
Elementy aksjologii w pismach Ryszarda Legutki i Zdzisława Krasnodębskiego

Sfera wartości staje się udziałem człowieka zarówno w codziennym doświadczeniu, jak i refleksji naukowej. Tematyka aksjologiczna jest przedmiotem zainteresowania m.in. teologii, filozofii, jak również nauk społecznych (socjologii, psychologii, pedagogiki). Nauki te omawiają tematykę wartości w różnych jej aspektach. Refleksja podejmowana w ramach poszczególnych dyscyplin obejmuje m.in. różne uwarunkowania wartości: osobowościowe, społeczne, gospodarcze, polityczne czy kulturowe. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie sposobu rozumienia wolności, tolerancji i solidarności przez Ryszarda Legutkę i Zdzisława Krasnodębskiego w perspektywie znaczenia wspomnianych wartości w życiu społecznym. W swoich pismach poddają je systematycznej refleksji. Po zaprezentowaniu wybranych socjologicznych definicji wartości przeanalizowano treści pism omawianych autorów pod kątem sposobu pojmowania wolności, tolerancji i solidarności, jaki wyłania się z ich teksów.

Obaj autorzy reprezentują konserwatywną opcję ideową. Zarówno Legutko, jak i Krasnodębski biorą ponadto aktywny udział w życiu publicznym, sprawując m.in. funkcje deputowanych Parlamentu Europejskiego (Krasnodębski przez pewien czas był jego wiceprzewodniczącym), są także aktywnymi uczestnikami debaty publicznej, zabierającymi głos zarówno w sprawach bieżącej polityki, jak i procesów społecznych zachodzących w dłuższej perspektywie czasu. Spośród przedstawicieli współczesnej polskiej myśli konserwatywnej trudno

* Ks. Marek Pabich – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Katedra Socjologii Struktur, Procesów Społecznych i Pracy Socjalnej, e-mail: marpabich@vp.pl, ORCID: 0000-0001-5358-0051.

byłoby chyba wymienić inne osoby łączące refleksję teoretyczną z działalnością publiczną, których zasięg oddziaływania byłby porównywalny z pozycją Legutki i Krasnodębskiego. W analizie zawartej w niniejszym artykule zostały uwzględnione teksty, które wydawały się reprezentatywne dla koncepcji omawianych autorów.

Wartości w perspektywie socjologicznej

Problematykę aksjologiczną podejmuje w swoich pismach Stanisław Ossowski. Ujmuje on wartości w aspekcie pozytywnym i negatywnym. Z refleksji zawartych w jego tekstach można wysnuć wniosek, iż jako wartości pozytywne definiuje on wszystko to, co wywołuje u jednostki także emocje, jest przedmiotem jej aspiracji i dążeń, jawi się jej jako istotne i cenne. Z kolei wartości negatywne oznaczają dla Ossowskiego wszystko to, co wywołuje u jednostki dezaprobatę i nie stanowi przedmiotu jej pragnień¹. Warszawski socjolog stosuje także określenie „niewspółmierności skal wartości”². W ten sposób pragnie zwrócić uwagę na trudności, jakie może sprawiać próba zestawiania ze sobą poszczególnych wartości, dlatego też postuluje ich klasyfikację, wyróżniając trzy niewspółmierne pary. Wymienia zatem wartości uznawane (związane z czynnikami poznawczymi) i odczuwane (związane z czynnikami emocjonalnymi). Pierwsze z nich oznaczają to, w czym jednostka upatruje wartości obiektywnej. Drugie zaś to przedmioty uznawane przez człowieka za atrakcyjne. Mają one dla niego wartość emocjonalną. Jednostka odczuwa je jako wartościowe³.

Ossowski wyróżnia także wartości-cele (wartości autoteliczne), będące same w sobie przedmiotem ludzkich dążeń i niedomagające się dodatkowych uzasadnień, gdyż jawią się człowiekowi jako oczywiste, oraz wartości-środki (wartości instrumentalne), za pomocą których jednostka pragnie osiągać inne wartości⁴. Trzecią parą w ujęciu klasyka polskiej socjologii są wartości codzienne i uroczyste. Pojęciem wartości uroczystych określa on te, które są traktowane priorytetowo zarówno przez jednostki, jak i społeczności. Są one zwykle mocniej i dłużej przeżywane niż wartości codzienne. Te ostatnie to dla Ossowskiego wszystkie pozostałe, z którymi człowiek ma do czynienia, występujące w co-

¹ J. Szymczyk, *Odkrywanie wartości. Z problematyki socjologiczno-aksjologicznej*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2004, s. 123–124.

² S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, w: *Dzieła*, t. 4: *O nauce*, PWN, Warszawa 1967, s. 207.

³ S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 73–77.

⁴ Tamże, s. 84.

dziennym życiu⁵. W koncepcji warszawskiego socjologa charakterystyczne jest uwzględnienie różnych płaszczyzn, które warto dostrzec w rozważaniach dotyczących sfery wartości.

Stefan Nowak rozpatruje znaczenie terminu „wartość” na dwa sposoby. Z jednej strony można – jego zdaniem – używać tego pojęcia w odniesieniu do konkretnego przedmiotu, sytuacji czy też zdarzenia stanowiącego dla kogoś określoną „wartość”. Ma ona charakter dodatniej lub ujemnej oceny owego przedmiotu, który można postrzegać jako atrakcyjny lub repulsyjny⁶. Z drugiej natomiast strony w opinii omawianego autora z wartościami w ścisłym tego słowa znaczeniu ma się do czynienia, gdy usiłuje się dostrzec normatywne, powinnościowe oczekiwania względem określonych przedmiotów, sytuacji oraz zachowań. Nowak definiuje wartości jako „pewne obrazy czy wizje rzeczy, stanów czy procesów pożądaných, uznanych za właściwe, słuszne, czy też takie, jakich by się chciało”⁷. Są to zatem – w jego koncepcji – pewne ogólne mierniki pożądaných stanów i zachowań.

Dla Antoniny Kłoskowskiej „wartość jest wynikiem stosunku doznającego i aktywnego podmiotu wobec pewnych przedmiotów zewnętrznego świata”⁸. Podkreśla ona zatem w swojej koncepcji relacyjny charakter wartości. Polska socjolog wyróżnia następujące rodzaje wartości: obiektywne (witalne), odczuwane, uznawane oraz realizowane (przejawiające się w działaniu)⁹. Z kolei Władysław Piwowarski mówi o ich dwóch typach: *explicite* oraz *implicite*. Pierwsze z nich, o charakterze jawnym, mają swoje źródło w systemach ideologicznych. Drugie zaś są bezpośrednio nakierowane na zaspokojenie potrzeb jednostek i grup społecznych. Nie potrzebują zatem zakorzenienia w systemach ideologicznych. To na ich podstawie tworzą się ruchy społeczne, jak również małe wspólnoty¹⁰. Piwowarski stara się rozróżnić w swojej koncepcji źródła legitymizacji wartości. Twierdzi on także, iż nadają one sens zarówno jednostkom, jak i społecznościom. Dostarczają bowiem motywacji oraz uzasadnień przy podejmowaniu decyzji i wprowadzaniu ich w życie. Rozróżnia także wartości ostateczne oraz codzienne (związane z osobą ludzką), a także wartości podstawowe (związane ze społecznością)¹¹.

⁵ Tamże, s. 89.

⁶ S. Nowak, *Wstęp*, w: *Ciągłość i zmiana tradycji kulturowej*, red. S. Nowak, PWN, Warszawa 1989, s. 12–13.

⁷ S. Nowak, *Postawy, wartości i aspiracje społeczeństwa polskiego. Przesłanki do prognozy na tle przemian dotychczasowych*, w: *Spółczeństwo polskie czasu kryzysu. Przeobrażenia świadomości i warianty zachowań*, red. S. Nowak, Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1984, s. 403.

⁸ A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 107.

⁹ Tamże, s. 113.

¹⁰ W. Piwowarski, *Ideale współczesnej młodzieży polskiej*, „Collectanea Theologica” 1981, t. 51, nr 2, s. 65–66.

¹¹ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 242–243.

Hanna Świda-Ziemba, podejmując temat wartości moralnych, twierdzi, iż stanowią one kryteria, w świetle których jednostka może dokonać oceny pomysłności swojego życia oraz przedmiotów własnych aspiracji. Tego rodzaju wartości mają charakter osobisty. Jednakże za wartości moralne w ścisłym znaczeniu uważa ona „takie wartości, które przekraczają horyzont «ja» – które stanowią kryterium oceny bardziej uniwersalnej (choć w pewnym znaczeniu do «ja» również się odnoszącej)”¹². W ich świetle jednostka może dokonywać oceny nie tylko jej samej, lecz także innych osób oraz sytuacji. Tak rozumiane wartości to pewne ogólne idee, których realizacja powoduje pozytywną ocenę rozmaitych zjawisk, brak zaś ich wypełniania jest przyczyną ocen negatywnych.

Zdaniem Janusza Mariańskiego „z punktu widzenia socjologicznego można mówić, że wartości są społecznie uznanymi, zinstytucjonalizowanymi miernikami orientacji dla działań społecznych”¹³. Zwraca on zatem uwagę na rolę społeczeństwa w procesie określania, a następnie propagowania wartości. Mariański zaznacza, iż ich kwestia prawdziwości i obiektywności nie stanowi przedmiotu zainteresowania socjologii. Dyscyplina ta rozpatruje je zawsze w określonym kontekście społeczno-kulturowym. Człowiek bowiem wyznacza sobie cele, ku którym zmierza, będąc członkiem określonych grup społecznych. Lubelski socjolog zwraca uwagę na powiązanie wartości z najważniejszymi celami oraz głównymi orientacjami życiowymi jednostek oraz grup społecznych. Na kształtowanie się systemu wartości oddziałuje także kultura, w jakiej owe jednostki i grupy funkcjonują. Wartości kształtują się w toku dłuższego procesu historycznego, dlatego też sposób ich rozumienia może podlegać niekiedy daleko idącym zmianom. Człowiek traktuje wartości jako pewnego rodzaju imperatyw wewnętrzny. Pośrednio stają się one zasadami ludzkich zachowań, gdyż są źródłem norm i reguł mających bezpośredni wpływ na działanie jednostek¹⁴.

Tematykę wartości podejmuje także Edmund Wnuk-Lipiński. Określa je jako „ugruntowane w tradycji kulturowej pożądane stany bycia społecznego jednostek, grup i całych społeczeństw”¹⁵. Jego zdaniem wartości mające silne zakorzenienie w tradycji kulturowej regulują stosunki międzyludzkie w danym społeczeństwie. Spełniają zatem funkcje normatywne. Warszawski socjolog rozpatruje omawianą kwestię bardziej na poziomie makro niż mikrospołecznym. Zajmuje się bardziej społecznością narodową niż stanowiącymi jej części mniejszymi strukturami. Zwraca uwagę, iż wartości posiadają duże znaczenie w procesie kształtowania się sensu zbiorowego charakterystycznego dla danej

¹² H. Świda-Ziemba, *Obraz świata i bycia w świecie (z badań młodzieży licealnej)*, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2000, s. 520.

¹³ J. Mariański, *Socjologia moralności*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 342.

¹⁴ Tamże, s. 341–342.

¹⁵ E. Wnuk-Lipiński, *Granice wolności. Pamiętnik polskiej transformacji*, Scholar, Collegium Civitas Press, Warszawa 2003, s. 21.

społeczności. Zdaniem Wnuka-Lipińskiego wywierają one większy wpływ na postawy społeczne, mniejszy zaś na zachowania. Warszawski socjolog jako przykładowe wartości wymienia: wolność, uczciwość, godność, podmiotowość, równość, niepodległość, tolerancję¹⁶. Omawiany autor zwraca zatem uwagę na społeczny wymiar wartości, ich powiązanie z kulturą danego narodu oraz funkcję normatywną. Przedstawiona powyżej definicja Wnuka-Lipińskiego, jako uwzględniająca ich rolę społeczną, stanowi podstawę analizy materiału zawartej w niniejszym artykule.

Koncepcja wolności

Legutko uważa przywiązanie do wolności za symptomatyczną cechę naszych czasów, bez której trudno zrozumieć współczesną kulturę, politykę czy obyczajowość¹⁷. Omawianą kategorię można – jego zdaniem – rozpatrywać na trzech poziomach: jako wolność negatywną, wolność pozytywną oraz wolność wewnętrzną¹⁸. Wolność negatywna to – w jego rozumieniu – brak zewnętrznego przymusu. W takim znaczeniu człowiek cieszy się wolnością wówczas, gdy nie doświadcza przeszkód w realizacji swoich zamierzeń ani też nacisków, aby robił coś, czego nie chce. To najbardziej zasadniczy poziom wolności¹⁹. W opinii Legutki w odniesieniu do tego rodzaju wolności podstawowym problemem jest wyznaczenie jej zakresu. Ma się tu do czynienia z napięciem między subiektywnym odczuciem jednostki, a zasadami określającymi sposób dystrybucji wolności w społeczeństwie. Człowiek bowiem pragnąłby cieszyć się takim zakresem swobody, jaki w jego subiektywnym odczuciu potrzebny jest dla zapewnienia mu bezpieczeństwa oraz pozwoli mu zrealizować cele, jakie sobie stawia. Jednakże obowiązujące w społeczeństwie reguły dystrybucji wolności muszą uwzględniać – zdaniem krakowskiego filozofa – także uprawnienia innych jednostek i grup społecznych²⁰.

W życiu społecznym występuje zatem – konstatuje Legutko – napięcie między wspomnianymi wyżej czynnikami. Jednostki zabiegają bowiem o ochronę własnych interesów. Problemem staje się wówczas wypracowanie takich reguł dotyczących korzystania z wolności, które zadowalałyby wszystkich uczestników życia społecznego. Reguły te zależą m.in. od „siły przebicia” poszczególnych

¹⁶ Tamże.

¹⁷ R. Legutko, *Młodzi o wolności*, w: *Duchowość człowieka końca wieku. Druga edycja Konkursu Literackiego dla Młodzieży Szkół Średnich*, red. W. Wolińska, J. Kogut, S. Gach, Centrum Kultury „Dworek Białoprądnicki”, Kraków 2000, s. 5.

¹⁸ R. Legutko, *Traktat o wolności*, Słowo/Obraz, Terytoria, Gdańsk 2007, s. 237.

¹⁹ Tamże, s. 11.

²⁰ Tamże, s. 14.

podmiotów. Zamiast ograniczać partykularne interesy, normy dotyczące dystrybucji wolności w praktyce stają się rezultatem ich oddziaływania. Przestrzeń wolności negatywnej staje się areną walki różnych uczestników życia społecznego o kształt obowiązujących w nim reguł²¹.

Wolność pozytywną postrzega natomiast Legutko jako „zespół sprawności i środków pozwalających osiągać zamierzone cele”²². Tego rodzaju wolności jednostka doświadcza, kiedy może swobodnie wyznaczać sobie cele i je realizować. Zdaniem Legutki mogą nimi być m.in.: kariera polityczna, rozwój intelektualny, pomnażanie dóbr materialnych, kształtowanie gustu w dziedzinie kultury. Jak zauważa omawiany autor, już z potocznej obserwacji życia społecznego wynika, iż większą wolnością dysponuje człowiek mający okazję robienia kariery, zwiększania zamożności czy też rozwijania swoich uzdolnień, niż taki, który owych sposobności nie posiada²³.

Wolność pozytywna – w opinii krakowskiego filozofa – powiązana jest z nierównością. Zawsze są bowiem wygrani i przegrani w sytuacji, gdy jednostki, pragnąc osiągnąć wyznaczone cele, podejmują rywalizację między sobą. Jedni lepiej korzystają ze swoich możliwości, inni zaś gorzej. Ludzie różnią się także pod względem posiadania rozmaitych uzdolnień wrodzonych. Zróżnicowania i hierarchizacje społeczne są także dziedziczone po poprzednich pokoleniach. Istnieją również niesprawiedliwe struktury społeczne blokujące niektórym realizację ich celów. Mimo zachodzących we współczesnym świecie przemian politycznych, likwidacji barier prawnych i stanowych oraz rozwoju cywilizacyjnego wciąż istnieją grupy społeczne mające ograniczony dostęp do dobrodziejstw wolności pozytywnej, gdyż wspomniane procesy owych grup nie objęły²⁴.

Z kolei wolność wewnętrzna – w rozumieniu Legutki – odnosi się do kwestii autorstwa decyzji i działań, które jednostka podejmuje. W takim znaczeniu człowiek cieszy się wolnością tylko wówczas, gdy to on sam jest rzeczywistym „autorem” swoich czynów. Jest zaś zniewolony, gdy podejmuje określone zachowania na skutek ulegania presji lub podstępowi. Wówczas podjęcie określonych działań może być efektem braku świadomości, niewiedzy albo manipulacji. Człowiek jest wolny wewnętrznie, kiedy sam wybiera zasady, jakimi chce się

²¹ Tamże, s. 14–17.

²² Tamże, s. 85.

²³ Tamże, s. 85–86. Legutko, nawiązując do prac licealistów uczestniczących w konkursie nt. *Duchowość człowieka końca wieku*, zauważa, iż współczesna młodzież, która nie doświadczyła już w swoim życiu walki o odzyskanie suwerenności przez Polskę, traktuje wolność negatywną jako zupełnie naturalną. Zauważa, iż obecnie ludzie młodzi koncentrują się na tym, by jak najlepiej wykorzystać istniejącą swobodę, starając się realizować wyznaczone cele życiowe. Krakowski filozof z aprobatą odnotowuje dostrzeżoną w pracach uczestników konkursu potrzebę zakorzenienia wolności w treściach religijnych i metafizycznych oraz brak akceptacji dla korzystania z wolności w oderwaniu od wszelkich ograniczeń (R. Legutko, *Młodzi o wolności...*, s. 5–6).

²⁴ R. Legutko, *Traktat o wolności...*, s. 88–89.

kierować i świadomie przyjmuje reguły ustanowione przez innych²⁵. Omawiany autor twierdzi, iż w pewnym sensie proces edukacji powoduje naruszenie owej wolności wewnętrznej, gdyż wykorzenia u jednostek niektóre ich naturalne skłonności i akceptację reguł wypracowanych przez społeczeństwo na skutek rozwoju cywilizacyjnego. Jednakże w tym przypadku nikt z reguły nie protestuje przeciwko naruszaniu wolności wewnętrznej jednostki, gdyż jest to cena przyswojenia przez nią dziedzictwa kulturowego ludzkości²⁶.

Zdaniem Legutki kwestia wolności wewnętrznej związana jest z respektowaniem jednego z najważniejszych ideałów wyznawanych przez człowieka. Tak, jak pojęcie wolności negatywnej jest wyrazem tęsknoty człowieka za światem wolnym od przymusu, a idea wolności pozytywnej wyraża pragnienie sprawowania pełnej kontroli nad światem, koncepcja wolności wewnętrznej związana jest z marzeniem człowieka, który chce sam decydować o tym, co ma myśleć i czynić. Odmówienie mu prawa do tego marzenia stanowiłoby pogwałcenie jego godności²⁷. Refleksje Legutki na temat wolności, mimo rodowodu filozoficznego, posiadają również odniesienia socjologiczne. Dotyczą one m.in. wspomnianych powyżej nierównych możliwości korzystania z wolności, co bywa uwarunkowane niesprawiedliwymi strukturami społecznymi, stanowiącymi barierę dla realizacji aspiracji jednostek.

Krasnodębski natomiast, w toku swoich rozważań na temat wolności z 2011 r., nawiązuje do zarzutów formułowanych wówczas w debacie publicznej wobec przedstawionej nieco wcześniej idei budowy IV Rzeczypospolitej. Koncepcji tej zarzucano m.in. postulowanie ograniczenia wolności jednostki. Krasnodębski odnosi się do rozpowszechnionej opinii, iż w historii Polski okres I Rzeczypospolitej zasłynął z nadmiernego indywidualizmu Polaków. Z kolei w czasach zaborów w przekazie kulturowym wolność jednostki przeciwstawiano wolności narodu. Naród polski doświadczał bowiem wówczas braku własnego państwa. Sytuacja ta wymagała poświęcania aspiracji jednostkowych na rzecz osiągnięcia celu zbiorowego, jakim było dążenie do przywrócenia niepodległości. Podobnie było podczas II wojny światowej. W okresie PRL również celem nadrzędnym wydawało się odzyskanie przez Polskę pełnej suwerenności. Jednak kiedy to nastąpiło w 1989 r., to w epoce globalizacji stawianie akcentu na wolność narodu kosztem wolności jednostki wydaje się wielu ludziom w Polsce anachroniczne²⁸.

Wolność w ujęciu republikańskim, którego przedstawicielem jest Krasnodębski, wykracza poza właściwe koncepcji liberalnej rozróżnienie na wolność nega-

²⁵ Tamże, s. 155–156.

²⁶ Tamże, s. 156–157.

²⁷ Tamże, s. 158–159.

²⁸ Z. Krasnodębski, *Większego cudu nie będzie. Zebrane eseje i szkice IV*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2011, s. 82–83.

tywną i pozytywną, obecne np. u Izajasza Berlina²⁹, i zakłada przede wszystkim niezależność rozumianą jako brak obcej ingerencji i dominacji. Jednostka lub zbiorowość doświadcza braku wolności nie tylko wtedy, gdy ma do czynienia z jakąś formą ingerencji w swoje sprawy, lecz także gdy doświadcza jakiejś formy dominacji ze strony określonego podmiotu, nawet gdy bezpośrednio nie wpływa on na bieg jej spraw. Ponadto warunkiem wolności jednostki jest jej funkcjonowanie w ramach wolnego państwa. Aby zaistniała tak rozumiana wolność, w społeczeństwie muszą rozwinąć się: solidarność, patriotyzm oraz cnoty obywatelskie. Republikańskie ujęcie wolności wymaga od jednostki gotowości do podporządkowania w razie potrzeby swoich własnych interesów dobru zbiorowemu. Zdaniem omawianego autora republikańskie rozumienie wolności ma charakter bardziej pogłębiony niż to, które proponuje opcja liberalna³⁰.

Jako przykład funkcjonowania jednostki w wolnym państwie Krasnodębski podaje sytuację, która panowała w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Najistotniejszą wartość stanowiła w niej wolność polityczna, polegająca na możliwości współudziału szlachty w podejmowaniu decyzji dotyczących uchwalanego prawa. Za największe niebezpieczeństwo grożące wolności uważano tyranie władcy. Obawiano się jej do tego stopnia, iż ratunku upatrywano niekiedy w interwencji obcych państw. Wolność zakładała w owym czasie także możliwość wyrażenia sprzeciwu w stosunku do woli większości. Dotyczyło to szczególnie sytuacji, w której decyzja większości była odbierana jako naruszenie uprawnień jednostki. Omawiany autor zauważa jednak, iż sposób pojmowania wolności z okresu I Rzeczypospolitej nie zakładał silnej sekularyzacji czy radykalizmu intelektualnego (jak to miało miejsce np. we Francji)³¹.

Zdaniem Krasnodębskiego obecnie ma się do czynienia nie tyle z zagrożeniem indywidualnej wolności obywateli, ile raczej z różnymi niebezpieczeństwami zagrażającymi wolności Polski jako państwa. Jest ona bowiem postrzegana przez niektórych rodaków jako relikwyt przeszłości we współczesnym świecie, zwłaszcza w kontekście zachodzących w nim procesów integracji europejskiej

²⁹ Krasnodębski, zestawiając ze sobą oba nurty, zauważa, iż – chociaż jako podstawowe zadanie dla państwa widzą one ochronę wolności jego obywateli – to jednak w odmienny sposób pojmują one samą wolność. Nawiązując do poglądów Izajasza Berlina (zob. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, w: *Cztery eseje o wolności*, tłum. D. Grinberg, D. Lachowska, J. Łoziński, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 183–239), omawiany autor stwierdza, iż liberalizm przyjmuje rozróżnienie na wolność w sensie negatywnym, tzn. jako wolność od ingerencji ze strony innych ludzi, oraz w sensie pozytywnym, tzn. jako możliwość swobodnego realizowania sposobu życia, jaki jednostka uznaje za właściwy. Republikańska koncepcja wolności nie mieści się jednak w powyższym rozróżnieniu. Niejako poprzedza ona bowiem wyróżnienie na wolności negatywną i pozytywną (Z. Krasnodębski, *Demokracja peryferii*, Słowo/Obraz, Terytoria, Gdańsk 2005, s. 280–282).

³⁰ Z. Krasnodębski, *Większego cudu nie będzie...*, s. 86–87; por. tenże, *Demokracja peryferii...*, s. 280–282.

³¹ Z. Krasnodębski, *Większego cudu nie będzie...*, s. 87–88.

i globalizacji. Tymczasem – w przekonaniu Krasnodębskiego – wolność Rzeczypospolitej jako państwa stanowi zabezpieczenie wolności indywidualnej poszczególnych obywateli³².

Zagadnienie tolerancji

Legutko konstatuje, iż we współczesnych liberalnych demokracjach to właśnie w tolerancji upatruje się niekiedy ostatecznego kryterium moralności³³. Krakowski filozof czyni rozróżnienie na tolerancję negatywną i tolerancję pozytywną. Pierwsza z nich polega na wzajemnym znoszeniu swojej obecności przez jednostki i grupy wyznające odmienne poglądy w sytuacji, gdy przezwyciężenie dzielących je różnic nie wydaje się możliwe, aby nie doprowadzać do przemocy. Starają się one „nie wchodzić sobie w drogę”, a nawet współpracować w sprawach, w których jest to możliwe³⁴.

Ten typ tolerancji – zdaniem Legutki – ma swoje źródło w instynkcie samozachowawczym, nakazującym unikanie sytuacji zagrażających wybuchem wojny. Jest także powodowany egoizmem przejawiającym się m.in. w trosce o własny interes w podejmowaniu transakcji handlowych. Nawet bowiem wyznając odmienne opcje ideowe, można prowadzić ze sobą interesy, czerpiąc obustronne korzyści. Z takim typem tolerancji związane są ponadto – według omawianego autora – następujące cechy: dobre wychowanie, poczucie sprawiedliwości, uczciwość, otwartość umysłu, takt, inteligencja³⁵. Za najbardziej charakterystyczną cechę tak rozumianej tolerancji uważa Legutko akceptację własnych i cudzych słabości. W takim ujęciu nie sprzyja ona ponadto dążeniu do poznania prawdy, nie jest również związana z jakimś określonym stanowiskiem etycznym czy też politycznym. W takim kształcie mogą ją zaakceptować jednostki i grupy społeczne wyznające zupełnie odmienne poglądy³⁶. Krakowski filozof stwierdza, iż – mimo osobistej niechęci do słowa „tolerancja” – tego jej wariantu nie odrzuca, a nawet uważa wypracowanie takiego jej modelu za jedno z ważniejszych osiągnięć zachodniej cywilizacji, pomocne w pokojowym funkcjonowaniu jej struktur politycznych³⁷.

Inny kształt przybiera natomiast tolerancja pozytywna. Legutko definiuje ją jako neutralizowanie określonych poglądów i postaw, faworyzowanie zaś

³² Tamże, s. 88–89; por. Z. Krasnodębski, *Zmiana klimatu. Zebrane eseje i szkice II*, Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 48–49.

³³ R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Wyd. Arcana, Kraków 1994, s. 155.

³⁴ R. Legutko, *Nie lubię tolerancji. Szkice i felietony*, Wyd. Arka, Kraków 1993, s. 9–10.

³⁵ R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte...*, s. 157–158.

³⁶ Tamże, s. 159–160.

³⁷ R. Legutko, *Nie lubię tolerancji. Szkice i felietony...*, s. 9–10.

innych. W imię tak rozumianej tolerancji następuje zwykle kontestowanie nurtów filozoficznych i religijnych oraz reguł społecznych, które mają opinie niedemokratycznych, dominujących czy dyskryminacyjnych, wspieranie zaś tych, które wydają się wolne od wymienionych cech. Zwolennicy tego rodzaju tolerancji postrzegają siebie jako zaangażowanych w dzieło budowania „lepszego świata”, historię zaś pojmują w kategoriach nieustannej walki między stronnikami władzy a zwolennikami wolności. W walce tej miejsce osób tolerancyjnych jest oczywiście po stronie obrońców wolności³⁸.

Obecnie, kiedy nie funkcjonują już w świecie monarchie absolutne, postaw nietolerancyjnych upatruje się w uprzywilejowanej pozycji określonych idei, zasad i obyczajów. Na poparcie zasługują zatem przede wszystkim ci, którzy owe reguły kontestują. Faworyzować należy wszelkiego typu zachowania ekscentryczne³⁹. Legutko zauważa, iż tolerancja pozytywna przybiera niekiedy formę „życzliwej otwartości”, która nakazuje szacunek dla cudzych ideałów w takim samym stopniu jak dla własnych. Wówczas ideałom i interesom różnych jednostek i grup przyznaje się taką samą wartość, nie ma natomiast miejsca dla kategorii prawdy, którą uważa się za źródło represyjności. W takim ujęciu tolerancji za fanatyka uznawany jest człowiek wyrażający sprzeciw wobec podnoszenia różnorodności do roli zasady regulującej życie społeczne i upominający się o jakąś formę selekcji i hierarchizacji rozmaitych idei prezentowanych w społeczeństwie⁴⁰.

W opinii Legutki, o ile stosowanie w życiu społecznym zasady tolerancji negatywnej przyczynia się do pokojowego współżycia ludzi o odmiennych poglądach, o tyle jego oparcie na zasadzie tolerancji pozytywnej może czynić życie jej zwolenników wręcz nieznośnym. Nie można bowiem wówczas głosić żadnych sądów mających charakter wartościujący, aby nie zakłócić wspomnianej „życzliwej otwartości” względem jakiejś jednostki lub grupy i nie podlegać w rezultacie społecznemu ostracyzmowi. Zdaniem krakowskiego filozofa idea tolerancji pozytywnej zawiera w sobie w istocie postulat „kolektywnej reedukacji” społeczeństwa⁴¹. Zakłada bowiem, iż prawo do posiadania swoich poglądów można pogodzić z koniecznością akceptacji innych obecnych w społeczeństwie opcji jako mających taką samą wartość. Tymczasem – jak stwierdza omawiany autor – jeśli człowiek przyjmuje określony światopogląd, dostarcza mu on również kryteriów pozwalających uznawać pewne poglądy

³⁸ R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte...*, s. 161–162.

³⁹ Tamże, s. 162–163; por. R. Legutko, *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Wyd. Znak, Kraków 1997, s. 207–211.

⁴⁰ R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte...*, s. 168–173; por. R.M. Haare, *Freedom and Reason*, Clarendon Press, Oxford 1963, s. 178–180.

⁴¹ R. Legutko, *Nie lubię tolerancji. Szkice i felietony...*, s. 11–13.

za wartościowe, inne za jedynie tolerowane, jeszcze inne zaś za błędne albo nawet niebezpieczne⁴².

Zdaniem Legutki postawa łącząca wspomniane elementy tolerancji pozytywnej jest możliwa, tylko kiedy człowiek wyznaje typ światopoglądu, który określa on terminem *homo liberalis* (człowiek liberalny). Jest to ktoś, kto przyjmuje jako swój własny światopogląd opinię o równości różnych ideałów, moralności i kultur, odrzucając próby ich hierarchizacji⁴³. Społeczeństwo, w którym dominuje wspomniany światopogląd, cierpi na brak silnych tożsamości i koncepcji teoretycznych, wyznaczających kierunek życia społecznemu. Mogą one niekiedy krępować wolność jednostki, z drugiej jednak strony dostarczają ludziom poczucia bezpieczeństwa i stabilności, co sprzyja większej odpowiedzialności i przewidywalności zachowań. Z kolei poczucie wykorzenienia i kryzysy tożsamości – zdaniem krakowskiego filozofa – generują trudności we współistnieniu różnych jednostek i grup w społeczeństwie⁴⁴.

Krasnodębski w swoich refleksjach dotyczących pojęcia tolerancji zwraca z kolei uwagę na fakt, iż u źródeł omawianej idei leżało pragnienie zapewnienia ludziom wolności myśli i głoszenia swoich poglądów bez obawy przed represjami, a także przed narzucaniem określonych przekonań przemocą. Tolerancja nie wiązała się jednak pierwotnie z zupełną dowolnością zachowań oraz brakiem zasad moralnych i prawnych⁴⁵. Wydaje się, iż chodzi mu tutaj o rozumienie tolerancji w znaczeniu negatywnym, o którym wspomina Legutko. Krasnodębski uważa, iż obecnie tolerancja związana jest przede wszystkim z obojętnością wobec określonych idei. Także tolerancja religijna we współczesnym świecie zachodnim ma swoje źródła – jego zdaniem – w indyferencji jego mieszkańców. W większości nie są oni bowiem zainteresowani ani historycznymi kontrowersjami doktrynalnymi, ani aktualnymi zagadnieniami religijnymi. Gdy jednak spory budzi jakaś kwestia postrzegana przez nich jako istotna, wówczas mieszkańcy świata zachodniego potrafią bronić tego, co ma dla nich znaczenie. Okazuje się, iż tolerancja ma jednak swoje granice. Jako przykłady Krasnodębski wymienia niechęć liberalnie nastawionych Amerykanów do kształcenia swoich dzieci w szkołach z większością uczniów afroamerykańskich, czy też brak tolerancji wobec poglądów religijnych muzułmanów mieszkających na Zachodzie (np. w sprawie chust muzułmanek w miejscach publicznych)⁴⁶.

Krasnodębski konstatuje, iż zwykle mieszkańcy współczesnych społeczeństw zachodnich skłonni są tolerować jedynie te zjawiska, które nie mają dla nich istotnego znaczenia. Nie wykazują natomiast takiej gotowości w stosunku do

⁴² R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte...*, s. 175–176.

⁴³ Tamże, s. 176.

⁴⁴ Tamże, s. 177–178.

⁴⁵ Z. Krasnodębski, *Większego cudu nie będzie...*, s. 123.

⁴⁶ Tamże, s. 121–122.

tęgo wszystkiego, co mogłoby stanowić zagrożenie dla ich stylu życia. Tolerancja jest skutkiem osłabienia sił żywotnych i dekadencji, jakiego obecnie doświadcza – jego zdaniem – zachodnia cywilizacja. Polityka w opinii omawianego autora opiera się na konfliktach oraz walce (choćby miała ona charakter jedynie rywalizacji o głosy wyborców), dlatego też stosowanie na szeroką skalę w życiu społecznym zasady tolerancji ma dla niej zgubne skutki. Krasnodębski zauważa, iż obecnie idea tolerancji bywa wykorzystywana nie tyle w celu zapewnienia ludziom większej swobody w społeczeństwie, ile raczej w celu jej ograniczenia w stosunku do niektórych jednostek lub grup. Ci, którzy uważają się za tolerancyjnych, dopuszczają się niekiedy działań nacechowanych nietolerancją⁴⁷.

Rozumienie solidarności

Legutko podejmuje refleksję nad ideą solidarności w takim jej znaczeniu, jakiego nabrała ona w Polsce w okresie funkcjonowania ruchu społecznego o tej nazwie w latach 1980–1981. Solidarność w tamtym polskim doświadczeniu oznaczała poczucie duchowej wspólnoty w społeczeństwie, mającej charakter silniejszy od wszelkich podziałów (zawodowych, klasowych lub też ze względu na płeć). Siła tej wspólnoty jest widoczna szczególnie w trudnych okolicznościach historycznych. Wspomniane poczucie wspólnoty jest mocniejsze od wszelkich konfliktów występujących w społeczeństwie⁴⁸. Omawiany autor konstatuje, iż tak rozumiane pojęcie solidarności zrodziło się z początku spontanicznie, głębsza zaś refleksja nad nim pojawiała się dopiero w miarę trwania owego doświadczenia⁴⁹. Polacy mieli wówczas za sobą kilkadziesiąt lat życia w PRL, kiedy to tradycyjne więzi społeczne ulegały rozkładowi. Ludzie charakteryzujący się większą wrażliwością nie angażowali się w życie społeczne, poddane komunistycznej propagandzie, wycofując się w sferę prywatną. Język społecznej komunikacji ulegał zniszczeniu. Zbiorowe wyobrażenia były rezultatem oficjalnego przekazu i trąciły fikcją. Celem „Solidarności” jako ruchu społecznego stało się m.in. przywracanie osłabionych więzi społecznych opartych na przynależności do wspólnoty narodowej⁵⁰.

Legutko przypomina, iż już nieco wcześniej, podczas pierwszej pielgrzymki papieża Jana Pawła II do Polski w czerwcu 1979 r., dotarło do świadomości Polaków, że więzi społeczne nie uległy jednak całkowitemu rozkładowi. Kolejnym etapem owego procesu odradzania się poczucia wspólnoty narodowej był okres

⁴⁷ Tamże, s. 122–123.

⁴⁸ R. Legutko, *Raj przywrócony*, Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera, Kraków 2005, s. 56–57.

⁴⁹ Zob. np. J. Tischner, *Etyka solidarności*, Wyd. Znak, Kraków 1981.

⁵⁰ R. Legutko, *Raj przywrócony...*, s. 57–58.

pierwszej „Solidarności”. Zdaniem krakowskiego filozofa, w latach osiemdziesiątych Papież-Polak umieścił ideę solidarności, w kształcie zaczerpniętym z polskiego doświadczenia⁵¹, w swoim nauczaniu o wymiarze uniwersalnym. W swoich dokumentach i przemówieniach niejako uogólnił owo doświadczenie, pogłębiając je zarazem i nadając mu sens powszechny. Jan Paweł II umieszczał tak rozumianą ideę solidarności w swoim nauczaniu także podczas wizyt w krajach zachodnich, w kontekście występujących tam procesów indywidualizacji i atomizacji społeczeństwa, dezintegracji wspólnot oraz depersonalizacji relacji międzyludzkich⁵². Papież wskazywał na potrzebę troski o więzi społeczne i moralne, integrujące człowieka z innymi ludźmi, gdyż stanowią one niezbędny warunek jego pełnego rozwoju. Zdaniem Legutki idea solidarności jest jedynym projektem sformułowanym w Polsce w ostatnich dziesięcioleciach, jaki zdobył miejsce w międzynarodowym obiegu idei⁵³.

Podsumowanie

Wolność i tolerancja stanowią wartości istotne dla wielu ludzi we współczesnych liberalnych społeczeństwach. Obaj autorzy dostrzegają różne ich wymiary. Legutko rozróżnia wolność na płaszczyźnie negatywnej, pozytywnej oraz wewnętrznej. Jego refleksje na ten temat, mimo ich filozoficznego rodowodu, uwzględniają również wymiar społeczny. Wskazuje on bowiem na zakorzenione w strukturach społecznych możliwości korzystania przez jednostki ze swej wolności. Krasnodębski w duchu republikańskim akcentuje

⁵¹ Sposób rozumienia przez Jana Pawła II idei solidarności pokazują m.in. jego słowa z homilii podczas mszy świętej dla świata pracy w Gdańsku-Zaspie 12 czerwca 1987 roku: „Jeden drugiego brzemiona noście» – to zwięzłe zdanie Apostoła jest inspiracją do międzyludzkiej i społecznej solidarności. Solidarność – to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemie, to brzemie niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni – przeciw drugim. I nigdy «brzemie» dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugih. Nie może być walka silniejsza od solidarności. Nie może być program walki ponad programem solidarności. Inaczej – rosną zbyt ciężkie brzemiona. I rozkład tych brzemion narasta w sposób nieproporcjonalny”. Jan Paweł II, *Nie może być program walki ponad programem solidarności* [Homilia podczas mszy św. dla świata pracy, Gdańsk, 12.06.1987], „L'Osservatore Romano” [wyd. polskie] 1987, nr 5 bis, s. 6.

⁵² Jak zauważa Legutko, papież głosił ideę solidarności w krajach, w których popularna była idea społeczeństwa otwartego, do którego zasadniczych elementów zalicza: brak wspólnego dla wszystkich światopoglądu i celu moralnego, krytyczny indywidualizm oraz kontraktowy typ stosunków międzyludzkich. Legutko, *Raj przywrócony...*, s. 53–55. Na temat społeczeństwa otwartego zob. K. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, t. 1–2, tłum. H. Krahelska, W. Jedlicki, Wyd. Agora, PWN, Warszawa 1993.

⁵³ R. Legutko, *Raj przywrócony...*, s. 58–61. Na temat międzynarodowych reakcji na fenomen polskiej „Solidarności” zob. Z. Krasnodębski, *Solidarność i jej wpływ na Europę, dawną i nową*, w: *Solidarność: wydarzenie, konsekwencje, pamięć*, red. A. Sułek, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 242–254.

znaczenie wolności państwa dla wolności indywidualnej obywatela. Taki sposób jej pojmowania wydaje się bardziej pogłębiony niż jej rozumienie zawarte w koncepcji liberalnej. Obaj autorzy starają się także uchwycić różne wymiary i ewolucję pojęcia tolerancji: od wzajemnego znoszenia się ludzi o różnych poglądach, pozwalającego uniknąć stosowania przemocy, do afirmacji określonych przekonań, przy jednoczesnym ograniczaniu swobody inaczej myślącym. Taka zmiana w rozumieniu tolerancji niesie za sobą skutki istotne dla życia społecznego, ograniczając możliwości twórczego współistnienia rozmaitych koncepcji ludzkiej egzystencji. Z kolei idea solidarności w rozumieniu, jakie zostało jej nadane w polskim doświadczeniu ruchu społecznego z lat 1980–1981 (poczucie wspólnoty narodowej ponad różnymi podziałami społecznymi), wydaje się jedyną koncepcją powstałą w Polsce w ostatnich dziesięcioleciach, która znalazła miejsce w światowym obiegu idei. Mogłaby być ona przydatna również obecnie (w rozumieniu poczucia wspólnoty rodziny ludzkiej ponad podziałami), gdy świat zмага się z pandemią koronawirusa i jej skutkami.

Bibliografia

- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, w: *Cztery eseje o wolności*, tłum. D. Grinberg, D. Lachowska, J. Łoziński, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 183–239.
- Haare R.M., *Freedom and Reason*, Clarendon Press, Oxford 1963.
- Jan Paweł II, *Nie może być program walki ponad programem solidarności* (Homilia podczas mszy św. dla świata pracy, Gdańsk, 12.06.1987), „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1987, nr 5 bis, s. 5–7.
- Kłoskowska A., *Socjologia kultury*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Krasnodębski Z., *Demokracja peryferii*, Słowo/Obraz, Terytoria, Gdańsk 2005.
- Krasnodębski Z., *Solidarność i jej wpływ na Europę, dawną i nową*, w: *Solidarność: wydarzenie, konsekwencje, pamięć*, red. A. Sułek, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 242–254.
- Krasnodębski Z., *Zmiana klimatu. Zebrane eseje i szkice II*, Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera, Kraków 2006.
- Krasnodębski Z., *Większego cudu nie będzie. Zebrane eseje i szkice IV*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2011.
- Legutko R., *Nie lubię tolerancji. Szkice i felietony*, Wyd. Arka, Kraków 1993.
- Legutko R., *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Wyd. Arcana, Kraków 1994.
- Legutko R., *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Wyd. Znak, Kraków 1997.
- Legutko R., *Młodzi o wolności*, w: *Duchowość człowieka końca wieku. Druga edycja Konkursu Literackiego dla Młodzieży Szkół Średnich*, red. W. Wolińska, J. Kogut, S. Gach, Centrum Kultury „Dworek Białoprądnicki”, Kraków 2000, s. 5–6.
- Legutko R., *Raj przywrócony*, Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera, Kraków 2005.
- Legutko R., *Traktat o wolności*, Słowo/Obraz, Terytoria, Gdańsk 2007.
- Mariański J., *Socjologia moralności*, Wyd. KUL, Lublin 2006.
- Nowak S., *Postawy, wartości i aspiracje społeczeństwa polskiego. Przesłanki do prognozy na tle przemian dotychczasowych*, w: *Spółczesność polskie czasu kryzysu. Przeobrażenia świadomości i warianty zachowań*, red. S. Nowak, Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1984, s. 403–464.

- Ossowski S., *O osobliwościach nauk społecznych*, w: *Dzieła*, t. 4: *O nauce*, PWN, Warszawa 1967, s. 125–316.
- Ossowski S., *Z zagadnień psychologii społecznej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Piwowarski W., *Ideale współczesnej młodzieży polskiej*, „Collectanea Theologica” 1981, nr 2 (51), s. 65–78.
- Piwowarski W., *Socjologia religii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- Popper K., *Spółczesność otwarta i jej wrogowie*, t. 1–2, tłum. H. Krahelska, W. Jedlicki, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Szymczyk J., *Odkrywanie wartości. Z problematyki socjologiczno-aksjologicznej*, Wyd. Polihymnia, Lublin 2004.
- Świda-Ziemba H., *Obraz świata i bycia w świecie (z badań młodzieży licealnej)*, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2000.
- Tischner J., *Etyka solidarności*, Wyd. Znak, Kraków 1981.
- Wnuk-Lipiński E., *Granice wolności. Pamiętnik polskiej transformacji*, Wyd. Scholar, Collegium Civitas Press, Warszawa 2003.

Streszczenie

W niniejszym artykule podjęto próbę nakreślenia sposobu rozumienia wybranych wartości przez Ryszarda Legutkę i Zdzisława Krasnodębskiego. Omówiono poglądy wspomnianych autorów na temat wolności, tolerancji i solidarności. Wolność uważana jest za najbardziej charakterystyczne pojęcie naszych czasów, stanowiące klucz do zrozumienia współczesnej polityki, kultury czy obyczajowości. Tolerancja staje się ostatecznym kryterium moralności we współczesnych liberalnych społeczeństwach. Z kolei idea solidarności w rozumieniu polskiego ruchu społecznego z lat 1980–1981 wydaje się jedyną koncepcją, powstałą w Polsce w ostatnich dziesięcioleciach, która swego czasu znalazła miejsce w międzynarodowym obiegu idei.

Słowa kluczowe: aksjologia, wolność, tolerancja, solidarność

The Elements of Axiology in the Works by Ryszard Legutko and Zdzisław Krasnodębski

Summary

In this paper the author has made an attempt to outline the way Ryszard Legutko and Zdzisław Krasnodębski understand selected values. The views of the aforementioned authors on freedom, tolerance and solidarity were discussed. Freedom is seen as the most characteristic notion of our times, being the key to the understanding of contemporary politics or customs. Tolerance is becoming the ultimate criterion of morality in today's liberal societies. In turn, the idea of solidarity, as understood by Polish social movement of 1980–1981, seems to be the only concept created in Poland in the last decades which found its place in international circulation of ideas.

Key words: axiology, freedom, tolerance, solidarity

