ks. Jarosław Babiński[1]

Wolność w ujęciu Odo Marquarda

W epoce dominacji liberalizmu we wszystkich obszarach ludzkiej aktywności, zrozumiałe jest, że sam termin „wolność" ciągle jest poddawany analizie i interpretacji, i to przez myślicieli bardzo różnych orientacji światopoglądowych. Wolność – poddawana różnorodnym klasyfikacjom i próbom definiowania – stanowi oręż do przeforsowywania zupełnie ze sobą sprzecznych propozycji ideowych. Wystarczy wspomnieć chociażby klasyczne sformułowanie Sartre'a: „Człowiek jest wolny, człowiek jest wolnością"[2], które w konsekwencji domaga się śmierci Boga, by dać człowiekowi autentyczną wolność, nieskrępowaną nakazami i zakazami, powalającą wybrać siebie i własne wartości, być prawdziwie „kowalem" własnego losu. Z tym rozumieniem wolności kłóci się chociażby jej chrześcijańskie ujęcie, które znajduje swój wyraz w Pawłowym sformułowaniu: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus" (Gal 5,1), ukazujące Boga jako dawcę i gwaranta ludzkiej wolności. Wśród ścierających się, czy wręcz zwalczających się wzajemnie tendencji myślowych dotyczących wolności – jak zwykle – niezmiernie oryginalnie do tego problemu podchodzi niemiecki myśliciel Odo Marquard[3], podkreślając swój związek z obecnymi w tradycji filozoficznej tendencjami sceptycznymi i sprzeciwiając się tym samym wszelkiemu dogmatyzmowi i iluzji[4].

---

[1] Ks. Jarosław Babiński, ur. 1974, kapłan diecezji pelplińskiej, dr teologii i nauk humanistycznych w zakresie filozofii, adiunkt przy Katedrze Teologii Współczesnej WT UKSW w Warszawie oraz wykładowca w WSD w Pelplinie. Autor trzech pozycji książkowych (ostatnio Irreligia, Pelplin 2010) oraz kilkudziesięciu artykułów i recenzji.

[2] J.-P. Sarté, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, s. 37.

[3] Ur. w 1928 roku w Słupsku (Stolp), uczeń Joachima Rittera, profesor filozofii (od 1993 r. emerytowany), związany między innymi z uniwersytetami w Münster i Gieβen. Jego naukową sylwetkę przedstawia: A. Zaidler-Janiszewska, *O pożytkach z filozoficznego kaskaderstwa. Szkic do portretu Odo Marquarda*, w: O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, Warszawa 1994, s. IX-XXIV; A. Jaitner, *Zwischen Metaphysik und Empirie. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Psychoanalyse bei Max Scheler, Theodor W. Adorno und Odo Marquard*, Würzburg 1999, s. 138-177; R. Leonhardt, *Skeptizismus und Protestantismus. Der philosophische Ansatz Odo Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie*, Tübingen 2003, s. 37-142.

[4] Por. M. Geier, *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina*, Warszawa 2000, s. 52.

1. Zagadnienie wolności w filozoficznej refleksji Odo Marquarda

Temat wolności po wielokroć jest obecny w jego filozoficznej refleksji. Jak do każdego problemu, tak i do tego podchodzi z „przymrużeniem oka", usiłując prowokacyjnym ujęciem zagadnienia zmusić do refleksji i stworzenia krytycznego dystansu do bezmyślnie przyjmowanych i powielanych dziś schematów[5], zburzyć zakresowo-terminologiczny schemat i pchnąć myślenie w zupełnie nowy, zaskakujący obszar. W swojej refleksji Marquard nie odnosi się więc do modnych aktualnie debat, związanych z wolnością. Nie wyraża deklaracji poparcia dla żadnego z dobrze okopanych w schemacie swoich rozwiązań naukowych gremiów, wzajemnie się zwalczających. Stara się ukazać wolność jako fenomen uwikłany w świat, historycznie wciąż obecny w filozoficznej refleksji i różnorodnie przez nią podejmowany, odpowiedzialny za zaistnienie wielu konstytuujących rzeczywistość relacji, a przede wszystkim – zakwestionować możliwość jej jednoznacznego, pełnego określenia i usystematyzowania wiążących się z nią zjawisk.

„Ludzka wolność opiera się na podziale władz" [6] – to podstawowa i wielokroć powtarzana przez Marquarda teza, będąca punktem wyjścia do rozważań nad fenomenem wolności. Może wydawać się kontrowersyjna, jako że zdaje się sugerować możliwość uzależnienia wolności od politycznego systemu jej sprawowania, a tym samym jej ograniczenie. Zdaniem niemieckiego filozofa podział władz jest właśnie szansą dla wolności, gdyż implikuje różnorodność, ta zaś oznacza pluralizm. Wolność nie jest uzależniona od jednego ośrodka (władzy), ale jest odkrywana przez konfrontację różnych stanowisk. Nie jest negatywną, lecz pozytywną przyczyną zdeterminowania ludzkich działań. Idea ta, zaczerpnięta z nauki o politycznym podziale władzy z rozważań Monteskiusza, poddawana refleksji w ramach filozofii, rodzi deterministyczno-pluralistyczną koncepcję wolności. Dla Marquarda jej przyjęcie jest możliwe w kontekście rozważań nad wolnością, realizujących się w trzech zasadniczych przestrzeniach: wolności rozumianej jako „zerowa determinacja" ludzkich działań, wolności do zła rozumianej jako „alibi Boga", wreszcie wolności jako wektora pozytywnie determinującego ludzkie działania.

Początkiem rozważań o wolności zawsze jest problem relacji między indeterminizmem a determinizmem. Dla refleksji nad jej rozumieniem jako niema-

---

[5] Zob. W. Kersting, *Hypolepsis und Kompensation. Odo Marquards philosophischer Beitrag zur Diagnose und Bewältigung der Gegenwart*, „Philosophische Rundschau", (36)1989, s. 168.

[6] O. Marquard, *Freiheit und Pluralität*, w: *Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien*, Stuttgard 2007, s. 109. (Tłumaczenia tekstów z niemieckiego autorstwa autora, chyba że zaznaczono inaczej.) Por. *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad,* w: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne,* tłum. z niem. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 21; *Historia uniwersalna i multiwersalna*, s. 75; *Apologia przypadkowości. Dociekania filozoficzne na temat człowieka*, s. 137, oba teksty w: *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. z niem. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.

jącej wpływu na ludzkie działanie i postępowanie, jeśli odnoszona jest do ludzkiej cielesności, jest myśl Immanuela Kanta. Zdaniem Marquarda jest on autorem klasycznego sformułowania problemu wolności, którą należy rozumieć jako „możność zdarzenia od siebie się rozpoczynającego”[7], a więc realizującego się w sferze osobowości.

Naturalizm, głoszący brak realnego wpływu wolności na funkcjonowanie człowieka, odrzuca jej istnienie: nie ma wolności – jest natura. To natura, przyroda jest odpowiedzialna za przebieg procesów w świecie. Jest to więc próba sprowadzenia wolności do konkretnego przypadku rozumianego indeterministycznie, czyli jako brak determinacji tak z zewnątrz, jak i wewnątrz. Nie ma tu miejsca na wolność czy Boże prawo, Boską konieczność[8]. Kant usiłuje rozwiązać ten problem przez swoją koncepcję autodeterminacji. Jego zdaniem wszystko zależy od sposobu rozumienia człowieka. Jeśli będzie on ujmowany ze strony swej cielesności, (jako fenomen), będzie podlegał determinacji, więc mówienie o jego wolności jest bezprzedmiotowe. Jeśli jednak uwzględnić się pragnie fakt posiadania przez człowieka sfery psychiczno-duchowej (czyli badać się go będzie jako noumen), to trzeba stwierdzić, że jest w swej aktywności wolny. Determinacja i wolność dotyczy więc dwóch różnych wymiarów jego bytowania: „nie jest to nic innego, jak wolność i niezależność od mechanizmu całej przyrody, rozważana jednak zarazem jako władza istoty, która podlega swoistym, mianowicie danym jej przez jej własny rozum czystym prawom praktycznym”[9]. Wolności tym samym nie realizuje się w świecie materialnym, lecz w sferze osobowości, jest więc „autonomią, to jest własnością woli, polegającą na tym, że ona jest dla siebie prawem”[10]. Skoro jest niezależna od wszelkiego determinizmu, nie stanowi rzeczywistości materialnej, stanowi postulat praktycznego rozumu, nie jest zatem dostępna filozoficznemu badaniu.

Spór deterministyczno-intederministyczny pozostaje więc nierozwiązany. Próbą jego przezwyciężenia są propozycje, by problem wolności podjąć na nowym polu naukowych badań, jakie stanowią nauki szczegółowe. Nie jest to jednak obszar refleksji typowo filozoficznej, a więc pozbawiony kompetencji dla rozwiązania tej kwestii, dlatego zagadnienie wolności należy sformułować inaczej i poddać je badaniom na innym polu. Dla Marquarda najwłaściwszą po temu przestrzenią jest teodycea. Stanowi to pretekst do dokonania swego rodzaju przeglądu różnego rozumienia problemu wolności w odniesieniu do absolutu w aspekcie teodycealno-historycznym.

---

[7] I. Kant, *Prologomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, w: *Gesammelte Schriften*, t. 4, Berlin 1911, s. 344.

[8] Zdaniem Marquarda to dziedzictwo myślenia Spinozy. Zob. *Apologia przypadkowości*, w: *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, dz. cyt., s. 121.

[9] I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałecki, Warszawa 1972, s. 143.

[10] Tenże, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971, s. 87.

2. Koncepcja wolności Odo Marquarda na tle tradycji filozoficznej

„Problem wolności jest metafizycznym, tradycyjnym problemem teodycei”[11]. Pojawia się on w kontekście odpowiedzi na pytania o istnienie zła na świecie. Od Leibniza ujmowany jest najczęściej za sprawą jego *Teodycei* jako „wolność ludzi do czynienia zła wobec władzy Boga i jego wezwania do czynienia dobra i jako ograniczenie alibi Boga”[12]. Nie jest to jednak, zdaniem Odo Maruqarda, jedyne rozwiązanie. Obok bowiem propozycji autora *Teodycei*, historia filozofii zna również inne, nader interesujące ujęcia problemu wolności. Pojawiają się one w kontekście „filozofii zła”, będącej próbą zrozumienia jego funkcjonowania, przyczyn, znaczenia dla ludzkiej egzystencji i zjawisk obecnych w świecie. Zdaniem niemieckiego filozofa można je uogólnić do czterech podstawowych projektów, proponowanych przez grecką filozofię starożytną, chrześcijaństwo, gnozę i nominalizm oraz filozofię nowożytną. Ich ukazanie (i krytyka) staje się pretekstem do sformułowania własnej propozycji w tej materii.

W opinii Marquarda problem wolności niespecjalnie interesował starożytnych. Wprawdzie funkcjonowały już terminy, z których początek bierze związana z nią problematyka, jednak tematyka ta nie znajduje szerszego rozwinięcia. Również w kontrowersyjnym temacie zła i cierpienia (pojawiającym się jako osnowa greckich tragedii) starożytni Helleni nie silili się na całościowe próby tłumaczenia tego fenomenu, przyjmując, że nie mają większego wpływu na rządzony przez wszechwładne fatum świat. Stąd swe zainteresowanie kierowali ku *theoria* – temu, co stanowi istotę świata – niezmienną, trwającą, jedyną prawdziwą i godną ludzkiego zainteresowania rzeczywistość. Tym samym relatywizowali świat zła jako nieprawdziwy i nieistotny. Za zło świata nie można obarczać też Absolutu: „Bóg jest niewinny”. To demiurg starał się odwzorować doskonałość świata idei, lecz nie dał rady. Granicą dobra i istotowości jest materia: „stanowi alibi dla istotowego i dobrego”[13].

Chrześcijaństwo ujmuje problem zła zupełnie inaczej. Cierpienie nie jest czymś pomijanym, nieistotnym, gdyż sam Bóg cierpi. Jego cierpienie jest źródłem odkupienia człowieka. W kontekście cierpienia i zła, obecnych w świecie, podjęty zostaje problem wszechmocy Boga. On powołał świat do istnienia

---

[11] O. Marquard, *Freiheit und Pluralität*, dz. cyt., s. 112. Tą tezą Marquard wchodzi na jedno ze swoich ulubionych obszarów badań, co sam kiedyś przyznał, pisząc: „niemal zawsze dochodzę jakoś do teodycei” (O. Marquard, *Człowiek oskarżony i uwolniony od odpowiedzialności w filozofii XVIII stulecia,* w: tegoż, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad,* dz. cyt., s. 39). Na temat fascynacji omawianego autora problematyką teodycealną zob.: J. Babiński, *Motywy teodycealne w refleksji filozoficznej Odo Marquarda – polskie odczytania*, „Warszawskie Studia Teologiczne” (14)2001, s. 225-229.

[12] O. Marquard, *Freiheit und Pluralität*, dz. cyt., s. 112

[13] Tamże, s. 113. Por. także *Grund und Existenz in Gott*, w: F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, O. Höffe, A. Pieper (red.), Berlin 1995, s. 57.

i decyduje o jego losach. W związku z problemem stworzenia i Bożej wszechmocy pojawia się pytanie: skoro Bóg jest wszechmocny i dobry, dlaczego pozwala na zło i dopuszcza cierpienie? Przestaje tu być istotny problem demiurga czy zła materii, gdyż to nie ona jest pratworzywem rzeczywistości. Bóg stworzył świat nie z materii, lecz z niczego. On jest więc odpowiedzialny za kształt istniejącej rzeczywistości.

Si Deus, unde malum? To pytanie myśliciele chrześcijańscy rozwiązują, wskazując na obdarowanie człowieka przez Stwórcę wolnością. „Alibi istotowo dobrego Boga nie stanowi materia, lecz ludzka wolność, będąca także możliwością wyboru zła”[14]. Za konstruktora takiego myślenia Marquard uważa świętego Augustyna, który twierdził, że człowiek – będąc wolny – ma również prawo do grzechu, a więc wyboru zła. Wola, osłabiona grzechem, ulega pożądliwościom[15]. Źródła zła i cierpienia, którego konsekwencją jest kara, należy szukać w ludzkiej wolności. Bóg zwolniony tym samym zostaje od odpowiedzialności za zło obecne w świecie. Ludzkie prawo wyboru zła sprawia, że „wszechmogący Bóg zostaje dobrym Bogiem”[16].

Ujęcie augustyńskie, jak i późniejszych chrześcijańskich jego interpretatorów, zdecydowanie przeciwstawia się próbom wizji złego Boga i substancjalnego rozumienia fenomenu zła. Takie zaś intuicje sugeruje gnoza. Według niej Bóg nie potrzebuje żadnego alibi, bo po prostu jest zły. Stworzył zły świat i tylko inny: suwerenny, całkiem obcy Bóg Odkupiciel może się przeciwstawić złemu światu i jego Stwórcy. Musi nastąpić koniec starego świata, by mógł zostać stworzony nowy i dobry. Musi przyjść „nowy Stwórca” i „uczynić wszystko nowe”. Takie poglądy – inspirowane myślą Marcjona – Odo Marquard przypisuje współcześnie Adolphowi Harnackowi i Hansowi Blumenbergowi. Dobry Bóg Zbawiciel uwolni od złego świata i jego złego Boga. To idea wzywająca do swego rodzaju myślowej rewolucji. Nie potrzeba już bowiem żadnej wolności poza „wolnością od alibi”. Wszechmoc przychodzącego Boga Zbawcy zło (stary świat i starego Boga) unieważni, uczyni nieistotnym. Te idee są starsze od propozycji Augustyna. Przeciwstawia się nim zdecydowanie kościół katolicki i chrześcijańska metafizyka[17].

Idee gnostyckie – skutecznie zwalczane przez chrześcijaństwo w opinii autora *Rozstania z filozofią pierwszych zasad* powracają wraz z nominalizmem, którego klasycznym przedstawicielem jest Wilhelm Ockham. Według niego zło świata domaga się zanegowania jego najbardziej podstawowych struktur (uniwersalia), aby zagwarantować suwerenność Boga (*potentia absoluta*), która zostanie zachowana nie siłą ludzkiej wolności, lecz wolnością odkupiającego

[14] Tenże, *Freiheit und Pluralität*, dz. cyt., s. 114.
[15] Zob. Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, VIII, 10.
[16] O. Marquard, *Freiheit und Pluralität*, dz. cyt., s. 114.
[17] Por. tamże, s. 115.

Boga (*sola gratia*). Tylko przez dar wiary może zostać dana[18]. Konsekwencją takiego myślenia jest nauka o usprawiedliwieniu, która w myśli reformatorów z Marcinem Lutrem na czele, osiągnęła swój najpełniejszy kształt. Luter – protestując przeciw nauce Soboru o wolności, najpełniej wyrażonej przez Erazma z Rotterdamu (*De libero arbitio*) – napisał *De servo arbitio*, która stała się fundamentem w tej kwestii dla całej późniejszej protestanckiej teologii[19].

Reakcją na takie ujęcie są propozycje filozofii nowożytnej. Stara się przezwyciężyć gnostyckie i protestanckie obciążenia i ukazywać pozytywny obraz świata i Jego Stworzyciela. Konsekwencją tego są intensywne badania nad problematyką wolności. Jedną z najważniejszych prób stworzenia zadowalającego rozwiązania w tej kwestii jest propozycja W. G. Leibniza, zawarta w jego *Teodycei*. Problem wolności w relacji do zła to jeden z centralnych problemów tego dzieła.

Według Marquarda Leibniz pragnie zwolnić Boga z odpowiedzialności za zło świata poprzez podkreślenie ludzkiej wolności, przejawianej się możliwością wyboru zła. Ludzka wolność stanowi więc „alibi Boga". Propozycja Leibniza to „system optymizmu", forsujący tezę: ten świat jest najlepszym z możliwych[20]. Obecne w nim zło, przejawiające się na różnych płaszczyznach: metafizycznej, moralnej i fizycznej, Bóg dopuszcza jako *conditio res sine quibus non*. Człowiek jest wolny; wybierając zło, staje się za nie odpowiedzialny.

W odczuciu Marquarda ten system optymizmu znalazł się w kryzysie wobec znanego historycznie faktu trzęsienia ziemi w Lizbonie (1755), który reperkusje myślowe wzbudził w całej ówczesnej Europie. W sytuacji tragedii ciężko jest mówić o czyjejś winie czy wyborze zła. Kryzys filozoficznego optymizmu prowadzi w konsekwencji do narodzin filozofii dziejów, której prekursorami stali się Voltaire, Rousseau i Kant[21]. Szczególnie istotne impulsy zrodziły się za przyczyną Fichtego[22], prowadzące do nowego ujęcia tej kwestii, którą Marquard określa jako „nadoptymizm". Stworzenie w myśl założeń tego sposobu myślenia nie jest dobre, lecz złe. Dopiero człowiek przez twórcze dzieło historii i jej postęp czyni je dobrym. Świat „wyrwał się" Bogu spod kontroli. Historia świata dostała się w ręce Jego „odwrotności", tzn. ludzkiej społeczno-

[18] Por. tamże.
[19] Por. tamże, s. 116.
[20] Por. S. Czerniak, *Stanowisko filozoficzne O. Marquarda. Próba komentarza z antropologiczną pointą*, w: *Lorenz, Plessner, Habermas. Dylematy antropologiczne filozofii współczesnej*, Toruń 2002, s. 124.
[21] Zob. O. Marquard, *Kriese der Optimismus und die Geburt der Geschichtsphilosophie*, w: *Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien*, dz. cyt., s. 93-108.
[22] Zob. tenże, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt am Main 1997, s. 58; *Theodizeemotive in Fichtes früher Wissenschaftslehre*, w: O. Marquard, *Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien*, Stuttgart 2004, s. 145-158.

ści[23]. Człowiek jest wystarczająco wobec Boga wolny, by wziąć odpowiedzialność za zło. Z „systemu optymizmu" tym sposobem rodzi się „nadoptymizm", będący pozbawioną wszelkich wątpliwości wiarą w możliwości człowieka. Z prawa do zła w imię wolości rodzi się wiara w „wolność do dobra i szczęścia"[24].

Bóg staje się tym samym niepotrzebny. „…siła ludzkiej wolności żywi się (…) bezsilnością Boga. To, że człowiek (…) staje się sprawcą, twórcą i zbawcą, ma swą przyczynę w tym, że Bóg ze swej strony przestaje tym wszystkim być. Autonomia człowieka żywi się depotencjalizacją Boga"[25]. Człowiek gotowy jest zająć Jego miejsce, a co za tym idzie – również miejsce głównego oskarżonego w teodycei. Nie kwapi się jednak do tego, więc szuka kogoś, kto mógłby ponieść winę za zło. Nie „postępowy ja" jestem odpowiedzialny za zło, lecz „inny". Kim on jest? Zdaniem niemieckiego filozofa „inny" to: niepostępowy, nieotwarty, nierozumiejący racji „postępowego", otwartego, forsującego zmiany. Tym sposobem w teodycei rodzi się absolutna krytyka współczesności. „Awangardyści rządzą konserwatystami (reakcjonistami) poprzez pogardę i zniszczenie". Teodycea z ideą wolności do zła czynionego przez człowieka, będącego „alibi Boga" kończy się wobec sytuacji waśni człowieka. To, co zaczęło się jako filozofia wolności, kończy się filozofią ucisku". Zdaniem Marquarda ten styl myślenia o wolności nie prowadzi do otwarcia nowej epoki, lecz tylko do negacji Boga, której naturalną konsekwencją będzie negacja człowieka[26].

3. „Pozytywna determinacja" jako aktualne pole mówienia o wolności

Tym samym problem wolności pozostaje nierozwiązany. W związku z tym Marquard proponuje przeniesienie problematyki na jeszcze inną płaszczyznę. Widząc wielość rozumień i rozwiązań problemu wolności, z których żaden nie jest ostateczny i zadowalający, postuluje podjęcie refleksji nad wolnością rozumianą jako pozytywną determinację. Inspiracją dla niego jest myśl N. Hartmanna, która problematykę wolności rozważa, odnosząc ją do kwestii społeczno-politycznych, dokładnie ku problemowi podziału władz: „Nauka o podziale władz faworyzuje pojęcie wolności, którą konkretny człowiek jako tę pojmuje, która jest inna niż wszystkie inne, to znaczy jest indywiduum. Ta wolność człowieka – indywiduum – żyje z podziału władzy"[27].

---

[23] Por. J. Habermas, *Przejście od idealizmu dialektycznego do materializmu – konsekwencje Schellingiańskiej idei konstrukcji Boga dla filozofii dziejów*, tłum. z niem. M. Łukaszewicz, w: tegoż, *Teoria i praktyka*, Warszawa 1983, s. 244-252.
[24] O. Marquard, *Freiheit und Pluralität*, dz. cyt., s. 117.
[25] Tenże, *Koniec mocy przeznaczenia? Kilka uwag o nieuchronności tego, czym nie da się rozporządzać*, w: tegoż, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad,* dz. cyt., s. 78.
[26] Zob. tenże, *Freiheit und Pluralität*, dz. cyt., s. 117-118.
[27] Tamże, s. 119.

Polityczny podział władz – w interpretacji Marquarda mający swą genezę w myśli Monteskiusza – na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, jest gwarancją politycznej wolności, co więcej – otwiera indywidualne pola manewru dla wolności[28]. Kumulacja kompetencji władzy rodzi wątpliwość co do jej właściwego funkcjonowania. Każde wątpienie prowadzi ku sceptycyzmowi, który jest wątpieniem, każącym szukać różnych, do siebie niesprowadzalnych możliwości rozwiązywania pojawiających się aporii. Niemiecki filozof zwraca tu uwagę na etymologię słowa „wątpienie" (niem. *der Zweifel*), które w swym rdzeniu, zawierając „dwa" (niem. *zwei*), domaga się wielości, różnorodności[29]. Tę różnorodność zapewnia właśnie podział władz: „Ich wzajemna niezależność oraz istniejąca pomiędzy nimi konkurencja sprawia, że poddawane ich wpływom indywidua uzyskują obszar działania, który można by nazwać niszą autonomii. Wielokierunkowość oddziaływań różnych centrów władzy tworzy sieć, przez której oka udaje się przedostać interesom i postawom indywidualnym"[30].

Każdy może mieć swoje, inne od pojęć innych ludzi, pojęcie wolności: „Nie istnieje jedna istotowa wolność, (…) lecz pluralistyczne, konkurujące ze sobą, krzyżujące się wzajemnie i przez to różnostronnie ku sobie balansujące liczniejsze potencje (*Potenzen*)"[31]. Działa zawsze większa ich liczba. Ludzie są wolni przez swoje pojmowanie i realizowanie wolności. Stąd – zdaniem Marquarda – zawsze korzystne dla człowieka jest mieć wiele przekonań, wizji świata czy punktów widzenia: „ludzie bowiem nie są wolni dzięki temu, że kopiują Boga jako *quasi*-wszechmocni szefowie reżyserii świata bądź dzięki bezwarunkowej mocy, są natomiast wolni dzięki wolnościom w liczbie mnogiej, które im przypadają"[32]. Nie brak determinacji czy zerowa determinacja czyni człowieka wolnym, lecz przepełnienie nią. Wolne działanie jest „naddeterminacją". Każda pozytywna determinacja przynosi wolność. Człowiek nie powinien bać się determinacji, bo nie ona pozbawia go wolności ani też jej nie ogranicza. Niebezpieczeństwo ograniczeń niesie niepodzielność jej mocy, jej zredukowanie do jednej siły, determinującej ludzkie działania[33].

Dlatego właśnie – zdaniem Marquarda – musi nastąpić „dymisja filozofii pryncypialnej". Drogą po temu jest sceptycyzm, który obnaża słabość różnorodności koncepcji wolności z racji różnego rozumienia samego terminu, niesprowadzalnych do siebie źródeł i założeń, niekoherencyjność, a raczej antagonizm bądź wzajemne wykluczanie się rozwiązań. Należy więc „pożegnać"

[28] Por. tenże, *Manifest pluralistyczny?*, w: *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, tłum z niem. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 121.
[29] Por. tenże, *Freiheit und Pluralität*, dz. cyt., s. 120; *Apologia przypadkowości*, dz. cyt., s. 138.
[30] S. Czerniak, *Stanowisko filozoficzne O. Marquarda*, dz. cyt., s. 126.
[31] O. Marquard, *Freiheit und Pluralität*, dz. cyt., s. 120.; tenże, *Apologia przypadkowości*, dz. cyt., s. 139.
[32] Tenże, *Apologia przypadkowości*, dz. cyt., s. 139.
[33] Por. tamże, s. 140.

pryncypialnie, jednosystemowo, jednoznaczeniowo rozumianą wolność na rzecz „wolności, tej w liczbie mnogiej: tych wolności. Dochodzi się do tych wolności przez różnorodność tego, co uprzednio: przez to, że wielość (…) neutralizuje lub limituje wpływ ich sił na jednostkę”[34].

Marquard stwierdza, że realizacja ludzkiej wolności jest czasowa, robocza, prowizoryczna, uzależniona od zewnętrznych warunków (determinant): „Istotną cechą wolności jest akceptacja tego, co przypadkowe”[35]. Nie jest ukierunkowana na wybór określonego celu, nigdy nie jest on absolutny i ostateczny. Człowiek nie wybiera tego, co chce, lecz z tego, co zupełnym przypadkiem jest możliwością wyboru. Skoro coś przypadkowo znalazło się w spektrum ludzkich pragnień, mogłoby być z powodzeniem zupełnie inne. Skoro ludzki wybór jest wynikiem przypadku, nie jest ostateczny, może zostać zmieniony, to jego respektowanie wolności musi wyrażać się przede wszystkim postawą tolerancji. Wybór jednego człowieka nie może być oceniany i wartościowany z perspektywy drugiego człowieka, gdyż obu inne rzeczy się jawią, w innej, przypadkowej perspektywie i hierarchii. Co więcej, obaj posiadają też niesprowadzalne do siebie „punkty orientacji”; każdy też posiada ich nie jeden tylko więcej, z racji działania różnych władz[36]. Należy się więc powstrzymać od oceniania korzystania z wolności przez drugiego z racji braku obiektywnego, pozwalającego na to kryterium.

Problematyka wolności jest „przeciążona”, zdominowana metafizycznymi, tradycyjnymi rozważaniami o wolności jako alibi Boga, będącymi rozpatrywaniem rozlicznych wariantów konfliktu między myśleniem o Bogu a ludzką wolnością. Deterministyczno-pluralistyczna koncepcja wolności znosi ten konflikt, unika wszelkich skrajności i prowadzi w konsekwencji do systematyczno-ewolucyjnej, otwartej, sceptycznej formuły myślenia o wolności. Z racji swej prowizoryczności – bo filozoficzna refleksja będzie uzależniona od wielu w szybkim tempie zmieniających się czynników – może więc wydawać się przez swoją prowizoryczność mało konkretna czy poważna. Skoro taka jest jednak natura wolności, nie ma innego sposobu, by ją badać. Zresztą, jak stwierdza Marquard z dużą dozą charakterystycznego dla siebie poczucia humoru: „Filozofia jest zbyt poważną rzeczą, by sama powagę utraciła”[37].

4. Próba oceny

Jak odnieść się to tej propozycji? Jeśli potraktować ją jako swego rodzaju „włożenie kija w mrowisko”, pomysł wydaje się przedni. Prowokujące ujęcie, kontestacja powszechnie przyjmowanych projektów, postawienie znaku zapy-

[34] Tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, dz. cyt., s. 20-21.
[35] Tenże, *Apologia przypadkowości*, dz. cyt., s. 137.
[36] Zob. tamże, s. 137-139.
[37] Tenże, *Freiheit und Pluralität*, dz. cyt., s. 122.

tania nad nienaruszalnymi – wydawałoby się – aksjomatami, na pewno uruchamia myślenie i mobilizuje do weryfikacji poglądów, a może raczej, do poszukiwania sposobów bardziej głębokiego i solidnego uznawanych za prawdziwe rozwiązań. Krytyka Marquarda jest jednak o wiele głębsza i pozwala wysnuć konkretne wnioski:

1. Chociaż sam filozof zdecydowanie wzbrania się przed zaszeregowywaniem go do przedstawicieli filozofii postmodernistycznej[38], to takie ujęcie wolności – pochwała sceptycyzmu, agnostycyzmu, pluralizmu, relatywizmu, subiektywizmu, promocja tolerancji i niewartościowania zdecydowanie w nurcie postmoderny go sytuuje[39].

2. Totalna subiektywizacja wolności, jej skrajna indywidualizacja, uzależnienie ludzkiego wyboru tylko od przypadku jako głównego czynnika determinującego ludzkie wybory, stawia ludzkie działanie poza obiektywnie weryfikowalnym dobrem i złem, oraz możliwością oceny; nadto zdaje się być zaprzeczeniem fundamentalnych zasad celowości i przyczynowości. Skoro według Akwinaty „wolność wszystkimi swymi korzeniami tkwi w rozumie”[40], to odmówienie wolności relacji do prawdy, która jest wzorcem i probierzem wolności, pozbawia tę ostatnią ontologicznych podstaw w człowieku i podważa fakt jej bytowości.

3. Postulat tolerancji dla ludzkich wyborów z racji braku kryterium je wartościujących, absolutyzuje indywidualne ludzkie wybory. Założenie zaś ich prowizoryczności i uzależnienia od chwilowej konwencji i układu przypadków oraz determinant zwalnia praktycznie z odpowiedzialności.

4. Marquard zbyt redukuje zakresowo problematykę wolności, dla której problem teodycealnego rozwiązania problemu zła nie stanowi jedynej, ani najważniejszej sfery refleksji. Problem wolności to nie problem teodycealny, ale podejmowany również m. in. w zakresie filozofii prawa, społecznej, etyki, antropologii, politologii, itd.

---

[38] „Sam nie jestem postmodernistą, choć bez wątpienia rozwijałem i lansowałem określone motywy tej mody, jak podział władz, pluralność, zwątpienie w system itp.; jestem jednak zdecydowanie przeciwny tej modzie”. *Śmiech jest małą teodyceą. Odo Marquard w rozmowie ze Steffenem Dietzschem*, w: *Apologia przypadkowości,* dz. cyt., s. 149.

[39] Ukazuje to zresztą S. Czerniak, dokonując analizy i porównania poglądów O. Marquarda i J. F. Lyotarda, jako szczególną cechę autora *Apologii przypadkowości,* wymieniając negację antropologicznego monomitu, narzucającego podmiotom określony wzorzec ich własnej tożsamości i dopuszczalnych interpretacji świata. Zob.: S. Czerniak, *Czy Odo Marquard jest filozofem postmodernistycznym?*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, S. Czerniak, A. Szahaj (red.), Warszawa 1996, s. 302-308.

[40] Tomasz z Akwinu, *De Veritate*, 24, 2.

Antymetafizyczne nastawienie niemieckiego filozofa problem wolności podejmowany w filozofii sprowadza na niewyjaśnialne bezdroża i skazuje na „postmodernistyczne wróżbiarstwo”.

Summary

Odo Marquard is one of the most prominent German philosophers of modern times. He represents a sceptical attitude, referring to the Frankfurt School (a pupil of Joachim Ritter), and post-modernism. In his writings, he forms an original (and controversial) vision of freedom: "Human freedom is based on the division of authority “. This argument derived from Montesquieu's thesis is the starting point for the present discussion of the importance of the concept of freedom in the philosophy and analysis of the current difficulties associated with him in the European tradition of thought. Marquard presents three understandings of freedom: freedom as a zero-determination, liberty to evil as an alibi of God and freedom as a positive determination of human conduct. Marquard is an adherent of the third concept, which leads him to the post-modern approach of anthropology and the rejection of the notion of freedom of classical metaphysics.