zerwanie więzów, przekroczenie granic, zburzenie murów („Wyrwij murom zęby krat...” śpiewał w kontekście innej walki o wolność Jacek Kaczmarski; notabene melodia, do której zapisał słowa, powstała również w kontekście, jeszcze innej, walki) i niekiedy istotnie wywołują radykalne zmiany, mają też inną funkcję – poniekąd przekraczającą miejsce i czas: otwierają oczy, uświadamiając istnienie ograniczeń oraz możliwości innego życia, dają do myślenia, inspirują. Niekiedy pomagają w samookreśleniu, w znalezieniu własnej drogi – nawet jeśli, jak w przypadku Rogera Scrutona, bywa to droga prowadząca w innym niż wskazywany przez bunt kierunek (bądź taka, na której wybiera się inne niż stosowane przez buntowników środki do celu). Scruton wielokrotnie opowiadał, dlaczego został konserwatystą: będąc świadkiem studenckich zamieszek w Paryżu, w maju 1968 roku, odkrył, jak pisze, „swoje powołanie”<sup>23</sup>, ale przede wszystkim dowiedział się, w jaki sposób nie myśli i jak nie chce działać.

Bunty bywają głośne – i dlatego twierdzi się niekiedy, że mogą wprowadzać w błąd, sprawiać fałszywe wrażenie, że wyrażają poglądy i potrzeby powszechnie podzielane, tymczasem mogą być skutkiem działań energicznych i skutecznych mniejszości. W ta-

(por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 322-332).

<sup>18</sup> Por. D e s m o n d, dz. cyt., s. 3.

<sup>19</sup> H. M a r c u s e, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki i in., PWN, Warszawa 1991, s. 17.

<sup>20</sup> Tamże; por. t e n ż e, *One-dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston 1964, s. 1.

<sup>21</sup> J. X e n a k i s, *Hippies and Cynics*, „Inquiry” 16(1973) nr 1, s. 1.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Zob. R. S c r u t o n, *Why I Became a Conservative*, „The New Criterion” 21(2003), nr 6, <https://newcriterion.com/issues/2003/2/why-i-became-a-conservative>.

kim duchu pisał w roku 1970 Joseph Adelson, który powołując się na rzetelnie jego zdaniem przeprowadzone badania psychologiczne i socjologiczne twierdził, że chociaż kategoria konfliktu pokoleń nie jest całkowicie bezużyteczna, nie ma podstaw, by twierdzić, że – przynajmniej w Stanach Zjednoczonych – pokolenie młodsze powszechnie odrzucało poglądy starszego, a bunt pojawia się przede wszystkim wśród wykształconych i zamożnych elit<sup>24</sup>.

Można powiedzieć, że – jak zresztą pokazali starożytni cynicy – żyć w stanie buntu, praktykować na co dzień „wolność przeciw” jest niezmiernie trudno<sup>25</sup>; pozostaje to drogą dla nielicznych, choć dla wielu może stać się inspiracją. Codziennność wymaga stabilności, wręcz rutyny, mało zmiennego rytmu oraz reguł, zapewniających bezpieczeństwo. Są one człowiekowi potrzebne, by mógł rozwijać się w podstawowym sensie tego słowa – by mógł osiągnąć dojrzałość fizyczną, psychiczną i intelektualną. Z drugiej strony, bunt uznano za nieodzowny etap rozwoju, konieczny, by człowiek u progu dorosłości, nastolatek czy – by posłużyć się terminem technicznym – adolescent, mógł osiągnąć niezależność i dookreślić swoją tożsamość (notabene takie wpisanie buntu w naturalny proces rozwojowy wydaje się próbą „oswojenia” w teorii czegoś, co w praktyce bywa ryzykownym wyzwaniem, doświadczeniem nieprzyjemnym i często powodującym poczucie bezradności). Bunt młodzieńczy wydaje się tak nieodzowny, że jego brak wywołuje niepokój – do tego stopnia, że wyrażane coraz częściej na początku lat dwutysięcznych odczucie, iż młodzi już się nie buntują lub buntują się coraz mniej, stało się bodźcem do podjęcia badań naukowych. Ich autorka uspokaja, że owszem, młodzi wciąż się buntują, ale ostrzega, że bunt ów może przybrać także postać milczenia<sup>26</sup>.

Niezależnie jednak od wyników badań psychologicznych i socjologicznych wrażenie, że bunt młodzieńczy jest rzadszy – bądź że podnoszony bywa raczej w duchu współczesnego, „pragmatycznego” cynizmu (być może nieuświadomianego) – nie zanika.

Czy może jest tak dlatego, że bunt – nie tylko bunt młodzieńczy – został niejako włączony w normalny bieg rzeczy, że uzyskaliśmy świadomość, iż jest on wciąż obecną częścią różnych (życiowych, społecznych, dziejowych) procesów, a w konsekwencji utraciliśmy poczucie podmiotowości, poczucie, że bunt, który moglibyśmy podnieść, byłby faktycznie naszym buntem? Być może jest go paradoksalnie zbyt wiele, utracił autentyczność i dzisiaj stanowi „nową normalność” – a zatem faktycznie nie ma już sensu?

A może wolność nie wydaje się już tak cenna, jak dawniej? A może zaczyna wydawać się nam złudzeniem, a my sami – zabawką w cudzych rękach? Rodzi się też pytanie, dlaczego właściwie pragnąć wolności, jeśli „nie-wolność” (będąca – dodaje Marcuse – „dowodem technicznego postępu”<sup>27</sup>), której doświadczamy, jest w naszym przypadku wygodna i rozsądna. Wolność – gdy minie już ulga i radość uwolnienia – oznacza przecież ryzyko i trud. Trudności świadomie wybranej „wolności przeciwko” ukazują

<sup>24</sup> J. A d e l s o n, *What Generation Gap?*, „The New York Times” z 18 I 1970, s. 204 (<https://www.nytimes.com/1970/01/18/archives/what-generation-gap-what-generation-on-gap.html>).

<sup>25</sup> W tym kontekście przypomina się poruszający film Denysa Arcanda *Inwazja barbarzyńców* (*Les invasions barbares*, Francja–Kanada, 2003), którego bohaterowie reprezentują dwa pokolenia: buntowników z lat sześćdziesiątych (w niektórych z nich duch buntu przetrwał) oraz ich dzieci.

<sup>26</sup> Por. A. O l e s z k i e w i c z, *Bunt młodzieńczy. Uwarunkowania. Formy. Skutki*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 216n.

<sup>27</sup> M a r c u s e, dz. cyt., s. 17.

nam od wieków starożytni cynicy. Zagrożenia związane z „wolnością od” uświadamia nam na przykład Pismo Święte – człowiek uwolniony od ducha nieczystego narażony jest nie tylko na jego powrót: „Wtedy idzie i bierze siedem innych duchów złośliwszych niż on sam [...]. I stan późniejszy owego człowieka staje się gorszy niż poprzedni” (Łk 11,26). O porażkach w korzystaniu z „wolności do” przekonujemy się na każdym kroku – bezpośrednio oraz przez wolne i nie-wolne media dowiadujemy się o katastrofach, które wywołujemy.

Właśnie jednak doświadczenie katastrofy – dzisiaj jest nią tocząca się w Ukrainie wojna – wydaje się przywracać wiarę w wartość wolności, a także do pewnego stopnia podważa dyskutowane często w czasie niedawno minionej pandemii przeciwstawienie wolności i bezpieczeństwa: dla walczących bowiem wolność staje się warunkiem bezpieczeństwa. U progu zaś innej wojny pewien młody człowiek, według współczesnych kategorii – wciąż adolescent, tak wyrażał swoją niezgodę na otaczającą go rzeczywistość: „Jest serce, co mi się buntuje / przeciw niewoli pieśni i czasem zniszczenia. [...] Wierzę w Wolność i Miłość”<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> K. W o j t y ł a, *Symfonie – Scalenia*, w: tenże, *Dziela literackie i teatralne*, t. 1, *Juventilia*, Znak, Kraków 2019, s. 67.