

Uwarunkowania wolności
– refleksje w setną rocznicę
odzyskania niepodległości

Polska Akademia Nauk
Oddział w Poznaniu

Uwarunkowania wolności – refleksje w setną rocznicę odzyskania niepodległości

Artykuły opracowane na podstawie referatów wygłoszonych
na sesji „Dwugłos Nauki”
w Poznaniu 29 listopada 2018 roku

Teksty recenzowane pod kierunkiem
prof. dr. hab. inż. Romana Słowińskiego

Poznań 2019

Polska Akademia Nauk, Oddział w Poznaniu
Uwarunkowania wolności
– *refleksje w setną rocznicę odzyskania niepodległości*

Publikacja finansowana przez
Polską Akademię Nauk

ISBN 978-83-63305-65-9

© Copyright by Oddział PAN w Poznaniu, Poznań 2019
All rights reserved

Projekt okładki: Mirosława Korbańska
Korekta: Małgorzata Szkudlarska

Polska Akademia Nauk, Oddział w Poznaniu
61-772 Poznań, Stary Rynek 78/79
(dawniej: 61-713 Poznań, ul. H. Wieniawskiego 17/19)
tel.: (61) 641 50 03, faks: (61) 641 50 80
e-mail: poznan@pan.pl



Przygotowanie do druku:
Dom Wydawniczy ELIPSA
ul. Inflancka 15/198, 00-189 Warszawa
tel. 22 635 03 01
e-mail: elipsa@elipsa.pl, www.elipsa.pl



Druk i oprawa:
Agencja Wydawniczo-Poligraficzna GIMPO
ul. Transportowców 11, 02-858 Warszawa
tel. +48 501 076 031
e-mail: gimpo@poligrafia.waw.pl

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie

Prof. dr hab. inż. Roman Słowiński
Były Prezes Oddziału Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu 7

Prawne aspekty odzyskania przez Polskę niepodległości w 1918 r. i jej współczesne odniesienia

Prof. dr hab. Wojciech Łączkowski 9

Niepodległość jako wolność narodu

Prof. dr hab. Wojciech Roszkowski 21

„Obliczem wolności jest przymierze” refleksja teologiczno-historyczna

Ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz 31

Wolność - przywilej czy powinność?

Prof. dr hab. Krzysztof Wieczorek 47

Noty o autorach 63

WPROWADZENIE

Artykuły opublikowane w tej książce opracowane zostały na podstawie referatów wygłoszonych w czasie sesji naukowej z cyklu Dwugłos Nauki, zatytułowanej *Uwarunkowania wolności – refleksje w setną rocznicę odzyskania niepodległości*, współorganizowanej przez Oddział Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu i Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. Sesja odbyła się w siedzibie Oddziału PAN w Poznaniu w dniu 29 listopada 2018 roku.

Sesje naukowe z cyklu Dwugłos Nauki organizowane są w Poznaniu od 1995 roku i tradycyjnie podejmują problematykę o znaczeniu fundamentalnym. W listopadzie 2018 roku poddaliśmy naszej refleksji uwarunkowania wolności, która z jednej strony jest źródłem godności każdego człowieka, a z drugiej warunkiem niepodległości narodu. Podejmując ten temat, chcieliśmy włączyć naszą sesję w nurt rozważań towarzyszących Setnej Roczniccy Odzyskania Niepodległości.

O wolności i jej uwarunkowaniach można mówić w różnych aspektach.

Po pierwsze, zakres wolności osobistej i zbiorowej definiują różne systemy prawne, w tym konstytucje i konwencje międzynarodowe, jak Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności.

Po drugie, można ją analizować w aspekcie historycznym, jako proces dochodzenia do niepodległości i walki narodu z różnymi formami fizycznego, politycznego i kulturowego zniewolenia. Ostatnie 100 lat naszej historii dostarcza nam bogatego materiału do tej analizy.

Po trzecie, wolność można widzieć jako najcenniejszy dar, jaki Pan Bóg dał każdemu pojedynczemu człowiekowi w akcie Odkupienia. Odkupienie nadało człowiekowi „ostateczną godność i sens istnienia w świecie”, jak pisze św. Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis*.

Z tego punktu widzenia godność i wolność człowieka urzeczywistniają się w przymierzu z Bogiem.

Wreszcie, po czwarte, wolności nie da się oddzielić od prawdy, a nawet trzeba uznać wyraźny prymat prawdy nad wolnością. Karol Wojtyła pisze w *Osobie i czynie*: Wolność „nie realizuje się [...] bowiem przez podporządkowanie sobie prawdy, ale przez podporządkowanie się prawdzie. Zależność od prawdy określa granice właściwej osobie ludzkiej autonomii”.

Te cztery aspekty uwarunkowań wolności: prawny, historyczny, religijny i filozoficzny, nadały strukturę naszej sesji, bowiem te aspekty znalazły odbicie w wystąpieniach znakomitych prelegentów:

- Prof. dr. hab. Wojciecha Łączkowskiego z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
- Prof. dr. hab. Wojciecha Roszkowskiego z Instytutu Studiów Politycznych PAN w Warszawie
- Ks. prof. dr. hab. Pawła Bortkiewicza z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
- Prof. dr. hab. Krzysztofa T. Wieczorka z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Wyrażam Im gorące podziękowanie za niezmiernie interesujące referaty, przetworzone następnie do postaci artykułów zamieszczonych w tej książce. Pragnę także podziękować Panu prof. dr. hab. Tomaszowi Jasińskiemu i ks. dr. hab. Andrzejowi Prybie za przewodniczenie poszczególnym częściom sesji i za poprowadzenie dyskusji.

*Prof. dr hab. inż. Roman Słowiński
Były Prezes Oddziału Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu*

PRAWNE ASPEKTY ODZYSKANIA PRZEZ POLSKĘ NIEPODLEGŁOŚCI W 1918 R. I JEJ WSPÓŁCZESNE ODNIESIENIA

WOJCIECH ŁĄCZKOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Odzyskanie przez Polskę niepodległości w 1918 r. nastąpiło w wyniku działań militarnych i zabiegów politycznych w połączeniu z determinacją sił patriotycznych. Żadnych bezpośrednich podstaw prawnych wymuszających to wydarzenie nie było. Pomijając poglądy Pawła Włodkowica o „*ius gentium*” z początku XV w., stosowne normy prawa międzynarodowego zaczęły się pojawiać dopiero pod wpływem Ligi Narodów, a zwłaszcza po II wojnie światowej w konwencjach ONZ, gdzie pojęcie „samostanowienie narodów” stało się normą prawa. Podobnie na wytyczenie granic Polski wpłynęło nie prawo, a Powstanie Wielkopolskie, powstania śląskie czy wojny na wschodzie.

Mówiąc więc o prawnych aspektach 100-lecia odzyskania niepodległości, należy zwrócić uwagę na wtórną, a nie sprawczą rolę prawa.

Omawiając to zagadnienie, poruszę kilka spraw w odniesieniu do podstawowego pytania, czy niepodległość państwa zawsze prowadzi do dobra wspólnego. Na tym tle postaram się przedstawiać różne problemy szczegółowe. Chodzi zwłaszcza o dylematy wynikające z różnorodności prawa obowiązującego na terenach porozbiorowych oraz o złożoność

spraw ustrojowo-konstytucyjnych występujących w okresie 20-lecia międzywojennego i później, po II wojnie światowej, aż do dzisiaj.

Dlatego – nawiązując do tytułu wystąpienia – poruszę na zakończenie problem niepodległości państwa w odniesieniu do współczesnej sytuacji Polski.

1. Pierwsze pytanie często jest pomijane przy okazji radowania się z niepodległości i uzasadnionej dumy z jej odzyskania. Trzeba pamiętać, że niepodległość państwa nie zawsze stanowi gwarancję wolności obywateli i respektowania praw człowieka. Państwo, jako podmiot prawa międzynarodowego, może być w pełni suwerenne, ale jego ustroj polityczno-prawny lub sposób sprawowania władzy mogą naruszać wolnościowe prawa obywateli i pozostawać w sprzeczności z prawdziwym dobrem wspólnym. W stosunkach zewnętrznych takie państwo może być utrapieniem dla sąsiadów, a w skrajnych przypadkach zagrożeniem dla regionu lub nawet dla ładu globalnego. Nie tylko liczne doświadczenia historyczne, ale także współczesne przykłady powinny skłaniać do refleksji. Należy o nich pamiętać, wspominając wielką wartość, jaką jest niepodległość państwa i związana z nią „duma narodowa”. Jest to ważne, gdyż pojęcia te są często przedmiotem różnych manipulacji politycznych. Warto w związku z tym zachęcić do lektury ubiegłorocznego stanowiska Episkopatu Polski na temat patriotyzmu, wypowiedzi dotyczących nacjonalizmu, np. w kontekście ruchu pielgrzymkowego na Jasną Górę, czy niedawnych wystąpień nawiązujących do 100-lecia odzyskania przez Polskę niepodległości. Istnieje więc potrzeba sięgania nie tylko do samego faktu odzyskania tej niepodległości, ale także do głębszych analiz dotyczących prawdziwego dobra Ojczyzny.

2. Tworzenie nowego systemu ustrojowo-prawnego po 1918 roku było niezwykle skomplikowane. Na terenach Polski obowiązywały zasadniczo trzy różne ustawodawstwa: rosyjskie, austriackie i niemieckie. W województwach centralnych zachowało się ponadto prawo byłego Królestwa Polskiego, a w przyłączonych do Polski częściach Spiszu i Orawy prawo węgierskie. Była to więc bardzo złożona mozaika jurydyczna, daleka od jednolitego systemu prawnego.

Podstawową sprawą stała się jednak potrzeba możliwie najszybszego uchwalenia konstytucji niepodległego państwa, co łączyło się z określeniem ustroju politycznego i koniecznością wyznaczenia granic ustawodawstwu zwykłemu.

Bezpośrednimi poprzedniczkami konstytucji niepodległej Polski były dwie tzw. mikrokonstytucje. Pierwszą był akt generalnych gubernatorów, niemieckiego i austro-węgierskiego z 12 września 1917 roku, powołujący Radę Regencyjną jako nową władzę państwową. Drugim aktem, który także można określić mianem mikrokonstytucji, był – wydany trzy dni po przekazaniu Józefowi Piłsudskiemu władzy nad wojskiem – dekret Rady Regencyjnej z 14 listopada 1918 roku o jej rozwiązaniu i przekazaniu mu swoich uprawnień. Korzystając z tych kompetencji, dekretem z 22 listopada 1918 roku Józef Piłsudski postanowił, że jako Tymczasowy Naczelnik Państwa będzie sprawował najwyższą władzę do czasu zwołania Sejmu Ustawodawczego. Sejm ten został wyłoniony już 26 stycznia 1919 roku, a 20 lutego tego roku przyjął uchwałę o powierzeniu Józefowi Piłsudskiemu dalszego sprawowania urzędu Naczelnika Państwa, równocześnie jednak zapowiadając uchwalenie konstytucji.

Konstytucję tę uchwalono 17 marca 1921 roku (stąd jej nazwa Konstytucja marcowa). Wprowadzała ona ustrój republiki demokratycznej, o parlamentarno-gabinetowym systemie rządów opierającym się na koncepcji trójpodziału władzy. Oddzielenie władzy ustawodawczej od władzy wykonawczej i sądowniczej przesądzało o demokratycznym charakterze ustroju, zapobiegającym skłonnościom zmierzającym do jedynowładztwa, do rządów autorytarnych, zawsze wywołujących tendencje preradzania się w totalitaryzm.

Po przewrocie majowym z 1926 roku w sierpniu tego roku nastąpiła zmiana tej konstytucji. Nowelizacja przyznała prezydentowi władzę rozwiązywania Sejmu i Senatu, prawo wydawania rozporządzeń z mocą ustawy, pozbawiła Sejm prawa do samorozwiązania, a także postanawiała, że w przypadku nieuchwalenia w terminie budżetu przez Sejm decyzje w sprawach budżetowych podejmować będzie rząd.

Polityczny „obóz pomajowy” uznał, że powyższe zmiany są niewystarczające. 23 kwietnia 1935 roku uchwalono nową Konstytucję. Pomijając problem sposobu jej uchwalenia, wystarczy przypomnieć, że jeszcze mocniej przenosiła punkt ciężkości władzy państwowej z Sejmu

na prezydenta. Prezydentowi przekazano zwierzchnictwo nie tylko nad rządem i siłami zbrojnymi, ale także nad Sejmem. Z drugiej strony Konstytucja wzmocniła rolę rządu, znacznie uniezależniając go od parlamentu.

Obydwie Konstytucje: marcowa i kwietniowa są przedmiotem wielu różnych analiz ustrojowo-prawnych uwzględniających lub pomijających skomplikowany kontekst polityczny ówczesnej Polski. Nie tylko sama treść tych Konstytucji, ale także praktyka ich stosowania stanowią odrębny problem, który wykracza poza temat tego wystąpienia. Po upływie tylu lat sprawy te stają się przedmiotem zainteresowania głównie historyków i politologów.

Na uwagę natomiast zasługuje ogromny wysiłek i sprawność, z jaką przeprowadzono przekształcenie wspomnianej „mozaiki prawnej” w jednolity system prawny nowoczesnego państwa. Początkowo przyjęto fikcyjne założenie, że prawa państw zaborczych stanowią polskie prawa dzielnicowe i wprowadzono normy kolizyjne (w przypadku sprzeczności przepisów), pozwalające na ustalanie właściwego prawa polskiego. Równocześnie jednak podjęto prace unifikacyjne. Już 3 czerwca 1919 roku Sejm uchwalił ustawę o Komisji Kodyfikacyjnej, której zadaniem była unifikacja, a następnie kodyfikacja polskiego prawa. Nie było to zadanie łatwe. Po ponad 120 latach zaborów obowiązujące wówczas prawa nie tylko mocno zakorzeniły się w świadomości obywateli zamieszkujących różne terytoria Rzeczypospolitej, ale także wywołały często nieodwracalne skutki. Wystarczy wspomnieć o nabytych prawach majątkowych, o prawie rodzinnym, spadkowym, o tysiącach aktów administracyjnych, a nawet o prawie karnym niejednolicie penalizującym różne czyny.

Wymagało to dużej wiedzy, rozwagi i wrażliwości członków Komisji. Aby uchronić ich od różnych wpływów politycznych i lobbystycznych, zapewniono im pełną samodzielność. Przygotowane przez nich projekty aktów prawnych wchodziły w życie często jako rozporządzenia Prezydenta RP, a nie jako ustawy. Chodziło o uniknięcie politycznych ingerencji Sejmu w treść unormowań. Oczywiście dzisiaj może to budzić wątpliwości z punktu widzenia standardów demokratycznych, ale w tamtej rzeczywistości gwarantowało szybkie i sprawne stworzenie nowoczesnego, jednolitego systemu prawnego. Stosunkowo najłatwiej i najszybciej przebiegały prace nad unifikacją prawa publicznego i karnego. Można tu wymienić Rozporządzenia Prezydenta z 1928 r. takie,

jak: Prawo o ustroju sądów powszechnych, Kodeks postępowania karnego czy Prawo o postępowaniu karno-administracyjnym. Z 1932 roku pochodzi Kodeks karny i Prawo o wykroczeniach. Były to nowoczesne akty prawne, całkowicie neutralne politycznie i niemal perfekcyjne z punktu widzenia wymogów legislacyjnych. Niektóre z nich przetrwały nawet pierwszy napór zmian prawa wprowadzanych po II wojnie światowej. Np. Kodeks karny utrzymał się w zasadzie do 1969 roku, a niektóre przepisy Kodeksu postępowania karnego obowiązywały aż do 1982 roku.

Znacznie trudniejsza była unifikacja prawa cywilnego. Trwała ona przez całe 20 lat pracy Komisji Kodyfikacyjnej i nie w pełni została zakończona. Wydano wiele aktów dotyczących szeroko rozumianego prawa cywilnego, tzn. nie tylko np. Kodeks zobowiązań z 1933 roku czy Kodeks postępowania cywilnego z 1930 roku, ale także Prawo wekslowe, Kodeks handlowy, Prawo autorskie, upadłościowe itd. Akty te także były wzorem legislacji i mimo wstrząsów ustrojowych niektóre z nich przetrwały do III RP. Na przykład prawo czekowe i wekslowe obowiązywało aż do 2006 roku. Komisja Kodyfikacyjna nie zdążyła jednak dokończyć dzieła. Jej prace przerwała II wojna światowa.

Okres tej wojny można pominąć, ponieważ podczas jej trwania na ziemiach Polski obowiązywało prawo okupantów, chociaż formalnie ciągłość państwa i jego praw zapewniały władze na emigracji. Niestety o losach powojennej Polski, w tym o jej granicach, zdecydowały zwycięskie mocarstwa, bez udziału Polaków.

3. Natomiast problem prawa obowiązującego w latach 1945–1989 jest bardziej złożony, niż mogłoby się to wydawać na pierwszy rzut oka. Wprawdzie w tym okresie system prawa ewoluował w różne strony, liberalizując lub zaostrzając represyjność wobec obywateli, ale w dużej części prawo miało służyć utrwalaniu narzuconego Polsce ustroju. Jednak, aby to osiągnąć, trzeba było najpierw zanegować stojące na przeszkodzie prawa z tego zakresu pochodzące od niepodległej II Rzeczypospolitej (prawo okupanta straciło samoistnie moc po klęsce militarnej). W ówczesnej napiętej sytuacji politycznej wymagało to jednak odpowiedniego przygotowania teoretycznego i praktycznego. Potrzebny był czas. Dlatego 19 lutego 1947 r. wprowadzono tzw. Małą Konstytucję odwołującą się do wielu przepisów Konstytucji marcowej z 1921 roku.

Deklarowano nawet utrzymanie trójpodziału władzy. W międzyczasie trwały przygotowania do wprowadzenia nowych rozwiązań ustrojowo-prawnych. Pojawiały się teorie, które paradoksalnie mogły wywoływać wrażenie nawiązywania do prawa naturalnego (podobnie jak w początkowym okresie nazistowskiej III Rzeszy). Na przykład znany polski prawnik marksistowski prof. Stanisław Ehrlich wprawdzie nie odwoływał się do norm moralnych, ale twierdził, że „wola polityczna” lub enigmatyczna, subiektywnie określana „wolą narodu”, powinna stać ponad prawem (tak jak w czasach rodzącego się nazizmu). Niestety echa tych poglądów słyszalne są nawet dzisiaj. Takie teorie wykorzystywane są jednak tylko w początkowym okresie, do czasu uchwalenia nowego, „swojego” prawa. Tak było również w powojennej Polsce. Gdy uchwalono już zręby nowych zasad ustrojowych, powrócono do – zwalczanej wcześniej – koncepcji radykalnego pozytywizmu prawnego, domagając się bezwzględnego stosowania każdej normy prawnej, niezależnie od jej walorów aksjologicznych, według rzymskiej paremii „*dura lex sed lex*”. W tej sytuacji teoria prof. Ehrlicha stała się już niewygodna, a on sam popadł w niełaskę władz.

Z dzisiejszej perspektywy problem tamtego prawa jest mocno skomplikowany. Najłatwiej byłoby je w całości zanegować, jako pochodzące od niesuwerennego prawodawcy. Pojawia się jednak kwestia skutków, jakie to prawo wywarło. Podobny problem wystąpił we wspomnianym okresie tworzenia nowego prawa po 1918 roku. Chodzi zwłaszcza o to, aby usuwając niesprawiedliwe (niegodziwe) prawa, nie wywoływać nowych krzywd. Dotyczy to np. problemów wynikających z tzw. reformy rolnej, nacjonalizacji przemysłu, spraw związanych z przejściem różnego mienia, reprivatyzacji, dotyczących zmiany granic państwa itd. Nie jest więc łatwo radykalnie, szybko i sprawiedliwie rozstrzygnąć wszystkie złożone sprawy wywołane dawnym, niegodziwym prawem. Jednak ich rozwiązywanie częściowe i stopniowe także budzi wątpliwości nie tylko ludzi skrzywdzonych przez tamto prawo, ale także tych, którzy nie mogą się pogodzić z jakąkolwiek formą akceptacji niesprawiedliwego prawa. Problem pozostaje więc ciągle otwarty i nie ma pewności, czy da się go w sposób całkowicie uczciwy do końca rozwiązać. Przykładem jest tu ostatnio dyskutowany problem reprivatyzacji.

Jeszcze bardziej złożona jest sprawa dawnego prawa, rozpatrywana z punktu widzenia stosunków międzynarodowych. Trudno nawet sobie

wyobrazic zakwestionowanie wielu porozumień zawartych przez nie-suwerenną Polskę z innymi państwami. Nie chodzi tu tylko o różne problemy dotyczące granic czy obywatelstwa, ale także o liczne sprawy gospodarcze, handlowe czy ratyfikowane konwencje międzynarodowe dotyczące np. praw człowieka. Te kwestie dodatkowo komplikują pozornie proste i jednoznaczne rozwiązania.

Uogólniając ocenę prawa pochodzącego z lat 1945–1989, należy zwrócić uwagę przede wszystkim na te przepisy, które miały służyć utrzymaniu ustroju politycznego narzuconego Polsce przez ZSRR. Wyrażało się to np. w przepisach dyskryminujących własność prywatną, życie religijne, wolność słowa, zgromadzeń i zrzeszania się, w wielu restrykcyjnych normach prawa karnego mających na celu między innymi tzw. efekt mrożący, czyli wywoływanie lęku zniechęcającego do krytykowania władzy. Zwieńczeniem takiego charakteru prawa stała się konstytucja z 22 lipca 1952 roku, potocznie zwana konstytucją stalinowską. Została ona ukształtowana według wzorca charakteryzującego wszystkie konstytucje państw należących do bloku komunistycznego. Tej ogólnej oceny nie zmienia to, że w ciągu kilkudziesięciu lat działań niesuwerennej władzy uchwalano także przepisy politycznie neutralne i legislacyjnie całkowicie poprawne. Można do nich zaliczyć liczne akty administracyjno-prawne, dotyczące komunikacji, ruchu drogowego, prawa cywilnego, różnych procedur, akty stanu cywilnego itd. Przepisy te nie wchodziły jednak w zakres spraw ustrojowych i nie stanowiły zagrożenia dla stosunków politycznych znajdujących się pod kontrolą obcego mocarstwa, chociaż zdarzały się wyjątki takie, jak np. – obowiązujące do dziś – tzw. ustawy kościelne. Należało to uwzględnić w pracach nad nowym systemem prawa.

4. Symboliczną datą ponownego odzyskania przez Polskę niepodległości stał się 4 czerwca 1989 roku. To wtedy po raz pierwszy po 50 latach odbyły się w pełni wolne wybory do Senatu RP i częściowo wolne do Sejmu, w wyniku czego – kilka miesięcy później – powołany został rząd niezależny od sił zewnętrznych. Pomimo pojawiających się ostatnio głosów krytycznych wobec tamtych wydarzeń, nie można zaprzeczyć, że z punktu widzenia niepodległości Polski był to czas przełomu. Nawiązując jednak do sytuacji prawnej, należy zwrócić uwagę na paradoks polegający na sprzeczności pomiędzy tą częścią

prawa, którego celem była ochrona dawnego systemu politycznego, a zmianami ustrojowymi dążącymi do odrzucenia tamtego systemu. Zrezygnowano z rozwiązań rewolucyjnych, które dla prawnej stabilności obywateli i państwa są zawsze katastrofalne, a w tamtym czasie byłyby bardzo ryzykowne także z punktu widzenia bezpieczeństwa zewnętrznego. Na terenie Polski ciągle stacjonowały liczne formacje Armii Czerwonej, wokół Polski znajdowały się państwa należące do Układu Warszawskiego, a wewnątrz działały tzw. resorty siłowe, wciąż podporządkowane decyzjom władz komunistycznych. Wówczas nie było wiadomo, jak te wszystkie siły zareagowałyby w przypadku podjęcia działań bardziej radykalnych. Zdecydowano się więc na stopniowe, ewolucyjne działania, licząc na dalszy wewnętrzny rozkład wyraźnie słabnących sił upadającej władzy. Taka koncepcja była logiczna i historycznie przekonująca. Jednak dla prawnika niezwykle trudna. Zostałem wówczas sędzią Trybunału Konstytucyjnego i zetknąłem się osobiście z tymi problemami, poczynając już od dramatu odmowy ślubowania według dawnej roty przysięgi. Widziałem ogromne wysiłki zmierzające do rozwiązania dylematów wynikających ze wspomnianego paradoksu. Łatwo je dzisiaj krytykować, ale nie można odmówić ogólnej pozytywnej oceny tamtych działań. Prawo zmieniano może niezbyt spieszenie, ale konsekwentnie.

Przełom rozpoczęła już ustawa z 29 grudnia 1989 roku zmieniająca nazwę państwa na Rzeczpospolitą Polską (z PRL), usunięto z Konstytucji artykuły dotyczące kierowniczej roli partii oraz przyjaźni ze Związkiem Radzieckim. Zmieniono godło Polski, przywracając koronę na głowie orła. Wprowadzono nowe fundamentalne zasady ustrojowe, takie jak np. zasada demokratycznego państwa prawnego, zasada sprawiedliwości społecznej, pluralizmu politycznego, ochrony własności, wolności słowa, religii czy działalności gospodarczej. Równocześnie toczyły się prace nad nową Konstytucją. W związku z przeciąganiem się tych prac, przyjęto tymczasowe regulacje prawne w tzw. Małej Konstytucji, która po podpisaniu przez prezydenta Lecha Wałęsę, weszła w życie 8 grudnia 1992 roku. Uchylała ona przepisy Konstytucji z 1952 roku, pozostawiając w mocy tylko te, które były niezbędne do funkcjonowania państwa. Rozwinęła równocześnie nowe zasady stanowiące podstawę ustroju demokratycznego, takie jak trójpodział władzy czy zasady gospodarki rynkowej. Wreszcie 17 października 1997 roku weszła w życie obowiązująca do dzisiaj Konstytucja RP uchwalona

2 kwietnia 1997 roku, a następnie przyjęta w ogólnonarodowym referendum. Można krytykować tę Konstytucję oraz cały system prawa ukształtowany na nowo po 1989 r., ale nie powinno się negować faktu, iż jest to prawo niepodległego i demokratycznego państwa, w swych założeniach służące dobru wspólnemu, przywracające wolność społeczno-polityczną, religijną czy gospodarczą. Konstytucję takiego państwa można oczywiście zmieniać, ale w zgodzie z przyjętymi regułami, a obowiązującą należy respektować. Jest to podstawowy wymóg prawnorządności.

5. Z niepodległością państw, w tym także z ponownie odzyskaną niepodległością Polski, związane są nowe problemy wynikające z procesów globalizacyjnych. Zmuszają one do zmiany wielu dawnych poglądów na rolę i możliwości poszczególnych tzw. państw narodowych. Wielostronna globalizacja – pomimo wielu cech negatywnych – wydaje się być zjawiskiem nieuchronnym i nieodwracalnym. Między innymi rozwój technologiczny, łatwość przemieszczania i komunikacji, metody produkcji, wymiany handlowej, zagrożenia środowiskowe czy militarne powodują, że samodzielność nawet najpotężniejszych państw przestaje być wystarczającą oraz istotnym czynnikiem ich bezpieczeństwa i rozwoju. Zmuszone są one szukać porozumień z innymi państwami. Powstają różne ugrupowania międzynarodowe, takie jak np. Unia Europejska czy NATO. Instytucje te, mimo wad wymagających poprawy, zwiększają bezpieczeństwo i zapewniają rozwój wszystkim uczestnikom. Odrzucanie lub choćby kwestionowanie tych struktur przez odwołujących się do historii samowystarczalności jest nieuzasadnione, gdyż skala zagrożeń i problemów dzisiejszych jest nieporównywalna z tymi, które występowały w przeszłości. Odnosi się to zwłaszcza do państw słabszych, o mniejszych możliwościach radzenia sobie ze złożonymi wyzwaniem współczesnego świata. Dzisiejsze piękne marzenia o potężnej Polsce będącej „mocarstwem śródziemnomorskim” są – moim zdaniem – nierealne i niepotrzebnie prowokują ironiczne komentarze. Jeżeli Polska ma odgrywać znaczącą rolę w Europie, musi znaleźć poważnych sojuszników i współdziałać z innymi państwami w ramach wielkich projektów międzynarodowych. Nie powinna wzbudzać ich niechęci i prób pozbycia się kłopotliwego i stwarzającego wciąż nowe problemy sojusznika. Położenie geopolityczne Pol-

ski i jej umiarkowany potencjał gospodarczo-militarny powodują, że ma ona do wyboru albo struktury budowane wokół potęgi rosyjskiej, albo instytucje osadzone w tzw. cywilizacji zachodniej, takie jak Unia Europejska czy NATO. Osamotnienie byłoby pokusą dla „imperium słowiańskiego”, które – powołując się na historię – mogłoby podjąć próbę wchłonięcia Polski lub co najmniej jej ponownego podziału. Przy takiej alternatywie łagodniejsze – przynajmniej u mnie – niepokój związany z niebezpieczeństwem ograniczania samodzielności na rzecz owych instytucji zachodnich. Nie należy jednak tego niepokoju lekceważyć, chociaż nie można wykluczyć, że jest on sztucznie podsycany z zewnątrz, aby doprowadzić do wspomnianego osamotnienia Polski i wyrwania jej z kręgu „państw Zachodu”.

Wracając do tytułu wykładu, należy wyjaśnić prawną istotę przystąpienia Polski do owych „struktur zachodnich” w kontekście niepodległości państwa. Przystąpienie to miało charakter w pełni dobrowolny i odbyło się w formie umowy prawnej, zaakceptowanej w ogólnonarodowym referendum. Oczywiście, jak w każdej umowie, za uzyskaną korzyść należy zapłacić uzgodnioną cenę. Korzyścią jest – wymarzone przez pokolenia – przystąpienie do grona państw demokratycznego Zachodu, uzyskanie ogromnych funduszy pomocowych, mających wyrównać różnice cywilizacyjne, oraz zwiększenie gwarancji bezpieczeństwa politycznego i militarnego Polski. Natomiast ceną za te korzyści jest zgoda na pewne ograniczenia niezależności państwa, głównie w dziedzinie prawodawstwa dotyczącego zasad ustrojowych i praw człowieka, a także w zakresie polityki międzynarodowej i obronnej. Pomijając pytanie, czy powyższe ograniczenia w dłuższej perspektywie służą dobru wspólnemu, należy podkreślić, że są one dobrowolne i powinny być porównywane z wymienionymi wyżej korzyściami. Nieuprawnione jest dlatego straszenie utratą suwerenności podobną do tej, która miała miejsce w wyniku siłowej ingerencji zewnętrznej, wbrew woli narodu i legalnych władz państwa.

Ponadto z niepodległością Polski nie powinno się łączyć oddziaływania negatywnych zjawisk kulturowo-moralnych, widocznych m.in. na terenie Unii Europejskiej. Zjawiska te niestety charakteryzują nie tylko tę wspólnotę. Kryzys moralny daleko wykracza poza jej granicę i przenika do Polski nie tylko z tej strony. W dobie Internetu i łatwości komunikacji niepodległość i rozwiązania prawa wewnętrznego nie stanowią już w tej dziedzinie wystarczających gwarancji. Należy oczywiście dążyć do tego,

aby prawo państwowe nie kolidowało z normami moralnymi, a zwłaszcza nie nakazywało zachowań amoralnych, co szczęśliwie na ogół się nie zdarza. Może jednak warto też podkreślić, że zachowania etyczne powinny wynikać przede wszystkim z wolnej woli i sumienia każdego rozumnego człowieka. Moralność wymuszona siłą prawa i lękiem przed prokuratorem nie ma wielkiej wartości lub nawet w ogóle nie jest moralnością. To jest pole do ciężkiej pracy formacyjnej, o wiele trudniejszej niż przerzucanie jej na prawodawcę.

Potrzebna jest więc poważna i pogłębiona refleksja nad prawdziwymi, dalekosiężnymi szansami, jakie stwarza niepodległość państwa, i nie ograniczanie się do traktowania jej jako wyizolowanego zjawiska wywołującego uzasadnioną radość i dumę. Dotyczy to zarówno pozycji międzynarodowej Polski, jak i nękających ją problemów wewnętrznych.

NIEPODLEGŁOŚĆ JAKO WOLNOŚĆ NARODU

WOJCIECH ROSZKOWSKI

Instytut Studiów Politycznych PAN w Warszawie

Kiedy na początku 1914 roku w każdym polskim miasteczku czy wsi w zaborze rosyjskim, niemieckim czy austriackim zaczynał się dzień, mieszkańcy nie wyobrażali sobie, że za niecałe pięć lat obudzą się w niepodległej Polsce. Przez ponad sto lat wyobraźnię Polaków kształtowały bowiem marzenia i lęki tak świetnie oddane w wierszu Edwarda Słoińskiego:

O Polsko, święte twe imię
Po cichu i po kryjomu
Z trwogą za siebie i innych
Szeptano w ojczymym domu.
Prawdziwe jakieś nieprawdy
Opowiadano o Tobie
Mówiono, że jesteś święta
Mówiono, że leżysz w grobie¹.

Latem 1914 roku ruszyła lawina wojenna, ale sprawa polska wyglądała nadal bardzo mgliście. Gdyby wojnę wygrała Rosja, można było co najwyżej liczyć na rozszerzenie zaboru rosyjskiego aż po Odrę, i to bez wysiedlenia ludności niemieckiej. Tak bowiem wyglądał plan rosyjskiego ministra spraw zagranicznych Siergieja Sazonowa. Gdyby triumfowały

¹ E. Słoiński, *Polska w niewoli*, wg: <http://www.psp-bledow.oswiata.org.pl/matysiak.html> [dostęp: 15.09.2018].

państwa centralne, podzieliłyby one zapewne zabór rosyjski, ale wobec przewagi niemieckiej w tej koalicji trudno było liczyć na awans Galicji do roli współgospodarza cesarstwa habsburskiego, tak jak o tym marzyli galicyjscy zwolennicy „trializmu”. Operacja I kompanii kadrowej Piłsudskiego, mająca na celu wybuch antyrosyjskiego powstania w Królestwie Kongresowym, była przedwczesna i zawiodła, choć była pierwszym krokiem do stworzenia polskich legionów u boku armii austro-węgierskiej. Tymczasem setki tysięcy Polaków, wcielonych do armii rosyjskiej, niemieckiej i austro-węgierskiej, walczyły przeciw sobie i ginęły w tej walce, nierzadko na polskiej ziemi. Oddajmy znów głos Edwardowi Słońskiemu:

Rozdzielił nas, mój bracie
Zły los i trzyma straż -
W dwóch wrogich sobie szańcach
Patrzymy śmierci w twarz.
W okopach pełnych jęku,
Wsluchani w armat huk,
Stoimy na wprost siebie -
Ja wróg twój, ty mój wróg².

Przez dwa pierwsze lata wojny sprawa polska nie ruszała z miejsca. Dopiero gdy państwa centralne zajęły Królestwo Kongresowe i zaczęły odczuwać brak świeżego rekruta, dwaj cesarze wydali Akt 5 Listopada 1916 roku obiecujący stworzenie z Królestwa państewka polskiego w ścisłym związku z państwami centralnymi. Choć było to zbyt mało, by wzbudzić ducha bojowego Polaków z zaboru rosyjskiego, sprawa polska została umiędzynarodowiona przez zaborców po raz pierwszy od stu lat. Co więcej, pod okupacją państw centralnych zaczęły powstawać załazki polskiej administracji. Rozbudowano legiony polskie, walczące z powodzeniem u boku armii austro-węgierskiej. W ślad za państwami centralnymi licytację o względy Polaków podjęła carska Rosja, choć w mniejszym stopniu i z mniejszym efektem, gdyż w marcu 1917 roku carat został usunięty przez rewolucję lutową. Niemniej Rząd Tymczasowy i rady delegatów musiały poprzeć aspiracje Polaków, a sojusznicy Rosji na Zachodzie przestali uznawać sprawę polską za jej wewnętrzny problem. W Paryżu powstał Komitet Narodowy Polski, będący reprezentacją polskich interesów u boku państw Ententy. Główną rolę odgry-

² Tenże, *Ta, co nie zginęła*, „Tygodnik Ilustrowany” 1914, 3 października, s. 689.

wali w nim narodowi demokraci Romana Dmowskiego. W Rosji zaczęły powstawać polskie korpusy wojskowe, a do Francji zaczęli się przedostawać oficerowie i żołnierze z Rosji, tworząc wraz z ochotnikami z Polonii amerykańskiej kanadyjskiej załóżki polskiej armii. Jej dowództwo objął wkrótce przybyły z Rosji gen. Józef Haller.

Kiedy w kwietniu 1917 roku do wojny włączyły się Stany Zjednoczone, Piłsudski zrozumiał, że dalsze stawianie na państwa centralne traci sens. W lipcu tegoż roku odmówił złożenia przysięgi na wierność Niemcom i Austro-Węgrom i dał się internować w Magdeburgu. Gdy na początku listopada 1917 roku rewolucja bolszewicka zmiotła rosyjski Rząd Tymczasowy, Wielka Brytania, Francja i Stany Zjednoczone ujrzały w Polakach sojusznika w walce o przywrócenie „białej” Rosji i tym bardziej popierały odtworzenie państwa polskiego. Prezydent USA Woodrow Wilson dał temu wyraz dwukrotnie: w przemówieniach ze stycznia 1917 roku i stycznia 1918 roku. Ta ostatnia mowa, zawierająca 14 postulatów pokojowych, obejmowała też punkt 13, mówiący o niepodległości Polski. Problem polegał jednak na tym, że przywrócenie rządów „białych” w Rosji byłoby dla Polski katastrofalne, gdyż przekreślali oni polskie plany niepodległościowe.

Przez rok i kilka miesięcy swego internowania Piłsudski tylko czekał, aż państwa centralne ulegną. Doczekał się na początku listopada 1918 roku, gdy władze niemieckie uznały, że z pomocą ustanowionej wcześniej przez państwa centralne w Warszawie Rady Regencyjnej może on uratować wpływy niemieckie w Polsce, a choćby ułatwić wycofanie się wojsk niemieckich z centralnej Polski. Kiedy 10 XI 1918 roku Piłsudski przybył do Warszawy, zastał sytuację niesłychanie skomplikowaną. Polacy gotowi byli rozbrajać Niemców, ale nie było jasne, jak się oni zachowają. Nastroje społeczne szybko ewoluowały w kierunku rewolucyjnym, choć w miastach silne były też wpływy zachowawczej społecznie Narodowej Demokracji. Krajowi zagrażały fale rewolucji ze wschodu, zachodu i południa, a także wojna domowa. Co więcej, w Krakowie i Lublinie powstały już załóżki władz państwowych (Polska Komisja Likwidacyjna i rząd Ignacego Daszyńskiego). Lokalne władze polskie powstały też w Przemyślu i na Śląsku Cieszyńskim, a rewolucję zapowiadały radykalne ruchy chłopskie i komuniści.

Przejąwszy z rąk Rady Regencyjnej władzę nad tworzącym się wojskiem polskim, Piłsudski doszedł do porozumienia ze zrewoltowanymi żołnierzami niemieckimi, doprowadzając do ich pokojowego rozbrojenia.

Mianując socjalistyczno-ludowy rząd Jędrzeja Moraczewskiego i patronując jego manifestowi, zapowiadającemu radykalne reformy społeczne, Piłsudski uspokoił zrewoltowaną ulicę. Jako niedawny socjalista i zwolennik państw centralnych nie był jednak mile widziany w stolicach Ententy, która 11 XI wymusiła na Niemcach rozejm na froncie zachodnim. Zapowiedź wyborów powszechnych skłoniła bardziej umiarkowanych socjalistów polskich do uznania ustroju demokratycznego i odciągnęła ku nim socjalistów bardziej radykalnych. Narastały jednak problemy z opozycją pravicową. Narodowcy oskarżali rząd w Warszawie o bolszewizm, co mogło się okazać katastrofalne, zważywszy na zwycięstwo Ententy na froncie zachodnim. Na początku stycznia 1919 roku Piłsudski dopuścił do kontrolowanego zamachu prawicowego, po czym skompromitowawszy pravicę, mianował niezwykle popularnego w stolicach Ententy Ignacego Paderewskiego premierem. Uspokoiwszy pravicę narodową, uzyskał międzynarodowe uznanie dla Polski w stolicach zachodnich. Wybory z końca stycznia 1919 roku okazały się sukcesem. Głosowało ponad 70% uprawnionych, wybierając Sejm Ustawodawczy składający się w jednej trzeciej z lewicy, centrum i prawicy. Radykalne reformy odłożono na półkę. Gdy 10 II 1919 roku Piłsudski otwierał obrady Sejmu Ustawodawczego, mógł z satysfakcją stwierdzić, że dzieło odtworzenia państwa osiągnęło swój cel.

Strategiczna gra Piłsudskiego zakończyła się sukcesem. Nie był to koniec procesu kształtowania i umacniania państwa. Pokojowa konferencja w Paryżu określiła w czerwcu 1919 roku zachodnią granicę Polski z uwzględnieniem wyników dwóch plebiscytów: na Górnym Śląsku oraz na Warmii i Mazurach. O ile pierwszy z nich zakończył się w 1921 roku względnym sukcesem Polski, o tyle drugi przyniósł jej w lecie 1920 roku porażkę. W następnych dwóch latach trwała walka zbrojna o ostateczny kształt terytorium Polski i jego niepodległość w obliczu inwazji bolszewickiej. Zwycięska Bitwa Warszawska z sierpnia 1920 roku, którą lord Edgar Vincent d'Abernon określił mianem osiemnastej decydującej bitwy w dziejach świata, zapobiegła sowietyzacji Polski na 19 lat i obroniła Europę przed rewolucją bolszewicką. Nowe państwo przezwyciężało ogromne trudności związane ze zniszczeniami wojennymi i tworzeniem organizmu gospodarczego w nowych granicach. Ceną procesu odbudowy była inflacja, która w 1923 roku zamieniła się w hiperinflację. Udało się ją ugasić dzięki reformie skarbowo-walutowej Władysława Grabskiego bez jakiegokolwiek pomocy zagranicznej. Kiedy jednak w 1925 roku pań-

stwo okrzepło, nastąpiła rewizja systemu wersalskiego w postaci paktów gwarancyjnych z Locarno i umowy niemiecko-sowieckiej z kwietnia 1926 roku – pierwsze symptomy nowego układu sił w Europie. Koniunktura międzynarodowa, którą dramatycznie zmienił wielki kryzys gospodarczy z lat 1929–1935, znów zaczęła się zmieniać na niekorzyść Polski. Mimo zawarcia w 1934 roku układów o nieagresji z Niemcami i ZSRR, zaledwie pięć lat później oba te państwa zniszczyły niepodległą Polskę.

* * *

Niepodległość jest dla narodu tym, czym wolność dla osoby. Tę banalną prawdę warto sobie uświadomić, gdy świętujemy stulecie zakończenia I wojny światowej i odzyskanie lub uzyskanie niepodległości przez Polskę i inne państwa Europy Środkowej i Wschodniej, które w większości są dziś członkami Unii Europejskiej. Warto o tym wspomnieć także dlatego, że w państwach będących europejskimi mocarstwami nikła jest na ogół świadomość tego, czym była i jest niepodległość dla narodów, które ją utraciły. Przykład Polski, która niepodległości była pozbawiona przez cały XIX wiek i której losy w historii najnowszej określały w dużej mierze Niemcy i Rosja, jest nieco odmienny od Czech, Słowacji, Węgier, Rumunii, państw bałtyckich czy bałkańskich, ale dostrzec tu można cechy wspólne – dążenie do odtworzenia lub utworzenia własnego państwa na początku XX wieku. Można to dążenie nazwać pragnieniem wolności. Chodzi tu jednak nie o wolność anarchiczną, będącą zagrożeniem dla porządku międzynarodowego, ale o „wolność do” – pragnienie wzięcia swych losów we własne ręce i współudział w kształtowaniu bardziej sprawiedliwych stosunków międzynarodowych.

Pamiętać należy o konstruktywnej roli Francji i Stanów Zjednoczonych w budowaniu Europy wersalskiej po 1918 roku. Obu państwom zabrakło siły i determinacji, by dzieło to umocnić i obronić, ale pamiętać winniśmy o ich licznych wysiłkach, zwłaszcza z początku lat dwudziestych, łącznie z zapomnianym dziś nieco paktem Brianda-Kellogga z 1928 roku. Gdyby był on respektowany przez Niemcy i ZSRR, nie doszłoby do tragedii 1939 roku i II wojny światowej. Warto wspomnieć, że państwa Europy Środkowej i Wschodniej próbowały także na własną rękę umacniać swoją niepodległość. Wystarczy przypomnieć dramatyczną obronę Polski i Europy przed bolszewizmem przez armię polską w 1920 roku, opanowanie rewolucji komunistycznej przez armię węgier-

ską w 1919 roku czy też wysiłki niewielkich państw bałtyckich skupionych w Entencie Bałtyckiej. Niestety, punkt widzenia poszczególnych państw tego regionu różnił się często dość znacznie, czego przykładem było fiasko Małej Ententy, czyli porozumienia Czechosłowacji, Rumunii i Jugosławii. Międzywojenna Polska nie pasowała do obu tych konfiguracji regionalnych ze względu na swoje problemy zarówno z Niemcami, jak i z ZSRR. Dla państw Małej Ententy byłoby to zbyt ciężkie obciążenie, zważywszy, że Czechosłowacja obawiała się tylko Niemiec, Rumunia – Związku Sowieckiego, a Jugosławia – bardziej Włoch niż któregoś z tamtych dwóch mocarstw. Ponieważ zaś Mała Ententa skierowana była głównie przeciw Węgrom, Polska nie była też tam pożądana z powodu swych historycznie dobrych relacji z tym krajem. Graniczny konflikt z Litwą o Wileńszczyznę, nota bene zamieszkałą wówczas w większości przez Polaków, uniemożliwiał też bliższe relacje Polski z państwami bałtyckimi.

Trzeba się pogodzić z faktem, że listopad 1918 roku oznacza w pamięci różnych narodów różne rzeczy. Dla Francuzów i Brytyjczyków był to początek okresu ulgi i leczenia straszliwych ran zadanych przez działania wojenne. Dla Niemców był to okres upokorzenia, większego nawet niż klęska wojenna, a także początek niebezpiecznych reakcji rewizjonistycznych. W Rosji był to początek wojny domowej, z której zwycięsko wyjść mieli bolszewicy ze swoimi planami rewolucyjnego imperializmu. Dla Polaków, Czechów i Słowaków czy Estończyków było to przede wszystkim zniszczenie marzeń pokoleń. Pamięć o roku 1918 jest w narodach europejskich bardzo różna. Jeśli we Francji czy Wielkiej Brytanii pamięta się głównie o hekatombie ofiar, które okupiły zwycięstwo i o okropnościach walk pozycyjnych, w Polsce ofiary wojny wspomina się z szacunkiem jak bohaterów walki o wolność, zapominając czasem, jaka była ludzka cena tej wolności.

Pamięć w dużej mierze określa priorytety narodowe. To, że jest ona tak różna w poszczególnych krajach, nakłada na nas dziś, po stu latach od zakończenia I wojny światowej, obowiązek szczególnej troski o wyważanie racji. Od historii nie uciekniemy, a jeśli będziemy próbować o niej zapomnieć, w powstałą próżnię wkraść się mogą demony. Unikać musimy ulegania narodowym stereotypom i „jedynie słusznych” interpretacji historii. Unia Europejska stanowi szansę pogodzenia różnych racji historycznych, pod warunkiem jednak, że stosować będziemy wszyscy prostą zasadę „nie rób drugiemu, co tobie niemiłe”.

Naród to ludzie, a także ich zasoby materialne i duch. Krótkie dwadzieścia lat międzywojennej niepodległości, szczęśliwie uzyskanej w wyniku I wojny światowej, ale opłaconej także krwią ofiar Wielkiej Wojny i zmagani z Rosją bolszewicką, przyniosło znaczące sukcesy w konsolidacji narodu, pomnożeniu jego dorobku materialnego i umocnieniu ducha narodowej godności. Wyrosło całe nowe pokolenie, zdolne kontynuować dzieła przeszłości.

Konsekwencje klęski 1939 roku, klęski państwa zamordowanego przez Niemcy i ZSRR, są znacznie głębsze, niż nam się potocznie wydaje. Klęska ta przyniosła bowiem nie tylko śmierć wielu milionów Polaków, w tym poważnej części tradycyjnych elit, oraz potworne zniszczenia materialne, ale także w wyniku tych ofiar przetrąciła ducha narodu. Miarę zniszczenia dopełniła sowietyzacja Polski po 1945 roku, gdy wśród z wolna odbudowywanych ruin dobijano dawne elity i do grobu składano ducha narodu. Zaprzeczono wówczas nawet istnieniu ducha, gdyż człowieka zredukowano do roli zwierzęcia pociągowego Historii, którą powozili obcy.

Duch ten kołatał się jeszcze, objawiając się od czasu do czasu w masowych protestach społecznych, jednak powstały wówczas nowe elity, których świadomość określała historyczna konieczność, bieżące korzyści i swoista pedagogika wstydu. Wynikała ona z powojennych realiów, w których myśl o wolności była postrzegana jako szaleństwo, ale także wynikała z inspiracji wrogiej Polsce ideologii sowieckiej. Odradzająca się myśl niepodległościowa była stale krępowana geopolityką, co dobitnie wyrażono, nazywając „Solidarność” samoograniczającą się rewolucją. Przy całym szacunku dla ich działań opozycyjnych, kontrsystemowe elity były więc także skażone świadomością własnej słabości i zewnętrznych uzależnień. Wybuch woli niepodległości w czasie pielgrzymki papieża Jana Pawła II w 1979 roku oraz podczas szesnastu miesięcy „Solidarności”, jakkolwiek przyczynił się do osłabienia systemu, przyszedł zbyt wcześnie, a stan wojenny osłabił i społeczną tkankę, i ducha wolności w nowym pokoleniu.

Cena wolności po 1989 roku okazała się dość niska, a przez to jej nie doceniono. Dla tożsamości Polaków w III Rzeczypospolitej charakterystyczne jest podejście do pojęcia patriotyzmu. Postęp materialny, powiązany z bezkrytycznym otwarciem się na Zachód, zaspokoił sporą

część nowych elit, będących w większości produktem PRL. Elity komunistyczne zaraziły swoim cynizmem dokooptowanych przedstawicieli elit opozycyjnych. Zadowolają się one, jak i ich dzieci, rolą peryferiów Zachodu, a pojęcie godności i odpowiedzialności za narodowe dziedzictwo jest im często zupełnie obce. Chcą się uczyć od wątpliwych autorytetów zachodnich, a nie poznawać rodzime. Uważają patriotyzm za historyczny przeżytek lub utożsamiają go z własną korzyścią. Pojęcie dobra wspólnego objają się o ich uszy bez żadnej reakcji. Pytanie o istotę polskości zbywają milczeniem lub frazesem. Paradoksalnie pytanie to wraca czasem dopiero po wyjeździe z kraju.

Minione 28 lat przyniosło Polsce niewątpliwy postęp materialny. Dokonujące się w III Rzeczypospolitej przemiany społeczne są nadal nie do końca rozpoznane, ale pytanie o to, co zrobiliśmy z duchem narodu, pozostaje otwarte. Czy rzeczywiście jesteśmy narodem nieudaczników świętujących klęski i obnoszącym blizny? Czy już coraz częściej śpiewamy narodowy hymn nie tylko z pustą dumą, ale z przekonaniem, że poczucie narodowe jest też zobowiązaniem?

Jest rzeczą charakterystyczną, że o niepodległości jako dobru pożądanym i uczuciowo cenionym niezwykle wysoko mówią dziś częściej ludzie prości, podczas gdy ludzie wykształceni nierzadko problem niepodległości relatywizują lub degradują w hierarchii swoich wartości. Czyżby przy tej uroczystej okazji stulecia odzyskania niepodległości należało sobie przypomnieć słowa Krzysztofa Kamila Baczyńskiego:

Byłeś jak wielkie, stare drzewo,
Narodzie mój, jak dąb zuchwały,
Wezbrany ogniem soków żrałych,
Jak drzewo wiary, mocy, gniewu.
I jęli ciebie cieśle orać
I ryć cię rylcem od korzeni,
Żeby twój głos, twój kształt odmienić,
Żeby cię zmienić w sen upióra (...)
Lecz kręci się niebiosów zegar
I czas o tarczę mieczem bije,
I wstrząśniesz się z poblaskiem nieba,
Posłuchasz serca: serce żyje (...)³

³ K.K. Baczyński, *Utwory zebrane*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1961, s. 435–436.

Powstaje pytanie, czy niepodległość jest dobrem samym w sobie, czy też pewnym przymiotem narodu, środkiem do realizacji jego celów. Nie powinniśmy mieć wątpliwości, że niepodległe państwo jest istotnym warunkiem zdrowego rozwoju narodu. W naszej historii naród żył i kształtował się także w niewoli, jednak w pełni może żyć tylko w warunkach wolności. Poza tym, czym innym było przywiązanie do niepodległości pokolenia, które przeżyło rok 1918 i które za tę niepodległość zapłaciło wysoką cenę krwi, a czym innym jest dzisiejsze, błogie czasem przekonanie, że odzyskanie niepodległości nie musi wiele kosztować.

Powstaje też inne pytanie: co traktujemy jako najważniejszą cechę człowieka: jego człowieczeństwo czy narodowość? Czy człowiek może być godny tego miana jedynie jako przedstawiciel jakiegoś narodu? Moim zdaniem przynależność do narodu, poczucie narodowe jest cechą cenną, o ile nie kłóci się z wartościami najwyższymi, takimi jakie zawarte są w Dekalogu. Dobrze jest kochać swoich, ale niedobrze nienawidzić obcych. Tak czy inaczej niepodległość narodu jest jak wolność osoby – powinna czemuś służyć. Winna służyć dobrobytowi i rozwojowi duchowemu obywateli, wykorzystaniu ich talentów, winna sprzyjać realizacji dobra. Trzeba o nią walczyć, trzeba ją szanować, gdy jest, i trzeba troszczyć się, by nic jej nie zagroziło, jednak jako ważny warunek rozwoju narodu nie może wystarczyć. Musimy ją wypełniać stale nową treścią.

„OBLICZEM WOLNOŚCI JEST PRZYMIERZE” REFLEKSJA TEOLOGICZNO-HISTORYCZNA

PAWEŁ BORTKIEWICZ

Wydział Teologiczny
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Setna rocznica odzyskania niepodległości przez Polskę jest wydarzeniem bardzo pojemnym w treść. W oczywisty sposób skłania do refleksji i analiz natury historycznej czy politologicznej, niemniej może prowokować też do refleksji natury filozoficznej bądź teologicznej. Staje się to uprawnione choćby z tego względu, że specyfiką polskiej suwerenności było odzyskiwanie jej nie tylko i nie tyle nawet drogą oręża, co drogą kultury, której integralnym składnikiem było chrześcijaństwo.

W niniejszej refleksji punktem wyjścia będzie zauważenie wysiłków na rzecz zabezpieczania polskiej niepodległości po 1918 roku prawami moralnymi, odwołującymi się wprost do tradycji chrześcijańskiej. Na tym tle i na tle dyskusji (kontrowersji) związanych z takim ograniczaniem wolności warto będzie dostrzec kluczową kwestię, jaką jest pytanie o paradygmat wolności i wyzwolenia w perspektywie teologicznej. Uwzględnienie tego paradygmatu zdaje się stanowić istotne kryterium, wedle którego tworzą się strony na wskroś współczesnego sporu dotyczącego koncepcji państwa, jego autonomii w odniesieniu do religii. Wreszcie, warto będzie zwrócić uwagę na problem konstytuowania

prawa. Jeśli bowiem przyjąć, że wolność domaga się zabezpieczenia w postaci pewnego ładu i porządku prawnego, to trzeba zastanowić się nad sposobem stanowienia tego prawa.

NIEPODLEGŁOŚĆ ZABEZPIECZANA PRAWEM

Młoda niepodległość Polski odzyskiwana była w wielkim trudzie i w swoistej konfiguracji – sprzyjających układów międzynarodowych, geniuszu strategów, zdolności porozumienia ponad podziałami przeciwników politycznych, ofiarności ludności, męstwa wojskowych, roztropności pasterzy Kościoła. Młoda niepodległość Polski była wkrótce poddana radykalnie niebezpiecznemu zagrożeniu przez próbę inwazji bolszewickiej Rosji.

Symbolem obrony niepodległości z tego czasu stała się Bitwa Warszawska, a ikoną tej Bitwy ks. Ignacy Skorupka. Na wiadomość o zagrożeniu miasta przez bolszewików wstąpił ochotniczo do wojska.

Uzyskał wówczas poparcie kard. Aleksandra Kakowskiego.

„- Zgadzam się, rzekłem, ale pamiętaj, abyś ciągle przebywał z żołnierzami w pochodzie w okopach, a w ataku nie pozostawał w tyle, ale szedł w pierwszym rzędzie –

- Właśnie dlatego, odrzekł, chcę iść do wojska –” brzmiała rozmowa duchownych, (o której kard. Kakowski wspomniał w wystosowanym po śmierci ks. Skorupki liście pasterskim).

„W bitwie pod Ossowem młodociany żołnierz nie wytrzymał ataku i zaczął się cofać. Cofali się oficerowie i dowódca pułku. Wtedy ks. Skorupka zebrał koło siebie kilkunastu chłopców i z nimi poszedł naprzód. Widząc cofającego się dowódcę pułku, krzyknął do niego: - Panie pułkowniku, naprzód! - A ksiądz? - zapytał pułkownik. - Panie pułkowniku, za mną! - Chłopcy za mną! Poszli naprzód. Wielu poległo; padł rażony granatem i ks. Skorupka” - pisał kard. Kakowski, który - jak podkreślił - po bitwie zbierał relacje u rannych pod Ossowem¹.

W rzeczywistości kapelan zginął od postrzału w głowę. Jerzy Kossak, autor obrazów - *Śmierć ks. Ignacego Skorupki* oraz *Cud nad Wisłą*, utrwalił

¹ A. Kakowski, *Z niewoli do niepodległości. Pamiętniki*, Kraków 2000, s. 826-827, por. *W nieustającej trosce o polską diasporę*, red. R. Nir, M. Szczerbiński, K. Wasilewski, Gorzów Wielkopolski 2012, s. 93.

jego wizerunek dzierżącego w ręce krzyż. W zależności od przekazów, mógł mieć na sobie także komżę lub żołnierski płaszcz.

Przywołanie tego epizodu wskazuje na bezpośrednie zaangażowanie wiary katolickiej i Kościoła w dzieło odzyskania niepodległości. W istocie, w dobie zaborów wkład Kościoła – wspólnoty wiary – w odzyskiwanie niepodległości był bezcenny. Kościół był jedyną instytucją, która poszczególne pokolenia wychowywała do wolności, ale także była depozytariuszem utraconej państwowości. Parafie i zakony przechowywały pamięć o historii narodu. Duchowni mówili zarówno o wolności wewnętrznej – osobistej, jak i społecznej oraz politycznej. W budynkach kościelnych były przechowywane zdobyczne chorągwie, odznaczenia wojskowe i polska literatura. Szczególnym znakiem tożsamości narodowej – ikona Matki Bożej Częstochowskiej – prawdziwa królowa narodu, gdy Rzeczpospolita na mapach nie istniała.

Jednak zaangażowanie Kościoła w dzieło niepodległości wyrażało się w jeszcze innej sferze – zdecydowanie bardziej znaczącej. Kościół z wielkim zaangażowaniem podejmował wysiłek zabezpieczenia rozumienia wolności. Inaczej rzecz ujmując – jego przesłanie sprowadzało się do tego, że wolność, wyzwolenie i niepodległość – aczkolwiek będące same z siebie wielkimi i niepodważalnie bezcennymi wartościami – nie są wartościami absolutnymi. Wolność i niepodległość nie są celami autotelicznymi.

Powyższa konstatacja mogła rodzić się w konsekwencji oglądu kondycji moralnej wyzwolonego narodu i niepodległego państwa. Arcybiskup Edmund Dalbor, jako prymas mając szeroki ogląd tego, co Polskę stanowi, postrzegał też zagrażające duchowi narodu wady, takie jak: laicyzacja, niezgoda, nienawiść, samolubstwo narodowe czy godzenie w rodzinę.

Taki stan Polski i Kościoła w Polsce przejął następca abpa Dalbora – August Hlond. Jakkolwiek nie był on nawet „ojcem duchowym niepodległości”, to jednak stał się tym, który akcentując to, iż Kościół stoi na straży sumienia narodu – czuwał nad odzyskaną niepodległością. Podejmując duchowy testament Dalbora, akcentował konieczność oddania się Chrystusowi przez Polskę i Polaków. W Liście pasterskim *O chrześcijańskie zasady życia państwowego* (Gniezno, 23 IV 1932 r.) pisał:

„Mamy z woli Bożej swoje Państwo, musimy mieć swoją politykę. Jaka będzie nasza polityka, takie będzie Państwo. A polityka nasza taka

będzie, jaki będzie nasz pogląd na Państwo i jaka będzie nasza etyka życia publicznego. Zdrowa być musi nasza filozofia państwowa. Czysta i dostojna powinna być nasza polityka. Bo nie po to mamy swoje Państwo, by popaść w niemoc i bezrząd”²

Co jest konkretyzacją tej filozofii polityki? Można chyba wskazać, że znaczące jest potraktowanie państwa jako wartości, a zatem dostrzeżenie, że państwo to nie tylko byt socjologiczny, ale i aksjologiczny³.

Troska o standardy życia etycznego nie pozostawała wyłącznie ogólnym hasłem. Prymas Polski precyzował bowiem:

„[...] nakazem katolickiej karności obywatelskiej jest posłuch dla sprawiedliwych praw i rozporządzeń państwowych. – Ustawa czy rozporządzenie nie stają się etyczne i sprawiedliwe przez to tylko, że je uchwalają i wydają ciała ustawodawcze lub władze do tego powołane. Jeżeli bowiem nie mają na celu rzeczywistych potrzeb Państwa i dobra ogólnego, jeżeli gwałcą przyrodzone prawa jednostek i rodzin, jeżeli wkraczają w prawa Kościoła, a nawet sprzeciwiają się prawu Bożemu, to mimo że powstają w sposób prawem przewidziany, są nieetyczne i niesprawiedliwe. [...] Niesprawiedliwe i nieetyczne są np. prawa, które obywateli poniżają do rzędu niewolników, znoszą prawa własności, podważają istnienie i trwałość rodziny oraz odbierają jej prawo do wychowywania dzieci w duchu katolickim, zaprowadzają dla katolików śluby cywilne i rozwody, uprawniają niemoralność, dzieciobójstwo oraz inne zbrodnie, krępują posłannictwo i swobodę Kościoła, ubliżają wierze, zaprowadzają i popierają bezbożność lub są w inny sposób sprzeczne z przyrodzonym i objawionym prawem Bożym.

Katolik bez ciężkiej winy i bez zaparcia się swych przekonań katolickich nie może głosować za takimi ustawami, a nawet ma obowiązek z całą stanowczością podobne ustawy zwalczać”⁴.

Można zatem powiedzieć, że naród potrzebuje państwa jako struktury organizacyjnej, ale także jako wartości, potrzebuje w tym państwie władzy opartej na realnym autorytecie. Wydaje się, że w tym przekonaniu znajduje swoje odzwierciedlenie polska tradycja: *plus ratio quam vis*.

² A. Hlond, *List pasterski „O chrześcijańskie zasady życia państwowego”*, Gniezno, 23 IV 1932 r. [w:] tegoż, *Na straży sumienia narodu*, Nowy Jork 1951, s. 77.

³ Por. tamże.

⁴ Tamże, s. 71–72.

Jej wyrazem jest zatem fakt, że i państwo, i władza potrzebują instytucji autentycznego autorytetu moralnego, potrzebują Kościoła.

Wyrazem tej świadomości były określone działania ustawodawcze. Ks. Kazimierz Lutosławski, poseł do Sejmu Ustawodawczego, jako członek Komisji Konstytucyjnej opracował preambułę konstytucji uchwalonej w marcu 1921 roku. Możemy w niej m.in. przeczytać słowa:

„W imię Boga Wszechmogącego! My, Naród Polski, dziękując Opatrzności za wyzwolenie nas z półtorawiekowej niewoli, wspominając z wdzięcznością męstwo i wytrwałość ofiarnej walki pokoleń, które najlepsze wysiłki swoje sprawie niepodległości bez przerwy poświęcały nawiązując do świętej tradycji wiekopomnej Konstytucji Trzeciego Maja”⁵.

Ten sam kapłan był również autorem roty przysięgi poselskiej oraz prezydenckiej. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 17 marca 1921 roku w art. 54 obligowała prezydenta do złożenia w Zgromadzeniu Narodowym przed objęciem urzędu przysięgi o następującej treści:

„Przysięgam Bogu Wszechmogącemu, w Trójcy Świętej Jedynemu, i ślubuję Tobie, Narodzie Polski, na urzędzie Prezydenta Rzeczypospolitej, który obejmuje: praw Rzeczypospolitej, a przede wszystkim Ustawy Konstytucyjnej święcie przestrzegać i bronić; dobru powszechnemu Narodu ze wszystkich sił wiernie służyć; wszelkie zło i niebezpieczeństwo od Państwa czujnie odwracać; godności imienia polskiego strzec niezachwianie; sprawiedliwość względem wszystkich bez różnicy obywateli za pierwszą sobie mieć cnotę; obowiązkom urzędu i służby poświęcić się niepodzielnie. Tak mi dopomóż Bóg i Święta Syna Jego Męka. Amen”⁶.

Przysięga prezydenta RP stanowiła przysięgę *sensu stricto*. To, co może zastanawiać, to fakt, że podmiotem, któremu się ją nominalnie składało, był Bóg. Natomiast wobec Narodu prezydent zaciągał identyczne treściowo zobowiązanie artykułowane i werbalizowane słowem „ślubuję”. Podkreśleniem waloru religijnego była inwokacja, w której zaprzysiężana głowa państwa przywoływała ponownie Boga, jako wspomociciela do jego dochowania w trakcie trwania kadencji⁷.

⁵ Cyt. za: A. Ajnenkiel, *Konstytucje Polski w rozwoju dziejowym 1791–1997*, Warszawa 2001, s. 175.

⁶ Cyt. za: A. Ajnenkiel, A. Drzycimski, J. Paradowska, *Prezydenci Polski*, Warszawa 2001, s. 30.

⁷ [...] Ustawa zasadnicza nie przewidywała możliwości wyłączenia elementów religijnych z rot przysięgi w przypadku, gdyby w wyniku elekcji prezydentem została

Przywołując dość skrajny przykład, jakim był obligatoryjny charakter wyznaniowy treści przysięgi prezydenckiej w II RP i zarazem przywołując preambułę Konstytucji marcowej, o charakterze religijnym, choć zapewne bardziej otwartym, można sobie uzmysłowić problem o wiele bardziej fundamentalny. Jest nim koncepcja budowania ładu państwowego, zabezpieczania horyzontu niepodległości wyznacznikiem ładu i prawa moralnego. Te zagadnienia wpisują się w fundamentalny spór o charakter filozofii polityki.

PARADYGMAT WOLNOŚCI I WYZWOLENIA

Jeśli Kościół zabiera w nim głos, to dlatego, że czuje się depozytariuszem orędzia wolności i wyzwolenia. Można bowiem stwierdzić, że całe orędzie biblijne jest orędziem wolności i wyzwolenia. W centrum tego orędzia jest prawda o Bogu, jako Tym, który wyzwala. Złączenie, bardzo dynamiczne, tematu wolności z tematem wyzwolenia jest bardzo charakterystyczne dla teologii Starego i Nowego Testamentu. W ten sposób wolność staje się nie tyle elementem abstrakcyjnym życia ludzkiego, ale

osoba niewierząca. [...]. Pominięcie religijnych fragmentów w trakcie wypowiedzania słów przysięgi skutkowałoby nieważnością aktu zaprzysiężenia. [...]

Religijna treść przysięgi nie suponowała religijnego kształtu samej ceremonii zaprzysiężenia. Akt i forma złożenia przysięgi miały natenczas «w zasadzie» charakter świecki. Przysięgę składano przed organem władzy publicznej, tj. Zgromadzeniem Narodowym. Wydarzenie to miało miejsce nie w świątyni, lecz w budynku Sejmu lub na Zamku Królewskim. Hierarchowie kościelni nie byli obecni, nawet w charakterze gości, na niniejszej uroczystości (wyjątek stanowili kapłani wchodzący w skład Zgromadzenia Narodowego jako posłowie lub senatorowie). Przysięgę odbierał przewodniczący Zgromadzenia Narodowego. Prezydent składał przysięgę na konstytucję, a nie Biblię.

Za błędną należy uznać konkluzję, jakoby w okresie II RP prezydentem *de lege lata* mógł zostać wybrany wyłącznie chrześcijanin, czy tym bardziej tylko katolik. [...] Niewątpliwie jednak konfesyjny charakter roty przysięgi mógł prowadzić do konfliktu sumienia po stronie osób niebędących chrześcijanami, *nolens volens* zmuszając ich do deklamacji osobiście obcego im aktu wiary. Z tego powodu można zasadnie mówić o pośrednim wyłączeniu niechrześcijan i ateistów z piastowania urzędu prezydenta RP w okresie międzywojennym". G. Maroń, *Instytucja przysięgi prezydenta w polskim porządku prawnym*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego” 2012, nr 2, s. 161–163.

głęboko dynamicznym, wpisanim w egzystencję zarówno jednostkową, jak i społeczną. Dzieje biblijne to zarazem historia odzyskiwania wolności, zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie.

Orędzie to ma charakter pierwotnie zapisu wyzwolenia politycznego narodu żydowskiego z niewoli egipskiej. Jednakże nawet w tym fakcie – fundamentalnym dla dziejów i tożsamości Izraela – integralnie złączony jest wątek wolności religijnej. Kardynał Joseph Ratzinger, wyjaśniając antropologiczne podstawy żywo dyskutowanej *Instrukcji nt. niektórych aspektów teologii wyzwolenia*, stwierdzał: „Do jakiej zatem wolności zmierzało wyzwolenie wyjścia? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zauważyć, że Mojżesz w swej rozmowie z faraonem nie podaje jako celu wyjścia z Egiptu stworzenia własnego kraju, ale wyszukanie miejsca na ofiarę, aby uwielbić Boga w sposób wybrany przez Niego samego”.

Do takiej interpretacji upoważniają nade wszystko teksty biblijne dotyczące tematu exodusu:

„Rzekli: «Bóg Hebrajczyków nam się ukazał. Pozwól przeto nam iść trzy dni drogą na pustynię i złożyć ofiarę Panu, Bogu naszemu, by nas nie nawiedził zarazą lub mieczem»” (Wj 5, 3). Taki motyw wyjścia odczytuje też adresat żądania – faraon. Potwierdza to, gdy mówi: „Faraon im odpowiedział: «Jesteście bardzo leniwi, i dlatego mówicie: <Chcemy wyjść, by złożyć ofiarę Panu> [...]»” (Wj 5, 17).

Dostrzeżenie tego kryterium wyzwolenia pozwala kard. Ratzingerowi na stwierdzenie o charakterze równie przenikliwym, co fundamentalnie ważnym:

„Celem wyjścia jest więc przede wszystkim i ponad wszystko Synaj, tzn. zawarcie przymierza z Bogiem, przymierza, z którego wyniknie całe prawo dla Izraela. Celem jest zatem znalezienie prawa zaprowadzającego sprawiedliwość, a tym samym budującego właściwe odniesienia ludzi między sobą i z całym stworzeniem. Te odniesienia są dla ludzi sprawiedliwością, a tym samym wolnością, ale zależą od przymierza, co więcej, są przymierzem, tzn. ludzie nie są w stanie sami ich wymyślić, ani sobie wyobrazić. Opierają się ona na zasadniczym odniesieniu porządkującym wszystkie inne relacje: na odniesieniu do Boga. Można stąd powiedzieć, że celem wyjścia była wolność; trzeba jednak natychmiast dodać, iż obliczem wolności jest przymierze, a formą realizowania wolności – ukazana w prawie przymierza właściwa relacja ludzi do siebie, oparta na ich właściwym odniesieniu do Boga. [...]”

Z tego punktu widzenia można zrozumieć, że także kraj jako taki stanowił cel wyjścia: do wolności danego ludu należy niewątpliwie także własny kraj. Równocześnie jednak staje się jasne, że w pewnym sensie kraj zostaje także podporządkowany Synajowi⁸.

Ten paradygmat biblijny wyznacza jednakże wspólnie niezwykle mocną linię sporu o koncepcję państwa. W tych sporach pojawiają się tematy takie, jak: sposób rozumienia demokracji, zaangażowanie Kościoła w życie publiczne, inaczej ujmując pytanie o wyznaniowość bądź świeckość państwa.

SPÓR O AKSJOLOGICZNOŚĆ PAŃSTWA

Warto zauważyć, że spór o kształt państwa demokratycznego ożył w Polsce w latach 90. ubiegłego wieku, a więc w okresie, który nastąpił po swoistej erozji państwowości. Dotąd cechą obowiązującą etosu życia publicznego była sztuka niszczenia państwa (okupowanego, podległego rozbiorem, rządzonego nie swoją władzą). Natomiast aktualnie pojawił się jako wymóg nowo kształtowanego etosu – sztuka tworzenia państwowości. W związku z tym nasuwało się po 1989 roku pytanie, czy syndrom antypaństwowy u Polaków przemieni się w odpowiedzialną i społeczną troskę o własne państwo?⁹

Jeden z publicystów sumarycznie wyrażał diskutowane wówczas opinie:

„Jak sędzę, prawie wszyscy zgodzą się, że dwa zagadnienia stanowią przedmiot szczególnie zażartych sporów ideowych w dzisiejszej Polsce. Po pierwsze: stosunek do roli państwa wobec społeczno-ekonomicznych następstw przejścia do gospodarki rynkowej [...]. Po drugie: stosunek do roli państwa względem swobód i wolności obywatelskich. Chodzi tu zwłaszcza o pytanie, czy obywatel ma prawo do ochrony swej autonomii jednostkowej przed naciskiem moralnym, obyczajowym i religijnym ze strony większości społeczeństwa. Czy też, na odwrót, państwo powinno

⁸ J. Ratzinger, *Wolność i wyzwolenie. Antropologiczna wizja instrukcji „Libertatis conscientia”*, [w:] tegoż, *Kościół – ekumenizm – polityka*, Kolekcja Communio 5, Poznań-Warszawa 1990, s. 297.

⁹ Por. J. Tischner, *Kościół i antypaństwowy syndrom Polaków*, [w:] tegoż, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 131.

wcielać w życie – jeśli trzeba w postaci prawnych zakazów i kar – moralne i religijne przekonania większości społeczeństwa”¹⁰.

Inaczej formułowano owo pytanie o państwo w ten sposób: czy będzie ono liberalne czy też będzie wyznaniowe? Nawet uznając tendencyjność tej dychotomii, trudno było nie dostrzec, że tworzący i współtworzący nowe państwo polskie stają przed problemem – pytaniem: jak głęboko mają wnikać w jego wnętrze ideały etyki chrześcijańskiej?

Niektórzy spośród autorów będących autorytetami społecznymi, intelektualnymi, bądź autorów lansowanych na takie autorytety (zwłaszcza popularne dzisiaj tzw. autorytety moralne) wprost wyznają swój lęk przed państwem wyznaniowym¹¹.

I tak Czesław Miłosz¹² wyrażał swoje zaniepokojenie o ten rodzaj państwa wyznaniowego, jakim według niego miało być państwo katolickiego ideału etycznego. Podobny niepokój czytelny był także u Leszka Kołakowskiego. Wyrastał na przykład z dyskusji wokół konstytucyjnego ujęcia wartości chrześcijańskich jako zapisu prawnego.

„Żądanie wprowadzenia «wartości chrześcijańskich» jako zasady konstytucji jest rujnujące dla konstytucji samej. Nie jest bowiem konstytucja deklaracją ideologiczną ani dokumentem propagandowym, ale aktem prawnym, do którego wszelkie szczegółowe ustawodawstwo musi być odniesione. «Wartości chrześcijańskie» jest to zwrot, który przez mglistość swoją nie może być prawnie wiążący; może znaczyć, zależnie od intencji, wszystko albo nic”¹³.

Józef Tischner, analizując obydwie wypowiedzi, stawiał pytanie: czy Kościół faktycznie instrumentalizuje państwo w imię wartości? Czy też może Kościół przypomina państwu o respekcie dla tych wartości (warunku istnienia samego państwa)?

O tym, że należałoby raczej uznać ten drugi typ działania Kościoła, świadczy fakt, że formuła „wartości chrześcijańskie” miała się pojawić nie w zapisie konstytucji jako akt prawny, ale w preambule. Preambuła

¹⁰ W. Sadurski, *Bliskość szatana*, „Polityka” 1991, nr 33.

¹¹ Por. Cz. Miłosz, *Państwo wyznaniowe?*, „Gazeta Wyborcza” 1991, 11 maja, s. 133; I. Bocheński, *Próba polemiki z Miłoszem*, tamże.

¹² Cz. Miłosz, *Państwo...*, s. 133.

¹³ L. Kołakowski, *Krótko rozprawa o teokracji*, „Gazeta Wyborcza” 1991, 24–25 sierpnia, s. 8.

natomiast zakreśla podstawy ideowe i nie oznacza zamiany wartości na akty prawa¹⁴.

Sednem sprawy pozostawał spór o państwo. Można go wyrazić w kwestii – jaka jest alternatywa dla państwa chrześcijańskiego ideału etycznego? Zdaniem Tischnera taką alternatywę tworzył ideał „państwa liberalizmu negatywnego”, gdzie zasadą jest wolność pojęta negatywnie – wolność od czegoś. Zadaniem państwa nie jest wówczas wskazywanie wartości, które byłyby jakimś ograniczeniem wolności obywatelskiej. Zgodnie z podstawową maksymą liberalizmu jedyną uznawaną granicą mojej wolności jest wolność drugiego człowieka. Według Tischnera miejsce Kościoła w tym modelu państwa oznacza pozostawanie Kościoła bez znacznego sprzeciwu, ale i bez wyraźnej aprobaty, oficjalnej legitymizacji. Jednak w praktyce nie tylko dyskusji, ale i postaw tworzyło się przekonanie, że zaciera się granica między świeckością a laicyzmem.

MIĘDZY ŚWIECKOŚCIĄ A LAICYZMEM

Wybór opcji życia publicznego między świeckością a laicyzmem wydaje się być współcześnie na wskroś nowoczesnym i europejskim dylematem, wobec którego stanęła także i Polska. Warto jednak przypomnieć wcześniejszy etap historii europejskiej, rzutujący na współczesną ponowoczesność. Jak zauważał św. Jan Paweł II:

„w epoce nowożytnej [rozwinęły się] [...] dwie przeciwstawne sobie wizje podtrzymujące napięcie między punktem widzenia wierzących i zwolenników humanizmu agnostycznego, a czasem wręcz ateistycznego.

Pierwsi uważają, że posłuszeństwo Bogu stanowi źródło prawdziwej wolności, a ona, nie będąc nigdy ani arbitralna, ani bezcelowa, jest wolnością prowadzącą ku prawdzie i dobru, czyli dwóm wartościom, których całkowite przyswojenie nie leży w granicach czysto ludzkich możliwości. [...]

Druga postawa polega na tym, że odrzuciwszy wszelką zależność stworzenia od Boga, czy od transcendentnego porządku dobra i prawdy, uważa się człowieka samego w sobie za początek i koniec wszystkich

¹⁴ Por. J. Tischner, *Kościół...*, s. 134–135.

rzeczy, a społeczeństwo – z jego normami, prawami i praktycznymi rozwiązaniami – za absolutnie suwerenne dzieło tegoż człowieka”¹⁵.

Dychotomia między humanizmem integralnym a humanizmem ateistycznym przybrała w dobie ponowoczesnej nową polaryzację poglądów. Wyrażają się one w stanowisku;

1. nihilistycznym – gdzie religia nie ma żadnego znaczenia publicznego, a w radykalnych nurtach sekularyzacji chodzi o to, by uczynić „śmierć Boga” nowym motorem historii powszechnej;
2. złożonym – o zróżnicowanych konsekwencjach – religia wywiera tutaj wpływ na społeczeństwo, z tym że należałoby ograniczyć jej wpływy (zgodnie z duchem oświeceniowym) do sfery prywatnej. Współcześnie, za Tocqueville’em, przyjmuje się, że religia może być ważnym warunkiem trwania demokracji i wolności, gdyż państwo demokratyczne żyje z założeń metapolitycznych. Niekiedy owo „przyzwolenie” na religię przybiera, zgodnie z koncepcją Rousseau, postać postulatu swoistej religii cywilnej, rozumianej jako całość przeświadczeń kulturowych i duchowych, tradycji obywatelskich, etosu. Religia taka może spełniać pozytywną rolę w społeczeństwie i wykazywać związki z religią bez przymiotników.

Kościół katolicki przypomina natomiast, że chrześcijaństwo nie jest religią cywilną ani polityczną, lecz wiarą transcendentną, która powinna funkcjonować jako religia publiczna, a przez to oddziaływać na kulturę.

Kościół wspiera swoje nauczanie dogłębną analizą słów Chrystusa Pana, dokonujących rozdziału między porządkiem duchowym a doczesnym („oddajcie Cezarowi [...], oddajcie Bogu” (por. Mt 22, 21)). Jak przypominał św. Jan Paweł II:

„Po Chrystusie nie jest już możliwa absolutyzacja społeczeństwa jako wartości kolektywnej, która wchłania ludzką jednostkę wraz z jej niezbywalnym przeznaczeniem. Społeczeństwo, państwo, władza polityczna należą do rzeczy tego świata, zmiennych i zawsze podlegających udoskonalaniu. [...] Struktury, jakie nadają sobie społeczeństwa, nie mają nigdy wartości najwyższej; nie mogą też same zapewnić wszystkich dóbr, których pra-

¹⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie Europejskim „U progu nowego etapu”*, Jana Pawła II, Strasburg 11 października 1988, [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 10, Kraków 2008, s. 267-268.

gnie człowiek. W szczególności nie mogą one zastąpić jego sumienia, ani zaspokoić potrzeby prawdy i absolutu”¹⁶.

W koncepcjach laickich nie ma natomiast miejsca na tak rozumianą autonomię. Współcześnie podkreśla się potrzebę tego, by państwo wytwarzało społeczną spójność i wielokulturowość, co domaga się regulacji zróżnicowania etnicznego. Wymogiem stawianym państwu jest także powiązanie rozumienia demokracji z człowiekiem, nauką i życiem. Jednak takim wymogom towarzyszy niejednokrotnie wprowadzanie w dyskursie publicznym wyłącznie spraw nieostatecznych, te ostateczne przesuwając w sferę zindywidualizowanych wyborów sumienia.

W ten sposób Bóg przynależący do rzeczy ostatecznych zostaje praktycznie wzięty w nawias życia publicznego.

Niektórzy wskazują przy tym, że problem Boga nie jest konieczny w dyskursie o sprawach nieostatecznych – można podjąć te zagadnienia na gruncie rozumu.

Problem w tym, że we współczesnym laicyzmie nie ma wiary w rozum, gdyż jest wiara w scjentyzm i pozytywizm! Nauka zastępuje filozofię spekulatywną i antropologię. Dobitnie mówił o tym także Benedykt XVI:

„Tam, gdzie panuje wyłącznie rozum pozytywistyczny – a tak jest w znacznym stopniu w przypadku naszej świadomości publicznej – klasyczne źródła poznania etosu i prawa są wyłączone «z gry». Jest to sytuacja dramatyczna, która interesuje wszystkich i która wymaga dyskusji publicznej [...]”¹⁷.

Być może warto skupić chwilę uwagi na owej konstatacji, iż „w przypadku naszej świadomości publicznej – klasyczne źródła poznania etosu i prawa są wyłączone «z gry»”.

WOBEC STANOWIENIA PRAWA

Niejednokrotnie rodzi się obecnie przekonanie, że współcześnie egzekwowanie prawa, jak również jego stanowienie, dokonuje się poza kon-

¹⁶ Tamże, s. 268.

¹⁷ Benedykt XVI, *Serce rozumne. Papieskie przemówienie w niemieckim parlamencie*. <https://teologiapolityczna.pl/benedykt-xvi-serce-rozumne-papieskie-przemowienie-w-niemieckim-parlamencie> [dostęp 20.11.2018].

tekstem moralnym. Temu stwierdzeniu towarzyszy myśl, iż źródłem tego stanu rzeczy jest to, że współczesny człowiek jest skłonny unieważniać rzeczywistość, uznając jako jedynie obowiązujące źródło do budowania wszelkich sądów ludzką myśl widzianą z jej wnętrza.

Stąd też dokonana się charakterystyczna zmiana – przejście od horyzontu „wolności słowa” do „wolności ekspresji”. O ile do niedawna funkcjonowało określenie *freedom of speech*, które pozwalało na wyrażanie poglądów w kategorii wypowiedzi (*speech*), a ta podlegała ocenie w kategoriach prawdy lub fałszu, o tyle współcześnie coraz bardziej powszechne staje się określenie *freedom of expression*. Poglądy stały się kwestią ekspresji; a tej nie można oceniać w kategoriach prawdy lub fałszu.

Takie przesunięcie akcentu ma swoje ogromne konsekwencje – ekspresja jest bowiem zawsze prawdziwa, bo wynika z autentycznego przeżycia jednostki lub grupy. Nie można zatem w ekspresji doszukiwać się treści. Nie można poddawać jej ocenie aksjologicznej, bo taki stan rzeczy stanowi atak na czyjąś tożsamość.

Nietrudno dostrzec, że za taką rolę ekspresji jako sfery przeżycia leży określona koncepcja człowieka. Jeśli nawet trudno ją jednoznacznie zdefiniować pozytywnie, to łatwiej jest ją określić negatywnie – nie jest to koncepcja spójna z klasyczną wizją człowieka. W klasycznym ujęciu człowiek dzięki racjonalnej naturze zdolny jest do autorefleksji, samopoznania i doświadczenia siebie. Jako istota obdarzona rozumem zdolny jest do rozróżniania dobra i zła, posiada naturalną sprawiedliwość (sumienie), a poznanie tej sfery staje się imperatywem, z którego można wyczytać prawo określane mianem prawa naturalnego. Współcześnie natomiast człowiek stał się „problemem”. Owa problemowość wynika choćby z tego, że dominuje w niej przekonanie, że osoba ludzka jest tworem czysto społecznym i stąd odrzuca się ideę wspólnej natury ludzkiej, prawa naturalnego jako źródła prawa. W konsekwencji prawo staje się wytworem człowieka (państwa).

W klasycznym ujęciu twierdzono, że to osoba ludzka ma być źródłem prawa. Za takim stwierdzeniem kryła się interpretacja, której wyrazicielem może być Benedykt XVI w swojej encyklice *Caritas in veritate*:

„Wolność w nas pierwotnie jest charakteryzowana naszym istnieniem i jego ograniczeniami. Nikt nie kształtuje dowolnie swojego sumienia, ale wszyscy budują własne ja na bazie pewnego siebie [*sum*], które zostało

nam dane. Nie tylko inne osoby nie są do dyspozycji, ale również my takimi nie jesteśmy dla nas samych. Rozwój osoby degraduje się, jeśli zamierza być ona jedynym twórcą siebie samej. Analogicznie rozwój narodów ulega degradacji, jeśli ludzkość uważa, że może stworzyć się na nowo, postępując się «cudami» techniki. Podobnie rozwój ekonomiczny okazuje się fikcyjny i szkodliwy, jeśli powierza się «cudom» finansów, by podtrzymać wzrost nienaturalny i konsumpcyjny¹⁸.

To właśnie dlatego w starożytności, jak i w średniowieczu, prawo określano najpierw jako *ius* (prawo – coś obiektywnego, sprawiedliwego, coś, co uprawniało, dawało prawo do posiadania). Pozwalało to św. Tomaszowi z Akwinu pojmować prawo jako „rozporządzenie rozumu dla dobra wspólnego nadane i publicznie obwieszczane przez tego, kto ma pieczę nad wspólnotą”. W takiej perspektywie sprawiedliwość nie była jedynie wyrazem woli, lecz tego, co realne, związane z naturą rzeczy w odniesieniu do człowieka. Z kolei ta rzeczywistość była publicznie obwieszczana i jako taka stanowi *lex* (ustawę jako prawo). W ten sposób porządek prawny składał się z logicznego, niepodlegającego woli człowieka poprzednika i logicznego następnika. W praktyce znaczyło to, że stanowienie prawa polegało, i powinno polegać, na wiązaniu decyzji człowieka z tym, co nie pozostaje do jego decyzji, na wyprowadzaniu prawa nie z woli człowieka, lecz z jego „natury”, czyli od człowieka, w tym, kim jest on sam, w znaczeniu, czego nie może zmieniać. Człowiek jawi się w tym układzie jako źródło sensu porządku prawnego, a on sam wykazuje „wrażliwość na prawdę”.

Od czasów Hobbesa i Locke’a dominuje pogląd, że ludzie tworzą wspólnoty (państwa), zrzekając się wolności, aby w ten sposób uchronić się przed walką o wolność wszystkich ze wszystkimi, przed własnymi żądzami i lepiej zagwarantować ochronę swoich dóbr. W ten sposób cedując swoje prawa na wolę suwerena, a prawo stanowione jest tworzone po to, by poskramiać rywalizację i wprowadzać pokój.

Granicą wolności ją ograniczającą staje się wolność drugiego człowieka, ale to w konsekwencji sprawia, że drugi zamiast być tym, z kim buduje się wspólnotę dla urzeczywistniania siebie, dla wspólnego dobra, staje się potencjalnie ograniczającym wolność, staje się wrogiem. W tym

¹⁸ Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html [dostęp 20.11.2018].

miejscu pojawia się swoista reguła siły – liczy się jedna wolność przeciw drugiej, co może prowadzić, i prowadzi, do mniej lub bardziej totalitarnych systemów prawnych.

Towarzyszy temu jeszcze jedna zmiana. Pisał Hobbes: „Ludzie winni dopełniać zawartych umów”. Zdanie to stało się wiążące dla tego, co należałoby określać jako przedmiot prawa. W konsekwencji prawo zamienia się w czystą formę, bowiem bez znaczenia staje się to, co ma stanowić treść tych umów. Liczy się formalna strona dopełnienia umów. W ten sposób wszakże prawem staje się ustawa, prawo i ustawa są równoważne. Idąc krok dalej prawo utożsamiane jest z wolą hegemonia-państwa, coraz bardziej uwalniając się od tego, co ma być jego treścią. Prawo nie jest wyczytywane z rzeczywistości, lecz „tworzone” i nie zawsze jest przesłanką wolności. O takiej zmianie koncepcji prawa i koncepcji państwa w nowożytności pisał św. Jan Paweł II:

„«Prawo» przestaje być prawem, ponieważ nie jest już oparte na mocnym fundamencie nienaruszalnej godności osoby, ale zostaje podporządkowane woli silniejszego. W ten sposób demokracja, sprzeniewierzając się własnym zasadom, przeradza się w istocie w system totalitarny”¹⁹.

* * *

Dzieje po odzyskaniu przez Polskę niepodległości były dziejami bardzo dramatycznymi. Wolność i niepodległość okazywały się wciąż darem i zmaganiem.

Swoistą ilustrację tego dramatu mogą pozostawać słowa Karola Wojtyły:

„Ojczyzna: wyzwanie tej ziemi rzucone przodkom i nam, by stanowiąc o wspólnym dobru
i mową własną jak sztandar wyśpiewać dzieje.
Śpiew dziejów spełniają czyny zbudowane na opokach woli. Dojrzałością samostanowienia osądzamy młodość naszą, czasy rozbicia i złoty wiek –
Osądziła złotą wolność niewola.
Nasilili w sobie ów wyrok bohaterowie stuleci: w wyzwanie ziemi wchodzili
jak w ciemną noc, wołając «wolność jest droższa niż życie!».

¹⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 1, Kraków 2006, s. 546.

Osądziliśmy wolność naszą sprawiedliwiej niż inni (podnosiła swój głos tajemnica dziejów): na ołtarzu samostanowienia płonęły ofiary pokoleń – przejmujące wołanie wolności silniejszej niż śmierć²⁰.

Ojczyzna – niepodległa ojczyzna to wciąż wielkie *wyzwanie tej ziemi rzucone przodkom i nam, by stanowić o wspólnym dobru*. Takie wyzwanie zakłada wolność nie negatywną, ale pozytywną, opartą na horyzoncie prawdy i dobra.

O taką wolność, której obliczem jest przymierze, swoisty pakt z wartościami, apelował Karol Wojtyła jako Jan Paweł II w polskim parlamencie w 1999 roku:

„Dzieląc radość z pozytywnych przemian dokonujących się w Polsce na naszych oczach, winniśmy sobie również uświadomić, że w wolnym społeczeństwie muszą istnieć wartości zabezpieczające najwyższe dobro całego człowieka. Wszelkie przemiany ekonomiczne mają służyć kształtowaniu świata bardziej ludzkiego i sprawiedliwego. Chciałbym życzyć polskim politykom i wszystkim osobom zaangażowanym w życiu publicznym, by nie szczędzili sił w budowaniu takiego państwa, które otacza szczególną troską rodzinę, życie ludzkie, wychowanie młodego pokolenia, respektuje prawo do pracy, widzi istotne sprawy całego narodu i jest wrażliwe na potrzeby konkretnego człowieka, szczególnie ubożego i słabego”²¹.

²⁰ K. Wojtyła, *Myśląc Ojczyzna*, [w:] tegoż, *Poezja i dramaty*, Kraków 1979, s. 88–90.

²¹ Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie, Warszawa 11 czerwca 1999*, [w:] tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 9, Kraków 2008, s. 815.

WOLNOŚĆ - PRZYWILEJ CZY POWINNOŚĆ?

KRZYSZTOF WIECZOREK

Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

1. IDEA WOLNOŚCI A FORMY I WARUNKI JEJ URZECZYWISTNIANIA

„Wolność jest jedna, ale objawia się ona rozmaicie, zależnie od okoliczności”¹. Pisząc te słowa, Sartre niewątpliwie miał na myśli z jednej strony uniwersalną i abstrakcyjną ideę wolności – tę samą, której tyle uwagi poświęcił w swych filozoficznych rozważaniach Hegel – z drugiej strony niemal nieskończoną różnorodność konkretnych form realizacji owej idei. Zmienność owych form oraz stopień ich zgodności z aprioryczną ideą jest funkcją zmiennych okoliczności i uwarunkowań, którym każdorazowo podlegają ludzkie działania. Długookresowy gradient tych zmian jest dodatni; przynajmniej jeśli wierzyć Hegłowi, twierdzącemu, iż „dzieje powszechne nie są niczym innym jak rozwojem pojęcia wolności”². Znaczy to, że z upływem czasu stajemy się coraz bardziej wolni, choć ta generalna tendencja nie wyklucza krótkookresowych fluktuacji

¹ J.-P. Sartre, *Wolność Kartezjańska*, tłum. I. Tarłowska, [w:] B. Baczek (red.), *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. 2, Warszawa: Wiedza Powszechna 1965, s. 309.

² G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 2, tłum. J. Grabowski, Warszawa: PWN 1958, s. 358.

związanych z dłuższymi lub krótszymi okresami regresu w zakresie obecności wolności w przestrzeni społecznej.

Rzecz godna podkreślenia, że szczególną rolę w procesie postępującego urzeczywistniania się wolności niemiecki myśliciel przypisywał filozofii. Jej to bowiem zadaniem jest „poznanie rozwoju urzeczywistniającej się idei wolności, która istnieje tylko jako świadomość wolności”³. Nie należy tego postulatu rozumieć literalnie, że wolny jest tylko taki człowiek, który jasno uświadamia sobie własną wolność. Oznaczałoby to bowiem, że wolność jest tylko subiektywnym stanem ludzkiej duszy. Szerszy kontekst myślowy wskazuje jednak, że Hegel pojmował wolność inaczej: jako ideę, która zrazu istniała tylko w świadomości – jako przedmiot nadziei lub cel dążeń – następnie zaś stopniowo urzeczywistnia się w dziejach ludzkości, przybierając kolejno formy charakterystyczne dla poszczególnych epok historycznych⁴. Tym, co wpływa w istotny sposób na charakterystykę kolejnych odsłon urzeczywistniania się idei wolności, jest typ kultury filozoficznej dominującej w danej epoce. Ryzykując nadmierne uproszczenie, można by więc powiedzieć: jaka filozofia, taka wolność.

Dla osiągnięcia pełniejszego obrazu trzeba jednak uwzględnić jeszcze szereg innych czynników, które także wywierają określony wpływ na stopień realizacji i sposób konkretyzacji idei wolności. Zwróćmy uwagę chociażby na rozróżnienie dokonane przez Sartre’a: „czym innym bowiem jest odczucie, że jest się wolnym w zakresie działania, przedsięwzięcia politycznego lub społecznego czy twórczości artystycznej, czym innym zaś doświadczenie tego w akcie rozumienia i dociekania”⁵.

Zarówno Hegel, jak i Sartre świadomi są faktu, że między ideą wolności a jej urzeczywistnieniem zawsze jest jakiś rozdźwięk, ponieważ człowiek, przystępując do realizacji swych zamiarów, nieuchronnie napotyka

³ Tamże, s. 359. Podobnie pisał w innym swym dziele – *Fenomenologii ducha*: „Wolność w myśli ma jako swą prawdę tylko czystą myśl, a więc prawdę niewypełnioną życiem, i jest wobec tego tylko pojęciem wolności, a nie wolnością żywą”. Tegoż, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 1, Warszawa: PWN 1963, s. 233.

⁴ Zbigniew Kuderowicz objaśnia: „Na płaszczyźnie indywidualnej działalności wolność stanowi wartość, która realizuje się dzięki rozwojowi świadomości jednostki, prowadzącemu do coraz pełniejszego kierowania się rozumnym rozeznaniem, oraz dzięki postępowym zmianom w życiu społecznym i kulturze”. Z. Kuderowicz, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa: Książka i Wiedza 1981, s. 25.

⁵ J.-P. Sartre, *Wolność Kartezjańska...*, s. 309.

różnego rodzaju przeszkody. Nie wszystkie ograniczenia ludzkich możliwości działania wiążą się bezpośrednio z wolnością: nierozsądnie byłoby uważać za zniewolenie na przykład fakt, że człowiek jako część świata przyrody podlega jej prawom, których nie może aktem swej woli znieść, naruszyć ani przekroczyć⁶. Z wolnością, jej brakiem lub ograniczeniem mamy zatem do czynienia tylko tam, gdzie na przeszkodzie do realizacji ludzkich zamiarów staje zamiar lub działanie innych ludzi bądź też funkcjonowanie określonych elementów struktury społecznej, przyjętej na mocy obowiązujących konwencji i porozumień między ludźmi. Wolność jest zatem, jak utrzymuje Józef Tischner, fenomenem dialogicznym⁷; mówiąc tedy o uwarunkowaniach wolności, będziemy mieli na uwadze te czynniki, które sytuują się w obrębie relacji międzyludzkich.

2. WOLNOŚĆ JEDNOSTKI WE WSPÓLNOCIE

W myśl powszechnie znanej formuły Arystotelesa, człowiek jako *zoon politikon* nie może żyć bez uczestnictwa w jakiejś wspólnocie⁸ – nie tylko ze względu na niesamowystarczalność ekonomiczną jednostki, ale – co jeszcze ważniejsze – z powodu niezbywalnych potrzeb egzystencjalnych, do których (za Maslowem) zaliczają się potrzeby bezpieczeństwa oraz przynależności⁹. Bez dostatecznych warunków możliwości ich zaspokojenia trudno mówić nie tylko o wolności, ale w ogóle o osobowym wymiarze życia ludzkiego. Niezwykle trafnie ujęła ten aspekt człowieczeństwa Jadwiga Mizińska, pisząc: „Dwa fundamenty wychowania dziecka w rodzinie (i kształtowania w nim człowieczeństwa) to pierwotna ufność i poczucie realności. [...] Każdy człowiek posiada potrzebę głębokiego przeświadczenia o tym, że jest, jak również wiedzy o tym, kim jest. Pytania te odnoszą się do przynależności. Pytając nieznanego «kim jesteś?», naprawdę chcę się dowiedzieć «czyj jesteś?», jaką masz

⁶ Zob. H. Rosnerowa, *W sprawie zakresu pojęcia wolności*. [w:] tejsze, *Dylematy pojęcia wolności: próba wprowadzenia analitycznego*, Warszawa: IFiS PAN 1993, s. 13–21.

⁷ Zob. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków: Znak 2001, s. 295–96.

⁸ Por. M. Foucault, *Wola wiedzy*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, [w:] tegoż, *Historia seksualności*, Warszawa: Czytelnik 1995, s. 125.

⁹ Zob. A. Maslow, *Motywacja i osobowość*, tłum. P. Sawicka, Warszawa: Pax 1990, s. 76–84.

genezę, od kogo pochodzisz, kim są twoi rodzice i przodkowie, jaki jest twój kraj, język, ojczyzna, wiara. Właśnie pewność co do tych wszystkich punktów odniesienia, miejsc przynależności, społecznych i kulturowych «adresów» nadaje człowiekowi poczucie realności. Jego przeciwieństwem jest poczucie nierealności, wynikające z braku wyrazistej przynależności do kogokolwiek¹⁰.

Z punktu widzenia przynależności jednostki do wspólnoty możemy mówić o kilku nawarstwiających się na siebie sferach egzystencji. Najniższą i podstawową z nich jest warstwa „nagiego życia” (*vita nuda*) jako obiektywny fakt biologiczny. Na tym fundamencie nadbudowuje się – na różne sposoby i w różnych wariantach, zależnie od układu okoliczności historycznych i społecznych – „tożsamość polityczna” jako funkcja przynależności do określonej wspólnoty, generującej sobie właściwą sieć relacji międzyludzkich¹¹. Wynika z niej konkretny kształt systemu praw i zobowiązań jednostki wobec społeczeństwa, w którym jednostka żyje i funkcjonuje. Obejmują one między innymi: narodowość, obywatelstwo, status społeczny i zawodowy, uwarunkowania ekonomiczne, warunki mieszkaniowe, więzy rodzinne i towarzyskie, stosunki władzy i zależności służbowej.

Jeśli byśmy zapytali o miejsce wolności w owej wielowarstwowej strukturze, odpowiedź brzmiałaby następująco: nie należy jej szukać wśród atrybutów nagiego życia, lecz pomiędzy elementami tożsamości politycznej. Podstawową miarą wolności jest bowiem stopień swobody w realizacji osobistego projektu bycia człowiekiem, który to projekt powstaje w wyniku sprobematyzowania uwarunkowań – przede wszystkim społecznych – własnej egzystencji. Tę samą myśl można następująco wyrazić słowami Jana Patočki: „Człowiek nie może żyć w oczywistości bytów pozaludzkich; musi swoje życie spełniać, nieść, musi sobie z nim poradzić, uporać się z nim. Wygląda to więc tak, jakby znajdował się zawsze między równoważnymi możliwościami. Ale tak nie jest. Wyobcowanie oznacza, że nie ma równoważności, że tylko jedno z możliwychżyć jest tym życiem prawdziwym, właściwym, niezastąpionym, dającym się spełnić tylko przez nas w tym sensie, że je naprawdę niesiemy, że jesteśmy z jego ciężarem utożsamieni – gdy tymczasem to drugie [każde inne

¹⁰ J. Mizińska, *Ludzka rodzina*, Toruń: MADO 2011, s. 156–157.

¹¹ Por. G. Agamben, *Homo sacer: suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa: Prószyński i S-ka 2008, s. 163–165.

możliwe] jest uchylaniem się, ucieczką, schronieniem się w nieprawdziwość i [fałszywym] ułatwieniem”¹².

3. PYTANIE O GRANICE WOLNOŚCI

Właściwym człowiekowi sposobem bycia – w warunkach zapewniających choćby minimum wolności – jest „radzenie sobie” ze swoim życiem i „spełnianie” go poprzez nieustanne dokonywanie wyborów pomiędzy tym, co postrzegamy jako życie właściwe, prawdziwe, czyli to, które – jak pisał José Ortega y Gasset – zostało nam „dane” i „zadane” do przeżycia¹³, a wieloma innymi wariantami możliwej egzystencji. Jeśli spojrzymy na historię ludzkości przez pryzmat heglowskiej filozofii dziejów, możemy dostrzec, że postęp cywilizacyjny niesie z sobą stopniowe poszerzanie się przestrzeni zbiorowej i indywidualnej wolności, co daje nam rosnące szanse dokonywania właściwych wyborów z punktu widzenia autonomicznego projektu bycia sobą. Zasadne staje się więc pytanie o kres tego procesu: czy ludzka wolność, pojmowana jako swoboda autokreacji, może się rozwijać w nieskończoność, czy też istnieje jakaś skończona, maksymalna wartość miary wolności? Warto przypomnieć, że mówimy tu o wolności (w szerokim sensie) „politycznej”, czyli tej, która ma swe źródła i swe ograniczenia w przestrzeni międzyludzkich obcować. Odrębnym pytaniem jest kwestia granic technologicznej ekspansji, stale zwiększającej zakres możliwości eksploatacji zasobów świata przyrody dla realizacji autonomicznych celów ludzkiej zbiorowości, a także dostarczającej nowych, coraz doskonalszych narzędzi świadomej i celowej ingerencji w ludzki organizm dla przekształcania jego struktury i modyfikowania funkcji życiowych. Tego zagadnienia nie będziemy tu rozpatrywać.

Teoretycznie można przyjąć, że istnieje model idealnego ustroju politycznego, w którym każdy indywidualny uczestnik życia zbiorowego mógłby bez przeszkód realizować własny projekt bycia. Takie przekonanie żywili niektórzy filozofowie epoki Oświecenia, godząc się jednak

¹² J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. J. Zychowicz i in., Warszawa: Fundacja Aletheia 1998, s. 133.

¹³ Por. J. Ortega y Gasset, *Zadanie naszych czasów*, tłum. M. Iwińska, w: [tegoż], *Po co wracamy do filozofii?*, wybór i opr. S. Cichowicz, Warszawa: Spacja 1992, s. 69 i 79.

na pewne samoograniczenie konceptu wolności – na przykład tak, jak czynił to Monteskiusz, pisząc: „W państwie, to znaczy w społeczności, w której są prawa, wolność może polegać jedynie na tym, aby móc czynić to, czego się powinno chcieć, a nie być zmuszonym czynić tego, czego się chcieć nie powinno”¹⁴. Wolność gwarantowana w ramach ustroju doskonałego musiałaby być zatem „wolnością powściągliwą” (zgodnie z formułą Alexisa de Tocqueville’a)¹⁵, a owa powściągliwość polegać powinna na dobrowolnym podporządkowaniu się podmiotu pierwotnej, apriorycznej powinności, wyznaczającej nieprzekraczalne granice indywidualnym ludzkim projektom.

Koncepcja ta nie ma jednak zastosowania w czasach postnormatywnych, charakteryzujących się „nieustającymi próbami zakwestionowania istniejącego porządku normatywnego we wszelkich dziedzinach życia społeczno-moralnego”¹⁶. Konsekwencją owego procesu dekonstruowania porządku normatywnego (który, wedle oceny Ryszarda Monia, rozpoczęła się w latach 60. XX wieku i trwa nadal) jest niemal całkowita utrata powszechnego niegdyś przekonania o istnieniu transcendentalnie ugruntowanej i uniwersalnie ważnej powinności moralnej¹⁷. Dziś mówi się raczej o pluralizmie etycznym, dopuszczającym daleko posuniętą swobodę w konstruowaniu własnych, autorskich kodeksów postępowania w sferze moralnej. Na pozór świadczy to o tym, że jako jednostki żyjące w obrębie wspólnoty uzyskaliśmy większą wolność, bo nie musimy już powściągać naszych zamiarów, ograniczając je wyłącznie do celów i wartości, których „powinniśmy chcieć” z punktu widzenia jakiegoś narzuconego z zewnątrz systemu norm. W praktyce jednak skutki owej „anarchii normatywnej” mogą się okazać szkodliwe z punktu widzenia obszaru swobody wyborów i działań poszczególnych uczestników życia społecznego. Powodem jest fakt, iż trajektorie życia indywidualnych jednostek tworzących razem wspólnotę społeczno-polityczną nie są od siebie niezależne.

¹⁴ Ch.L. de Montesquieu, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Księga 11, rozdz. 3; cyt. wg: <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/o-duchu-praw.html> [dostęp 15.03.2019].

¹⁵ Zob. K. Kędziora, *Alexis de Tocqueville o egzystencjalnym i społecznym znaczeniu religii*, „*Studia Philosophiae Christianae*” Vol 50, Nr 4, 2014, s. 37.

¹⁶ R. Moń, *Wpływ performatyki na nowe rozumienie normatywności*, [w:] P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *O normatywności w etyce*, Kraków: WAM 2015, s. 193.

¹⁷ Zob. tamże, s. 193–194.

leżne, lecz tworzą sieć wielorakich powiązań. Z punktu widzenia racjonalności i efektywności funkcjonowania systemu społecznego powinna zatem w każdej wspólnocie obowiązywać zasada „granica mojej wolności jest wolność drugiego człowieka”¹⁸. Tymczasem w dostatecznie licznej społeczności zawsze znajdują się jednostki dążące do zawłaszczenia czyjogoś pola wolności, by jej kosztem powiększyć własną. Dlatego jedną z podstawowych funkcji ustroju politycznego, co wiadomo już od czasów Hobbesa, jest racjonalna reglamentacja indywidualnej wolności i dbanie o to, by jedni nie mieli jej „za dużo”, a drudzy „za mało”. Rodzi się jednak pytanie: w stosunku do jakiej miary? Kiedy mogę powiedzieć, że mam za mało wolności, kiedy za dużo, a kiedy w sam raz?

Nie wydaje się zadowalające ani takie rozwiązanie, w myśl którego każdy współobywatel miałby tyle samo wolności, co inni (abstrahując od pytania o socjotechniczną możliwość praktycznej realizacji tej abstrakcyjnej zasady), ani takie, by każdy miał jej tyle, ile efektywnie potrzebuje – z uwagi na to, że niektórzy ludzie do realizacji własnych zamiarów potrzebują także cudzej wolności, nie tylko własnej. W klasycznych opracowaniach z zakresu etyki politycznej przyjmuje się zazwyczaj kompromisowe rozwiązanie polegające na tym, by każdy miał przynajmniej taką wolność, jakiej potrzebuje do realizacji własnego projektu tożsamości politycznej, jednakże w granicach wyznaczonych przez „zasadę Tocqueville’a”, czyli bez naruszania granic wolności innych członków społeczności.

4. WOLNOŚĆ W SKALI GLOBALNEJ I LOKALNEJ

Powyższe rozwiązanie jest jednak możliwe tylko częściowo i co najwyżej w skali społeczności lokalnych. W dzisiejszym, zglobalizowanym świecie widać bowiem jasno, że wolność i dobrobyt, jakimi cieszą się przedstawiciele bogatych, wysoko rozwiniętych społeczeństw Północy, posiada swój rewers w postaci ubóstwa i wielorakich ograniczeń – niekiedy bardzo dotkliwych, bo związanych z deficytem dostępu do dóbr

¹⁸ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków: Znak 1993, s. 136. Wcześniej analogiczną zasadę sformułował Alexis de Tocqueville: „Wolność człowieka kończy się tam, gdzie zaczyna się wolność drugiego człowieka”. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa: PIW 1976, s. 57.

tak podstawowych, jak woda pitna i pożywienie – w krajach Trzeciego Świata, gdzie miliony ludzi cierpią głód i niedostatek, a także na co dzień narażone są na akty brutalnej przemocy¹⁹. My, bogaci i szczęśliwi obywatele demokratycznych państw strefy dobrobytu, musimy więc mieć świadomość, że standardy wolności obowiązujące w najlepiej rozwiniętych częściach świata są całkowicie nieosiągalne w tych regionach, gdzie panuje powszechny niedostatek. Dopóki ten problem nie zostanie systemowo rozwiązany, pozostaje nam (nie rezygnując z działań i programów naprawczych na rzecz tych, których kosztem żyjemy w dobrobycie) poszukiwanie optymalnego modelu wolności w naszym codziennym otoczeniu społecznym. Achille Mbembe, powołując się na analizy Carla Schmitta, twierdzi, że w praktyce nie mamy innego wyjścia, gdyż „w chwili obecnej [...] żyjemy w epoce podziałów, porywów nienawiści, nieprzyjaźni i przede wszystkim walki z wrogiem, w wyniku czego liberalne demokracje [...] przechodzą głęboki regres. [...] Możliwe, że «powszechna demokracja obejmująca całą ludzkość nie istnieje nigdzie na Ziemi», a ponieważ świat składa się z państw, to właśnie w państwach próbuje się urzeczywistnić demokrację”²⁰.

Rozpocząć wypada od uwzględnienia uwarunkowań międzynarodowych, jako że system polityczny i struktura społeczna jakiegokolwiek pojedynczego państwa pozostają uwikłane w złożoną sieć relacji

¹⁹ Pochodzący z Kamerunu filozof Achille Mbembe w dość drastyczny sposób zwraca naszą uwagę na powszechnie ignorowany fakt istnienia ciemnej strony liberalnej demokracji, pisząc: „[...] ustrój demokratyczny, przy całej różnorodności dróg jego rozwoju, pozostał nieodmiennie dwuznaczny. [...] Koncepcja, jakoby życie w demokracji było zasadniczo spokojne, cywilizowane i wolne od przemocy, jest trudna do utrzymania [i, gdyż] brutalność demokracji udało się jedynie stłumić. Nowoczesne demokracje od początku tolerowały pewien rodzaj przemocy politycznej, w tym nielegalnej. [...] Aby złagodzić obyczaje, należało zdobyć kolonie, założyć kompanie handlowe i konsumować w coraz większych ilościach produkty pochodzące z odległych stron świata. Tak więc pokój społeczny na Zachodzie w dużym stopniu zależał od gwałtów popełnianych daleko, od wznieczanych tam ognisk okrucieństwa, wojen feudalnych i masakr [...]. Zaspokojenie nowych pragnień wymaga instytucjonalizacji systemu nierówności na skalę światową”. A. Mbembe, *Polityka wrogości*, tłum. U. Kropiwicki, Kraków: Karakter 2018, rozdz. 1.2. *Nocne ciało demokracji*, s. 29–35 *passim*.

²⁰ Tamże, rozdz. 2, *Spółczesność wrogości*, s. 68–69. Zawarty w przytoczonym fragmencie cytat pochodzi z: C. Schmitt, *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu*, w: [idem], *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. A. Cichocki, Kraków: Znak 2000, s. 124.

z innymi organizmami państwowymi²¹. Dlatego ważnym elementem budowania strategii liberalnej polityki wewnętrznej, ukierunkowanej na zapewnienie wszystkim zainteresowanym zadowalającego progu wolności obywatelskiej, jest sprawne poruszanie się w dynamicznej przestrzeni międzynarodowych powiązań: z jednej strony – unikanie napięć, zadrażnień i niepotrzebnych konfliktów, które osłabiają kondycję państwa i wpływają pośrednio na poziom swobód obywatelskich; z drugiej strony – skuteczna i twarda (jednak bez naruszania elementarnych zasad dyplomacji) obrona racji stanu i żywotnych interesów własnej wspólnoty. Z tego względu służby dyplomatyczne i inne instrumenty prowadzenia polityki międzynarodowej stanowią pierwsze przedmurze w systemie działania na rzecz wolności obywateli.

Drugi pierścień obrony racjonalnie reglamentowanej wolności to kultura polityczna w państwie. W celu przybliżenia tego problemu rozpatrzmy kolejno dwie najpopularniejsze w czasach nowożytnych i współczesnych koncepcje filozofii politycznej: heglowską i liberalno-demokratyczną. W myśl pierwszej z nich państwo jest podstawową formą urzeczywistniania się ducha obiektywnego; kształt ustroju państwowego w największym stopniu decyduje o poziomie wolności obywateli, a tym samym – o pozycji na powszechnodziejowej skali rozwoju; i wreszcie, państwo gwarantujące optimum wolności winno się opierać na zasadzie „despotyzmu rozumu”²², ponieważ wszelkie spory i problemy na gruncie polityki należy rozwiązywać racjonalnie, wykorzystując empirycznie sprawdzone i teoretycznie uzasadnione modele naukowe. Według Hegla autorytet nauki jako najwyższego wcielenia władzy rozumu absolutnie przewyższa prerogatywy każdej innej władzy – w szczególności władzy politycznej, która ma charakter relatywny, gdyż wywodzi się z podlegających zmianom warunków umowy społecznej. Ponadto tylko w państwie urządzonym wedle racjonalnych zasad możliwe jest utożsamienie woli władzy z samowiedzą obywateli oraz – co za tym idzie – ugruntowanie ustaw i aktów prawnych w metafizycznej zasadzie wolności woli²³. Trzeba jednak przyznać, że ta wizja – choć piękna i pociągająca – w odniesieniu do dzisiejszych uwarunkowań kulturowych prezentuje się jako utopijna i mało wiarygodna, chociażby ze względu na upadek

²¹ Zob. D. Konke, *Political Network*, Cambridge University Press 1990.

²² B. Skarga, *Despotyzm rozumu*, „Polityka” 1995, nr 22 (1987), s. 21–22.

²³ Zob. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów...*, t. 2, s. 338.

autorytetu nauki. Dlatego też trudno byłoby dziś na niej budować adekwatne wzorce kultury politycznej.

Z kolei w modelu myślenia liberalno-demokratycznego za najważniejsze źródło norm ustrojowych i praktyk sprawowania władzy uznaje się wolę obywateli, wyrażaną efektywnie za pomocą instrumentów politycznych, właściwych dla demokracji przedstawicielskiej, takich jak czteroprzymiotnikowe wybory, referenda oraz oddolne mechanizmy kontroli aparatu władzy. W tym przypadku problem polega na tym, że idea ta opiera się również na pewnej utopii, uformowanej jeszcze w czasach Oświecenia. Podstawą owej utopii jest założenie, że suweren – pojmowany w nowożytnym znaczeniu, to znaczy jako wspólnota obywateli podporządkowanych władzy państwowej – jest z ontologicznego punktu widzenia zbiorowym podmiotem, posiadającym kolektywną wolę²⁴ i zdolnym do jej wyrażania dzięki narzędziom efektywnej komunikacji z przedstawicielami władzy. Współcześnie owa hipoteza jest nie do utrzymania – nawet w odniesieniu do państw jednorodnych kulturowo i etnicznie, w których potencjalnie istnieją warunki do zbudowania szerokiego konsensu społecznego umożliwiającego wysoki stopień jednomyślności społecznych oczekiwań w stosunku do władzy i jej poczynań, a tym bardziej w odniesieniu do społeczeństw heteronomicznych, głęboko podzielonych wewnątrznie pod względem światopoglądu, wyznania religijnego, przynależności etnicznej lub przekonań i sympatii politycznych. W obliczu pluralizmu postaw, przekonań i preferencji aksjologicznych system liberalno-demokratyczny najczęściej przekształca się w praktyce w strukturę opartą na politycznej dominacji tej grupy obywateli, której udało się zdobyć najsilniejszą reprezentację w aparacie władzy. W zależności od tego, jaki typ i jaki poziom kultury politycznej reprezentowany jest w środowisku osób sprawujących władzę i w ich społecznym zapleczu, topografia przestrzeni wolności w obrębie całego społeczeństwa może wyglądać bardzo rozmaicie. Dotyczy to przede wszystkim kwestii, ile wolności i jakie szanse wykreowania własnej politycznej tożsamości pozostawi się tym osobom i środowiskom, które

²⁴ Tocqueville pisał: „W społeczeństwach, które przyjmują zasadę suwerenności ludu, każdy człowiek dysponuje taką samą częścią suwerennej władzy i na równi z innymi bierze udział w rządzeniu państwem. [...] [Na przykład w Ameryce] lud rządzi amerykańską rzeczywistością polityczną tak, jak Bóg rządzi wszechświatem; jest zarazem racją i kresem wszystkich rzeczy; wszystko pochodzi od niego i wszystko do niego powraca”. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce...*, s. 69.

w bieżącym rozdaniu nie uzyskały dostatecznie silnej reprezentacji politycznej.

5. WOLNOŚĆ A STYLE KULTURY POLITYCZNEJ

Praktyka społeczna dowodzi, że istnieje wiele różnych stylów kultury politycznej: od najbardziej prymitywnego, opartego na niemającej wiele wspólnego z tradycjami demokracji parlamentarnej zasadzie „wygrywający bierze wszystko”, czego rezultatem jest dotkliwa marginalizacja wszystkich grup i środowisk nieidentyfikujących się z partykularnie pojętym interesem tych, którym przypadło w udziale sprawowanie władzy²⁵, aż po wysoce wysublimowany styl sprawowania rządów oparty na idei służby publicznej, realizowanej w myśl zasady: im więcej władzy, tym większa odpowiedzialność za to, by wszyscy obywatele czuli się sobą u siebie.

Kultura polityczna nie jest wielkością stałą. Podlega częstym zmianom i przeobrażeniom pod wpływem wydarzeń rozgrywających się na scenie publicznej. Można ją też świadomie kształtować poprzez tworzenie pozytywnych (lub, niestety, negatywnych) wzorców wypowiedzi, przeświadczeń i postaw.

²⁵ W ocenie A. Mbembe w większości współczesnych państw demokratycznych obecna jest silna tendencja do pogłębiania wewnętrznych podziałów, antagonizowania obywateli przez odróżnianie „swoich” od „obcych” oraz kompulsywne poszukiwanie kogoś, kogo można by uznać za wroga i obarczyć winą za wszystkie niepowodzenia władzy. Autor *Polityki wrogości* pisze: „Nasza epoka z pewnością nie jest epoką rozumu i nic nie wskazuje na to, by mogła się nią stać w niedalekiej przyszłości. Zapotrzebowanie na tajemnice i powracający duch wypraw krzyżowych sprawiają, że jest to raczej epoka o skłonnościach do paranoi, hysterii i przemocy, do unicestwienia wszystkich, z których demokracja uczyniła wrogów państwa”. Współczesna demokracja przekształca się stopniowo w „politykę, która wyraźnie odróżniając swych obywateli (tych, którzy przynależą do kręgu «równych sobie») od pozostałych ludzi, zdecydowanie zachowuje dystans wobec wszystkich obcych. [...] W tym depresyjnym okresie życia psychicznego narodów potrzeba wroga przestaje być wyłącznie potrzebą społeczną. [...] Brak wroga przeżywany jest jako głębokie zranienie narcystyczne. Być pozbawionym wroga [...] to być pozbawionym relacji nienawiści, dzięki której można dać upust wszelkiego rodzaju żądom, zazwyczaj zakazanym”. A. Mbembe, *Polityka wrogości*, s. 67–78 *passim*.

Podstawowym narzędziem budowania kultury politycznej jest język dyskursu publicznego. Przykład dzisiejszej Polski (słowa te piszę w roku 2019) pokazuje, jak dramatycznie niski poziom może osiągnąć ów język. Od kilku już lat w polskiej przestrzeni publicznej nie toczą się żadne merytoryczne debaty, w których wazono by raczej i oceniano logiczną siłę argumentów. Zamiast tego język dyskursu publicznego stał się areną eskalującej przemocy werbalnej, na której padają coraz mocniejsze i coraz bardziej obraźliwe słowa. Generowany za pomocą takiego dyskursu poziom kultury politycznej jest, niestety, również niski. Sytuacja ta niesie z sobą określone konsekwencje w zakresie powszechnej świadomości wolności w obrębie społeczeństwa. Poczucie satysfakcji z obecnie posiadanego zakresu wolności obywatelskiej jest bardzo zróżnicowane i spolaryzowane w zależności od stopnia identyfikacji z zawartą *implicite* w działaniach politycznych skalą wartościowania poszczególnych środowisk i grupowań światopoglądowych. Z jednej strony nie brak osób i środowisk w pełni usatysfakcjonowanych istniejącym stanem rzeczy. Będą to na przykład ci, którzy w pełni korzystają z pozytywnych owoców „dobrej zmiany” w sferze politycznej i ekonomicznej; ale, niestety, również ci, którzy obficie i z upodobaniem wykorzystują „wolność do chamstwa”²⁶ i zapełniają Internet oraz inne nośniki publicznego dyskursu wulgaryzmami, niewybrednymi napaściami personalnymi oraz tak zwanym smogiem informacyjnym. Na przeciwnym biegunie sytuują się osoby i środowiska, których subiektywna świadomość wolności jest – czasem nawet drastycznie – zaniżona w stosunku do zakresu rzeczywiście posiadanych swobód.

Przyczyną tej paradoksalnej sytuacji jest rozpowszechnione w dzisiejszym świecie zjawisko kulturowe polegające na tym, że żyjemy nie tyle w świecie rzeczywistym, ile wewnątrz opowieści o nim, kształtowanej w obrębie określonego paradygmatu narracyjnego²⁷. Nasze wyobrażenia i przekonania dotyczące rzeczywistości mieszczą się w obrębie wybranego przez nas lub narzuconego siłą perswazji imaginarium społecznego²⁸,

²⁶ Zob. J. Fedorowicz, *Chamo sapiens*, Warszawa: Wielka Litera 2018, s. 206.

²⁷ Zob. A. Radomski, *Wielkie narracje a mikronarracje – etyczne dylematy współczesnego pisarstwa historycznego*, s. 1-2, <https://depot.ceon.pl/handle/123456789/2174> [dostęp 10.01.2019].

²⁸ „Imaginarium społeczne to coś szerszego i głębszego niż schematy intelektualne, do których sięgają ludzie, myśląc o rzeczywistości społecznej w sposób oderwany. Chodzi [...] o sposoby, w jakie ludzie wyobrażają sobie swoją społeczną egzystencję,

którego właściwości przysyłają nam lub w pewnych przypadkach wręcz zastępują świat zewnętrzny. Ludzie ulegający owemu złudzeniu (a jest ich coraz więcej) nabierają przekonania, że faktycznie żyją w takim świecie, jaki jest nazywany i opisywany formułami określonego dyskursu narracyjnego. Stają się w ten sposób ofiarami szczególnego rodzaju nieporozumienia, polegającego na wadliwej interpretacji kategorii semantycznej wypowiedzi. Opinie, których intencją nie jest bynajmniej deskrypcja obiektywnego stanu rzeczy, tylko perswazyjne oddziaływanie na sferę emocjonalną odbiorców, są mylnie odbierane w sposób zarezerwowany dla zdań w sensie logicznym podlegających ocenie prawdziwościowej. Rezultat jest taki, że osoby żyjące w skrojonej na swoją miarę „bańce informacyjnej”²⁹ bardziej wierzą relacjom i ocenom tych informatorów, których zdecydowali się obdarzyć kredytem zaufania, niż własnym obserwacjom, osądom i zdrowemu rozsądkowi. W szczególnej sytuacji ostro spolaryzowanej sceny politycznej, której poszczególne strony dysponują profesjonalną kadrą opiniotwórczych dziennikarzy i specjalistów w dziedzinie propagandy, społeczeństwo dzieli się na kilka grup o radykalnie zróżnicowanych wyobrażeniach na temat tego, w jakiej rzeczywistości żyją. W Polsce końca drugiej dekady XXI w. istnieją na przykład ludzie, tworzący dość liczną zbiorowość, którzy żywią przekonanie, iż żyją w państwie niedemokratycznym, którego elity rządzące są wrogo nastawione do własnych obywateli i w którym systematycznie kurczy się zakres obywatelskiej wolności. Równocześnie wielu innym się wydaje, że do cnót obywatelskich należy publiczne używanie plugawego języka, pełnego werbalnej agresji, wulgarnych wyzwisk, inwektyw i insynuacji, ponieważ takim właśnie językiem mówią najważniejsze osoby w państwie. Wysoce zróżnicowane są też przekonania dotyczące tego, jak duży zakres wolności mają poszczególne obywatele w naszym kraju. Zaskakujący może się przy tym wydać fakt, że opinie te nie są na ogół kształto-

jak przystosowują się do innych, jak toczą się sprawy między nimi i bliźnimi; to także oczekiwania, które zwykle się spełniają, oraz głębsze normatywne koncepcje i obrazy leżące u ich podstaw. [...] Ludzie wyobrażają sobie swoje społeczne otoczenie [...] nie w kategoriach teoretycznych, lecz raczej za pośrednictwem obrazów, opowieści i legend. [...] Imaginarium społeczne to wspólne rozumienie spraw, umożliwiające wspólne praktyki i powstanie poczucia prawomocności, podzielanego przez szerokie grupy społeczne”. Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków: Znak 2010, s. 37.

²⁹ Por. E. Pariser, *The Filter Bubble*, London: Penguin Books 2011.

wane na podstawie osobistego doświadczenia korzystania z posiadanej wolności, lecz na podstawie wiary – często bezkrytycznej i nie poddanej racjonalnej analizie ani empirycznej weryfikacji – w publicznie głoszone osądy, których autorami są osoby powszechnie znane i przez część społeczeństwa uważane za wiarygodne.

Sytuacja ta prowokuje do postawienia pytania, jaki jest nasz indywidualny, osobisty stosunek do problemu wolności. Bardzo lubimy się jej domagać, to pewne; wciąż z różnych stron słychać głosy oburzenia lub potępienia dla działań władzy ograniczających czyjąś wolność bądź niezapewniających jej w dostatecznym stopniu. Czy jednak jako obywatele jesteśmy równie skłonni, by jej używać, i to używać właściwie?

6. WŁAŚCIWE UŻYCIĘ WOLNOŚCI JAKO PRZEDMIOT MORALNEGO ZOBOWIĄZANIA

Na to, jak ważna jest kwestia właściwego użycia posiadanej wolności, zwrócił uwagę Jan Paweł II: „Jeżeli po upadku systemów totalitarnych społeczeństwa poczuły się wolne, to prawie równocześnie zrodził się inny podstawowy problem – problem użycia wolności. [...] Jeżeli jestem wolny, to znaczy, że mogę używać własnej wolności dobrze albo źle. Jeżeli używam jej dobrze, to i ja sam przez to staję się dobry, a dobro, które spełniam, wpływa pozytywnie na otoczenie. Jeżeli zaś źle jej używam, konsekwencją tego jest zakorzenianie się i rozprzestrzenianie zła we mnie i w moim środowisku. Niebezpieczeństwo obecnej sytuacji polega na tym, że w użyciu wolności usiłuje się abstrahować od wymiaru etycznego – to znaczy od wymiaru dobra i zła moralnego. Specyficzne pojmowanie wolności, które szeroko rozpowszechnia się dziś w opinii publicznej, odsuwa uwagę człowieka od odpowiedzialności etycznej. To, na czym dziś koncentruje się uwaga, to sama wolność. Mówi się: ważne jest, ażeby być wolnym i wykorzystywać tę wolność w sposób niczym nieskrępowany, wyłącznie według własnych osądów, które w rzeczywistości są tylko zachciankami. To jasne: jest to forma liberalizmu prymitywnego. Jego wpływ, tak czy owak, jest niszczący”³⁰.

Moralna ocena sposobów użycia wolności przez podmiot uwzględnia dwa wymiary: indywidualny (godziwość czynu) i wspólnotowy (dobro

³⁰ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków: Znak 2005, s. 17.

ogółu). Z indywidualnego punktu widzenia niewłaściwe użycie wolności jest wtedy, gdy dzisiejszy wolny czyn spowoduje, że jutro będę mniej wolny niż dziś (na przykład popełniam czyn karalny lub popadam w uzależnienie). Z punktu widzenia dobra wspólnego – wtedy, gdy realizacja mojej wolności pociąga za sobą uszczuplenie cudzej wolności. Patrząc z perspektywy oceny moralnej, widzimy jednak, że nie wystarczy biernie powstrzymać się od niewłaściwego używania wolności. Wolność osoby ludzkiej to wielki, cenny dar i wysoka wartość pozytywna. Max Scheler odkrył w badaniu fenomenologicznym, że każdy człowiek jako osoba jest nosicielem wartości [*Wertträger*]³¹. Oznacza to, że spoczywa na nim odpowiedzialność za realizację wartości, które w sobie nosi. Przykładowo – człowiek sprawiedliwy powinien zaprowadzać sprawiedliwość w swoim otoczeniu, człowiek utalentowany powinien dobrze spożytkować swoje talenty, człowiek prawdomówny powinien rozpowszechniać prawdę itp. Podobnie człowiek wolny – z tej przyczyny, że jest „nosicielem wolności” – powinien się czuć moralnie zobowiązany do tego, by czynić użytek (i to właściwy) ze swej wolności, a nie postępować jak bohater ewangelicznej przypowieści, który zakopał swój talent w ziemi i niecierpliwie czekał, by go oddać [Mt 25, 14-30]. W odniesieniu do politycznego wymiaru egzystencji oznacza to tyle, że wolność to nie tylko bierny przywilej korzystania z pełnej oferty swobód obywatelskich, zapewnianych przez odpowiednio ukonstytuowany ustrój państwowy, lecz coś więcej: moralna powinność aktywnego uczestnictwa w życiu wspólnoty politycznej w taki sposób, by wnieść własny wkład w nieustannie trwający proces ulepszania przestrzeni międzyludzkich obywateli.

³¹ Zob. M. Scheler, *Stosunek wartości „dobrej” i „złej” do pozostałych wartości i do dóbr*, tłum. W. Galewicz, [w:] W. Galewicz (red.), *Z fenomenologii wartości*, Kraków: Wydział Filozoficzny PAT 1988, s. 65–66.

NOTY O AUTORACH



PROF. DR HAB. WOJCIECH ŁĄCZKOWSKI

Urodzony 3 X 1933 r. w Poznaniu. Żonaty, pięcioro dzieci.

- Wykształcenie:

Szkoły w Poznaniu: Gimnazjum im. Bergera, Liceum im. Św. Marii Magdaleny, a po jego likwidacji matura w Liceum im. Paderewskiego. W latach 1951–1956 studia prawnicze na Uniwersytecie Poznańskim (obecnie UAM). W 1964 roku

doktorat z nauk prawnych. W 1968 r. stopień naukowy doktora habilitowanego. W 1977 roku tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego. W 1992 roku tytuł naukowy profesora zwyczajnego.

- Praca zawodowa:

W latach 1956–1959 referent prawny w Miejskim Przedsiębiorstwie Remontowo-Budowlanym w Poznaniu. 1959–1962 aplikacja adwokacka w Poznaniu. 1960–2008 Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, gdzie przeszedł wszystkie szczeble kariery naukowej: od asystenta do profesora zwyczajnego. Różne funkcje akademickie takie, jak np. kierownik studiów, prodziekan, dziekan, prorektor (wybrany w pierwszych wolnych wyborach, a po wprowadzeniu stanu wojennego odwołany z tej funkcji). W latach 1983–2010 Katolicki Uniwersytet Lubelski (kierownik Katedry). Lata 1990–1997 sędzia Trybunału Konstytucyjnego. 1992–1997 Państwowa Komisja Wyborcza (przewodniczący). W latach 1998–2004 członek Rady Polityki Pieniężnej. Incydentalne wykłady na różnych uczelniach oraz staże zagraniczne. Autor około 200 publikacji naukowych. Promotor kilkuset przewodów magisterskich, habilitacyjnych oraz opiniodawca w postępowaniach o nadanie tytułów profesorskich, w tym

także o tytuły doktora *honoris causa* rektora paryskiej Sorbony, prezydenta Republiki Irlandii czy dyrektora Rozgłośni Polskiej Radia Wolna Europa Jana Nowaka Jeziorańskiego.

- Inna aktywność:

Członkostwo m.in. w Międzynarodowym Instytucie Finansów Publicznych, Komitecie Nauk Prawnych PAN, Polskim Towarzystwie Ekonomicznym, Poznańskim Towarzystwie Przyjaciół Nauk, Instytucie Zachodnim, Towarzystwie Naukowym Organizacji i Kierownictwa, Towarzystwie Naukowym KUL itd. Były członek Rady Społecznej Metropolity Poznańskiego abpa Jerzego Stroby, a obecnie abpa Stanisława Gądeckiego. W latach 2006–2007 przewodniczący Kościelnej Komisji Historycznej. Członek Kapituły Stowarzyszenia Orderu Jasnogórskiej Bogarodzicy oraz członek Rycerstwa Grobu Bożego w Jerozolimie. Odznaczony przez papieża Benedykta XVI Krzyżem Komandorskim Orderu Świętego Sylwestra Papieża.

Hobby: żeglarstwo morskie – jachtowy kapitan żeglugi wielkiej.



PROF. DR HAB. WOJCIECH ROSZKOWSKI

Ur. w 1947 roku, profesor historii, kierownik Zakładu Europy Środkowej i Wschodniej oraz Obszaru Postsowieckiego ISP PAN w Warszawie. Specjalista w historii najnowszej, ze szczególnym uwzględnieniem Polski oraz Europy Środkowej i Wschodniej, w tym historii gospodarczej. *Fellow* International Wilson Center for Scholars w Waszyngtonie i *visiting professor* na University of Maryland w College Park (1988–1989), prorektor Szkoły Głównej Handlowej (1990–1993), dyrektor ISP PAN (1994–2000), Kościuszko Chair of Polish Studies na University of Virginia w Charlottesville (2000–2004), poseł do Parlamentu Europejskiego (2004–2009). Autor m.in. *Najnowszej historii Polski*, pierwotnie wydanej w podziemiu pod pseudonimem Andrzej Albert, wielokrotnie wznawianej po 1990 roku pod nazwiskiem Roszkowski (najnowsze wydanie: Świat Książki 2010–2011, w siedmiu tomach), skróconej jej wersji *Historia Polski 1914–2001* (dziesięć wydań z uaktualnieniami), a także *Gospodarcza rola większej prywatnej własności ziemskiej w Polsce 1918–1939* (1986), *Land*

Reforms in East Central Europe after World War One (1995) i *Półwiecze. Historia polityczna świata po 1945 roku* (1997), *East Central Europe. A Concise History* (2015), *Cultural Heritage of East Central Europe. A Historical Outline* (2015), współredaktor i autor *Biographical Dictionary of Central and Eastern Europe* (2008), autor pracy *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej* (2019).



Ks. Prof. Dr. hab. Paweł Bortkiewicz

Ur. 1958 r., kapłan, członek Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej, teolog, publicysta. Profesor zatrudniony na UAM w Poznaniu, prowadzi zajęcia także w WSKSiM w Toruniu. Członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN, członek Sekcji Kultura, Tożsamość Narodowa, Polityka Historyczna w Narodowej Radzie Rozwoju

przy Prezydencie RP. Główne obszary zainteresowań – myśl św. Jana Pawła II, teologia społeczna, katolicka nauka społeczna.



Prof. Dr. hab. Krzysztof T. Wiczorek

Kierownik Zakładu Logiki i Metodologii w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Ukończył studia magisterskie z matematyki na Uniwersytecie Śląskim oraz 2 semestry teologii na Albert-Ludwigs-Universität we Fryburgu Bryzgowijskim. Studiował także filozofię jako wolny słuchacz

na uniwersytetach w Krakowie i Lublinie. Tytuł doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii otrzymał w 1986 roku, habilitację w roku 1994, natomiast profesorem nauk humanistycznych jest od 2005 roku. Kierunki aktualnie prowadzonych badań naukowych to historia filozofii XX wieku (zwłaszcza w obszarze niemieckojęzycznym), fenomenologia, filozofia spotkania i dialogu, wybrane problemy teorii poznania i filozofii języka, ontologia i epistemologia wartości, filozofia humoru, filozofia religii, tanatologia, teoria decyzji z elementami logiki, prakseologii

i psychologii, filozofia wychowania, obecność zagadnień i metod filozofii w życiu publicznym oraz w dyskursie medialnym i politycznym. Jest autorem ponad dwustu prac naukowych oraz czterech książek: *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli J. Tischnera i A. Nowickiego*, Katowice: Wyd. Uniwersytetu Śląskiego 1990, ss. 112; *Levinas a problem metafizyki*, Katowice: Wyd. Uniwersytetu Śląskiego 1992, ss. 136; *Wieczne powroty Fryderyka Nietzschego*, Katowice: „Książnica” 1998, ss. 168; *Spory o przedmiot poznania*, Katowice: Wyd. Uniwersytetu Śląskiego 2004, ss. 378.

W ciągu swojej pracy naukowej był związany z wieloma towarzystwami naukowymi, komitetami redakcyjnymi czasopism naukowych i komisjami naukowymi.

Za swoje osiągnięcia naukowo-dydaktyczne otrzymał Nagrody Indywidualne Rektora Uniwersytetu Śląskiego przyznane w latach: 1978, 1982, 1984, 1989, 1990, 1995, 1998 i 1999.

