

Marcin Kilanowski

Ku wolności jako odpowiedzialności

Słowa kluczowe: wolność negatywna, wolność pozytywna, pragmatyzm, pluralizm, odpowiedzialność

Wstęp – dwie koncepcje wolności

W myśli społeczno-politycznej czołowych dziś filozofów, jakimi są Habermas i Rorty, odnajdujemy rozważania dotyczące pojęcia wolności. Dotyczą one kwestii określenia tego, jak szeroko powinna być ona rozumiana, oraz tego, kto może przesądzać o takim, a nie innym z niej korzystaniu. Ze względu na to wpisują się one w te, które prowadzi Isaiah Berlin w eseju *Dwie koncepcje wolności*. Píše on w nim o dwóch rodzajach wolności, o dwóch jej znaczeniach – negatywnym i pozytywnym. Pierwsze, według Berlina, wiąże się z pytaniem: „Jak daleko sięga obszar, w którego granicach podmiot – osoba bądź grupa osób – ma lub powinien mieć całkowitą swobodę bycia i działania wedle własnej woli, bez wtrącania się innych osób?”. Drugie, które nazywa „pozytywnym”, wiąże się z odpowiedzialnością na pytanie: „Co lub kto jest źródłem władzy albo ingerencji, która może przesądzić, że ktoś ma zrobić raczej to niż tamto, być taki, a nie inny?”¹. Znaczeniom tym, jak i dalszym rozważaniom Berlina warto pokrótce przyjrzeć się jeszcze raz, by następnie odnieść się do nich na gruncie myśli Rorty’ego i Habermasa, gdyż mogą oni wnieść do dyskusji o wolności coś istotnego.

Jak pisze Berlin, w przypadku negatywnego rozumienia wolności bycie wolnym oznacza, że nikt nie wtrąca się w nasze sprawy. Wolność tak pojmowana oznacza „wolność *od*” – od ingerowania w naszą działalność. Im większy jest obszar tego nieingerowania, tym większa jest nasza wolność i możliwość rozwoju. Berlin pisze, iż miłośnicy wolności zakładają, „że powinien istnieć pewien

¹ I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, tłum. Hanna Bartoszewicz, Daniel Grinberg, Dorota Lachowska, Anna Tanalska-Dulęba, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 182.

minimalny zakres wolności osobistej, którego w żadnym wypadku nie można pogwałcić, ponieważ jego naruszenie sprawia, że jednostka ma za mało przestrzeni umożliwiającej chociażby minimalny rozwój wrodzonych uzdolnień, bez czego nie jest możliwe nawet uświadomienie sobie, a tym bardziej dążenie do rozmaitych celów uznawanych przez ludzi za dobre, słuszne lub święte”². Jakie jest to minimum? Odpowiedź na to pytanie wiąże się z koniecznością „dookreślenia” pojęcia wolności, określenia jej zakresu, ze świadomością, iż owo „minimum” nie może być z drugiej strony zbyt duże, gdyż mogłoby dojść do zagarniania przez nas wolności innych w imię naszej własnej wolności.

W eseju *Dwie koncepcje wolności* Berlin zwraca naszą uwagę na to, iż koncepcje wolności wywodzą się bezpośrednio z poglądów na to, czym jest jaźń, osoba, człowiek, i dodaje, iż definicjami człowieka i wolności można dowolnie manipulować w zależności od potrzeb³. Otóż takie manipulowanie i zagrożenie z nim związane mają miejsce, gdy pojawiają się ci, którzy uważają, iż wiedzą najlepiej. W świetle tego istotnym staje się pytanie „Kto ma rozstrzygać, czym mam być i co mam robić, a czego mi nie wolno?” albo „Kto mną rządzi?”. Próba odpowiedzi na te pytania, a nie na pytanie „Czym wolno mi być i co wolno mi robić?”, ujawnia „pozytywny” sens wolności.

Można mieć w tym miejscu jednak wątpliwość. Otóż „wolność polegająca na tym, że jestem sam sobie panem, oraz wolność polegająca na tym, że inni mi nie przeszkadzają czynić, co chcę, mogą się na pozór wydawać niezbyt odległymi logicznie koncepcjami – nie bardziej różnymi niż wypowiedzenie tej samej myśli raz zdaniem twierdzącym, raz za pomocą zaprzeczenia”⁴. Różnica jednak jest. Wynika ona z tego, że „negatywne” i „pozytywne” rozumienie wolności rozwijały się historycznie w odmiennych kierunkach. Według Berlina wyjaśnić to można tym, iż metafora o rządzeniu samym sobą zaczęła żyć własnym życiem. W wyniku tego doszło do przejścia od rozważań dotyczących bycia panem swego losu, do rozważań w kategoriach „wyższej natury” i „niższej natury” człowieka oraz do ukonstytuowania się przeświadczenia, iż należy dorosnąć do tej pierwszej – „prawdziwej”. I tak pojawiała się koncepcja prawdziwego Ja, transcendentnego i suwerennego nadzorcy, w opozycji do empirycznego kłęбка pragnień i namiętności, które trzeba trzymać na wodzy i poskramiać. Dziś, jak zauważa Berlin, koncepcję tę można pojmować jako „coś szerszego niż jednostka, jako społeczną »całość«, której elementem bądź aspektem jest jednostka: może to być plemię, rasa, wspólnota wyznaniowa, państwo. Tę byt uznaje się za »prawdziwe« Ja, które narzucając swoją kolektywną czy też »ograniczoną«, jednolitą wolę krnąbrnym »członkom«, osiąga własną, a tym samym i ich »wyższą« wolność”⁵.

² Tamże, s. 184.

³ Patrz: tamże, s. 195.

⁴ Tamże, s. 192.

⁵ Tamże, s. 193.

W takich okolicznościach dążenie do osiągnięcia „wyższej natury” i „wyższej wolności” usprawiedliwia przymus wywierany przez jednych ludzi na drugih w imię ich dobra, którego nie dostrzegają.

Tak rozumiana „pozytywna” koncepcja wolności – „wolność *do*” – do działania w jeden właściwy sposób jawi się zwolennikom „negatywnego” pojęcia jako „zwodnicza maska brutalnej tyranii”⁶. Za taką ma ją nie tylko Berlin, ale również Rorty i Habermas, którzy przeciwstawiają się podporządkowywaniu naszej kultury jakimś absolutnym prawdom, a idealną w pełni racjonalną formę życia uważają za mrzonkę. By nie być gołosłownym co do stanowiska Rorty’ego i Habermasa, w pierwszej kolejności konieczne będzie przedstawienie owego krytycznego podejścia do pozytywnego pojęcia wolności, które występuje w ich myśli, by następnie możliwe było przejście do sedna sprawy, czyli do tego, w jaki sposób Rorty i Habermas dookreślają „negatywne” pojęcie. Może ono bowiem stanowić podstawę do czegoś nowego, do wypracowania rozumienia pojęcia „wolności jako odpowiedzialności”.

Rorty – przeciw „pozytywnej” wersji wolności

Rorty, tak jak Berlin, dostrzega zagrożenie, które wiąże się z poszukiwaniem tego jedynego właściwego sposobu myślenia i działania. Jest przeciwny temu, by ktoś rościł sobie prawo do wyznaczania najlepszego dla nas sposobu postępowania, odwołując się do jakiejś prawdy o człowieku. Przeciwnie stawia się on stosowaniu „pojęć uniwersalistycznych, takich jak »natura ja« czy »istota naszego człowieczeństwa«, jako wsporników krytyki instytucji społecznych czy obiegowych przekonań moralnych”⁷. To, czym dysponujemy, to „obiegowe przekonania moralne”, charakterystyczne tylko dla naszej wspólnoty, w której zasady moralne zależne są od tożsamości moralnej jej członków. One to, składając się jedynie na publiczną stronę naszego życia, stronę, która współzawodniczy z naszymi prywatnymi uczuciami i naszymi prywatnymi usiłowaniami autokreacji, wpływają na nasze poczucie obowiązku wobec innych⁸.

Głosząc powyższe, Rorty jednocześnie próbuje odpierać zarzuty krytyków zwracających uwagę, iż praktyki społeczne i instytucje nie przetrwają bez tradycyjnych podstaw, na które składają się ponadkulturowe i ponadhistoryczne ujęcia „racjonalności” i „moralności”. Przeciwnie stawia się im, gdyż nie uważa, że, „jeżeli młode pokolenie nie będzie tak samo przywiązane do niewzruszonych zasad moralnych jak pokolenie starsze, to będzie to koniec walki o wolność

⁶ Tamże, s. 191.

⁷ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. I, tłum. J. Margasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 27–28.

⁸ Tamże, s. 262.

i godność człowieka”⁹, i że jeżeli „nie ma czegoś absolutnego, czegoś, co podzielałoby boską nieugiętość w odrzucaniu uległości wobec ludzkich słabości, nie mamy powodu, aby dalej przeciwstawiać się złu”¹⁰. Jako pragmatysta uważa, iż to, co przeciwnicy nazywają „niezmiennymi zasadami moralnymi”, to skrót dawnych praktyk, które się upowszechniły. To pewne wzory zachowań, które zostały zaaprobowane, i zwyczaje tych z naszych przodków, którzy są przez nas najbardziej podziwiani. Píše, iż „musimy zrezygnować z przekonania, że są jakieś bezwarunkowe, transkulturowe zobowiązania moralne, zobowiązania zakorzenione w nieziennej, ahistorycznej naturze człowieka”¹¹.

Bez prawdy absolutnej – za pluralizmem

Przeciwnicy stanowiska Rorty’ego muszą czuć się niepocieszeni w związku z coraz liczniejszymi głosami nawołującymi do odejścia od takich kategorii jak natura ludzka i do zaprzestania podejmowania prób poszukiwania „ostatecznych rozwiązań”, w świetle względności naszych przekonań. Wiedza, że nie tylko w praktyce, ale z zasady niemożliwe jest uzyskanie jasnych i pewnych odpowiedzi, może, jak zauważa Berlin, doprowadzić do szaleństwa tych, którzy szukają jedynego i wszechogarniającego systemu z gwarancją na wieczność. Zdaje sobie on oczywiście sprawę, iż pragnienie czegoś więcej jest głęboką i nieuleczalną potrzebą metafizyczną. Pragnienie gwarancji, że nasze wartości spoczywają wieczyste i bezpieczne w jakichś niebiosach obiektywizmu, jest jednak, według Berlina, tylko „wyrazem tęsknoty za pewnością dzieciństwa albo za absolutnymi wartościami naszej pierwotnej przeszłości”¹². Tęsknota ta może być – jego zdaniem – zgubna; pisze, iż to, że owo pragnienie determinuje naszą praktykę, jest symptomem równie głębokiej, jak i niebezpiecznej niedojrzałości moralnej oraz politycznej. Za dojrzałe bowiem uważa bycie świadomym, iż „zasady nie stają się mniej święte” przez to, że nie można zagwarantować ich trwałości – i że można trwać przy nich niezachwianie mimo tego, iż świadomi jesteśmy ich względności. To też jest, według niego, cechą charakterystyczną człowieka cywilizowanego.

Berlin opowiada się za pluralizmem, który wraz z porcją „negatywnej” wolności, jakiej wymaga, wydaje mu się słuszniejszym i bardziej ludzkim ideałem niż cele tych, którzy w wielkich, opartych na dyscyplinie, autorytarnych strukturach szukają ideału „pozytywnego” panowania nad sobą przez klasy, narody czy całą ludzkość¹³. Wydaje się tak także Rorty’emu i Habermasowi, ponieważ są świa-

⁹ R. Rorty, „Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie”, w: J. Habermas, R. Rorty, L. Kołakowski, *Stan filozofii współczesnej*, tłum. Józef Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 64.

¹⁰ Tamże, s. 65.

¹¹ Tamże, s. 49.

¹² I. Berlin, *Cztery eseje...*, s. 233.

¹³ Tamże, s. 232.

domi tego, iż w świetle wielości ujęć i perspektyw trudno jest mówić o jakimś stałym i niezmiennym „centrum”.

Habermas – zdecentrowany obraz świata

Według Habermasa, to, z czym mamy do czynienia, to „zdecentrowany” obraz świata. W decentracji dostrzega on możliwość dalszej racjonalizacji społecznej, nie zaś zagrożenie dla niej. Utrata centrum nie musi być zagrożeniem dla budowania indywidualnych czy grupowych tożsamości. Może posłużyć ona na rzecz wyświetlenia wewnętrznych zależności między strukturami obrazów świata (kultura, społeczeństwo, osobowość), światem życia jako kontekstem procesów dochodzenia do porozumienia oraz możliwościami racjonalnego kierowania życiem. Do tego wyświetlania może dochodzić dzięki procesom porozumiewania się, którym towarzyszy świadomość braku możliwości osiągnięcia jakichś trwałych i niezmiennych ustaleń oraz rozwiązań. Za nasz jedyny fundament musi wystarczać niepewny grunt racjonalnie motywowanego porozumienia¹⁴. Innymi słowy, należy pogodzić się z koniecznością dokonywania nieustannych weryfikacji wyznawanych poglądów i słuszności podejmowanych działań w świecie, w którym nieustannie zachodzą zmiany. Życie w takim zdecentrowanym świecie wymaga od nas ciągłej gotowości do podejmowania dialogu, gdy pojawią się sporne kwestie. Możliwy jest on dzięki umiejętności racjonalnego argumentowania pozwalającego na uzyskiwanie zgody i pewnego rodzaju jedności. Owa jedność pojawia się dzięki dokonującej się w wyniku procesu dochodzenia do porozumienia – działania komunikacyjnego – reprodukcji wiedzy kulturowej, przynależności do zbiorowości i własnej tożsamości, charakteryzującej się indywidualną odpowiedzialnością za funkcjonowanie w obrębie owej zbiorowości.

Z powyższym zgadza się Rorty, ponieważ jemu także zależy na tym, by nasze wspólnoty opierały się na udanych interakcjach prowadzących do osiągania zgody. Nie ma się to odbywać w świetle jednej i właściwej prawdy, lecz różnorodności. Uważa, iż tym, co nam właśnie pozostaje w świecie pozbawionym absolutnych pewników, jest wzajemna komunikacja i wypracowywanie porozumienia.

Podsumowując powyższe, można stwierdzić, iż zarówno Rorty, jak i Habermas przeciwni są pozytywnemu rozumieniu wolności oraz wyznaczaniu jakichś najwyższych prawd, które miałyby być powszechne dla wszystkich i którym należałoby się podporządkować. Obaj opowiadają się za wolnością negatywną i próbują ją dookreślić.

¹⁴ J. Habermas, „Odpowiedź na zarzuty”, w: *Wokół Teorii Krytycznej Jürgena Habermasa*, red.: A.M. Kaniowski, A. Szahaj, Warszawa 1987, Prace Kolegium Ortyckiego, s. 221.

Kompromis i konkretne wartości

W zdecentrowanym świecie, o którym pisze Habermas, tym, na co możemy liczyć, jest komunikacja. To dzięki niej wchodzimy w interakcje z innymi, dochodzi do reprodukcji wiedzy kulturowej, powstaje solidarność wspólnotowa i kształtuje się tożsamość odpowiedzialnych jednostek. Zgodziłby się z tym także Rorty, który tak jak Habermas jest przeciw „substancjalnym wspólnotom, które zwrócone są w przeszłość”. Dostrzega on także znaczenie i rolę komunikacji, powstawania solidarności społecznej i jej poszerzania oraz kształtowania się jednostek odpowiedzialnych za występowanie społecznych interakcji. Jemu również zależy na tym, by nasze wspólnoty opierały się na udanych interakcjach prowadzących do osiągania zgody, by w ich trakcie kierowały się one otwartością i współczuciem. A wszystko to nie ma się odbywać w imię dotarcia do jednej i właściwej prawdy, lecz uznania i poszanowania różnorodności oraz kompromisu.

Wypracowywanie takiego kompromisu wymaga, jak pisze Rorty, dyskursu prowadzonego we wspólnym słowniku potrzebnym do tego, aby opisywać moralną tożsamość, którą społeczeństwo liberalne każe mieć swoim obywatelom¹⁵. Słownik taki, służący do wypracowywania szczegółów nieustannie zmieniających się kompromisów tworzących polityczny dyskurs, powinien być, zdaniem Rorty'ego, „banalny” i cechować się „rozumiałością rynku czy sali sądowej”¹⁶. Opowiedzenie się za powszechnie zrozumiałym, ogólnie znanym „banalnym” językiem jest zaś opowiedzeniem się za określonymi wartościami leżącymi u jego podstaw. Do tych wartości można zaliczyć wolność słowa, wolność działania, równość stron. Leżą one u podstaw warunków formalnych niezbędnych do zaistnienia niezakłóconej komunikacji. Zgodne z nimi postępowanie jest niezbędne, by komunikacja faktycznie zaistniała i była racjonalna, by w jej trakcie mogły padać argumenty i można było osiągnąć zgodę.

Równość partnerów dyskusji i wolność wypowiedzi są również podstawowymi wartościami w koncepcji Habermasa. Jego zdaniem w działania komunikacyjne wbudowany jest egalitarny z zasady stosunek wzajemności. Z niego pochodzi sens normatywnych roszczeń ważności, z którego biorą się idee wolności i równości¹⁷. Owe roszczenia ważnościowe Habermas uznaje za powszechne. Z uzasadnieniem ich powszechności ma jednak kłopot¹⁸. W świetle tego problematyczne staje się

¹⁵ R. Rorty, *Moralna tożsamość a prywatna autonomia: Przypadek Foucaulta*, tłum. M. Kwiek, „Etyka” nr 26 (1993), s. 129. Moralna tożsamość, która ma być charakterystyczna dla sfery publicznej, jest dla Rorty'ego przeciwieństwem tożsamości prywatnej, charakterystycznej dla sfery prywatnej. Dlatego też należy pamiętać, iż moralna tożsamość nie wyczerpuje autodeskrypcji „romantycznego intelektualisty”. Nie uważa on, że stosunek do innych istot ludzkich miałby być dla niego rzeczą najważniejszą. Ważniejsze jest dla niego, jak pisze, poszukiwanie swej prywatnej autonomii.

¹⁶ Tamże, s. 129.

¹⁷ Patrz: J. Habermas, *Odpowiedź na...*, s. 235.

¹⁸ Więcej na ten temat patrz: M. Kilanowski, „O zbieżności perspektyw Rorty'ego i Habermasa”, w: „Ruch Filozoficzny” nr 4 (2007).

także oddzielenie ich od wartości kulturowych. Habermas na taki podział jednak wskazuje. Uważa on, iż normy kierujące działaniem występują z roszczeniem do powszechności, zaś wartości kulturowe nie. Krąg intersubiektywnego uznania, tworzący się wokół wartości kulturowych, nie oznacza roszczenia do kulturowo powszechnej, a tym bardziej do uniwersalnej akceptowalności¹⁹. Wartości kulturowe występują z roszczeniami ważnościowymi, lecz nie transcendują one tak jak roszczenia do prawdziwości i słuszności lokalnych ograniczeń. Pisze:

Wartości kulturowe nie uchodzą za uniwersalne; jak sama nazwa wskazuje, są one ograniczone do horyzontu świata życia właściwego określonej kulturze. Wartości można uwiarygodnić jedynie w kontekście partykularnej formy życia²⁰.

I niewątpliwie trzeba się zgodzić z Habermasem, gdy pisze, że wartości kulturowe są charakterystyczne dla danej kultury i można je uwiarygodnić w kontekście partykularnej formy życia. Wydaje się, iż jest tak jednak również w przypadku roszczeń do ważności, które także są ograniczone do horyzontu świata życia właściwego danej kulturze lub określonym kulturom. Habermas powinien w związku z tym mówić, iż roszczenia do prawdziwości czy słuszności roszczą sobie prawo do transcendowania lokalnych ograniczeń, a nie, że je transcendują. W związku z powyższym o wartościach równości i wolności, które są ściśle związane z samą ideą działania komunikacyjnego, można by powiedzieć, iż są charakterystyczne dla naszej wspólnoty.

Odpowiedzialność względem naszej wspólnoty

Rorty uważa, że nie można wyjść poza względne wartości różnych rzeczywistych czy rzekomych wspólnot, by odwołać się do bezstronnych kryteriów, które pomogłyby nam ocenić te wartości, twierdzi, iż nie istnieje bowiem punkt widzenia abstrahujący od tego, jaki ma nasza historyczna wspólnota²¹. W związku z tym „człowieczeństwo” to dla niego pojęcie raczej z dziedziny biologii niż moralności, a „ludzka godność” jest pochodną godności jakiejś określonej wspólnoty. W świetle tego twierdzi, że liberałowie „powinni oczyścić się z zarzutów braku odpowiedzialności, przekonując nasze społeczeństwo, że odpowiedzialnym należy być względem własnej tradycji, ale już nie względem prawa moralnego”²². W innym miejscu Rorty pisze: „odpowiedzialnym można być tylko względem osób i rzeczywistych bądź potencjalnych wspólnot historycznych”²³. Takie podejście

¹⁹ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A.M. Kaniowski, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 50.

²⁰ Tamże, s. 89.

²¹ Patrz: R. Rorty, *Obiektywność...*, s. 293–294.

²² Tamże, s. 296.

²³ Tamże, s. 294. Rorty zaznacza, iż pogląd taki żywią „hegliści”. Żywi go także on sam.

uważa on za alternatywne wyjaśnienie natury odpowiedzialności intelektualnej i moralnej.

Nasze poczucie odpowiedzialności w obrębie wspólnot, do których należymy, jest w dużej mierze efektem procesu uczenia się. Polega on na wyzwaniu i sprzyjaniu idiosynkratycznym zainteresowaniom i rozwijaniu indywidualnych zdolności każdego człowieka. Jego celem jest także „formowanie ludzi w jednostki obdarzone poczuciem moralnej odpowiedzialności”²⁴, przy którego osiągnięciu określona rola może przypaść pewnym „sieciom władzy”, w których Rorty nie widzi nic złego. Rolę takiego „formowania” przez socjalizację dostrzega także Habermas. Uważa on, iż podlegają mu jednostki w trakcie interakcji, podczas których dochodzi do budowania się ich tożsamości grupowych i do koordynacji działań²⁵. Miarą dla tych pierwszych jest solidarność członków tych grup, a dla harmonizowania indywidualnych biografii ze zbiorowymi formami życia – odpowiedzialność poszczególnych osób²⁶. Takie budowanie i koordynacja zachodzące w solidarnym, wspólnym działaniu i podejmowanym nieustannie kooperatywnym wysiłku, jak pisze Habermas:

nakłada na nas odpowiedzialność, nie czyniąc nas niezależnym od „łaski czasów, w których żyjemy”. Z tym wiąże się nowoczesny sens humanizmu, który już dawno znalazł wyraz w ideach samoświadomego życia, autentycznej samorealizacji i autonomii – humanizmu, który nie kosztuje w samoutwierdzeniu się²⁷.

Abyśmy stali się lepsi

W świetle powyższego Rorty proponuje, abyśmy porzucili intuicję, zgodnie z którą na zewnątrz istnieje coś, względem czego jesteśmy odpowiedzialni, „na rzecz poglądu, że moglibyśmy stać się lepsi, niż jesteśmy – jako naukowcy-teoretycy, obywatele czy przyjaciele”. Dalej zaś pisze:

Oparcie dla takiej intuicji stanowiłoby rzeczywiste bądź wyobrażone istnienie innych istot ludzkich, które już stały się lepsze (utopijne bądź rzeczywiste doświadczenia wyższych jednostek bądź społeczeństw). W tym ujęciu odpowiedzialność to raczej sprawa tego, co Peirce nazywał »przyznawaniem się ze skrucą do pomyłek«, a nie szacunek do czegoś zewnętrznego²⁸.

²⁴ R. Rorty, *Moralna tożsamość...*, s. 130.

²⁵ Habermas ów proces określa jako socjalizację, nie rozumie go jednak w negatywny sposób, jako narzucanie określonej perspektywy. Nie jest ona związana z podporządkowywaniem, lecz z uczeniem, by jednostki mogły w pełni dążyć do odpowiedzialnej samorealizacji.

²⁶ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, t. 2, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 249.

²⁷ J. Habermas, *Jedność rozumu w wielości głosów*, tłum. E. Łabno, „Pismo Literacko-Artystyczne” nr 2 (1989), s. 103.

²⁸ R. Rorty, *Obiektywność...*, s. 64.

Czytając powyższe słowa, możemy zadać pytanie, w jaki sposób moglibyśmy stać się lepsi, mając za punkt odniesienia rzeczywiste lub też wyobrażone istoty ludzkie, które już stały się lepsze? Z pewnością wykonując lepiej pewne rzeczy lub mając lepsze przekonania. Czy możemy jednak stwierdzić, iż przekonania pewnych istot ludzkich lub też nasze są lepsze od innych? Rorty pisze, iż pragmatysta uważa, że poglądy ma lepsze niż na przykład realista, jednakże nie twierdzi, iż są takie, gdyż są zgodne z jakąś lepiej przez niego dostrzeganą naturą rzeczy²⁹. Innymi słowy, według Rorty'ego, nie możemy określać tego, czy nasza postawa czy też poglądy są lepsze od innych, przez twierdzenie, iż są one bliższe rzeczywistości. Będą one lepsze, gdy to, czego się dziś uczymy, będzie „jedynie stacją pośrednią na drodze wiodącej ku lepszym przekonaniom, przekonaniom, które będą służyć lepszym celom”³⁰. Owe przekonania będą lepsze, jeżeli będą bardziej użyteczne. Do czego jednak miałyby być bardziej użyteczne? Przyciśnięci takim pytaniem pragmatyści, jak pisze Rorty:

nie mają do powiedzenia nic za wyjątkiem – „Użyteczne do stworzenia lepszej przyszłości”. Gdy spyta się ich: „Pod jakim względem lepszej?” [...] mogą jedynie powiedzieć coś tak nieokreślonego jak to, że „przyszłość ta zawiera więcej tego, co uważamy za dobre, a mniej tego, co uważamy za złe”. Kiedy ktoś spyta ich: „A co uważacie za dobro?” mogą jedynie powiedzieć za Whitemanem: „różnorodność i wolność”, bądź za Deweyem – „rozwój”³¹.

Krótko mówiąc, zgodnie z Rortym, nasze przekonania będą więc lepsze i prowadzić będą do lepszej przyszłości, jeżeli związane będą z uznaniem takich kategorii, jak: różnorodność, wolność i rozwój.

Również Habermas uważa, iż możliwe są lepsze sposoby mówienia i działania, dzięki kształtowaniu się naszych przekonań mocą lepszych argumentów na drodze kooperatywnego działania. Píše, iż:

wszelkie argumentowanie, czy to odnoszące się do kwestii prawnych i moralnych, czy też do naukowych hipotez, bądź do dzieł sztuki, wymaga *tej samej* formy zorganizowania, która leży u podstaw kooperatywnego poszukiwania prawdy i narzędzia krytyczne podporządkowuje celowi, jakim jest kształtowanie intersubiektywnych przekonań mocą lepszych argumentów³².

To kooperatywne działanie ma prowadzić do osiągnięcia racjonalnie motywowanego porozumienia lub, inaczej mówiąc, ukonstytuowania się konsensu, który opierać się będzie na „autorytecie lepszego argumentu”³³. Taki konsensus osiąga-

²⁹ Tamże, s. 38.

³⁰ R. Rorty, „Edukacja i wyzwanie postnowoczesności”, tłum. L. Witkowski, w: *Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogikach*, red. Z. Kwieciński, L. Witkowski, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 1993, s. 100.

³¹ R. Rorty, „Amerykanizm i pragmatyzm”, tłum. A. Grzeleński, w: *Filozofia amerykańska dziś*, red. T. Komendziński, A. Szahaj, UMK, Toruń 1999, s. 122.

³² J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego...*, t. 1, s. 77.

³³ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego...*, t. 2, s. 254–255.

ny w trybie argumentacji jest według Habermasa możliwy. Uważa on bowiem, iż w życiu codziennym nikt nie przystępowałby do wymiany argumentów moralnych, gdyby intuicyjnie nie wychodził z założenia, „że w kręgu osób zainteresowanych zasadniczo jest możliwe osiągnięcie konsensu opartego na uzasadnieniu”³⁴.

Osiągnięcie takiego konsensusu możliwe jest również według Rorty’ego. Możliwe jest używanie „lepszyc argumentów”, jeżeli będą związane z kategoriami wolności, równości i rozwoju jednostki, za którymi opowiada się nasza wspólnota. Przyznaje także w końcu, iż możliwe jest uzasadnienie nowych przekonań i pragnień³⁵. Tym, czego potrzebujemy na rzecz realizacji tych możliwości, jest stworzenie odpowiednich warunków dla niezakłóconej komunikacji, która, jak pisze Habermas, a z czym zgodziłby się Rorty, pozwalałaby jej uczestnikom, aby „według własnych potrzeb i rozeznania oraz z własnej inicjatywy urzeczywistniali konkretne możliwości lepszego i mniej zagrożonego życia”³⁶. Innymi słowy, według Habermasa, celem nie byłoby jedynie osiągnięcie w mniemaniu każdego z nich życia lepszego, lecz również takiego, które byłoby „mniej zagrożone”. Czy przystałby na to także Rorty?

Nie zadawać cierpienia

Na podstawie tego, co twierdzi Rorty, iż „prawdziwym” bądź „dobrym” będziemy nazywać każdy rezultat wolnej dyskusji³⁷, można by wnioskować, iż nie ma znaczenia to, jakie będą jej ustalenia – i że dla liberała podstawową kwestią jest jedynie zapewnienie swobody wypowiedzi. W takiej perspektywie ważne jest więc, aby w konsekwencji dialogu i użytych w jego trakcie argumentów dzięki podzielanym przez nas wartościom, jakimi są wolność słowa i równość stron, zaistniała jakaś zgoda. Czy Rorty zgodziłby się jednak, iż „dobrym” i „prawdziwym” można nazwać rezultat wolnej dyskusji, która kończyłaby się konkluzją, iż zadawanie cierpienia innym jest słuszne i należy przejść od słów do czynów? Otóż, jako liberał nie zgodziłby się, nie tylko bowiem wolna dyskusja jest dla niego wartością i wszystko, co zostanie ustalone w jej trakcie. Dla liberała takiego jak Rorty najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy, jest zadawanie cierpienia. Twierdzi on, iż powinniśmy uwrażliwiać nasze społeczeństwa na ludzkie cierpienie. We wrażliwości ludzkiej i w wyobraźni pokłada nadzieję na poprawę relacji międzyludzkich. To one przyczyniają się do tego, że postęp moralny jest możliwy³⁸. Zgodziłby

³⁴ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego...*, t. 1, s. 48.

³⁵ R. Rorty, *Obiektywność...*, s. 317.

³⁶ J. Habermas, „Kryzys państwa dobrobytu i wyczerpanie się energii utopijnych”, tłum. K. Moliter, „Colloquia Communia” nr 4-5 (27-28), lipiec-październik 1986, s. 172.

³⁷ Patrz: R. Rorty, *Przygodność...*, s. 121.

³⁸ R. Rorty, „O powinności moralnej, prawdzie i zdrowym rozsądku”, w: J. Habermas, R. Rorty, L. Kołakowski, *Stan filozofii współczesnej*, tłum. Józef Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 72.

się więc z Habermasem, który ponadto uważa, iż we współczuciu, w opiece, oddaniu i otwartości wylaniają się formy człowieczeństwa, dzięki którym można przetrwać konflikty³⁹. A wszystko to może się, jego zdaniem, zdarzyć w naszej zdecentrowanej kulturze – „kulturze pogłębionej refleksji i uczuć”⁴⁰, w której podejmujemy kooperatywny wysiłek, „aby złagodzić cierpienia dających się łatwo zranic istot, zlikwidować te cierpienia lub im przeszkodzić”⁴¹. Krótko mówiąc, nie każdy rezultat dyskusji nazwiemy „dobrym” lub „prawdziwym”. Będzie nim ten, który pozostanie w zgodzie z zasadą kierującą działaniami liberała, takiego jak Habermas i Rorty.

Na pytanie, czy więc tylko lepszymi opisami, czy też lepszymi argumentami i ekspresjami, związanymi z określonymi roszczeniami ważnościowymi oraz biorącymi udział w procesie komunikacji, mamy się kierować w trakcie osiągania porozumienia, odpowiedzieliby oni przecząco. Zdaniem Rorty’ego i Habermasa, nie tylko nowe języki i sposoby mówienia oraz lepsze argumenty mają nas prowadzić do zgody, lecz także otwartość, współczucie, wrażliwość i brak akceptacji dla dopuszczalności zadawania cierpienia innym.

Rezygnacja z zadawania cierpienia możliwa będzie, jeśli uświadomimy sobie, iż inni cierpią tak jak my. Świadomość ta sprawi, iż możliwe będzie identyfikowanie się z innymi ludźmi. To przez identyfikowanie się z ludźmi, „z którymi nie potrafili się identyfikować nasi przodkowie, ludźmi różnych religii, ludźmi na drugiej stronie świata, ludźmi, którzy początkowo wydawali się nam niepokojąco od »nas« odmienni”⁴², możliwy jest postęp moralny, możliwe jest poszerzanie naszej wspólnoty o tych, którzy wcześniej znajdowali się poza nią. W takiej poszerzonej wspólnocie „niemoralny występki” oznacza w istocie „taką rzecz, której *my* nie robimy”⁴³. Takim występkiem w naszej liberalnej wspólnocie jest właśnie zadawanie cierpienia innym.

Samo dostrzeganie cierpienia i świadomość jego istnienia nie wystarczy. Idzie także o bycie świadomym konsekwencji działań mogących takowe cierpienia wywoływać. Według Rorty’ego, to różne opisy cierpienia, między innymi książki, w których się one znajdują, mają nam pomóc stać się mniej okrutnymi. Są one istotne dla liberalnej nadziei i dla problemu, jak pogodzić tego rodzaju nadzieję z prywatną ironią⁴⁴.

³⁹ Patrz: J. Habermas, „Dialektyka racjonalizacji”, tłum. L. Witkowski, A. Szahaj, w: *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, red. A.M. Kaniowski, A. Szahaj, Kolegium Ortyckie, Warszawa 1987, s. 102–103.

⁴⁰ Patrz: J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego...*, t. 1, s. 558.

⁴¹ J. Habermas, *Jedność rozumu...*, s. 103.

⁴² R. Rorty, *O powinności...*, s. 70.

⁴³ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego...*, t. 1, s. 92.

⁴⁴ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 192.

Ku wolności jako odpowiedzialności

W świetle tego, co zostało powyżej powiedziane, należy zauważyć, iż wolność, która stanowi niezbędny element konstytuujący społeczeństwa liberalnego, jest w ujęciu Rorty'ego i Habermasa „dookreślona”. Można powiedzieć, iż wolność jest kompromisem tak, jak nasze społeczeństwa, które, jak pisze Rorty, „nie są *quasi*-osobami, lecz są one (w swoim najlepszym, liberalnym, socjaldemokratycznym wydaniu) kompromisami między nimi”⁴⁵. Jest to kompromis co do reguł formalnych niezbędnych dla istnienia naszych społeczeństw i co do wartości leżących u ich podłoża. Możemy stać się lepszymi, gdy wszyscy jesteśmy równi, gdy między innymi wolność słowa i wolność do działania jest wartością. Wolność ta jest niezbędna, by mogła zaistnieć niezakłócona komunikacja i pełna samorealizacja jednostki, by mogły pojawić się lepsze poglądy i podejmowane były lepsze działania.

Z kategorią wolności w pragmatycznym ujęciu wiąże się więc dbałość o kluczowe wartości naszej wspólnoty. Opowiedzenie się za nimi jest ściśle związane z odpowiedzialnością za zgodne z nimi postępowanie. Mimo jednak tego, iż kategoria wolności jest „dookreślona” przez inne kluczowe dla liberalnej wspólnoty wartości, za których istnienie jesteśmy odpowiedzialni, to nie powinna być ona określana jako „wolność od odpowiedzialności”. Takie określenie sugerować by mogło, iż jest jakaś pierwotna, podstawowa wolność, którą następnie trzeba „ograniczać”, aby nie „zagrozała” wolności innych, którą trzeba w jakiejś części „poświęcić” w imię dobra społecznego lub wspólnotowego. Z pewnością powoływać się na nią będą wszyscy ci, którzy uważają, iż jest ona czymś przyrodzonym człowiekowi. Stanowisko takie ma jednak swoich przeciwników, którzy twierdzą, iż jest ona czysto kulturową wartością. W świetle tej kontrowersji można powiedzieć, iż bez względu na to, czy wolność jest przyrodzona czy kulturowa, to z pewnością jej rozumienie i określenie zakresu jej obowiązywania zależne jest od społecznego kontekstu. Nasz wybór tej wartości i to, jak ją rozumiemy, związane jest między innymi z tym, jak jesteśmy wychowywani. W pragmatycznej perspektywie wychowanie to polega na wskazywaniu korzyści praktycznych, jakie ze sobą niesie zapewnienie istnienia wolności słowa i działania, zarówno dla jednostki, jak i wspólnoty. Proces uczenia obejmuje tu wskazanie na korzyści, jakie płyną dla jednej i drugiej strony oraz na wzajemne nieredukowalne zależności, jakie między nimi występują. To od odpowiedzialnego działania w sferze relacji indywidualnych i wspólnotowych zależy zakres możliwych płynących z nich korzyści. To od odpowiedzialnego przestrzegania reguł formalnych stanowiących podstawę dla naszych interakcji zależny jest rozwój jednostek i postęp społeczny. Zależne są one, innymi słowy, od naszej odpowiedzialności za nasze czyny i za

⁴⁵ R. Rorty, *Moralna tożsamość...*, s. 129.

to, jakie konsekwencje mogą mieć one dla innych, za to, czy nie będą ograniczać ich wolności i nie spowodują, iż poczują się upokorzeni lub będą cierpieć⁴⁶. W przypadku podejmowania przez nas działań niezbędne jest więc dostrzeganie innych, na których mogą mieć one określony wpływ. Krótko mówiąc, to, z czym mamy do czynienia w obrębie myśli pragmatycznej, to wychowanie ku odpowiedzialnej wolności. Taka perspektywa otwiera możliwość do wypracowania nowego rozumienia wolności – „wolności jako odpowiedzialności”.

Kolejny krok, jaki należałoby uczynić, związany byłby ze zwróceniem uwagi, iż nie można dokonać ostrego podziału na jednostkę i wspólnotę, o czym w obrębie myśli pragmatycznej pisał już John Dewey, gdyż tak długo, jak funkcjonować będą dawne konstrukty, stare nawyki myślowe, idea harmonii pomiędzy indywidualnymi myślami i pragnieniami a społeczną rzeczywistością – wolność będzie postrzegana w terminach dostosowania się. Jeżeli jednak odrzucimy stary sposób myślenia, to będziemy mieli szansę dostrzeżenia działających na nas sił i sieci zależności, w jakie jesteśmy wpisani⁴⁷. Przestaniemy wtedy myśleć w kategoriach „moja wolność” *versus* „ich wolność”. Wolność będziemy rozumieli jako kategorię odnoszącą się do jednostki i wspólnoty, którą należy wspierać i respektować w imię dobra wspólnotowego i jednostkowego. Będzie to wolność jako odpowiedzialność. Będzie wiązać się ona z koniecznością przestrzegania reguł formalnych, opierających się na wartościach wolności słowa i równości, stwarzających nam wszystkim możliwość rozwoju i komunikacji.

Podsumowując

Jak zauważa Berlin, konieczność dokonywania wyboru pomiędzy różnymi absolutami jest nieuniknioną cechą kondycji ludzkiej. To ona nadaje wartość wolności⁴⁸. Wybór ten nie jest łatwy, dokonywany jest bowiem ze świadomością względności naszych przekonań. Mimo jednak ich względności można trwać przy nich niezachwianie. Takie trwanie, jak pisze Berlin, przytaczając słowa Schumpetera, odróżnia człowieka cywilizowanego od barbarzyńcy. W takim tonie pisze także Rorty, który uważa, iż „społeczeństwa liberalne naszego stulecia wytwarzają coraz więcej ludzi, którzy potrafią uznać przygodność słownika, w jakim formułują swe największe nadzieje – przygodność swoich własnych sumień – a mimo to pozostają wierni owym sumieniom”⁴⁹. Nazywa on to „wolnością jako uznaniem przygodności”⁵⁰.

⁴⁶ J. Habermas, *Jedność rozumu...*, s. 103.

⁴⁷ J. Dewey, „Individualism Old and New”, w: *Collected Works of John Dewey, The Later Works: 1925–1953*, Southern Illinois Press, Carbondale and Edwardsville 1991, t. 5, s. 75.

⁴⁸ Patrz: I. Berlin, *Cztery eseje...*, s. 230.

⁴⁹ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 75.

⁵⁰ Tamże.

Wolność ta związana jest z istnieniem wielości głosów, co jednakże nie oznacza, że związana jest z istnieniem chaosu. Nadal istnieje, jak twierdzi Habermas, możliwość zachowania pośród nich jedności rozumu. Pomimo bowiem wielości możliwe jest wypracowywanie porozumienia na drodze dialogu. Treści wyrażane przez nas w jego trakcie nie powinny być jednak traktowane jako stałe i niezmiennie, odzwierciedlające jakąś prawdę. Warunek trudny do spełnienia, wymaga bowiem od stron, by zarówno wyrażały gotowość do podjęcia dialogu, jak i traktowały swe przekonania za wątpliwe oraz wymagające wspólnego uzgodnienia.

Dialog ten możliwy jest dzięki określonym wartościom. Zgodne z nimi postępowanie jest warunkiem formalnym wystąpienia porozumienia. Dookreślają one także relacje między tym, co ważne dla jednostki, a jej zobowiązaniami względem wspólnoty. To, iż nie ma nic trwałego w nas samych, co też łączy nas z innymi, że nie ma wewnętrznej relacji pomiędzy tym, co jest najważniejsze dla jednostki, a moralnymi zobowiązaniami względem innych, nie znaczy, jak twierdzi Rorty, że nie ma żadnych zobowiązań. Rorty proponuje, abyśmy uznali wszelkie różnorodne postawy w sferze prywatnej (częstokroć sprzeczne ze sobą) za związane z tymi samymi moralnymi zobowiązaniami w sferze publicznej. Dlatego też pisze, że za jego postawą kryje się pewien zamysł moralny, zgodnie z którym dzięki odczarowaniu świata my, mieszkańcy liberalnego państwa, stajemy się „bardziej pragmatyczni, bardziej tolerancyjni, bardziej liberalni”⁵¹. W takim duchu pisze także Habermas, który w decentracji dostrzega możliwość, abyśmy stali się bardziej tolerancyjni, solidarni, racjonalni, bardziej otwarci na dialog i odpowiedzialni za niego.

Zwrócenie się w kierunku konkretnych wartości to dookreślenie wolności „negatywnej”, to określenie jej zakresu. Rorty i Habermas zgodziliby się w związku z tym ze słowami Berlina:

Określając zakres swobody wyboru przez jednostkę lub społeczeństwo sposobu życia zgodnego z ich pragnieniami, należy brać pod uwagę wiele innych wartości, których najbardziej chyba oczywistymi przykładami będą: sprawiedliwość, równość, szczęście, bezpieczeństwo, porządek publiczny⁵².

Na podstawie wcześniejszych słów można zdecydowanie powiedzieć, iż Rorty i Habermas biorą pod uwagę owe „inne wartości” i podejmują tym samym trud dookreślenia „negatywnego” pojęcia wolności. Przeciwni pozytywnemu jej rozumieniu i tym, którzy chcieliby nam narzucić „wyższą wolność”, odwołując się do abstrakcyjnych kategorii klasy, rasy, narodu, opowiadają się za pluralizmem. Uważają, iż dopiero w pluralistycznym i zdecentrowanym świecie człowiek może być wolny. Kontynuują tym samym myśl Deweya, według którego „wspólnotowe i społeczne odczarowanie to cena, jaką płacimy za indywidualne i duchowe

⁵¹ R. Rorty, *Obiektywność...*, s. 288.

⁵² I. Berlin, *Cztery eseje...*, s. 231.

wyzwolenie”⁵³. To wyzwolenie pozwala na wzięcie odpowiedzialności za własną wspólnotę i jej tożsamość, za wartości, które leżą u jej podstaw – jak wolność słowa i równość, które są niezbędne, by zapewnić niezakłóconą komunikację. Pozwala ono także na powstanie możliwości wypracowania rozumienia pojęcia wolności jako odpowiedzialności. Wolność taka wydaje się być niezbędna dla pełnego osiągnięcia celu liberalnego społeczeństwa. Celem tym nie jest „wynalezienie czy wykreowanie czegośkolwiek, lecz po prostu maksymalne ułatwienie ludziom osiągnięcia ich fantastycznie odmiennych, prywatnych celów, bez czynienia sobie nawzajem krzywdy”⁵⁴. Warunki ku temu z pewnością zaistnieją, gdy kultura nasza będzie się opierała na dialogu zamiast na użyciu siły i gdy zrezygnujemy z przemocy.

W świetle powyższego można powiedzieć, iż ideą Rorty’ego i Habermasa jest to, abyśmy stali się lepsi względem siebie, bardziej odpowiedzialni, byśmy byli świadomi swych działań i ich konsekwencji oraz tego, że podejmując je, możemy popełniać błędy, a na naszą odpowiedzialność powinna składać się umiejętność przyznawania się do nich. Będziemy lepsi, nasze działania będą lepsze, jeśli będziemy dbać o niezakłócone relacje między ludźmi i wychowywać odpowiedzialnych członków naszej wspólnoty dążących za pomocą nowych, lepszych opisów i lepszych argumentów do coraz szerszej zgody.

Towards Freedom Conceived as Responsibility

Keywords: *negative freedom, positive freedom, pragmatism, pluralism, responsibility.*

Isaiah Berlin said that it is part of the human condition to make choices between absolute values. That practical necessity explains the value of freedom. Obviously this choice cannot be easy. To be competent it has to be made in full awareness of the contingency of our criteria. Yet it seems inevitable to stand by ensuing conclusions. This ability to commit oneself in the light of the contingencies is what distinguishes a civilized man from a barbarian, says Berlin following Joseph Schumpeter. Similar ideas can be found in Richard Rorty’s philosophy, who believes that our liberal societies create more people, who understand contingencies of their vocabularies but at the same time are still faithful to them. He calls it freedom as acknowledgement of contingency. This freedom is bounded with existence of plurality of voices, what does not mean that it is bounded with existence of chaos. Also Jürgen Habermas emphasizes the fact that in spite of the plurality of contingent views, we can find a unity of

⁵³ R. Rorty, *Obiektywność...*, s. 289.

⁵⁴ R. Rorty, *Moralna tożsamość...*, s. 129.

reason. In spite of plurality we can still work out an agreement thanks to the dialog. By juxtaposing Rorty and Habermas it is possible to detect that there is a possibility to present a new understanding of the notion of freedom – freedom conceived as responsibility. There is a certain moral stand in their philosophy, as Rorty says, according with which thanks to the disenchantment of the world we became more tolerant and liberal. In such a spirit writes also Habermas who in decentralization sees the possibility for us to be more tolerant, more open to dialog and responsible for it.