

Jadwiga Błahut-Prusik

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

POMIĘDZY WOLNOŚCIĄ POLITYCZNĄ A BEZPIECZEŃSTWEM

Between Political Freedom and Safety

Słowa kluczowe: bezpieczeństwo, wolność polityczna.

Key words: safety, political freedom.

S t r e s z c z e n i e

Relacja między bezpieczeństwem a wolnością zmieniała się na przestrzeni wieków. W zależności od tego, którą z wartości uznawano za bardziej podstawową, w jej perspektywie ujmowana była druga. Niezwykle istotne w tym względzie okazują się ogólne zmienne optyki rzeczywistości, zasadniczo determinujące ujęcie obu kategorii. Artykuł dotyczy relacji między starożytnym a nowożytnym rozumieniem bezpieczeństwa i wolności politycznej. Ma na celu narysowanie historycznej zależności między omawianymi pojęciami.

A b s t r a c t

The relationship between freedom and safety has been undergoing changes throughout the ages. One always outranked the other, depending on which concept was viewed as more fundamental. In this case, the optics of the changing vision of reality turns out to be of utmost significance: it largely determines the manner in which both categories are viewed. The article pertains to the relationship between the ancient and modern understanding of safety and political freedom. It was written to outline the historical correlations between the concepts.

Podjęmując próbę ustalenia relacji między wolnością a bezpieczeństwem, natrafiamy na podstawową trudność związaną z wieloznacznością obu kategorii, ich niezwykle abstrakcyjnym charakterem. Polisemantyczność ta, wzmacniana przez historyczną zmienność w podejściu do obu kwestii, koniecznym czyni zakreślenie przedmiotowych ram podjętego dyskursu. W nawiązaniu do stanowiska Hannah Arendt, zgodnie z którym „nie ma chyba w polityce takiej sprawy, którą moglibyśmy poruszyć bez nawiązania – wprost lub pośrednio – do kwe-

stii wolności człowieka”¹, dla potrzeb niniejszego artykułu nasze rozważania zasadniczo ograniczone zostaną do politycznego aspektu wolności. Za Arendt wolność polityczną ujmować będziemy jako działanie urzeczywistniane w sferze publicznej. Arendt pisała: „ludzie są wolni – a nie tylko posiadają dar wolności – tak długo jak długo działają; nie wcześniej i nie później. Albowiem *być* wolnym i *działać* to jedno i to samo”². Ponieważ wszelkie nasze działania mają miejsce w przestrzeni publicznej, zewnętrzne doświadczenie wolności Arendt uznaje za pierwotne w stosunku do jej formy wewnętrznej, której próba poszukiwania pojawia się w momencie naruszenia tej pierwszej³. „Wolność (lub jej przeciwieństwo) uświadamiamy sobie pierwotnie podczas obcowania z innymi, a nie z samym sobą”⁴ – czytamy w *Między czasem minionym a przyszłym*. Analogiczna konstatacja nasuwa się w przypadku bezpieczeństwa. Wszystkie próby zarówno podmiotowego, jak i przedmiotowego doprecyzowania tego pojęcia wskazują, z jak wysoce relacyjną kategorią mamy do czynienia. Zarówno te definicje bezpieczeństwa, którymi operują nauki szczegółowe, jak i te bardziej ogólne, tj. filozoficzne (ontologiczna, aksjologiczna, epistemologiczna⁵), zakreślają ramy publicznej przestrzeni, miejsce spotkania z innym człowiekiem.

Relacja między bezpieczeństwem a wolnością zmieniała się na przestrzeni wieków. W zależności od tego, którą z wartości uznawano za bardziej podstawową, w jej perspektywie ujmowana była druga. Niezwykle istotną rolę odgrywały tu ogólne, zmienne optyki rzeczywistości – zasadniczo determinujące ujęcie obu kategorii. Artykuł dotyczy relacji między klasycznym a nowożytnym rozumieniem bezpieczeństwa i wolności, ma na celu nakreślenie historycznej zależności między omawianymi pojęciami⁶.

Jakkolwiek pierwotnie zagadnienie bezpieczeństwa nie było podejmowane wprost, nie ulega wątpliwości, że sama potrzeba bycia bezpiecznym wydaje się stała. Towarzyszy ona człowiekowi od początku jego istnienia jako instynktowne, intuicyjne i oczywiste przekonanie, iż wymogiem trwania ludzkiej egzystencji jest zapewnienie odpowiednich ku temu warunków. Dlatego też bezpieczeń-

¹ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym: osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa 1994, s. 178.

² Ibidem, s. 186.

³ Zob. ibidem, s. 178–181.

⁴ Ibidem, 181.

⁵ Na temat filozoficznych aspektów bezpieczeństwa pisałam w: J. Błahut-Prusik, *Pomiędzy definicją bezpieczeństwa a możliwością jego urzeczywistnienia, czyli ku wiecznemu niespełnieniu?*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2012, nr 18, s. 203–212.

⁶ Zasadniczo artykuł dotyczy relacji między klasycznym a nowożytnym rozumieniem bezpieczeństwa i wolności. Aczkolwiek podjęte rozważania zamyka jedna z najbardziej znanych współcześnie koncepcji wolności, pełni ona jedynie funkcję podsumowującą. Autorka zdaje sobie sprawę, że w warunkach współczesnych relacja bezpieczeństwo–wolność wymaga podjęcia osobnej analizy.

stwo, choć różnie definiowane, bezpośrednio lub pośrednio odnosi się do tego, co stanowi jego istotę, tj. zapewnienia trwania bytu ludzkiego oraz możliwości jego rozwoju. Nie ulega jednak wątpliwości, że pod wpływem dziejowych przemian pojęcie „bezpieczeństwo” zaczęło pojawiać się w coraz szerszej płaszczyźnie rozważań. Jego ewolucja semantyczna sprowadza się w zasadzie do wciąż poszerzających się ram definicyjnych, tzn. obecnie bezpieczeństwo dotyczy tych obszarów ludzkiej działalności, do których wcześniej nie miało zastosowania. Nieco inaczej sprawa ma się z wolnością. Sposób jej rozumienia i realizacji zmieniały się na przestrzeni wieków na tyle, że to, co dziś określamy mianem „wolności politycznej”, zasadniczo różni się od tego, jak była ona postrzegana w myśli klasycznej.

Na gruncie aksjologicznym obie kategorie można rozpatrywać jako wartości instrumentalne, tj. służące realizacji innych wartości. Aczkolwiek bezpieczeństwo, w przeciwieństwie do wolności, od zawsze uchodziło za wartość egzystencjalną, determinującą zarówno sam akt „zaistnienia, jak i utrzymania procesu egzystencji”⁷. W tej perspektywie z pewnością jest ono wartością bardziej podstawową niż wolność, gdyż determinuje jednocześnie nasze bycie lub nie-bycie w świecie, jak też jego jakość, podczas, gdy wolność jedynie tę drugą. Ponadto, jak już wspomniano, o ile bezpieczeństwo postrzegane jest jako wartość względnie stała i niekwestionowana, o tyle wolność nie zawsze za taką uchodziła i to nie tylko ze względu na swą pojęciową wieloznaczność, lecz także odmienny punkt jej odniesienia, sprowadzany najczęściej do sprzecznych płaszczyzn ludzkiego bytowania: raz wspólnotowej, kiedy indziej jednostkowej.

Początkowo ani bezpieczeństwo, ani wolność nie stanowiły przedmiotu bezpośrednich rozważań. W starożytnej Grecji nie pojawiały się one jako problemy, lecz – przywołując określenie Arendt zastosowane w odniesieniu do wolności – jako „fakty życia codziennego”. Co więcej, ich kontekst – podobnie jak wszystkich kategorii społeczno-politycznych – mieścił się w zakresie rozważań etycznych. Fakt ten staje się istotny, gdyż z jednej strony wyznacza obszar właściwy naszym dociekaniom, poszerzając je o moralną perspektywę, z drugiej – uświadamia nam, że rezultat podjętej analizy w znacznej mierze będzie efektem poszukiwań zogniskowanych na szerszych kategoriach pośrednio związanych z tymi, które stanowią przedmiot naszych zainteresowań. A zatem znaczenie wolności i bezpieczeństwa odczytujemy raczej w kontekście bardziej ogólnych kwestii, zwłaszcza zagadnienia szczęścia. Oba stany można uznać za warunki, których realizacja wprost lub pośrednio przyczynia się do ustanowienia eudajmonii. Ta moralna perspektywa właściwa była wszelkim zagadnieniom społeczno-politycznym podejmowanym w tamtym czasie, przez co elementy determinujące osiągnięcie życia szczęśliwego najczęściej również wzajemnie warunkowały się i dopełniały. Dotyczyło to także wolności i bezpieczeństwa.

⁷ J. Lipiec, *Świat wartości: wprowadzenie do aksjologii*, AWA, Kraków 2001, s. 136.

I Platon, i Arystoteles (w ślad za Sokratesem) wolność utożsamiali z wiedzą stanowiącą zarazem warunek osiągnięcia prawdy i szczęścia. Wedle Platona indywidualne poszukiwanie prawdy (kontemplacja) prowadzi do osiągnięcia wolności, która ma wymiar wspólnotowy. Jedynie ten, kto posiadał prawdę, może czuć się prawdziwie wolny, tzn. posiadanie odpowiedniej wiedzy umożliwia mu funkcjonowanie w życiu państwowym, współdecydowanie o sprawach publicznych. W tym znaczeniu w klasycznej filozofii polityki wolność w zasadzie sprowadzała się do jej pozytywnego rozumienia jako „wolność do”. „Polegała ona – jak wykazywał Benjamin Constant – na kolektywnym, lecz bezpośrednim sprawowaniu wielu części całej władzy, na publicznym obradowaniu w sprawach wojny i pokoju, na zawieraniu przymierzy z cudzoziemcami, uchwalaniu praw, ferowaniu wyroków, badaniu rachunków, rozporządzeń i poczynąń urzędników, stawianiu ich przed całym narodem, oskarżaniu ich, skazywaniu lub uwalnianiu od winy; jednocześnie jednak, nazywając to wolnością, starożytni uznawali za rzecz całkowicie do pogodzenia z ową wolnością kolektywną zupełne podporządkowanie jednostki władzy ogółu”⁸. Śledząc przytoczoną powyżej definicję wolności, doznajemy nieodpartego wrażenia, że jej realizacja – polegająca na kierowaniu państwem – w prostej linii prowadzić miała do zapewnienia bezpieczeństwa, które, chociaż zredukowane do wymiaru wspólnotowego, obejmowało również bezpieczeństwo indywidualne, aczkolwiek sprowadzane do umacniania jego kolektywnej postaci.

Posługując się rozróżnieniem stosowanym przez Isaiaha Berlina, koncepcja wolności pozytywnej zasadniczo zdominowała zwłaszcza starożytną myśl grecką. Nie oznacza to jednak, że w tamtym okresie nie pojawia się jej negatywna forma. Znamiennym tego przykładem jest rzymska szkoła neostoicka, której przedstawiciele zgodnie uznawali wolność za warunek osiągnięcia szczęścia. Jedynie uniezależnienie się od tego wszystkiego, nad czym zapanować człowiekowi nie jest dane, czego ujarzmić nie jest on w stanie, czyni go prawdziwie wolnym. Neostoicy, utożsamiając wolność z wewnętrznym stanem przysłowiowego stoickiego spokoju, niewzruszenia, obojętności, autarkii, akceptacji tego, co przynosi los, ukazali zupełnie inne jej oblicze, tj. wolność wewnętrzną istoty ludzkiej, odczuwaną jako niezależność od wszelkich form politycznego zniewolenia. Skądinąd z poprzednikami łączy ich konstatacja, zgodnie z którą każdorazowa próba buntu przeciwko ogólnie rozumianym prawom rządzącym wszechświatem skazuje człowieka na klęskę, a ta z kolei odsuwa go od szczęścia i boleśnie uświadamia mu nieuchronną i zniewalającą moc naturalnych konieczności, jakim podlega również wolność. Przy takim rozumieniu wolności bezpieczeństwo nie może

⁸ B. Constant, *O wolności starożytnych i nowożytnych*, przeł. Z. Kosno, „Arka” 1992, nr 42 (listopad–grudzień). [online] <www.law.uj.edu.pl/~khdppip/site/images/adm/File/Teksty/Constant_2.pdf>, dostęp: 25.04.2013.

być zinterpretowane inaczej niżeli bezwolna, choć niekoniecznie bierna, aprobata tego, czego wymaga od nas natura i co zysła los.

Wszechmoc naturalnych konieczności dostrzegamy zarówno w Platońskiej teorii państwa idealnego, jak i w Arystotelesowskiej koncepcji szczęścia⁹, gdzie wolność, a raczej wolny wybór (*proairesis*)¹⁰ nie dotyczył celu ludzkich dążeń, tj. *eudajmonii*, gdyż ten jako obiektywny i nieuchronny był jednakowy dla wszystkich. Ludzki wybór w zasadzie sprowadzał się do środków doń prowadzących, metod, za pomocą których aktualizujemy naszą formę. Niemniej jednak nie był on dowolny, przeciwnie, Arystoteles postrzegał go jako podporządkowany ogólnej zasadzie gwarantującej szczęśliwą egzystencję – zasadzie „złotego środka”, tj. działania zgodnego z naturą (rozumem).

Na gruncie klasycznej filozofii politycznej i bezpieczeństwo, i wolność stanowiły dopełnienie holistycznego ujęcia rzeczywistości. Wpisane były w koncepcję doskonałego, boskiego czy po prostu naturalnego, niezmiennego ładu wszechświata. Państwo miało odzwierciedlać zgodny z naturą porządek rzeczy, stanowiący gwarancję bezpieczeństwa jego i jego obywateli. A zatem bezpieczeństwo jawiło się jako pewien stan obiektywny, w który człowiekowi pozostawało niejako wpisać się, podporządkować danemu czy odkrytemu wzorcowi. Analogiczna sytuacja dotyczy wolności, która dla żadnego z myślicieli nie stanowiła odrębnej kategorii, a raczej dopełnienie całościowej wizji uniwersum. Podobnie jak możliwość osiągnięcia bezpieczeństwa, tak również wolności zdeterminowana była przez przyjęty system zależności, jego zachowanie i afirmację. Szanse realizacji obu stanów silnie łączone były z obiektywnym porządkiem rzeczy i wyprowadzonymi zeń kategoriami, takimi jak: sprawiedliwość, szczęście, życie zgodne z naturą. Tego rodzaju funkcję pełniła np. platońska organiczna teoria państwa z kluczową dla niej ideą sprawiedliwości¹¹, zgodnie z założeniami której każdy powinien czynić to, do czego przysposobiła go natura. Nieznajomość i co za tym idzie – nierespektowanie zasad sprawiedliwości skutkuje naruszeniem porządku, ładu gwarantującego bezpieczeństwo¹². Wobec tego za podłoże niebezpieczeństwa, zagrożenia uznawano niesprawiedliwość wynikającą bądź z niewiedzy, bądź z ignorancji. Wedle Platona wiedza jest elementem determinującym zarówno wolność, jak i bezpieczeństwo, gdyż to naturalne predyspozycje sposobią (lub nie) jednostkę do życia w wolności (rozumianej jako życie

⁹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska (w:) idem, *Dzieła wszystkie*, t. V, PWN, Warszawa 2001, s. 77–103.

¹⁰ Zob. H. Arendt, op. cit., s. 37.

¹¹ Na temat idei sprawiedliwości zob. Platon, *Państwo*, (w:) idem, *Państwo, Prawo (VII ksiąg)*, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2001.

¹² Zob. R. Rosa, *Filozofia bezpieczeństwa – tradycja*, (w:) R. Rosa, M. Lipieńska-Rzeszutek, M. Kubiak, *Filozofia bezpieczeństwa personalnego i strukturalnego. Tradycja – Współczesność – Nowe wyzwania*, Wyd. Akademii Podlaskiej, Siedlce 2007, s. 23–25.

w prawdzie), a to z kolei umożliwia sprawiedliwą i jednocześnie bezpieczną egzystencję. A zatem obie wartości spotykają się na płaszczyźnie moralnej znamiennej dla społeczno-politycznych rozważań tamtego okresu.

W dyskursie nad relacją bezpieczeństwa i wolności istotne wydaje się rozróżnienie, którym posługuje się wielu teoretyków wolności, a mianowicie na wolność negatywną i pozytywną. W zależności od tego, który z aspektów wolności jest artykułowany, różnie interpretowane może być również bezpieczeństwo. W przypadku „wolności do”, tak charakterystycznej dla starożytnych, bezpieczeństwo przyjmowało w pierwszym rzędzie formę negatywną. Przy próbie określenia jego istoty w przeważającej mierze wskazywano na zjawiska, których nieobecność może nam stan ten gwarantować, tj. brak wojny, konfliktów, zagrożeń, strachu itp. Bezpiecznym może czuć się ten, kogo egzystencja jest niezagrożona. Gros klasyków, m.in. Platon, Arystoteles, Augustyn Aureliusz, operowało pojęciem bezpieczeństwa w negatywnym sensie, kojarząc je (zazwyczaj nie wprost) ze stanem harmonii, stabilności, równowagi, czyli brakiem chaosu/nieładu, które czynią pożądaną stan niemożliwym do zaprowadzenia i utrzymania, z nieobecnością czynników zagrażających fizycznemu przetrwaniu. Wolność pozytywna dopełniała ten obraz, umożliwiając działania eliminujące zagrożenia, jak również zapobiegające ich pojawianiu się.

Ponadto klasycy ujmowali bezpieczeństwo w kontekście strukturalnym (przedmiotowym), odnosząc je do wewnętrznego obszaru państwa. To sprawiało, że odpowiednio zorganizowana struktura państwowa miała chronić obywateli zarówno przed zewnętrznymi, jak i wewnętrznymi niebezpieczeństwami grożącymi rozpadem, destabilizacją, niestabilnością pożądanego w niej porządku. W ramach tak ujętego bezpieczeństwa znaczenie zasadnicze przypisywano bezpieczeństwu zbiorowemu; bezpieczeństwo personalne było wyłącznie pochodną bezpieczeństwa strukturalnego. Tego rodzaju podejście było rezultatem specyficznej wówczas postawy kolektywistycznej, stanowiącej dopełnienie holistycznego ujęcia rzeczywistości. Bezpieczeństwo negatywne i wolność pozytywna ściśle ze sobą korespondowały. Należy jednak pamiętać, że relacja między nimi zdeterminowana była przez szerszy kontekst postrzegania rzeczywistości. Jak już nadmieniono, zarówno bezpieczeństwo strukturalne, jak i personalne osadzone zostało w koncepcji stałego, naturalnego porządku rzeczy. Odzwierciedlające go państwo stanowiło gwarancję jego bezpieczeństwa i jego obywateli. Zależność ta uwidacznia się również w personalnym wymiarze bezpieczeństwa; bezpieczną egzystencję zapewnić miało jedynie życie cnotliwe, tj. zgodne z naturą. Wolność pozytywna, sprowadzająca się wyłącznie do prawa decydowania o losach i kształcie wspólnoty – wypełniania swoich obowiązków, w aspekcie jednostkowym przyjmuje formę zniewolenia. Jak to wyraził Constant: „jednostka u starożytnych, będąca władcą we wszystkich prawie sprawach publicznych, w życiu prywatnym jest zawsze niewolnikiem. Jako obywatel decyduje o wojnie i pokoju;

jako osoba prywatna jest ograniczana, obserwowana, dławiona we wszystkich swych poczynaniach”¹³. Nie bez znaczenia pozostaje to, że obywatel jest nie tyle niewolnikiem wspólnoty, ile w pierwszej kolejności obiektywnego porządku, w który państwo również się wpisuje.

Perspektywa rozważań nad bezpieczeństwem i wolnością zmieniła się radykalnie w nowożytności. Odrzucenie obiektywnego porządku rzeczy, obiektywnych wyznaczników tzw. dobrego życia, zdjęło z człowieka jarzmo konieczności ich realizacji, czyniąc go bytem prawdziwie wolnym, tzn. zdolnym do samookreślenia. Nowa perspektywa wyzwoliła człowieka od wszelkich obiektywnych determinacji – tak dążeń, jak narzędzi, za pomocą których mógłby je realizować. Z chwilą, gdy człowiek przestał być narzędziem w rękach obiektywnych zależności (natury, Boga), stając się świadomym kreatorem swojej pozycji społecznej, swojego miejsca w świecie, osobliwej redefinicji uległo nie tylko poczucie bezpieczeństwa, jakie dawały tradycyjne struktury społeczne (przestało być ono postrzegane jako obiektywny stan dany niejako z zewnątrz), ale również poczucie wolności, której reguły wpisywały się w ów obiektywny kontekst.

Kwestia relacji bezpieczeństwo–wolność w nowożytności po raz pierwszy wprost została podjęta przez Thomasa Hobbesa. Silnie związawszy ze sobą obie kategorie, za kluczową obrał on bezpieczeństwo, uznając je za wyraz jednego z praw natury, tj. nakazu ustanowienia pokojowego współżycia. Hobbes bezpieczeństwo i wolność przypisał dwóm odmiennym stanom, w obszarze których możliwa jest ich realizacja. Bezpieczeństwo daje się urzeczywistnić jedynie w stanie państwowym, natomiast wolność rozumiana jako „brak zewnętrznych przeszkód, które często mogą pochłoniąć część sił człowieka, jakie by mógł użyć na osiągnięcie swojego celu, ale nie mogą mu przeszkodzić, by zużył resztę swych sił wedle tego, co mu dyktuje rozumienie i rozum”¹⁴ – w stanie natury. Tak ujęta wolność w momencie powołania państwa zostaje przekazana suwerenowi w zamian za zapewniane obywatelom bezpieczeństwo. A zatem nie ona stanowi cel ludzkiego działania, a bezpieczeństwo. Warto w tym momencie nadmienić, że w *Lewiatanie* bezpieczeństwo zostało zdefiniowane nie tylko jako „samo zachowanie życia, lecz również wszelkie inne zadowolenia w życiu, jakie każdy człowiek może sobie zdobyć staraniem zgodnym z prawem, bez niebezpieczeństwa i szkody dla państwa”¹⁵. Toteż Hobbes, jako jeden z pierwszych, nie ograniczał go wyłącznie do aspektu negatywnego. Bezpieczeństwo wiązał również z poczuciem trwałej stabilizacji umożliwiającej podmiotom realizowanie obranych celów. Jego zdaniem zapewnienie tego stanu, tj. braku zagrożeń lub skutecznego im przeciwdziałania, leży w gestii suwerena.

¹³ B. Constant, op. cit.

¹⁴ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2009, 2011, s. 211.

¹⁵ Ibidem, s. 419.

Hobbes ściśle wiąże ze sobą trzy elementy: wolność jako stan naturalny, właściwy ludzkiej naturze; bezpieczeństwo jako cel, w osiągnięciu którego wolność stanowi przeszkodę; oraz rozum, który dyktuje człowiekowi *dążyć do pokoju i podtrzymywać go*. Zdaniem Hobbesa bezpieczeństwo możemy uzyskać jedynie na drodze wyrzeczenia się wolności: „Motywem i celem, dla którego człowiek zrzeka się i przenosi uprawnienie, nie jest nic innego jak bezpieczeństwo własnej osoby, życia i zabezpieczenia środków do zachowania życia tak, iżby nie stało się ono uciążliwe”¹⁶. Tym sposobem wolność stanowi swego rodzaju koszt ponoszony na rzecz uzyskania poczucia bezpieczeństwa. W opinii Hobbesa pełnię bezpieczeństwa można osiągnąć jedynie na drodze jednomyślnego powołania suwerennej władzy ucieleśniającej zbiorową osobę, uznania jej za mocodawcę wszystkiego, co poczytuje za niezbędne do ustanowienia i utrzymania wspólnego pokoju i bezpieczeństwa¹⁷. Wolność indywidualna, właściwa stanowi natury, przeistacza się tu w wolność państwa, które na mocy swoich prawodawców (podobnie jak jednostka w stanie natury) zezwala na czynienie wszystkiego, co tylko wyda się konieczne dla swojej obrony. W ten sposób wojna wszystkich ze wszystkimi zostaje przeniesiona na relację między państwami¹⁸.

Problem relacji bezpieczeństwo–wolność zrodził się z chwilą wyłonienia się konfliktu jednostka–wspólnota. Dopóki ich cele były spójne, równie koherentne pozostawały bezpieczeństwo i wolność. Rozdźwięk nastąpił w momencie pojawienia się świadomości istnienia innego rodzaju wolności niżeli ta, którą gloryfikowali starożytni. Wedle Hobbesa naturalna wolność człowieka jest całkowicie sprzeczna z klasycznym ideałem „wolności do”, albowiem nie czyni ona jednostki zdolną do kierowania wspólnotą, a tym samym do zapewnienia jej bezpieczeństwa. Przeciwnie – egoistyczna, aspołeczna natura ludzka uniemożliwia realizację jednej i drugiej wartości jednocześnie.

Hobbesowskiemu rozumieniu wolności przeciwstawił się John Locke, który nie utożsamiał jej ze stanem anarchii czy zupełnej samowoli. Choć z pewnością wolność nie zapewnia pełni bezpieczeństwa, „nie jest to stan, w którym można czynić, *co się komu podoba*”. Dotyczy to zarówno wolności naturalnej, której jedynym prawodawcą i ograniczeniem jest prawo natury, jak i wolności w społeczeństwie, sprowadzającej się do niezależności od jakiegokolwiek władzy, która nie została powołana na mocy zgody powszechnej i powierzonego jej zaufania. Przyjmując zasadę: *gdzie nie ma prawa tam nie ma wolności*, za cel zarówno prawa natury, jak i prawa stanowionego Locke przyjął zachowanie i powiększanie wolności¹⁹. Rozum, który u Hobbesa był instancją stojącą przed alterna-

¹⁶ Ibidem, s. 215.

¹⁷ Por. ibidem, s. 257–158, 264.

¹⁸ Ibidem, s. 301.

¹⁹ Zob. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, s. 178–178, 201.

tywą albo wolność, albo bezpieczeństwo, u Locke'a nakazuje powstrzymać się od wszelkiego rodzaju czynków, które zniewalałyby jednostkę, czyniły ludzkie życie niebezpiecznym, a w konsekwencji uniemożliwiały realizację fundamentalnego prawa natura, jakim jest nakaz „pokoju i zachowanie całego rodzaju ludzkiego”. W ten sposób Locke opowiadał się za realizacją jednej i drugiej wartości jednocześnie. Ponieważ w stanie natury nie istnieją mechanizmy umożliwiające pełne ich urzeczywistnienie, ludzie powołali do życia państwo, które nie tylko nie pozbawia ich wolności, jaką dała im natura, ale wzmacnia jej realizację, czyniąc przez to ich egzystencję bezpieczniejszą. „Jedynie wolność od takiej siły [zmierzającej do poddania mnie swej absolutnej władzy – przyp. J.B.-P.] stanowi o bezpieczeństwie mojej osoby. [...] Tym samym ten, kto podejmuje próbę zniewolenia mnie, sam wstępuje w stan wojny ze mną”²⁰ – czytamy w *Dwóch traktatach o rządzie*. Pełna realizacja wolności ma sprawić, że człowieka nie będzie czuł zagrożenia ani ze strony innej jednostki, ani wspólnoty – państwa. A zatem u Locke'a bezpieczeństwo i wolność – przynajmniej w teoretycznych założeniach – warunkują się. Ten, kto odbiera mi wolność, tym samym pozbawia mnie bezpieczeństwa, w jego miejsce ustanawiając stan wojny. Locke pisał: „nie ma żadnego powodu, by przypuszczać, że ten, kto pozbawiłby mnie wolności, nie pozbawiłby mnie, gdyby miał mnie w swej władzy, każdej innej rzeczy”²¹. Jedną z funkcji państwa jest zapewnienie obywatelom bezpieczeństwa, nie wyklucza to jednak utrzymania wolności.

Z Locke'owskim rozumieniem wolności i bezpieczeństwa silnie koresponduje koncepcja Monteskiusza, w którego politycznej refleksji obie kategorie momentami zostają wręcz zrównane. Stosując podział wolności na filozoficzną i polityczną, tę drugą – definiowaną, jako „prawo czynienia wszystkiego tego, na co ustawy pozwalają”²² – ściśle wiązał z bezpieczeństwem. „Wolność polityczna polega na bezpieczeństwie lub bodaj na przekonaniu, jakie się ma o swoim bezpieczeństwie”²³ – pisał. W innym miejscu czytamy: „wolność polityczna obywatela jest to ów spokój ducha pochodzący z przeświadczenia o własnym bezpieczeństwie. Aby istniała ta wolność, trzeba rządu, przy którym by żaden obywatel nie potrzebował się lękać drugiego obywatela”²⁴. A zatem gwarantem zarówno wolności, jak i bezpieczeństwa jest prawo. Odpowiednie prawa (zgodne ze swym duchem) regulujące stosunki między obywatelami, między nimi a władzą, jak również między państwami/narodami zapewniać mają szeroko pojęte bezpieczeństwo – personalne i strukturalne jednocześnie.

²⁰ Ibidem, s. 174–175.

²¹ Ibidem, s. 175.

²² Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Antyk, Kęty 1997, s. 136.

²³ Ibidem, s. 161.

²⁴ Ibidem, s. 137.

Właściwy dla nowożytności prymat wolności negatywnej znalazł swój wyraz m.in. w myśli Johna S. Milla, który ściśle związał wolność z indywidualizmem, w kontekście którego rozpatrywał także kwestię bezpieczeństwa. „Głównym niebezpieczeństwem naszych czasów jest niedostateczny rozwój indywidualności”²⁵ – pisał. W tym znaczeniu wszystko, co znosi, tłamsi, niweczy indywidualizm, nie sie ze sobą zagrożenie. U Milla wolność negatywna, będąca wyrazem indywidualizmu, silnie łączy się z pozytywnym rozumieniem bezpieczeństwa. Wyznacza ona przestrzeń, w ramach której jednostka, decydując o sobie, podejmując autonomiczne decyzje, dokonując swobodnych wyborów, realizuje się²⁶. A zatem, podobnie jak u poprzedników, bezpieczeństwo i autonomia wyrażają się w nieskrępowanej możliwości samorealizacji, dodatkowo implikującej rozwój indywidualny i postęp społeczny. „Tam gdzie regułą postępowania nie jest własny charakter, lecz tradycje i zwyczaje innych ludzi, brak jednego z głównych składników ludzkiego szczęścia i najważniejszego składnika indywidualnego i społecznego postępu”²⁷ – czytamy w *O wolności*. W przypadku Milla w dyskusji nad relacją bezpieczeństwo–wolność nie bez znaczenia pozostaje teza, w myśl której wolność pojawia się dopiero na pewnym etapie rozwoju cywilizacyjnego, tzn. jej urzeczywistnienie możliwe jest jedynie „na drodze swobodnej dyskusji między równymi”. Aczkolwiek wolność stanowi naturalną predyspozycję, to, w jaki sposób i czy w ogóle zostanie ona zaktualizowana, nie jest oczywiste²⁸. Podobnie jest w przypadku bezpieczeństwa – bez osiągnięcia odpowiedniego poziomu świadomości politycznej jego realizacja jest niemożliwa. Z kolei poziomów w prostej linii zależy od stopnia indywidualnego i społecznego postępu, czyli *notabene* wyraża się, zdaniem Milla, w postawie indywidualistycznej.

Indywidualistyczna perspektywa oglądu rzeczywistości przyczyniła się również do zmiany w postrzeganiu zagrożeń. Do momentu jej pojawienia się refleksja nad bezpieczeństwem zogniskowana była na zewnętrznych czynnikach mu zagrażających. Mill jako pierwszy dostrzegł wewnętrzne sprzeczności, jakie mogą pojawić się przy realizacji postulatów wolnościowych. Źródło zagrożenia – jak się okazuje – może stanowić nie tylko despotyczny władca, który wolność nam odbiera lub ją ogranicza, ale również ci, którym w istocie ma ona służyć – obywatele (społeczeństwo). W tym duchu Mill pisał: „istnieje granica uprawnionego naruszenia niezależności jednostki przez opinię ogółu i znalezienie tej granicy oraz utrzymanie jej wbrew zakusom jest równie koniecznym warunkiem należytego układu stosunków ludzkich, co ochrona przed politycznym despoty-

²⁵ Cyt. za: J. Szacki, *John Stuart Mill: wolność i indywidualność*, (w:) *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 311.

²⁶ J. Mill, *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, (w:) idem, *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. M. Ossowska, A. Kurlandzka, PWN, Warszawa 2006, s. 156–157.

²⁷ Ibidem, s. 156.

²⁸ Ibidem, s. 172–177.

zmem”²⁹. Pomimo że Mill zagrożenie to odnosił bezpośrednio do indywidualizmu, uwaga, jaką poczynił, staje się niezwykle istotna w perspektywie współczesnych zagrożeń.

U większości wyżej przywołanych liberałów dostrzegamy wyraźną zależność między bezpieczeństwem a wolnością. Jest ona dostrzegalna zwłaszcza wówczas, gdy rozpatrujemy czynniki zagrażające bezpośrednio wolności. Mill w relacji wolność–bezpieczeństwo silniej niż poprzednicy eksponował znaczenie wolności. Choć w tym asymetrycznym stosunku ranga bezpieczeństwa zostaje umniejszona kosztem wolności, nie oznacza to, iż zostaje ono pominięte. „Jedynym celem usprawiedliwiającym ograniczenie przez ludzkość, indywidualnie lub zbiorowo, swobody działania jakiegokolwiek człowieka jest samoobrona, [...] jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzeniu innych” – czytamy w *O wolności*. Innymi słowy, wolność jednostki może zostać ograniczona wyłącznie w stopniu niezbędnym do zapobieżenia wyrządzenia szkody innym – naruszania ich bezpieczeństwa i autonomii. Jakkolwiek Mill w poglądzie dotyczącym konieczności ograniczenia wolności celem zapewnienia bezpieczeństwa zbliżył się do Hobbesa, jednak w przeciwieństwie do niego nie traktował wolności instrumentalnie; przeciwnie, przyznał jej najwyższą rangę, uznając za wartość samą w sobie.

Liberalna koncepcja człowieka zmieniła perspektywę oglądu omawianej relacji. Bezpieczeństwo utraciło priorytetową pozycję, zostało zdegradowane do roli wartości dopełniającej tę, która (w opinii liberałów) stanowi o istocie ludzkiej egzystencji, tj. wolności. W nowożytności za sprawą dominacji negatywnego rozumienia wolności zaczęły pojawiać się załączki pozytywnego znaczenia bezpieczeństwa. Swobody obywatelskie, czyli przestrzeń, dzięki której podmiot bez większych przeszkód może urzeczywistniać obrane cele, stanowią fundament tego, co dziś określamy mianem bezpieczeństwa pozytywnego. Jakkolwiek artikulacja tego aspektu bezpieczeństwa, tj. związanego z poczuciem trwałej stabilizacji umożliwiającej nieskrępowany rozwój, pojawia się dopiero z chwilą upadku świata bipolarnego, nie sposób nie wskazać na jego kamień węgielny. Istota bezpieczna to istota, której stwarza się odpowiednie warunki dla rozwoju stanowiącego nie tylko gwarancję przetrwania, lecz również decydującego o jego jakości.

Nowożytni, przypisując niebagatelne znaczenie wolności negatywnej, położyli nacisk na ten aspekt bezpieczeństwa, który obcy był klasykom, a mianowicie bezpieczeństwo personalne. Podczas gdy w starożytności zasadnicze znaczenie przypisywano bezpieczeństwu strukturalnemu, w nowożytności następuje odwrócenie relacji: staje się ono pochodną bezpieczeństwa personalnego. Przemiany

²⁹ Ibidem, s. 97.

w postrzeganiu obu kategorii, jakie dokonały się w nowożytności, nie nastąpiłyby, gdyby nie zmieniła się ogólna wizja rzeczywistości. Z obiektywnego wzorca, którego arkana wystarczyło poznać, by następnie móc podporządkować się odkrytemu paradygmatowi, zmieniła się ona w subiektywną dynamiczną strukturę, w której to, co niegdyś przypisywano naturalnym czy boskim siłom, zyskało w pierwszym rzędzie wymiar ludzki.

W kontekście historycznych rozważań nad dwuwątkową relacją między bezpieczeństwem a „wolnością do”, jak też bezpieczeństwem a „wolnością od” niejako samoistnie rodzi się pytanie o to, która postać wolności gwarantowała większe poczucie bezpieczeństwa. Z pewnością bezpośredni udział w sprawowaniu rządów dawał większe poczucie wpływu na bezpieczeństwo wspólnoty, niezależnie od tego, jaki kształt ono przybierało. Co więcej, jak zostało wcześniej wspomniane, poczucie to wzmacniane było przez wiarę w istnienie obiektywnego, stałego i uniwersalnego porządku rzeczy. Ta pewność umacniała człowieka w przekonaniu, że jeśli tylko zdoła poznać zasady rządzące rzeczywistością i je zastosować w swoim życiu, uzyska ono status bezpiecznego i szczęśliwego zarazem. Pomimo że w epoce nowożytnej nastąpiło przesunięcie punktu ciężkości z wolności pozytywnej na negatywną, nie oznacza to, że „wolność do” przestała odgrywać jakąkolwiek rolę w budowaniu poczucia bezpieczeństwa. Constant stwierdza: „celem starożytnych był podział władzy pomiędzy wszystkich obywateli tej samej ojczyzny i to właśnie nazywali oni wolnością. Celem nowożytnych jest niczym nie zmaczone korzystanie z dobrodziejstw indywidualnej niezależności, a wolnością są dla nich gwarancje, zapewnione im w tym celu przez instytucje”³⁰. Nie wchodząc w tym miejscu w spór dotyczący kwestii rzeczywistej władzy w systemie demokracji pośredniej, należy podkreślić, iż głęboka świadomość wpływu na funkcjonowanie państwa przynależna starożytnym jest nam właściwie obca. Utraciliśmy ją z chwilą przeniesienia obowiązku zapewnienia obywatelom bezpieczeństwa na powołane ku temu organy, które – z założenia – mają spełniać tę funkcję w sposób bardziej efektywny niż pojedynczy obywatele. Skądinąd można by zapytać: jakie znaczenie ma to, kto zapewnia nam bezpieczeństwo, jeśli w pełni wywiązuje się z tego zadania? Uznalibyśmy, że żadnego, jeżeli możliwe byłoby rozpatrywanie bezpieczeństwa w oderwaniu od innych wartości przy jednoczesnym uznaniu go za cel nadrzędny. Nikogo nie trzeba przekonywać, że nie jest to jednak możliwe; ludzka aksjosfera jest bogatsza i, co równie istotne, dużo bardziej złożona. A zatem istotniejsze w tym względzie zdaje się to, w jakim kontekście bezpieczeństwo, jak również inne wartości są ujmowane. Relacja bezpieczeństwo–wolność nie stanowiła problemu, dopóki obie wartości rozpatrywane były w perspektywie obiektywnego porządku. Kwestia skomplikowała się wówczas, gdy tego stałego, pewnego punktu

³⁰ B. Constant, op. cit.

odniesienia zabrakło. Perspektywę ich odniesienia przestała stanowić rzeczywistość jako taka, a stał się nią konkretny podmiot lub stan, w jakim się on znajduje, czyli *de facto* to, co zrelatywizowane do konkretnej sytuacji i warunków – to, co wysoce subiektywne. Od momentu, gdy człowiek zaczął aktywnie partycypować w rozpoznawaniu i eliminacji zagrożeń, to on jako istota aktywna kreuje okoliczności, które klasyfikuje jako bezpieczne lub niosące ze sobą zagrożenia i jako te, w których czuje się wolny lub przeciwnie – zniewolony.

Świadomość nieuchronności pluralizmu wartości i wynikających z tego konsekwencji nazaczyła zwłaszcza epokę współczesną. Między innymi za sprawą Berlina zostaliśmy odarci z iluzorycznego przekonania o możliwości zaspokojenia wszystkich racjonalnych pragnień czy potrzeb. „Konieczność wyboru, poświęcenia pewnych ostatecznych wartości na rzecz innych, okazuje się trwałym znamieniem kondycji ludzkiej”³¹ – pisał Berlin. Rozpatrując relację między wolnością pozytywną a negatywną, wyszedł on od określenia charakteru wartości w ogóle, głosząc, że ludzkie wartości rzadko bywają uzgadnialne; przeciwnie, jako niewspółmierne i konkurencyjne względem siebie skazują nas na ustawiczny tragiczny konflikt. Zdaniem Berlina to właśnie pluralizm wartości domaga się wolności, bez której pozbawieni zostalibyśmy możliwości dokonywania autonomicznych wyborów, a co za tym idzie – wyznaczenia i realizacji obranych celów. Berlin, jak większość liberałów, uznaje wyższość wolności nad innymi wartościami, czyniąc ją warunkiem ich realizacji. Wychodząc z założenia o nieuchronności pluralizmu wartości, zdecydowanie odcina się od tendencji do ścisłego warunkowania czy utożsamiania obu kategorii. Wydaje się, że w przypadku Berlina bezpieczeństwo ściśle związane zostało z kwestią warunków, w których możliwe staje się urzeczywistnienie wolności (nie wchodząc w tym miejscu w spór definicyjny dotyczący jej pozytywnej i negatywnej postaci). Z jednej strony, niedostateczny poziom bezpieczeństwa czyni wolność bezużyteczną, z drugiej – zapewnienie bezpiecznej egzystencji nie jest tożsame z rozszerzaniem wolności. Ponadto nierzadko mamy do czynienia z sytuacjami, które wymuszają rezygnację z wolności na rzecz bezpieczeństwa lub odwrotnie³².

Okazuje się zatem, że poszukiwanie bezpiecznej i jednocześnie wolnej przestrzeni w istocie jest nieustannym kompromisem, wyborem mniejszego zła czy określonego minimum, co więcej – nierzadko dokonuje się kosztem jednej lub drugiej wartości. To, jakiego wyboru dokonamy, często zależy od wielu dynamicznie zmieniających się czynników. Toteż istotniejsze w tej kwestii wydaje się wyznaczenie kryterium, do którego w swych wyborach się odnosimy. W odpowiedzi na pytanie: co zatem stanowi probierz wyboru danej wartości, Berlin pi-

³¹ I. Berlin, *Wstęp*, przeł. D. Lachowska, (w:) *Cztery eseje o wolności*, przekł. zbiorowy, PWN, Warszawa 1994, s. 47.

³² *Ibidem*, s. 49–51.

sał: „gdy w konkretnych przypadkach reguły [...] czy zasady popadają w konflikt, racjonalny jest wybór takiego postępowania, które w najmniejszej mierze zagraża wyznaczonemu przez nas zasadniczemu wzorowi życia. Słusznej strategii politycznej nie odkrywa się w mechaniczny lub dedukcyjny sposób, nie istnieją żadne raz na zawsze dane reguły, które mogłyby nam przewodzić, warunki są często niejasne, a zasad nie potrafimy w pełni zanalizować czy wyrazić. Staramy się pogodzić to, co nie do pogodzenia, robimy, co możemy”³³. Wziąwszy pod uwagę fakt, iż bezpieczeństwo i wolność wpisują się w ludzką aksjosferę, a jako jej składowe nieuchronnie wchodzi zarówno w relacje ze sobą, jak i z wieloma innymi, nie-rzadko sprzecznymi wartościami, z konieczności muszą na siebie oddziaływać. Bezpieczeństwo i wolność silnie korespondują ze sobą w dwóch skądinąd antagonyzujących ujęciach. Z jednej strony wolność stanowi warunek swobodnej aktywności w każdej sferze ludzkiej egzystencji – czynienia jej bardziej lub mniej bezpieczną, z drugiej – wchodzi one ze sobą w konflikt wówczas, gdy konieczne staje się określenie granic wolności w celu zapewnienia bezpieczeństwa.

³³ Ibidem, s. 51.