Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

Kultura i Wartości
ISSN 2299-7806
Nr 28 (2019)

http://dx.doi.org/10.17951/kw.2019.28.131-164

Prawa człowieka jako warunek możliwości wolności moralnej. Próba ontologicznej analizy wolności politycznej

Alicja Pietras
https://orcid.org/0000-0002-5562-1221

Celem artykułu jest próba własnej ontologicznej analizy pojęcia wolności politycznej z wykorzystaniem rozpoznań i sposobów rozumienia pojęcia wolności (moralnej i politycznej, negatywnej i pozytywnej) na gruncie historii filozofii. Odwołuję się między innymi do trzech znanych koncepcji: 1) Isaiaha Berlina rozróżnienia pomiędzy negatywną i pozytywną wolnością polityczną (*positive and negative liberty*); 2) Hannah Arendt historycznych analiz związanych z rozróżnieniem między wolnością polityczną i wolnością woli (wolnością moralną); 3) Nicolaia Hartmanna krytyki Kantowskiego sposobu rozumienia wolności jako wolności pozytywnej oraz jego własnych analiz wolności moralnej jako fenomenu duchowego życia człowieka. Na koniec próbuję wykorzystać przeprowadzone analizy do uzasadnienia tezy, że prawa człowieka pierwszej generacji stanowią warunek możliwości wolności moralnej człowieka.

Słowa kluczowe: wolność, wolność negatywna, wolność pozytywna, wolność moralna, wolność polityczna, prawa człowieka, Isaiah Berlin, Nicolai Hartmann

ALICJA PIETRAS, doktor, adiunkt, Instytut Filozofii, Uniwersytet Śląski w Katowicach; adres do korespondencji: ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice; e-mail: alicja.pietras@us.edu.pl; alicja.pietras@gmail.com

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

Pochodzące z artykułu Isaiaha Berlina[1] odróżnienie dwóch rodzajów wolności politycznej – negatywnej i pozytywnej – jest dziś powszechnie znane i używane nie tylko wśród filozofów, lecz także – a może przede wszystkim – wśród reprezentantów nauk społecznych. Celem artykułu jest próba ontologicznej analizy tych dwóch pojęć wolności politycznej, ich znaczenia, wzajemnych relacji oraz ich związku z pojęciami pozytywnej i negatywnej wolności moralnej (wolności woli osoby ludzkiej) z wykorzystaniem perspektywy ontologii Nicolaia Hartmanna. Problematyka różnicy między tymi różnymi rodzajami wolności oraz zachodzących między nimi relacji jest jak najbardziej aktualna i może być wykorzystana do teoretycznej analizy wielu obserwowanych współcześnie wydarzeń politycznych toczących się zarówno na arenie europejskiej, jak i polskiej. Jednym z nich jest dyskusja na temat znaczenia praw człowieka w systemach demokracji liberalnej.

Na początku krótko przypomnę, w jaki sposób Berlin rozumie polityczną wolność negatywną i pozytywną oraz (w wielkim skrócie) zrekonstruuję jego rozważania związane z tym problemem. Pokażę przede wszystkim, skąd bierze się jego obawa przed dominacją pojęcia wolności pozytywnej i dlaczego tak mocno podkreśla on znaczenie negatywnej wolności politycznej. Następnie, odwołując się między innymi do historycznych analiz Hannah Arendt, spróbuję dokonać terminologicznego rozróżnienia pomiędzy wolnością polityczną i wolnością moralną. W kolejnym kroku przedstawię najistotniejsze elementy Hartmannowskiej koncepcji wolności moralnej – ze szczególnym uwzględnieniem związków między wolnością pozytywną i wolnością negatywną. Rozwiązanie Hartmanna stanowi bowiem niezbędne uzupełnienie Kantowskiej koncepcji wolności pozytywnej, zapobiegając niebezpieczeństwom związanym z tą koncepcją, przed którymi tak usilnie przestrzega Berlin. Następnie spróbuję nanieść na Hartmannowski schemat różnych poziomów determinacji ten rodzaj determinacji, który wiąże się z zagadnieniem wolności politycznej (a mianowicie determinację przez prawo) i zastanowić się, jaka jest relacja między dwoma rozróżnionymi wcześniej parami pojęć, takimi jak wolność negatywna i wolność pozytywna oraz wolność polityczna i wolność moralna. Na koniec spróbuję wykorzystać przedstawione analizy ontologiczne do uzasadnienia tezy, że prawa człowieka pierwszej generacji stanowią warunek możliwości wolności moralnej jednostki żyjącej w społeczeństwie.

[1] Isaiah Berlin, „Dwa pojęcia wolności", w: Isaiah Berlin, *Wolność*, tłum. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2017).

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

Celem artykułu nie jest przedstawienie wyczerpującej analizy ontologicznej problemu wolności politycznej, ani tym bardziej rozwiązanie wszystkich problemów związanych z problemem wolności w ogóle (co wydaje się przerastać możliwości nie tylko jednego artykułu, ale również możliwości pojedynczego badacza), lecz jedynie zaproponowanie pewnego terminologicznego ujęcia problemu wolności politycznej, a w zasadzie jedynie jednego jej aspektu rozważanego na gruncie filozofii polityki, filozofii społecznej, socjologii, politologii czy nauki o prawie – **problemu relacji między osobą ludzką a prawem pozytywnym**. Nawiązując do metodologii ontologii Nicolaia Hartmanna, twierdzę bowiem, że celem analiz ontologicznych jest nie tyle prezentowanie spójnych i ostatecznych rozstrzygnięć interesujących nas problemów, opartych na skonstruowanym wcześniej systemie metafizycznym, co raczej systematyczna analiza wybranych szczegółowych kwestii rozważanych nie tylko przez filozofów, ale również – a być może przede wszystkim – na gruncie nauk szczegółowych, zgodnie ze sposobem, w jaki się one ujawniają w fenomenach opisywanych przez te nauki. Zaznaczam również, że głównym celem artykułu nie jest również zdanie relacji z poglądów Hartmanna czy Belina, lecz raczej próba wykorzystania pewnych poczynionych przez tych myślicieli (ale nie tylko przez nich) rozpoznań, które uważam za ponadhistoryczne i wciąż aktualne, do własnych systematycznych ontologicznych analiz problemów badanych na gruncie nauk szczegółowych, szczególnie socjologii[2].

Polityczne znaczenie wolności negatywnej i pozytywnej

Isaiah Berlin nie jest oczywiście pierwszym, który posługuje się rozróżnieniem wolności negatywnej i pozytywnej – posługiwało się przed nim wielu filozofów. Tym, co wyróżnia jednak jego pojmowanie tych dwóch rodzajów wolności i co jednocześnie spowodowało właśnie, iż rozróżnienie to przywodzi dziś na myśl właśnie jego nazwisko, jest fakt, iż zastosował on je do kwestii wolności politycznej (ang. *liberty*). Nie zajmuje się więc on problemem wolności woli (wolności moralnej), lecz jedynie problemem wolności politycznej (czyli problemem wolności

[2] W sprawie sposobu rozumienia relacji między historią filozofii a filozofią systematyczną z jednej strony oraz filozofią systematyczną a naukami szczegółowymi z drugiej strony zgadzam się z rozumieniem prezentowanym przez Nicolaia Hartmanna. Zob. Nicolai Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. Jan Garewicz (Toruń: Wydawnictwo Comer, 1994).

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

człowieka w państwie i/lub w społeczeństwie). Okazuje się jednak, że udało mu się w dość wyraźny sposób pokazać różnicę właśnie pomiędzy negatywną i pozytywną wolnością polityczną.

O ile bowiem rozróżnienie między wolnością negatywną a wolnością pozytywną na gruncie filozoficznych rozważań dotyczących wolności osoby ludzkiej (dokonywane głównie w ramach etyki) związane jest przede wszystkim z szeroko pojętym problemem wartości, o tyle rozróżnienie to dokonywane na gruncie filozofii polityki oraz filozofii społecznej związane jest z problemem relacji pomiędzy poszczególnymi jednostkami oraz – przede wszystkim – pomiędzy jednostką a społeczeństwem utożsamianym z instytucjami społecznymi (takimi jak np. prawo czy państwo).

Zgodnie z rozumieniem Berlina, politycznie rozumiana wolność negatywna sprowadza się do zagadnienia szerokości zakresu swobód (wolności) obywatelskich (a więc określenia tych sfer, w których człowiek może działać bez przeszkód ze strony innych ludzi, władzy państwowej czy prawa)[3]. Berlin wiąże więc pojęcie wolności negatywnej z pytaniem o to, jak daleko może sięgać obszar kontroli kogokolwiek (władzy, innych ludzi, instytucji) nad człowiekiem. Tak pojęta wolność związana jest więc z tzw. prawami człowieka pierwszej generacji[4], a więc prawem

[3] „Pierwsze z tych politycznych znaczeń wolności [freedom] czy swobody [liberty] (będę używał obu tych słów jako znaczących to samo), które (śladem wielu poprzedników) będę nazywał znaczeniem »negatywnym«, zawiera się w odpowiedzi na pytanie »Jaki jest obszar, w którym podmiot – osoba lub grupa – ma lub powinien mieć swobodę czynienia lub bycia tak, jak jest zdolny czynić lub być, bez ingerencji innych osób«?" ?«". Berlin, „Dwa pojęcia wolności", 218.

[4] Karel Versak (francuski prawnik) dokonał pod koniec lat 70-tych XX wieku podziału praw człowieka na trzy generacje. Podział ten bynajmniej nie ma na celu żadnego rodzaju wartościowania i hierarchizacji tych trzech rodzajów praw, lecz wynika jedynie z historycznej kolejności ich odkrywania i kodyfikowania oraz wspólnoty założeń leżących u podstaw każdej z tych trzech grup uprawnień. Są to: **1) prawa człowieka I generacji** – wywodzą się one głównie z filozofii oświecenia oraz liberalizmu, pierwsza ich kodyfikacja związana jest z francuską Deklaracją Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku; są to prawa przysługujące każdemu człowiekowi tylko i wyłącznie z tytułu bycia człowiekiem, bez względu na stan prawa obowiązującego w państwie (m.in.: prawo do życia, prawo do wolności osobistej, wolność wyznania, wolność sumienia, wolność myśli, wolność słowa, prawo do tajemnicy korespondencji, prawo do swobodnego przemieszczania się itp.); **2) prawa człowieka II generacji** – walka o ich uznanie pojawia się dopiero na początku XX wieku, a ich pierwszą kodyfikację stanowił Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych z 1966 roku; są to prawa, które mają zapewnić człowiekowi przede wszystkim bezpieczeństwo socjalne oraz możliwość fizycznego i duchowego rozwoju w ramach państwa (takie jak m.in.: prawo do pracy, do uczciwego wynagrodzenia, prawo do tworzenia związków zawodowych, prawo do świadczeń socjalnych, do ochrony zdrowia, do wypoczynku,

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

do wolności życia prywatnego, prawem do wolności wyznania, wolności sumienia, wolności przekonań, wolności słowa, prawem do decydowania o swoim życiu, prawem do samodzielnego wyboru celów życiowych, prawem do wyboru zawodu, prawem do swobodnego przemieszczania się itp. Istnieje dziś powszechne przekonanie, że w pewnych sferach swojego życia (takich jak np. kwestie przekonań, światopoglądu, wiary itp.) człowiek powinien posiadać wolność, że w pewnych kwestiach nikt nie ma prawa decydować za niego i niczego mu z góry narzucać.

Pojęcie wolności pozytywnej wiąże natomiast Berlin z innym pytaniem, a mianowicie z pytaniem o źródło kontroli (o to, kto ma prawo ograniczać naszą wolność)[5]. Jej istota sprowadza się więc do zagadnienia samostanowienia o sobie przez różnego rodzaju podmioty społeczno-polityczne (jednostki czy grupy) – w odniesieniu do grup – problem ten związany jest z tzw. prawami człowieka trzeciej generacji, np. prawem narodu, czy jakiejkolwiek grupy posiadającej wspólną i odrębną od innych grup tożsamość do autonomii politycznej, np. do posiadania własnego państwa. Tutaj decydującą sprawą nie jest to, jakich sfer dotyczyć ma wolność, lecz to, kto ma prawo ustanawiać nam jakiekolwiek granice naszej wolności, kto ma prawo decydować, co nam wolno, a czego nie[6].

---

prawo do edukacji, do udziału w życiu kulturowym, do swobody badań naukowych, do wolności działalności artystycznej itp.); **3) prawa człowieka III generacji** – prawa, które zostały sformułowane najpóźniej (dopiero w drugiej połowie XX wieku), nadal znajdują się w fazie kodyfikacji; są to prawa przysługujące nie poszczególnym jednostkom, lecz grupom społecznym, takim jak narody czy grupy etniczne (są to takie prawa jak: prawo do samostanowienia, prawo do pokoju, do demokracji, do rozwoju, do zdrowego środowiska naturalnego, prawo do równości wszystkich państw i narodów, prawo do dysponowania własnymi zasobami naturalnymi, prawo do zachowania własnej tożsamości kulturowej itp.).

[5] „Drugie znaczenie [wolności – A.P.], które będę nazywał »pozytywnym«, tkwi w odpowiedzi na pytanie: »Co lub kto jest źródłem kontroli lub ingerencji, która potrafi zdeterminować kogoś do czynienia raczej tego niż tamtego lub bycia raczej tym niż tamtym?«". Berlin, „Dwa pojęcia wolności", 218.

[6] Oczywiście, problem wolności pozytywnej pozostaje nierozerwalnie związany z problemem wartości, gdyż „wolność do" jest zawsze wolnością do jakichś konkretnych wartości. Jednak przy przyjęciu założeń Hartmannowskiej aksjologii, w której należy wyraźnie odróżnić (a) sferę idealnie istniejących wartości (*ratio essendi*) od (b) sfery realnego poznania (*ratio cognoscendi*), wyboru oraz realizacji rozpoznanych wartości, problem relacji między wolnością pozytywną a wartościami pozostaje nierozerwalnie związany z problemem rozważanym przez Berlina, a więc pytaniem o to, kto jest/powinien być tym podmiotem, który, po pierwsze, rozpoznaje wartości, a po drugie, dokonuje wyboru między kilkoma, często wchodzącymi ze sobą w konflikt, rozpoznanymi wartościami. Pytania te są ważne co najmniej z dwóch powodów: 1) poznanie każdego człowieka jest ograniczone (nikt nie rozpoznaje wszystkich wartości idealnych), stąd dwie różne osoby mogą rozpoznawać inne, a jednak równie obiektywne i ważne wartości; 2) niektóre wartości idealne znajdują się ze sobą w stosunku antynomicznym, stąd nawet gdyby było możliwe pełne poznanie świata wartości, nie oznaczałoby to, że podmiot nie musi

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

Rozróżnienie tych dwóch rodzajów wolności politycznej jest ważne, ponieważ, jak słusznie zauważa Berlin, „odpowiedź na pytanie »kto mną rządzi« różni się logicznie od odpowiedzi na pytanie »jak dalece rząd ingeruje w moje życie«”[7]. Sedno rozważań Berlina o dwóch pojęciach wolności, sprowadza się do tego, iż broni on konieczności istnienia politycznej **wolności negatywnej.** Ostrzega nas przed tymi koncepcjami filozoficznymi, które chcą (lub chciały) sprowadzić wolność polityczną jedynie do **wolności pozytywnej.** Stara się pokazać, do jakich konsekwencji mogą prowadzić, i rzeczywiście nieraz prowadziły, tego typu koncepcje. Nie oznacza to jednak, że Berlin jest przeciwnikiem pojęcia wolności pozytywnej w ogóle, jest on jedynie przeciwnikiem pewnej jego interpretacji i rozwinięcia, które pojawiło się w filozofii[8]. Jego zdaniem bowiem – pochodząca od Kanta – koncepcja wolności pozytywnej, przez kolejnych filozofów rozwinięta została w kierunku, który doprowadził do zastąpienia doktryny wolności doktryną władzy. Jeżeli rozumiemy, że wolność pozytywna rozważana ontologicznie oznacza nic innego, jak po prostu pewien nowy (wyższy) rodzaj determinacji – co szczegółowo przeanalizujemy w dalszej części artykułu – to w przypadku wolności politycznej prowadzi ona z konieczności do koncepcji pewnego determinującego nasze cele podmiotu wyższego rzędu (wyższego w stosunku do podmiotu indywidualnego), takiego jak np. naród, państwo, klasa czy większość demokratyczna. Problem polega jednak na tym, że jeśli sprowadzimy wolność polityczną do samej tylko wolności pozytywnej, co miałoby polegać na tym, że wolność polityczną gwarantuje nam istnienie demokratycznych procedur wyboru reprezentantów oraz stanowienia prawa, to może to – i w wielu przypadkach tak właśnie się dzieje – poważnie ograniczać wolność realizacji wartości wielu osobom (np. reprezentantom wszelkich mniejszości: narodowych, etnicznych, religijnych,

dokonywać za każdym razem wyboru, którą z dwóch antynomicznych wartości chce zrealizować w danym przypadku. W przypadku życia jednostki (konkretnej osoby), pytanie o podmiot, który dokonywać ma tych rozstrzygnięć można rozwiązać łatwo – podmiotem tym jest za każdym razem ta konkretna osoba. Sprawa komplikuje się jednak, gdy pytamy o podmiot, który ma dokonywać takich rozstrzygnięć, gdy sprawa nie dotyczy życia pojedynczego człowieka, lecz gdy dotyczy życia społecznego – kto dokonywać ma wyboru wartości, których realizacja ma być celem instytucji społecznych czy państwowych, które przecież – m.in. za pośrednictwem determinacji przez prawo – w realny sposób determinują życie każdej osoby żyjącej w danym społeczeństwie.

[7] Berlin, „Dwa pojęcia wolności”, 227.

[8] Zob. Isaiah Berlin, „Wolność pozytywna i negatywna”, w: Isaiah Berlin, *Cztery eseje o wolności*, tłum. Dorota Lachowska (Warszawa: PWN, 1994), 33–59.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

światopoglądowych czy seksualnych). Oczywiście, w każdym społeczeństwie wolność polityczna każdego człowieka jest ograniczona, istnieje jednak powszechnie akceptowane, a mające swoje początki w ideach rewolucji francuskiej przekonanie o istnieniu pewnej sfery życia jednostki, która powinna być chroniona przed możliwością bycia determinowaną przez innych ludzi (także przez demokratyczną większość). Dlatego pozytywnej wolności politycznej powinno zawsze – zdaniem Berlina – towarzyszyć istnienie pewnego zakresu wolności negatywnej. W związku z tym prawo powinno być stanowione w taki sposób, aby tam, gdzie to możliwe (a więc tam gdzie możliwości realizacji wybranych wartości przez jedną osobę nie narusza symetrycznej możliwości realizacji tych samych wartości przez inną osobę) pozostawić osobie ludzkiej możliwość swobodnego realizowania rozpoznanych i wybranych przez nią wartości.

Wolność moralna a wolność polityczna – dwa rodzaje wolności osoby?

Koncepcja Berlina dotyczy jednak jedynie jednego rodzaju wolności, a mianowicie wolności politycznej (*liberty*). Tymczasem okazuje się, że rozróżnienie pomiędzy wolnością pozytywną i wolnością negatywną ma sens również w odniesieniu do analiz wolności moralnej osoby ludzkiej (wolności woli człowieka); i także w odniesieniu do tej sfery pojawia się pytanie o to, czy wolności pozytywnej powinna towarzyszyć również wolność negatywna, a jeśli tak, to na czym miałaby ona polegać. Warto w tym miejscu podkreślić, że Kantowska teoria autonomii woli, do której odwołuje się Berlin, częściowo doprowadziła do pomieszania, a tym samym niedostrzegania różnicy między tym, co określam tu wolnością polityczną a tym, co będziemy chcieli rozumieć pod pojęciem wolności moralnej. Wyraźne rozróżnienie tych dwóch rodzajów wolności stanowi kolejny ważny krok moich dalszych analiz.

Zagadnienie różnicy między wolnością polityczną a wolnością moralną (wolnością woli) został w znakomity sposób przedstawiony przez Hannah Arendt. W swoich historycznych analizach rozwoju pojęcia wolności wskazuje ona, iż u zarania naszej kultury w czasach starożytnej Grecji wolność oznaczała nic innego, jak po prostu wolność polityczną. Być wolnym oznaczało być wolnym oby-

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

watelem, nie być niewolnikiem, a więc posiadać pełnię praw i swobód obywatelskich. Dopiero później na gruncie średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej, głównie za sprawą św. Augustyna, pojęcie wolności zmieniło swoje pierwotne znaczenie, i od tej pory jest – przynajmniej na gruncie rozważań filozoficznych – utożsamiane raczej z problem wolnej woli niż z problemem wolności politycznej. Obok wolności zewnętrznej (politycznej), polegającej na wolności działania, pojawia się problem wolności wewnętrznej, wolności woli, rozumianej jako wolność bardziej fundamentalna, jako podstawa (fundament) wszelkiej innej wolności. Człowiek wolny to już nie taki, który może w państwie, społeczeństwie, grupie sam decydować o sobie, który ma swobodę wyboru pewnych działań. Człowiek wolny to taki, który korzysta ze swojej wolnej woli, i – co będzie najistotniejsze dla przedstawianego przeze mnie problemu – nawet w warunkach politycznej niewoli – może podejmować wewnętrznie wolne decyzje, czyli może równie dobrze nie godzić się na swoje polityczne zniewolenie i walczyć o swoje prawa, ale równie dobrze może się z nim pogodzić i starać się dokonywać wyborów tylko w zakresie swoich możliwości. Zdaniem Hanny Arendt, to obserwowane w rozwoju historii filozofii zrównanie wolności z wolną wolą niesie ze sobą pewne niebezpieczeństwo, które najbardziej wyraźnie ujawnia się w definicji wolności i suwerenności Jana Jakuba Rousseau (pojęcie suwerennej – niepodzielnej – władzy)[9].

Rozważania Arendt oraz Berlina mają w tym miejscu punkt wspólny. Arendt przywołuje koncepcję Rousseau, Berlin natomiast źródeł błędu w rozumieniu relacji między wolnością negatywną a pozytywną upatruje przede wszystkim w filozofii Kanta. Kantowska wolna wola nie jest bowiem wolą indywidualną. W koncepcji Kanta wolny nie jest indywidualny podmiot, lecz podmiot transcendentalny. Berlin ujmuje to w taki sposób, iż koncepcja wolności pozytywnej Kanta związana była z wykazaniem istnienia pewnego rodzaju wyższego „ja" (różnego od „ja" przyrodniczego, empirycznego czy psychologicznego, które podlega determinacji przyrodniczej, wszelkiego rodzaju instynktom). Wolność polega zaś na tym, że to wyższe „ja" wyzwala się od tego niższego „ja", czy mówiąc inaczej, przejmuje nad nim kontrolę, obejmuje nad nim władzę i dlatego jest to wolność pozy-

[9] Hannah Arendt, „Co to jest wolność?", w: Aron – Berlin – Arendt, *Trzy głosy o wolności*, tłum. Komitywa we współpracy z CDN z Warszawy (Warszawa: Wydawnictwo CDN, 1987), 91–107; Hannah Arendt, „Wola", w: Hannah Arendt, *Życie umysłu*, tłum. Hanna Buczyńska-Garewicz, Robert Piłat, Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2016), 205–411.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

tywna, a więc nie tyle uwolnienie się od determinacji, co autodeterminacja, przejęcie władzy przez wyższe „ja", przez podmiot transcendentalny który – co tutaj bardzo istotne – utożsamiany jest również z rozumem praktycznym. Istotą tego podmiotu, który powinien przejąć władzę, abyśmy byli wolni, jest bowiem rozumność. Człowiek jest wolny, gdy kieruje się rozumem.

W tym miejscu nasuwa się pytanie, które rzeczywiście zostało potem zadane: czy da się w takim razie tak urządzić społeczeństwo, aby było one kierowane rozumem, a więc wolne, oraz kim/czym jest ten rozumny podmiot transcendentalny[10], który powinien przejąć władzę w celu uzyskania wolności. W dalszym rozwoju myśli filozoficznej został on utożsamiony, jak wskazuje Berlin, z różnymi instytucjami, kościołami, narodami, rasami, państwami, klasami, kulturami, partiami i innymi całościami, takimi jak wola powszechna, wspólne dobro, oświecone siły społeczeństwa, objawione przeznaczenie itp. Doktryna wolności została przekształcona w doktrynę władzy, w czym Berlin upatruje się jednej z ważniejszych przyczyn powstania koncepcji państwa totalitarnego, wraz ze wszystkimi związanymi z nią niebezpieczeństwami, znanymi nam doskonale z historii. Do czego mogą prowadzić (i często prowadzą) próby budowania społeczeństwa opartego na rozumie dzięki podporządkowaniu obywateli jednej, niepodzielnej, nieusuwalnej (bo przecież racjonalnej i rozumnej – a więc – wiedzącej najlepiej, co jest dobre dla obywateli niż oni sami) pokazuje już literatura, która próbowała za pomocą wyolbrzymienia i doprowadzenia do skrajności pewnych rzeczywiście występujących tendencji przestrzec nas przez płynącym z nich niebezpieczeństwem. O ile bowiem autorzy renesansowych utopii, tacy jak Moore (*Utopia*, 1516), Bacon (*Nowa Atlantyda*, 1624) czy Campanella (*Miasto Słońca*, 1623) mogli jeszcze wierzyć w powodzenie swoich projektów społeczeństwa idealnego, o tyle filozofowie

[10] Pochodzące od Kanta pojęcie podmiotu transcendentalnego stanowi jedno z najważniejszych pojęć przejętych, interpretowanych i rozwijanych w tradycji niemieckiej filozofii transcendentalnej. Rozwój tej tradycji doprowadził do powstania różnego rodzaju interpretacji tego pojęcia. Jedna z nich, najbliższa autorce artykułu, związana jest z utożsamieniem podmiotu transcendentalnego z pojęciem ducha obiektywnego (czyli kultury w szerokim socjologicznym znaczeniu), co dokonuje się już *implicite* w czerpiącej z rozpoznań Hegla filozofii Nicolaia Hartmanna, a *explicite* np. w filozofii Hansa Wagnera. Zob. Hans Wagner, *Philosophie und Reflexion* (München-Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1959). Podmiot transcendentalny przestaje być tu rozumiany jako jakiś stały, niezmienny, ponadhistoryczny, aczasowy byt, a zostaje utożsamiony z różnego rodzaju tzw. społecznymi podmiotami wyższego rzędu, takimi jak normy społeczno-kulturowe, praktyki językowe, prawo, państwo, wola większości demokratycznej itd., których stałość jest jedynie względna. W podobny sposób podmiot transcendentalny rozumiany jest w filozofii T. Abla, J. Habermasa czy H. Lenka.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

i pisarze początku XX wieku, jak choćby najbardziej popularny Aldous Huxley (*Nowy Wspaniały Świat*, 1931) pokazują nam negatywne konsekwencje takiego rozumienia wolności.

Ontologiczna analiza problemu wolności: Kant i odkrycie wielości determinacji

Jak wspominałam we wstępie, swoje filozoficzne analizy pojęć wolności pozytywnej i negatywnej pragnę usytuować w perspektywie Hartmannowskiej ontologii. Aby jednak zrozumieć Hartmanna koncepcję wolności, należy zacząć od punktu wyjścia jego własnych analiz, a mianowicie od koncepcji Kanta.

Jak wskazywano już w literaturze, krytykowany przez Berlina Kant nie udowodnił istnienia wolności jednostki, a jedynie istnienie autonomii zasad (praw) stanowionych przez rozum (przez podmiot transcendentalny) wobec determinacji przyrodniczej[11]. Mimo to Kantowskie rozważania na temat wolności człowieka, jak również zaproponowane przez niego rozwiązanie ma olbrzymie znaczenie ontologiczne, które nie zostało jednak należycie docenione i wykorzystane[12].

Najlepszym tego dowodem są toczone dziś na gruncie współczesnej filozofii analitycznej dyskusje pomiędzy tzw. kompatybilistami i inkompatybilistami dotyczące problemu wolności, które całkowicie ignorują Kantowską propozycję rozwiązania tego problemu. Spór kompatybilistów i inkompatybilistów, jak niezwykle wyraźnie pokazuje Stanisław Judycki w swoim świetnym artykule[13], sprowadza

[11] Zob. np. Leszek Kopciuch, *Wolność a wartości. Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand – Hans Reiner* (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2010), 204–207; Andrzej J. Noras, *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli* (Katowice: Wydawnictwo UŚ, 1998), 61–64; Jan Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. I. *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hindelbrand)* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 1997), 136–139.

[12] Docenił je i wykorzystał Nicolai Hartmann, jednak także jego ontologia nie została do tej pory należycie oceniona i wykorzystana, zarówno w dalszym rozwoju myśli filozoficznej (żaden inny nurt filozofii XX i XXI wieku, poza tradycją niemieckiej filozofii transcendentalnej, wciąż nie korzysta z jego rozwiązań), jak również do konstruowania ontologicznych podstaw nauk szczegółowych.

[13] Stanisław Judycki, „Wolność i determinacja", w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej. KUL – Lublin 20-25 sierpnia 1996* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997), 355–367.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

się bowiem do odmiennych sposobów poradzenia sobie z pewnym paradoksem[14], który jednak sam jest konsekwencją przyjęcia pewnych wstępnych założeń ontologicznych. Rozwiązanie Kanta, przejęte przez Hartmanna (tę część jego rozważań o wolności Hartmann przejmuje, zaznaczając jednak, że należy je rozszerzyć i uzupełnić o problem wolności indywidualnej) jest wprawdzie formą kompatybilzmu, jednak zupełnie odmiennego od kompatybilizmu dominującego na gruncie filozofii analitycznej, gdzie pojęcie wolności człowieka (w celu pogodzenia go z tezą o istnieniu powszechnej determinacji przyczynowej) zostaje zredukowane do wolności działania (wolności negatywnej). Nam natomiast chodzi o zachowanie obu wyrosłych na gruncie historii filozofii pojęć wolności – zarówno negatywnej, jak i pozytywnej. Pierwszy krok do tego został umożliwiony właśnie dzięki filozofii Kanta, która daje podstawy do sformułowania takiego stanowiska ontologicznego, w którym możliwe jest współistnienie kilku **różnych rodzajów determinacji**. Podobnie problem sporu między kompatybilistami a inkompatybilistami proponuje rozwiązać Judycki, stwierdzając, wbrew naturalistycznym tendencjom filozofii analitycznej, że w świecie istnieją równolegle różne typy determinacji: determinacja fizyczno-przyczynowa, determinacja teleologiczna, determinacja logiczna oraz właśnie determinacja przez wolność woli. Wspominany wyżej paradoks okazuje się więc pozorny i wynika z ustanowienia, a następnie pomieszania ze sobą dwóch par przeciwieństw: 1) konieczność – przypadkowość; 2) konieczność – wolność. Tymczasem, jak pisze Judycki, a co znajduje także swoje uzasadnienie na gruncie ontologii Hartmanna[15], przeciwstawienie sobie kategorii **konieczności** i **przypadkowości** nie jest odpowiednie. Lepiej przyjąć, że po jednej stronie mamy **determinacje fizyczną i wytwarzana przez nią konieczność**, natomiast po drugiej stronie nie mamy wcale braku determinacji i konieczności, lecz **inny, pozytywny rodzaj determinacji – determinację poprzez wolę i zgodne z nią działanie.** Pojęcie przypadku, jeżeli ma jakiś sens, to tylko w obrębie określonego typu de-

[14] Paradoks polega na tym, że jeżeli determinizm jest prawdziwy (chodzi o konieczność wytwarzaną przez determinację fizyczno-przyczynową), to nikt nie może decydować o tym, co czyni. Jeśli natomiast determinizm jest fałszywy, to akty naszego wyboru są przypadkowe – nie są bowiem przez nic zdeterminowane (nie są zdeterminowane przez moje poglądy, przekonania, wyznawaną hierarchię wartości, motywacje, cele itd.). Jeżeli jednak coś robię przez przypadek, to nie ma sensu mówić o odpowiedzialności. Nie można kogoś obwiniać o coś, co zrobił przez przypadek (niechcący).

[15] Zob. Nicolai Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit* (Berlin: Walter de Gruyter, 1938).

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

terminacji (determinacja przyczynowo-fizyczna ma swój odpowiadający jej przypadek, a determinacja przez wolę ma swój odpowiadający jej przypadek)[16]. Oznacza to, że pojęcie przypadku ma tyle różnych znaczeń, ile jest rodzajów determinacji w świecie. Gdy mówię, że „zrobiłam coś przez przypadek", nie twierdzę wcale, że pewna czynność, którą wykonałam, nie ma w ogóle żadnej przyczyny (tzn. nie była w ogóle w żaden sposób zdeterminowana), lecz zaznaczam jedynie, że nie została ona zdeterminowana przez moją świadomą wolę. Mówiąc „zrobiłam to przez przypadek", mówię, że „nie zrobiłam tego celowo", „moje zachowanie nie podlegało mojej teleologicznej autodeterminacji", lecz nie twierdzę przecież tym samym, że w ogóle nie miało ono żadnej przyczyny, gdyż z pewnością musiało zaistnieć wiele czynników, które wpłynęły na to, że zrobiłam akurat to, a nie coś innego (nie wystąpiła teleologiczna autodeterminacja, lecz wystąpiły inne rodzaje determinacji: fizyczna, biologiczna i psychologiczna). Tymczasem, gdy mówię: „zrobiłam to celowo" czy „zrobiłam to specjalnie", nie mówię tego po to, by stwierdzić, że to, co zrobiłam, było zdeterminowane tylko i wyłącznie moją własną decyzją (czyli nie podlegało żadnej innej determinacji: fizycznej, biologicznej i psychologicznej), ale mówię to, by podkreślić, że było także (między innymi) zdeterminowane moją świadomie podjętą decyzją.

Już ten wstępny opis (więcej szczegółowych opisów można znaleźć w pracy Hartmanna[17]) wyraźnie pokazuje, że ontologiczna koncepcja determinacji – która zakłada, że każde zdarzenie jest warunkowane tylko i wyłącznie przez jedno inne zdarzenie – jest być może teoretycznie zgrabna i oszczędna, lecz nie ma wiele wspólnego z otaczającą nas rzeczywistością. Wydarzenia w świecie realnym są zawsze **współdeterminowane** przez wiele różnych czynników (innych zdarzeń), co Hartmann próbuje nie tyle udowodnić (wskazują na to bowiem już same fenomeny, zarówno te opisane przez filozofów, jak i przez nauki szczegółowe), co ontologicznie wytłumaczyć, a do czego drogę otworzyła między innymi Kantowska koncepcja wolności jako autodeterminacji. W koncepcji Kanta człowiek, rozważany jako mieszkaniec świata fenomenalnego (świata badanego przez matematyczne przyrodoznawstwo), jest determinowany przyczynowo za pomocą praw przyrody, natomiast rozważany jako mieszkaniec świata noumenalnego (świata

[16] Judycki dodatkowo twierdzi, że pojęcie przypadku ma raczej sens epistemologiczny. Działa to na pewno w przypadku determinacji przyczynowo-fizycznej, tzn. jako przypadkowe jawią nam się zdarzenia, których ścieżka kauzalna nie jest nam znana.

[17] Zob. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 36–38.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

badanego przez etykę czy filozofię praktyczną w ogóle) jest on determinowany przez prawa rozumu praktycznego (prawa, którym sam się podporządkowuje, gdyż uznaje je za racjonalne, a mianowicie za środek do realizacji różnych celów, a najważniejszym z nich jest zbudowanie racjonalnego społeczeństwa przyszłości). Jednak nie oznacza to przecież, że mamy tu do czynienia z ontologicznym podwojeniem człowieka (czy metafizyczną teorią dwóch światów), lecz raczej należałoby to rozumieć w taki sposób – jak czyni to między innymi Hartmann – że jeden i ten sam człowiek podlega dwóm różnym prawodawstwom, a zadaniem filozofa jest zbudowanie takiej ontologii, która wyjaśni, w jaki sposób jest to możliwe.

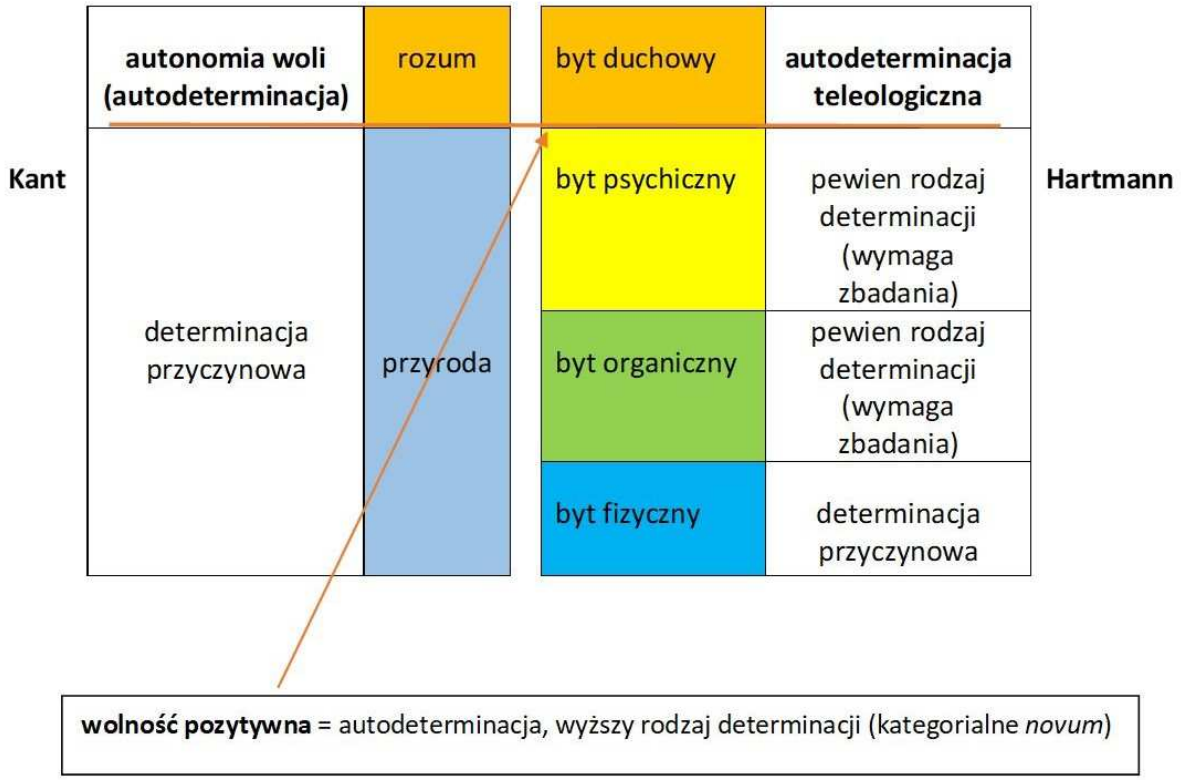
Ontologiczna analiza problemu wolności: Hartmannowska interpretacja i rozwinięcie Kanta koncepcji wielości determinacji

Kant był więc tym, który dał impuls do powstania Hartmannowskiej **pluralistycznej** ontologii, na gruncie której współistnieją **różne typy (poziomy) determinacji**. Obok determinacji przyrodniczej (a właściwie różnych typów determinacji przyrodniczej), której podlegają wszelkie realne twory bytowe – a więc także człowiek – istnieje również miejsce dla charakterystycznej dla istoty posiadającej refleksyjną świadomość i samoświadomość determinacji przez wolność (za pośrednictwem wolnej woli). Kant pokazał więc, że dzięki istnieniu autonomii woli (wolności pozytywnej) człowiek nie jest zniewolony przez przyrodę. Ten pozytywny rezultat koncepcji Kanta zostaje wykorzystany przez Hartmanna, który wyraźnie wskazuje, że Kantowską autonomię woli (rozumu praktycznego człowieka) należy pojmować właśnie jako pewien nowy rodzaj (typ) determinacji, który stanowiąc kategorialne *novum* duchowej warstwy bytu realnego – zgodnie z Hartmannowskimi prawami kategorialnymi – jest z jednej strony nadbudowany nad innymi, pochodzącymi z niższych warstw bytu realnego sposobami determinacji (a więc nie mógłby istnieć bez nich), z drugiej zaś nie może zostać do nich sprowadzony. Oznacza to, że koncepcję Hartmanna należy nazwać kompatybilistyczną, gdyż wyraźnie pokreśla on, że o ile determinacja przyczynowa może istnieć bez autodeterminacji teleologicznej, o tyle istnienie autodeterminacji teleologicznej (która stanowi istotę działania człowieka) nie byłoby możliwe w świecie, w którym nie istniałaby determinacji przyczynowa. To, co nazywamy wolnością

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

woli (a co w istocie swojej jest niczym innym jak autodeterminacją teleologiczną), nie tylko nie kłóci z istnieniem powszechnej determinacji przyczynowej w przyrodzie, ale wręcz jest nadbudowane na jej istnieniu i bez niej nie byłoby możliwe. Relację między ujęciem Kanta a ujęciem Hartmanna przedstawia rys. 1[18].

Kantowskie pojęcie wolności pozytywnej z punktu widzenia Hartmannowskiej ontologii



Rysunek 1

[18] Oczywiście wolność kategorialna występuje nie tylko między warstwą bytu psychicznego i warstwą bytu duchowego, lecz również pomiędzy warstwą bytu fizycznego i warstwą bytu organicznego, jak również pomiędzy warstwą bytu organicznego i warstwą bytu psychicznego. Każda kolejna warstwa przynosi bowiem pewne kategorialne *novum.* Celem rysunku nie jest jednak wyczerpujące przedstawienie ontologii Hartmanna, lecz przedstawienie Hartmannowskiej interpretacji Kantowskiej koncepcji wolności – dlatego na rysunku zaznaczona została jedynie „wolność pozytywna" charakterystyczna dla warstwy bytu duchowego, gdyż to właśnie ją odkrył Kant.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

Hartmann przejmuje więc to, co uznaje za trafne w koncepcji Kanta, a mianowicie pogląd o współistnieniu co najmniej dwóch rodzajów determinacji (determinacji przyczynowej oraz determinacji poprzez autonomiczną wolę) w odniesieniu do działań człowieka. Sam Hartmann uważa, że każda warstwa bytu realnego (byt fizyczny, byt organiczny, byt psychiczny i byt duchowy) posiada swój własny, specyficzny rodzaj determinacji, co wynika z praw kategorialnych[19], a wolność pozytywna jest niczym innym jak właśnie wynikiem pojawienia się w każdej kolejnej (wyższej warstwie) pewnego *novum* kategorialnego. Sprawa jest więc dużo bardziej skomplikowana niż przypuszczał Kant, gdyż człowiek jako twór czterowarstwowy podlega wszystkim tym typom determinacji: zarówno przyczynowej determinacji fizycznej, jak również determinacji biologicznej (której specyfika nie została do tej pory w sposób zadowalający zbadana), determinacji psychologicznej (także wymagającej dokładnych analiz ontologicznych[20]) oraz teleologicznej autodeterminacji[21] za pośrednictwem woli. Nieprzecenionym osiągnięciem Kanta było jednak wskazanie na to, że to, co nazywamy wolnością ludzkiej woli, możliwe jest jedynie w świecie, w którym współistnieją co najmniej dwa rodzaje determinacji.

Warto jednak także podkreślić, co zauważyła Hannah Arendt w swoim słynnym stwierdzeniu, że jesteśmy woli o tyle, o ile działamy, że tak rozumiana autodeterminacja nie powstaje dzięki samej tylko woli czy chęci, ale dopiero dzięki działaniu zgodnie z naszą wolą (faktycznemu dążeniu do realizacji wyznaczonych

[19] Zob. Nicolai Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre* (Berlin: Walter de Gruyter, 1964), 375–522; Nicolai Hartmann, *Nowe drogi ontologii*, tłum. Leszek Kopciuch, Artur Mordka (Toruń: Rolewski 1998), 64–84.

[20] Ciekawe analizy determinacji właściwej dla fenomenów życia mentalnego (psychicznego) znaleźć można wśród fenomenologów, zwłaszcza u – wciąż niedocenianej – Edyty Stein. Zob. Edyta Stein, „Przyczynowość psychiczna", w: Edyta Stein, *Filozofia psychologii i humanistyki*, tłum. Piotr Janik SJ, Marcin Baran SJ, Jolanta Gaca (Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2016), 99–237.

[21] Determinację za pomocą wolnej woli nazywam **(auto)determinacją teleologiczną**, gdyż mamy tutaj do czynienia z determinowaniem (za pośrednictwem wolnego wyboru osoby) naszych działań poprzez wyznaczanie im celu. Nie jest to więc determinacja przyczynowa (to nie przyczyna determinuje nasze zachowanie), lecz teleologiczna (to wyznaczony przez nas cel determinuje nasze zachowanie, które dlatego możemy nazwać działaniem, że staje się ono zachowaniem celowym).

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

sobie celów)[22]. Okaże się to ważne w moich dalszych analizach wolności politycznej, w których postaram się pokazać, że wbrew przekonaniu Hartmanna, według którego wolność działania jest sprawą drugorzędną, te dwie sprawy (wolność woli czy chcenia i wolność działania) okazują się w duchowym życiu człowieka powiązane ze sobą w sposób nierozerwalny.

Hartmann uważa jednak, że koncepcja Kanta musi zostać uzupełniona, gdyż nie rozważył on w ogóle problemu wolności woli podmiotu indywidualnego. Aby mówić o wolności jednostki (a więc o prawdziwej wolności woli), człowiek musi obok **wolności pozytywnej** wobec praw przyrody (determinacji przyczynowej oraz wszystkich innych rodzajów determinacji właściwych dla poszczególnych warstw bytu realnego) posiadać jeszcze **wolność negatywną** wobec tych autonomicznych zasad (wartości, norm, celów) – tzn. to jednostka (każdy poszczególny człowiek, osoba) musi mieć możliwość sama je wybierać.

W Hartmannowskiej ontologii możliwe jest to dzięki przyjęciu założenia o istnieniu wolności negatywnej wobec wartości[23]. O ile w odniesieniu do praw

[22] W ontologii Hartmanna na proces determinacji osoby ludzkiej poprzez idealne wartości składają się trzy etapy: (1) ujęcie wartości, (2) decyzja o realizacji wartości, (3) działanie mające na celu realizację wartości. Ta trójetapowość ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia, dlaczego determinacja osoby ludzkiej poprzez wartości ma charakter „załamany", a tym samym pozwala wyjaśnić fenomen negatywnej wolności moralnej człowieka.

[23] Problem istnienia negatywnej wolności moralnej (wolności w stosunku do wartości) w ontologii Hartmanna w dokładny i wyczerpujący sposób został przedstawiony przez Leszka Kopciucha; zob. Kopciuch, *Wolność a wartości*, 203–232, nie ma więc potrzeby powielać tutaj tych analiz. Aby uczynić jednak zadość uwagom recenzenta artykułu, autorka zaznacza, że reprezentuje taką interpretację myśli Hartmanna, według której filozof ten – ze względu na istnienie takich fenomenów moralnych, jak świadomość samookreślania się, poczucie odpowiedzialności czy poczucie winy – twierdził (zgodnie z przyjętą przez siebie metodologią), że musimy przyjąć jej istnienie, nawet jeśli nie umiemy jej do końca wyjaśnić, bo należy do tzw. *problemów metafizycznych* (a więc takich, których człowiek nigdy do końca nie rozwiąże). Hartmann uważał, że negatywna wolność osoby wobec wartości jest możliwa (wskazują na to fenomeny), tym natomiast, co należy badać, nie jest więc to, czy jest ona możliwa, lecz jedynie to, w jaki sposób jest ona możliwa. Zob. Nicolai Hartmann, *Ethik*, 4. (Berlin: Walter de Gruyter, 1962), 765. Hartmann stosował w swym badaniu – przejętą od swych neokantowskich nauczycieli – metodę transcendentalną, polegającą na tym, że wychodzimy od danego nam fenomenu, któremu zaprzeczyć nie można, i szukamy warunków jego możliwości. Dodatkowo autorka uważa, zgadzając się w tej kwestii z Leszkiem Kopciuchem (*Wolność a wartości*, 214), że tzw. antynomia powinności (bez względu na to, czy sam Hartmann zdawał sobie z tego sprawę czy nie, gdyż być może pochłonęła go nadmiernie przyjemność antynomizowania – por. Martin Morgenstern, *Nicolai Hartmann, Grundlinien einer wissen-schaftlich orientierenten Philosophie* (Tübingen und Basel: Franke Verlag, 1992), 95 – może zostać rozwiązana na

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

przyrody (determinacji przyczynowej) człowiek posiada jedynie (jak wykazał Kant) wolność pozytywną, o tyle w odniesieniu do wartości (a więc determinacji teleologicznej, która jest determinacją poprzez cel) wolność pozytywna i wolność negatywna wzajemnie się warunkują. Jest to możliwe ze względu na specyficzny charakter determinacji przez wartości (słabość wartości, wartości nie mają mocy/siły, wytwarzają jedynie *powinność*). Wola (indywidualna) posiada wobec wartości negatywną wolność wyboru, a więc może wybierać spośród nich – aby była wolna musi mieć przed sobą jakąś alternatywę.

„Samookreślanie się jest więc (zawsze) możliwe tylko wobec (w obliczu) otwartej alternatywy, otwarta alternatywa jednak istnieje tylko dla istoty posiadającej zdolność samookreślania się”[24]. Dlatego Hartmann głosi konieczność istnienia moralnej wolności negatywnej (zob. rys. 2), która oznacza właśnie, że istniejące idealnie wartości nie determinują osoby ludzkiej w sposób konieczny, a jedynie za pośrednictwem fenomenu powinności, który oznacza jedynie rodzaj „nawoływania” człowieka do zachowania się zgodnie z nimi. Sprzeciwia się tym samym Hartmann wszelkim formom intelektualizmu etycznego, a więc przekonaniu, że człowiek, który właściwie rozpoznaje idealnie istniejące wartości, jest zmuszony chcieć je realizować oraz działać zgodnie z nimi[25].

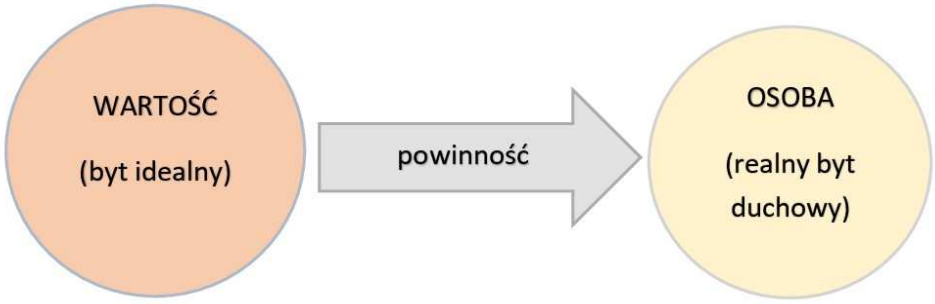
gruncie jego ontologii dzięki wyróżnieniu trzech etapów determinacji osoby ludzkiej za pomocą wartości: 1) etapu ujęcia wartości; 2) etapu decyzji o jej realizacji; 3) etapu realizacji.

[24] „Die Selbstbestimmung also ist immer nur möglich angesichts der offenen Alternative, die offene Alternative aber besteht nur für ein der Selbstbestimmung fähiges Wesen”. Hartmann, *Ethik*, 784 (tłumaczenie własne).

[25] Nie będziemy w tym miejscu zajmowali się dokładną prezentacją ani analizą Hartmannowskich rozważań dotyczących problemu negatywnej wolności moralnej, gdyż nie jest to głównym tematem niniejszego artykułu. Warto jednak zaznaczyć, że problem był i wciąż jest badany. Zob. np. Kopciuch, *Wolność a wartości*.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

Wolność moralna według Nicolaia Hartmanna



Rysunek 2

„Załamany" charakter determinacji osoby przez rozpoznaną przez nią wartość ujawnia się – zdaniem Hartmanna – w fenomenach ludzkiego życia moralnego, co znajduje również swój wyraz w języku (powstałym do wyrażania tych fenomenów) w postaci rozróżnienia między znaczeniem czasowników *sollen* i *wollen*. Każda osoba odczuwa wyraźną różnicę pomiędzy fenomenem odczuwania „powinności" (*sollen*) zrobienia czegoś, a fenomenem odczuwania „chęci" (*wollen*) zrobienia tego. Skoro więc fenomeny te jawią się nam jako nieusuwalne, to zgodnie z Hartmannowską metodologią badań ontologicznych, nie możemy ich ignorować, lecz musimy starać się je wyjaśnić: teoria ontologicznej determinacji osoby ludzkiej przez wartości musi pozwolić na ich wyjaśnienie, co oznacza, że determinacja poprzez wartości musi być uznana za „załamaną", co w zasadzie pozostaje równoznaczne z postulowaniem istnienia negatywnej wolności wobec wartości[26].

[26] Por. przypis 22.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

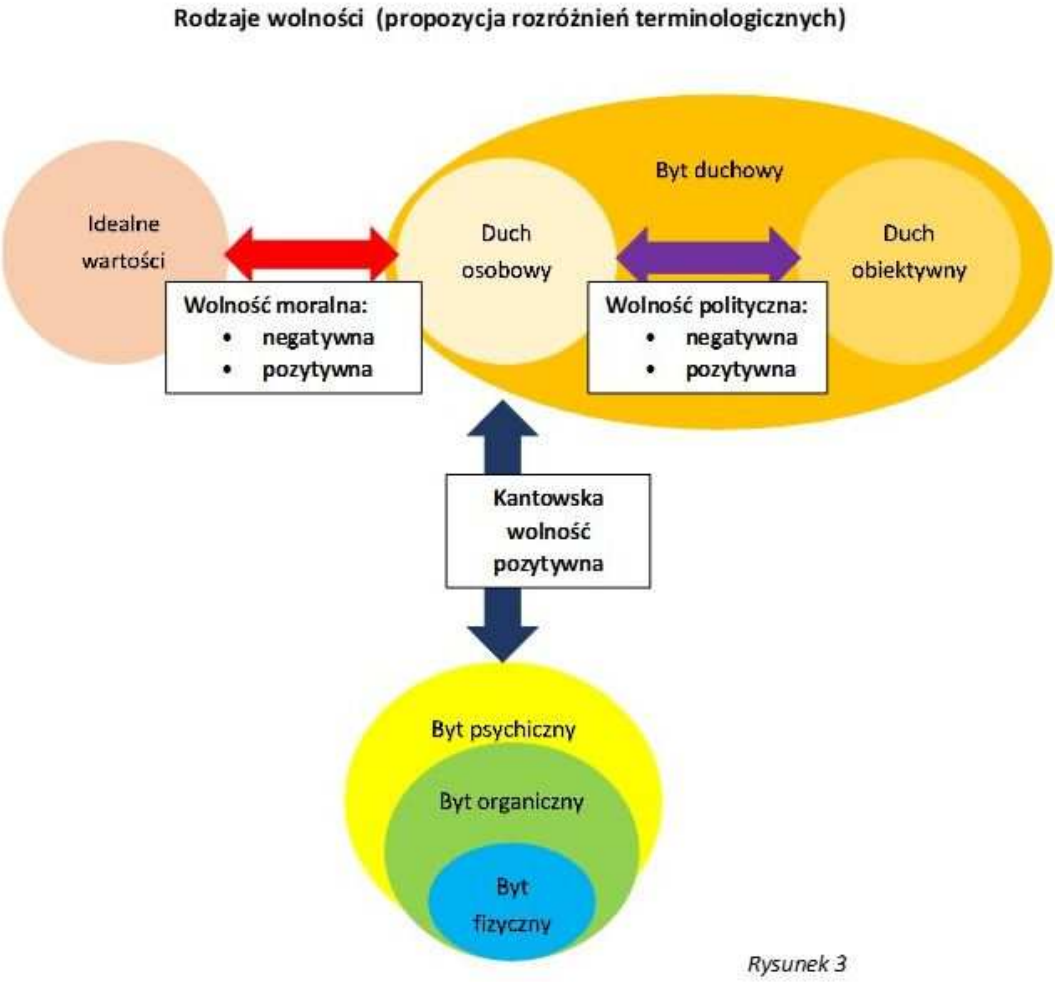
Istota wolności politycznej: Hartmann a Berlin

Widzimy więc, że Hartmannowska koncepcja wolności stanowi rozwinięcie i modyfikację koncepcji Kantowskiej[27]. Zastanówmy się więc teraz, czy jest ona w stanie uniknąć niebezpieczeństw, które Berlin wiązał z koncepcją Kanta, a dokładnie ze sprowadzeniem pojęcia wolności człowieka do samej tylko autonomii rozumu praktycznego (a więc do wolności pozytywnej). Wydaje się bowiem, że Berlin powinien znaleźć w Hartmannie sprzymierzeńca, gdyż obaj wyraźnie podkreślają niewystarczalność koncepcji wolności pozytywnej i argumentują za koniecznością uzupełnienia jej pojęciem wolności negatywnej. Aby przyjrzeć się bliżej temu problemowi, należy zastanowić się jednak, jakie miejsce zajmuje analizowana przez Berlina wolność polityczna (*liberty*) w zaproponowanej przez Hartmanna ontologicznej strukturze świata. Każda próba odpowiedzi na to pytanie powinna więc uwzględnić nie tylko różnicę wyrażoną przez pojęciowe rozróżnienie wolności negatywnej i wolności pozytywnej, lecz również różnicę pomiędzy analizowaną przez Hartmanna wolnością moralną a będącą tematem zainteresowań Berlina wolnością polityczną (*liberty*). Kierując się metodologicznym narzędziem wykorzystywanym w analizach ontologicznych przez samego Hartmanna, należy zapytać, jaka jest relacja między tymi dwoma parami pojęć: 1) wolnością pozytywną i wolnością negatywną; 2) wolnością moralną (wolnością woli) i wolnością polityczną.

Szczegółowe analizy pism Hartmanna prowadzą do wniosku, że przedstawiona przez niego ontologiczna struktura świata pozwala na wyraźne odróżnienie tych dwóch par pojęciowych, nawet jeśli on sam wyraźnie tego nie dokonał. Poniżej przedstawiam propozycję rozróżnień pojęciowych różnych rodzajów wolności w formie graficznej (zob. rys. 3).

[27] Więcej na temat relacji koncepcji wolności woli Hartmanna do koncepcji Kanta zob. Leszek Kopciuch, „Stosunek Nicolaia Hartmanna do Immanuela Kanta w kontekście zagadnień aksjologiczno-etycznych", *Estetyka i Krytyka* 2012, nr 4 (26): 61–75.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57



Rysunek 3

Rysunek ten przedstawia jedynie różne pojęcia (a więc sposoby rozumienia wolności), z którymi spotykać się możemy w historii rozważań nad pojęciem wolności (a które starałam się opisać powyżej); jest on próbą (propozycją) zestawienia ich ze sobą w celu dalszej systematyzacji. Nie chodzi w nim w żadnym wypadku o to, aby przesądzić, czy któryś z wyróżnionych tu rodzajów wolności rzeczywiście istnieje czy nie, gdyż to wymaga osobnych badań (które częściowo zostały już przeprowadzone m.in. przez przywoływanych myślicieli, nawet jeśli nie rozstrzygnęli oni kwestii ich istnienia ostatecznie), lecz raczej o to, by wyraźnie wyjaśnić, o co w ogóle pytamy, gdy pytamy o istnienie różnego rodzaju wolności. Aby móc zbadać istnienie rożnych typów wolności, należy bowiem przecież najpierw wyraźnie ustalić, o czym mówimy i czego możliwość badamy.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

Twierdzę, że należy dokonać wyraźnego odróżnienia tych dwóch par pojęciowych: 1) wolności pozytywnej i wolności negatywnej; 2) wolności moralnej i wolności politycznej. Błędem byłoby więc twierdzenie, że np. wolność polityczna sprowadza się do wolności pozytywnej (twierdzenie, przed którym ostrzega nas Berlin) lub na przykład, że wolność moralna sprowadza się do wolności negatywnej, bez wcześniejszego zbadania tej sprawy. Należałoby raczej rozważać możliwość krzyżowania się tych dwóch par pojęciowych i pytać o rozumienie oraz możliwość istnienia każdego z czterech uzyskanych w ten sposób rodzajów wolności: a) pozytywnej wolności moralnej; b) negatywnej wolności moralnej; c) pozytywnej wolności politycznej; d) negatywnej wolności politycznej. Z uwagi na temat artykułu nie będę w tym miejscu zajmowała się dwoma pierwszymi rodzajami wolności[28], mimo że z pewnością wymagają one analiz, nie twierdzę też w żadnym razie, że sprawa ich rozumienia czy istnienia została przesądzona – czy to przez Hartmanna, czy przez jakiegokolwiek innego myśliciela. Zastanowię się za to nad znaczeniem i miejscem obu rodzajów wolności politycznej (pozytywnej i negatywnej) w ontologicznej strukturze świata. Jak widać na przedstawionym rysunku (*rys. 3*), zagadnienie wolności politycznej związane jest z pytaniem o relację pomiędzy dwoma wyróżnianymi w ontologii Hartmanna sferami bytu duchowego, a mianowicie pomiędzy duchem osobowym a duchem obiektywnym[29]. Pozostawiam kwestią otwartą, którą należałoby jeszcze zbadać, jakie znaczenie dla rozważanej kwestii wolności politycznej ma trzecia wyróżniona przez Hartmanna forma bytu duchowego (tj. duch zobiektywizowany). Z ontologicznego punktu widzenia, relacja między duchem osobowym, a więc konkretnym indywidualnym żyjącym człowiekiem (będącym członkiem jakiejś kultury), a duchem obiektywnym

[28] W celu zapoznania się z analizami dotyczącymi pozytywnej oraz negatywnej wolności moralnej (wolności woli indywidualnej osoby ludzkiej) zob. Hartmann, *Ethik*, 779–800; Kopciuch, *Wolność a wartości*, 196–200, 203–232.

[29] Na temat Hartmanna rozumienia ducha osobowego i ducha obiektywnego zob. Nicolai Hartmann, *Das Problem des Geistiges Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften* (Berlin: Walter de Gruyter, 1949), 45–405; Leszek Kopciuch, *Człowiek i historia u Nicolaia Hartmanna* (Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2007), 32–44; Włodzimierz Galewicz, *N. Hartmann* (Warszawa: Wydawnictwo Wiedza powszechna, 1987), 104–137.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

(pewną kulturą w rozumieniu socjologicznym[30]) ma charakter dialektyczny[31]. Oznacza to, że istnieje między nimi wzajemna zależność: zachodzi między nimi dwustronny proces determinacji. Z jednej bowiem strony, wszystkie elementy należące do ducha obiektywnego – takie np. jak język, filozofia, nauka, moralność, światopogląd, religia, państwo, prawo, gospodarka, technika, technologia – są wytworami ludzi, każdy konkretny duch osobowy należący do danej kultury ma wpływ na ich kształt za pośrednictwem takich opisywanych także przez socjologów procesów jako procesy eksternalizacji, obiektywizacji i legitymizacji[32]. Z drugiej zaś strony, każdy konkretny duch osobowy (każdy człowiek żyjący w danej kulturze, w danym społeczeństwie) podlega wpływom treści ducha obiektywnego (kultury, w której żyje), co wyrażone zostało w socjologii za pomocą pojęć socjalizacji oraz internalizacji[33]. Właśnie w tym kontekście umieszczam swoje dalsze analizy problemu wolności politycznej, identyfikując go jako zagadnienie relacji pomiędzy obywatelem pewnego państwa a stanowionym przez struktury tego państwa prawem (jako elementem ducha obiektywnego).

Nawiązując do rozróżnienia Berlina, ale wykorzystując również terminologię Hartmannowską, przez **pozytywną wolność polityczną** będę więc rozumiała możliwość wpływania danego obywatela (ducha osobowego) na treść prawa (element ducha obiektywnego), któremu obywatel ten podlega. Będzie to więc nic innego, jak rodzaj autodeterminacji jednostki: jeżeli, po pierwsze, mam ku temu strukturalne i prawne możliwości by wpływać na kształt państwa i prawa oraz, po drugie, aktywnie z nich korzystam, tzn. uczestniczę w życiu politycznym mojej wspólnoty (np. poprzez udział w wyborach, politycznych manifestacjach czy in-

[30] Na temat socjologicznego rozumienia kultury zob. Antonina Kłoskowska, *Socjologia kultury* (Warszawa: PWN, 2007), 17–51; Antonina Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona* (Warszawa: PWN, 1980), 9–92.

[31] Więcej na temat dialektycznej relacji między duchem osobowym a duchem obiektywnym zob. Alicja Pietras, „The Ontology of Procesual Being: Nicolai Hartmann's Interpretation of Hegelian Dialectical Process", *Constructivist Foundations* 14, nr 1 (2018): 62–63; Alicja Pietras, „Hans Wagner jako neoneokantysta", *Folia Philosophica* 2018, vol. 39: 18–19.

[32] Zob. Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. Józef Niżnik (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1983).

[33] Tamże.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

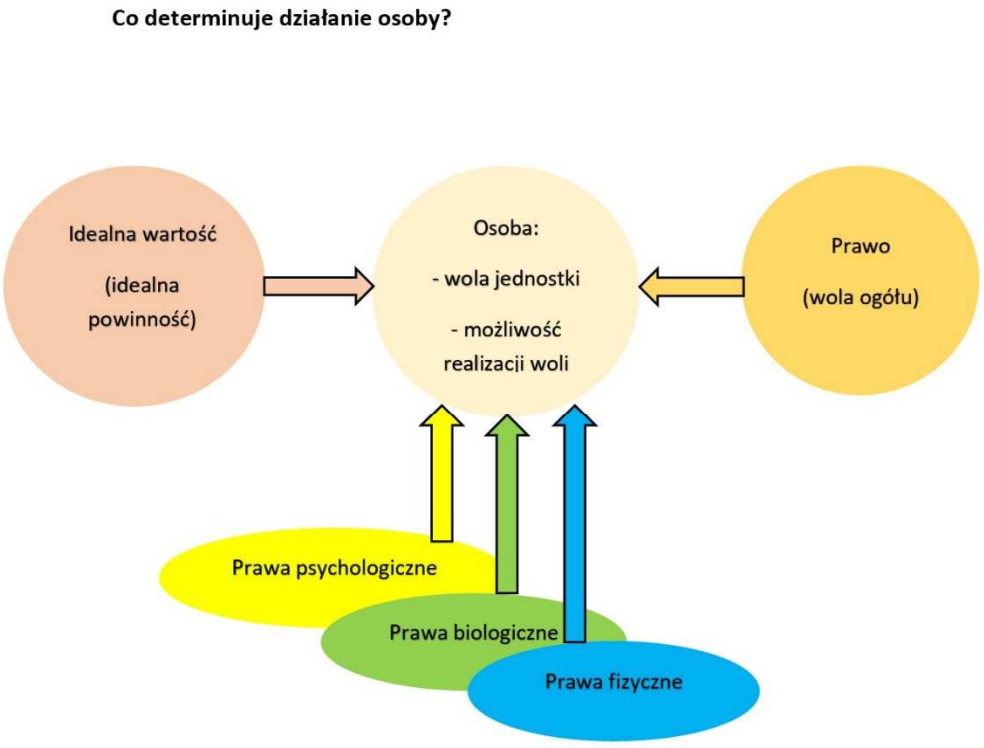
nych oddolnych inicjatywach), to posiadam wtedy pozytywną wolność polityczną[34]. Natomiast przez **negatywną wolność polityczną** będę rozumiała istnienie pewnej sfery działań obywatela państwa (ducha osobowego), które nie są w ogóle zdeterminowane przez żadne stanowione w strukturach państwowych prawo (ducha obiektywnego), innymi słowy, istnienie tak zwanych swobód obywatelskich (wolności obywatelskich, czyli praw człowieka pierwszej generacji). W tym wypadku nie chodzi już o rodzaj autodeterminacji („wolności do"), polegającej na wolności do wpływania na kształt prawa, lecz o rodzaj „wolności od", a mianowicie wolności od prawnej regulacji pewnych sfer mojej życiowej aktywności (np. sfery przekonań i praktyk religijnych czy sfery życia rodzinnego i intymnego). O ile więc możemy powiedzieć, że polityczny system demokratyczny jest próbą realizacji postulatu przyznania wszystkim obywatelom pozytywnej wolności politycznej, o tyle jeśli, jak Berlin, uznajemy konieczność istnienia – obok pozytywnej – również negatywnej wolności politycznej, to musi to oznaczać postulat pozostawiania pewnych sfer naszego życia prawnie niezdeterminowanymi, co wyraża się oczywiście w tzw. pierwszej generacji praw człowieka (np. prawo do wolności słowa, prawo do wolności wyznania, prawo do wolności sumienia, prawo do wolności życia osobistego, prawo do wychowywania własnych dzieci przez rodziców zgodnie z ich światopoglądem). Widzimy więc wyraźnie, że zakres obu rodzajów wolności politycznej (zarówno pozytywnej, jak i negatywnej) może być różny w różnych społeczeństwach i kulturach oraz że zależy on od przyjęcia pewnych rozstrzygnięć strukturalnych. Możemy bowiem przyjąć w państwie system demokratyczny, który powoduje rozszerzenie zakresu pozytywnej wolności politycznej, lub jakąś formę systemu autorytarnego, który będzie ten rodzaj wolności znacznie zawężał. Osobną sprawą pozostaje jednak zakres politycznej wolności negatywnej, który zależy od przyjęcia zupełnie innych rozwiązań strukturalnych, np. wpisania lub nie wpisania do konstytucji różnego rodzaju praw człowieka, których nie można będzie żadną ustawą państwową (żadnym stanowionym prawem pozytywnym) zanegować.

[34] Istnienie pozytywnej wolności politycznej nie oznacza, że jestem jedyną osobą, która ma wpływ na kształt prawa i instytucji państwowych – co byłoby twierdzeniem absurdalnym – lecz jedynie, że także ja mogę mieć na nie wpływ, a więc, że struktura społeczeństwa i państwa, w którym żyje, zapewnia mi możliwość uczestniczenia w procesie determinacji celów działania instytucji społecznych (np. dzięki istnieniu mechanizmów demokratycznych, takich jak możliwość uczestniczenia w wyborach zarówno jako wyborca, jak i jako kandydat, możliwość występowania z inicjatywną ustawodawczą, możliwość publicznej krytyki polityki państwa, możliwość zrzeszania się i oddolnego organizowania życia społecznego).

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

W jaki sposób determinuje nas prawo?

Dotychczasowe analizy relacji między osobą (duchem osobowym) a pozostałymi sferami bytowymi (zarówno bytem realnym, jak i bytem idealnym) prowadzą nas do wniosku, że na działanie człowieka wpływ ma bardzo wiele czynników (zobacz *rys. 4*), a prawo obowiązujące w państwie, w którym człowiek żyje, jest jednym z nich.



Rysunek 4

Kwestią, którą chciałabym teraz sproblematyzować i poddać raczej wstępnej, niż rozstrzygającej, analizie, jest pytanie o to, jakiego rodzaju determinacją jest determinacja przez prawo. Zaznaczam więc, że celem prezentowanych poniżej analiz jest raczej zachęta do podjęcia dalszych analiz oraz dyskusji nad prezentowanymi przykładami niż przedstawienie wyczerpującej i rozstrzygającej wszystkie

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

wątpliwe kwestie diagnozy. W jaki sposób obowiązujące w danym państwie (społeczeństwie, kulturze) prawo determinuje indywidualną wolę jednostki[35]? Czy jako osoba jestem zmuszony/a zachowywać się zgodnie z treścią prawa? Innymi słowy, czy determinacja za pomocą prawa podobna jest do przyczynowej determinacji fizycznej, gdzie z konieczności w sposób mechaniczny podlegam pewnym prawom, czy bliższa jest raczej opisywanej i analizowanej przez Hartmanna determinacji osoby ludzkiej poprzez idealne wartości, która jest raczej rodzajem „nawoływania" poprzez odczucie powinności moralnej. Kwestia ta sprowadza się oczywiście do pytania: czy obywatel może „łamać" prawo, z zastrzeżeniem, że pytamy tu o możliwość ontologiczną (a nie etyczną czy aksjologiczną), a zatem, czy jest realnie możliwe takie zachowanie obywatela, które jest niezgodne z prawem.

Wydaje się, że **determinacja poprzez prawo** stanowi jakiś **pośredni rodzaj determinacji**, **silniejszy** niż determinacja przez wartości, ale **słabszy** niż determinacja przyrodnicza. Z jednej strony wydaje się, że jest ona silniejsza niż determinacja przez wartości, gdyż mamy tutaj do czynienia z determinacją w obrębie bytu realnego, a nie jedynie z „zawieszoną" determinacją przez idealnie istniejące wartości. Jest jednak słabsza od najbardziej znanego nam typu determinacji zachodzącej w obrębie bytu realnego (mechanicznej determinacji przyczynowej), ponieważ – w przeciwieństwie do praw fizyki – prawo można „łamać". Przyjrzyjmy się bliżej fenomenowi możliwości „łamania" prawa. Co to właściwie oznacza, że można „łamać" prawo? Każdy zgodzi się, że prawo, w odróżnieniu od praw przyrody, można „złamać", oczywiście złamanie prawa może (choć nie musi) pociągnąć za sobą pewne negatywne (tzn. takie, których wolelibyśmy uniknąć) dla nas konsekwencje, jak przewidziana za złamanie danego prawa kara. Jeżeli w kraju, w którym żyję, obowiązuje prawo, które nie pozwala kraść, a zatem przywłaszczać sobie czyjeś własności, to oczywiście mam ontologiczną (realną) możliwość złamania tego prawa (mogę kogoś okraść), jednak muszę się liczyć z tym, że zostanę złapana i ukarana za złamanie prawa. Sytuacja przypomina w tym wypadku sytuację związaną z dokonywaniem wyborów niezgodnych z odczuwaną

[35] Celem analiz nie będzie przedstawienie dowodu, że prawo jako element ducha obiektywnego determinuje obywatela (ducha osobowego), gdyż uznajemy to za fakt (fenomen) dany i opisywany np. przez socjologów (zob. np. przywoływaną już pracę: Berger, Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*), lecz jednie próba ontologicznej analizy tego specyficznego rodzaju determinacji poprzez porównanie go z innymi rodzajami determinacji.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

realną powinnością czynu (będącą konsekwencją, z jednej strony, istnienia idealnych wartości, które generują powinność idealną, oraz, z drugiej strony, zaistnienia pewnej sytuacji realnej, w której ta czysto idealna powinność zamienia się w realną powinność czynu). Jeżeli odczuwam realną powinność zachowania się w zgodzie z rozpoznaną wartością, to mimo to mogę zachować się niezgodnie z nią, tzn. nie wypełnić swojej powinności (podobnie jak mogę złamać prawo zakazujące kradzieży), lecz również muszę liczyć się wtedy z negatywnymi konsekwencjami (np. z uczuciem wyrzutów sumienia). Biorąc to pod uwagę, wydaje się, że determinacja przez prawo przypomina bardziej determinację przez wartości niż determinację przyrodniczą. Prawo można łamać, tak samo jak można nie postępować zgodnie z odczuwaną powinnością, praw przyrody natomiast (np. prawa ciążenia czy praw biologicznych) łamać nie można.

Przy dalszej analizie okazuje się jednak, że istnieją też takie prawa, których złamać nie można. Tak jest w przypadku wszystkich praw, które związane są z ustanawianiem instytucji społecznych; przykładem mogą być prawa z zakresu prawa rodzinnego, prawo małżeńskie czy prawo adopcyjne (ale również wiele innych praw). Nie da się złamać prawa pozwalającego na zawarcie związku małżeńskiego jedynie dwóm osobom przeciwnej płci. Mogę oczywiście umówić się z kimś tej samej co ja płci lub z trzema osobami różnych płci, że jesteśmy małżeństwem, ale nie spowoduje to, że nim rzeczywiście będziemy, tzn. że inne osoby będą respektowały moje prawa wynikające z tytułu takiej umowy (np. prawa do dziedziczenia po małżonku lub prawa do decydowania o przebiegu jego leczenia w przypadku, gdy sam byłby do takich decyzji niezdolny). Podobnie jest w przypadku wszelkich praw regulujących zawieranie jakichkolwiek innych umów (np. handlowych). Wydaje się, że mogę podpisać z kontrahentem umowę handlową zawierającą tzw. „klauzule zakazane", tyle tylko, że z prawnego punktu widzenia umowa ta będzie nieważna, podobnie jak moje „umowne" małżeństwo z kilkoma osobami lub z jedną osobą tej samej płci. Podobnie, jeśli przy wyborach parlamentarnych dojdzie do złamania procedur określających zasady przeprowadzania tego typu wyborów, to wybrani kandydaci – z punktu widzenia prawa – nie są wcale posłami czy senatorami, a w konsekwencji np. uchwalane przez nich ustawy nie mają mocy prawnej. Stanowienie prawa oznacza ustanawianie pewnego nowego porządku ontologicznego – społeczeństwa obywateli. Dotyczy to zresztą nie tylko prawa, ale wszelkich pozostałych elementów ducha obiektywnego (czyli kultury, w szerokim

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

socjologicznym znaczeniu), takich jak język, nauka, moralność, religia itd. Tworzenie prawa jest procesem tworzenia rzeczywistości społecznej, a prawa rządzące tą rzeczywistością (które ustanawiamy jako wspólnota) determinują mnie jako jednostkę w taki sposób, że ograniczają zakres celów (wartości), które mogę realizować poprzez instytucje społeczne. Duch obiektywny jako najwyższa warstwa bytu realnego (obok psychicznej, organicznej i fizycznej) determinuje mnie w pewien specyficzny, lecz wciąż realny sposób, który – jak się okazuje – bywa silniejszy od determinacji przez wartości.

Determinacja przez prawo jest więc pewien szczególnym rodzajem determinacji zachodzącej w obrębie bytu realnego, który – zgodnie z prawami kategorialnymi Hartmanna – przynajmniej częściowo różni się od pozostałych form determinacji realnej: fizycznej, biologicznej i psychologicznej.

Wydaje się jednak – wbrew Hartmannowi, który w swych własnych analizach określał wolność prawną (polityczną), posługując się na jej określenie niemieckim czasownikiem *dürfen,* jedynie jako zakres posiadanych uprawnień, zakres dopuszczalności pewnych działań[36], – że współczesne rozumienie wolności politycznej (a na pewno rozumienie Berlina) wiąże ją również z wolnością działania, czyli wolnością urzeczywistniania naszej woli, wolnością urzeczywistniania własnych celów, którą Hartmann wyraża za pomocą czasownika *können*. Innymi słowy *dürfen* i *können* nie stanowią dwóch zupełnie odmiennych sposobów determinacji sposobu działania człowieka, lecz raczej należałoby powiedzieć, że *dürfen,* jeżeli chcemy stosować ten czasownik na określenie wolności politycznej, samo jest pewnym specyficznym rodzajem *können*. Nie oznacza ono bowiem jedynie posiadania prawnego przyzwolenia na podejmowanie pewnych działań (będących realizacją stawianych sobie celów w wyniku wyboru pewnych wartości), lecz w wielu przypadkach również po prostu posiadanie możliwości czyli prawnej zdolności do ich podejmowania.

Determinacja przez prawo w wielu przypadkach nie pozwala na jego łamanie, a tym samym jest silną formą determinacji realnej, która, jeżeli wchodzi w konflikt z dokonywanym przez osobę rozpoznaniem idealnych wartości, może uniemożliwiać jednostce zachowanie zgodnie z odczuwaną powinnością. Mamy w tym wypadku do czynienia z sytuacją, gdy rozpoznanie i wybór wartości dokonany na poziomie podmiotu społecznego (np. przez demokratyczną większość lub

[36] Hartmann, *Ethik*, 637–639.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

autorytarnego władcę), a znajdujące swoją obiektywizację w obowiązującym prawie (jako elemencie ducha obiektywnego), wchodzi w konflikt z rozpoznaniem wartości dokonanym przez jednostkę (konkretnego ducha osobowego), uniemożliwiając mu tym samym realizację odczuwanej realnej powinności działania.

Determinacja przez wartości i determinacja przez prawo

Osoba ludzka jest w swoim działaniu determinowana zarówno przez idealnie istniejące wartości, jak i przez prawo obowiązujące we wspólnocie, w której żyje. Uświadamiamy to sobie najwyraźniej w sytuacjach, w których te dwie determinacje – determinacja przez wartości (które jeśli je rozpoznaje nawołują mnie poprzez fenomen powinności do ich realizacji) oraz determinacja przez prawo – mogą prowadzić do sytuacji wewnętrznego konfliktu, w którym ujawnia się tragiczność wolności wyboru, gdyż osoba musi zdecydować, czy zachować się zgodnie z prawem (aby jej działania były legalne i uniknąć ewentualnych sankcji prawnych), ale tym samym nie zrealizować (płynącej od wartości) odczuwanej powinności i narazić się np. na poczucie winy, czy postąpić na odwrót: złamać prawo (narażając się na sankcję), by zrealizować odczuwaną powinność i mieć czyste sumienie. Pojawia się tutaj bardzo ważne zagadnienie relacji pomiędzy determinacją przez prawo a determinacją przez wartości. Dlatego człowiek jako wolna istota moralna może czasem odczuwać realną powinność załamania prawa. Dzieje się tak w przypadku, gdy rozpoznaje, że obowiązujące prawo jest niezgodne z idealnymi wartościami, które są mu dane[37] (np. w czasie II wojny światowej prawo zabraniało udzielać schronienia Żydom, ale niektórzy ludzie łamali to prawo, gdyż odczuwali pomoc Żydom jako swoją powinność moralną). Oczywiście lepszym (moralnie, ale nie tylko moralnie, bo również ontologicznie bardziej trwałym) rozwiązaniem byłaby próba zmiany prawa niż po prostu jego łamanie lub przyjęcie postawy zwanej powszechnie postawą „obywatelskiego nieposłuszeństwa", której istota sprowadza się do łamania prawa, ale nie jedynie dla korzyści osobistych, lecz po to, by

[37] Na temat sposobu dania wartości (czyli problemu poznania wartości) zob. Nicolai Hartmann, *Grunzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin: Walter de Gruyter, 1949), 553–562; Hartmann, *Ethik*, 58–62; Zbigniew Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna* (Warszawa: PWN, 1974); Kopciuch, *Wolność a wartości*, 188–202; Andrzej J. Noras, *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*, 35–39; Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, 160–171.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

poprzez akty dokonywanego publicznie łamania prawa przyczyniać się do jego zmiany, jednak nie w każdej sytuacji rozwiązanie takie jest możliwe.

Podwójna determinacja sfery ducha osobowego – a) determinacja zawieszona ze strony idealnych wartości (dokonująca się za pośrednictwem poczucia powinności[38]); b) determinacja ze strony ducha obiektywnego (nie tylko prawa, ale również pozostałych elementów kultury, takich np. jak moralność rozumiana jako etos właściwy danej kulturze) – nie jest wcale niczym ontologicznie dziwnym i niezrozumiałym w systemie ontologicznym Hartmanna, w którym każde zdarzenie realne jest współdeterminowane przez wiele innych zdarzeń realnych, jak również przez byt idealny (prawa matematyki, prawa logiki oraz wartości). Hartmann dokonuje bowiem próby przedstawienia zupełnie nowej, odpowiedniej dla procesualnego i relacyjnego charakteru bytu realnego, ontologii modalnej[39], w ramach której każde zdarzenie realne (np. realny wybór takiego a nie innego zachowania przez osobę ludzką czyli ducha osobowego, który możemy nazwać autodeterminacją) jest wypadkową pewnej liczby innych zdarzeń (czynników determinujących wybór, takich jak nasze uwarunkowania fizyczne, biologiczne, psychiczne, kulturowe – prawo, etos, religia itd., lecz również realny fakt rozpoznania przez nas pewnej idealnej wartości odbywający się w odczuciu realnej powinności pojęcia konkretnego działania).

Konieczność istnienia sfery negatywnej wolności politycznej (praw człowieka)

Berlinowski postulat zapewnienia obywatelom nie tylko pozytywnej, lecz również negatywnej wolności politycznej znajduje więc swoje uzasadnienie w strukturze ontologicznej świata, z następujących powodów: 1) działanie człowieka (ducha osobowego) determinowane jest zarówno przez idealne wartości, jak i przez treść prawa obowiązującego w społeczeństwie, którego jest częścią (przez ducha obiektywnego); 2) nasze indywidualne rozpoznanie wartości może w niektórych przypadkach różnić się od rozpoznania dokonanego przez inne jed-

[38] Hartmann wyróżnia trzy rodzaje (stopnie) powinności: idealną powinność bycia, aktualną powinność bycia, realną powinności czynu. Zob. Kopciuch, *Wolność a wartości*, 66.

[39] Zob. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit.*

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

nostki, a tym samym może różnić się od rozpoznania leżącego u podstaw obowiązującego prawa[40]; 3) dodatkowo w aksjologii Hartmanna niektóre wartości idealne mają charakter antynomiczny, więc nawet jeżeli na poziomie rozpoznania wartości dwie osoby się ze sobą zgadzają, to mimo to mogą chcieć dokonywać innych wyborów pomiędzy antynomicznymi wartościami; 4) determinacja przez prawo (przynajmniej w przypadku niektórych praw[41], a mianowicie tych związanych z ustanawianiem instytucji społecznych) może stanowić realne ograniczenie możliwości realizacji rozpoznanych wartości idealnych (przypadek praw, których nie da się złamać). Oczywiście wszystkie te wymienione fakty same w sobie nie stanowią uzasadnienia konieczności zapewnienia obywatelom negatywnej wolności politycznej. Aby tak się stało, muszą one jeszcze zostać uzupełnione postulatem zapewnienia wszystkim osobom ludzkim możliwości autodeterminacji teleologicznej jej działań, a więc postulatem ochrony pozytywnej wolności moralnej człowieka.

Wniosek, jaki można wyciągnąć z zaprezentowanych analiz jest więc następujący: jeżeli zależy nam na tym, by człowiek jako osoba duchowa mógł nie tylko chcieć realizować poznawane przez siebie wartości moralne, ale również mógł wcielać te chęci w czyn (a więc, by posiadał pozytywną wolność moralną), musi on (ze względu na to, że jest istotą społeczną i nie może funkcjonować poza społeczeństwem) posiadać pewien zakres obu rodzajów wolności politycznej: zarówno polityczną wolność pozytywną (możliwość wpływania na kształt prawa), jak i negatywną wolność polityczną (prawa człowieka). Skoro prawo nie tylko ustanawia powinności (nakazy i zakazy), lecz także ustanawia różnego rodzaju instytucje, które mają być środkiem do realizacji pewnych (wybieranych z wartości idealnych) wartości/celów – to powinno być tak ustanawiane, aby pozostawiać jednostkom (osobom, obywatelom, woli indywidualnej) pewien zakres swobody w wyborze celów oraz środków służących do ich realizacji. Innymi słowy, nie powinno ono być tak stanowione, by większość (wola większości, będąca demokratyczną formą podmiotu transcendentalnego) całkowicie determinowała nie tylko

[40] Wynika to z faktu, że poznanie ludzkie w ogóle (a tym samym również poznanie idealnie istniejących wartości) jest zawsze ograniczone. Na temat problemu ograniczeń naszego poznania wartości zob. przypis 36.

[41] Aby odpowiedzieć na pytanie, czy dotyczy to tylko tych praw, czy w pewien sposób również wszystkich innych należałoby przeprowadzić bardziej szczegółowe analizy w obrębie szczegółowej nauki o prawie.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

wybór przez poszczególne jednostki takich a nie innych celów, lecz również możliwość lub brak możliwości realizowania ich celów w ramach istniejących instytucji społecznych.

Okazuje się więc, że **warunkiem pozytywnej wolności moralnej** człowieka żyjącego w społeczeństwie (a przecież każdy człowiek z samej definicji jest istotą społeczną, czyli żyje w jakimś społeczeństwie) jest posiadanie **obu rodzajów wolności negatywnej**: zarówno **negatywnej wolności moralnej** (wolności negatywnej w stosunku do idealnych wartości), jak i **negatywnej wolności politycznej** (sama pozytywna wolność polityczna nie wystarcza). Kwestią otwartą pozostaje oczywiście pytanie o zakres tej wolności, jednak nie pytanie o jej konieczność. Podobnie, jak Hartmann pokazał, że pozytywna wolność moralna nie jest możliwa bez negatywnej wolności wobec wartości, tak analizy Berlina, ujęte w kontekście ontologicznym, prowadzą do wniosku, że pozytywna wolność moralna nie jest możliwa bez istnienia pewnego zakresu negatywnej wolności politycznej.

Nie oznacza to jednak, że w celu zapewnienia jednostkom możliwości realizacji odkrywanych i wybranych przez nie wartości należy zezwolić im na całkowitą swobodę, ani że obywatel ma prawo robić wszystko, na co ma ochotę. Wniosek taki byłoby zresztą całkowicie sprzeczny z Hartmannowskim pojęciem wolności. Wolność negatywna nie oznacza samowoli, nie jest ona nigdy całkowitą wolnością od czegoś. Oznacza jedynie istnienie pewnego zakresu (w tym wypadku politycznej) wolności negatywnej. Demokracja rozumiana jako system społeczno-polityczny, w którym wola większości determinuje treść prawa (a tym samym dokonuje również wyboru wartości, które wyznaczają cele społecznych instytucji), sama w sobie nie jest gwarantem wolności wszystkich żyjących w społeczeństwie osób. Aby taka wolność rzeczywiście istniała, potrzebne jest również istnienie i przestrzeganie praw człowieka (praw, których istota sprowadza się właśnie do ochrony pewnych sfer osobistych działań ludzkich przez możliwością bycia determinowanym przez kogoś innego), których obowiązywania nie można będzie znieść nawet wolą większości. Innymi słowy, fundamentem współczesnej demokracji liberalnej (a więc systemu społeczno-politycznego, który dąży do tego, by pogodzić możliwość współżycia społecznego wielu jednostek z zagwarantowaniem każdej z nich takiego samego zakresu wolności moralnej) jest nie tylko system demokratyczny, lecz w równej mierze prawa człowieka i obywatela.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

Bibliografia

Arendt, Hannah. *Życie umysłu*. Tłum. Hanna Buczyńska-Garewicz, Robert Piłat, Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2016.

Aron – Berlin – Arendt: *Trzy głosy o wolności*. Tłum. Komitywa we współpracy z CDN z Warszawy. Warszawa: Wydawnictwo CDN, 1987.

Berger, Peter L., Thomas Luckmann. *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Tłum. Józef Niżnik. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1983.

Berlin, Isaiah. *Cztery eseje o wolności*. Tłum. Daniel Grinberg, Dorota Lachowska, Jerzy Łoziński. Warszawa: PWN, 1994.

Berlin, Isaiah. *Wolność*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2017.

Galarowicz, Jan. *W drodze do etyki odpowiedzialności*, T. I. *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hindelbrand)*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 1997.

Galewicz, Włodzimierz. *N. Hartmann*. Warszawa: Wydawnictwo Wiedza powszechna, 1987.

Hartmann, Nicolai. *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Berlin: Walter de Gruyter, 1938.

Hartmann, Nicolai. *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*. 3. Berlin: Walter de Gruyter, 1964.

Hartmann, Nicolai. *Das Problem des Geistiges Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. 2. Berlin: Walter de Gruyter, 1949.

Hartmann, Nicolai. *Ethik*. 4. Berlin: Walter de Gruyter, 1962.

Hartmann, Nicolai. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 4. Berlin: Walter de Gruyter, 1949.

Hartmann, Nicolai. *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. Jan Garewicz. Toruń: Wydawnictwo Comer, 1994.

Hartmann, Nicolai. *Neue Wege der Ontologie* (Teildruck aus Systematische Philosophie. 2.) Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1946.

Hartmann, Nicolai. *Nowe drogi ontologii*. Tłum. Leszek Kopciuch, Artur Mordka. Toruń: Rolewski, 1998.

Hartmann, Nicolai. *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1935.

Judycki, Stanisław. „Wolność i determinacja". W: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej: KUL – Lublin 20-25 sierpnia 1996)*, 355–367. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1997.

Kłoskowska, Antonina. *Kultura masowa. Krytyka i obrona*. Warszawa: PWN, 1980.

Kłoskowska, Antonina. *Socjologia kultury*. Warszawa: PWN, 2007.

Kopciuch, Leszek. *Człowiek i historia u Nicolaia Hartmanna*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2007.

Kopciuch, Leszek. *Wolność a wartości. Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand – Hans Reiner*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2010.

Kopciuch, Leszek. „Stosunek Nicolaia Hartmanna do Immanuela Kanta w kontekście zagadnień aksjologiczno-etycznych". *Estetyka i Krytyka* 2012, nr 4 (26): 61–75.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

Morgenstern, Martin. *Nicolai Hartmann, Grundlinien einer wissenschaftlich orientierenten Philosophie*. Tübingen und Basel: Franke Verlag, 1992.

Noras, Andrzej J. *Nicolaia Hartmann koncepcja wolności woli*. Katowice: Wydawnictwo UŚ, 1998.

Pietras, Alicja. „Hans Wagner jako neoneokantysta". *Folia Philosophica* 2018, vol. 39: 5–26.

Pietras, Alicja. „The Ontology of Procesual Being: Nicolai Hartmann's Interpretation of Hegelian Dialectical Process". *Constructivist Foundations* 14, nr 1 (2018): 62–64.

Stein, Edyta. „Przyczynowość psychiczna". W: Edyta Stein, *Filozofia psychologii i humanistyki*. Tłum. Piotr Janik SJ, Marcin Baran SJ, Jolanta Gaca, 99–254. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2016.

Wagner, Hans. *Philosophie und Reflexion*. München-Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1959.

Zwoliński, Zbigniew. *Byt i wartość i Nicolaia Hartmanna*. Warszawa: PWN, 1974.

Summary

Human rights as prerequisites of moral freedom. An ontological analysis of political freedom

The paper is an attempt at ontological analysis of the notion of political freedom taking account of studies and perceptions of moral and political, negative and positive liberties in the history of philosophy. Reference is made in particular to Isaiah Berlin's distinction between positive and negative political freedom, Hannah Arendt's historical analysis of the differentiations between the notion of political liberty and free will (moral freedom), and Nicolai Hartmann's criticism of Kant's perception of liberty as positive freedom and his analyses of moral freedom seen as a phenomenon of man's spiritual life. On the ground of these analyses the author substantiates the thesis that first generation human rights constitute the basic prerequisites of man's moral freedom.

Keywords: freedom, negative freedom, positive freedom, moral freedom, political freedom, liberty, human rights, Isaiah Berlin, Hannah Arendt, Nicolai Hartmann

Zusammenfassung

Die Menschenrechte als Möglichkeitsbedingung der moralischen Freiheit. Der Versuch einer ontologischen Analyse der politischen Freiheit

Das Ziel des Artikels ist der Versuch einer eigenen ontologischen Analyse des Begriffs der politischen Freiheit unter Anwendung der Erkenntnisse und Betrachtungsweisen des Begriffs

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 02/11/2026 03:24:57

Freiheit (moralische und politische, negative und positive Freiheit) auf dem Boden der Philosophiegeschichte. Ich rekurriere unter anderem auf drei bekannte Entwürfe: 1. die Unterscheidung zwischen negativer und positiver politischer Freiheit (positive and negative liberty) von Isaiah Berlin; 2) historische Analysen von Hannah Arendt, die zwischen politischer Freiheit und Willensfreiheit (moralischer Wert) unterscheiden; 3) Nicolai Hartmanns Kritik des Kantischen Verständnisses der Freiheit als positiver Freiheit und seine eigenen Analysen der moralischen Freiheit als Phänomen des geistigen Lebens des Menschen. Zum Abschluss werden die durchgeführten Analysen zur Begründung der These verwendet, dass Menschenrechte erster Generation eine Möglichkeitsbedingung der moralischen Freiheit des Menschen bilden.

Schlüsselworte: Freiheit, negative Freiheit, positive Freiheit, moralische Freiheit, politische Freiheit, Menschenrechte, Isaiah Berlin, Nicolai Hartmann

Information about Author:

ALICJA PIETRAS, PhD, assistant professor, Institute of Philosophy, University of Silesia in Katowice; address for correspondence: ul. Bankowa 11, PL 40-007 Katowice; e-mail: alicja.pietras@us.edu.pl, alicja.pietras@gmail.com

(cc) BY-NC-ND