

MARCIN KILANOWSKI

Wolność i odpowiedzialność czy wolność jako odpowiedzialność?

Freedom and Responsibility or Freedom as Responsibility?

Isaiah Berlin is widely recognized as a champion of freedom. To a lesser extent, he is known as a pluralist who drew attention to the diversity of values surrounding us, pointing out that they cannot be reconciled. We must be aware that perhaps one day, we will have to choose between the values that are important to us and that we will have to opt for only one. This choice will be important for creating the legal order; however, according to Berlin, every law inevitably violates some freedom, and we should be ready for such a limitation. The author draws attention to the value of freedom and responsibility and answer whether they cannot be reconciled.

MARCIN KILANOWSKI doktor habilitowany nauk prawnych
profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu
ORCID – 0000-0001-7105-0062 / e-mail: markil@umk.pl

SŁOWA KLUCZOWE: wolność,
odpowiedzialność, wolność jako
odpowiedzialność, Isaiah Berlin,
pragmatyzm

KEYWORDS: freedom, responsibility,
freedom as responsibility, Isaiah
Berlin, pragmatism

1 | Wstęp

Zdaniem Isaiaha Berlina w płaszczyźnie wartości istnieje różnorodność, a nam pozostaje często wybierać między jedną a drugą, gdyż sprzecznych wartości nie da się ze sobą pogodzić. Zaznacza on, że uświadomienie sobie niemożności pogodzenia takich dwóch wartości, jak sprawiedliwość i miłosierdzie, jest równoznaczne z dostrzeżeniem tragizmu naszego życia, a „nadzieja na jego wyeliminowanie jest oszukiwaniem samego siebie, powierzchownym traktowaniem problemu, odwracaniem wzroku od prawdy”^[1]. Z takim tragizmem możemy się także spotkać, gdy przychodzi nam wybierać między innymi ważnymi dla nas wartościami, na przykład wolnością i równością lub wolnością i odpowiedzialnością. Czy musi tak jednak być? Czy Berlin ma rację? Chcąc odpowiedzieć na te pytania, pragnę zwrócić w niniejszym tekście uwagę na potencjalne zderzenie się dwóch ważnych dla nas wartości, jakimi są wolność i odpowiedzialność. W pierwszej kolejności istotne będzie wskazanie, jak Berlin rozumie wartość wolności i odpowiedzialności, a następnie rozważenie, czy konieczne jest zawsze wybieranie między jedną a drugą. Czy musimy tracić naszą wolność, gdy postępujemy zgodnie z regułami i zasadami czy to moralnymi, czy to prawnymi? Czy musimy dokonać „tragicznego” wyboru, wynikającego z faktu, że wolność i odpowiedzialność są niewspółmiernymi wartościami, które pozostają ze sobą w konflikcie i gdy więcej jest jednej, to mniej jest drugiej? Odpowiadając na te pytania, warto także sięgnąć do rozważań innych filozofów, dla których wolność jest kluczowa, którzy są piewcami liberalizmu, a jednocześnie wpisują się w dorobek myślowy amerykańskiego pragmatyzmu. Wydaje się, że na gruncie zarówno filozofii Johna Deweya, jak i Richarda Rorty’ego nie stoimy przed dylematem, czy wybrać wolność, czy odpowiedzialność, ponieważ nie ma wolności bez odpowiedzialności. Wyciągając wnioski ze stanowiska pragmatycznego i rozwijając je dalej, powinniśmy raczej myśleć o wolności jako pozostającej w ściślejszej zależności z wartością odpowiedzialności i mówić o „wolności jako odpowiedzialności”.

¹ Isaiah Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, przeł. Magda Pietrzak-Merta, Maciej Tański (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2004), 167.

2 | Wolność i ucieczka od wolności

Prowadząc swe rozważania o wolności, Berlin wprowadza słynne rozróżnienie na wolność negatywną i wolność pozytywną. Zwraca uwagę, że obie kategorie odnoszą się do innej sfery i odpowiadają na inne pytania. Berlin jest zwolennikiem tej pierwszej i nieingerencji w sferę wolności jednostki. Bycie wolnym i posiadanie wolnego wyboru nie oznacza jednak dla Berlina, że zakres tej wolności powinien być nieograniczony. Oczywiście trzeba chronić pewien minimalny jej zakres, lecz jednocześnie trzeba mieć świadomość, że nieograniczona wolność może zagrażać innym wartościom, które również powinny być chronione. Dlatego też Berlin przypomina, że „nie możemy być absolutnie wolni; musimy zrezygnować z części naszej wolności, chcąc zachować resztę”^[2]. Innymi słowy, wolność jako wartość nie powinna być nieograniczona i nie tylko ona powinna być brana pod uwagę. Nie jest ona jedyną wartością, która jest ważna. Istotne są także inne wartości, które także muszą być chronione. Wolność, jak dodaje Berlin, „jest tylko jedną z wielu wartości i nie można jej wcielać bez żadnych zasad i ograniczeń”^[3].

Pisząc o wolności, Berlin zaznacza, że droga do niej była wielokrotnie długa i wymagała przeciwstawienia się „ślepej naturze czy transcendentnej mocy, Boga lub natury, która rozkazywałaby [mu – dop. МК]”^[4]. Niestety uwalniając się z jednych więzów, człowiek popadał w kolejne zniewolenia, gdy podporządkowywał się abstrakcyjnym kategoriom, imperatywom, zasadom rozumu czy znów czemuś większemu od samego siebie. Ci, którzy się im podporządkowywali, uważali, że jest coś większego lub ważniejszego od nich samych, co określa, kim są i jacy mają być. Dla Berlina nie było to niczym innym niż ucieczką od wolności^[5]. Ta ucieczka dokonywała się czasami w świadomy sposób i nie towarzyszyło jej poczucie utraty możliwości,

² Berlin, *Cztery eseje o wolności*, 187; Isaiah Berlin, *Cztery eseje o wolności*, przeł. Hanna Bartosiewicz (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994), 190.

³ Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, 227.

⁴ Isaiah Berlin, *Zmysł rzeczywistości: studia z historii idei*, przeł. Michał Filipczuk (Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2002), 227.

⁵ Warto zauważyć, że myślenie Berlina zbieżne jest z argumentami jakie Erich Fromm prezentuje z swoim dziele „Ucieczka od Wolności”. Patrz: Erich Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Czytelnik, Warszawa 2008. Więcej na temat zbieżności poglądów Berlina i Fromma patrz: Marcin Kilanowski, *W obronie ludzkiej godności i solidarności. Erich Fromm i Isaiah Berlin ku nowym filozoficznym podstawom dla państwa i prawa*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

jakie się pojawiały wraz ze zburzeniem starych fundamentów. Uważano ją wręcz za coś przeciwnego, za otwarcie się na przestrzeń możliwości, za zwycięstwo. *De facto* zamykano się na zrozumienie, ograniczano i podporządkowywano wszystkich tych, którzy na te ograniczenia nie chcieli się zgodzić. W imię nowego zwycięstwa i mając na celu chęć zapewnienia dalszego sukcesu, nie raz poświęcano życie ludzkie dla szczytnych ideałów.

3 | Odpowiedzialność i rozum

Wspomniana ucieczka od wolności to także ucieczka od odpowiedzialności, która częstokroć przybiera dwie formy. Dzieje się tak, gdyż wartość wolności i wartość odpowiedzialności są ze sobą związane. W pierwszym przypadku ze względu na ów związek między wartościami „dla wielu ludzi radosne wybawienie stanowi zrzućcie brzemienia obu”, będącego wyrazem „śmiałej decyzji kontemplowania w spokoju ducha koniecznego kształtu rzeczy”^[6]. Odrzucając wolność, odrzucamy odpowiedzialność w imię podporządkowania się czemuś, co zdefiniuje nam nasze życie. Największy problem leży w tym, że ta ucieczka od wolności nie jest nawet uświadamiana. Jest ona efektem decyzji, która daje zadowolenie. Wpływa ona z przekonania, że dostrzeżono konieczność, której należy się podporządkować. Wraz z tym podporządkowaniem znikają moralne dylematy. Nie trzeba być już odpowiedzialnym za siebie, swoje działania i ich konsekwencje. Jeśli bowiem przerzuca się brzemień podejmowania decyzji i brzemień zwracania uwagi na ich konsekwencje ze swych własnych ramion na coś ważniejszego, czemu należy się podporządkować, jak: kultura, instytucje, historyczna konieczność, niezmiennie prawdy, to rezygnujemy z odpowiedzialności. Nic już nie leży w gestii człowieka.

Ucieczka od odpowiedzialności przyjmuje jednak także inny wymiar. Wiąże się ona z rozwijaniem w sobie poczucia, że jest się odpowiedzialnym za wszystko. Poczucie wolności i przeświadczenie, że wszelkie sprawy są w rękach człowieka, popychały go niejednokrotnie do podejmowania wielkich wyzwań, jednakże zbyt często prowadziły do zadawania cierpienia innym. W konsekwencji zatracano poczucie odpowiedzialności. Prądo do przodu w celu dokonania zmian, nie brano pod uwagę konsekwencji

⁶ Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, 33.

własnych działań. Działania musiały być takie, a nie inne bez względu na koszty. Berlin w związku z tym przestrzega, że nie można przesadzać z poczuciem odpowiedzialności. Człowiek to istota, „która z megalomanią zupełnie niestosowną w obliczu jej fizycznej i moralnej ułomności twierdzi (i to stanowczo zbyt często), że jest odpowiedzialna za dzieła Natury lub ducha i natchniona swym znaczeniem chwali i gani, czci i torturuje, morduje i unieśmiertelnia inne”^[7].

Niebezpieczeństwa są więc dwa. Równie niebezpieczne jak twierdzenie, że nic nie jest zależne od człowieka, które prowadzi do braku poczucia odpowiedzialności, jest także bycie przekonanym, że wszystko od człowieka zależy. I dzieje się tak w świetle zniewalających konieczności lub w imię poczucia odpowiedzialności, będącego *de facto* nadodpowiedzialnością. Owa odpowiedzialność, będąca nadodpowiedzialnością, jest karykaturą właściwego rodzaju odpowiedzialności. Jest ona zasłoną dymną dla narzucenia swego własnego punktu widzenia, a nie troską o drugiego człowieka. Nie wypływa ze zrozumienia tego człowieka, czy też tego, co należałoby w danych okolicznościach zrobić, lecz z chęci dostosowania otoczenia do swego własnego wyobrażenia. W konsekwencji prowadzi do podporządkowywania. Z pragnienia, by było lepiej niż wtedy, gdy było się zniewolonym przez prawdy i okoliczności, oraz by podejmować samodzielnie decyzje dotyczące kształtu rzeczy i zdarzeń ze złudnym i zdradzieckim przekonaniem, że samemu wie się lepiej, popada się w kolejne zniewolenie, a w konsekwencji ucieka od wolności i odpowiedzialności. Wolność ta bowiem i odpowiedzialność wymagają słuchania, podejmowania prób zrozumienia i troski. Troska o drugiego człowieka i zważanie na konsekwencje własnych działań, mających na niego wpływ, to rodzaj postawy, która pełniej oddaje to, czym odpowiedzialność powinna być.

Berlin zaznacza, że wolność jest po to, by zrozumieć. Do tego potrzebny jest jednak rozum. Właściwe korzystanie z wolności i bycie odpowiedzialnym wymaga poznania, rozważa, namysłu, bycia krytycznym, wymaga opierania się właśnie na rozumie. W tej jego „pochwale” nie ma sprzeczności z wcześniej wskazanym krytycyzmem Berlina względem zasad rozumu. Dostrzegając zagrożenie w niekwestionowanych zasadach rozumu, filozof nie jest przeciwny by opierać się na rozumie w ogólności. Rozum jest dla niego ważny jako podstawa dla zasad moralnych, reguł prawnych, instytucji społecznych. Uważa, że chociaż jesteśmy niedoskonalimi, często nierozumni, ograniczeni i podążamy utartymi szlakami, to jednak możemy

⁷ Berlin, *Cztery eseje o wolności*, 137.

przybliżyć się do zrozumienia siebie, innych i świata. Krytycyzm i bezstronność są trudne do osiągnięcia, ale „pewni badacze zbliżają się do niego bardziej niż inni”^[8]. Berlin jest przekonany, że zrozumienie jest możliwe, podobnie jak zdobywanie wiedzy o świecie, o drugim człowieku. Jako wolni, odpowiedzialni i rozumni mamy możliwość oceniania i sprawiedliwego postępowania, które nie będzie opierać się na chwaleniu lub ganieniu wypływającym ze ślepej podległości jakimś „prawdom” lub przesądom albo będącym wyrazem ignorancji, braku wrażliwości czy wyobraźni. Krótko mówiąc, zdaniem Berlina można w rozsądny sposób korzystać z wolności, opierać się na krytycznym rozumie i być świadomym swej odpowiedzialności w takim zakresie, w jakim jest ona możliwa i zasadna.

4 | Dychotomie – kolejne zagrożenie dla odpowiedzialności

Możliwość osiągnięcia wiedzy i zrozumienia jest jednak – zdaniem Berlina – ograniczona, nie tylko gdy oddajemy się pod władzę niezmiennych prawd, zasad, imperatywów, historycznej konieczności itd. lub gdy zapatrzeni w siebie sądzimy, że sami wiemy lepiej, że weźmiemy na swoje barki całą terażniejszość i przyszłość, lecz także ze względu na założenia tak głęboko tkwiące w naszym sposobie myślenia, że nie pozwalają nam one widzieć otaczającej rzeczywistości w inny sposób. Wśród tych założeń Berlin krytykuje używanie dychotomii fakty-wartości, jednostka-wspólnota czy prywatne-publiczne. Wraz z ich przyjmowaniem uznaje się, że na przeciwległych stronach czy też barykadach, znajdują się fakty i wartości, jednostka i wspólnota, to, co prywatne, *vis-à-vis* tego, co publiczne. A nam pozostaje radzić sobie ze wszystkimi problemami wynikającymi z faktu, że są to byty względem siebie przeciwstawne, odmienne, a być może wręcz szkodliwe i wrogie. Fakty muszą przecież pozostać oddzielone od wartości, w przeciwnym wypadku stracą swoją obiektywność w zetknięciu z wartościami, które są subiektywne i zmienne. Z kolei broniący wartości powiedzą, że brak wartościowania w opisach zdarzeń prowadzi do odczłowieczenia opisywanej rzeczywistości. Zwolennicy bronięcia jednostki powiedzą zaś, że musi ona pozostać w dystansie do wspólnoty, która

⁸ Ibidem, 126.

z pewnością ją ograniczy, gdy ta zaudało się zbliży. Z drugiej jednak strony patrząc, zatroskani o byt wyższego rzędu, jakim jest wspólnota, powiedzą, że powinna ona podporządkowywać sobie owe jednostki w świetle celów, które są nadrzędne, dotyczą bowiem ogółu, większego dobra, a nie tylko indywidualnego. Podobny konflikt wybrzmi, gdy zwolennicy ochrony tego, co prywatne, będą twierdzić, że ich sfera musi pozostać autonomiczna, i ubolewać, że to, co publiczne, wkracza drapieżnie w ich sferę komfortu, podczas gdy zwolennicy tego, co publiczne, będą twierdzić, że to, co prywatne, nie powinno być pozostawione same sobie i że sferę tę trzeba ściśle kontrolować. I tak pozycjonując się, jedni i drudzy, w oparciu o przyjęte dychotomie, tworzą problemy, które są nie do rozwiązania. Są one jednak nierozwiązywalne nie dlatego, że owe fakty i wartości czy jednostki i wspólnoty lub sfery prywatna i publiczna to odrębne byty, których nie można ze sobą pogodzić; nie dlatego, że konflikt z konieczności zawsze będzie musiał między nimi wystąpić, bo gdy więcej będzie jednej, to mniej będzie drugiej, lecz dlatego, że są zbyt abstrakcyjne, by były rozwiązane. Opierają się na podziałach, które oderwane są od realiów naszego doświadczenia, i przez to funkcjonują – podobnie jak ich rozwiązania – w pewnej zamkniętej przestrzeni możliwości, których za wiele nie ma. Te możliwości prowadzą się do tego, by zrobić krok w przód lub w tył, lecz ograniczoność przestrzeni, po której się poruszamy, pozostaje, wykluczając nas z przestrzeni życia, w której się ono *de facto* odbywa. I choć doświadczamy tej przestrzeni, to nie umiemy się w niej odnaleźć, bo opisujemy ją przez pryzmat owych dychotomii. Nogami stąpamy po ziemi, podczas gdy głowy i myśli mamy zamknięte w sztywnych ramach, a nasze myśli walczą na barykadach sztucznych podziałów, które miały nam pomagać, a w ostateczności zaciemniają i paraliżują.

Berlin krytykuje przeciwstawianie sobie faktów i wartości. Uważa, że wartości są stałym elementem przy opisie faktów. Mają one wpływ na selekcję faktów, a także na ich opis. Są obecne w naszych opisach rzeczywistości, w naszym języku, dlatego też „samo użycie normalnego języka objawia, co autor uważa za banalne lub monstrialne, decydujące czy trywialne, radosne lub przygnębiające. [...] żaden z tych opisów nie jest całkowicie neutralny, wszystkie zawierają moralne implikacje”^[9]. I choć można starać się, żeby nasz język był czysto opisowy, by zachować bezstronność, to takie podejście będzie już wypływało z przyjęcia określonej postawy moralnej. Tyczy się to także historyków, którzy wielokrotnie oceniają, co

⁹ Ibidem, 25.

i jak duże ma znaczenie, a ich działania sprawiają, że iluzoryczna staje się koncepcja „wolnej od wartościowania” historii, ponieważ przyjmowanie przez nich postawy neutralnej także jest wyborem moralnym^[10]. Innymi słowy, historycy używają języka, który zawiera pojęcia wartościujące, choć starają się zachować obiektywizm i unikać moralizowania. Zdaniem Berlina, jeśli ktoś pragnie tego unikać, to i tak wiąże się to z przyjmowaniem określonego moralnego punktu widzenia. W swych rozważaniach posiłkuje się dorobkiem Herdera i Vica, którzy także wskazywali, że pragnienie, by historia była jak inne nauki przyrodnicze i stosowała te same metody, w konsekwencji prowadzi do zajmowania się ludźmi, jakby byli oni materialnymi obiektami. Wbrew twierdzeniom, że robi się to w imię bezstronności i dążąc do naukowości oraz obiektywności, zaciemnia się obraz i zatracza to wszystko, co istotne dla zrozumienia człowieka. Dlatego też Berlin podkreśla: „Nadejdzie czas, gdy ludzie będą się dziwić, jak ten osobliwy pogląd, łączący opaczną wizję stosunku wartości do faktów z cynizmem przebrany w szaty surowej bezstronności, mógł w ogóle osiągnąć tak znaczący rozgłos, wpływy i uznanie”^[11].

Z uproszczeniem, które może prowadzić do negowania indywidualnej odpowiedzialności, stykamy się także, gdy w sposób oderwany od codziennego doświadczenia stosujemy dychotomię jednostka-wspólnota. Berlin jest przeciwny także stosowaniu tej dychotomii. Uważa, że jednostka pozostaje w ścisłych relacjach ze wspólnotą i dlatego wskazuje: „żyję w społeczeństwie, wszystko, co robię, w sposób nieunikniony wpływa na to, co robią inni, i odwrotnie. Nawet uparte dążenie Milla, ażeby rozgraniczyć prywatną i społeczną sferę życia, okazuje się, po bliższym wejrzeniu, daremne”^[12]. Berlin dopowiada, że jesteśmy tworzeni i dookreślani przez relacje z innymi jednostkami, wspólnotami, a one są tworzone i dookreślane przez nas. Innymi słowy to, co indywidualne, wpływa na to, co społeczne, wspólnotowe. To, co prywatne, ma wpływ na to, co publiczne. I odwrotnie. Dlatego gdy mówimy o tym, kim jesteśmy, powinniśmy brać pod uwagę liczne czynniki, wśród których należy wymienić: charakter, doświadczenie, tradycję, język, zwyczaje, obyczaje czy wartości. Krótko mówiąc, nie jest to jedynie nasz indywidualny wybór. Nasz „indywidualny” wybór zatopiony jest w kulturze, języku, relacjach społecznych, wspólnocie, w której żyjemy lub nie chcemy żyć. Moje życie,

¹⁰ Ibidem, 27.

¹¹ Ibidem, 176.

¹² Ibidem, 216.

to, kim jestem – zauważa filozof – jest „częścią stylu życia, nie tylko mego własnego, lecz także wszystkich tych ludzi, wśród których przyszło mi żyć, z którymi się porozumiewam, z którymi dzielę poglądy, z którymi się nie zgadzam i spieram”^[13].

Dla Berlina to, co indywidualne i wspólnotowe, i to, co prywatne i publiczne, jest ze sobą powiązane. Nie można wprowadzić ostrego podziału na to, gdzie zaczyna się i kończy jednostka, a gdzie zaczyna się i kończy wspólnota. Człowiek tworzony jest przez liczne okoliczności i relacje oraz sam je tworzy. Te relacje Berlin opisuje, używając metafory archipelagu. Uważa, że „stosunki w obrębie archipelagu są bardziej ludzkie, i z moralnych, i z politycznych względów bardziej pożądane niż te, które panują na rafie koralowej, z wszystkimi jej drobnymi organizmami sprasowanymi w jedną całość”^[14]. Poprzez te słowa wyraża swoją dezaprobatę przed wizjami, zgodnie z którymi jednostka powinna złączyć się ściśle ze wspólnotą. Dostrzega wprawdzie powiązanie jednostki ze społeczną całością, lecz wskazuje także, że człowiek nadal jest odrębnym bytem o szczególnym, indywidualnym charakterze. Innymi słowy Berlin zwraca uwagę na wzajemne relacje występujące między jednostką a społeczeństwem, czyli wspólnotą, lecz nie znaczy to, że powinniśmy zapomnieć o indywidualności każdego człowieka^[15].

Przeciwstawiając się stosowaniu dychotomii fakty-wartości, jednostka-wspólnota i prywatne-publiczne, Berlin chce zwrócić uwagę na konieczność stworzenia warunków, które mają zapobiec ucieczce od odpowiedzialności, a do takich właśnie konsekwencji stosowanie dychotomii prowadzi. Stosując dychotomie, w konsekwencji uciekano od odpowiedzialności, ale była to konsekwencja zamierzona. Chęć ucieczki była przyczyną stosowania dychotomii, przez ich wprowadzenie chciano bowiem uniknąć owej odpowiedzialności. Przeciwnym pragnieniem było dążenie do pewności, która nie zostawia miejsca na namysł, czy słuszne albo właściwe jest podejmowanie określonych decyzji, przyjmowanie określonego punktu widzenia. Porzucano odpowiedzialność, gdyż tym, co kierowało

¹³ Isaiah Berlin, „List z dnia 17 lipca 1997 r.”, [w:] Beata Polanowska-Sygułska, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina* (Kraków: Znak, 1998), 205.

¹⁴ Isaiah Berlin, „List z dnia 20 maja 1989 r.”, [w:] Beata Polanowska-Sygułska, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina* (Kraków: Znak, 1998), 179.

¹⁵ Warto zaznaczyć, że w relacji jednostka-wspólnota Berlin żywi jednak większą obawę przed podporządkowaniem jednostki wspólnocie, dlatego też podkreśla znaczenie wolności negatywnej, bowiem tym co człowiekowi zagraża najbardziej jest przede wszystkim przymus ze strony innych.

człowiekiem, jak pisze Berlin, było „pragnienie odnalezienia schronienia w jakiejś potężnej, amoralnej, bezosobowej, monolitycznej całości, naturze historii, klasie, rasie »w surowych realiach naszej epoki«, nieodpartej ewolucji struktury społecznej”^[16]. Szukając owego schronienia, porzucano także wolność. Twierdząc, że z konieczności musi stać się tak, a nie inaczej, że nie można postępować lub mówić odmiennie, zdejmowano z decydentów czy autorów odpowiedzialność za to, co mówili lub robili. Przecież to, czym się kierowali, to były tylko fakty.

5 | Od ograniczania do oscylowania

W świetle relacyjności zastanawiać może jednak, czy słusznie pisze on o potrzebie ograniczania wolności, by chronić ją samą i inne wartości, które są równie ważne. Filozof zauważa, że „każde prawo narusza jakąś wolność, może ono być równocześnie środkiem do stworzenia liczniejszych i większych wolności”^[17]. Na takie ograniczanie powinniśmy być gotowi. Jego celem nie jest zagarnięcie części naszej wolności, jak dzieje się to w wypadku dyktatorskich rządów, lecz takie działanie, które ma wolność tę zabezpieczyć, a nawet zwiększyć. Trzeba być jednak świadomym, że – jak dodaje Berlin – „tak czy inaczej coś tu ulega pogwałceniu”^[18]. Czy można się z tym zgodzić? Jeśli pozostać wiernym dostrzeżanej przez Berlina relacyjności naszych postaw, wiedzy, wizji świata, języka, to również i wartości powinny być w taki sposób postrzegane. Również wolność powinniśmy postrzegać przez pryzmat relacji, w jakie jest uwikłana, jakie ją kształtują. Co za tym idzie, wolność nie powinna być przez nas rozumiana jako dana, a następnie ograniczana. Wydaje się, że nie jest słuszne mówienie o „ograniczaniu”, o „pogwałceniu” wolności, co by oznaczało, że początkowo jest jakaś pierwotna wolność, której następnie jesteśmy w jakimś stopniu pozbawiani.

¹⁶ Berlin, *Cztery eseje o wolności*, 176.

¹⁷ Isaiah Berlin, Beata Polanowska-Sygulska, „Nie chcę zbyt uładzonego świata”, [w:] *Oblicza liberalizmu. Isaiah Berlin, John Grey, Steven Lukes, Joseph Raz w rozmowie z Beatą Polanowską-Sygulską*, red. Beata Polanowska-Sygulska (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2003), 33.

¹⁸ Berlin, Polanowska-Sygulska, *Nie chcę zbyt uładzonego świata*, 33.

Jako ogólny cel i potrzeba ludzka oczywiście wolność istnieje dla nas bezsprzecznie zarówno w punkcie wyjścia, jak i w punkcie dojścia, lecz wydaje się, że jej faktyczna realizacja i jej zakres powinny być dookreślane w kontekście danych okoliczności. Wolność nie byłaby ograniczana, ale wypracowywana, aby jak najlepiej odnieść się do danej sytuacji i do potrzeb człowieka w określonym czasie. Wszystko to po to, by pełniej zapewnić człowiekowi warunki bezpieczeństwa, dla rozwoju lub przeżycia, w zależności od tego, co będzie w danych okolicznościach najbardziej potrzebne. I choć można mieć obiekcje co do wizji „wypracowywania” zakresu wolności i bronić Berlinowskiej tezy o konieczności ograniczania wolności^[19], to czy nie jej zasadne przemyśleć ją ponownie? Być może w jakimś stopniu zapada się konstrukcja myślowa Berlina, ale czy w świetle jego własnych słów nie należy dokonać tego kroku? Można powiedzieć, że przedstawione powyżej kroki myślowe, jakie wykonuje Berlin, zwracając uwagę na relacyjność naszych postaw, tożsamości i na rolę języka, który tej relacyjności powinien dawać wyraz, prowadzą wręcz do tego, żeby wyciągnąć także wnioski co do rozumienia wartości, by uwzględnić ową relacyjność zarówno w przypadku opisu wartości, jak i relacji między nimi.

Wspomniana świadomość konieczności wypracowywania rozumienia i zakresu wolności ma także konsekwencje dla rozumienia konfliktów występujących między nią a innymi wartościami. Jeśli idzie o występowanie takich konfliktów między wartościami, Berlin wskazuje, że „udręka rodzi się wówczas, gdy obie wartości z dużą siłą ciągną cię równocześnie w rozbieżnych kierunkach: jesteś im głęboko oddany, chcesz je równolegle zrealizować – w horyzoncie obu upływa twoje życie – a kiedy się zderzają, musisz którąś poświęcić”^[20]. Jednakże tak jak nie trzeba „ograniczać” wartości, tak też nie trzeba jednych „poświęcać” na rzecz innych. W sytuacji gdy mówimy o „poświęcaniu” wartości, nie myślimy za dużo o samych wartościach, lecz o naszym podejściu do nich. Mówimy, że jakies wartości tracimy, bo je „mieliśmy”, a po dokonaniu wyboru pozostaje nam teraz „mieć” tylko jedną z nich. Trudność występuje, gdy o wartościach mówimy przez pryzmat „mieć” wartości zamiast „być” wartości. W przypadku mówienia o istnieniu lub lepiej – współistnieniu wartości, o ich

¹⁹ Patrz: Beata Polanowska-Sygulska, „Isaiah Berlin, Erich Fromm i nowe podstawy koncepcji praw człowieka. Recenzja książki: Marcin Kilanowski, *W obronie ludzkiej godności i solidarności. Erich Fromm i Isaiah Berlin ku nowym filozoficznym podstawom państwa i prawa*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2018, ss. 508” *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, nr 2 (2019): 218.

²⁰ Berlin, *Cztery eseje o wolności*, 92.

„byciu”, wychodzilibyśmy poza dyskusję o konkurowaniu wartości między sobą. Nie trzeba ich ograniczać w świetle zderzenia z innymi wartościami ani poświęcać, ale wypracowywać, kształtować i oscylować między nimi. W zależności od okoliczności stopień uznania zakresu obowiązywania danej wartości może być większy, a w innym mniejszy, gdy górę, zważywszy na okoliczności, będzie brała konieczność zapewnienia szerszego zakresu innej wartości (gdy przychodzi powódź, potrzeba więcej solidarności, a mniej indywidualnej wolności). Innym razem wartość ta być może nie byłaby brana w ogóle pod uwagę, mimo jej ważności, ze względu na jej nieprzydatność w świetle okoliczności (konieczność ograniczenia swobód obywatelskich w czasach pandemii COVID). To istotna zmiana optyki, jak bowiem można to ująć, myślimy raczej w kategoriach substancjalnych, także o kategoriach czy wartościach, a nie w kategoriach relacyjnych. Myślimy o obiektach, które można mieć, a nie o procesach, w których można być, których jest się częścią. Materia bierze górę nad procesami, a chęć ontologicznego zakorzenienia nad epistemologią, uczestnictwem w procesie poznania i współkształtowania poznania. Jednakże gdy dostrzegamy, że to od relacji zależy charakter naszych obserwacji, nasze postrzeganie siebie, rozumienie świata, przychodzi czas, by do tej dostrzeganej relacyjności dostosować nasze myślenie o świecie, nasz język, nasze działania, a także nasze rozumienie wartości i relacji między nimi.

Nie można zatrzymać się na uznaniu niewspółmierności wartości, choć ta faktycznie występuje. Nie można też zatrzymać się na braku harmonii między wartościami i konieczności wybrania między jedną a drugą, bo w danych okolicznościach jesteśmy zmuszeni do wybrania którejś z nich. Pomimo że czasami dokonujemy wyboru, jest to *de facto* wybór tymczasowy lub, ujmując to poprawnie, że to wybór, który powinien być tymczasowy. Wybór ten powinien być efektem nie wyboru wartości, jakby były obiektami, lecz kształtowania się relacji między wartościami w danych okolicznościach, w których to relacjach jedna z wartości uzyskuje pierwszeństwo nad drugą, by po jakimś czasie ta druga uzyskała pierwszeństwo nad pierwszą lub by koegzystowały gdzieś między jednym stanem a drugim w zależności od naszych planów, celów czy chęci osiągnięcia jakiegoś stanu. Wybieramy je bowiem w danych okolicznościach, określony stan cenimy bardziej niż inny, jest dla nas istotniejszy lub konieczne jest, żeby wystąpił.

Można powiedzieć, że mówienie o „kształtowaniu i wypracowywaniu” zakresu wolności, choć także i zakresu kierowania się innymi wartościami – mimo że narusza to element nośny konstrukcji intelektualnej Berlina – wydaje się bliższe realiom tworzonemu przez relacje, których

jesteśmy częścią, a w kształtowaniu których udział biorą także wartości. Można powiedzieć, że konieczne jest wypracowywanie kompromisu między wartościami, z którymi mamy do czynienia, a który nie musi oznaczać, że określona wartość zawsze zostanie uznana i zachowa jakiś swój znaczący zakres, choć ten zakres zawsze zachowa. Nie dokonujemy bowiem drastycznego wyboru, czy też – jakby powiedział Berlin – „tragicznego wyboru”, wybierając wolność zamiast równości lub sprawiedliwość zamiast miłosierdzia, ponieważ zawsze, jak trafnie wskazywał inny wielki piewca wolności Jean-Paul Sartre, mamy pewien zakres każdej z nich, w którego obrębie możemy dokonać wyboru. Będąc na barykadach lub mając przedstawioną broń do skroni, nadal mamy pewien zakres wolności i możemy podjąć określone działanie lub zaniechać go, możemy walczyć lub poddać się^[21].

6 | Wypracowywanie kompromisu – pragmatyzm

Podobne stanowisko na temat możliwości wypracowywania kompromisu odnajdujemy w amerykańskim pragmatyzmie, który to także wskazuje na konieczność przekraczania dychotomii jednostka-wspólnota, prywatne-publiczne czy fakty-wartości^[22]. Jeden z czołowych myślicieli pragmatyzmu Richard Rorty twierdził, że wolność jest kompromisem tak jak nasze społeczeństwa, które „nie są quasi-osobami, lecz są one (w swoim najlepszym, liberalnym, socjaldemokratycznym wydaniu) kompromisami między nimi^[23]”. Innymi słowy, nasze społeczeństwo to liczne kompromisy między ludźmi, wypracowywane w wyniku relacji, w które one wchodzi. Kompromis ten pojawia się na różnych etapach naszych interakcji. Występuje zarówno wtedy, gdy do nich przystępujemy i postępujemy zgodnie z wcześniej ustalonymi regułami formalnymi, które na drodze

²¹ Jean-Paul Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. Janusz Krajewski (Warszawa: Wydawnictwo Muza, 1998).

²² Warto dodać, że Berlin jest bliski także amerykańskiemu pragmatyzmowi, gdy weźmie się pod uwagę jego krytykę uniwersalności. O kluczowych cechach amerykańskiego pragmatyzmu czytaj: Hilary Putnam, *Pragmatyzm. Pytania otwarte*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999).

²³ Richard Rorty, „Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta”, przeł. Marek Kwiek, *Etyka*, nr 26 (1993): 129.

kompromisu przyjęliśmy. Trzeba pamiętać, że przyjęliśmy je jednak w efekcie kompromisu określającego, jakim wartościami będziemy się kierować. Kompromis ten jest w ciągłym procesie tworzenia, kształtuje się, podobnie jak wynik procesów opierających się na tych kompromisowych warunkach.

Kompromis, o którym wspomina Rorty, jest efektem uznania, że należy „zadbać o wolność, a prawda zadba o samą siebie”^[24]. Wolność ta jest kluczowa, choć także uznana za istotną w drodze dopracowywania podstaw, na których się mają oprzeć nasze interakcje, abyśmy mogli poszukiwać ważnych dla nas odpowiedzi, rozwiązań, określać kierunki działania. Owo dopracowywanie to dla Rorty’ego proces, w którym bierzemy udział, lecz także proces, który dzieje się przygodnie. Tak po prostu potoczyła się historia, że te, a nie inne wartości są dla nas dziś ważne. Niemniej po tak wypowiedzianych słowach Rorty nie unika bronienia wartości wolności, lecz nie czyni tego przez przywoływanie jakichś uniwersalnych czy obiektywnych uzasadnień, lecz argumentuje, że opierając się na takiej wartości, nasze społeczeństwa są lepsze, my jesteśmy lepsi i nasze działania są lepsze^[25]. Jego uzasadnienie jest czysto pragmatyczne^[26].

Dla Rorty’ego wolność jest wartością ukształtowaną historycznie, w wyniku procesów, na które człowieka miał pewien wpływ, i tych, które po prostu wystąpiły. Zauważa, że nasz wybór wartości wolności jako kluczowej i to, jak ją rozumiemy, są związane z tym, w jakim społeczeństwie funkcjonujemy i jak zostaliśmy wychowani, a nie na odkrywaniu jakiegoś jedynego stanu rzeczy. Jego zdaniem wychowanie to polega na wskazywaniu korzyści praktycznych, jakie ze sobą niesie oparcie się w indywidualnym i zbiorowym życiu na wartości wolności. To wychowanie ku odpowiedzialnej wolności. Korzyści te będą występować, jeśli wspólnie będziemy dbać o ową sferę wolności, będą zależały od odpowiedzialnego działania

²⁴ Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. Wacław Jan Popowski (Warszawa: Wydawnictwo SPACJA, 1996), 239. Należy dodać, że Rorty ma na myśli wolność polityczną, na co zwraca uwagę w innym miejscu, stwierdzając: „jeśli zadbamy o wolność polityczną, prawda i dobro same się o siebie zatroszczą”. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, 121.

²⁵ Richard Rorty, „Pojęcie racjonalności”, [w:] *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, przeł. Józef Niżnik (Warszawa: Wydawnictwo IPIS PAN, 1996), 119.

²⁶ Można by również argumentować, że także i metafizyczne. Patrz: Robin Friedman, „Richard Rorty, Jürgen Habermas, and the Nature of Philosophical Dialogue. Review: Marcin Kilanowski, *The Rorty-Habermas Debate: Toward Freedom as Responsibility* (Albany, NY: State University of New York Press, 2021), pp. 304” *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture*, nr 1 (2022): 126-131.

w sferze relacji indywidualnych i wspólnotowych. W tym względzie Rorty podąża za Johnem Deweyem, wskazującym w swych dziełach, że istotne jest, żebyśmy byli świadomi konsekwencji naszych działań. Działania te mają znaczenie dla nas, lecz także dla innych. Podejmując je, oddziałujemy, a ich konsekwencje mogą prowadzić do poszanowania przestrzeni wolności innych albo też przyczynić się do ich upokorzenia lub cierpienia^[27].

W świetle powyższego wyraźnie widać, że dla Rorty'ego oprócz wolności ważna jest także wartość odpowiedzialności, choć wymienia on także inne ważne wartości: równość, lojalność, solidarność. Wszystkie one są kluczowe, by mogły zaistnieć warunki formalne pozwalające na interakcje, w których ramach dostępna jest dla wszystkich przestrzeń wolności, a przez to szanse na indywidualny rozwój i postęp^[28]. Te wartości nawzajem siebie „dookreślają”, a w tym także wartość wolności. „Dookreślana” jest wolność zarówno indywidualna, jak i społeczna. Nie jest ograniczana ani dostosowywana do zmieniających się okoliczności lub w zderzeniu z innymi wartościami. Już Dewey bowiem wskazywał, że nasze myślenie o ograniczaniu lub dostosowywaniu jest efektem przyjmowania starych konstruktów myślowych, starych nawyków, zgodnie z którymi indywidualne myśli, pragnienia i działania mogą lub muszą być dostosowane do społecznej rzeczywistości^[29]. Powinniśmy wykraczać poza stosowanie dychotomii jednostka-wspólnota, która wymusza na nas poszukiwanie rozwiązań dla problemów, których nie ma.

Jeżeli odrzucimy owe stare sposoby myślenia, dostrzeżemy, jak my sami oraz stosunki między nami a innymi kształtowane są przez relacje. Przez te relacje kształtowane są także wartości. Dostrzegając tę relacyjność, Rorty wspomina w jednym ze swych tekstów o „sprawiedliwości jako poszerzonej lojalności”^[30]. W podobny sposób można by powiedzieć, wskazując

²⁷ John Dewey, „The Public and Its Problems”, [w:] *Collected Works of John Dewey 1882–1953: The Later Works: 1925–1953* (Carbondale–Edwardsville: Southern Illinois Press, 1991), 2: 275; John Dewey, „Ethics”, [w:] *Collected Works of John Dewey 1882–1953: The Middle Works: 1899–1924*, t. V (Carbondale–Edwardsville: Southern Illinois Press, 1991), 320.

²⁸ Więcej na ten temat w: Marcin Kilanowski, *The Habermas–Rorty Debate. Toward Freedom as Responsibility* (New York: State University of New York Press, 2021), 203–206.

²⁹ John Dewey, „Individualism Old and New”, [w:] *Collected Works of John Dewey 1882–1953: The Later Works: 1925–1953*, t. V (Carbondale–Edwardsville: Southern Illinois Press, 1991), 75.

³⁰ Richard Rorty, „Sprawiedliwość jako poszerzona lojalność”, przeł. Andrzej Szahaj et al., *Transit – Przegląd Europejski*, 3 (1997).

na relacyjny charakter innych wartości, a w szczególności wartości wolności, która powinna być nie przeciwstawiana odpowiedzialności, jak to się często dzieje w naszym życiu społecznym i politycznym, lecz wręcz rozumiana przez jej pryzmat. Dzięki temu powinniśmy móc dostrzec, że nie mamy jakiejś pierwotnej wolności, którą należy ograniczać w świetle obecnej lub przyszłej odpowiedzialności, i zacząć mówić o „wolności jako odpowiedzialności”^[31].

7 | Wolność jako odpowiedzialność

Wychowanie ku odpowiedzialnemu korzystaniu z wolności przy jednoczesnym porzuceniu starych ograniczeń myślowych powstałych wraz z używaniem dychotomii jednostka-wspólnota czy też prywatne-publiczne (choć tę akurat Rorty próbował bronić), może być podstawą do wypracowania nowego rozumienia wolności. Wychowanie to powinno ukazywać, jak jesteśmy wpisani w sieci zależności, w sieci relacji z innymi ludźmi, środowiskiem, pojawiającymi się okolicznościami czy wartościami, a także z językiem i myślowymi konstruktami. Wszystkie one wpływają na siebie i się współkształtują. W odpowiedniej konfiguracji pomagają się rozwijać, a w innej tłumią lub zniewalają. Dlatego tak ważne jest, żebyśmy kształtując w sobie nasze rozumienie otaczającego nas świata i wszystkiego tego, co na nas wpływa, uświadamiali sobie, że jest to efekt relacji, w których my odgrywamy także istotną rolę. Działania, które podejmujemy, mają konsekwencje dla nas, dla innych, wpływają na środowisko, kulturę, język i koncepcje dotyczące nas samych. Zdając sobie sprawę z konsekwencji, jakie wywołują nasze działania, uświadamiamy sobie, że będąc „wolnymi”, oddziałujemy, zmieniamy, kształtujemy, jesteśmy bowiem jednym z elementów relacji. W tych relacjach my także jesteśmy kształtowani, zmieniani, na nas także oddziałują inni, społeczne otoczenie, środowisko. Jesteśmy kształtowani, tak jak i my kształtujemy, choć można by powiedzieć, że kształtujemy i tak samo my jesteśmy kształtowani. Wolność do działania jest ściśle związana z odpowiadaniem na działania, jest naszą

³¹ Trzeba zaznaczyć, że filozofowie tacy jak Roman Ingarden czy Nicolai Hartmann przedstawiali podobne intuicje, jednakże od tego czasu nasza przestrzeń społeczno-polityczna znacząco się nie zmieniła.

odpowiedzią, która w mniejszym lub w większym stopniu oddziałuje, a autorem tych zmian jesteśmy my. I jesteśmy za nie odpowiedzialni. Nie można więc mówić o wolności bez odpowiedzialności, nie można jednak także mówić o wolności i odpowiedzialności, jakby były rozłączne, nie można być bowiem wolnym i nie działać, nie można być wolnym i nie oddziaływać, tworzyć konsekwencji. Działając w sposób wolny, wpływamy jako jeden z wielu elementów relacji, a z tym działaniem ściśle jest związana odpowiedzialność. Jak więc określić ową wolność pozostającą w ściślejszej zależności z odpowiedzialnością? Można by ją określić jako „wolność do odpowiedzialności”, jednakże mogłoby to oznaczać, że mamy wybór, że można być wolnym do bycia odpowiedzialnym lub być wolnym, podejmować wolne działania, lecz nie brać na siebie odpowiedzialności za podejmowane działania. Ta druga możliwość jednak nie istnieje, bez względu na to, czy zechcemy się z tym zgodzić czy też nie. Takie określenie mogłoby także sugerować, że jest jakaś pierwotna, podstawowa wolność. Otóż nie ma takiej wolności, którą następnie można lub należy ograniczyć – jakby powiedział Berlin – aby nie zagrażała wolności innych, którą to w większym lub mniejszym stopniu trzeba „poświęcić” w imię dobra społecznego lub wspólnotowego. Stosowniejse jest więc mówienie o „wolności jako odpowiedzialności”. Nie ma bowiem wolnego działania, które nie wiąże się z odpowiedzialnością, tak jak nie ma działania, które nie wywołuje konsekwencji. O wolności powinniśmy myśleć przez pryzmat relacji, których jest częścią, i konsekwencji, do jakich te działania prowadzą, oraz przez pryzmat odpowiedzialności, która jest ściśle z nią związana.

Dla jasności warto w tym miejscu dodać, że zbyt często w przestrzeni publicznej wolność była postrzegana jako opozycja względem odpowiedzialności. Odpowiedzialność tę rozumiano jednak jako obowiązek. Mógł to być obowiązek społeczny czy też prawny, a za niezgodne z nim działanie było się pociągającym do odpowiedzialności przez system sprawiedliwości. Niestety współcześnie odpowiedzialność nadal zbyt często rozumie się przez pryzmat obowiązku, który jest człowiekowi narzucany z zewnątrz. Odpowiedzialność powinna być jednak rozumiana odmiennie niż obowiązek. Odpowiedzialność nie jest bowiem obowiązkiem, który jest narzucany z zewnątrz, ale jest reakcją występującą w efekcie innych reakcji, jest odpowiedzią, od której nie można się uchylić, na przykład na potrzebę drugiego człowieka, której oczywiście można bezpośrednio nie udzielić, ale jej brak i tak wywoła konsekwencje. Pojawi się reakcja, za którą będzie się odpowiedzialnym bez względu na to, czy naruszy ona jakiś obowiązek i czy ktoś pociągnie nas za nią do odpowiedzialności. Ta odpowiedzialność

występuje niezależnie od tego, czy postąpiło się zgodnie z rozkazami wydanymi przez władzę, której się podlega, czy też nie. Jest ona efektem relacji, w jakie wchodzimy i jakie kształtujemy, o wiele bardziej złożonych niż sieć obowiązków, która jest nam wyznaczana. Dostrzegamy ją dzięki wykształcaniu w sobie świadomości sieci relacji i zależności, w jakie jesteśmy wpisani, dzięki budowaniu się w nas poczucia indywidualnej odpowiedzialności i gotowości do zmagania się z problemami, które nieustannie się pojawiają, a my musimy na nie reagować. Zarówno świadomość odpowiedzialności, jak i poczucie odpowiedzialności zależne są od pojawienia się gotowości do stanięcia twarzą w twarz z wolnością, z drugim człowiekiem, z niezliczonymi problemami oraz od zaangażowania, by działać na rzecz ich rozwiązania, choć jeśli się one nie pojawią, to nasza odpowiedzialność za podejmowane działania i tak pozostanie (jak na przykład za niszczenie środowiska naturalnego).

8 | Zakończenie

Po tak przedstawionym rozumieniu wolności jako odpowiedzialności, po przekroczeniu ograniczających nasze myślenie i działanie dychotomii, w świetle relacji, których zarówno my, jak i wartości jesteśmy częścią, oraz wzajemnego kształtowania się ich nawzajem, problematyczne jest mówienie o „ograniczaniu” wolności. Jesteśmy wolni, ale jednocześnie jesteśmy odpowiedzialni. Nasza wolność jest ściśle związana z innymi ludźmi, ponieważ wchodzimy z nimi w relacje i na nich oddziałujemy, tworząc konsekwencje dla siebie i dla nich. Odmienne myślenie prowadzi do oszukiwania siebie. To postrzeganie siebie, wartości, a w tym i wartości wolności, w oderwaniu od innych, a rzeczywistość – czy jesteśmy tego świadomi, czy nie – jest jednak odmienna.

Wartości nie są obiektami mającymi jakiś substancjalny charakter, które następnie dostosowujemy do okoliczności, „ograniczając” je, lecz występują w pewnym zakresie będącym efektem relacji, w jakie próbujemy je włączyć. Powinniśmy myśleć o wartości wolności nie jako tej, która jest ograniczana w świetle okoliczności i innych istotnych dla nas w danym momencie wartości, ale jako wartości, która jest wypracowywana *vis-à-vis* inne wartości. W relacjach między odmiennymi wartościami wypracowuje się nasza odpowiedź na dane okoliczności, a w tym pewien możliwy kompromis, choć nie zawsze jest on możliwy. Kompromis ten uzyskujemy,

gdy próbujemy uzgodnić rozbieżne poglądy w kwestii, jak zachować się w danej sytuacji i jak pogodzić ze sobą rozbieżne wartości. Ważne jest, że nie same poglądy mają być uzgadniane, nie same wartości, ale uzgodniona ma być nasza odpowiedź – także w świetle możliwego konfliktu między wartościami – na konkretne sytuacje czy problemy, z którymi przychodzi się nam zmagać. Innymi słowy, wartości są tylko jednym z elementów składowych owych relacji, lecz elementem ważnym, wpływającym na to, jak postrzegamy problemy. Jak bowiem wskazywał Berlin, nie można oddzielić postrzegania i rozumienia faktów od wartości.

Dla pełnego oglądu warto dodać, że wspomniany kompromis nie zawsze zostanie osiągnięty, a czasami będzie wręcz niemożliwy, że będą sytuacje, gdy nie uda się wypracować konsensusu, choć w innych skrajnych przypadkach może to być nawet zwycięstwo jednego stanowiska nad drugim, jednej postawy nad drugą, jednej wartości nad przeciwną. Zwycięstwo to nie jest jednak nigdy całkowite i ostateczne. Choćby wszyscy zgodzili się podnosić rękę w geście powitania, ale także i w geście zniewolenia, zawsze znajdzie się ktoś, kto jej nie podniesie lub – jak Sofie Scholl – zacznie mówić, że tak nie wolno^[32]. Nawet skrajne zwycięstwo jednej wartości nad drugimi jest bowiem tylko częściowe, a nieliczne przykłady, gdy ludzkie działania pozostają pod wpływem wartości przeciwnej, są zapowiedzią potencjalnej zmiany. Zmiana ta może wystąpić już jutro, nawet gdy nikt się tego nie spodziewa, tak jak pojawiła się arabska wiosna, gdyż rozwój wypadków zależy od relacji, w jakie wchodzi wartości i same okoliczności.

De facto oscylujemy między wartościami. Wypracowujemy bieżący zakres ich obowiązywania, a efektem jest kompromis, czasami konsensus, choć także zdecydowane wybranie jednej z alternatyw, co jednak nie pozostawia nas bez możliwości dalszego dokonywania wyborów. W świetle tego oscylowania powinniśmy mówić o wolności jako odpowiedzialności, będącej efektem ścisłej relacji jaka zachodzi między wolnością a odpowiedzialnością. Takie rozumienie wolności daje nam pełniejszą możliwość poszukiwania i współtworzenia jedności pomimo odmienności oraz przewyżczania „tragiczności” naszego położenia, o czym pisał Berlin. Amerykański pragmatyzm idzie krok dalej, choć i w jego ramach nie dochodzi do pełnej refleksji, która przedstawiona została powyżej, a jej efektem – wykraczając już poza ów pragmatyzm – jest rozumienie wolności jako odpowiedzialności.

³² Patrz: Inge Scholl, *The White Rose: Munich 1942–1943* (Middletown: Wesleyan University Press, 1983).

Na koniec warto dodać, że mając świadomość relacyjności wartości, tego, że ich zakres się tworzy, nie będziemy już myśleć, że dane wartości i ich rozumienie zostaną z nami już na zawsze, lecz będziemy czujniejsi, żeby dbać o nie, bo wolność może zostać zastąpiona przez zniewolenie i autorytaryzm, a odpowiedzialność przez ślepe podporządkowanie.

Bibliografia

- Berlin Isaiah, „List z dnia 17 lipca 1997 r.”, [w:] Beata Polanowska-Sygulska, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*. Kraków: Znak, 1998.
- Berlin Isaiah, „List z dnia 20 maja 1989 r.”, [w:] Beata Polanowska-Sygulska, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*. Kraków: Znak, 1998.
- Berlin Isaiah, Beata Polanowska-Sygulska, „Nie chcę zbyt uładzonego świata”, [w:] *Oblicza liberalizmu. Isaiah Berlin, John Grey, Steven Lukes, Joseph Raz w rozmowie z Beatą Polanowską-Sygulską*, red. Beata Polanowska-Sygulska. xx-xx. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2003.
- Berlin Isaiah, *Cztery eseje o wolności*, przeł. Hanna Bartosiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Berlin Isaiah, *Zmysł rzeczywistości: studia z historii idei*, przeł. Michał Filipczuk. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2002.
- Berlin Isaiah. *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*. Tłum. Magda Pietrzak-Merta, Maciej Tański. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2004.
- Dewey John, „Ethics”, [w:] *Collected Works of John Dewey 1882–1953: The Middle Works: 1899–1924*, t. V. 1–540. Carbondale–Edwardsville: Southern Illinois Press, 1991.
- Dewey John, „Individualism Old and New”, [w:] *Collected Works of John Dewey 1882–1953: The Later Works: 1925–1953*, t. V. 41–124. Carbondale–Edwardsville: Southern Illinois Press, 1991.
- Dewey John, „The Public and Its Problems”, [w:] *Collected Works of John Dewey 1882–1953: The Later Works: 1925–1953*, t. II. 235–372. Carbondale–Edwardsville: Southern Illinois Press, 1991.
- Friedman Robin, „Richard Rorty, Jürgen Habermas, and the Nature of Philosophical Dialogue. Review: Marcin Kilanowski, *The Rorty–Habermas Debate: Toward Freedom as Responsibility* (Albany, NY: State University of New York Press, 2021), pp. 304” *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture*, nr 1 (2022): 126–131.
- Fromm Erich, „Ucieczka od wolności”, tłum. Olga i Andrzej Ziemilscy, Warszawa: Czytelnik, 2008.

- Kilanowski Marcin, *The Habermas-Rorty Debate. Toward Freedom as Responsibility*. New York: State University of New York Press, 2021.
- Kilanowski Marcin, „W obronie ludzkiej godności i solidarności. Erich Fromm i Isaiah Berlin ku nowym filozoficznym podstawom dla państwa i prawa”, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2018.
- Polanowska-Sygulska Beata, „Isaiah Berlin, Erich Fromm i nowe podstawy koncepcji praw człowieka. Recenzja książki: Marcin Kilanowski, *W obronie ludzkiej godności i solidarności. Erich Fromm i Isaiah Berlin ku nowym filozoficznym podstawom państwa i prawa*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2018, ss. 508” *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, nr 2 (2019): 213-218.
- Putnam Hilary, *Pragmatyzm. Pytania otwarte*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1999.
- Richard Rorty, „Pojęcie racjonalności”, [w:] *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, przeł. Józef Niżnik. xx-xx. Warszawa: Wydawnictwo IRIŚ PAN, 1996.
- Rorty Richard, „Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta”, przeł. Marek Kwiek, *Etyka*, 26 (1993): 125-132.
- Rorty Richard, „Sprawiedliwość jako poszerzona lojalność”, przeł. Andrzej Szahaj et al., *Transit – Przegląd Europejski*, 3 (1997): 111-128.
- Rorty Richard, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. Wacław Jan Popowski. Warszawa: Wydawnictwo SPACJA, 1996.
- Sartre Jean-Paul, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. Janusz Krajewski. Warszawa: Wydawnictwo Muza, 1998.
- Scholl Inge, *The White Rose: Munich 1942-1943*. Middletown: Wesleyan University Press, 1983.



