

Paweł Pieniążek

Podejrzana wolność : Kierkegaard i Nietzsche jako krytycy wolności politycznych = The Suspected Freedom : Kierkegaard and Nietzsche as Critics of Political Liberties

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 19, 171-184

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Paweł Pieniążek

Uniwersytet Łódzki

University of Lodz

PODEJRZANA WOLNOŚĆ: KIERKEGAARD I NIETZSCHE JAKO KRYTYCY WOLNOŚCI POLITYCZNYCH

The Suspected Freedom: Kierkegaard and Nietzsche as Critics of Political Liberties

Słowa kluczowe: *liberum arbitrium*, wolności polityczne, wolność negatywna, wolność pozytywna, autonomia, samokształtowanie.

Key words: *liberum arbitrium*, political liberties, negative freedom, positive freedom, autonomy, self-creation.

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest problem wolności w myśli Kierkegarda i Nietzschego, zwłaszcza ich krytyka wolności jako *liberum arbitrium* w historycznym kontekście dominacji tzw. wolności politycznych (wolności liberalnych). Można dostrzec zadziwiające podobieństwo między obu myślicielami pytającymi o egzystencjalne znaczenie i funkcję apoteozy wolności politycznych mających zagwarantować wolność wyboru: w ich absolutyzacji obaj widzą wyraz słabości duchowej człowieka nowoczesnego, jego niezdolności do autonomii i samokształtowania. W nacisku na wolność negatywną, rozumianą jako usuwanie wszelkich przeszkód i ograniczeń dla wolności wyboru, obaj dostrzegają usprawiedliwienie niezdolności jednostki do ugruntowania wolności pozytywnej.

Abstract

The article focuses on the problem of freedom in Kierkegaard's and Nietzsche's thought, especially on their critique of freedom as *liberum arbitrium* in the historical context of domination of political liberties (liberal freedoms). One can see the striking similarity between both thinkers asking about the existential meaning and function of apotheosis of political liberties as a guarantee of freedom of choice: in their absolutisation they see an expression of the spiritual weakness of modern man, his incapacity for autonomy and self-creation. Both apprehend the insistence on negative freedom seen as the elimination of all constraints and limitations on freedom of choice as a justification for the human inability to ground man's positive freedom.

Problem wolności jest fundamentalny dla Kierkegaarda i Nietzschego¹, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę nowożytny procesy indywidualizacji, kształtowania nowoczesnej podmiotowości ludzkiej, które w ich myśli znalazły przecież swój teoretyczny wyraz, określając jej egzystencjalny (w przypadku Kierkegaarda) i zbliżony do egzystencjalizmu (w przypadku Nietzschego) kształt, i które mniej lub bardziej świadomie były w niej problematyzowane i artykułowane. Również, co nas tu interesuje, w szeroko rozumianym kontekście historyczno-politycznym. Chodzi mianowicie o stosunek Kierkegaarda i Nietzschego do politycznego wymiaru wolności w związku z pojawieniem się liberalnej demokracji w dziewiętnastowiecznej Europie i wyrażającego się w tzw. wolnościach politycznych czy liberalnych (wolność sumienia, słowa, zrzeszania się, etc.). Wydaje się, że właśnie w tym historyczno-kulturowym kontekście bardziej zrozumiała staje się podjęta przez obu myślicieli problematyka wolności oraz przeprowadzona przez nich zdumiewająco podobna krytyka niektórych jej tradycyjnych ujęć.

Zacznijmy od Kierkegaarda. Swój projekt wolności egzystencjalnej – rozumianej jako przejawiający się w konkretnych wyborach wybór siebie, w którym *ja* konstytuuje siebie (daną potencjalnie jaźń²) poza obiektywnie istniejącym dobrem i złem, w skoku, jawiącym się jako bezwarunkowa konieczność wewnętrzna – myśliciel duński ugruntowuje w opozycji do koncepcji deterministycznych oraz rozumienia wolności jako *liberum arbitrium*, czyli wolności z obojętności czy z równowagi (*equilibrium*). Jeśli krytyka determinizmu (za Jacobim Kierkegaard wskazuje tu na Spinozę) jako konieczności zewnętrznej, w tym i predestynacji (łaski boskiej³) jest zrozumiała i oczywista, to zdziwienie może budzić

¹ Wykaz skrótów dzieł Kierkegaard: A – *Albo, albo*, przeł. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1976; ChŚ – *Bojaźń i drżenie, Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1982; D – *Dziennik (wybór)*, przeł. A. Szwed, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000; J – *Søren Kierkegaard's journals and papers*. Vol. 2, F–K, Indiana University Press, Bloomington 1970; *Pojęcie lęku*, przeł. A. Dżakowska, Aletheia, Warszawa 1996; RL – *Recenzja literacka*, przeł. M. Domaradzki, Wydawnictwo Marek Derewecki, Kety 2008.

Wykaz skrótów dzieł Nietzschego: GM – *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa 2003; N – *Notatki z lat 1887-1889*, przeł. P. Pieniążek, Oficyna, Łódź 2012; NR – *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukaszewicz, (w:) *Dzieła Wszystkie*, t. 1 (*Narodziny tragedii, Niewczesne rozważania*), Oficyna, Łódź 2012; PDZ – *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2005; *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Zielona Sowa, Kraków 2003; Z – *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Mediasat Group 2005; ZB – *Zmierzch bożyszcz*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2004.

² Jaźń jest dla Kierkegaarda refleksyjnym stosunkiem duszy i ciała.

³ Zdaniem Kierkegaarda pojawienie się problemu predestynacji nie byłoby możliwe bez założenia ludzkiej wolności. Koncepcja predestynacji to chybiona próba rozwiązania problemu relacji wolności i Boga: „to, co miało rozwiązać problem, pojawia się przed nami jako [nowy] problem, mianowicie: jak te dwa pojęcia należy ze sobą pojednać” (D, s. 189 [nr 286, zob. też 285]). Kierkegaard, paradoksalnie, gruntuje wolność ludzką we „Wszechmocy

uporczywa, wciąż powracająca (w *Dziennikach*) krytyka właśnie *liberum arbitrium*; krytyka przeprowadzona już przecież znacznie wcześniej, mianowicie przez Lutra czy Leibniza, do którego Kierkegaard zresztą wprost nawiązuje (np. PL, s. 135).

Liberum arbitrium Kierkegaard określa jako „abstrakcyjną wolność wyboru” (D, s. 199 [nr 298]), „nieskończoną, abstrakcyjną elastyczność”, która „nie ma nic wspólnego z treścią” (D, s. 190 [nr 288]): jest ona bezzałożeniowa, czyli „beztreściowa”, jej przedmiotem jest bowiem nieskończona ilość abstrakcyjnych, wyzuty z konkretnego kontekstu sytuacyjnego jednostki możliwości. Możliwości te są równoznaczne, mają taką samą wartość dla wybierającej jednostki, i w tym znaczeniu stają się aksjologicznie obojętne. W konsekwencji, „równie dobrze można wybrać dobro, jak i zło”, gdy tymczasem „dobro i zło nie istnieją nigdzie poza wolnością, ponieważ sama ta dystynkcja może zaistnieć [dopiero] dzięki wolności” (D, s. 191 [nr 290]), to znaczy na gruncie absolutnego wyboru siebie (jako dobra), lub zapoznania siebie (wyboru zła)⁴. Ale zasadniczy zarzut Kierkegaarda polega na tym, iż wolność pojęta jako *liberum arbitrium* w ogóle uniemożliwia dokonanie wyboru – jest „zniesieniem pojęcia wolności” (D, s. 191 [nr 290]) – skoro wszystkie możliwości mają taką samą wartość czy moc aksjologiczną, „tak że w konsekwencji [jednostka] nigdy nie ruszyłaby z miejsca” (D, s. 199 [nr 298]). Na gruncie *liberum arbitrium* wybór oparty jest na refleksji, która „jest związana z opieszałością, wlepia oczy w wolność wyboru” (D, s. 193 [nr 293]), nie mogąc dokonać wyboru: „wlepiając oczy w wolność wyboru zamiast w [sam akt] wybierania, traci on [człowiek – P.P.] zarówno wolność, jak i wolność wyboru” (D, s. 194 [nr 293]). Refleksja teoretyczna nie jest w stanie ugruntować wyboru, prowadzi bowiem do sceptycko-relatywistycznych, podważających możliwość rozstrzygnięcia konsekwencji.

To destrukcyjne dla duchowości ludzkiej znaczenie refleksji ujawnia się z całą mocą w nowoczesności analizowanej przez Kierkegaarda w *Recenzji literackiej*. Nawiązując niewątpliwie do Schellingiańskiej krytyki heglizmu, Kierkegaard widzi w niej spełnienie heglizmu, a w tym ostatnim zwieńczenie pogańskiego, triumfującego w kulturze europejskiej racjonalizmu. W swej dialektycznej postaci i na gruncie tezy o jedności myślenia i bytu oraz o wcieleniu absolutu

Boskiej”, gdyż tylko byt wszechmocny posiada absolutną moc, która nie tracąc nic ze swej mocy, pozwala mu wycofać się i uczynić człowieka niezależnym, Bóg „przez wszechmocne wycofanie się czyni przyjmującego niezależnym”, tworzy, z nicości, „byty niezależne od samej wszechmocy” – w przeciwieństwie do bytów skończonych, które we wzajemnych relacjach czynią siebie zależnymi, tracąc tym samym swą moc (D, s. 191–192 [nr 291]). Krytykę teorii predestynacji Kierkegaard zwraca w *Dziennikach* przeciwko Lutrowi. W innym miejscu stwierdza, mając z pewnością na myśli twórcę protestantyzmu, że „jeśli wola Boża, jest tylko koniecznością, człowiek w istocie swej staje się niemy jak bydło” (ChŚ, s. 180).

⁴ „[...] absolutny wybór samego siebie to moja wolność, i jedynie wybierając siebie samego w sposób absolutny, ustanawiam przeciwieństwo między dobrem i złem” (A II, s. 302).

w historię ludzką heglizm jawi się jako opaczna i ironiczna prawda współczesności: dialektyka z jej przeciwieństwem tezy i antytezy, mających taką samą wartość, uniemożliwia teoretyczne ugruntowanie wyrażającej wybór syntezy, paraliżując możliwość dokonania wyboru, a tym samym podjęcia egzystencjalnie znaczącego działania. Otóż właśnie wcielony w kulturę współczesną heglizm prowadzi do spustoszenia duchowości ludzkiej, wydając ją anonimowym procesom niwelacji duchowo-kulturowej, oddając ją władzy destrukcyjnej, ubezwłasnowolniającej duchowo jednostki opinii publicznej, „publiki” – swego rodzaju mobilnego i ruchliwego absolutu, który relatywizując wszelkie wartości, wynosi każdorazowo dany przypadek do roli abstrakcyjnej zasady absolutnej (por. RL, s. 100–104). Jeśli wybór zapada, to jest on powodowany niezależnym od jednostki przypadkiem, za którym kryje się zewnętrzna, nieświadomiana przez nią konieczność: „[...] *liberum arbitrium* właściwie nigdy nie jest odnajdywane, ale dostarcza go samo istnienie świata” (D, s. 190 [nr 288]). Prawdą heglizmu, a wraz z nim całej tradycji racjonalistycznej i, ostatecznie, współczesnej kondycji człowieka okazuje się destrukcyjne *liberum arbitrium*; stając się podstawą istnienia ludzkiego w nowoczesności okazuje się drugą stroną procesów niwelacji duchowej – ich warunkiem i przejawem.

Tymczasem, według Kierkegaarda, wolność (egzystencjalna) polega na „byciu zdolnym”, na „przeznaczeniu” i „przymusie” wyrażających się – Kierkegaard powołuje się na św. Augustyna – w „wewnętrznej konieczności”, aktualizującej potencjalną wolność jednostki, i bez której nie mogłaby ona dokonać wyboru: „człowiek ma najmocniejsze poczucie wolności, gdy w pełni rozstrzygającą decyzją wyciska na swoim działaniu wewnętrzną konieczność, która wyklucza myśl o innej możliwości. Wtedy wolność wyboru lub »męka« wyboru dochodzi do końca” (D, s. 199–200 [nr 299])⁵. Ta będąca egzystencjalnym „założeniem” konieczność wyraża się w kładącym kres wszelkiemu teoretycznemu wątpieniu (J, s. 60 [nr 1244]) skoku, w „namiętności”, „żarliwości”, z jaką absolutnie zainteresowana własnym istnieniem jednostka angażuje się w wybór: „wolność jest w istocie wolnością jedynie przez to, że w tym samym momencie, w tej samej sekundzie (wolność wyboru) pędzi ona z nieskończoną szybkością, by się bezwarunkowo związać wyborem oddania [siebie], wyborem, którego prawda polega na tym, że nie może być mowy o żadnym wyborze” (D, s. 194

⁵ Tymczasem istnienie estetyczne – a w jego kategoriach Kierkegaard analizuje właśnie zdeintegrowane istnienie człowieka w świecie nowoczesnym, które określa zabsolutyzowany przez „publikę” przypadek – opiera się „na tym, co zarówno mogło, jak i nie mogło istnieć” (A II, s. 304). W miarę zbliżania się do rozstrzygnięcia, wyboru, pole możliwości się kurczy, aż do jednej, ostatecznej – jawiącej się jako „bezwzględna”, gdyż wyrażającej „wewnętrzną konieczność”. Natomiast „człowiek żyjący estetycznie nie rozwija się [...] rozwija się z konieczności, nie zaś z wolności [...]” (A II, s. 304, por. s. 312, 348); oczywiście, w tym wypadku chodzi o konieczność zewnętrzną wyrażającą się w przypadku.

[nr 293]). W tym sensie sytuująca się poza przypadkowością i zewnętrzną koniecznością „konieczność wewnętrzna” uchyla abstrakcyjnie ujęty wybór: „To zatem, że nie ma żadnego *wyboru*, jest wyrazem straszliwej namiętności lub intensywności, wraz z którą się *wybiera*” (D, s. 193 [nr 293]). Wolność wyboru nie jest zatem „abstrakcyjną możliwością”, władzą czy „zdolnością wybierania”, swego rodzaju rzeczą, jaką w każdej chwili można swobodnie dysponować, lecz konkretną „wewnętrzną koniecznością”, w której, jako „historycznym momencie”, wyraża się konkretna osobowość jednostki, jej tworzona przez poprzednie wybory historia – „przez historię rozumie się [...] przeciw rozwój wolności” (A II, s. 328)⁶. Właśnie ta całość doświadczenia jednostki określa „treść”⁷ „wewnętrznej konieczności, jej wewnętrzną dynamikę i teleologię” (por. A, II, s. 358). W tak rozumianym wyborze jednostka „swoje centrum znajduje w sobie” (A II, s. 312), „zespala się” w całości swej egzystencji, w „harmonijnej równowadze duszy” (A II, s. 341, 357), na gruncie której ogarnia ona, przetwarza i asymiluje wszystkie momenty swego istnienia, włącznie z tym, co przypadkowe (zob. A II, s. 340), by wpisując je w swój egzystencjalny projekt, nadać sobie bezwzględne, wieczne znaczenie, „dokonać wyboru swojej wiecznej wartości, wyboru samej siebie” (A II, s. 286) – „dokonany wybór przenika i zmienia wszystko. Jego [człowieka – P.P.] ograniczona osobowość została przeniknięta nieskończonością dzięki dokonaniu wyboru, w którym on siebie wybrał bezwzględnie” (A II, s. 301). W wyborze jednostka „staje się panem samej siebie”, afirmuje się w swej „ludzkiej autonomii”, mocą której „staje się tym, czym się staje” (A II, s. 344).

Poddając gwałtownej krytyce wolność rozumianą jako *liberum arbitrium*, Kierkegaard nie tylko ukazuje kryjącą się za nią destrukcyjną dla duchowości ludzkiej przypadkowość istnienia, która wydaje jednostkę na łup procesów niwelacyjnej, znoszącej jej duchową autonomię integracji kulturowej w epoce mu współczesnej, ale również – i ten moment znajduje swój wyraz wyłącznie w *Dziennikach* – właściwy tej epoce, owładnięty idea wolności porządek polityczno-liberalny, z jego wolnościami politycznymi, tzw. liberalnymi. Oba wymiary, niwelacyjny i polityczno-liberalny, są w krytyce Kierkegaarda nierozzerwalnie związane. Kierkegaard pyta o rzeczywiste znaczenie tych wolności dla duchowej konstytucji jednostki i o związek z nimi, w tym kontekście, wolności jako *liberum arbitrium*. Uznaje – tezy te tej wprost nie artykułuje, wszelako kontekst

⁶ „Weźmy wagę, bardzo dokładną wagę do ważenia złota – jeśli była używana tylko przez osiem dni, ma już historię. Właściciel zna tę historię i wie, na przykład, że ma ona skłonność do przeważenia w ten czy inny sposób itd. Ta historia ciągnie się wraz z używaniem wagi. Podobnie jest z wolą. Ona ma historię, stale postępującą historię” (D, s. 1999 [nr 298]).

⁷ „Treść wolności do tego stopnia jest decydująca dla wolności, że po prostu prawdą wolności wyboru jest: nie powinno być *wyboru*, nawet jeśli istnieje wybór” (D, s. 193 [nr 293]).

jego rozważań nie pozostawia żadnych wątpliwości – że wolność rozumiana jako *liberum arbitrium* stanowi „antropologiczną” podstawę wolności politycznych: jednostki mogą, lecz nie muszą z wolności tych korzystać, mając w tym względzie absolutną swobodę i możliwość wyboru. Ale czy jednostki są zdolne do autentycznego, tzn. związanego z kształtowaniem ich duchowej autonomii, korzystania z tych wolności? Odpowiedź Kierkegaarda – konstatującego właśnie relatywistyczną destrukcję duchowości ludzkiej i związane z nią procesy niwelacyjne – jest zdecydowanie negatywna.

Co więcej, zauważa on, że „w naszych czasach podnosi się krzyk wolności sumienia, wolności wiary itd., gdy już wielką rzadkością jest ktoś, kto rzeczywiście posiada [swoją] siłę”, i pyta: „cóż znaczy to krzykliwe domaganie się? Czy oznacza ono siłę, heroizm?”, by wpisując się w dziewiętnastowieczną krytykę fałszywej świadomości, odpowiedzieć: „nie całkiem. Oznacza ono zniewieściałość; oznacza, że jesteśmy ludźmi słabego charakteru, rozpieszczonymi, którzy chcą odgrywać bohaterów za niską cenę” (D, s. 197 [nr 296]). Apoteoza wolności wyboru i wolności politycznych ma sens ideologiczny, maskuje duchową słabość człowieka współczesnego, jego niezdolność do egzystencjalnego samostanowienia. Stanowi kompensatę słabości⁸, która zastępuje autentyczne (duchowe) działanie symulującym je, zdradzającym „bohaterów za niską cenę” (D, s. 197 [nr 296]) rezonowaniem o wolności działania⁹. Tym właśnie Kierkegaard tłumaczy obsesyjną imperatywność czy wręcz terror „krzykliwego domaganie się” wolności politycznych, stających się ideologicznym fetyszem epoki, jej „*idée fixe*”: „w naszej epoce wszystko musi być wolne, tak, jednostka musi być wolna, nawet jeśli w ogóle o to się nie dba; jednostka musi być wolna, gdyż w przeciwnym razie oni ją zabiją – do tego stopnia cokolwiek musi być wolne” (J, s. 73 [nr 1267]). Głoszenie wolności politycznych oznacza zatem faktycznie „utrata wolności” (D, s. 193 [nr 293]). W tej perspektywie Kierkegaard rozwija kolejne momenty destrukcyjnej logiki słabości duchowej człowieka nowoczesnego.

Otóż w zgodzie z negatywnym charakterem wolności politycznych, kompensacyjna apoteoza wolności politycznych pociąga za sobą postulat usuwania „wszystkich ograniczeń”, wszelkiego stającego na drodze realizacji wolności politycznych przymusu. Ale dla Kierkegaarda ta absolutyzacja wolności negatywnej, jeśli nie przymus nieustannego znoszenia „wszelkich ograniczeń”, stanowi tylko egzystencjalne alibi dla ludzkiej słabości: „dlatego całą ta mowa o eliminowaniu przymusu pochodzi albo od rozpieszczonych ludzi, albo od tych, którzy, być może, kiedyś czuli w sobie moc, by walczyć, ale teraz są wyczerpani i wygodniej im odrzucić wszelki przymus [...], chcemy, aby przymus został wyeliminowany” (D, s. 193 [nr 293]).

⁸ „Ludzie prawie nigdy nie czynią użytku z wolności, która posiadają, na przykład z wolności myślenia, zamiast niej metodą rekompensaty żądają wolności wypowiedzi” (D, s. 189 [nr 287]).

⁹ Ten temat szerzej porusza Kierkegaard w *Recenzji literackiej*, zob. s. 80–84.

nowany. Jest w tym wszakże pewien sens, ale jest to wyrażenie w potocznym, kłamiwym, złodziejskim slangu: walczymy o wolność sumienia” (D, s. 198 [nr 296, 297]). Domaganie się wolności sumienia stanowi zatem usprawiedliwienie braku „sumienia”, czyli braku kształtujących jednostkę poglądów, lub też wraź braku odwagi ich wyznawania i głoszenia. Co więcej, właśnie ta wzrastająca słabość, bierność duchowa jednostek skłania je do żądania, by to „państwo uwolniło ich [ludzi – P.P.] od każdego przymusu, by dało lub być może podarowało wolność sumienia, wolność wiary” (D, s. 197 [nr 296]).

Tymczasem istnienie ograniczeń i przymusu stanowi, według Kierkegaarda, niezbędny warunek duchowego rozwoju jednostki. Pozwala bowiem stwierdzić, czy jednostka „ma sumienie i działa na mocy sumienia”, kim zatem jest. Zdolność „przezwycięzania stawianego nam oporu” to swego rodzaju podwójny egzystencjalny test jednostki – „filtrowanie” sumienia: „to właśnie z tego powodu musi istnieć opór i przymus”. Po pierwsze, pozwala ona sprawdzić „jakość» sumienia”, a mianowicie to, czy „mnie determinuje”, lub też, czy działanie jest przypadkowe, wypływając z wyobraźni, z „sensacji żołądkowych, kaprysu, pomieszania myśli, głupiego małpowania itd.” (D, s. 197 [nr 296]). Po drugie, w konsekwencji, zdolność ta pozwala mierzyć skalę duchowego zaangażowania i wysiłku jednostki: „[...] im większe dobro i im poważniejsze dobro, tym łatwiej jestem w stanie znieść pewien przymus”. Innymi słowy, istnienie przymusu i oporu „stanowi okazję do wypróbowania i poznania siebie” (D, s. 198 [nr 296]), będąc koniecznym elementem egzystencjalnej samowiedzy jednostki. Nic dziwnego zatem, że Kierkegaard – choć uznaje, iż „wolność wyboru jest tylko formalnym warunkiem wyboru jako takiego” – widzi w skrajnym przymusie warunek i źródło religijnego heroizmu (właściwego religijnym męczennikom), przypisywanego dawnemu chrześcijaństwu, które następnie stało się „nazbyt łagodne” (J, s. 65–67 [nr 1258], zob. D, s. 384 [nr 639]): dawni „bohaterowie wiary [...] nie domagali się usunięcia wszelkiego przymusu. O, nie, przeciwnie, tęsknili za całkowitym rodzajem przymusu, takim, o którym mówimy w najbardziej zawołowany sposób: tęsknili za więzieniem, łańcuchami, ognistym słupem, by udowodnić, że mają wolność sumienia, wolność wiary itd.” (D, s. 197 [nr 296]). Negacja ograniczeń i przymusu oznacza zatem śmierć duchową człowieka: „odrzućmy wszelki przymus, którego właśnie ludzie potrzebują, szczególnie w sprawach najważniejszych [...] – a mnóstwo ludzi albo zapadnie się w nicłość, albo wpadnie w ręce [jakichś] partii itd.” (D, s. 196 [nr 296]), czyli ulegnie anonimowym, bezosobowym mechanizmom masowej integracji kulturowej. Nicość (duchowa śmierć¹⁰) odsyła nas do nihilizmu, a tym samym do myśli Nietzschego.

Rzeczywiście, u Nietzschego znajdujemy zdumiewająco podobną, radykalną krytykę nowoczesnej idei wolności – choć nie wiąże on jej wprost z tradycją

¹⁰ „[...] śmierć oznacza najstraszliwszą nędzę duchową” (ChŚ, s. 143), „chorobę na śmierć”.

rozumienia wolności jako *liberum arbitrium* – oraz duchowej kondycji „człowieka nowoczesnego”. Jeśli jednak krytyka Kierkegaarda prowadzona jest z perspektywy subiektywistycznego i rygorystycznego chrześcijaństwa, wymierzonego w chrześcijaństwo tradycyjne, dogmatyczno-instytucjonalne, to w przypadku Nietzschego – z perspektywy ideału opartej na autonomii ludzkiej, lecz zakorzenionej w dionizyjskim doświadczeniu świata aktywności kulturotwórczej.

Punktem wyjścia całej myśli Nietzschego jest gwałtowna krytyka nihilizmu nowoczesności jako ostatniej fazy nihilizmu zachodnioeuropejskiego, stanowiącego wyraz negacji życia (kulturotwórczego). Jeśli nihilizm wczesny był aktywny w tym sensie, iż na gruncie platonizmu potrafił ustanawiać wzniesione nad życiem ideały – „syntezy wartości i celów” – negujące je i normujące, to nihilizm nowoczesny stanowi jego fazę pasywną, określa go bowiem „odwartościowanie wszystkich dotychczasowych wartości”, czyli rozpad absolutnych, religijno-metafizycznych, „syntez” wartości i ideałów. Tak jak Kierkegaard, tak i Nietzsche widzi w nim wyraz autodestrukcji zachodnioeuropejskiego idealizmu i racjonalizmu; jeśli dla Kierkegaarda polegała ona na dialektyczno-sceptyckim samorozkładzie heglizmu, stanowiącego zwieńczenie pogańskiego racjonalizmu, to u Nietzschego przejawia się w historyzmie, który prowadząc do relatywizującego wszystkie wartości pluralizmu i sceptycyzmu kulturowego, podkopuje normatywne podstawy aktywności kulturotwórczej. W gruncie rzeczy Nietzsche opisuje dialektykę procesu nowoczesnej indywidualizacji, zgodnie z którą upadek absolutnych i uniwersalistycznych, religijno-metafizycznych wartości stwarza warunki dla powstania jednostkowej wolności i autonomii, jednakże kulturowy sceptycyzm i relatywizm warunki te unieważnia, uniemożliwiając twórczą, duchową autokonstytucję jednostki¹¹. I w tym kontekście należy wiedzieć Nietzscheańskie rozumienie wolności zarówno w jej aspekcie krytycznym, jak i pozytywnym.

Podobnie jak Kierkegaard, Nietzsche konstatuje słabość człowieka nowoczesnego, jego twórczą niemoc i dezintegrację, niezdolność do duchowego samo-określenia i indywidualnego wysiłku. Uwolniwszy się od tradycyjnych, krępujących jego jednostkowy rozwój ideałów, człowiek ten – i kontekst krytyki nowoczesności jest tu czytelny – nie potrafi ustanowić nowych, własnych wartości, które konstytuowałyby jego duchową, indywidualną tożsamość i nadawałyby sens jego – stającej się, wobec załamania religijno-metafizycznego ładu świata, samotną – egzystencji. Zaratustra pyta: „mienisz się wolnym? Chce usłyszeć twoją własną władczą myśl, a nie że uszedłeś jarzma. Czy jesteś Tym, komu było wolno ująć jarzma? Niejeden odrzucił swą ostatnią wartość, odrzu-

¹¹ Dialektykę tę Nietzsche opisuje zwięźle tak: „i choć nigdy tak pełnym głosem nie mówiło się o »wolnej osobowości«, to osobowości nie widać żadnych, cóż dopiero wolnych, a jedynie bojaźliwie osłoniętych ludzi uniwersalnych” (NR, s. 273), to znaczy stających się podmiotem wiedzy erudycyjnej, pozbawionej sensu egzystencjalnego, indywidualnego, jak również przedmiotem anonimowych mechanizmów integracji kulturowej.

ciwszy swą służebność. Wolny od czego? Co Zaratustrze po tym! Lecz niechaj twoje oko jasno mi obwieści: *wolny do czego?*” (Z, s. 59, *O drodze twórcy*). W świecie nowoczesnym jednostka nie potrafi zastąpić metafizycznie ufundowanej wolności pozytywnej ugruntowaną indywidualistycznie wolnością pozytywną („wolny ku czemu”), dlatego też absolutyzuje wolność negatywną („wolność od”); absolutyzacja ta stanowi wyraz (kulturotwórczej) niemocy człowieka nowoczesnego. Ujęta jako „brak niewoli”¹² wolność wyraża się zatem w ciągłym uwalnianiu się od wszelkich odczuwanych jako przymus i źródło dyskomfortu ograniczeń. Najogólniej rzecz biorąc, jej pojawienie się Nietzsche wiąże z tym, co można by nazwać neurotyczną naturą świadomości nowoczesnej, z właściwym jej – wynikającym z jej oderwania się od wyobcowującej się w nowoczesności praktyki życiowej¹³ – wymogiem czy przymusem nieustannego, morderczego samoprzekraczania wobec niemożliwości spełnienia się przez nią, na gruncie samej immanencji świadomości, we właściwej egzystencji ludzkiej jedności myśli i życia. Strukturalnie niespełniona jednostka przekracza wszelkie postacie istnienia w poszukiwaniu ciągle nowych, lecz stale się zużywających bodźców.

Ten właściwy nowoczesności ruch nieskończonej negacji i przekraczania wszelkich granic Nietzsche wiąże – i jest to zdecydowanie nowy moment w stosunku do analiz Kierkegaarda – z dwoma zjawiskami. Po pierwsze, ze wzrastającą w świecie nowoczesnym – właśnie wskutek ciągłego zużywania się bodźców (psychokulturowych) – wrażliwością ludzką, w tym moralną¹⁴, za sprawą

¹² H. Buczyńska-Garewicz, *Milczenie i mowa filozofii*, IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 61–62.

¹³ W *Niewczesnych rozważaniach* Nietzsche ukazuje rozdwojenie egzystencji ludzkiej w następstwie relatywistycznych następstw historyzmu. Z jednej strony, wobec relatywizacji wartości, działania ludzkie zostają pozbawione normatywnych podstaw, podlegając aksjologicznie neutralnym systemom ekonomicznym (nakierowana na zysk gospodarka rynkowa), polityczno-administracyjnym (państwo), kulturalno-oświatowym (zunifikowany system oświaty), z drugiej zaś oderwana od działania, nie dostarczająca mu duchowych racji świadomość podlega logice wewnętrznego samoprzekraczania.

¹⁴ W przekonaniu Nietzschego stanowiąca dziedzictwo świata chrześcijańskiego moralność, wraz z jego rozpadem, zostaje pozbawiona swych metafizyczno-teologicznych podstaw, toteż na gruncie dominacji wartości społecznych („stadnych”) staje się „instynktem”. Mówiąc o związanym z narastającymi tendencjami filantropijno-humanitarnymi „zalewie współczucia”, „pomnożeniu współczucia”, w Schopenhauerowskiej waloryzacji współczucia wobec cierpienia innego widzi paradygmat moralny epoki, wyznacznik moralnej orientacji człowieka nowoczesnego, znoszącego w imię „miłości bliźniego” wszelkie jawiące się jako przemoc i gwałt ograniczenia: „nuta litości, cześć nawet dla wszystkiego co żyło cierpiąc, nikczemne, pogardzane, prześladowane, rozbrzmiewa potężniej niż wszystkie inne nuty [...]” (N, s. 315, 14[182]). Bezwarunkowe współczucie, wyrażające się w identyfikacji z innym/ bliźnim, w odpowiedzialności za nich, oznacza radykalną pasywność, a tym samym negację woli i opartej na niej aktywności. Toteż dla Nietzschego to w niej wyraża się buddyzm jako ostatnia faza nihilizmu, polegająca na tym, że jednostka nie jest już zdolna, jak we wcześniejszych fazach nihilizmu, aktywnie negować i przez to kształtować rzeczywistość, wznosić nad nią ideały, nadawać jej sens; w tym znaczeniu jest ona wyzbyta (kulturotwórczego)

której coraz to więcej nowych aspektów rzeczywistości – niezauważanych na gruncie wcześniejszej, mniejszej wrażliwości – jednostka odczuwa jako ograniczenie czy przeszkodę dla jej rozwoju, jako dolegliwe źródło jej bólu i cierpienia. Oznacza to, że niepowstrzymanie wzrastająca wrażliwość nowoczesna wytwarza w nieskończoność nowe zło – kolejne ograniczenia, przymusy; takim ograniczeniem stają się w końcu same, nieprzystające do dynamiki wrażliwości moralnej instytucje, prawo, „wola tradycji, autorytetu, odpowiedzialności, rozciągająca się na wieki, wola *solidarności łańcuchów pokoleń* [...]”. To, co z instytucji *czyni* instytucje, jest pogardzane, zniechęcane, odrzucane: uważa się, że tam, gdzie choćby tylko rozbrzmiewa słowo »autorytet«, grozi nam nowe niewolnictwo” (ZB, *Wędrowki...*, s. 77 [§ 39]; por. WM, s. 42 [§ 47]). Oczywiście, dodajmy, u Nietzschego nie odnajdujemy konserwatywno-restauracyjnych dążeń¹⁵; tradycja kulturowa, a zwłaszcza chrześcijańska duchowość, na gruncie swych (nihilistycznych) idei, instytucji i praw, hierarchii¹⁶ i przemocy, wykształciły podmiotowość ludzką, zdolną do panowania nad sobą, tyle że w imię reaktywnych, transcendentnie ufundowanych wartości moralnych. Jeśli nihilistyczna nowoczesność, na gruncie swego reaktywnego indywidualizmu, resentymentalnie i w imię kompulsywnie sfetyzowanej wolności negatywnej znosi teraz wszelkie ograniczenia, to Nietzscheański projekt przewartościowania wszystkich wartości zakłada przewartościowanie ducha tradycji na rzecz autonomii jednostki, która odtąd ma ponosić odpowiedzialność wyłącznie za samą siebie, już nie w imię heteronomicznych, transcendentnych ideałów i wartości, lecz w imię prawa, które nadaje ona samej sobie i któremu jest posłuszna (por. GM II, 2, s. 42–43)¹⁷. Tym samym Nietzsche usiłuje nadać nowe, indywidualistyczne znaczenie duchowi karności, dyscypliny, posłuszeństwa, wiążąc go z panowaniem nad sobą¹⁸, jak również z elitarnym projektem panowania nadludzi i kastowo zorganizowanym porządkiem

resentymentu, sytuując się na skraju nicości człowieka jako istoty kulturotwórczej. Oczywiście, radykalizacją tej tendencji jest dzisiejsza wzmożona wrażliwość moralna, przejawiająca się w moralności poprawnościowej, w ideologii innego oraz pogłębiającej się wrażliwość wobec wszelkich istot żywych, w tym zwierząt i roślin.

¹⁵ „[...] rozwój wsteczny, powrót w jakimkolwiek sensie i stopniu jest niemożliwy” (ZB, *Wędrowki...*, s. 79 [§ 43]).

¹⁶ „[...] instynkt globalny przeciwko *wyborowi*, przeciw *przywilejom* wszelkiego rodzaju, o takiej mocy i pewności, bezwzględności, okrucieństwie praktyki, iż faktycznie ulegają mu rychło nawet *uprzywilejowani*” (N, s. 315, 14[182]). Jeśli Kierkegaard podkreślał konieczność hierarchii sił osobowych jednostki, to Nietzsche hierarchii tej nadaje również sens kulturowo-społeczny.

¹⁷ „Czy potrafisz sam dać sobie własne zło i własne dobro, i swoją wolę zawiesić nad sobą jako prawo? Czy potrafisz sobie być sędzią i mścicielem swego prawa?” (Z, *O drodze twórcy*, s. 59).

¹⁸ Tak też należy rozumieć paradoksalną obronę tradycyjnej instytucji małżeństwa, którego istotną funkcją było wykształcenie odpowiedzialności, zdolności panowania i ducha karności. Tymczasem małżeństwo nowoczesne, oparte na uczuciu – na „przypadkowości uczucia, namietności i chwili” – „utraciło sens”, odpowiada bowiem negatywnemu duchowi nowoczesności (ZB, *Wędrowki...*, s. 77–78 [§ 39]).

społecznym. W tej zatem perspektywie, powtórzmy, wolność nowoczesna jawi mu się jako wolność negatywna, wyrażająca się w przymusie znoszenia wszelkich odczuwanych jako nieznośne ograniczeń: „duch twój dąży do zniszczenia wszystkich więzień” (Z, *O drzewie w górach*, s. 38), nie zaś w twórczym wysiłku jednostki.

Po drugie, wolności negatywnej, stymulowanej nieustannie przez wzrastającą wrażliwość fizyczno-moralną, odpowiada – wyprowadzana przez Nietzschego z romantyzmu, a zwłaszcza z późnego romantyzmu (dekadencji) – idea nieskończoności jako swego rodzaju idealizm nowoczesności czy jej ideologia. Porównując w *Rywalizacji Homera* z 1872 r. kulturotwórczy agon Grecji z nowoczesnością, Nietzsche ukazuje właściwą jej indywidualistyczną „ambicję bez miary i granic”, jałowość ciągłego, nietwórczego przekraczania (odpowiadającego heglowskiej „złej nieskończoności”): „współczesnego człowieka wszędzie przygważdża nieskończoność jak szybkonogiego Achillea w przypowieści eleaty Zenona: nieskończoność hamuje go, nie prześcignie on nawet żółwia (PP I, s. 89, 90), zaś w *Poza dobrem i złem* (s. 136 [§ 224]) pisze: „miara jest nam obca, przynajmy to przed sobą; naszą podniętą jest właśnie podnięta nieskończonego, nieograniczonego [...] *jesteśmy w niebezpieczeństwie*”. Nieskończoność jest dla Nietzschego mianem pustki i nicości (uwiadem życia mierzonego aktywnością kulturotwórczą). Kresem wolności negatywnej jest więc dlań, tak jak dla Kierkegaarda, nicość rozumiana jako zanik potencji kulturotwórczej.

Zradzająca negatywność przekraczania niezdolność do aktywnego, twórczego działania, do wolności pozytywnej wiąże się w analizach Nietzschego ze zjawiskami właściwymi nowoczesności i odpowiadającymi Kierkegaardowskiej krytyce *liberum arbitrium*, której Nietzsche nadaje wyraźnie kulturowy, historyczny sens. Przeprowadza ją na gruncie swojej, stanowiącej podstawę woli mocy, teorii sił. W zgodzie z nią nowoczesność cechuje „fizjologiczna samo-sprzeczność” (ZB, *Wędrówki...*, s. 79 [§ 41]), krótko mówiąc dezintegracja ludzkiej osobowości¹⁹. Jednostki nie są zdolne do harmonijnego, zespalającego całość osobowość rozwoju, na gruncie którego jedne siły zapanowują nad innymi, przejmują ich energię, by ustanawiać hierarchiczne – łączące organicznie wszystkie siły – twórcze ośrodki panowania – czyli zdolną do autonomicznego działania, kształtującą siebie pełną osobowość jednostki, która w oparciu o własne, nadane sobie prawo kształtuje całość swego istnienia²⁰, łącząc jego wielość i bogactwo z jego pełnią²¹. Zamiast tego siły jednostki popadają w sprzeczność, „wzajemnie sobie przeczą, przeszkadzają sobie, wyniszczają się między sobą”: „ścieranie się namiętności, podwójność, potrójność, wielość »dusz w jednej piersi«: nader niezdrowe, ruina wewnętrzna,

¹⁹ „[...] zasady dezorganizujące nadają charakter naszemu wiekowi” (WM, s. 42 [§ 17]).

²⁰ Por. H. Buczyńska-Garewicz, op. cit., s. 64.

²¹ Czy „potrafi się być tyleż wielorakim, co całym, tyleż rozległym, co pełnym”, „czy dzisiaj wielkość jest możliwa?” (PDZ, s. 124 [§ 212]).

powodujące rozpad, zdradzające i wzmagające wewnętrzny spór i anarchizm; chyba że w końcu zapanuje jedna namiętność. *Powrót zdrowia*” (N, s. 296, 14 [157]). Jeśli „silną wolę” określa „ich [popędów – P.P.] koordynacja przy hegemonii jednego”, skutkująca „precyzją i jasnością kierunku”, to „słabą wolę” – „wielość i dezagregacja popędów, brak [łączącego je] systemu”, a zatem „oscylowanie i brak punktu ciężkości” (N, s. 335, 14 [219]). W tym ostatnim wypadku siły jednostki pozostają w stanie destrukcyjnej, paraliżującej równowagi, toteż o wyborze i działaniu decyduje tylko przypadek, przypadkowa podnieta, która nie angażuje całej osobowości, lecz jedynie jej wyizolowany fragment, która zatem nie zostaje egzystencjalnie zasymilowana i przetworzona w perspektywie celowej dynamiki działania, określonej przez wewnętrzną konieczność i odpowiadające jej „chcenie celu i środków” (czyli, mówiąc językiem egzystencjalnym, przez „projekt”)²²: „traci się oporność przeciwko podniętom, staje się zależnym od przypadków” (WM, s. 42 [§ 48]; s. 55 [§ 75]). Wolność staje się dowolnością, samowolą²³, która atomizuje osobowość jednostki i znosi jej odpowiedzialność za własne istnienie. To w tym kontekście Nietzsche przeciwstawia aktywnemu stawianiu się jednostki, w którym twórczo kształtuje ona samą siebie, „zmianę”, czyli – i tu też idzie śladem Kierkegaarda – odpowiadające przemijaniu stawianie się jałowe, nietwórcze, oparte właśnie na przypadku, w którym jednostka nie czerpie zasady swego istnienia z samej siebie, lecz z zewnątrz, właśnie z rozrywającego ciągłości i wewnętrzną dynamikę istnienia przypadku: „Do [tej kategorii] należą najbardziej interesujący ludzie, kameleony; nie są w sprzeczności z sobą, są szczęśliwi i pewni, ale nie rozwijają się, ich stany są obok siebie, nawet jeśli są siedem razy oddzielone. Zmieniają się, nie *stają się*” (N, s. 296, 14 [157]).

Relatywistyczna dezintegracja osobowości jednostki, wydające ją na łup przypadku „osłabienie siły woli” prowadzą ostatecznie albo do poddania człowieka nowoczesnego anonimowym, depersonalizującym mechanizmom integracji kulturowej (procesy niwelacji, opinia publiczna, kultura masowa) oraz fetyszyzacji obiektywności (nauka) i konieczności (wiera w prawa historii), albo też do dekadentckiego buntu, z jego transgresywną negacją rzeczywistości, w której Nietzsche dostrzega jedynie jej potwierdzenie.

I w perspektywie krytyki wolności negatywnej i wcielonego kulturowo *liberum arbitrium* Nietzsche poddaje krytyce wolności i „instytucje liberalne”. Tak jak i Kierkegaard, w tych ostatnich widzi wyraz duchowej słabości człowieka, zaś w leżących u ich podstaw i mających stanowić warunek jego rozwoju wolnościach

²² To w kontekście krytyki nowoczesności zrozumiały staje się nacisk położony na twórcze przekształcanie przypadku w kształtowanie osobowości: „Nauczyłem ich wszystkich [ludzi – P.P.] *moich* twórczych dążeń; tego, by w jedno zbierać i wiązać, co jest w człowieku ułomkiem, zagadką, straszliwym przypadkiem, jako wieszcz, odgadywacz zagadek i wybawca przypadku uczyłem ich tworzyć przyszłość [...]” (Z, *O starych i nowych tablicach*, s. 193).

²³ H. Buczyńska-Garewicz, op. cit., s. 63.

liberalnych – jej ideologię czy symulacyjną kompensatę, która nihilistycznej słabości nadaje pozór siły: „prawa do niezależności, do swobodnego rozwoju, do *laissez aller* domagają się najbardziej zagorzale właśnie ci, dla których żadne wodze nie *byłyby za mocne* – obowiązuje to *in politics*, obowiązuje to w sztuce. Jest to wszakże symptom *décadence*: nasze nowoczesne pojęcie »wolności« jest jeszcze jednym dowodem zwyrodnienia instynktów” (ZB, *Wędrowki...*, s. 79 [§ 41]). „Instytucje liberalne” podlegają swoistej dialektyce wolności: „przestają być liberalne zaraz po tym, jak powstaną: nie ma później większych i bardziej niebezpiecznych szkodników zagrażających wolności niż instytucje liberalne”. Z jednej bowiem strony, nadająca sens historycznym dążeniom ludzkim walka o nie wyzwalała twórczą energię widzących w nich sens swego istnienia gotowych do ofiar i poświęceń za nie jednostek: „wojna o instytucje liberalne [...] pozwala trwać instynktom *nieoliberalnym*. I wojna wychowuje do wolności. Czymże jest bowiem wolność! Tym, że posiada się wolę odpowiedzialności za siebie. Że utrzymuje się dystans, który dzieli. Że obojętnieje się na trud, na surowość, na niedostatek, a nawet na życie. Że dla swej sprawy jest się gotowym poświęcić ludzi, włącznie z samym sobą. Wolność oznacza, że męskie, radujące się wojną i zwycięstwem instynkty panują nad innymi instynktami, na przykład nad instynktem szczęścia” (ZB, *Wędrowki...*, s. 76 [§ 38], zob. N, s. 393 15[116]).

Tymczasem liberalizm historycznie spełniony oznacza „osłabienie woli mocy”, wygaśnięcie twórczych dążeń człowieka na rzecz istnienia pasywnego, związanego z dążeniem do materialnego komfortu, spokoju i bezpieczeństwa, a zatem z jego naturalistyczno-materialistyczną redukcją²⁴, dla której proklamowane wolności stanowią tylko rekompensatę, symulacyjne usprawiedliwienie zanikającej duchowości. Właśnie to bezwarunkowe dążenie do szczęścia i „użycia”, czyniące „przyjemność” i „nieprzyjemność” miarą ludzkiego postępowania, skutkuje rozmiękczeniem ludzkiej psychiki, wyzwalając, w konsekwencji, negatywny ruch znoszenia wszelkich ograniczeń, gdyż wszystko, co jest z nim sprzeczne, jawi się jako źródło cierpienia i bólu, jako nieznośny przymus, którego nieskończone znoszenie staje się ważniejsze niż posiadanie ideałów, stanowiąc usprawiedliwienie słabości. Tymczasem, jak łatwo dostrzec, Nietzsche podziela tu myśl Kierkegarda – wolność ludzka, tożsama z wolą mocy, polega właśnie na twórczym wysiłku, przezwyciężaniu przeszkód, trudności i oporu w imię wytyczanych sobie celów, dlatego „epoki należy mierzyć miarą ich *pozytywnych sił*” (ZB, *Wędrowki...*, s. 75 [§ 37]): „czym się mierzy wolność u jednostek i narodów? Oporem, który należy pokonać, trudem, jakim się płaci, by pozostać *na górze*. Najwyższe-

²⁴ „Liberalizm – po niemiecku uzwierzenie stada”, „dobre samopoczucie, o którym marzą kramarze, chrześcijanie, krowy, kobiety, Anglicy i inni demokraci” (ZB, *Wędrowki...*, s. 76 [§ 38]). Mówiąc o chrześcijaństwie, Nietzsche ma w tym przypadku na myśli, tak jak Kierkegaard, letnie, duchowo już niezobowiązujące chrześcijaństwo współczesne, mówiąc zaś o Anglikach – ducha utylitaryzmu.

go typu wolnego człowieka należałoby szukać tam, gdzie stale jest przewyższony największy opór: o pięć kroków od tyranii, tuż u progu groźby poddaństwa”. Wolność jest równoznaczna z wysiłkiem tworzenia i kształtowania siebie, nie jest zatem czymś danym i z zewnątrz, politycznie, zagwarantowanym: „ja pojmuję słowo wolność [...] jako coś, co się ma i czego się *nie* ma, czego się *chce*, co się *zdobywa*” (ZB, *Wędrowki...*, s. 77 [§ 38]).

Aby podsumować, Kierkegaarda i Nietzschego nie interesuje sam polityczny aspekt wolności liberalnych, lecz ich znaczenie dla duchowej kondycji człowieka nowoczesnego zachłyśniętego uzyskanymi swobodami polityczno-obywatelskimi. Nie tyle poddają oni krytyce wolności polityczne, co – w kontekście kulturowego sceptycyzmu i dialektyki procesu nowożytnej indywidualizacji – pytają o rzucającą się w oczy niezdolność jednostek do ich pozytywnego spożytkowania, czyli kształtowania siebie w swej egzystencjalnej pełni i autonomii. W nowoczesnych zjawiskach absolutyzacji wolności politycznych i wolności negatywnej, czyli usuwania wszelkich ograniczeń w realizacji wolności, widzą przejaw, a zarazem usprawiedliwienie tej słabości, która stwarzając pozór wolności poddaje faktycznie jednostki anonimowym, uniformizującym je procesom niwelacji kulturowej.