Wolność jako instytucja: analiza koncepcji Timothy'ego Snydera

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł stanowi pogłębioną analizę myśli Timothy'ego Snydera, koncentrując się na redefinicji wolności z ujęcia negatywnego ('wolność od') na pozytywne i instytucjonalne ('wolność do'). Autor argumentuje, że suwerenność jednostki nie jest stanem naturalnym, lecz konstruktem wymagającym solidnej infrastruktury publicznej i ochrony prawnej. Tekst szczegółowo omawia tzw. 'pięcioksiąg wolności' – suwerenność, nieprzewidywalność, mobilność, faktyczność oraz solidarność – pokazując, jak te abstrakcyjne pojęcia przekładają się na konkretne procesy legislacyjne i orzecznictwo sądowe. Poprzez integrację tradycji liberalnej, konserwatywnej i socjalistycznej w duchu Leszka Kołakowskiego, analiza rzuca nowe światło na ucieleśnioną podmiotowość i współczesne wyzwania, takie jak prawa neuro, wskazując na konieczność budowania instytucji chroniących ludzką natalność i sprawczość.

This article provides an in-depth analysis of Timothy Snyder's thought, focusing on redefining freedom from a negative perspective ('freedom from') to a positive, institutional one ('freedom to'). The author argues that individual sovereignty is not a natural state but a construct requiring robust public infrastructure and legal protection. The text explores in detail the so-called 'pentateuch of freedom'—sovereignty, unpredictability, mobility, factuality, and solidarity—showing how these abstract concepts translate into concrete legislative processes and judicial decisions. By integrating liberal, conservative, and socialist traditions in the spirit of Leszek Kołakowski, the analysis sheds new light on embodied subjectivity and contemporary challenges, such as neuro-rights, pointing to the necessity of building institutions that protect human natality and agency.

Artykuł dekonstruuje dualizm wolności negatywnej i pozytywnej, argumentując, że realna wolność wymaga nie tylko braku zewnętrznych przeszkód, ale także aktywnego tworzenia warunków do jej urzeczywistnienia. Inspirując się myślą Timothy'ego Snydera i Leszka Kołakowskiego, autor dowodzi, że państwo powinno łączyć elementy liberalizmu,

konserwatyzmu i socjalizmu, by chronić suwerenność jednostki, wspierać nieprzewidywalność, zapewniać mobilność, strzec faktyczności i budować solidarność. Wolność nie jest dana, lecz wyuczona i ucieleśniona, a jej ochrona wymaga konkretnych działań: od wspierania rodziny i edukacji, po walkę z monopolami i dbałość o jakość debaty publicznej. Artykuł proponuje matrycę dla ustawodawcy i sędziego, która pozwala ocenić, czy prawo faktycznie służy wolności, czy jedynie utrwala nierówności i przywileje.

SŁOWA KLUCZOWE

wolność jako instytucja | Timothy Snyder | suwerenność osoby | nieprzewidywalność | mobilność | faktyczność | solidarność | wolność pozytywna | wolność negatywna | podmiotowość ucieleśniona | natalność | triada Kołakowskiego | prawa neuro | infrastruktura publiczna | analiza normatywna

Wolność od vs. wolność do: prymat sprawstwa

Zacznijmy od tezy, która dla jednych zabrzmi jak herezja, a dla innych otworzy drzwi, których dotąd nie potrafili poruszyć: wolność jest wartością wartości, dlatego właśnie potrzebuje instytucji. Nie po to, by ją ograniczać, lecz by ją powołać do życia i utrzymać w czasie. Nie wystarczy bowiem „wolność od" czegoś; potrzebujemy realnej „wolności do" czegoś. Ta z pozoru drobna zmiana przyimka nie jest filologiczną igraszką, lecz całkowitym odwróceniem wektora myślenia: z negacji przeszkód przechodzimy na afirmację dóbr, które wymagają wspólnego wysiłku i rozumnych reguł gry. Timothy Snyder ujął to syntetycznie, wskazując pięć form wolności — suwerenność, nieprzewidywalność, mobilność, faktyczność i solidarność — po czym konsekwentnie dowodził, że dobry rząd łączy uzasadnione i komplementarne elementy tradycji liberalnej, konserwatywnej i socjalistycznej. Nie dlatego, że polityczny „środek" jest wygodny, lecz dlatego, że cnoty potrzebują struktur, a struktury mają służyć cnotom. Bez tego sprzężenia zwrotnego pozostaje nam albo nominalistyczna wolność „od", która nieuchronnie staje się przywilejem silniejszych, albo paternalistyczna przemoc „dla naszego dobra", która niszczy samą możliwość kształtowania siebie.

Żeby nie zabrzmieć jak kaznodzieja abstrakcji, przejdźmy do sceny dokumentalnej. W świetlicy więziennej w Nowej Anglii, gdzie Snyder prowadził zajęcia, słowo „wolność" nie jest poetycką metaforą, lecz brutalną miarą czasu i ciała. Gdy jeden z osadzonych stwierdza: „Uciskacie samych siebie własnym uciskiem", nie uprawia liryki. Mówi o fakcie, że postrzeganie drugiego człowieka jako przedmiotu (Körper) cofa również moje „ja" do roli rzeczy, którą można dowolnie przesuwać. W tej samej logice działa ukraiński pociąg, którym Snyder podróżuje na wschód — mobilność staje się możliwa, ponieważ istnieje konkretna, publiczna

infrastruktura. To nie jest „pomysł” państwa, lecz stal, rozkład jazdy i praca ludzi, które razem umożliwiają ruch i odwagę. O tym właśnie jest jego książka: o ucieleśnianiu wolności w świecie, gdzie prawda wymaga reporterów i archiwów, a nie memów; gdzie głos potrzebuje ochrony, by mógł zostać usłyszany; gdzie dzieciństwo jest pożyczką czasu od dorosłych, gwarantowaną przez politykę, którą potrafimy moralnie uzasadnić.

Teraz pora na aparat pojęciowy. Będę posługiwał się językiem filozofa polityki, teoretyka prawa i sędziego, dlatego od razu wyjaśniam terminy, które mają tu znaczenie techniczne. Suwerenność oznacza nie tyle atrybut państwa, ile zdolność osoby do dokonywania wartościowych wyborów — zdolność wyuczoną i ucieleśnioną, będącą owocem troski i edukacji. Nieprzewidywalność to nie losowa kapryśność, lecz twórcza umiejętność adaptowania reguł świata do własnych, rozumnie obranych celów. Mobilność jest możliwością realnego ruchu w przestrzeni, czasie i statusie społecznym, co wymaga wspólnej infrastruktury, której jednostka sama nie stworzy. Faktyczność to, jak mówi Snyder, uchwyt na rzeczywistość: przywiązanie do prawdy, która kłuje w oczy, ale ratuje przed urojeniami. Wreszcie solidarność to rozumne uznanie, że nikt nie jest wolny w pojedynkę. Ten pięcioksiąg wolności to nie zbiór dekoracji, lecz pięć łożysk, na których obraca się ludzka sprawczość.

Aby rozplątać spór o wolność negatywną i pozytywną, sięgnijmy do Isaiaha Berlina, który dokonał kluczowego rozróżnienia między „wolnością od” a „wolnością do”. Berlin był i pozostaje wielkim ostrzegającym: koncepcja wolności pozytywnej bywała w historii nadużywana przez racjonalistyczne projekty, które uzurpowały sobie prawo do wyznaczania ludziom jedynej „właściwej” drogi. Jednak z samego faktu możliwego nadużycia nie wynika, że realna wolność nie wymaga instytucjonalnych warunków do swojego istnienia. Snyder spiera się więc nie z samym Berlinem, lecz z redukcją wolności do czystej nieinterwencji — z naiwnym przekonaniem, że „wystarczy usunąć państwo, a będziemy wolni”. To fałsz empiryczny i błąd antropologiczny, ponieważ człowiek wolny nie rodzi się z powietrza. Rodzi się z ciała, wśród ludzi, w gęstej sieci zależności i opieki.

Instytucje materializują abstrakcyjną wolność

Gdy na sali sądowej pada słowo „wolność”, sędzia powinien uruchomić serię pytań: czy chodzi o wolność od przymusu, czy wolność do działania? Czyja wolność jest na szali i na jakich warunkach ma się urzeczywistnić? Interpretacja tego pojęcia wymaga co najmniej czterech kluczy. Po pierwsze, test ucieleśnienia: czy rozstrzygnięcie szanuje ucieleśnioną podmiotowość stron, ich żywą, cielesną obecność, czy sprowadza je do abstrakcyjnych bytów, do rzeczy? Po drugie, test nieprzewidywalności: czy orzeczenie zostawia rozsądny margines na kreatywną autoformację, na zmianę, czy raczej betonuje społeczną „normalizację”? Po trzecie, test mobilności: czy skutki prawne ułatwiają realne przejścia między różnymi

stanami życia, czy przeciwnie, tworzą nowe, niewidzialne bariery? Po czwarte, test faktyczności: czy sąd — a za nim całe prawo — opiera się na sprawdzalnych ustaleniach i chroni instytucje powołane do strzeżenia prawdy? I wreszcie piąty, domykający test solidarności: czy wolność, którą właśnie zamierzam potwierdzić, nie jest w istocie przywilejem, kupionym za cenę cudzej bezradności?

Ustawodawca, który kształtuje polityki publiczne, powinien operować dokładnie tą samą matrycą. Kiedy mówimy o równości szans, to związane z nią przepisy o opiece nad dziećmi, zdrowiu publicznym czy edukacji nie są żadnym „ideologicznym pakietem", lecz fundamentalnymi warunkami suwerenności każdego obywatela. Gdy dyskutujemy o pluralizmie mediów, to fundusze i ulgi wzmacniające lokalne dziennikarstwo nie oznaczają „skupu prasy przez państwo", lecz są inwestycją w samą faktyczność demokracji. A jeśli na agendzie pojawia się rynek cyfrowy, to prawo konkurencji i przejrzystości staje się tarczą chroniącą nieprzewidywalność — bo tylko w rozproszonym, zróżnicowanym polu komunikacyjnym jednostki mogą naprawdę wymyślać się na nowo.

Zamknijmy tę część potrójnym wyznaniem. Mówię jako liberał: wolność osoby ludzkiej jest ostateczną miarą instytucji, a państwo wolności to takie, które umożliwia ludziom realizację ich własnych, sensownych planów na życie. Mówię jako konserwatysta: wolność jest cnotą, która wymaga charakteru i pamięci, a państwo ma obowiązek troszczyć się o ciągłość instytucji — rodziny, szkół, uniwersytetów — bez których charakter nie ma szans się uformować. Mówię wreszcie jako socjalista w sensie instytucjonalnym: struktury prawne i społeczne muszą chronić słabych, rozpraszać skoncentrowaną władzę prywatną i sprawiać, by wolność nigdy nie była luksusem dla nielicznych. Te trzy głosy nie tworzą chóru z przypadkowej kantaty; są polifonią, którą Kołakowski opisał półżartem, a Snyder potraktował śmiertelnie poważnie. W języku prawa oznacza to jedno: przepisy i orzeczenia mają być rozumną sztuką splatania cnót i struktur, a nie brutalną areną, na której zwycięża jedna doktryna.

Pięć form wolności: architektura suwerennej osoby

Zacznijmy od kamieni milowych myśli, które wyznaczają pole naszej dyskusji. „Początek, zanim stanie się wydarzeniem historycznym, jest najwyższą zdolnością człowieka; politycznie jest tożsamy z wolnością" — pisała Hannah Arendt, sugerując, że wolność nie jest anomalią porządku, lecz jego pierwotnym źródłem, bo każde narodziny to obietnica nowego ładu. Simone Weil dodawała lustrzane ostrzeżenie: „Kochać obcego jak siebie samego implikuje odwrotność: kochać siebie jak obcego". Zobaczenie siebie z dystansu staje się tu warunkiem prawdy i początkiem empatii, bez których wolność pozostaje pustym sloganem. Wgląd z lektury „Siły bezsilnych" Václava Havla dopełnia obrazu: „Wolność do grania muzyki rockowej była rozumiana jako wolność człowieka i w istocie tym samym, co wolność do refleksji filozoficznej i politycznej". Wolność jest niepodzielna, a kultura okazuje się polityką ciała i głosu.

Wszystkie te intuicje zbiegają się w słynnym pytaniu-wyzwaniu Leszka Kołakowskiego: „Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą?”. Jego triada sugeruje, że cnoty, wolność i struktury nie są wrogimi sobie żywiołami, lecz wzajemnie warunkującymi się wymiarami sprawiedliwości. Zadeklarowałem, że w tej odsłonie przełożę filozofię pięciu form wolności na konkretne reguły dla ustawodawcy i sędziego, a następnie pokażę, jak „triada Kołakowskiego” pracuje w praktyce. Będzie to traktat normatywny podszyty reportażem: do każdej zasady dołączam sytuacje, w których sprawdzamy, czy prawo faktycznie trzyma się świata, czy może już tylko własnego języka.

Fundamentem tej analizy jest pięcioksiąg wolności Timothy'ego Snydera: suwerenność, nieprzewidywalność, mobilność, faktyczność i solidarność. To nie są poetyckie ozdobniki, lecz łożyska, na których obraca się państwo zdolne do ochrony wolności pozytywnej, a nie tylko do administrowania „brakiem przeszkód”. Recenzenci słusznie podkreślali, że to manifest na rzecz instytucji, bez których wolność staje się fetyszem retoryki. Snyder opiera swoją konstrukcję na doświadczeniu Europy Środkowej, na myśli Havla i Weil, a także na wglądach z rozdartej wojną Ukrainy i amerykańskich sal więziennych. To nie jest „miękka metafizyka” — to projekt polityczny osadzony w twardej empirii.

Leib i Körper: ciało przeżywane kontra ciało-obiekt

Aby pojąć, dlaczego ciało ma pierwszeństwo, musimy sięgnąć do rozróżnienia, które wprowadziła Edith Stein, oddzielając Leib od Körper. Körper to ciało-obiekt, rzecz w świecie fizycznym, którą można zmierzyć i popchnąć. Leib to natomiast ciało żyjące, doświadczające, stanowiące punkt zero naszej perspektywy – centrum, z którego świat w ogóle nam się „daje”. Kiedy dotykam czyjegoś ramienia, dystans między moim ciałem a nim kurczy się do zera, lecz wciąż nie dotykam „mnie” jako „ja”. A jednak bez tej cielesnej mediacji nie mam pewności, że drugi człowiek w ogóle istnieje. Dlatego Stein pytała retorycznie, czy nie potrzebujemy pośrednictwa ciała, by upewnić się o istnieniu innej osoby. Odpowiedź jest twierdząca. W konsekwencji, jeśli zaczniemy myśleć o sobie jak o rzeczach, samych Körper, nasza wolność skurczy się do mechanicznego poruszania się wśród przeszkód, a nie będzie aktem podmiotu. To nie jest jałowa scholastyka: dokładnie tak działa odczłowieczająca polityka, która zamienia ludzi w materiał do obróbki.

W tym miejscu potrzebujemy jeszcze jednego, aksjologicznego ogniwa. Simone Weil, pisząc o „Grawitacji i łasce”, przypominała, że „kochać obcego jak siebie samego znaczy także: kochać siebie jak obcego”. Dopiero takie „wychłodzone” spojrzenie na własne „ja” pozwala nam zobaczyć swoje ograniczenia bez iluzji. Jest to warunek prawdy i zarazem początek moralności, ponieważ otwiera nas na konieczność dokonywania sądów między wartościami. Leszek Kołakowski dopowie z kolei, że świat wartości jest z natury antagonistyczny; nie da się w pełni i jednocześnie uznać wszystkich cnót. Pluralizm nie jest tu ozdobą, lecz regułą konfliktu. Stąd właśnie bierze się potrzeba rządu, który z jednej strony potrafi pozostać

wierny wartościom podstawowym (intuicja liberalna), z drugiej dba o formację charakteru (intuicja konserwatywna), a z trzeciej buduje struktury, dzięki którym cnoty stają się możliwe do praktykowania przez wszystkich, a nie tylko uprzywilejowaną mniejszość (intuicja socjalistyczna). Kołakowski nazwał tę triadę prowokacyjnie: „Jak być konserwatywno-liberalnym socjalistą". Snyder traktuje to śmiertelnie serio – i ma rację.

Zanim przejdziemy do pięciu form wolności, przywołajmy jeszcze dwa cytaty, które nadają naszej opowieści rytm. Hannah Arendt notuje: „Początek, zanim stanie się wydarzeniem historycznym, jest najwyższą zdolnością człowieka; politycznie jest tożsamy z wolnością". Narodziny – natalność – są więc pierwszą metafizyką wolności. Nie zaczyna się ona od lęku i śmierci, lecz od cudu przyjścia na świat. Z kolei Václav Havel uczy nas, że „życie w prawdzie" to ruch ciała i głosu przeciwko „normalizacji", czyli systemowi reguł mających uczynić ludzi przewidywalnymi. Kiedy bronił prawa muzyków z The Plastic People of the Universe do grania rocka, bronił jednocześnie wolności filozoficznej i politycznej. To są w istocie te same drzwi. Jego teza, wielokrotnie później analizowana, brzmiała mocno: wolność do grania muzyki jest tożsama z wolnością człowieka jako takiego, a więc i z wolnością do refleksji. Havel powtarzał przy tym prawdę, którą warto dziś napisać wielkimi literami: wolność jest niepodzielna.

Suwerenność: prawo do początku i ekonomia uwagi dorosłych

Suwerenność osoby jest zdolnością wyuczoną. W świecie Leib oznacza to coś bardzo dosłownego: potrzebujemy ciepła, pożywienia, snu, języka i wzorców emocjonalnych, które ktoś musiał nam dać. Z perspektywy sędziego powiedziałbym, że państwo jest winne dzieci

Suwerenność osoby: kompetencja wymagająca treningu

Zanim przejdę do pięciu form wolności, pozwólmy dwóm cytatom wyznaczyć rytm tej opowieści. Hannah Arendt notuje: „Początek, zanim stanie się wydarzeniem historycznym, jest najwyższą zdolnością człowieka; politycznie jest tożsamy z wolnością". To właśnie narodziny – natalność – stanowią pierwszą metafizykę wolności. Nie rodzi się ona ze strachu przed śmiercią, lecz z cudu przyjścia na świat. Z kolei Václav Havel uczy, że „życie w prawdzie" to ruch ciała i głosu przeciwko „normalizacji", której reguły mają uczynić nas przewidywalnymi. Kiedy bronił prawa muzyków z The Plastic People of the Universe do grania rocka, bronił jednocześnie wolności filozoficznej i politycznej, bo prowadzą do nich te same drzwi. Teza ta, powtarzana w licznych opracowaniach, brzmi mocno: wolność grania muzyki była tożsama z wolnością człowieka, a więc i z wolnością refleksji. Havel przypominał przy tym prawdę, którą należy dziś napisać wielkimi literami: WOLNOŚĆ JEST NIEPODZIELNA.

Suwerenność osoby jest zdolnością wyuczoną. W świecie Leib, czyli żywego, ucieleśnionego doświadczenia, oznacza to, że potrzebujemy ciepła, pożywienia, snu, języka oraz wzorców emocjonalnych, które ktoś musi nam dać. Jako sędzia powiedziałbym: państwo jest winne dzieciom czas dorosłych i ścieżki rozwoju. Jako teoretyk prawa dodałbym: pozytywne obowiązki państwa to nie imperialna ambicja, lecz strukturalna konieczność dla wolności. Jako filozof doprecyzowałbym: wolna wola jest charakterem – nie kapryśnym impulsem, lecz sumą aktów, które nas ukształtowały. Timothy Snyder używa tu obrazu „pożyczki czasu", której dorośli udzielają dzieciom, i wskazuje na konkret: to polityka publiczna regulująca urlopy rodzicielskie, zdrowie psychiczne i somatyczne, wczesną edukację i żywienie. To także obrona umysłów w epoce inwazyjnych technologii – nie po to, by zamknąć świat w sterylnych pokojach, lecz by młody człowiek w ogóle mógł zacząć. Współczesna debata o „prawach neuro" – od habeas mentem po habeas cogitationem – jest prawną próbą uchwycenia tej samej intuicji: umysł nie jest zasobem, który rynek może bezkarnie eksploatować.

Aby utrzymać suwerenność, trzeba również obalić przesądy na temat wolności negatywnej. Isaiah Berlin ostrzegał, że wolność pozytywna może stać się maską dla przymusu – i miał rację. Równie niebezpieczna jest jednak iluzja, że samo zniknięcie rządu zniesie niewolę. Historia uczy, że tam, gdzie państwo abdykuje ze swoich podstawowych funkcji ochronnych, władzę przejmują oligarchie i prywatne reżimy komunikacyjne, które kolonizują naszą uwagę, język i czas. Snyder trafia w sedno: w epoce cyfrowej sama „wolność od" jest najkrótszą drogą do przewidywalnego, sparametryzowanego zachowania, którym da się zarządzać bez użycia jawnej przemocy.

Czy zatem prawo powinno formalnie wyartykułować „prawo do własnego umysłu"? Odpowiem: tak, w sensie funkcjonalnym. Mamy już dojrzałą tradycję ochrony prywatności, danych osobowych i dzieciństwa. Dziś należy ją przekuć w normy ograniczające manipulację afektywną i śledzenie neuronalne, bo w przeciwnym razie suwerenność stanie się pustym sloganem. Zasada jest prosta: maszyny mają służyć umysłom, a nie odwrotnie. To nie jest postawa antytechnologiczna. To jest postawa konstytucyjna.

Nieprzewidywalność: tarcza przeciwko dyktatowi algorytmów

Reguła nieprzewidywalności głosi, że demokratyczne państwo musi projektować ekosystem komunikacyjny tak, by każdy z nas miał realny margines twórczego odchylenia. Nie jest to luksus dla ekscentryków, lecz warunek konieczny, by „normalizacja" — dobrze znana w Europie Środkowej z czasów późnego komunizmu — nie odrodziła się dziś w mechanizmach platform, które sprowadzają nas do naszych „stanów najbardziej prawdopodobnych". Václav Havel nazwał wyjście z tej pułapki „życiem w prawdzie". Bronił niepozornej wolności grania muzyki rockowej, bo wiedział, że są to te same drzwi, przez które na świat wychodzi

filozofia i polityka. Stąd wziął się jego wpływowy esej o „sile bezsilnych” i samizdatowa, czyli podziemna, genealogia ruchów z 1989 roku. W naszym języku instytucjonalnym konsekwencja jest trzeźwa: prawo komunikacyjne i konkurencji musi rozpraszać koncentrację władzy informacyjnej, wzmacniać dziennikarstwo śledcze i lokalne oraz zabezpieczać przejrzystość algorytmów. Chodzi o to, by wolne słowo było „fontanną o uczciwym przepływie”, a nie wężem strażackim zalewającym wszystko strumieniami danych. Gdy zamyka się gazety powiatowe, miasto nie staje się „bardziej wolne” — rośnie koszt jego obligacji, spada partycypacja obywatelska i wzrasta dowolność władzy. To już nie metafora: ekonomiści policzyli realny wzrost kosztu zadłużenia po upadku lokalnych tytułów. Nieprzewidywalność, siostra kreatywności, jest więc funkcją architektury komunikacyjnej.

Reguła mobilności wymaga, by państwo budowało i utrzymywało infrastrukturę ruchu — koleje, drogi, transport publiczny, ale też rehabilitację, protezy i geronaukę spowalniającą niepełnosprawność wynikającą z wieku. Nakazuje również bronić wolnych rynków przed fortyfikacjami wznoszonymi przez monopole, które zamieniają swobodny ruch w płatny przywilej. Antymonopol to nie socjalizm; to instytucja liberalnej wolności, która chroni pole konkurencji przed zawłaszczeniem. Słynne amerykańskie ustawy, Sherman Act i Clayton Act, to narzędzia, którymi demokracje rozbijają kartelowe przegrody i zakazane koncentracje. Ich sens — także w epoce cyfrowych platform — pozostaje aktualny: gdy nieliczni kontrolują kanały dystrybucji, blokują ruch pomysłów i ludzi. Argument ten nie jest historyjką z archiwum. Współczesne przewodniki amerykańskich urzędów antymonopolowych, FTC i DOJ, wprost przypominają, że prawo antytrustowe ma chronić nie tylko ceny, ale i samą strukturę procesu konkurencji, a w praktyce — realną mobilność przedsiębiorców i pracowników. Państwo strzeże wolności nie przez bezczynność, lecz przez rozumną interwencję przeciwko mocom, które fikcję wolności kupują sobie w agencjach reklamowych.

Reguła faktyczności powiada, że prawda ma być produkowana i chroniona. Brzmi to brutalnie technicznie — i bardzo dobrze. Fakty nie „wychodzą na jaw same”; potrzebne są osoby i instytucje, które wydobywają je spod nawarstwień kłamstw i obojętności. Timothy Snyder nazywa to posiadaniem „chwytu na świecie”, a recenzenci podkreślają, że jego książka jest manifestem na rzecz „urzędów prawdy”: redakcji lokalnych, reporterów śledczych, archiwów i szkół uczących rozumienia źródeł. Jeżeli ktoś marzy o wolności zbudowanej na „braku przeszkód w mówieniu czegokolwiek”, niech spojrzy na gminy, które po zamknięciu gazet płacą więcej za dług i częściej pogrążają się w politycznej mgle. Faktyczność to nie cenzura, to infrastruktura poznania. I

Antymonopolizm: gwarant fizycznej swobody ruchu

Mobilność to dorosła forma wolności. Nie jest to tylko dziecinne „mogę pójść, gdzie chcę”, lecz dojrzała obietnica: „mogę stać się tym, kim rozumnie pragnę być”. Prawdziwą miarą cywilizacji nie są

superautostrady dla wybranych, lecz gęstość dobrych połączeń dla wszystkich: kolei, ścieżek zdrowia, publicznych szkół i uczelni, dostępu do protez i rehabilitacji czy domów dziennego wsparcia dla seniorów. To one tworzą realne szanse.

Kiedy po latach 80. XX wieku mobilność społeczna w Stanach Zjednoczonych wyhamowała, część klasy politycznej zamieniła społeczną frustrację w sadopopulizm. Zamiast przywracać ruch na drabinie społecznej, obiecywano, że „inni będą cierpieć bardziej". To jest właśnie perwersja wolności negatywnej: skoro wolność ma oznaczać jedynie „brak przeszkód dla mnie", to wystarczy, by inni mieli tych przeszkód więcej, a moja pozycja względnie wzrośnie. Państwo wolności pozytywnej działa inaczej — prowadzi politykę, która aktywnie tworzy ruch, między innymi poprzez działania antymonopolowe.

Historyczne ustawy, takie jak Sherman Act czy Clayton Act, nie są muzealnymi starociami. Są wyrazem tej samej fundamentalnej intuicji, że koncentracja prywatnej władzy dławi wolność przedsiębiorczości i swobody obywatelskie. Rozbijanie monopoli nie jest więc „socjalizmem", lecz obroną rynku jako instytucji prawdziwej wolności. Jeśli naprawdę zależy nam na mobilności, musimy uczciwie przyznać: ona kosztuje. Dróg i kolei nie zbuduje ani sztuczna inteligencja, ani rynek reklamowy. Wymagają one długofalowego finansowania publicznego, mądrego planowania przestrzennego i norm bezpieczeństwa. Kto myli wolność z „taniością", skończy w świecie, w którym najtańsze jest bezwładne trwanie.

Instytucje prawdy chronią fundamenty demokracji

„Faktyczność" to dojrzałe przywiązanie do świata, który stawia opór. Fakty ranią nasze uprzedzenia, ale właśnie ten bolesny proces nas wyzwala, bo nie ma wolności bez prawdy. Bez niej nie potrafimy rozpoznać barier, nie wiemy, co nas krzywdzi, a co realnie pomaga. Snyder jest tu konserwatywny w najlepszym tego słowa znaczeniu: przywraca wagę instytucjom prawdy, takim jak dziennikarstwo śledcze, lokalna prasa, archiwa czy uniwersytety. Nie jest to naiwna idealizacja mediów, lecz afirmacja rzemiosła, które przetwarza chaos w sprawdzalne informacje. Kryzys lokalnego dziennikarstwa w Ameryce i Europie ma już swoją empiryczną literaturę: mniej gazet oznacza większą polaryzację, niższe uczestnictwo w życiu publicznym i wyższe koszty gminnych obligacji. Gdy znika reporterska „grawitacja", społeczeństwa odlatują w memetyczną atmosferę, gdzie „nic nie jest prawdą".

Simone Weil przypomina, że gdy redukujemy rozum do pytania „jak", a porzucamy pytanie „dlaczego", inteligencja staje się służebna wobec procesów, których już nie ocenia. To precyzyjna definicja kolonizacji poznawczej, czyli stanu, w którym umysł traci zdolność do krytycznego osądu rzeczywistości. Faktyczność wymaga cnoty odwagi, ponieważ prawda bywa kosztowna. Reporter w małym miasteczku ujawniający korupcję i pisarz w mieście pod ostrzałem należą do tej samej rodziny zawodów: ryzykują, abyśmy my nie

musieli oddychać kłamstwem. U Snydera ten wątek ryzyka mówienia prawdy i rangi instytucji jest konsekwentny i kluczowy.

Solidarność nie jest miękką „życzliwością społeczną", lecz twardym wnioskiem logicznym z wcześniejszych założeń. Skoro nikt nie staje się jednostką w pojedynkę, ruch wymaga torów, a prawda potrzebuje instytucji, to wolność musi być projektem wspólnym albo nie ma jej wcale. Hasło „Nie ma wolności bez Solidarności" to nie tylko pamiątka polskiego zrywu, ale uniwersalna reguła konstrukcyjna państwa wolności pozytywnej. Dlatego Snyder nie postuluje rządu wszechwładnego; chce rządu, który czyni możliwą wzajemność. I dlatego ostrzega przed eskapizmem elit: gdy najbogatsi przenoszą majątki i marzą o nieśmiertelności, zamiast współtworzyć instytucje wspólnej egzystencji, resztę społeczeństwa zostawiają na pastwę grawitacji biedy i przypadku.

W tej perspektywie słynna triada Leszka Kołakowskiego nabiera operacyjnego sensu. Konserwatyzm przynosi cnoty: charakter, dyscyplinę, szacunek dla dziedzictwa i jego ograniczeń. Liberalizm dba o wolność jednostki jako wartość nadrzędną i o reguły gwarantujące równość tej wolności. Socjalizm zaś, w swoim dobrym, instytucjonalnym rdzeniu, przypomina, że potrzebne są struktury, by wolność nie była jedynie klasowym ornamentem. Państwo, które łączy te trzy tropy, nie jest hybrydą wyrachowania, lecz polis mądrej praktyki. Kołakowski pisał o tym półżartem, ale sens był śmiertelnie poważny: bez konserwatywnej troski o cnotę liberalizm staje się konsumpcyjną kapryśnością; bez liberalnej ochrony godności konserwatyzm kostnieje w autorytaryzm; bez socjalistycznej świadomości strukturalnych uwarunkowań obie tradycje mają martwe nerwy.

Przejdźmy do klasycznego rozróżnienia. Wolność negatywna to brak zewnętrznych przeszkód – jest absolutnie konieczna, bo bez niej nie ma w ogóle miejsca na ruch. Nigdy jednak nie wystarcza. „Wolność pozytywna" to obecność dobra w osobie i między ludźmi: umiejęt

Solidarność domyka architekturę wolnego społeczeństwa

Solidarność nie jest mglistą „życzliwością społeczną", lecz twardym, logicznym wnioskiem z poprzednich rozważań. Skoro nikt nie staje się jednostką w pojedynkę, skoro ruch potrzebuje torów, a prawda instytucji, to wolność musi być projektem wspólnym. Innej po prostu nie ma. Słynne hasło „Nie ma wolności bez Solidarności" jest więc czymś więcej niż historycznym sloganem – to zasada konstrukcyjna państwa, które wolność traktuje poważnie. Dlatego Snyder nie postuluje rządu wszechmocnego, lecz taki, który stwarza warunki dla wzajemności. I dlatego tak mocno ostrzega przed eskapizmem elit: gdy najbogatsi transferują

fortuny i marzą o technologicznej nieśmiertelności, zamiast inwestować w instytucje wspólnego losu, resztę społeczeństwa pozostawiają na pastwę grawitacji: biedy, przypadku i rozpadu.

W tym świetle słynna triada Leszka Kołakowskiego przestaje być intelektualną zabawą, lecz nabiera operacyjnego sensu. Konserwatyzm wnosi cnoty: dyscyplinę, charakter, szacunek dla dziedzictwa i jego ograniczeń. Liberalizm strzeże wolności jednostki jako wartości nadrzędnej i pilnuje reguł gry. Socjalizm, w swym najlepszym, instytucjonalnym wydaniu, przypomina, że bez solidnych struktur wolność staje się luksusem dla nielicznych. Państwo, które łączy te trzy nurty, nie jest ideologiczną hybrydą, lecz mądrą polis. Kołakowski pisał o tym z lekką ironią, ale sens był śmiertelnie poważny: bez konserwatywnej troski o cnotę liberalizm degeneruje się w konsumpcyjną samowolę; bez liberalnej straży praw jednostki konserwatyzm kostnieje w autorytaryzm; a bez socjalistycznej wrażliwości na struktury obie te tradycje mają martwe nerwy. Snyder, jako uważny czytelnik Europy Środkowej, potrafi te elementy połączyć.

To prowadzi nas do klasycznego, lecz wciąż kluczowego rozróżnienia. Wolność negatywna, czyli wolność „od" przymusu i przeszkód, jest fundamentem – bez niej nie ma nawet gdzie postawić stopy. Ale sama nigdy nie wystarcza. Wolność pozytywna to wolność „do" czegoś – to realna obecność narzędzi, instytucji i norm, które sprawiają, że wybór jest faktyczny, a nie tylko teoretyczny. Isaiah Berlin słusznie ostrzegał, że absolutyzacja wolności pozytywnej może prowadzić do tyranii. Snyder równie trafnie ripostuje, że fetyszyzowanie wolności negatywnej staje się dziś wehikułem dla oligarchii. Czym bowiem jest „wolność rynku" bez reguł, jeśli nie wolnością najsilniejszych? Czym jest „wolność słowa" bez żadnych ram, jeśli nie licencją na zatopienie prawdy w informacyjnym szumie? Odpowiedzią nie jest cenzura, lecz świadome konstruowanie przestrzeni dla wolności: wspieranie lokalnej prasy, egzekwowanie przejrzystości cyfrowych gigantów, edukacja w zakresie krytycznego myślenia i stosowanie prawa antymonopolowego tam, gdzie efekty sieciowe zastępują obywatelską debatę płatną subskrypcją.

Triada Kołakowskiego: synteza trzech postaw

Potrzebujemy tu jeszcze jednego ogniwa, które spaja wartości. Simone Weil, pisząc o „grawitacji i łasce", przypominała, że „kochać obcego jak siebie samego znaczy także: kochać siebie jak obcego". Dopiero takie spojrzenie, chłodne i zdystansowane, pozwala nam zobaczyć własne ograniczenia bez złudzeń. To właśnie to „wychłodzenie" spojrzenia na własne „ja" jest warunkiem prawdy i zarazem początkiem moralności, ponieważ otwiera nas na konieczność sądzenia między wartościami. Leszek Kołakowski dopowie, że świat wartości jest z natury antagonistyczny; jego elementy nie dają się w pełni pogodzić. Pluralizm nie jest ozdobą, lecz regułą konfliktu między cnotami. Stąd właśnie bierze się potrzeba rządu, który potrafi pozostać wierny wartościom nadrzędnym (intuicja liberalna), a zarazem dba o formację charakteru (intuicja konserwatywna) i buduje struktury, dzięki którym cnoty stają się możliwe do praktykowania przez

wszystkich, a nie tylko uprzywilejowanych (intuicja socjalistyczna). Kołakowski nazwał tę triadę prowokacyjnie: „Jak być konserwatywno-liberalno-socjalistą”. Snyder traktuje to śmiertelnie serio — i ma rację.

Zanim przejdziemy do pięciu form wolności, jeszcze dwa cytaty, które nadają naszej opowieści rytm. Hannah Arendt notuje: „Początek, zanim stanie się wydarzeniem historycznym, jest najwyższą zdolnością człowieka; politycznie jest tożsamy z wolnością”. Narodziny — owa natalność, czyli zdolność do rozpoczynania — są więc pierwszą metafizyką politycznej wolności. Wolność nie zaczyna się od lęku przed śmiercią, lecz od cudu przyjścia na świat. Z kolei Václav Havel uczy nas, że „życie w prawdzie” jest ruchem ciała i głosu przeciw „normalizacji”, czyli systemowi reguł mających uczynić ludzi przewidywalnymi. Gdy bronił prawa muzyków z The Plastic People of the Universe do grania rocka, bronił zarazem wolności filozoficznej i politycznej. To były w istocie te same drzwi. Jego teza, powtarzana w licznych opracowaniach, brzmiała mocno: wolność do grania muzyki była wolnością człowieka, a więc tym samym, co wolność refleksji. Havel powtarzał przy tym prawdę, którą warto dziś napisać wielkimi literami: wolność jest niepodzielna.

Suwerenność: prawo do początku i ekonomia uwagi dorosłych

Suwerenność osoby jest zdolnością wyuczoną. W świecie Leib, czyli żywego, odczuwającego ciała, a nie tylko biologicznego obiektu, oznacza to dosłownie: potrzebujemy ciepła, pożywienia, snu, języka i wzorców emocjonalnych, które ktoś nam dał. Z perspektywy sędziego powiedziałbym: państwo jest winne dzieciom czas dorosłych i ścieżki rozwoju. Z perspektywy teoretyka prawa: pozytywne obowiązki państwa to nie imperialna ambicja, lecz strukturalna konieczność wolności. Z perspektywy filozofa: wolna wola jest charakterem — nie epizodem impulsu, tylko sumą przeszłych aktów, które nas uformowały. Snyder posługuje się obrazem „pożyczki czasu” udzielanej dzieciom przez dorosłych i wskazuje konkret: to polityka publiczna regulująca urlopy rodzicielskie, zdrowie psychiczne, wczesną edukację i żywienie. To także obrona umysłów w epoce inwazyjnych technologii — nie po to, by zamknąć świat w sterylnych pokojach, lecz by młody człowiek mógł w ogóle zacząć. Współczesna debata o „neurorights” — od prawa do integralności mentalnej po postulat „habeas cogitationem”, czyli ochrony samego procesu myślenia — jest prawną próbą uchwycenia tej samej intuicji: umysł nie jest zasobem, który rynek może dowolnie eksploatować

Kategoria początku: arendtowska siła sprawcza

Zacznijmy od reguły suwerenności. Suwerenność osoby – rozumiana nie jako dar, lecz jako wyuczona i ucieleśniona zdolność – wymaga od państwa dostarczenia dwóch kluczowych dóbr: czasu dorosłych i ochrony umysłów. Czas dorosłych to zasób publiczny. Urlopy rodzicielskie, wczesna edukacja czy dbałość o

zdrowie somatyczne i psychiczne nie są filantropią, lecz architekturą początku, o której Hannah Arendt pisała bez cienia metafory: „Początek, zanim stanie się wydarzeniem historycznym, jest najwyższą zdolnością człowieka; politycznie jest tożsamy z wolnością". Jeśli więc początek jest dobrem politycznym, ustawodawca ma obowiązek tworzyć dla niego fundamenty. Drugie dobro, ochrona umysłów, ma dziś nazwę, o którą wciąż toczy się spór. Niektórzy mówią o neuroprawach, czyli prawach chroniących integralność mentalną, inni sięgają po formułę „habeas cogitationem". Wspólny mianownik jest jednak jasny: bez ochrony przed manipulacją kognitywną i nadzorem neurotechnologicznym „wolna wola" staje się pustym marketingowym sloganem. Snyderowska intuicja „habeas mentem" zbiega się z rodzącą się literaturą neuroetyczną, która proponuje rozwinąć klasyczną wolność myśli wprost w ochronę samego procesu myślenia. Jeżeli umysł nie jest zasobem do eksploatacji, to prawo musi robić coś więcej niż tylko deklarować; musi tworzyć warunki, w których młodzi mogą zaczynać bez kolonizacji ich uwagi.

Reguła nieprzewidywalności stanowi, że demokratyczne państwo powinno tak projektować ekosystem komunikacyjny, by jednostki miały realny margines na twórcze odchylenie. Nie jest to luksus dla ekscentryków, lecz zabezpieczenie przed „normalizacją", którą Europa Środkowa pamięta z późnego komunizmu, a która dziś odradza się w mechanizmach platform zamieniających nas w nasze „najbardziej prawdopodobne stany". Václav Havel nazwał ucieczkę z tej pułapki „życiem w prawdzie". Bronił niepozornej wolności grania rocka, bo wiedział, że to te same drzwi, przez które wychodzi filozofia i polityka – stąd siła jego eseju o „sile bezsilnych" i samizdatowa genealogia ruchów z 1989 roku. W naszym języku instytucjonalnym wniosek jest trzeźwy: prawo komunikacyjne i antymonopolowe musi rozpraszać koncentrację władzy informacyjnej, wzmacniać dziennikarstwo śledcze i lokalne oraz zabezpieczać przejrzystość algorytmów. Chodzi o to, by wolne słowo było „fontanną o uczciwym przepływie", a nie wężem strażackim ciskającym strumieniami danych. Gdy zamyka się gazety powiatowe, miasto nie staje się „bardziej wolne". Rośnie koszt obligacji, spada partycypacja i wzrasta samowola władzy. To już nie metafora: ekonomiści policzyli konkretny wzrost kosztu zadłużenia po upadku lokalnych tytułów. Nieprzewidywalność, siostra kreatywności, jest więc funkcją architektury komunikacyjnej.

Reguła mobilności wymaga, by państwo budowało i utrzymywało infrastrukturę ruchu – koleje, drogi, transport publiczny, ale też rehabilitację, protezy i gerontologię spowalniającą niepełnosprawność wieku. Jednocześnie musi ono bronić wolnych rynków przed prywatnymi fortyfikacjami, które zamieniają ruch w przywilej. Prawo antymonopolowe to nie socjalizm; to instytucja liberalnej wolności, która chroni pole konkurencji przed zawłaszczeniem. Amerykańskie ustawy Sherman Act i Clayton Act to narzędzia, którymi demokracje rozbijają kartele i zakazane koncentracje, a ich sens – także w epoce platform – pozostaje ten sam. Gdy nieliczni kontrolują kana

Sędziowie i ustawodawcy: operacjonalizacja wolności

Spróbujmy przełożyć triadę Kołakowskiego i Snydera na język sali sądowej. Jako sędzia, w sprawie o ochronę słowa w sieci, staję przed pytaniem: czy negatywna wolność użytkownika, czyli prawo do powiedzenia wszystkiego, ma pierwszeństwo przed pozytywną wolnością wspólnoty do prawdy? Odpowiadam w duchu triady. Liberalny wektor chroni wolność wyrazu jako wartość wartości. Konserwatywny przypomina o fundamentalnej cnocie prawdomówności i odpowiedzialności za słowo. Socjalistyczny zaś domaga się takich struktur przejrzystości i rozliczalności platform, by wolność nie stała się wężem pożarniczym, który zalewa przestrzeń publiczną potokiem treści, gaszącym fakty. Stąd prosty test: jeżeli mechanizmy amplifikacji wbudowane w platformę premiują kłamstwo, organ państwa może żądać ich zmiany, nie cenzurując treści. Chodzi bowiem o kondycję pola debaty, a nie o zatykanie komuś ust. Tak rozumiana wolność słowa jest pozytywna: chroni tych, którzy ryzykują dla prawdy – reporterów, świadków, badaczy – a nie tylko tych, którzy krzyczą najgłośniej.

Ten sam kanon stosuje się w sporze gospodarczym o koncentrację na rynku danych geolokalizacyjnych, które stały się nowym paliwem dla reklamy i kontroli zachowań. Liberalizm domaga się tu otwartego pola gry dla innowacji. Konserwatyzm przypomina, że cnota przedsiębiorczości umiera, gdy rynek zamienia się w oligopol, gdzie zamiast konkurencji mamy rytuały optymalizacji. Socjalizm instytucji żąda z kolei, by prawo aktywnie przeciwdziałało zapadaniu się rynku w cyfrowe jednowładztwo. Sędzia, stosując fundamentalne dla prawa antymonopolowego ustawy Shermana i Claytona, nie walczy z sukcesem. Orzeka na rzecz samej struktury wolności, bo realna konkurencja jest dobrem publicznym – nie mniej ważnym niż mosty czy drogi. To nie jest rewolucyjna teza; współczesne wytyczne dla organów antytrustowych dokładnie w ten sposób tłumaczą sens swoich interwencji.

W sporze o dostęp młodzieży do opieki psychiatrycznej w szkołach publicznych odwołuję się do reguły suwerenności. Jeśli wolność zaczyna się od narodzin, to realny dostęp do pomocy emocjonalnej i poznawczej w okresie formowania się **Leib**, czyli ucieleśnionej, przeżywanej podmiotowości, jest warunkiem samej zdolności do dokonywania wyborów. Hannah Arendt przypominała, że polityczne znaczenie „początku” polega na tym, iż każde urodzenie jest obietnicą nowego. Prawo, które tej obietnicy nie potrafi ochronić, kapituluje przed ślepym losem. W praktyce orzeczniczej oznacza to uznanie świadczeń psychospołecznych w szkołach za absolutne „minimum wolności” dla dzieci i młodzieży. A jeśli ktoś pyta, czy to nie jest ideologiczne rozszerzanie zadań państwa, odpowiadam: to minimalizm wolności pozytywnej. Mniej się nie da, jeśli nie chcemy oszukiwać samych siebie co do natury wolnej woli, która jest ugruntowanym charakterem, a nie chwilowym kaprysem.

Wreszcie spór o finansowanie lokalnych mediów z funduszy publicznych, oparte na konkurencyjnych grantach i warunkach jakości. Tutaj reguła faktyczności daje jednoznaczny wynik. Dowody empiryczne na

skutki zamykania lokalnych gazet są przytłaczające: rosną koszty długu komunalnego, słabnie kontrola nad władzą, a wspólnoty stają się bardziej podatne na polaryzację. To są argumenty z zakresu prawa konstytucyjnego, a nie tylko polityki kulturalnej. Obywatele mają prawo do świata, który stawia opór ich uprzedzeniom. Jeśli instytucje prawdy umierają z głodu, państwo ma obowią

Redukcja wolności do nieinterwencji paraliżuje rozwój

Aby utrzymać suwerenność, musimy najpierw zdemontować mity narosłe wokół wolności negatywnej. Isaiah Berlin słusznie ostrzegał, że wolność pozytywna może stać się maską dla przymusu; to prawda. Jednak równie groźna jest iluzja, że zniknięcie rządu automatycznie rozwiąże problem niewoli. Historia uczy bowiem, że tam, gdzie państwo abdykuje z obowiązku świadczenia podstawowych usług i ochrony, władzę przejmują oligarchie i prywatne reżimy komunikacyjne, które kolonizują naszą uwagę, język i czas. Timothy Snyder ma rację: w epoce cyfrowej sama „wolność od" – czyli wolność od ingerencji państwa – staje się najkrótszą drogą do przewidywalnego, sparametryzowanego zachowania, którym można „zarządzać" bez użycia jawnej przemocy.

Czy zatem prawo powinno formalnie uznać istnienie „prawa do własnego umysłu"? Odpowiedź brzmi: tak, w sensie czysto funkcjonalnym. Mamy przecież dojrzałą tradycję prawną ochrony prywatności, danych osobowych i dzieciństwa; dziś należy ją przetopić w normy, które realnie ograniczą manipulację afektywną i śledzenie neuronalne. Bez tego suwerenność pozostanie pustym sloganem. Zasada jest bowiem fundamentalna: maszyny mają służyć ludzkim umysłom, a nie odwrotnie. To nie jest postulat antytechnologiczny; to jest postulat konstytucyjny.

Drugą formą wolności jest nieprzewidywalność – etyka ryzyka i prawo do odchylenia od normy. Snyder opisuje ją jako formę „młodzieżową", w której cnoty łączą się w unikalne, niepowtarzalne konfiguracje. Państwo może tę iskrę zdusić normatywną tresurą albo ją pielęgnować, tworząc bezpieczną przestrzeń dla eksperymentu. Václav Havel doskonale uchwycił polityczną stawkę tej pozornie „niepoważnej" wolności, gdy stanął w obronie prawa do grania muzyki rockowej. Sąd, który skazuje muzyków, nie tylko tłumi kulturę; on amputuje możliwe wersje przyszłości. Gdy w Czechosłowacji lat 70. „normalizacja" wymagała absolutnej przewidywalności, opór musiał przyjąć formę etyki nieprzewidywalności. Z niej wyrosła Karta 77, a z niej – etos „życia w prawdzie". Dokumentacja procesu zespołu The Plastic People of the Universe potwierdza intuicję Havla, że wolność jest niepodzielna: wolność twórcza i wolność polityczna to dwa oblicza tego samego ludzkiego odruchu.

Współczesny przeciwnik nieprzewidywalności nie nosi już munduru – posługuje się algorytmem. Systemy platformowe metodycznie transformują nas w nasze „stany najbardziej prawdopodobne", używając do tego izolacji i nieregularnych wzmocnień. To nie jest spisek technologicznej sekty, lecz chłodna ekonomia

afektywnej uwagi. I to właśnie tutaj widać granice wolności negatywnej. Gdy państwo abdykuje, rzekomo „wolny rynek wypowiedzi” okazuje się hydrą, w której przewagę zdobywają najbardziej zoptymalizowane, drapieżne bodźce. To już nie jest cenzura. To jest kolonizacja.

Niepodzielność wolności: lekcja Václava Havla

Istnieje też druga, „młodzieńcza” forma nieprzewidywalności, w której cnoty łączą się w unikalne, niepowtarzalne konfiguracje. Państwo może ją zdusić normatywną tresurą albo wspierać, tworząc bezpieczną przestrzeń dla eksperymentu. Václav Havel pokazał polityczną wagę pozornie „niepoważnej” wolności, gdy bronił prawa do grania rocka. Sąd, który skazuje muzyków z zespołu The Plastic People of the Universe, nie tylko tłumi kulturę; on amputuje możliwe przyszłości. Gdy w Czechosłowacji lat 70. „normalizacja” wymagała od obywateli absolutnej przewidywalności, opór w naturalny sposób stał się etyką nieprzewidywalności. To z niej wyrosła Karta 77, a z niej etos „życia w prawdzie”. Bogata dokumentacja procesu „Plastików” potwierdza intuicję Havla, że wolność jest niepodzielna: wolność twórcza i wolność polityczna są tym samym ruchem ludzkiej podmiotowości.

Dziś jednak przeciwnik nieprzewidywalności nie nosi munduru, lecz posługuje się algorytmem. Systemy platformowe przekształcają nas w nasze „najbardziej prawdopodobne stany” poprzez precyzyjnie dawkowaną izolację i nieregularne wzmocnienie. To nie jest żadna sekta technologiczna, lecz potężna ekonomia uwagi i afektu — i to właśnie tutaj widać granice wolności negatywnej. Gdy państwo abdykuje, „wolny rynek wypowiedzi” okazuje się hydrą, w której przewagę zdobywają najbardziej zoptymalizowane, a więc najprostsze i najbardziej skrajne bodźce. To już nie jest cenzura; to kolonizacja uwagi. Państwo, które chce chronić nieprzewidywalność, nie wycina treści wedle ideologicznego klucza. Zamiast tego ustanawia reguły jakości i przejrzystości, wzmacnia lokalne dziennikarstwo, uczy krytycznego myślenia, a przede wszystkim — rozprasza koncentrację władzy nad komunikacją.

> Czy w pogoni za wolnością nie zapominamy o jej fundamentach, takich jak prawda, solidarność i odpowiedzialność? Czy umiemy kochać siebie jak obcych, aby dostrzec własne ograniczenia i budować sprawiedliwe społeczeństwo? Być może największym wyzwaniem naszych czasów jest odnalezienie równowagi między indywidualną wolnością a wspólnym dobrem, pamiętając, że wolność jest niepodzielna.

Inspiracje

[1] **"On Freedom"** Timothy Snyder

2024 | Crown Publishing Group (NY)

Amerykański historyk specjalizujący się w Europie Wschodniej, Związku Radzieckim i Holokauście. Do jego najważniejszych dzieł należą „Skrwawione ziemie” i „O tyranii”. Jest pierwszym profesorem historii nowożytnej Europy na Uniwersytecie w Toronto.

American historian specializing in Eastern Europe, the Soviet Union, and the Holocaust. Notable works include 'Bloodlands' and 'On Tyranny'. He holds the inaugural Chair in Modern European History at the University of Toronto.

University of Toronto

Literatura uzupełniająca

Książki

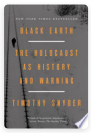
Autorzy przywoływani w artykule:



[1] **"Bloodlands: Europe Between Hitler and Stalin"**

Timothy Snyder

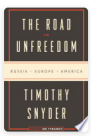
2010 | Basic Books (AZ) | ISBN: 9780465002399



[2] **"Black Earth: The Holocaust as History and Warning"**

Timothy Snyder

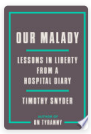
2015 | Crown | ISBN: 9781101903469



[3] **"The Road to Unfreedom: Russia, Europe, America"**

Timothy Snyder

2018 | Crown | ISBN: 9780525574460



[4] **"Our Malady: Lessons in Liberty from a Hospital Diary"**

Timothy Snyder

2020 | Crown | ISBN: 9780593238899

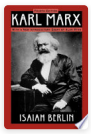


[5] **"Nationalism, Marxism, and Modern Central Europe: A Biography of Kazimierz Kelles-Krauz"**

Timothy Snyder

2017 | Oxford University Press | ISBN: 9780190846107

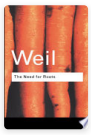
Literatura pokrewna (Google Scholar):



[6] **"Karl Marx: His Life and Environment"**

Isaiah Berlin

1996 | Oxford University Press | ISBN: 9780195103267



[7] **"The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties Towards Mankind"**

Simone Weil

2003 | Routledge | ISBN: 9781134488643

Google Scholar



[8] **"The Power of the Powerless: Citizens Against the State in Central-Eastern Europe"**

Václav Havel

2018 | Random House | ISBN: 9781473561960



[9] **"Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution"**

Leszek Kołakowski

1978 | Oxford University Press, USA

[10] **"Positive Freedom: Past, Present, and Future"**

John Christman

2012

[11] **"Being a Lived Body: From a Neo-phenomenological Point of View"**

not given

2023 | Routledge

Google Scholar

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"Negative and positive liberty and the freedom to choose in Isaiah Berlin and Jean-Jacques Rousseau"**

Stefan Collignon

2018 | Journal of Philosophical Economics

Google Scholar

[2] **"The individual sovereignty: conceptuatization and manifestation"**

Nikola Lj. Ilievski

2015 | Journal of Liberty and International Affairs

Google Scholar

[3] **"Between 'Körper' and 'Leib' – Translating Michel Foucault's concept of the body after Friedrich Nietzsche"**

Melissa Pawelski

2022 | Perspectives

[4] **"Personal Sovereignty and Consciousness: The Inner Architecture of Selfhood"**

Md Shahab Uddin

2025

[5] **"Two Concepts of Liberty"**

Isaiah Berlin

1958

[6] **"From the Death to Rebirth of Religion: Evolution of Leszek Kołakowski's Thought in the Context of the Question: “Who Is Man?”"**

Marek Sikora

2021 | Roczniki filozoficzne. Annales de philosophie

Google Scholar

[7] **"What is Freedom?"**

Hannah Arendt

1961

[8] **"Freedom and Politics"**

Hannah Arendt

1960

[9] **"The performativity of 'double bodies': Exploring the phenomenological conception of Leib/Körper distinction in interactive bodywork"**

Jaana Parviainen

2015

Google Scholar

[10] **"Reflections Concerning the Causes of Liberty and Social Oppression"**

Simone Weil

1934

[11] **"Human Personality"**

Simone Weil

1942

[12] **"The Power of the Powerless"**

Václav Havel

1978

Google Scholar

[13] **"Living in Truth"**

Václav Havel

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[14] **"The Ethical Significance of Eastern Europe, Twenty Years On"**

Timothy Snyder

2009 | East European Politics and Societies

[15] **"The Causes of the Holocaust"**

Timothy Snyder

2012 | Contemporary European History

[16] **"East European History: The State of the Field"**

Timothy Snyder, Norman Naimark

2011 | East European Politics and Societies

[17] **"Collaboration in the Bloodlands"**

Timothy Snyder

2011 | Journal of Genocide Research

APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 0e97e4c6-b4bf-47f8-a0e7-39791e597a64