

George Weigel

Lepsza koncepcja wolności

31 października 1958 roku Isaiah Berlin jako profesor wydziału teorii politycznej i społecznej na Uniwersytecie Oksfordzkim wygłosił tam mowę inauguracyjną. Wykład zatytułowany „Dwie koncepcje wolności” odegrał – jak uważał jego oficjalny biograf Michael Ignatieff – „największą rolę ze wszystkich wygłoszonych przez niego mów”. Rzeczywiście, można się pokusić o stwierdzenie, że *Dwie koncepcje wolności* były jednym z najważniejszych tekstów XX wieku, gdyż objaśniały naturę ważnego czynnika w przedłużającej się rywalizacji niedoskonałych zachodnich demokracji z tyranią Związku Sowieckiego. Ponadto Berlin w swoim eseju bronił projektu liberalnej demokracji w sposób wzmacniający antykomunistyczny konsensus wśród liberałów, przez history-

ków wiązany wciąż z takimi postaciami jak prezydent Harry Truman, sekretarz stanu Dean Acheson, prezydenci John F. Kennedy i Lyndon Johnson, a także senatorowie Hubert H. Humphrey i Henry M. Jackson. Jak się okazało, ów konsensus przetrwał na tyle długo, aby – wzmocniony intelektualnie i politycznie w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku przez konserwatywnych i neokonserwatywnych myślicieli i przywódców politycznych – zapewnić zwycięstwo sprawy wolności nad marksistowsko-leninowskim totalitaryzmem.

Nim dał się poznać jako historyk idei, Isaiah Berlin dorastał w Rydze i Piotrogradzie, dzięki czemu widział na własne oczy skutki, jakie

przynoszą – zarówno na poziomie ludzkim, jak i politycznym – żarliwie głoszone idee. Na własnej skórze odczuł, że idee nie są zabawkami w rękach intelektualistów: poglądy mają swoje dobre i złe konsekwencje w tym świecie, który nawet intelektualiści nazywają czasami realnym. W tekście *Dwie koncepcje wolności* Berlin skonstruował obronę liberalnej idei wolności – tak jak ją pojmował – przed jej głównymi antagonistami we współczesnym świecie: komunizmem i faszyzmem. Jednocześnie podniósł alarm przeciw tendencji, jaką dostrzegł w teorii socjaldemokratycznej – tendencji do osłabienia wolności indywidualnej w imię dobra społecznego. Już sam tytuł wykładu wskazuje, że podstawowym intelektualnym wyzwaniem było dla Berlina odróżnienie „wolności negatywnej” od „wolności pozytywnej”, a następnie obrona tej pierwszej jako jedynej, którą można wprowadzić w życie w „realnym świecie” nieuchronnych konfliktów interesów, rozbieżnych koncepcji dobra i rywalizujących ze sobą ludzkich projektów.

„Wolność negatywna” to dla Berlina wolność **od**: ingerencji w sprawy prywatne, co z kolei wymaga ograniczenia władzy państwa przez silny system prawny. Ignatieff sprowadza argument Berlina do stwierdzenia, że pierwotnym powodem zaistnienia liberalnej wspólnoty politycznej było stworzenie takich uwarunkowań społecznych, by mężczyznom i kobietom wolno było „robić to, co chcą, pod warunkiem, że ich działanie nie zakłóca wolności innych”. Z kolei „wolność pozytywna” to wolność **do**: realizacji większego dobra w historii. Berlin ostrzegł, że w sednie projektów faszystowskiego i komunistycznego tkwiła determinacja, aby użyć władzy politycznej w celu uwolnienia ludzi, czy tego chcieli czy nie, dla realizacji jakiegoś wyższego historycznego celu. Jak przekonywał, taka determinacja nieuchronnie prowadzi do represji.

Isaiah Berlin nie był libertarianinem. Człowiek, który wcześniej, w ramach swej służby w Ambasadzie Brytyjskiej w Waszyngtonie podczas II wojny światowej, pracował niejako w punkcie przecięcia idei i władzy, był raczej rosyjsko-brytyjskim wyrazicielem klasycznego amerykańskiego liberalizmu czasów Nowego Ładu; liberałem, który wierzył, że to rząd ma obowiązek zabezpieczyć ekonomiczne, społeczne i edukacyjne warunki, w których ludzie mogliby w pełni korzystać z wolności. Pomimo to Berlin zerwał z socjaldemokratyczną lewicą, przekonując, że wolność, równość i sprawiedliwość zawsze znajdowały się, znajdują i będą znajdować w stałym napięciu.

Berlin nigdy nie był gotów (a być może nawet nie był w stanie) uporządkować owych napięć ani też zdefiniować granic pomiędzy wolnością a sprawiedliwością. Jednakże jego uporczywe podkreślanie, że polityka to nie terapia, jego stanowczy sprzeciw wobec negocjowania realności konfliktów pomiędzy dobrami społecznymi, jak i przekonanie, że utopijna polityka nieuchronnie staje się polityką przymusu (we współczesnym świecie szczególnie brutalną) – stanowiły ważne idee, których należało bronić w Ameryce i Europie przed presją dwudziestowiecznych utopistów. W tym specyficznym sensie Berlin był liderem pluralizmu w czasie, gdy zbyt wielu innych teoretyków polityki połączyło swe siły z różnorakimi monizmami – w tym monizmami najbardziej zabójczego rodzaju, inaczej zwanymi totalitaryzmami. Wskazywał, że zdrowy pluralizm jest wyrazem dobrze przeżytej wolności, jak i najpewniejszą gwarancją politycznej wolności.

Isaiah Berlin zasługuje zatem na uznanie za to, że rozpoznał wypaczenie wolności tkwiące u podłoża totalitarnego projektu, a także za swoją obronę koncepcji wolności jako nieingerencji, która, pod postacią nałożenia ograniczeń na środki przymusu państwa, spotkała się

Lepsza koncepcja wolności

George Weigel

z głębokim oddźwiękiem w amerykańskiej tradycji politycznej. Jednak w czterdziestą czwartą rocznicę wygłoszenia „Dwóch koncepcji wolności”¹ trzeba zapytać, czy Berlinowska analiza problemu wolności odpowiada rzeczywistości.

W swej dogłębnej analizie osiągnięć Berlina Norman Podhoretz² przekonywał, że pomimo ważnego wkładu w swoje czasy jego wykład pod względem intelektualnym jest ostatecznie niesatysfakcjonujący. Nie proponuje bowiem bezwzględnej obrony pluralizmu, ale jedynie pragmatyczną; Berlinowi nie udało się także w sposób zadowalający zmierzyć z problemem moralnego relatywizmu, który to problem wprowadzić dostrzegali, ale którego szerzej nigdy nie omówił. Jak pisze Podhoretz, historyk idei wprowadzić właściwie rozpoznał „brak kręgosłupa moralnego, jaki może być wynikiem odrzucenia wszelkich absolutów oraz równoczesnego braku przekonania twardych jak skała”.

Jednak jego właściwy dla liberała sceptycyzm co do możliwości filozoficznej obrony „przekonania twardych jak skała” nie mógł zapewnić mu antidotum na ów „brak moralnego kręgosłupa”. Odpowiedź na wydarzenia z 11 września 2001 roku, udzielona przez niektóre wysokie kręgi intelektualne w USA i Europie, z bolesną jasnością obrazuje prawdziwość krytyki Podhoretza w tej kwestii. Osobiście do tej diagnozy dodałbym jeszcze jedną przypadłość, na którą relatywizm jest podatny, szczególnie gdy spotyka

się z pozostałościami myślenia i polityki amerykańskiej Nowej Lewicy: chodzi mianowicie o absolutyzowanie moralnego relatywizmu jako gwarantowanego przez konstytucję narodowego *credo* politycznego.

W ostatecznym rachunku *Dwie koncepcje wolności* Berlina nie są satysfakcjonujące, gdyż jego analiza nie sięga wystarczająco głęboko ani pod względem historycznym, ani filozoficznym. Obie jego koncepcje są w gruncie rzeczy podami Oświecenia, a esej właściwie nie uwzględnia możliwości, że myśliciele sprzed Oświecenia mogliby mieć nam coś ciekawego do przekazania na temat wolności. Sam Berlin stwierdza, że „koncepcje wolności wywodzą się bezpośrednio z poglądów na to, czym jest jaźń, osoba, człowiek”³ i argumentuje, że „definicjami człowieka i wolności można dowolnie manipulować w zależności od potrzeb”⁴. Oznacza to jedynie uchylanie się od doniosłego pytania dotyczącego

prawdy o człowieku – prawdy o osobie ludzkiej, na której każda poważna obrona wolności człowieka musi się ostatecznie oprzeć. Filozoficzna antropologia Berlina, nawet jego koncepcja osoby ludzkiej jako *homo politicus* wydają się bardzo słabe. W efekcie końcowym sprowadzają one wolność do funkcji jednej jedynej ludzkiej władzy: woli.

Wbrew powszechnemu przekonaniu, utożsamianie wolności z wolą nie jest wynalazkiem

1. Artykuł ten pisany był w marcu 2002 r. (przyp. tłum.).

2. N. Podhoretz, *A Dissent on Isaiah Berlin*, „Commentary” 1999, February.

3. I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994, s. 195.

4. Tamże.

Oświecenia. To raczej produkt wielkiej intelektualnej otchłani, jaka otworzyła się w późnym średniowieczu. Naturę tego pęknięcia najlepiej można rozpoznać w opowieści o dwóch mnichach.

Święty Tomasz z Akwinu, dominikański mnich znany w historii teologii jako doktor anielski, urodził się w 1225 roku w rodzinnym zamku nieopodal Roccasecca w Kampanii, a zmarł w roku 1274 w opactwie Fossanuova (niedaleko Rzymu) w drodze na sobór w Lyonie. Jego monumentalne dzieła, jak *Summa contra gentiles* czy *Summa theologiae*, stanowiły owoc połączenia mądrości tysiącletniej chrześcijańskiej filozofii i teologii z „nową filozofią” Arystotelesa, ponownie odkrytą w Europie w początkach XIII wieku (głównie poprzez wpływ filozofów arabskich). Ten intelektualny mariaż zaowocował bogatą, skomplikowaną i (by nazwać rzecz precyzyjnie, choć nieco anachronicznie) – głęboko humanistyczną wizją osoby ludzkiej, ludzkich wartości i przeznaczenia. Z wizją osoby ludzkiej związana była silnie oddziałująca koncepcja wolności.

Według belgijskiego dominikanina Servais’go Pinckaersa, jednego z najwybitniejszych współczesnych interpretatorów myśli Akwinaty, złożone i subtelne myślenie tego ostatniego w kwestii wolności najlepiej oddaje określenie „wolność ku doskonałości”. Wolność jest bowiem dla świętego Tomasza środkiem do ludzkiej doskonałości, do szczęścia, do wypełnienia przeznaczenia człowieka. Wolność to zdolność do mądrych wyborów i dobrych uczynków, będąca kwestią przyzwyczajenia albo – używając nieco staroświeckiego słownictwa – owocem cnoty. Wolność jest środkiem, przez który, posługując się zarówno naszym rozumem, jak i wolą, realizujemy naturalną tęsknotę za prawdą, dobrem i szczęściem, tkwiącą w nas jako w istotach ludzkich. Wolność jest czymś, co w nas dojrzewa i dlatego nawyk jej mądrego

używania trzeba rozwijać poprzez edukację, na którą, wśród innych elementów, składa się też doświadczenie gorliwego naśladownictwa ludzi żyjących roztropnie i dobrze. W ujęciu Tomaszowym wolność jest w gruncie rzeczy wielką zasadą organizującą życie moralne – a ponieważ możliwość moralnego życia (czyli zdolność myślenia i wyboru) jest tym, co odróżnia osobę ludzką od reszty żyjącego świata, przeto wolność staje się wielką zasadą organizującą życie przeżywane w prawdziwie ludzki sposób. Oznacza to, że wolność skupia w sobie w sposób uporządkowany i całościowy inne nasze zdolności oraz kieruje nasze działania ku poszukiwaniu szczęścia i dobra rozumianego w najbardziej szlachetny sposób: jako związek pomiędzy osobą ludzką a absolutnym dobrem, czyli Bogiem.

W ten sposób, jak zauważa Pinckaers, cnota i zalety decydują o dobrze rozumianej wolności, a wędrówka przez życie jest wzrastaniem w cnotę; wzrastaniem w umiejętności rozsądnego i dobrego wyboru rzeczy, które prawdziwie przyczyniają się do szczęścia i dobra wspólnego. Zdaniem Pinckaersa przypomina to trochę naukę gry na instrumencie muzycznym. Każdy potrafi uderzać w klawisze pianina; tyle tylko, że nie będzie to muzyka, ale hałas – barbarzyńskie, a nie humanistyczne wyrażanie wolności. Na początku nauka gry na pianinie to kwestia nużącej harówki, gdy wprawiamy się w ćwiczeniach, które kojarzą się nam z przymusem, z jakimś ciężarem. W miarę doskonalenia sztuki odkrywamy jednak nowe, bogatsze wymiary naszej wolności: możemy grać muzykę, jaką tylko chcemy, możemy nawet komponować własne utwory. Innymi słowy, wolność to stopniowe nabywanie zdolności do wyboru dobra oraz do czynienia tego, co wybraliśmy, w sposób perfekcyjny.

Prawo spleta się tu zatem z wolnością. Może nas uczyć wolności. Prawo jest bowiem wyrazem

Lepsza koncepcja wolności

George Weigel

mądrości, a nie heteronomicznym (zewnętrznym) nakazem. Zaś dobre prawo pomaga nam osiągać wartości, których instynktownie poszukujemy ze względu na to, kim jesteśmy i jak rozumiemy nasze człowieczeństwo.

Święty Tomasz był w pełni świadom tego, że ludzie mogą upaść i czynić zło, często wielkie. Nikt, kto tak jak Akwinata był przedstawicielem arystotelesowskiego realizmu, a zarazem człowiekiem ukształtowanym przez religię biblijną oraz mądrość starożytnych filozofów, nie mógł zaprzeczyć tej oczywistej prawdzie. Tomasz przekonywał jednak, że nawet w obliczu zła wcielonego mamy w sobie wolność (i możemy ją w sobie rozwinąć), dzięki której jesteśmy w stanie działać w sposób dobry, właściwy i doskonały. Zło nie jest bowiem ostatnim słowem w kwestii kondycji człowieka, a świadomość siły jego oddziaływania nie stanowi dobrego punktu wyjścia do dyskusji o wolności czy o życiu politycznym. Jesteśmy stworzeni do doskonałości. Rozwinięta przez cztery cnoty główne: roztropność (praktyczną mądrość), sprawiedliwość, odwagę i powściągliwość (dziś lepiej znaną jako panowanie nad sobą), wolność jest sposobem, w jaki stajemy się takimi ludźmi, do bycia jakimi skłaniają nas nasze najszlachetniejsze instynkty; ludźmi zdolnymi między innymi do budowania wolnych i cnotliwych społeczeństw, w których prawa wszystkich będą uznawane, respektowane i prawnie chronione. Nie na darmo John Courtney Murray, wielki amerykański katolicki filozof wolności, nazwał Tomasza z Akwinu pierwszym wigiem.

Nasz drugi mnich, William Ockham, urodził się w Anglii kilkanaście lat po śmierci Akwinaty. Wstąpił do zakonu franciszkanów, uczył się, a potem wykładał na Oksfordzie. Zmarł w 1347 roku w Monachium po życiu pełnym poważnych zawirowań intelektualnych i wyznaniowych. Jego nazwisko znane jest nawet tym, którzy nie studiowali filozofii, dzięki

„brzytwie Ockhama”, tj. ogólnej zasadzie, używanej do dzisiaj zarówno w nauce, jak i filozofii, że należy wybierać łatwiejsze z dwóch objaśnień. Filozofowie uważają go za głównego przedstawiciela nominalizmu, silnie oddziałującego późnośredniowiecznego ruchu, którego wyznawcy zaprzeczali realnemu istnieniu uniwersalnych pojęć i reguł, uważając, że istnieją one tylko w naszych umysłach. Weźmy najbardziej oczywisty i podstawowy przykład: dla nominalistów coś takiego jak natura ludzka *per se* nie istnieje. „Natura ludzka” to po prostu opis, nazwa (stąd nominalizm), jaką nadajemy doświadczeniu wspólnych właściwości łączących ludzi. Jedynymi rzeczami, które istnieją, są byty indywidualne.

Nominalizm, często przedstawiany jako kluczowy moment w historii epistemologii, miał także przemożny wpływ na teologię moralną. A ponieważ, jak uczył Arystoteles, polityka jest przedłużeniem etyki, nominalizm ostatecznie wpłynął także głęboko na teorię polityczną. Wracając do oczywistego, kluczowego przykładu: jeśli nie istnieje coś takiego, jak natura ludzka, to nie ma uniwersalnych zasad moralnych, które można by z niej wywieść. Zdaniem nominalistów moralność to po prostu prawo i obowiązek, a prawo jest zawsze zewnętrzne w stosunku do osoby ludzkiej. Innymi słowy, prawo polega zawsze na przymusie – tak boskie, jak i ludzkie: na przymusie stosowanym albo przez Boga wobec nas, albo też przez człowieka wobec człowieka.

Nietrudno z tego krótkiego zarysu stanowiska filozoficznego Ockhama wyłuskać konsekwencje jego nominalizmu dla polityki i życia moralnego. W swojej historii filozofii średniowiecznej Josef Pieper napisał, że wraz z Ockhamem „zostały uruchomione skrajnie niebezpieczne procesy, zaczęło kiełkować wiele przyszłych problemów”. Pinckaers posuwa się nawet tak daleko, że opisuje dzieło Ockhama jako „pierwszą atomową eks-

plożę nowoczesności”. Jednak „rozszczepiony przez niego atom (...) nie był atomem fizycznym, ale psychicznym”, gdyż Ockham zdruzgotał pojęcie ludzkiej duszy i w ten sposób stworzył nową, zatamizowaną wizję osoby ludzkiej oraz – co za tym idzie – społeczeństwa.

Według Pinckaersa u Ockhama znajdujemy coś, co badacz nazwał „wolnością obojętności”. W tym ujęciu wolność jest jedynie neutralną zdolnością wyboru, wybór zaś staje się wszystkim – to sprawa samopotwierzenia, manifestacja mocy. Wola staje się główną cechą człowieka; więcej, zaczyna być cechą definiującą całą rzeczywistość. Także Bóg staje się w najwyższym stopniu podmiotem woli; zaś życie moralne jawi się z perspektywy Ockhama jako rywalizacja woli własnej i narzuconej przez prawo moralne woli Bożej.

Tak radykalny nacisk położony przez Ockhama na wolę miał bardzo poważne konsekwencje w „realnym świecie”. Nie tylko oddziela on życie moralne od natury ludzkiej, jako że dla nominalistów ta ostatnia nie istnieje, ale jednocześnie, z tego samego powodu, w dramatyczny sposób rozrywa relacje pomiędzy ludźmi. Jeśli nie ma dobra wspólnego, istnieją tylko pojedyncze dobra poszczególnych mężczyzn i kobiet, realizujących swoje własne partykularne zamysły.

To właśnie tutaj, w połowie XIV wieku, ma swój początek to, co zwiemy dziś „projektem autonomicznym”: przekonanie, że jednostki ludzkie są radykalnie autonomicznymi, samostwarzającymi się „jaźniami”, których pierwotna relacja z innymi opiera się na sile. Pinckaers pisze, że od samego początku Ockhamowa „wolność obojętności jest (...) przesiąknięta tajemniczą namiętnością do samopotwierzania się”. W ten sposób, w miarę upływu czasu, wolność wpadła w pułapkę interesu własnego, z której próbował ją – bez powodzenia – uratować Kant poprzez apele do „imperatywu kategorycznego-

go”, który, rozpoznany przez rozum, miał – jak ufano – przywrócić obiektywną miarę w moralności. W długiej perspektywie historii idei, z jej wszystkimi – mówiąc otwarcie – meandrami, William Ockham rozpoczął proces, który ostatecznie doprowadził do nietzscheańskiej „woli mocy” z jej głębokim oddziaływaniem na cywilizację naszych czasów.

Dla Ockhama wolność tylko w małym stopniu, o ile w ogóle, miała charakter duchowego. Jego rzeczywistość to człowiek autonomiczny, nie zaś człowiek praktykujący cnoty – wolność w tym ujęciu nie miała bowiem nic wspólnego z dobrem, szczęściem czy prawdą. Wolność to po prostu możliwość realizacji własnych zamysłów. Może się związać z dowolnym obiektem, dopóki nie natrafi na nadrzędną wolę, boską czy ludzką. O wiele później w historii idei, gdy już wyrzucono Boga poza nawias, wolność zaczęto pojmować jedynie w kategoriach czysto instrumentalnych czy utilitarnych. I jeśli droga, na początku której stoi Ockham, prowadzi do Nietzschego, to wiedzie ona także, poprzez liczne meandry, na przykład do stanowiska Petera Singera z Princeton, który uważa, że rodzicom należy zostawić kilka tygodni na podjęcie decyzji, czy ich nowo narodzone dziecko może dalej żyć. Idee naprawdę mają swoje konsekwencje.

Od starożytnych Greków aż po Akwinatę każdy poważny filozof zakładał, że poszukiwanie szczęścia jest podstawowym zagadnieniem moralnym. Z nadejściem Williama Ockhama ta głęboka więź między wolnością, cnotą a dążeniem do szczęścia została rozdzielona: moralność sprowadza się do obowiązku, wolność tylko do wolnego wyboru. Kiedy w XVI wieku myśl Zachodu zdecydowanie zwróciła się w kierunku subiektywizmu i gdy z tego subiektywizmu zrodził się pryncypialny sceptycyzm co do tego, że człowiek może cokolwiek poznać z całą pewnością, w rezultacie rozwinęła się

Lepsza koncepcja wolności

George Weigel

kultura radykalnego intelektualnego relatywizmu, który w dużym stopniu jest z nami po dziś dzień; relatywizmu pozbawionego nawet najbliższego odniesienia do dobra wspólnego. Wytwarzając głębokie tarcie pomiędzy wolnością a rozumem (albo, jak w swej koncepcji, pomiędzy wolą a rozumem), Ockham stworzył sytuację, która pozostawia tylko dwa wyjścia: albo biologiczny, rasowy lub ideologiczny determinizm, albo radykalny relatywizm, który, w połączeniu z irracjonalizmem, ostatecznie przynosi nihilizm. W obu przypadkach wolność unicestwia samą siebie.

Myślę, że ta opowieść o dwóch mnichach pomaga zrozumieć, dlaczego w ostatecznym rozrachunku *Dwie koncepcje wolności* Berlina są niezadowolające. Chociaż przyznaje on, że „teoria polityki jest gałęzią filozofii moralnej”⁵, nie odżegnuje się od „atomowej eksplozji” spowodowanej przez Ockhama w teorii moralności ani od jej skutków dla myśli politycznej. Gdy Berlin pisze, że „wolność mierzy się zazwyczaj zakresem, w jakim nikt nie ingeruje w naszą działalność”⁶ oraz że „wolność polityczna jest po prostu sferą, w której człowiek może działać bez przeszkód ze strony innych ludzi”⁷ – sięga po sztuczkę z ockhamowskiego arsenału. Berlin przyznaje otwarcie, że jego „wolność pozytywna” ma swój początek w „akcie woli”. W rzeczywistości jednak także formuła „wolności negatywnej” zakłada, że wolność jest w istocie kwestią woli. „Wolność negatywna” polega po prostu na unikaniu zbyt wielu kolizji z wolą innych. Ta koncepcja wolności nie tłumaczy nam wszakże, jak rozwiązywać nieuchronne konflikty bez używania przemocy ani czy w ogóle powinniśmy je rozwiązywać. Opisuje właściwie jeden ważny aspekt politycznej organizacji wolności: potrzebę ograniczenia i regulacji przez prawo władzy państwa dysponującej

środkami przymusu. Znowu jednak Berlinowska koncepcja „wolności negatywnej” nie mówi nam wiele o powodach, dla których wolność ma wartość moralną – poza tym, że jest ona wyrazem woli. Życie, wolność i dążenie do szczęścia zostały tutaj drastycznie rozdzielone.

Berlin posuwa się tak daleko, iż sugeruje, że dla scholastyków takich jak Akwinata, podobnie jak dla jakobinów i komunistów, jest rzeczą uzasadnioną zmuszać innych, aby korzystali ze swojej wolności we właściwy sposób. Ten rodzaj prymitywnego przymusu faktycznie charakteryzował jakobinów czy komunistów, nie jest natomiast częścią tomistycznej teorii wolności. Antropologia filozoficzna, która stoi za Tomaszową „wolnością ku doskonałości”, zawierająca głębokie moralne przekonanie o niezbywalnej godności i wartości każdego ludzkiego życia, wymaga także zaangażowania w metody przekonywania w polityce. Rzeczywiście, jak pokazała historia ostatnich trzydziestu lat, pierwszymi zwolennikami przymusu w imię „tolerancji” i „różnorodności” są dzisiejsi piewcy „wolności negatywnej” (odpowiednio zinterpretowanej przez postmodernistycznych radykalnych sceptyków i relatywistów) – nawet jeśli ten przymus jest zapośredniczony przez niejednogłośnie podjęte decyzje Sądu Najwyższego USA.

Berlin nie był w stanie uciec przed pułapką Ockhama (której być może nawet nie rozpoznał), stąd jego idea „dwóch koncepcji wolności” ostatecznie rozpada się. I dlatego dzisiaj wymaga się od nas – jako jednostek, jak i społeczeństwa – głębszego zrozumienia natury wolności; zrozumienia, które pozwoli skonfrontować wolność obojętności z wolnością ku doskonałości.

Prócz tego, że ukazuje decydujący epizod w historii idei, opowieść o dwóch mnichach

5. Tamże, s. 181.

6. Tamże, s. 182.

7. Tamże.

rzuca też światło na poważne zagadnienia społeczne dnia dzisiejszego. Przypomina nam, że zderzenie cywilizacji w równym stopniu, co pomiędzy nami a czyhającymi na naszą zgubę wrogimi siłami, rozgrywa się także wewnątrz naszego społeczeństwa.

Tuż po rozpadzie komunizmu w latach 1989-1991 w tak zwanym wolnym świecie zapanowała niebywała euforia. Była ona spowodowana nie tylko niezaprzeczalną satysfakcją z pokonania wielkiego zła, ale także faktem, że, jak zauważył niejedyn z trzeźwo myślących obserwatorów, projekt demokratyczny – ten potężny nosiciel nowoczesnego dążenia ku wolności – nieuchronnie triumfuje, i to w sposób nieodwołalny. W pierwszym roku nowego wieku w brutalny sposób przypomniano nam o tym, że wolność jest krucha. Przypomniano o niepowtarzalnym fakcie, który wykuto na cokole Pomnika Weteranów Wojny w Korei znajdującego się w National Mall, że „wolność nigdy nie jest za darmo”. Tym samym przypomniano fakt, że demokracja zawsze jest niedokończonym eksperymentem, testującym zdolność każdego kolejnego pokolenia do godnego korzystania z wolności.

Pierwsze przypomnienie przyszło jako następstwo dramatycznego postępu w genetyce (polegającego między innymi na rozszyfrowaniu genomu człowieka) i w biotechnologii, która wykorzystując nową wiedzę zaczęła się gwałtownie rozwijać. Nagle „koniec historii” Francis Fukuyamy został zastąpiony przez wizję „nowego, wspaniałego świata” z powieści Aldousa Huxleya. Stało się bowiem jasne, że już niedługo człowiek będzie dysponował możliwością zmiany ludzkiej kondycji poprzez produkowanie i przekształcanie istot ludzkich. Nowa tyrania, wyłaniająca się na horyzoncie, nie przypomina totalitarnej dyktatury z powieści Orwella 1984, tej tyranii, która prześladowała nas w snach w okresie trafnie nazwanym kiedyś przez Jeane

Kirpatrick „pięćdziesięcioma pięcioma latami stanu wyjątkowego” – od wkroczenia Hitlera do Nadrenii w 1936 roku aż po rozpad ZSRR w roku 1991. Nowe złowieszcze możliwości pojawiające się na nieodległym horyzoncie wyglądają nieco inaczej: szczęśliwa, choć odczłowieczona i przepełniona powszechnym zniewoleniem *dystopia* – twór błyskotliwej wyobraźni Huxleya. Naukowcy i szefowie koncernów biotechnologicznych mówią już swobodnie (choć zwykle za zamkniętymi drzwiami swoich gabinetów) o tym, co Leon Kass nazywa „projektem nieśmiertelności”. Oto mamy, szepcą nam konfidencjonalnie, możliwość przyszłego świata bez cierpienia, nawet bez śmierci, chyba że ktoś wybierze dobrowolne odejście jako lekarstwo na zabójczą nudę. Ale, jak Huxley proroctwo przewidział, dziesiątki lat przed odkryciem kodu podwójnej helisy DNA, taki świat stanie się w końcu światem nieludzkim: światem dusz bez pragnień, bez namiętności, bez starań, bez niespodzianek, bez pożądania – słowem, światem bez miłości.

Także tutaj możemy znaleźć długotrwałe radioaktywne ślady po czternastowiecznej „atomowej eksplozji” Ockhama. Świat dla Ockhama był pozbawiony celowości, a czyny woli nie miały w nim nic wspólnego z celami – zupełnie jak w „nowym, wspaniałym świecie” opisanym przez Aldousa Huxleya. Jak dumal jeden ze Światowych Kontrolerów w powieści:

Ale gdy się raz zacznie uznawać wyjaśnienia w kategoriach celu... to nie wiadomo, co z tego może wyniknąć. Tego typu idea może rozwarunkować co bardziej niestabilne umysły kast wyższych – pozbawić je wiary w szczęśliwość jako Dobro Najwyższe, a w zamian rozbudzić w nich przekonanie, iż cel jest gdzieś dalej, gdzieś poza sferą aktualnego bytowania ludzi; że celem życia nie jest podtrzymanie dobrobytu, lecz jakieś tam pogłębianie i doskonalenie świadomości, jakieś poszerzanie wiedzy.

Lepsza koncepcja wolności

George Weigel

*Co zresztą, pomyślał zarządca, może być prawdą. Ale prawdą nie do przyjęcia w obecnych warunkach*⁸.

Tyrania dobrze rozwija się w świecie, w którym środki przebijają cele. Wolność obojętności nie może się utrzymać w prawdziwie wolnym społeczeństwie.

Narodowa debata wokół kwestii klonowania i badań na komórkach macierzystych embrionów na przestrzeni ostatniego roku powinna była dać nam do myślenia w tej kwestii. Z małymi wyjątkami, pierwsza publiczna debata ery biotechnologii prowadzona była niemal wyłącznie w kategoriach utylitarnych (o ile nie liczyć apeli o „współczucie”, co przecież nie stanowi czegokolwiek przypominającego poważny argument). Co można zrobić, aby przenieść tę nagłą i nieuchronną dyskusję na bardziej bezpieczny, moralno-filozoficzny grunt? Myślę, że trzeba liczyć się z tym, w jakim stopniu „wolność obojętności” stała się obiegową definicją wolności funkcjonującą w niektórych kręgach naszej elity kulturalnej, w mediach, wśród przywódców politycznych, w znaczącej części protestanckiej społeczności religijnej, w środowisku naukowym oraz w przemyśle biotechnologicznym. Jeśli chcemy wykorzystać naszą nową wiedzę o genetyce w sposób, który przyczyni się do rozwoju człowieka, a nie bezdusznej wizji „nowego, wspaniałego świata”, należy przede wszystkim przeciwstawić panującej wolności obojętności koncepcję wolności ku doskonałości.

Będą oczywiście, a nawet już się pojawiają, apele o „pluralizm” w tych debatach. Jednak, jak powtarza niezmordowanie John Courtney Murray, pluralizm nie znaczy to samo, co zwykła różnorodność. Różnorodność to po prostu różnica: fakt socjologiczny, znak rozpoznawalny kondycji człowieka. Autentyczny pluralizm to osiągnięcie cywilizacyjne: osiągnięcie tego,

co Murray nazywa „uporządkowaną dyskusją” o dobrach prywatnych i dobru wspólnym, o relacji pomiędzy wolnością a prawdą moralną, o cnotach potrzebnych do uformowania obywateli, którzy będą w stanie korzystać z wolności w taki sposób, aby machina demokracji służyła autentycznie humanistycznym celom.

Tego rodzaju uporządkowanej dyskusji nie można zaczynać z radykalnym sceptycyzmem epistemologicznym ani relatywizmem moralnym, które inspirowały współczesnych wyznawców Ockhama, z ich obroną wolności jako aktu wolnego wyboru. Trzeba zacząć tak, jak Jefferson zaczął „amerykański eksperyment” – od domagania się uznania **prawd** i od ich obrony. Jak napisał ojciec Murray: „Amerykański projekt opierał się (...) na przekonaniu, że prawdy istnieją; że można je rozpoznać; że należy się ich trzymać; jeśli nie będzie się ich trzymać, nie zostaną usankcjonowane i wpisane w instytucje, nie ma nadziei na stworzenie prawdziwego Miasta”. Innymi słowy, trzeba zacząć od ponownego ustanowienia wolności ku doskonałości tą wolnością, w imię której będziemy w stanie poświęcać nasze życie, fortuny i święty honor, tak jak czynili to Ojcowie Założyciele Ameryki.

Drugie wyzwanie dla cieszącej się – jak określało to wielu komentatorów – „wakacjami od historii” Ameryki przyszło wraz z wydarzeniami 11 września 2001 roku, wraz z dniem niesławy, który w sensie dosłownym oznaczał początek nowego stulecia i tysiąclecia. Świat się zmienił, a zmiany te wydają się nieodwracalne. Republika wraz z wolnościami, które ucieleśnia, znajduje się w wielkim zagrożeniu ze strony nowej formy irracjonalizmu i nihilizmu, która wyraża się przez perwersyjną i zmanipulowaną postać religii monoteistycznej. Walka z tym nowym i aktualnym zagrożeniem może potrwać nawet pokolenie i dłużej.

8. A. Huxley, *Nowy, wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Warszawa 2002.

Korzenie tej walki sięgają w głąb historii. Niektórzy przekonują, choć osobiście nie zgadzam się z tym twierdzeniem, że sięgają one ponad 1300 lat w przeszłość, a to, z czym mamy dziś do czynienia, to współczesne wydanie wojny cywilizacyjnej, która wybuchała i przygasła przez dobre tysiąc lat. Ponieważ korzenie te tkwią tak głęboko w religijnym i kulturowym podglebiu historii, a także ponieważ parę miesięcy temu przypomniano nam brutalnie, że zmiany historyczne, decydujące o biegu świata, są w istocie zmianami religijnymi i kulturowymi, niełatwo jest analizować przyczyny, które przywiodły nas do 11 września. Jednak w kwestii nieuchronnej złożoności historii, rozumianej jako arena moralnej odpowiedzialności, można pozwolić sobie na trochę pożądaną – i prawdopodobnie nieco spóźnioną – prostotę.

Bezpośrednio po atakach na Nowy Jork i Waszyngton w kraju, któremu tak długo każdy – od Alana Wolfa po Jerry'ego Falwella – wmaśniał, że pławi się on w moralnym relatywizmie, nastąpiło niezwykle odrodzenie prostej, czerstwej moralnej jasności. Wygląda na to, że owa moralna jasność, jak i towarzysząca jej stanowczość utrzymały swą żywotność w większości naszego społeczeństwa. Jednak w niektórych kręgach tak zwanej elity intelektualnej trwała ona, jak udało mi się zmierzyć, nie więcej niż cztery doby.

To wydaje się wyznaczać granice, do których mogą posunąć się publicyści w swoich koncepcjach dotyczących radykalnego relatywizmu moralnego wraz z jego politycznymi konsekwencjami w „realnym świecie” – strategią ustępstw, teorią moralnej równoważności, analizą pierwotnych przyczyn terroryzmu, nonsensami o tym, że „przemoc rodzi przemoc” i samopotępieńczym antyamerykanizmem

w najbardziej ordynarnym wydaniu. Jak dotąd te intelektualne i moralne aberracje były zarezerwowane dla wąskiego ekstremum wśród amerykańskich gadających głów. Stały się jednak bardzo popularne wśród intelektualistów i komentatorów w Europie Zachodniej. Moim zdaniem wszystko to wiąże się z czterema problemami zrodzonymi z nowoczesnego wydania Ockhamowskiego nominalizmu. Są to: wyrodzenie idei wolności w samowolę, oderwanie wolności od moralnej prawdy, obsesyjne przywiązanie do „wyboru” oraz konsekwentnie prezentowana niemożność wyciągania najbardziej podstawowych moralnych wniosków z nakazu przeciwstawiania się złu.

W ostatnich miesiącach nastąpiło nadzwyczajne odrodzenie nieskomplikowanego, nieprzepraszającego patriotyzmu: narodowe flagi, a nie żółte wstążki⁹, oto znaki dnia dzisiejszego. Jednak czy uda się utrzymać ten nawrót patriotyzmu, jeśli nie stanie się on wyrazem idei wolności o wiele bardziej szlachetnej niż zwykła samowola? Czy będziemy gotowi do poświęceń, których konieczność się pojawi, jedynie w imię szczęśliwego hedonizmu? Czy, co bardziej prawdopodobne, kwasy relatywizmu, towarzyszące całkowicie negatywnej koncepcji wolności jako „niewtrącania się”, zatrują odradzający się patriotyzm do tego stopnia, że ugłaskiwanie wroga znowu stanie się poważnym pojęciem w słowniku amerykańskiej polityki?

Społeczeństwo bez „powinności” przywiązanych do prawd nie jest w stanie bronić się przed agresorami kierującymi się „powinnościami” wypaczonymi. To prawda, o której powinniśmy pamiętać, czytając tydzień po atakach z 11 września przerażające listy od porywaczy. Odpowiedzią na wypaczone pojęcie dobra nie może być radykalny relatywizm w tej kwestii. Musi nią być szlachetniejsza koncepcja dobra.

9. Wywieszane na domach, drzewach i samochodach żółte wstążki symbolizowały oczekiwanie na amerykańskich żołnierzy zaginionych lub wziętych do niewoli w czasie konfliktów zbrojnych.

Lepsza koncepcja wolności

George Weigel

I znów wracamy na koniec do opowieści o dwóch mnichach.

Wolność ku doskonałości to wolność, która zaspokozi najgłębsze pragnienie ludzkiego serca, aby być wolnym. To jednak coś jeszcze więcej. Idea wolności ku doskonałości wraz z samodyscypliną, którą narzuca, jest niezbędna dla demokracji i obrony wolności.

Homo voluntatis, człowiek swobodnie wybierający, nie jest w stanie wykorzystać naszej wiedzy genetycznej tak, aby służyła wolności, unikając zarazem perspektywy „nowego, wspaniałego świata”. Nie jest w stanie wytłumaczyć sobie, że **nie wolno** czynić niektórych rzeczy, które **są możliwe** do wykonania. *Homo voluntatis* nie jest w stanie bronić ani siebie, ani instytucji demokracji przed nowymi zagrożeniami wobec kraju i światowego porządku. Nie jest wreszcie w stanie przedstawić koncepcji wolności wartej poświęceń, a nawet ofiary życia.

Istotnie, są dwie koncepcje wolności. Obie mają swoje konsekwencje. Ale tylko jedna z nich jest warta amerykańskiego narodu. Jedna z nich poprowadzi nas do przyszłości godnej wolnych ludzi.

George Weigel

*katolicki filozof i teolog,
Distinguished Senior Fellow w the Ethics
and Public Policy Center.
autor m.in. monumentalnej biografii
papieża Jana Pawła II *Świadek Nadziei*.
Ostatnio wydał *Against the Grain:
Christianity and Democracy,
War and Peace* (2008).*

*Z języka angielskiego przełożył
Paweł Burdzy*