

Dorota CHABRAJSKA

CZYŻBY JEDNAK ZROZUMIENIE KONIECZNOŚCI...?

Czytelnik, któremu dane było odbierać wykształcenie w okresie tak zwanej Polski Ludowej, na pewno zetknął się na jakimś etapie swojej edukacji ze zdumiewającą definicją wolności, określaną jako marksistowska, a głoszącą, że wolność to nic innego jak zrozumienie konieczności. Definicja podkreślała przede wszystkim konieczność dziejową: wyznaczoną przez obiektywny bieg historii transformację rzeczywistości ekonomicznej i społecznej, której zasady wnikliwie uchwycono w opartej na materializmie dialektycznym koncepcji materializmu historycznego, ujmując w ten sposób modus operandi mechanizmu pozwalającego ludzkości piąć się po kolejnych szczeblach drabiny rozwoju ku ustrojowi idealnemu.

W marksistowskim obrazie rzeczywistości to właśnie akceptacja nieuchronności opisanego w ten sposób procesu czyniła człowieka wolnym: jego wolność polegała zatem na zrozumieniu, że wolność w sensie wolnej woli jest nieistotna, a właściwie nie istnieje, realna zaś jest jedynie konieczność, za którą należy podążać i która nie podlega już rozumieniu, stanowi bowiem przedmiot koniecznej afirmacji¹. Bez względu na obecną w niej antynomię, sformułowana w ten sposób i wykorzystywana w praktyce definicja wolności okazywała się niezmiernie poręcznym narzędziem kontroli społeczeństwa. Kontestujących wszelką doraźną konieczność (będącą przecież – jak niezmiennie podkreślała władza – jedynie pewnym stadium konieczności wyższej) pozwalała określać mianem przeciwników wolności, rozwoju i sprawiedliwości społecznej. Niekiedy nazywano ich wprost reakcjonistami, co usprawiedliwiała stosowanie wobec nich środków radykalnych, eufemistycznie opisywanych dziś jako metody komunistyczne, wśród których znalazło się umieszczanie tych niewygodnych dla władzy osób w jednostkach opieki psychiatrycznej.

Dla ideologów nieistotny był przy tym fakt, że autorem owego ujęcia wolności wcale nie był Karl Marx, lecz Friedrich Engels, myśliciel, który po roku 1956 z różnych powodów wypadł z łask teoretyków komunizmu², a jego nazwisko wymieniano jedynie w odniesieniu do *Manifestu komunistycznego*, którego był współautorem. Marginalizacja postaci Engelsa ujawniała się już na poziomie frazeologii: podczas gdy stałymi elementami narracji komunistycznej były „marksizm”, „leninizm”, a nawet „stalinizm”,

¹ Zob. A. W a l i c k i, *Marx and Freedom*, „The New York Review” z 24 XI 1983, <https://www.nybooks.com/articles/1983/11/24/marx-and-freedom/>.

² Zob. P. B l a c k l e d g e, *Engels vs. Marx? Two Hundred Years of Frederick Engels*, „Monthly Review” 72(2000), nr 1, <https://monthlyreview.org/2020/05/01/engels-vs-marx-two-hundred-years-of-frederick-engels/>.

pojęcia engelsizmu nie ukuto. Tymczasem to właśnie Engels w polemice z Eugenem Dühringiem, interpretując na swój sposób myśl Georga W. Hegla, pisał: „Hegel pierwszy trafnie przedstawił stosunek wolności do konieczności. Dla niego wolność to zrozumienie konieczności: «konieczność jest ślepa o tyle tylko, o ile nie została zrozumiana». Nie na urojonej niezależności od praw przyrody polega wolność, ale na poznaniu tych praw i na uzyskanej dzięki niemu możliwości planowego posłużenia się ich działaniem dla określonych celów. Odnosi się to zarówno do praw przyrody zewnętrznej, jak i do tych, które rządzą cielesnym i duchowym bytem samego człowieka – dwóch kategorii praw, które możemy rozdzielić co najwyżej w wyobrażeniu, ale nie w rzeczywistości. Wolność woli nie jest więc niczym innym jak zdolnością rozstrzygnięcia na podstawie znajomości rzeczy. Im *bardziej wolny* jest więc sąd człowieka w jakiejś określonej kwestii, z tym większą *koniecznością* treści tego sądu będzie określona; natomiast płynąca z niewiedzy niepewność, która na pozór dowolnie wybiera między wieloma możliwymi, różnymi i sprzecznymi rozstrzygnięciami, właśnie przez to wskazuje, że nie jest wolna, że znajduje się pod władzą przedmiotu, którym właśnie powinna by zawładnąć. Wolność polega więc na – opartej o zrozumienie konieczności przyrodniczych – władzy naszej nad nami samymi i nad przyrodą zewnętrzną, jest więc koniecznym wytworem rozwoju historycznego”³.

Wolność w sensie opisanym przez Engelsa nie zna zatem wątpliwości, zawahania czy niepewności. Stanowi element deterministycznego uniwersum, z którego poznaniem jest właściwie tożsama – dramat wolności, niekiedy określany jako dramat sumienia, niezdecydowanie wobec potrzeby podjęcia trudnego wyboru, nie istnieje, możemy mieć do czynienia co najwyżej z ignorancją. Poznanie bowiem niejako automatycznie wskazuje na konieczny charakter swojej treści, a zatem element wolnej woli okazuje się po prostu zbędny, potrzebny jest jedynie ruch formalny: opowiedzenie się po stronie konieczności.

Programowa banalizacja wolności przez marksizm (czy też engelsizm)⁴ w istocie zarejestrowała pewne sukcesy praktyczne. Znaczna część społeczeństw, którym narzucono marksistowski system rządów, poddała się głoszonej przezeń konieczności. Ostrożność w wyrażaniu poglądów stała się niezbywalnym wymogiem obecności w życiu publicznym, a nie dość „ostrożni” musieli liczyć się z tym, że poniosą konsekwencje swojej postawy. Ludzie wstępowali w szeregi rządzącej partii, niektórzy uciekali się do składania samokrytyki i jeśli nawet czynili to wszystko przynajmniej po części ze strachu (bądź też powodowani oportunizmem), wierzyli, że taka właśnie jest konieczność. Dlaczego zatem realizowany w ten sposób program eliminacji wolnej woli z przestrzeni życia podmiotowego, a w konsekwencji z przestrzeni publicznej, ostatecznie się nie powiódł? Dlaczego uosabiająca konieczność władza skazana była na nieustanną walkę z „reakcjonistami”, „wichrzycielami”, „buntownikami” czy też „warchołami” i mimo głoszonego przez nią determinizmu dziejowego, którego miała być wyłącznie narzędziem, musiała abdykować?

³ F. E n g e l s, *Anty-Dühring. Pan Eugeniusz Dühring dokonuje przewrotu w nauce*, tłum. P. Hoffman, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 112n.

⁴ Leszek Kołakowski pisze, że zaproponowane przez Engelsa rozumienie wolności stanowi przykład „aberracji, do jakiej można dojść, kiedy pojęcia odnoszące się do «dobra ogólnego» usiłuje się całkowicie uniezależnić od dobra poszczególnych ludzi” (L. K o ł a k o w s k i, *Wolność i wolności*, w: tenże, „*Czy diabeł może być zbawiony*” i 27 innych kazań, Aneks, Londyn 1984, s. 238).

Pytanie o przyczyny dewaluacji myśli podbudowującej system, o którym sądzono, że nigdy się nie skończy⁵, zajmowało filozofów, socjologów i historyków kolejnych dekad⁶, ale próby udzielenia na nie odpowiedzi zaczęto podejmować jeszcze w okresie panowania tego systemu. W przypadku kwestii wolności odpowiedzi tej poszukiwano przede wszystkim w antropologii filozoficznej, zmierzając ku teoretycznemu uniesprzecznieniu postaw dysydenckich, których nawet uzbrojona w aparat przemocy oraz intelektualny monopol – „reprezentująca konieczność” – władza nie potrafiła wyeliminować z życia społecznego. „Kim właściwie są ci tak zwani dysydenci? Z czego wyrasta i jaki ma sens ich postawa?”⁷ – zastanawiał się w roku 1978 roku Václav Havel, a w 1987 powracał do tego pytania Tadeusz Styczeń, przywołując w jego kontekście ponadczasowy casus Sokratesa i wskazując, że wolność nie jest wolnością w konieczności, ale wolnością w prawdzie. Podobnie jak Engels, Styczeń podkreślał przy tym, jak dalece dla aktu wolności ważny jest akt poznania. Inaczej niż Engels, wskazywał jednak, że przejście od aktu poznania do wolnego aktu ludzkiego, wyrażającego się w czynie, nie jest ruchem czysto formalnym, ale łączy się ze świadomą decyzją woli. Co więcej, odrzucając wszelki aprioryzm epistemologiczny, inaczej niż Engels rozumiał Styczeń sam akt poznania, eksponując jego prawdziwościowy charakter i fakt, że człowiek w naturalny sposób staje po stronie rozpoznanej indywidualnie prawdy. Jego wolność polega jednak na tym, że może tę prawdę – w imię innych wartości – odrzucić bądź zignorować, dokonuje jednak wówczas w sobie wewnętrznego rozłamu i uderza we własną godność, a zatem w swoją podmiotowość⁸. Tak właśnie Styczeń wyjaśniał decyzje licznych „Sokratesów” tamtych czasów – owych „wichrzycieli”, którym władza w zamian za podpisanie deklaracji lojalności obiecywała „wolność”, a gdy odmówili złożenia podpisu pod tego rodzaju dokumentem, osadzała ich często w szpitalach psychiatrycznych, we własnym przekonaniu wolność im wówczas odbierając. „Powstały oto – wskazywał Styczeń – nowe ideologie [...] które zamierzają uśmiercać Sokratesa w sposób szczególnie wyrafinowany. Usiłują one [...] oddramatyzować dramat Sokratesa w taki sposób, że w jego wyniku już nie więzienie, a klinika psychiatryczna staje się najwłaściwszym miejscem izolowania go od społeczeństwa. Sokrates [...] to człowiek chory na obiektywną prawdę, której... nie ma. Czyż wolność człowieka nie na tym właśnie polega, iż to on sam ustanawia prawdę o sobie? [...] W imię wolności człowieka należy zatem uwolnić [...] owych biednych, samozwańczych bohaterów sumienia od ich własnych urojeń [...] Trzeba ich jednak izolować także od społeczeństwa [...] Sokratesów nie należy dziś ani więzić, ani wytyczać im procesów. Trzeba ich leczyć. Oto współczesny sposób na Sokratesa!”⁹.

⁵ Por. J. T r z n a d e l, *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Wydawnictwo Test, Lublin 1990, s. 48n.

⁶ Zob. np. A. W a l i c k i, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia*, Stanford University Press, Redwood City 1995; *The Demise of Marxism-Leninism in Russia*, red. A. Brown, Palgrave Macmillan, New York 2004.

⁷ V. H a v e l, *Sila bezsilnych*, tłum. A. Holland, w: tenże, „*Sila bezsilnych*” i inne eseje, tłum. P. Heartman i in., wybór A.S. Jagodziński, Agora, Warszawa 2011, s. 87.

⁸ Por. T. S t y c z e Ń, *Wolność w prawdzie*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. A.M. Wierzbicki, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 27n.

⁹ Tamże, s. 23.

Mniej więcej w tym samym okresie – aczkolwiek w zupełnie innych warunkach społecznych i politycznych – angielski filozof moralności Bernard Williams stawiał zaskakujące pytanie o to, „ile wolności powinna mieć wola”¹⁰, i wskazywał na potrzebę ścisłego odróżnienia tych dwóch pojęć, podkreślając, że chociaż przymus postrzegamy jako „szczególnie jaskrawe przeciwieństwo wolności [...] sam już jednak fakt, że decyzje podejmowane w sytuacji przymusu są decyzjami i że mogą one mieć postać praktycznej konieczności, postać, jaką przyjmują niektóre najpoważniejsze i najbardziej odpowiedzialne spośród podejmowanych przez nas decyzji, ukazuje, że przymus w żaden sposób nie dotyczy kwestii wolnej woli”¹¹.

Intuicje Stycznia i Williamsa wydają się zbieżne i podpowiadają, że – wbrew przekonaniu Engelsa – to wolna wola, nie zaś „znajomość rzeczy”, stanowi fenomen, który decyduje o specyfice człowieka jako podmiotu moralności. Statusu tego człowiek ani sobie nie wybiera, ani też nie może z niego zrezygnować, wpisany jest on bowiem w jego strukturę ontyczną. Wszelkie próby naruszenia czy też podważenia tego stanu rzeczy na drodze instytucjonalnej stanowią uderzenie w to, kim człowiek ze swej istoty jest, a ich efektem okazuje się jedynie czasowe „wygaszenie” czy też „stłumienie” podmiotowości, mające w istocie charakter pozorny, czego dowodzi historia, także ta najnowsza. Można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że rozpoznanie istnienia wolnej woli i respekt wobec niej leżą w jakimś sensie u podstaw wyjątkowości kultury Zachodu, w sensie intelektualnym nabudowanej na myśli chrześcijańskiej, akcentującej tę właśnie wolność i potrzebę osadzenia jej w prawdzie. Afirmacja wolnej woli niesie jednak z sobą również ryzyko związane z nieprzewidywalnością, jednostkowością i wyjątkowością ludzkich decyzji – to konstatacja, że działania jednostek nie mogą być odgórnie regulowane, że niekiedy podejmowane będą w wyniku namysłu, a niekiedy pod wpływem impulsu¹², że jeśli nawet skutki tych działań (jak i one same) mogą ostatecznie okazać się złe, a niekiedy zwrócić się przeciwko podmiotowi działającemu, to jednak wartość leżąca w pozostawieniu jednostkom swobody woli jest większa niż dobro, jakie można by osiągnąć, ujmując tę wolę karby, tak by – jak chciał tego Engels – posługiwanie się nią było jedynie ruchem formalnym. I jeśli nawet w historii kultury Zachodu podejmowano tego rodzaju próby okiełznania czy też negacji ludzkiej wolności (próbą taką był właśnie marksistowski totalitaryzm), samo przekonanie o jej niezniszczalności pozostaje niejako wpisane w strukturę głęboką tej kultury¹³, w jej „podglebie”, gdzie mocno tkwi i wciąż pozwala kiełkować nowym pędem, ukazując kolejne odczytania prawdy o osobie ludzkiej i jej szczególnych

¹⁰ Zob. B. Williams, *How Free Does the Will Need to Be?* (The Lindley Lecture, University of Kansas, March 27, 1985), Department of Philosophy, University of Kansas, b.m.w., 1986, s. 3; t e n ż e, *Ile wolności powinna mieć wola?*, tłum. T. Baszniak, w: tenże, „*Ile wolności powinna mieć wola?*” i inne eseje z filozofii moralnej, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 1999, s. 171-287.

¹¹ T e n ż e, *How Free Does the Will Need to Be?*, s. 3 (tłum. fragm. – D.Ch.). Por. t e n ż e, *Ile wolności powinna mieć wola?*, s. 174.

¹² Jednym z często przywoływanych w tym kontekście symboli jest inspirowana legendą o Elaine z Astolat postać Lady of Shalott, która za sprawą pozostawionej jej wolnej woli, powodowana miłością, uruchamia działanie klątwy i traci życie (zob. A. Tennyson, *The Lady of Shalott*, w: *The Collected Poems of Alfred Lord Tennyson*, Wordsworth Poetry Library, Ware, Herfordshire, 1994, s. 43-47; zob. też: t e n ż e, *Pani z Shalott*, tłum. A. Bañkowska, „Kwartalnik Literacki Oddziału Warszawskiego Stowarzyszenia Pisarzy Polskich” 2(2016) nr 1, s. 199-203).

¹³ O sile tego przekonania świadczy fakt, że przenika ono nie tylko tak zwaną kulturę wysoką, ale ujawnia się również w kulturze popularnej – dowodem jest choćby osnuta wokół tajemnicy wol-

cechach, wśród których są poznanie, miłość i wolność¹⁴. Potęga wolności zaś w uderzający sposób ujawnia się w czynach, którym kultura ta przyznaje rangę świadectwa, takich jak choćby akt heroizmu Maksymiliana Kolbego w niemieckim obozie zagłady, w warunkach symbolizujących również zagładę wolnej woli.

Oczywiście afirmacja wolności w kulturze niesie z sobą potencjalne zagrożenie złem. Jako remedium na tę sytuację postrzega się systemy prawne z ich swoistym metazadaniem polegającym na utrzymywaniu równowagi między wartościami społecznie najistotniejszymi, do których obok wolności należą równość i sprawiedliwość. Mimo że w tradycji rewolucyjnej wartości te z sobą łączono, ich związek – w sensie filozoficznym – wcale nie jest jednoznaczny. „Wolność absolutna sztydzi ze sprawiedliwości; sprawiedliwość absolutna przekreśla wolność. Jeśli nie mają stać się daremne, muszą ograniczać się nawzajem. Żaden człowiek nie powie, że jest wolny, jeśli jego los nie jest jednocześnie sprawiedliwy, ani że jest sprawiedliwy, jeśli pozbawiony wolności. Wolność jest niewyobrażalna bez możliwości powiedzenia, co jest sprawiedliwe, a co nie jest, bez żądania pełni bytu w imię tej jego części, która nie zgadza się umrzeć. Pewien wreszcie rodzaj sprawiedliwości zawiera się w samej wolności, która jest jedyną niezniszczalną wartością w historii. Tylko dla niej ludzie chcieli umierać i tylko wówczas wierzyli, że nie cali należą do śmierci”¹⁵ – podkreślał Albert Camus. Rozpoznając ten właśnie ciężar gatunkowy wolności, filozofia nowożytna starała się ową równowagę między nią a towarzyszącymi jej wartościami wypracowywać bądź ustanawiać, czy to w teorii umowy społecznej¹⁶, czy to w teoriach wolności obywatelskiej i społecznej¹⁷, czy też w teorii sprawiedliwości¹⁸. Karol Wojtyła pisał zarówno o wiążących ludzką wolę samostanowieniu i samoposiadaniu¹⁹, jak i o sposobach obecności osoby we wspólnocie, które służą realizacji dobra wspólnego, a zarazem afirmacji jednostkowej wolności²⁰. Pytanie o granice wolnej woli jednostki i jej relację do innych podmiotów nieustannie powraca w literaturze pięknej – można powiedzieć, że swoim namysłem nad kradzieżą cudzych gruszek zainicjował je już św. Augustyn²¹, a w sposób radykalny postawił Fiodor Dostojewski w *Zbrodni i karze*²². W kulturze współczesnej powraca ono w swoisty dla niej sposób choćby w powieści

ności poezja Leonarda Cohena czy Boba Dylana (tego drugiego w roku 2016 uhonorowano właśnie za nią literacką Nagrodą Nobla).

¹⁴ Por. M. A. K r a p i e c, *Człowiek i prawo naturalne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1986, s. 146-155.

¹⁵ A. C a m u s, *Człowiek zbudowany*, tłum. J. Guze, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2002, s. 337.

¹⁶ Zob. np. T. H o b b e s, *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.

¹⁷ Zob. np. J. S. M i l l, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, w: tenże, „*Utylitaryzm*”. „*O wolności*”, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, PWN, Warszawa 2006, s. 89-227.

¹⁸ Zob. np. J. R a w l s, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, S. Szymański, PWN, Warszawa 2009.

¹⁹ Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969, s. 109-196.

²⁰ Zob. tamże, s. 285-326.

²¹ Por. św. A u g u s t y n, *Wyznania*, ks. II, rozdz. 4, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 36n.

²² Por. F. D o s t o j e w s k i, *Zbrodnia i kara*, tłum. C. Jastrzębiec-Kozłowski, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 91-105, 608-612.

Iana McEwana *W imię dziecka*²³, w dylemacie, czy pogwałcić – zlekceważyć – wolną wolę chorego nastolatka, który świadomie ją wyraża, i ocalić w ten sposób jego życie, czy też wolę tę uszanować, skazując tym samym dziecko na śmierć²⁴. McEwan uchwycił istotę – ową swoistość – mechanizmu podejmowania tego rodzaju decyzji w dzisiejszym świecie, ostatecznie bowiem okazuje się, że nie chodzi tu o wolną wolę chłopca, ale o wolną decyzję sędzi, która musi rozstrzygnąć w tej sprawie: mimo że problem wykracza poza przypadki opisane w dotychczasowych dokumentach prawnych, jej wysiłek skupia się przede wszystkim na poszukiwaniu odpowiedniej regulacji formalnej, tak aby nie podejmować decyzji sumienia albo jak najbardziej oddalić taką decyzję w czasie. Łatwiejsze jawi się przywołanie konieczności, a sama decyzja, którą trudno w takiej sytuacji określić mianem własnej czy wolnej, nabiera wówczas znamion czysto formalnego, w istocie „engelsowskiego” ruchu woli.

O ile jednak „ostrożność” bohaterki powieści McEwana można tłumaczyć specyfiką dziedziny, jaką jest prawo, o tyle współczesny rozrost formalizacji życia we wszystkich jego sektorach²⁵ wydaje się służyć systematycznemu rugowaniu wolnych decyzji ludzkich, owych „niesformalizowanych” aktów woli, tak ze sfery publicznej, jak i prywatnej, a nawet osobistej. Świat współczesny w znacznym stopniu porzucił ducha prawa na rzecz jego litery i wewnętrznym narzędziem organizującym sferę kultury stał się pozytywizm prawny. Kulturę współczesną wydaje się wręcz przenikać niepokój, że realizacja wolnej woli przez jednostki niesie z sobą jakieś niebezpieczeństwo, że decyzje nieuregulowane przepisami stanowią zagrożenie, że ze swej istoty są one wyrazem postawy woluntarystycznej, arbitralności, wręcz nieuczciwości, że wolność nieuregulowana procedurą nie jest wolnością sprawiedliwą. Rezultatem tej sytuacji jest realizacja tak zwanych projektów społecznych, prowadzących do powszechnej uniformizacji życia: miejsca i warunki pracy przestają się od siebie różnić, szkoły, zmuszone realizować te same minima programowe, porzucają swoją indywidualność, większość sklepów wygląda tak samo – regulacja z całą swoją mocą wkroczyła nawet do świata akademickiego, eliminując zeń jego fundament, który w poprzednich stuleciach stanowiła relacja „mistrz–uczeń”²⁶. Dziś uniwersytety stały się przede wszystkim strukturami formalnymi administrującymi przepływem środków finansowych, a o zatrudnieniu w jednostkach akademickich decydują nie tyle zdolności i ciekawość badawcza, ile konsekwentne podążanie wyznaczoną odpowiednimi rozporządzeniami koleiną zawodową. Istotniejsze od wyników badań jest miejsce ich opublikowania, a sam wybór ich przedmiotu ma swoje ograniczenie w tematyce i formalnie zdefiniowanym rozdziale środków przez instytucje nadrzędne wobec uczelni. W Polsce rangę tego podziału „nakładów na naukę” podkreślają ich pompatyczne nazwy

²³ Zob. I. M c E w a n, *W imię dziecka*, tłum. A. Jęczmyk, Wydawnictwo Albatros, Warszawa 2019.

²⁴ Na podstawie powieści powstał również film zatytułowany *W imię dziecka* (*The Children Act*, Wielka Brytania – Stany Zjednoczone, 2017, reż. R. Eyre).

²⁵ W tym sensie obecne rozważania sytuują się na przedłużeniu publikowanych już wcześniej w dziale „Przez pryzmat Ethosu” (zob. D. C h a b r a j s k a, *Bezwzględność formy. O upadku pewnego typu kultury*, „Ethos” 31(2018) nr 4, s. 317-324; t a ż, *Moc podejmowania decyzji*, „Ethos” 33(2020) nr 4, s. 405-410).

²⁶ Zob. I. Z i e m i ń s k i, *Sumienie nauki. O roli mistrza w kształceniu uniwersyteckim*, „Ethos” 22(2009) nr 1-2(85-86), s. 70-78.

w rodzaju „Diamentowy grant”²⁷, „Perły nauki”²⁸ czy też „Uwertura”²⁹ i „Sonata”³⁰, te ostatnie nawiązujące – nie wiedzieć czemu – do teorii muzyki. Pole wyboru, na którym operuje wolna wola, ulega zatem stałej redukcji także w tradycyjnie autonomicznej dziedzinie akademickiej, sprawiając, że w przeszłość odchodzi określenie „uczony”, a w jego miejsce pojawia się „pracownik nauki”, który niekiedy – pragnąc w imię tradycyjnego pojmowania badań ocalić ich autonomię – w samotności walczy z procedurą bądź też skupia swój wysiłek na jej obejściu w taki sposób, aby nie zostało to dostrzeżone.

Formalizacja życia nie kończy się jednak na przestrzeni publicznej – potrzeba prawnego, a zarazem obowiązującego pojęciowego uregulowania wszelkich aspektów kondycji ludzkiej, na przykład po to, by nie zaniedbać wartości takich, jak różnorodność, sprawiedliwość społeczna czy inkluzywność, wkracza w życie prywatne jednostki oraz w uniwersum pojęciowe, które buduje jej umysłowość. Regulacji podlega nawet tak oczywista – wydawałoby się – kwestia, jak definicja kobiety³¹. Aporie wolności stają się jej absurdami: w świecie anglosaskim trwa kampania na rzecz obowiązku stosowania w odniesieniu do osób transpłciowych i „niebinarnych” preferowanych przez nie zamków nietradycyjnych³². Narasta presja społeczna, by nawet najdrobniejsze zachowania jednostki analizować w aspekcie ich oddziaływania na klimat Ziemi i wprowadzać stosowne ograniczenia³³. Na niemal wszystkich zakupywanych dziś produktach, które

²⁷ Zob. Ministerstwo Edukacji i Nauki, *Diamentowy grant*, <https://www.gov.pl/web/edukacja-i-nauka/diamentowy-grant>.

²⁸ Zob. tamże.

²⁹ Zob. Narodowe Centrum Nauki, *Konkurs UWERTURA na staże w zagranicznych zespołach naukowych realizujących granty ERC*, <https://www.ncn.gov.pl/uwertura>.

³⁰ Zob. np. Narodowe Centrum Nauki, *Sonata 17*, <https://www.ncn.gov.pl/ogloszenia/konkursy/sonata17>.

³¹ „Człowiek, któremu po narodzinach przypisano płeć żeńską, lub osoba, która definiuje siebie samą jako kobietę”. Hasło „Kobieta”, European Institute for Gender Equality, https://eige.europa.eu/publications-resources/thesaurus/terms/1286?language_content_entity=pl. Sporny charakter tej kwestii i potrzeba jej formalnego uregulowania ujawniły się podczas przesłuchań kandydatów na sędziów Sądu Najwyższego, które prowadzono w Senacie Stanów Zjednoczonych (zob. np. J. W e i s m a n, *A Demand to Define „Woman” Injects Gender Politics into Jackson’s Confirmation Hearings*, „New York Times” z 23 III 2022, <https://www.nytimes.com/2022/03/23/us/politics/ketanji-brown-jackson-woman-definition.html>).

³² Zob. np. University of Wisconsin Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer Plus (LGBTQ+) Resource Center, *Gender Pronouns*, <https://uwm.edu/lgbtrc/support/gender-pronouns/>. Pewnym odpowiednikiem tej kampanii jest w Polsce ruch na rzecz formalizacji języka polskiego i obowiązkowego wprowadzenia do niego feminatywów, w tym słów popularnie określanych jako „potworki językowe” w rodzaju „sportowczyni”, „naukowczyni” czy „polityczka” (skądinąd przywołujących na myśl formułowane w ferworze emocji przez komentatorów futbolowych określenia w rodzaju „Beldzy” czy „Brazylianie”). Próbę podsumowania dyskusji na temat feminatywów można znaleźć w artykule Huberta Jankowskiego (zob. H. J a n k o w s k i, *W obronie języka czy w obronie przed zmianą? Manipulacje językowe w prawicowych tekstach publicystycznych o nazwach żeńskich*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Linguistica” 55(2021), „Język a Płeć”, s. 73-87).

³³ Inicjatywy tego rodzaju chętnie podejmują rządy poszczególnych państw, a także polityczne organizacje ponadnarodowe, jak Unia Europejska, stosując – w celu regulacji ludzkich zachowań – przede wszystkim instrumenty podatkowe. Celna i do dziś aktualna okazuje się w tym kontekście obserwacja Havla dotycząca tendencji, by centrum władzy identyfikować z centrum prawdy (por. H a v e l, *Sila bezsilnych*, s. 90).

wytworzono drogą przemysłową, znajdujemy jakąś formę adnotacji informującej, że przy ich produkcji kierowano się zasadą „zrównoważonego rozwoju” i że powstały w sposób pozwalający chronić „planetę”, docelowo zaś informowani będziemy o śladzie węglowym, jaki pozostawiło ich wytworzenie. Czy istota tych działań zasadniczo odbiega od engelsowskiego „rozumienia konieczności”, które w roku 1978 opisywał Havel? „Kierownik sklepu warzywnego umieścił na wystawie między cebulą a marchwią hasło «Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!»». Czemu to zrobił? Co chciał przez to oznajmić światu? Czy naprawdę jest osobiście entuzjastą idei łączenia się proletariuszy wszystkich krajów? Czy jego zapał osiągnął takie rozmiary, że czuje nieprzepartą potrzebę zaznajomienia ze swoim ideałem szerokich rzesz narodu? Czy rzeczywiście zastanawiał się kiedyś choć przez chwilę, jak takie połączenie miałoby się dokonać i co by oznaczało? [...] Gdyby tego nie zrobił, naraziłby się na kłopoty [...] ktoś mógłby nawet posądzić go o nielojalność. Zrobił tak dlatego, że tak robić należy, jeżeli człowiek chce w życiu wyjść na swoje; że jest to jeden z tysięcy «drobiazgów» zapewniających stosunkowo spokojne bytowanie «w zgodzie ze społecznością»³⁴. Hasła tego rodzaju, twierdził Havel, pełnią funkcję znaku, stanowią swoistą tarczę, deklarację lojalności, która mimo że pozornie – jak gdyby dla ocalenia godności podmiotu – odwołuje się do bezinteresownych przekonań, tak naprawdę stanowi wyraz posłuszeństwa ideologii³⁵. Zarazem – można dodać – ogranicza wolną wolę człowieka, wprowadzając w jej miejsce rozumienie konieczności bądź też, jak podpowiada bardziej współczesny nam język, potrzebę określonej formy działania.

Pewną intuicję obecnej sytuacji kulturowej, której konsekwencję stanowi masowe odradzanie się potrzeby dostosowania ludzkiej woli do wymogów zewnętrznej wobec niej, wszechogarniającej konieczności, wyrażał w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia Jean Baudrillard, pisząc o nowoczesności, która wyzbyła się idei rzeczy³⁶ i którą opanował „wirusowy proces zacierania różnic”³⁷. Poddana tym procesom kultura poniekąd przewycięża samą siebie, przekracza swoje własne granice³⁸, a w sensie aksjologicznym, estetycznym i politycznym realizuje model fraktalności: „Wartości [...] promieniają we wszystkich możliwych kierunkach, wnikają w najdrobniejsze szczeliny, w oderwaniu od wszelkiego odniesienia [...]. Ocena w kategoriach piękna i brzydoty, prawdy i fałszu, dobra i zła jest [...] niemożliwa [...]. Oś dobra nie przecina już osi zła, niczego nie sposób już oznaczyć w kartezjańskim układzie współrzędnych. Każda cząstka podąża we własnym kierunku, każda wartość bądź jej ułamek rozbłyскуje jedynie na chwilę [...] by natychmiast zapaść się w próżnię”³⁹. Rzeczywistość można w tym modelu ująć jedynie w figurze „trans”: „transpolityki, transseksualności, transestetyki”⁴⁰ – wszystko zyskuje charakter zarazem polityczny, seksualny i estetyczny. „Każda kategoria nabiera największej możliwej ogólności, na którym to poziomie raptownie zatracą całą swoją swo-

³⁴ Tamże, s. 91n.

³⁵ Por. tamże, s. 92n.

³⁶ Por. J. B a u d r i l l a r d, *Przejrzystość zła. Esej o zjawiskach skrajnych*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2009, s. 9.

³⁷ Tamże, s. 11.

³⁸ Por. tamże, s. 13.

³⁹ Tamże, s. 8n.

⁴⁰ Tamże, s. 13.

istość, upodabniając się do wszystkich pozostałych⁴¹. Kultura przyjmuje zatem kształt obwodu, w którym nie ma miejsca na przerwę: milczenie czy nieprzewidywalny ruch woli⁴². Wszystko, nawet płeć, ma w niej charakter umowy⁴³. „Wszędzie już wprowadza się ową nieludzką formalizację twarzy, mowy, płciowości, ciała, woli i opinii publicznej. Wszelkie złudne oznaki przeznaczenia i negatywności należy wygnać z naszego świata. [...] Uczestnictwo okazuje się nie być jakąś aktywną czy samorzutną formą społeczną, jest wzbudzone przez swego rodzaju maszynię bądź machinację, jest wywoływaniem działania niczym animowanie i podobne temu metody⁴⁴. Uczestnictwo kończy się zatem na formalnych „oznakach uczestnictwa⁴⁵. „Wolność ma być już nie tyle działaniem, ile wirtualną i konsensualną formą interakcji, nie dramatem, a zbiorową psychodramą liberalizmu. Nagły zastrzyk wolności jako realnej wymiany, jako gwałtownej i aktywnej transcendencji, jako idei, byłby katastrofalny w skutkach dla naszego modelu klimatyzowanej redystrybucji wartości⁴⁶.

Pozostaje pytanie, czy stan rzeczy, który przewidział w swojej kulturowo-socjologicznej analizie Baudrillard – rzeczywistość, w jakiej faktycznie dziś uczestniczymy – znamionuje, tak jak marksistowski totalitaryzm z jego potęgą konieczności, jedynie pewien wyłom w dziejach kultury Zachodu, kolejną próbę „okiełznania” wolnej woli przez podporządkowanie jej „niepodważalnej” konieczności wyższej, czy też mamy raczej do czynienia z sytuacją podobną do opisanej w *Kobiecie z wydm*⁴⁷, gdzie identyfikacja bohatera z warunkami życia systematycznie odbierającymi mu wolną wolę staje się tak głęboka, że ostatecznie nie widzi on powodu ich zmieniać⁴⁸. A może dynamika zachodzących obecnie zmian przypomina raczej tę znaną z *Nosorożca*⁴⁹, gdzie początkowo jednostkowa i mimowolna, aczkolwiek z czasem postępująca i angażująca wolną wolę zmiana formy życia z ludzkiej na nieparzystokopytną budzi najpierw zdziwienie, wręcz niedowierzanie, ale już wkrótce staje się zachętą do intelektualnej debaty na temat różnic w grupie wielokopytnych, ostatecznie wiodącej do konkluzji, że „porządni ludzie stają się porządnymi nosorożcami”⁵⁰?

⁴¹ Tamże.

⁴² Por. tamże, s. 17, 108.

⁴³ Por. tamże, s. 51.

⁴⁴ Tamże, s. 52n.

⁴⁵ Tamże, s. 87.

⁴⁶ Tamże, s. 108n.

⁴⁷ Zob. K. A b e, *Kobieta z wydm*, tłum. M. Melanowicz, Znak, Kraków 2007.

⁴⁸ Por. tamże, s. 183n.

⁴⁹ Zob. E. I o n e s c o, *Nosorożec*, tłum. A. Tarn, w: tenże, „Kubuś, czyli uległość”. „Morderca nie do wynajęcia”. „Nosorożec”. „Król umiera, czyli ceremonie”. „Szaleństwo we dwoje”, tłum. J. Błoński, J. Kott, A. Tarn, Oficyna Wydawnicza Mireki, Kraków 2004, s. 175-313.

⁵⁰ Tamże, s. 290.