

Iwona BARWICKA-TYLEK

O WOLNOŚCI I TRUDNOŚCIACH W MIERZENIU TAJEMNIC

Pomimo tryumfu nowożytnych ideałów naukowości i obiektywizmu filozofia polityki nie mogła pozwolić sobie na rezygnację z pojęć z dziedziny etyki i moralności. Uzasadnień dla istnienia państwa i obowiązku posłuszeństwa władzy państwowej od czasów starożytnych poszukiwano w idei sprawiedliwości. Wolność była stałym punktem odniesienia dla wszystkich, którzy – wskazując na niesprawiedliwość konkretnej władzy politycznej – domagali się reform państwa i zmian porządku ustrojowego.

W *Braciach Karamazow* Fiodor Dostojewski pozwala sobie na stwierdzenie, że współczesny ateizm jest „zagadnieniem wieży Babel, wznoszonej właśnie bez Boga, nie gwoli osiągnięcia nieba na ziemi, lecz dla ściągnięcia nieba ku ziemi”¹. Choć słowa te odnoszą się do socjalizmu, mogą właściwie posłużyć jako motto niniejszych rozważań. Chociaż nie dotyczą one bezpośrednio ani socjalizmu, ani religii, poruszają jednak problem, który tak w socjalizmie, jak i w religii ma znaczenie kluczowe: problem ludzkiej wolności. Wskazują przy tym na specyficzną trudność związaną z wszelkim dyskursem, który wartości takich jak wolność dotyczy. Obserwując wysiłki zmierzające do poznania i realizacji wybranych wartości w świecie – co Dostojewski porównuje do wznoszenia wieży Babel – nie zawsze łatwo zorientować się, czy celem budowniczych jest ambitne wyniesienie człowieczeństwa na wyższy, niebiański poziom, czy też przeciwnie: zgodnie z sugestią Dostojewskiego, ściągnięcie nieba w dół i przykrojenie go do naszych potrzeb.

Jako historyk doktryn politycznych i prawnych przybliżam moim studentom (przyszłym prawnikom) wiele różnych „koncepcji wolności”, które zdają się podpadać pod dwa zasygnalizowane przez Dostojewskiego style myślenia i działania na rzecz tej wartości. Pierwszy określiłabym mianem fronetycznego, nawiązując w ten sposób do Arystotelesowskiego pojęcia mądrości praktycznej (gr. *phronesis*)². Drugi natomiast, równie umownie, nazwać można

¹ F. D o s t o j e w s k i, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, PIW, Warszawa 1984, s. 36.

² *Phronesis* jest szczególnym, „trzecim” rodzajem wiedzy, odróżnianym przez Arystotelesa od wiedzy teoretycznej oraz od wiedzy praktycznej w rozumieniu *techné*. Ten jej status „pomiędzy” przykuwa dziś uwagę wielu reprezentantów nauk społecznych i humanistycznych, rozczarowanych nowożytnym paradygmatem naukowym. Nie znaczy to, że *phronesis* (inne jej popularne i historyczne uzasadnione określenia to: roztropność, mądrość praktyczna, prudenceja) łatwo daje się zdefiniować. Własną propozycję w tym zakresie, nawiązującą do Arystotelesa i stanowiącą tło dla krótko opisanego poniżej postawy fronetycznej, przedstawiłam w kilku artykułach (zob. np. I. B a r w i c k a -

technicznym, ponieważ promuje on wiedzę, którą w starożytności określano mianem *techné*.

Fronetyczna postawa wobec wolności opiera się na następujących założeniach: (1) wolność jest wartością, a (2) wartość to coś doświadczanego jako pożądany aspekt nieistniejącej jeszcze i przez to mogącej „być inaczej” przeszłości, którego pojęciowe ujęcie (3) zawsze oddaje specyfikę danego czasu i miejsca. Innymi słowy, wolności „nie ma”, tak jak nie ma przyszłości, dzięki czemu – podobnie jak inne wartości – ma ona charakter uniwersalny i generuje nieograniczoną liczbę swych możliwych definicji, a raczej interpretacji. Nie są to interpretacje zupełnie dowolne, zależą bowiem od konkretnego historycznego kontekstu, a w ich konstruowaniu pomaga dialektyka. Myślenie dialektyczne umożliwia metodyczne poszukiwanie tego, co ogólne i uniwersalne, w tym, co konkretne i partykularne, przede wszystkim dzięki wykorzystaniu siły negacji. I tak, dostrzegając w świecie bardzo konkretne zniewolenia oraz diagnozując ich przyczyny, możemy nieustannie mówić o wolności i wyobrażać sobie świat nowy i lepszy, bardziej wolności przyjazny³. Specyfiką dialektyki, tak jak była ona rozumiana w świecie starożytnym, jest zderzanie różnych opinii o tym samym przedmiocie, po to by dzięki wspólnemu namysłowi ukazać ich ograniczenia i wyeliminować ewentualne błędy, czyli w efekcie zwiększyć ich wiarygodność. Wykorzystanie dialektyki do namysłu nad wolnością pozwala budować coś, co Immanuel Kant nazwał „orientacją w myśleniu”⁴. Orientować się w myśleniu, podobnie jak orientować się w terenie, to nic innego jak zachować zdolność wytyczania dróg, które uwzględniają naszą subiektywną pozycję, ale nie pozwalają stracić z oczu odległego i zamierzonego celu podróży, czyli w tym wypadku wyobrażenia wolności. Wyznaczają tenże cel nie tylko na podstawie naszych własnych przewidywań i osądów, ale również w oparciu o obserwację i krytyczną refleksję nad analogicznymi wysiłkami innych jednostek i grup. Wrażliwość i otwartość na alternatywne propozycje, które zdaniem ich twórców lepiej (prościej, szybciej, ciekawiej czy bezpieczniej) są w stanie doprowadzić umysł do poznania wolności, nie muszą wcale oznaczać porzucenia starań o wytyczenie własnego szlaku, ani też skłaniać do wniosku, że wielość dróg uniemożliwia dotarcie do celu. Przeciwnie, ta

- Tylek, *Przeszłość, która nie zaniedbuje przyszłości. O roztroprnym korzystaniu z pamięci, „Ethos”* 34(2021) nr 3(135), s. 67-84).

³ Choć rzadko określa się dzisiaj tę strategię mianem dialektyki, odradza się ona wyraźnie w dyskursie społecznym i humanistycznym, zwłaszcza tam, gdzie jego uczestnicy używają pojęć o zabarwieniu etycznym. Przykładem są Amartyi Sena rozważania na temat sprawiedliwości (zob. A. Sen, *The Idea of Justice*, Penguin Books, London 2010).

⁴ I. Kant, *Co oznacza: orientować się w myśleniu?*, w: tenże, *„O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna ze względu na istnienie wcześniejszej” i inne rozprawy filozoficzne*, tłum. T. Kupś, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2009, s. 112n.

właśnie wielość dowodzi atrakcyjności celu, który – jak świadczą o tym ponawiane próby dotarcia do istoty wolności – ciągle nas pociąga. Fronetyczny namysł nad wolnością nie likwiduje jednak pewnej nieusuwalnej tajemniczości samej wolności; wartości będącej ciągle przed nami, czy też nad nami, jeśli odwołać się do metafory Dostojewskiego.

Inaczej wolność rysuje się w perspektywie wiedzy typu *techné*, ponieważ ta nie toleruje związanej z tajemnicami niepewności co do powodzenia podejmowanych w świecie działań. *Techné* jest wiedzą rzemieślników, dla których przyjęta i przemyślana koncepcja wolności musi być projektem na tyle skonkretyzowanym, by pozwalał on wolność w świecie wyprodukować. Tutaj różnorodność opinii o wolności jest przeszkodą w skutecznym działaniu na jej rzecz. Jak będę argumentować, nowożytność została zdominowana przez taką właśnie, „stechnicyzowaną” postawę wobec wolności, co widoczne jest zwłaszcza w obszarze refleksji polityczno-prawnej.

WOLNOŚĆ JAKO TAJEMNICA

Analizując koncepcję wolności (ateisty) Jeana-Paula Sartre’a, Hanna Puzko podkreśla, jak bardzo jest ona odmienna od ujęć tradycyjnych. Autorka pisze: „Wolność nie jest [...] dla Sartre’a tym, do czego człowiek dąży lub o co powinien walczyć; nie jest też czymś, co można by osiągnąć w mniejszym lub większym zakresie; nie jest wreszcie także przywilejem przysługującym jednemu, a niedostępnym dla innych ludzi. [...] Nie jest tak – czytamy w *l’Être...* – żeby człowiek najpierw był człowiekiem, a potem jeszcze dodatkowo był – lub nie był, albo czasami tylko był – wolny. Wolność nie jest jedną z wielu właściwości przysługujących egzystencji. Nie da się ona w ogóle odróżnić od bytu ludzkiego, bowiem egzystować to właśnie znaczy: być wolnym”⁵.

Rzeczywiście, przedstawione przez Sartre’a rozumienie wolności jest radykalne, jednakże nie tyle z uwagi na wolność samą, ile na specyficzne w jego przypadku postrzeganie bytu ludzkiego jako... nie-bytu. Dla Sartre’a każdy z nas jest tak niepowtarzalny, tak bardzo partykularny i wyjątkowy, że zasadne staje się postrzeganie każdej jednostki jako nicości. Tylko nicость jest nie do podrobienia – nikt, poza nią samą, nie potrafi jej (od)tworzyć. Nie jest natomiast szczególnie oryginalne samo połączenie wolności z istotą człowieczeństwa. Występuje ono na przykład w renesansowym traktacie (chrześcijanina) Giovanniego Pico della Mirandoli, który wkłada w usta Boga stwarzającego człowieka następujące słowa: „Natura wszystkich innych istot

⁵ H. P u z k o, *Sartre: filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Instytut Filozofii UW, Warszawa 1993, s. 136.

została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych. Ciebie zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję w twoje własne ręce, abys swą naturę sam sobie określił, zgodnie z twoją wolą. Umieściłem cię pośrodku świata, abys tym łatwiej mógł obserwować wszystko, co się w świecie dzieje. Nie uczyniłem cię ani istotą niebiańską, ani ziemską, ani śmiertelną, ani nieśmiertelną, abys jako swobodny i godny siebie twórca i rzeźbiarz sam sobie nadał taki kształt, jaki zechcesz. Będiesz mógł degenerować się i staczać do rzędu zwierząt; i będziesz mógł odradzać się i mocą swego ducha wznosić się do rzędu istot boskich⁷⁶.

Zdaniem Pico della Mirandoli, człowieka porównać można do mitycznego Proteusza lub kameleona. Ma on wolność tworzenia siebie, którą powinien wykorzystać do duchowego rozwoju – bo tylko takie wzrastanie, ku istotom doskonalszym, pozwala w pełni wykorzystać ludzki potencjał. To nie nicieś, ale pełnia jest przeznaczeniem wolnej i pierwotnie nieokreślonej jednostki. Nicieś to atrybut materii, która ulega rozpadowi i ginie bezpowrotnie. Człowiek potrafi użyć wolności dużo lepiej – wybierając duchową partycypację w uniwersalnym dobru i działając na jego rzecz w świecie materialnym. Dzięki temu również ciało człowieka, choć istnieje pozytywnie w świecie jako byt, a przez to podlega przyrodniczemu zdeterminowaniu, nabiera wartości. Staje się konkretnym, widzialnym dowodem potwierdzającym twórczą siłę wolności, ale także narzędziem upowszechniania dobra i przemiany świata społecznego i politycznego. Bezpośrednio, dzięki dobrym skutkom indywidualnych działań, ale także pośrednio – prawdziwie wolny człowiek jest bowiem godnym naśladowania wzorcem.

Dwie filozofie i dwa odmienne spojrzenia na człowieka oraz właściwy mu – wywiedziony z wolności – sposób funkcjonowania w świecie. Zupełnie innym świecie.

Pico della Mirandolę i Sartre'a dzieli ponad czterysta lat. Pierwszy żył w czasach renesansu, kiedy rozpadowi uległ wcześniejszy średniowieczny światopogląd, zgodnie z którym świat ludzki był częścią uniwersalnego ładu stworzonego i pozostającego pod ciągłym nadzorem Boga. Była to epoka, jak wskazuje Zygmunt Bauman, świadoma przypadkowości zdarzeń, ale zarazem pełna wiary w człowieka, powołanego do ustanowienia nowego porządku⁷. Dlatego także według Pico della Mirandoli darowana człowiekowi przez Boga wolność łączy się w naturalny sposób ze zobowiązaniem do dobrego jej użycia. Ma nas ona kierować ku innym ludziom, a przez to ułatwiać zgodne działanie, zwłaszcza w obszarze relacji międzyludzkich, zarówno przyjacielskich, jak i społecznych oraz politycznych. Dowodem ogromnego zaufania pokładanego

⁶ G. Pico della Mirandola, *Mowa o godności człowieka*, tłum. Z. Kalita, w: *Wybrane teksty z historii filozofii. Filozofia włoskiego odrodzenia*, red. A. Nowicki, PWN, Warszawa 1967, s. 139.

⁷ Por. Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London – New York 1992, s. xii.

w jednoczącej sile wolności była wysunięta przez Pico della Mirandolę propozycja zorganizowania ogólnoeuropejskiej „debaty ekspertów”, w trakcie której filozoficzne i teologiczne autorytety miały pod egidą papieża przedyskutować najbardziej sporne kwestie filozoficzne, moralne i polityczne⁸. Sam Pico della Mirandola zebrał aż dziewięćset takich kontrowersyjnych a ważnych tez-zagadnień, których głębsza analiza, jak miał nadzieję, ujawniłaby wspólne jądro odmiennych stanowisk i poglądów, a przez to umożliwiła wzajemne zrozumienie w czasach, kiedy powoli waliło się w gruzy przekonanie o religijnej i politycznej jedności Europy⁹. Porozumienie takie tylko umocniłoby twórczą energię wolności i być może pozwoliłoby zbudować choć namiastkę nieba – pokoju i bezpieczeństwa dla wszystkich – już tu na ziemi.

Optymizmu Pico della Mirandoli próżno szukać w koncepcji wypracowanej przez Sartre'a. Ale też trudno oczekiwać go od myśliciela, którego ujęcie wolności kształtowało się pod wpływem doświadczeń drugiej wojny światowej, poznawanej od strony pokonanych. W świecie obozów koncentracyjnych człowieczeństwo jako takie zostało odrzucone i wykluczone jako słabość, przez co każdy z osobna znalazł się niejako na granicy ludzkiej kondycji – zmuszony do dokonania wyboru decydującego o życiu swoim i życiu innych. „Jedno słowo wystarczyłoby, aby spowodować dziesięć, sto aresztowań”¹⁰ – wspomina francuski egzystencjalista i pyta: „Czy ta totalna odpowiedzialność w całkowitej samotności nie jest ujawnieniem naszej wolności?”¹¹. W innym miejscu dodaje: „Ale, z drugiej strony większość członków ruchu oporu, mimo bicia, przypalania, oślepiania i złamania, nie sypała. Przełamywali krąg Zła i potwierdzali człowieczeństwo – dla siebie, dla nas, i dla swych oprawców. Robili to bez świadków, bez pomocy, bez nadziei, często nawet bez wiary. Dla nich nie była to kwestia wiary w człowieka, ale własnej chęci”¹². To właśnie niezaprzeczalny i niedający się wyjaśnić inaczej niż w oparciu o uznanie absolutnej autonomii woli fakt istnienia takich osób każe Sartre'owi powiązać wolność z nicością. Nicością istniejącą w łonie każdego bytu, „w jego «miąższu», jak robak”¹³ i zaznaczającą swą obecność nawet w piekle – bo właśnie piekłem potrafią stać się dla nas inni ludzie¹⁴.

⁸ Por. S. F a r m e r, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, Arizona Board of Regents for Arizona State University, Tempe 1998, s. 10.

⁹ Por. tamże, s. 97n.

¹⁰ J.P. S a r t r e, *La république du silence*, w: tenże, *Situations, III*, Gallimard, Paris 1949, s. 13. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – I.B.T.

¹¹ Tamże.

¹² T e n ż e, *What Is Literature?*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1988, s. 180.

¹³ T e n ż e, *Byt i nicość*, tłum. J. Kielbasa i in., Zielona Sowa, Kraków 1994, s. 54.

¹⁴ W jednym z dramatów Sartre'a pojawia się wymowne określenie: „Piekło to są Inni” (t e n ż e, *Przy drzwiach zamkniętych*, tłum. J. Kott, w: tenże, *Dramaty*, tłum. J. Lisowski, J. Kott, PIW, Warszawa 1958, s. 176).

Porównanie filozofii Pico della Mirandoli i Sartre'a ujawnia wiele różnic między nimi. Czy różnice te są jednak tak głębokie, by upoważniały do stwierdzenia, że mamy tu do czynienia z tęsknotą za – inną w każdym przypadku – wolnością? Czy też może dotyczą one jedynie interpretacji wolności zależnej od odczuwanej i obserwowanej historycznej kondycji świata?

Wśród historyków filozofii i badaczy myśli Pico della Mirandoli nie ma jednej odpowiedzi a to pytanie. Znaczący renesansu Ernst Cassirer odczytuje jego poglądy w taki sposób, że korzystający z jego analiz Hiram Haydn dostrzega u florentczyka i Sartre'a to samo przekonanie o całkowitej autonomiczności ludzkiej woli¹⁵. Bardziej współczesne opracowania natomiast podobieństwo tego rodzaju kwestionują¹⁶. Jak zauważa Stephen Farmer, „sartre'owskie” odczytanie myśli Pico della Mirandoli było szczególnie popularne w pierwszej połowie dwudziestego wieku, co rozumieć można jako reakcję na wydarzenia historyczne, które zachwiały wiarę w tradycyjnie rozumianą godność człowieka¹⁷. Ta poboczna uwaga wyraża coraz szerzej akceptowaną prawdę, że również naukowe interpretacje poszczególnych koncepcji wolności (i nie tylko) nie potrafią zachować pełnego obiektywizmu i neutralności, lecz są po części wyrazem przekonań dominujących w danym czasie i będących odpowiedzią na określony kontekst historyczny. Skoro jednak nawet ukończony portret wolności – bo tak rozumieć można zawarty w dziele takiego czy innego filozofa jej opis – nie jest jednoznaczny i pozwala się dookreślać na wiele sposobów, to tym bardziej niejasna i tym bardziej możliwa do sprecyzowania wyłącznie z pomocą konkretnego czasoprzestrzennego filtra wydaje się wolność jako taka.

WOLNOŚĆ „DO ZROBIENIA”

Przywołane wyżej poglądy Sartre'a i Pico della Mirandoli można by określić mianem dwóch koncepcji wolności, ponieważ conceptualizują one wolność na dwa różne sposoby. Można by, ale jeśli słuszna jest intuicja, że są to jedynie dwa z wielu równorzędnych portretów wolności składających się na historyczny, fronetyczny i twórczy dialog, byłby to zabieg zbędny. Wystarczy wziąć do ręki trzytomową antologię *Wolność człowieka i jej granice*¹⁸ pod redakcją Olgierda Góreckiego, by się przekonać, że tego rodzaju conceptuali-

¹⁵ Por. H. H a y d n, *Counter-Renaissance*, Charles Scribner's Sons, New York 1950, s. 349.

¹⁶ Zob. np. D. N o w a k o w s k i, *Absolutnie wolny? Wolność człowieka w filozofii Giovanniego Pico della Mirandoli*, „Acta Universitatis Lodziensis. Pholia Philosophica” 24(2011), s. 9.

¹⁷ Por. F a r m e r, dz. cyt., s. 108 (przyp. 24).

¹⁸ Zob. *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia w doktrynach polityczno-prawnych*, t. 1-3, red. O. Górecki, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2019.

zacji wolności, które można ze sobą porównywać w poszukiwaniu tak różnic, jak i – trudniej uchwytnych – podobieństw, jest dużo więcej. W samym zbiorze jest ich sześćdziesiąt. We współczesnej literaturze z zakresu filozofii polityki wyrażenie „dwie koncepcje wolności” ma jednak sens, i to sens szczególny. Odsyła ono bezpośrednio do eseju Isaiaha Berlina pod takim właśnie tytułem¹⁹. W nowożytności znajdziemy jednak więcej podobnych podziałów na dwa rodzaje wolności. Już dziewiętnastowieczny liberał Benjamin Constant napisał esej pod znaczącym tytułem: *O wolności starożytnych i nowożytnych*²⁰, a na fali współczesnego odrodzenia zainteresowania myślą republikańską jej badacze, tacy jak Quentin Skinner i Philip Pettit, wprowadzili rozróżnienie wolności jako nieingerencji oraz wolności jako braku dominacji²¹. Co ciekawe, w każdym z tych przypadków opisowi towarzyszy wyraźne wartościowanie, sugerujące, że wskazane dwa rodzaje wolności to właściwie wolność i nie-wolność, czy też gorsza wolność. Taki wniosek nasuwa się po lekturze tekstów wspierających i krytykujących samo rozróżnienie²². Dla Constanta wolnością „prawdziwą” mogła być tylko wolność nowożytnych, tak jak dla Skinnera „lepszą” wolnością była wolność od dominacji. Isaiah Berlin otwarcie preferował negatywne ujęcie wolności, wiążąc je z liberalizmem, a jednocześnie wskazywał, że wolność pozytywna często prowadzi do totalitaryzmu. Z podziału Berlina korzystają jednak także krytycy liberalizmu. Ci z kolei podkreślają mankamenty liberalnej, negatywnej wolności, a doceniają jej ujęcie pozytywne. Jak udaje się im obronić swą opinię przez zarzutem totalitarnych inklinacji? Najprościej jak się da – dzielą oni wolność pozytywną na dwie i dowodzą, że tylko jedna z nich wykazuje dążenia totalitarne. Takie dwie koncepcje pozytywnej wolności wyróżnia na przykład Kai Möller w artykule poświęconym teorii praw konstytucyjnych opartej na pojęciu autonomii²³. Matematyka podpowiada, że po takim podziale musimy się zadowolić jedną czwartą całej możliwej wolności, ale argumentacja Möllera uspokaja, że jest to cząstka najbardziej nowoczesnym społeczeństwom i aktywnym jednostkom potrzebna.

Skąd taka skłonność do ćwiartowania wolności? By ją zrozumieć, trzeba cofnąć się do początków siedemnastowiecznej rewolucji naukowej, która radykalnie zmieniła nasz stosunek do tajemnic. Straciły one wszelką wartość

¹⁹ Zob. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, w: tenże, „*Dwie koncepcje wolności i inne eseje*”, tłum. H. Bartoszewicz i in., Res Publica, Warszawa 1991, s. 108-192.

²⁰ Zob. B. Constant, *O wolności starożytnych i nowożytnych*, tłum. Z. Kosno, „Arka” 1992, nr 6(42), s. 73-85.

²¹ Por. J. Malczewski, *Republikańska teoria wolności obywatelskiej w ujęciu Quentina Skinnera*, w: *Wolność człowieka i jej granice*, t. 3, s. 465n.

²² Zob. I. Barwicka-Tylek, hasło „Wolność”, w: *Słownik historii doktryn politycznych i prawnych*, t. 6, red. M. Jaskólski, K. Chojnicka, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2015, s. 495-502.

²³ Zob. K. Möller, *Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-based Theory of Constitutional Rights*, „Oxford Journal of Legal Studies” 29(2009) nr 4, s. 757-786.

jako tajemnice „same w sobie”, a stały się problemem domagającym się jak najszybszego i jednoznacznego rozwiązania. Wielość interpretacji stała się przeszkodą w gromadzeniu prawdy o świecie, chyba że autor danej interpretacji potrafił przekonująco uzasadnić, że z wielkiego obszaru rzeczywistości potrafi wykroić swój własny i niepowtarzalny przedmiot badania. Wówczas to, co wcześniej było tylko interpretacją, można było przedstawić jako jedną i jedyną naukową prawdę, opisującą ten właśnie, wykrojony przedmiot. Tendencja ta przyczyniła się do specjalizacji i dynamicznego rozwoju nauk szczegółowych, zajętych analityczną pracą nad jak najpełniejszym wyjaśnieniem choćby małego wycinka rzeczywistości: małej, ułamkowej prawdy, która – jak przekonywali myśliciele tej rangi, co Kartezjusz – będzie jednym z elementów składowych (puzzli) służących do ułożenia całej, kompletnej już Prawdy, zapisywanej dużą literą. Kompetencje dialektyczne stały się właściwie zbędne, ponieważ rozumowanie dialektyczne opiera się na prawdopodobieństwie i pozwala formułować opinie, które dzięki abstrahowaniu i uogólnianiu potrafią łączyć ze sobą sądy w sensie analitycznym sprzeczne, a przynajmniej niespójne. Tam, gdzie analiza cierpliwie oddziela prawdę od nie-prawdy, przedstawiając dowody, że jest tak a nie inaczej, dialektyka szuka uogólnień, które pozwolą sensownie połączyć to, co w swej konkretności wydaje się do siebie nie pasować. Skoncentrowany na prawdzie naukowiec powinien zawsze mówić „tak-tak, nie-nie”, ale zainteresowany prowadzeniem dialogu dialektyk ma prawo powiedzieć „i tak, i nie”, jeśli tylko uda się mu przekonująco wyjaśnić, kiedy i w jakich warunkach tak, a kiedy nie²⁴. Pozwala mu to trwać przy swoim „tak”, ale i rozumieć jego ograniczoność, a nawet oczekiwać, że w obszarze zakładanego „nie” pojawią się opinie alternatywne, mogące i tutaj przedstawić jakieś wartościowe (choć równie ograniczone), nowe „tak”.

Analiza, podstawowa metoda badań naukowych, zajmuje się przedmiotami demonstrowalnymi, znajdującymi się na wyciągnięcie ręki i niewzbudzającymi wątpliwości czy niepewności co do swego istnienia i swojej istoty. Język naukowego opisu ma strukturę logiczną i nie toleruje tajemnic, przez co uprzywi-lejowuje jedną interpretację, wszystkie pozostałe wrzucając do jednego worka „nie-prawdy”. Choćby dlatego nowożytny paradygmat naukowy od początku nie rokował najlepiej, jeśli chodzi o rozważania dotyczące wartości. Tych

²⁴ Przywołuję tu dialektykę w starożytnym, a konkretnie Arystotelesowskim jej rozumieniu (por. A r y s t o t e l e s, „*Topiki*”. „*O dowodach sofistycznych*”, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1978, s. 3n.), które w nieco zmodyfikowanej formie występuje także w myśli Immanuela Kanta. Za dzisiejszą złą sławę dialektyki odpowiadają Georg W.F. Hegel i Karl Marx, którzy – jeśli przyjąć kryteria Arystotelesowskie – nie byli porządnymi dialektykami, lecz filozofami. Hegel i Marx, jak wcześniej Platon, chcieli wykorzystać dialektykę jako metodę docierania do prawdy, ich celem była więc zamiana dialogu w – przez wszystkich popierany i dyskredytujący alternatywne opinie – monolog.

bowiem zademonstrować się nie da bezpośrednio, a demonstracja pośrednia – przez wskazanie konkretnych przejawów danej wartości – wzbudza zawsze kontrowersje i spory. Zawsze znajdują się krytycy, którzy nadstawienie drugiego policzka uznają nie za dowód wolności, ale za objaw strachu i słabości. Świadomy tych problemów David Hume przyznawał wprost, że fakty i wartości to coś należącego do dwóch trudnych do powiązania obszarów refleksji. Słynna „gilotyna Hume’a”²⁵ zdawała się sugerować, że należy w ogóle zrezygnować z wyciągania normatywnych wniosków dotyczących tego, jak być powinno, na podstawie tego, co jest. A jednak podobny postulat od początku był niemożliwy do realizacji; sam Hume zresztą nie był mu wierny²⁶. Rezygnacja z pojęć odnoszących się do wartości nie miałyby może wpływu na rozwój nauk przyrodniczych, ale musiałyby doprowadzić do zablokowania rozwoju nauk społecznych, które – zanim stały się naukami w nowożytnym znaczeniu tego słowa – rozwijały się pod egidą filozofii, w tym filozofii polityki.

Pomimo tryumfu nowożytnych ideałów naukowości i obiektywizmu filozofia polityki nie mogła pozwolić sobie na rezygnację z pojęć z dziedziny etyki i moralności. Uzasadnień dla istnienia państwa i obowiązku posłuszeństwa władzy państwowej od czasów starożytnych poszukiwano w idei sprawiedliwości. Wolność była stałym punktem odniesienia dla wszystkich, którzy – wskazując na niesprawiedliwość konkretnej władzy politycznej – domagali się reform państwa i zmian porządku ustrojowego.

Myślicielem, który zdołał wybrnąć z problemu stojącego przed filozofią polityki i skierować ją w stronę naukowości, dzięki czemu rozmnożyć mogły się później nauki o państwie i prawie (a także nauki o człowieku i społeczeństwie), był Thomas Hobbes.

Hobbes znalazł sposób na unaukowanie dyskursu o wartościach i usunięcie z refleksji polityczno-prawnej wszelkich znamion dialektyki. Wystarczyło pomyśleć o wartościach nie jako o zawsze odległym, bo niematerialnym celu ludzkich dążeń, z którym możemy utrzymywać kontakt wyłącznie dzięki nieustannej trosce wyrażanej tyleż w myśleniu co w działaniu, ale jako o konkretnej „rzeczy do zrobienia”²⁷. Do zrobienia tu i teraz, co wymagało analitycznego przetworzenia pojęć dotąd kłopotliwych, bo wymykających się jednoznacznym definicjom. Dzięki nowożytnemu paradygmatowi naukowemu udała się ta sztuka w przypadku pojęcia tak wcześniej tajemniczego, jak

²⁵ Zob. P. M a k o w s k i, „Gilotyna” Hume’a, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 20(2011) nr 4, s. 317-334.

²⁶ Por. H. P u t n a m, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, w: tenże, „*The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*” and *Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge–London 2002, s. 14n.

²⁷ Por. T. H o b b e s, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 81n.

„prawda”. Dlaczego nie miałyby się udać w przypadku innych, równie dotąd niejasnych pojęć?

Sam Hobbes za pojęcie szczególnie problematyczne uznał sprawiedliwość. Oczytany w literaturze politycznej i prawnej, autor *Lewiatana* miał świadomość fiaska kontynuowanych przez stulecia wysiłków zmierzających do poznania sprawiedliwości, a równocześnie wiedział, że to właśnie sprawiedliwości oczekujemy od właściwie zorganizowanego państwa. Zamiast więc dokładać swą cegiełkę do polifonicznego dialogu o sprawiedliwości – co tylko potęgowałoby wrażenie jej tajemniczości – postanowił odwrócić relację między wartościami a człowiekiem i jego wytworami. Skoncentrował się na opracowaniu projektu sprawnie działającego, „sztucznego” państwa, które zapewnia obywatelom bezpieczeństwo, wykorzystując naukową wiedzę o mechanice ludzkich zachowań, przez co „produkuje” posłuszeństwo jednostek²⁸. A skoro wszyscy są posłuszni i nikt nie kwestionuje obowiązujących praw, to wolno nam przyjąć, że w państwie-Lewiatanie nie ma obszarów niesprawiedliwości. I tak – nadal nie wiedząc, czym jest sprawiedliwość „sama w sobie” – potrafimy zademonstrować konkretny obiekt (państwo Hobbesa), gdzie w widoczny sposób jest ona obecna. Jest obecna, ponieważ w państwie-Lewiatanie nikt nie może kwestionować decyzji suwerena jako niesprawiedliwych. Polityczny język Hobbesa na to nie pozwala, dyskredytując każdą odczuwaną niesprawiedliwość jako wyłącznie subiektywną i skrajnie egoistyczną opinię prywatną, z którą ani suweren, ani inni obywatele nie muszą się liczyć²⁹.

Nie było przypadkiem, że Hobbes wskazał taką nową drogę myślenia, a może raczej „robienia” wartości pod wpływem fascynacji zegarami mechanicznymi³⁰. Gdyby twórcy zegarów, wykorzystując różnorodne zapisy ludzkiego doświadczenia czasu, rozpoczęli swą pracę od rozmyślenia nad tym, czym jest czas, być może ciągle jeszcze nie mielibyśmy zegarków. Zegarmistrz nie musi wiedzieć, czym tak naprawdę czas j e s t, i zupełnie się tajemniczością czasu nie interesuje, potrafi natomiast skonstruować rzecz, która, pozostając we wspólnym użytkowaniu, pozwala z czasu korzystać w wygodny dla człowieka sposób. Zegarek konkretyzuje – także „pozytywizuje” – nasze myślenie o czasie, bo to dzięki możliwości mierzenia czasu wiemy, że można go wyrazić w sekundach, godzinach, latach czy stuleciach. By odwołać się do przywołanego na początku tych rozważań cytatu z Dostojewskiego: zegarek ściąga czas z nieba na ziemię. Ma to i taką konsekwencję, że kiedy utrwalona dzięki zegarkom koncepcja czasu zdobywa coraz szersze uznanie, zaczyna sprawiać

²⁸ Por. tamże, s. 179.

²⁹ Por. tamże, s. 226n.

³⁰ Por. A. C o h e n, *Technology and the Early Modern Self*, Palgrave Macmillan, New York 2009, s. 45n.

wrażenie uniwersalnej, a przynajmniej jedynej możliwej, bo jedynej użytecznej prawdy o czasie. Zegarki mogą się od siebie różnić wyglądem, mogą też mierzyć czas z różną dokładnością, ale zegarek skonstruowany w oparciu o „inną koncepcję czasu” byłby w naszym świecie bezużytecznym, a więc złym zegarkiem, podobnie jak złym zegarkiem jest zegarek zepsuty. Obydwa nadają się do wyrzucenia.

Co ciekawe, Hobbes nie zastosował podobnej strategii do „spożytywizowania” wolności. Nie pozwoliła na to jego koncepcja natury ludzkiej. Wprawdzie przyznawał, że w stanie naturalnym (przed powstaniem państwa) każda jednostka ma nieograniczoną wolność, i określił ją nawet prawniczym terminem „uprawnienie naturalne” (łac. *ius naturale*)³¹, ale uczynił to tylko po to, by ukazać wolność jako główną przyczynę wojny każdego z każdym. W oczach Hobbesa człowiek działa zawsze pod wpływem subiektywnie odczuwanych namiętności, działanie prawdziwie wolne jest więc nieprzewidywalne (dopiero gdy zaistnieje, można je obiektywnie wyjaśnić, wskazując przyczyny wzbudzające tę czy inną namiętność). To zaś oznacza, że nie da się wolności wytworzyć w warunkach sztucznych, a więc nie można jej też odpowiednio mierzyć. Państwo powstaje właśnie po to, by dzięki przejęciu kontroli nad działaniami jednostek umożliwić im nawiązanie pokojowej (bezpiecznej) współpracy. Unaukować można tylko to, co poddaje się władzy rozumu i mocy analizy, a skoro wolność rozumowi się wymyka, to w państwie będzie ona musiała zostać usunięta z obszaru relacji publicznych (politycznych). Prawo wyklucza wolność, stwierdza Hobbes, obywatel ma więc wolność tylko tam, gdzie prawo (władza państwowa) milczy³².

Filozofowie polityki nie zamierzali jednak milczeć o wolności. Przeciwnie, szerokim frontem wystąpili przeciwko projektowi państwa-Lewiatana, i to właśnie w imię wolności. Jak się wkrótce okazało, Hobbesowskiej strategii myślenia o wartościach jako nazwach dla zadowalających nas efektów działania sztucznych i konstruowanych przez rozum ludzki „mechanizmów” można było użyć także przeciwko jej autorowi. Wolność, wbrew opinii Hobbesa, stała się rzeczą do zrobienia. A zaprojektowania państwa służącego do zmierzenia wolności podjęły się wkrótce dwa projekty polityczne: liberalny i demokratyczny.

Współczesna filozofia polityczna i teoria demokracji zgadzają się na ogół z opinią Chantal Mouffe, że „że liberalna demokracja to następstwo połączenia dwóch zasadniczo niezgodnych logik i nie istnieje sposób, dzięki któremu można by je w pełni pogodzić”³³. Rzadko zwraca się jednak uwagę, że pa-

³¹ H o b b e s, dz. cyt., s. 207-211.

³² Por. tamże, s. 299.

³³ Ch. M o u f f e, *Paradoks demokracji*, tłum. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2005, s. 24n.

radoks ten wywodzi się z dokonanego na bardzo wczesnym etapie podziału wolności na dwie, z których każda aspiruje do statusu tej prawdziwej, a przynajmniej bardziej użytecznej. Liberalizm i demokratyzm to nie tylko dwa różne „zegarki” do mierzenia wolności (tak jak na przykład zegar wahadłowy i zegarek elektroniczny) – to zegarki mierzące wolność inną miarą. Widać to najlepiej u źródeł myśli liberalnej i demokratycznej, bo to przed skonstruowaniem zegarka zagadnienie czasu jest problemem.

Liberalne rozumienie wolności nie różni się właściwie od jej rozumienia przez Hobbesa (co wcale nie czyni z Hobbesa liberała): wolność to pełna swoboda działania i jest ona naturalnym uprawnieniem jednostki. Jak przekonywał „ojciec liberalizmu” John Locke, wolność powinna zostać uznana za jeden z aspektów własności³⁴. „Posiadam” wolność dokładnie tak, jak posiadam majątek i siebie samego³⁵. Co więcej (i tu się Locke od autora *Lewiatana* różni), wolność wcale nie prowadzi do wojny, ale umożliwiając współpracę między jednostkami, buduje pokój. Jesteśmy bowiem, twierdzi Locke (znów wbrew Hobbesowi), istotami towarzyskimi; potrzebujemy innych ludzi, by pomnażać swą własność³⁶. Dzięki relacjom z innymi potrafię wzbogacać siebie – ucząc się od innych i unikając ich błędów; potrafię także zwiększyć swój majątek – wytwarzając i sprzedając potrzebne innym dobra. W efekcie rośnie także moja wolność, bo bogate wnętrze i bogactwo materialne ułatwiają i poszerzają spektrum działań. W perspektywie liberalnej „mam” wolność, a więc jest ona czymś, czego używam w relacjach ze światem zewnętrznym i co pozwala mi działać zgodnie z moim prywatnym, zależnym tylko ode mnie zamysłem. Mierzy się tu wolność aktywnością jednostek: ogólną liczbą podejmowanych przez nas działań. Im bardziej dynamiczne są nasze relacje, im więcej dzieje się między nami, tym więcej mamy wolności. Zadaniem państwa liberalnego jest budowa porządku prawnego sprzyjającego działaniu, a więc nakładającego na nas jak najmniej obowiązków i ograniczeń. Jak w eseju *O wolności* przekonywał John Stuart Mill, jedynym usprawiedliwieniem dla ograniczenia swobody działania jednostki jest konieczność zapobiegania wyrządzaniu przez nią krzywdy drugiemu człowiekowi³⁷.

Dla „ojca demokracji”, Jeana-Jacques’a Rousseau, traktowanie wolności jako uprawnienia posiadanego przez jednostkę jest groźnym błędem. Tym, co posiadam, mogę dysponować, z czego wynikałoby na przykład, że wolnością można się podzielić albo wymienić ją na inne dobro (jak choćby bezpieczeństwo). A przecież, argumentuje Rousseau (ku aprobachie i Pico della Miran-

³⁴ Por. J. L o c k e, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, s. 222.

³⁵ To tak zwana własność sensu largo (por. Z. O g o n o w s k i, *Locke*, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, s. 147n.).

³⁶ Por. L o c k e, dz. cyt., s. 300, 329.

³⁷ Por. J.S. M i l l, *O wolności*, w: tenże „Utylitaryzm”. „*O wolności*”, tłum. M. Ossowska, PIW, Warszawa 1959, s. 102.

doli, i Sartre'a), wolność jest istotą człowieczeństwa. Jesteśmy ludźmi o tyle, o ile potrafimy być wolni. „Być” okazuje się tutaj słowem nieprzypadkowym. Wolność związana jest z kondycją indywidualnej jaźni, a więc nie można jej mierzyć zewnętrzną aktywnością i działaniami. Być wolnym w oczach Rousseau, to „nie musieć robić tego, czego się nie chce robić”³⁸, a testem dla tak rozumianej wolności jest bierność, nie aktywność. Rozumieją to doskonale moi studenci prawa. Mają oni wprawdzie trudności z rozwinięciem zwodniczej, bo podwójnie negatywnej definicji wolności Rousseau, ale wystarczy zadać pytanie pomocnicze: „A co się tak naprawdę człowiekowi chce robić?”, by przez salę przetoczył się całkowicie jednoznaczny pomruk: „Nie!”. Takiej odpowiedzi oczekuje od wolnych ludzi Rousseau, który podziwia „naturalną gnuśność” społeczeństw prymitywnych i pisze wprost, że człowiek pracuje tylko po to, aby odpocząć³⁹. Dla Jana Jakuba wolność to subiektywne poczucie wolności, a rodzi się ono głęboko w jaźni i ma niewiele wspólnego z posiadanymi uprawnieniami. Bliżej mu do władzy nad sobą niż do swobody działania, co stawia Rousseau w jednym szeregu z filozofami takimi, jak stoicy i św. Augustyn⁴⁰.

Co może być jednak miarą wolności, skoro jest ona skryta głęboko w sercu? Rousseau ma na to pytanie odpowiedź. Wolność mierzy się samowystarczalnością, bo tylko samowystarczalność w pełni uniezależnia nas od wpływów zewnętrznych. Musi to być jednak rzeczywista samowystarczalność, oznaczająca, że jednostka (lub wspólnota) jest w stanie samodzielnie zaspokoić wszystkie swoje potrzeby. Tego rodzaju samowystarczalność osiąga się przez ograniczanie potrzeb, a nie przez działanie i pomnażanie własności. Stąd Rousseau ma powody, by krytykować nie tylko dominujący w oświeceniowej Europie absolutyzm, ale także rodzący się projekt liberalnego państwa. Obydwu przeciwstawia koncepcję państwa demokratycznego, w którym zabezpieczeniem wolności jednostek jest daleko posunięta równość, a ta – eliminując liberalną konkurencję między jednostkami – zniechęca je, a nawet karze za wykazywanie się pomysłowością w działaniu. Każda chęć wyróżnienia się przez zaznaczenie swej odrębności i partykularności może być tu uznana za próbę zniewolenia pozostałych. Dlatego najbardziej wolny obywatel, zdaniem Rousseau, to obywatel najbardziej posłuszny woli powszechnej, a więc i reprezentującej ją władzy. Nie ma doskonalszej wolności niż wolność moralna polegająca na posłuszeństwie prawu, które się sobie przypisało. Tego rodzaju

³⁸ J.J. Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, tłum. M. Gniewiewska, Czytelnik, Warszawa 1967, s. 113.

³⁹ Por. t e n z e, *Szkic o pochodzeniu języków*, tłum. B. Banasiak, Oficyna, Kraków 2001, s. 61.

⁴⁰ Na temat tego pokrewieństwa, zob. Ch. Brook, *Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins*, w: *The Cambridge Companion to Rousseau*, red. P. Riley, Cambridge University Press 2006, s. 94-123.

wolność zbliża obywateli do siebie, niwelując wszelkie różnice i wzmacniając jedność: kulturową, polityczną, a także religijną.

Propozycje Locke'a i Rousseau to coś więcej niż odmienne interpretacje (tej samej) wolności. Są to raczej dwie odmienne wolności, których wprowadzenie w życie wymaga innych rozwiązań prawnych i ustrojowych, nawet jeśli kryć się one będą pod takimi samymi nazwami. Jako przykład warto w tym kontekście przywołać tak ważną dla współczesnych państw demokratycznych zasadę (trój)podziału władzy. Liberalowie widzą w tej zasadzie sposób na osłabienie władzy państwa, wykorzystujący mechanizm „hamulców i równowagi” (ang. checks and balance), wikłający poszczególne trzy władze w relacje o charakterze konfliktowym. Tego rodzaju podział władzy jest dla demokratów pokroju Rousseau niedopuszczalny, ponieważ władza demokratyczna musi być na tyle silna, by aktywnie zarządzać społeczeństwem i budować poczucie wspólnotowości. Dlatego Rousseau proponuje nie tyle podział władzy, ile podział funkcji władczych państwa, stwierdzając jednoznacznie, że od trzech „władz” wymagać należy zgodnej współpracy. Mają one bowiem to samo zadanie: troskę o dobro wspólne tożsame z wolą powszechną⁴¹.

*

Zaryzykuję opinię, że jako Europejczycy, czy też szerzej: jako uczestnicy tak zwanej kultury zachodniej, straciliśmy współcześnie orientację w myśleniu o wolności. Oczekujemy, że wolność stanie się tu i teraz, a oczekiwaniu temu towarzyszy przesunięcie uwagi z wolności samej na konkurujące z sobą projekty polityczne. Rozpoczęta w wieku siedemnastym rewolucja naukowa zakwestionowała polityczny prestiż dialektyki i tym samym obniżyła umiejętność prowadzenia dialogu, który nie byłby wyłącznie zbijaniem argumentów zagrażających naszym własnym przekonaniom. Co więcej, światopogląd naukowy wpłynął w sposób istotny na rozumienie wartości, które – dotąd traktowane jako wymykający się pełnemu poznaniu cel ludzkich dążeń, a więc coś ograniczającego aktywność ludzkiego rozumu – zaczęły być postrzegane jako możliwe do wytworzenia właśnie przez rozum. Rozum najpierw cierpliwie analizujący całe zagadnienie wolności po to, by wykroić z niego choćby fragment, który da się możliwie jasno zdefiniować, a następnie projektujący państwo zdolne wyznaczyć wolności odpowiednią miarę. Efekt tych ambitnych starań to nie jeden, ale dwa projekty, umocowane w dwóch różnych ujęciach wolności. I choć do niedawna mogło się wydawać, że eliminacja jednego z nich (autorstwa Rousseau) i upowszechnienie drugiego (liberalnego) jest jedynie

⁴¹ Por. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Antyk, Kęty 2002, s. 26.

kwestią czasu i pozwoli ogłosić sukces obranej u progu nowożytności strategii, dziś spór między „dwoma koncepcjami wolności” odżył na nowo. Jego pozytywnym aspektem jest coraz wyraźniejsza świadomość różnicy między „posiadaniem” wolności a „byciem” wolnym, połączona z dążeniem do uzgodnienia obydwu tych perspektyw. Niestety, dążenia te osadzone są najczęściej w tym samym modelu „robienia” wolności; a więc zakładają, że wystarczy udoskonalić nasze polityczne projekty, by wolność zatryumfowała. Zwalnia to nas, obywateli, z troski o nią, a tym samym obniża wrażliwość na występujące wokół zniewolenia, których doświadczanie powinno być pierwszym impulsem skłaniającym do zakwestionowania obowiązującej „prawdy o wolności” i podania w wątpliwość możliwości sformułowania takiej ostatecznej prawdy. Dopiero wówczas otwiera się szansa uruchomienia dialektycznego namysłu nad wolnością.

„Cóż za różnica w jakiej teorii człowiek szuka prawdy? Do tak wielkiej tajemnicy musi prowadzić więcej niż jedna droga”⁴². Pochodzące z czwartego wieku słowa Symmachusa odnieść można także do wolności. Dziś nawet bardziej do wolności niż do prawdy, jako że ta ostatnia nie ma już konotacji moralnych, charakterystycznych dla czasów, w których prawda chrześcijańska ścierała się z prawdą rzymską i innymi prawdami pogańskimi. Wolność natomiast takie konotacje ma i nie przestaje jawić się jako tajemnica, której zgłębianie jest na tyle istotne, że bardziej od jakości czy ostateczności samego wyjaśnienia liczy się tutaj autentyczne i indywidualne zaangażowanie. Taka jest rola każdej tajemnicy: pociągać ku sobie, stawiać wyzwania, ale wymykać się ostatecznym wyjaśnieniom. Tajemnica, którą udało się wyjaśnić, albo przestaje być tajemnicą (taki los przypadł w udziale prawdzie wskutek jej unaukowania), albo rodzi pokusę wykorzystania jej jako narzędzia władzy. W tym ostatnim przypadku tajemnica staje się zwykłą magiczną sztuczką.

Jeśli wolność potraktujemy jako tajemnicę, której wyjaśnianie (nie: „wyjaśnienie”) ma dla nas wartość, poszczególne historyczne interpretacje wolności uznać można za odmienne drogi podążania ku niej. A wówczas różnorodność możliwych interpretacji jest wskazówką pomocną w ustalaniu odpowiedniego kursu dla naszych własnych poszukiwań. Każda „koncepcja” wolności na swój sposób stara się pochwycić wolność w odpowiednie słowa, by stała się ona dla nas czymś bliskim i namacalnym. I choć tego rodzaju opisy wolności różnią się czasem w sposób diametralny, są jak różne fotografie tej samej postaci – im więcej obejrzymy odmiennych ujęć fotografowanej osoby (w innym stroju, przy innym zajęciu), tym lepiej ją poznamy. Co więcej, dzięki tej różnorodności potrafimy także porównywać ze sobą i oceniać jakość

⁴² Cyt. za: D.J. B o o r s t i n, *Poszukiwacze. Dzieje ludzkich poszukiwań sensu świata*, tłum. M. Stopa, Książka i Wiedza, Warszawa 2001, s. 7.

samych fotografii – zarówno pod względem lepszego, naszym zdaniem, oddania specyfiki postaci, jak też umiejętności technicznych fotografa, takich jak kadrowanie czy wybór tła. Dlatego ma sens monografia taka, jak wspomniana trzytomowa praca pod redakcją Góreckiego. Nie dowiemy się z niej, czym „tak naprawdę” jest wolność, ale poznając ją z różnych perspektyw, mamy szansę docenić jej wartość i poczuć chęć nawiązania bliższego z nią kontaktu, również za pośrednictwem dzieł tego lub innego autora, którego ujęcie przekonuje nas bardziej niż inne. Taka refleksja zasługuje na to, by włączyć ją w ramy czegoś, co Harry G. Frankfurt nazwał „trzecią gałęzią filozofii”⁴³ – rozważań wskazujących, o co i jak należy się troszczyć. Według Frankfurta, modus troszczenia się obejmuje wybór określonego kursu i sposobu działania, zawsze zorientowanego na przyszłość. Jak zauważa filozof, dokonuje się ten wybór w oparciu o poznanie (logikę) i uczucie (miłość), a podążanie wybraną drogą, choć staje się dla troszczącego się koniecznością (narzuca obowiązki), ma charakter wyzwalający⁴⁴. Podobny wydzźwięk, już wprost odniesiony do wolności, mają intuicje dziewiętnastowiecznego arystokraty-liberała Alexisa de Tocqueville’a, który pisał: „Gdyby jakieś społeczeństwo chciało kiedykolwiek zniszczyć lub tylko ograniczyć równość w nim panującą, kosztowałoby to je wiele długotrwałych i ciężkich wysiłków. [...] Natomiast wolność polityczną jest łatwiej utracić: wystarczy jej nie zatrzymywać – sama ucieknie”⁴⁵. Słowa te, rozważane w kontekście całej koncepcji wolności według de Tocqueville’a, podkreślają praktyczny aspekt starań o wolność. Praktyczny jednak w dosyć szczególnym znaczeniu: nieustannego i niekończącego się, indywidualnego i zbiorowego – fronetycznego – wyzwania. By to wyzwanie podjąć, refleksja nad wolnością musi iść w parze z działaniem, które wolność tę zaprezentuje innym. Jak w poświęconej temu myślicielowi pracy podsumowuje jego poglądy Pierre Manent, „w ćwiczeniu wolności politycznej, ludzie uzyskują dostęp do *humanum commune*, gdzie zapominają o konwencjach i pokonują zawrót głowy wywołany absolutną niezależnością, fundamentem demokratycznego ładu”⁴⁶. I właśnie w „ćwiczeniu wolności” pomagają odmienne jej ujęcia. Bo choć wprowadzają one pewien poznawczy chaos – jak wiadomo, budowanie wieży Babel ukarane zostało pomieszaniem języków – podtrzymują w nas umiłowanie wolności i przekonanie o tym, że jest ona wartością godną troski. Ułatwiają więc kolejnym pokoleniom zachowanie kantowskiej „orientacji

⁴³ H.G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 80.

⁴⁴ Por. tamże, s. 89.

⁴⁵ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, tłum. B. Janicka, M. Król, Znak, Kraków–Warszawa 1996, s. 104n.

⁴⁶ P. Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*, tłum. J. Waggoner, Rowman and Littlefield, Lanham 1996, s. 129.

w myśleniu” o wolności, z którą w parze idzie pokonywanie napotykaných zniewoleń. Co jeszcze ważniejsze, nieustanny dialog, a nawet „multilog” o wolności podkreśla dobitnie, że mamy tu do czynienia z wartością na tyle ogólną i uniwersalną, że mieści ona w sobie wszelkie szczegółowe i partykularne perspektywy.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arystoteles. „*Topiki*.” „*O dowodach sofistycznych*.” Translated by Kazimierz Leśniak. Warszawa: PWN, 1978.
- Barwicka-Tylek, Iwona. „Przeszłość, która nie zaniedbuje przyszłości: O roztroprnym korzystaniu z pamięci.” *Ethos* 34, no. 3 (135) (2021): 67–84.
- Berlin, Isaiah. „Dwie koncepcje wolności.” In Berlin, „*Dwie koncepcje wolności i inne eseje*.” Translated by Hanna Bartoszewicz et al. Warszawa: Res Publica, 1991.
- Bauman, Zygmunt. *Intimations of Postmodernity*. London and New York: Routledge, 1992.
- Boorstin, Daniel J. *Poszukiwacze: Dzieje ludzkich poszukiwań sensu świata*. Translated by Marcin Stopa. Warszawa: Książka i Wiedza, 2001.
- Brooke, Christopher. „Rousseau’s Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins.” In *The Cambridge Companion to Rousseau*. Edited by Patrick Riley. Cambridge University Press, 2006.
- Cohen, Adam. *Technology and the Early Modern Self*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Constant, Benjamin. „O wolności starożytnych i nowożytnych.” Translated by Zuzanna Kosno. *Arka*, no. 6 (42) (1992): 73–85.
- Dostojewski, Fiodor. *Bracia Karamoazow*. Translated by Aleksander Wat. Warszawa: PIW, 1984.
- Farmer, Stephen. *Syncretism in the West: Pico’s 900 Theses (1486)*. Tempe: Arizona Board of Regents for Arizona State University, 1998.
- Frankfurt, Harry G. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Górecki, Olgierd, ed. *Wolność człowieka i jej granice: Antologia pojęcia w doktrynach polityczno-prawnych*. Vols. 1–3. Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2019.
- Haydn, Hiram. *Counter-Renaissance*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1950.
- Hobbes, Thomas. *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Translated by Czesław Znamierowski. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2009.
- Jaskólski, Michał, and Krystyna Chojnicka, eds. *Słownik historii doktryn politycznych i prawnych*, s.v. „Wolność” (by Iwona Barwicka-Tylek). Vol. 6. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2015.

- Kant, Immanuel. "Co oznacza: orientować się w myśleniu?" In Kant, "*O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna ze względu na istnienie wcześniejszej*" i inne rozprawy filozoficzne. Translated by Tomasz Kupś. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2009.
- Locke, John. *Dwa traktaty o rządzie*. Translated by Zbigniew Rau, Warszawa: PWN, 1992.
- Makowski, Piotr. "'Gilotyńa' Hume'a." *Przegląd Filozoficzny: Nowa Seria* 20, no. 4 (2011) 317–34.
- Malczewski, Jacek. "Republikańska teoria wolności obywatelskiej w ujęciu Quentina Skinnera." In *Wolność człowieka i jej granice*. Vol. 3. Edited by Olgierd Górecki. Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2019.
- Manent, Pierre. *Tocqueville and the Nature of Democracy*. Translated by John Wagoner. Lanham: Rowman and Littlefield, 1996.
- Mill, John Stuart. "O wolności." In Mill, "*Utylitaryzm*." "*O wolności*." Translated by Maria Ossowska. Warszawa: PIW, 1959.
- Mouffe, Chantal. *Paradoks demokracji*. Translated by Wojciech Jach, Magdalena Kamińska, and Andrzej Orzechowski. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP, 2005.
- Möller, Kai. "Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-based Theory of Constitutional Rights." *Oxford Journal of Legal Studies* 29, no. 4 (2009): 757–86.
- Nowakowski, Dawid. "Absolutnie wolny? Wolność człowieka w filozofii Giovanniego Pico della Mirandoli." *Acta Universitatis Lodzianensis: Pholia Philosophica* 24 (2011): 9–18.
- Ogonowski, Zbigniew. *Locke*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1972.
- Pico della Mirandola, Giovanni. "Mowa o godności człowieka." Translated by Zdzisław Kalita. In *Wybrane teksty z historii filozofii: Filozofia włoskiego odrodzenia*. Edited by Andrzej Nowicki. Warszawa: PWN, 1967.
- Puszko, Hanna. *Sartre: Filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*. Warszawa: Instytut Filozofii UW, 1993.
- Putnam, Hillary. "The Collapse of the Fact/Value Dichotomy." In Putnam, "*The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*" and Other Essays. Cambridge and London: Harvard University Press, 2002.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Przechadzki samotnego marzyciela*. Translated by Maria Gniewiewska. Warszawa: Czytelnik, 1967.
- . *Szkic o pochodzeniu języków*. Translated by Bogdan Banasiak. Kraków: Oficyna, 2001.
- . *Umowa społeczna*. Translated by Antoni Peretiatkowicz. Kęty: Antyk, 2002.
- Sartre, Jean-Paul. *Byt i nicłość*. Translated by Jan Kielbasa et al. Kraków: Zielona Sowa, 1994.
- . *What Is Literature?* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988.

- . “Przy drzwiach zamkniętych.” In Sartre, *Dramaty*. Translated by Jerzy Lisowski and Jan Kott. Warszawa: PIW, 1958.
- . “La république du silence.” In Sartre, *Situations III*. Paris: Gallimard, 1949.
- Sen, Amartya. *The Idea of Justice*, London: Penguin Books, 2010.
- de Tocqueville, Alexis. *O demokracji w Ameryce*. Vol. 2. Translated by Barbara Janicka and Marcin Król. Kraków and Warszawa: Znak, 1996.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Iwona BARWICKA-TYLEK – O wolności i trudnościach w mierzeniu tajemnic
DOI 10.12887/36-2023-1-141-05

Artykuł zestawia ze sobą dwie strategie myślenia o wolności, które mają odmienne konsekwencje filozoficzne, ale przede wszystkim polityczne. Pierwsza strategia traktuje wolność jako uniwersalną wartość, którą można konceptualizować na wiele sposobów. Co ważne, choć takie konkretne interpretacje różnią się i zależą od historycznego kontekstu (jak pokazuje porównanie pojęć wolności według Sartre’a i Pico della Mirandoli), możliwe jest zaangażowanie ich w dialog ułatwiający to, co Kant nazwał „orientowaniem się w myśleniu”. Będąc „sama w sobie” tajemnicą, wolność jako wartość jest punktem zbieżnym wszystkich jej możliwych konceptualizacji.

Druga strategia zyskała popularność we współczesności, kiedy język wartości stał się przeszkodą w dostosowywaniu filozofii politycznej do nowego paradygmatu naukowego. Wprowadzona w miejsce dialektyki, która przechodzi od szczegółu do ogółu, analiza naukowa ma na celu sformułowanie węższego, ale bardziej konkretnego pojęcia wolności (i każdej wartości), która staje się dzięki takiej operacjonalizacji rzeczą do wyprodukowania i zademonstrowania światu. Jednym z pierwszych, którzy zastosowali tę nową strategię, był Thomas Hobbes, chociaż jego projekt państwa-Lewiatana nie był narzędziem do pomiaru wolności, ale sprawiedliwości. W artykule omówiono mankamenty takiej nowożytnej „pozytywizacji” wolności, wykorzystując dwie konkurujące ze sobą koncepcje (Locke’a i Rousseau), które położyły podwaliny odpowiednio pod liberalizm i pod demokratyzm.

Słowa kluczowe: koncepcje wolności, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, liberalizm, demokratyzm

Kontakt: Zakład Historii Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Bracka 12, Kraków
E-mail: i.tylek@gmail.com
<http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/barwicka-tylek>

Iwona BARWICKA-TYLEK, On Freedom and the Difficulties in Measuring Mysteries
DOI 10.12887/36-2023-1-141-05

The article contrasts two strategies of thinking about freedom which have different philosophical and—above all—political consequences. Within the first strategy freedom is approached as a universal value which can be variously conceptualized. However, while such particular interpretations of freedom differ from each other and are contingent on the historical context (which is demonstrated on the example of the contrast between Sartre’s and Pico della Mirandola’s notions of freedom), it is possible to engage them in a dialogue contributing to what Kant called “orienting oneself in thinking.” Being “in itself” a mystery, conceived as a value, freedom is the point of convergence of all its possible conceptualizations.

The second strategy of thinking began to gain popularity in modernity, when values turned out to be obstacles in adjusting political philosophy to the new scientific paradigm. In place of dialectics, which proceeds from the particular to the general, scientific analysis was introduced with the aim of formulating a narrower yet more specific concept of freedom (and value as such). Owing to such operationalization, values have become entities to be produced and demonstrated to the world. Among the pioneers of the new thinking strategy was Thomas Hobbes, although his concept of Leviathan was not intended as a tool to measure freedom, but justice. The article discusses the shortcomings of such a thinking strategy, simultaneously pointing to two competing concepts of freedom which laid the foundations of, respectively, liberalism and democratism.

Keywords: concepts of freedom, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, liberalism, democratism

Contact: Zakład Historii Doktryn Politycznych i Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Bracka 12, Cracow, Poland
E-mail: i.tylek@gmail.com
<http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/barwicka-tylek>