

Ks. Szymon Drzyżdżyk

Wolność liberała, wolność chrześcijanina

Wolność jest wielkim osiągnięciem czasów nowożytnych. Fascynacja nią wydaje się być sprawą oczywistą. Wynika ona z samej koncepcji człowieka, który jest istotą wolną. Istnienie wolności jest faktem, mimo że bywa nieraz kwestionowane zarówno z racji filozoficznych (determinizm), jak i racji specyficznie chrześcijańskich, skłaniających niektórych do uznania całkowitej, nieodwołalnej destrukcji wolności przez grzech¹.

Problematyka wolności stanowi także jeden z zasadniczych wątków pojawiających się w koncepcjach rozwijanych przez zmarłego przedwcześnie w 1989 roku, Mirosława Dzielskiego, krakowskiego filozofa i polityka. Dokonał on oryginalnej próby spojrzenia na kwestię wolności, poprzez pryzmat liberalizmu z jednej strony, i chrześcijaństwa z drugiej. Związek wolności z liberalizmem, wolności z chrześcijaństwem, a także liberalizmu z chrześcijaństwem, jest jednym z najbardziej kluczowych problemów w myśli Dzielskiego. Poprzez wolność szuka on możliwości porozumienia pomiędzy szeroką tradycją liberalną a chrześcijaństwem, a nawet skonstruowania takiej formy ustroju społeczno-gospodarczego, która mogłaby być określana mianem *liberalizmu chrześcijańskiego*. Dzielski nie poprzestał na analizie dwóch klasycznych ujęć wolności: z jednej strony negatywnej wolności „od”, z drugiej zaś pozytywnej wolności „do”. Gdyby tak uczynił,

¹ D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i współczesnej teologii*, Kraków 1997, s. 268.

niczym nie odbiegałby od stanowiska klasyków liberalizmu, zwłaszcza Isaiaha Berlina, który przedstawił w swych *Dwóch koncepcjach wolności* wzorcową deklarację światopoglądu liberalnego. Nie różniłby się także od Hayeka, który bardziej niż ktokolwiek inny przyczynił się do odrodzenia klasycznego liberalizmu w okresie powojennym, szczególnie przez publikację swego arcydzieła – *Konstytucji wolności*, bez wątpienia najbardziej gruntownego i wybitnego studium dotyczącego wolności, jakie ukazało się w naszym stuleciu².

Jego zainteresowania szły jednak dalej. Mając wizję społeczeństwa liberalnego, które nie zapozna jednocześnie wartości religijnych wpływających z chrześcijaństwa, wychodzi on poza liberalne ujęcie dwóch koncepcji wolności, ku wolności egzystencjalnej i mieszczącej się w jej obrębie – wolności metafizycznej, by pokazać wzajemne relacje i zależności, z których wynika, że o ile między wolnością negatywną a wolnością pozytywną zarysowuje się trudny do przezwyciężenia spór, o tyle między wolnością jako brakiem przymusu, czyli pojętą tak, jak ją rozumieją liberałowie, a wolnością egzystencjalną i metafizyczną, czyli wolnością w rozumieniu chrześcijańskim, dostrzec można i należy pewną komplementarność. Poprzez analizę wolności pokazuje on płaszczyznę, może nie tyle porozumienia, co realizacji „wspólnych interesów”, osiągania tych samych zamierzeń.

Podział na wolność negatywną, pozytywną oraz metafizyczną, jest konsekwencją zastosowanej przez Dzielskiego metodologii. W zasadzie wystarczyłoby mówić o koncepcji wolności negatywnej jako charakterystycznej dla liberalizmu i wolności pozytywnej, w obrębie której można by umieścić wolność metafizyczną. Trudno jednak imputować Dzielskiemu coś, czego nie napisał. Należy jednak pytać, czy oddzielając wolność metafizyczną od wolności pozytywnej, tak jak ją rozumie tradycja chrześcijańska, czynił słusznie? Wypada oczywiście docenić wprowadzenie do

² J. Gray, *Liberalizm*, Kraków 1994, s. 52-53.

języka, bądź co bądź filozofii politycznej, pojęcia mającego w nazwie „metafizykę”, ale jednocześnie trzeba dostrzec, że to co pisze on o metafizycznej wolności, wcale nie odbiega od tego, co chrześcijaństwo rozumie przez wolność pozytywną, jako skierowaną ku wyzwalającej prawdzie. Czy jest to zatem tylko kwestia nazewnictwa, czy też istnieje tu głębszy sens?

Być może celem zastosowanego trójpodziału była chęć bardziej wyraźnego zaznaczenia odrębności chrześcijańskiego rozumienia wolności, w stosunku do powszechnie krytykowanej przez liberałów wolności pozytywnej, jak również podkreślenie znaczenia koncepcji chrześcijańskiej jako ważniejszej niż liberalna wolność „od”. Nie wnikając głębiej w przyczyny stosowanej metodologii, należy stwierdzić, że czytelnik może mieć spore kłopoty, by zrozumieć dlaczego to, co zna z literatury jako wolność pozytywną, u Dzielskiego nazywane jest wolnością metafizyczną.

Wybór między możliwościami

Mirosław Dzielski często powtarzał taką sentencję: „człowiek żyje, żyjąc działa, a działając musi nieustannie wybierać”³. Problem wyboru zaś, łączy się ściśle z problemem wolności. Zatem życie człowieka, to ciągle konfrontowanie się z wolnością, korzystanie z niej i szukanie drogowskazów w celu mądrego jej zagospodarowania. Właśnie ze względu na istnienie wolności, człowiek nie jest w pełni opisywalny przez naukę. Nauka zostawia pewien obszar ludzkiej egzystencji, obszar najważniejszy, związany z problematyką istnienia, sensu ludzkiego działania i życia, a więc z problematyką sensu wyboru między dobrem a złem, prawdą a kłamstwem, zostawia go dla wiary⁴.

³ M. Dzielski, *Odrodzenie ducha – budowa wolności*, Kraków 1995, s. 33.

⁴ Tamże, s. 146.

Odsuwając na bok pogląd sugerujący, że człowiek poddany jest prawom natury i nie posiada wolności, a jedynie poddany jest przypadkowi i konieczności, Dzielski przedstawia sytuację człowieka, jako jednostki posiadającej wolny wybór między różnymi możliwościami, które przed sobą widzi. „Tego wyboru, jak pisze, nie da się zredukować do przypadku czy konieczności ani do jakichkolwiek praw natury, ponieważ stanowi o istocie człowieczeństwa, która poza porządek natury wykracza. Istnienie tego wyboru oznacza ludzką wolność egzystencjalną”⁵. Tak więc zdolność wyboru między będącymi do dyspozycji możliwościami stanowi istotę wolności egzystencjalnej. Dzielski czyni tu jednak pewne zastrzeżenie. Nie każdy wybór jest korzystaniem z wolności egzystencjalnej, lecz tylko ten, który jest jakby poza obszarem moralności, jest immoralny. Wykracza on wprawdzie poza porządek natury, ale nie dotyczy problematyki dobra i zła. Przykładem wolności egzystencjalnej może być np. wybór pomiędzy pójściem do kina czy na wycieczkę, na studia polonistyczne czy matematyczne.

Wolność egzystencjalna może ulegać pewnemu stopniowaniu. Jest tym większa, im większy jest zakres możliwości, z których można wybierać i w kierunku których można działać⁶. Liberalizm otwiera ogromne pole dla realizacji swej egzystencjalnej wolności, podczas gdy jego przeciwieństwo, czyli totalitaryzm, cechuje ograniczanie tych możliwości poprzez stosowanie zewnętrznego przymusu. Wynika stąd, że ograniczenie wolności negatywnej, czyli wolności jako braku przymusu, jest jednocześnie ograniczeniem wolności egzystencjalnej. Nie znaczy to, i Dzielski był tego świadom, że wolność egzystencjalna jest tożsama z wolnością jako brakiem przymusu⁷. W obrębie tej samej wolności negatywnej, ludzie posiadają bardzo różną wolność egzystencjalną. Od czego

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 147.

⁷ Tamże, s. 148.

to zależy? Kluczem do rozszerzania przestrzeni dla wolności egzystencjalnej jest aktywność jednostek. Najbardziej nawet totalitarne państwo, nie jest w stanie kontrolować całego obszaru swobodnej aktywności jednostek. Zawsze znajdują się, jak je nazywa Dzielski, „szczeliny w murze przymusu”, które rozsadzają sztywne ramy ograniczające egzystencjalną wolność⁸.

Teoretycznie jednak, można założyć taką sytuację, w której pragnieniem totalitarysty będzie absolutny przymus i zlikwidowanie dosłownie każdego obszaru wolności negatywnej. Wówczas także wolność egzystencjalna kurczyć się będzie aż do sytuacji, w której jej obszar będzie tak mały, że doprowadzi do „skarlenia cywilizacji”⁹. Wolność egzystencjalna i związany z nią aktywizm życiowy, bazujący na wartościach witalnych, tej próby nie wytrzymuje. Jednostka korzystająca z wolności tylko w jej negatywnym i egzystencjalnym rozumieniu będzie gotowa do obrony tej wolności i tylko tej. Jeżeli ograniczenie wolności, jako braku przymusu, przekroczy granice, przy których nielegalne stanie się na przykład zachowanie takich wartości, jak mówienie prawdy czy działanie zgodne z sumieniem, nie zaryzykuje ona ich obrony¹⁰. Takie ryzyko może podjąć tylko ta jednostka, dla której wartości życiowe, czyli witalne, stoją w hierarchii niżej od wartości duchowych. Dla niej najważniejsza jest bowiem wolność metafizyczna.

⁸ Tamże. Na innym miejscu Dzielski podaje przykłady funkcjonowania owych „szczelin”. Był to czarny rynek, doskonale funkcjonujący w każdym reżimie świata, przyzagrodowe gospodarstwa lub tylko niewielkie działki, które poza uprawiającymi je, były w stanie wyżywić (za odpowiednią cenę) także innych. Sam Dzielski miał w tej materii niezłą praktykę, gdyż parał się uprawą kukurydzy na podkrakowskich polach i bodaj jako pierwszy przeniósł na polski grunt pop corn. Por. Jedna z wypowiedzi w filmie pt.: *Bankietem do kapitalizmu*, reż. Jerzy Sztwiertnia, archiwum własne.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

O ile dzięki wolności egzystencjalnej człowiek wykracza poza porządek natury, o tyle dzięki wolności metafizycznej przynależy on do świata istot duchowych, do świata wolnych duchów, czyli istot posiadających godność¹¹. W koncepcji Dzielskiego wolność metafizyczna stanowi wprawdzie część wolności egzystencjalnej, ale jej kierunek, obszar w którym funkcjonuje, nie jest jak w przypadku wolności egzystencjalnej horyzontalny, ale wertykalny. Choć korzystanie z tej wolności także polega na dokonywaniu wyborów, to są to jednak wybory o charakterze moralnym, dokonywane jakby w głębi ludzkiego wnętrza. Dzielski pisze o takich wyborach, w których człowiek staje na skrzyżowaniu dróg, z których jedna „jest jakby oświetlona światłem, podczas gdy druga jest ciemna”¹². Wolność jawi się wówczas, jako rzeczywistość dana nam w najbardziej podstawowy, pierwotny sposób. Chociaż niewyraźnie, bezprzedmiotowo, to jednak świadomie, jako horyzont wszystkich naszych ludzkich aktów¹³. Wolność nie stanowi jedynie zbioru punktowych decyzji i nie da się jej ograniczyć jedynie do kategorialnego doświadczenia. „Wolność nie jest przede wszystkim wolnością wyboru tego lub tamtego przedmiotu, ale jest wolnością określenia samego siebie. Tylko dlatego, że człowiek może zająć stanowisko wobec samego siebie, może też wybierać coś poza sobą”¹⁴.

Wolność metafizyczna, ze względu na swój duchowy charakter, który, zdaniem Dzielskiego, wypływa z jej związku z wolą Boga, wykracza poza płaszczyznę wyborów egzystencjalnych,

¹¹ Tamże, s. 147.

¹² Tamże.

¹³ D. Oko, *op. cit.*, s. 272; por. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder: Freiburg 1989, s. 46n i 103.

¹⁴ Tamże, s. 273; por. J. B. Metz, *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, [w:] J. B. Metz, W. Kern (wyd.), *Gott in Welt*, tom I, Herder: Freiburg 1964, s. 287-314.

otwierając w człowieku nowy, duchowy wymiar¹⁵. W tym wymiarze człowiek „określa siebie w sobie i w swoim odniesieniu do Boga, określa też, warunkuje do pewnego stopnia, wszystkie swoje późniejsze wybory”¹⁶. Wolność metafizyczna z racji swego związku z wolą Boga, skierowania na Niego, nie jest bynajmniej indyferentna wobec różnych, będących do dyspozycji możliwości. Zło nie jest dla niej ani moralnie, ani metafizycznie równorzędną możliwością, tak jak dobro¹⁷. Korzystanie z niej polega na tym, że jednostka posiadająca taką wolność, może wybierać między głosem naturalnych skłonności, na które składają się różnego rodzaju pożądania, strach itp., a głosem sumienia, czy imperatywem prawdy¹⁸, ale nie oznacza to, że możliwość którą wybierze jest bez znaczenia. Wolność nie oznacza ani swawoli, ani arbitralności. Jej podstawową zasadą jest absolutna, bezwarunkowa wierność prawdzie i wartościom, które zostały poznane. „Zły wybór, wybór innej możliwości niż najlepsza ze wszystkich danych człowiekowi, jest degradacją wolności, jest wyborem gorszego, mniejszego bycia, bardziej ograniczonego istnienia”¹⁹. Kryterium najlepszej możliwości jest, zdaniem Dzielskiego, wybór dobra i wybór prawdy rozumianej jako imperatyw działania na rzecz dobra, albowiem Bóg „pragnie nas spotkać w rejonie czynu skierowanego ku dobru”²⁰. Jeżeli idea wolności odsyła do innej leżącej u jej podstaw idei, to tą ideą może być wyłącznie idea dobra. Ona jest podstawą idei wolności. Tylko dobro jest wolne, a wszystko inne o tyle, o ile ma jakiś przynajmniej udział w do-

¹⁵ M. Dzielski, *op. cit.*, s. 147.

¹⁶ D. Oko, *op. cit.*, s. 274.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ M. Dzielski, *op. cit.*, s. 106.

¹⁹ D. Oko, *op. cit.*, s. 274-275; por. K. Rahner, *Gnade und Freiheit*, SM II, 469-476, 475.

²⁰ M. Dzielski, *op. cit.*, s. 38. Jest to zakończenie eseju o wierze Sokratesa, nie tylko inspirującego do myślenia w kategoriach filozofii czy teologii, ale także pięknego literacko.

bru. Idea dobra jest ideą transcendentálną, taką, w której się uczestniczy, a nie jedynie ogląda jak przedmiot²¹.

Tak pojęta metafizyczna wolność jest określana przez Dzielskiego jako „nerw religii”²². Bez idei metafizycznej wolności, nie da się pomyśleć religii prawdziwej, czyli takiej, która przed swymi wyznawcami otwiera drogę do wartości duchowych, a nie przedmiotowych. Gdy nie ma doświadczenia wolności, nie można też mówić o religijności. Poczucie wolności to delikatna roślina, którą należy pielęgnować i chronić, aby wiara nie uległa unicestwieniu. Stąd też należy przeciwdziałać takim koncepcjom człowieka, w których nie ma miejsca na wolność, preferować natomiast te, które kultywują to, co jest sednem Ewangelii – „czyn człowieka wolnego, suwerennego w stosunku do natury i poza naturą szukającego Boga”²³. W metafizycznej wolności ma swój fundament moralność, odpowiedzialność, wszystko to, co stanowi o istocie religii, która każe ograniczać pewne instynkty w imię wartości²⁴. Wolność metafizyczna, będąca w konsekwencji wolnością pojmowaną religijnie, otwiera możliwości pracy nad sobą, doskonalenia się, wznoszenia ponad stan przyrodzony.

Wolność liberała, wolność chrześcijanina

Pokazanie zależności między chrześcijaństwem a liberalizmem, możliwe jest poprzez pryzmat rzeczywistości dla obu najważniejszych, pryzmat wolności. Służy temu także niezwykle ważne pojęcie aktywizmu. Wyróżniliśmy, jak dotąd, jeden rodzaj aktywności, wypływający z faktu korzystania przez jednostkę z wolności egzystencjalnej, który nazywany jest przez Dzielskiego

²¹ J. Tischner, *Wolność w modlitwie o wolność*, „Znak” 461, s. 8.

²² M. Dzielski, *op. cit.*, s. 51.

²³ Tamże, s. 41.

²⁴ Tamże, s. 67, 50.

aktywizmem życiowym, a praktykujący go „życiowcami” Poznawszy już istotę wolności metafizycznej, możemy wprowadzić pojęcie związanego z tym wymiarem wolności drugiego aktywizmu, który Dzielski nazywa duchowym.

Aktywizm duchowy nakazuje przezwyciężanie własnych naturalnych skłonności oraz stosowanej wobec nas siły zewnętrznej wszędzie tam, gdzie nakazuje to sumienie czy obowiązek wybierania prawdy. „Aktywizm duchowy ujmuje chrześcijaństwo jako obowiązek miłości drugiego człowieka i obowiązek szukania prawdy”²⁵. Tak oto w połączeniu tych dwóch, mocno osadzonych w chrześcijaństwie aktywizmów, ogniskuje się zarówno starotestamentalny nakaz Boga, by czynić sobie ziemię poddaną (aktywizm życiowy), jak i nowotestamentalna „konstytucja”, czyli przykazanie miłości (aktywizm duchowy). „Tak więc chrześcijaństwo, stwierdza Dzielski, nakazuje człowiekowi być aktywnym, nakazuje człowiekowi korzystać z wolności”²⁶. W tym momencie dochodzimy do kluczowej kwestii zarówno dla chrześcijaństwa, jak i dla liberalizmu, wyrażającej się w pytaniu: jakie związki zachodzą między wolnością metafizyczną i egzystencjalną z jednej strony, a wolnością jako brakiem przymusu z drugiej? Innymi słowy, jakie relacje występują między chrześcijańską i liberalną wolnością?

Dla wielu podejmujących to zagadnienie autorów²⁷ między liberalizmem a chrześcijaństwem, wcześniej czy później, nieuchronny okazuje się konflikt prowadzący niemal do aporii, gdyż

²⁵ M. Dzielski, op. cit., s. 147.

²⁶ Tamże.

²⁷ Por. J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994, s. 241; por. tenże, *Liberalizm a społeczna nauka Kościoła*, „Znak” 425–426, s. 39–41; por. F. Draus, *Liberalizm a chrześcijaństwo*, „Znak” 425–426, s. 33–38; por. M. Novak, *Chrześcijaństwo, kapitalizm, demokracja*, [w:] M. Novak, A. Rauscher SJ, M. Zięba OP, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993, s. 28–37; por. M. Zięba OP, *Po szkodzie? Przed szkodą? O Polsce, kapitalizmie i kontemplacji*, Kraków 1996, s. 155–158; por. D. Dobrzański, *Konflikt między liberalną a katolicką koncepcją wolności*, [w:] T. Buxsiński (red.), *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, Poznań 1995, s. 147–157.

jak pisze Jerzy Szacki, „nie chodzi o różnicę stopnia uznania liberalnych zasad, ale o nieprzekraczalną granicę pomiędzy zasadami liberalnymi i nieliberalnymi”, których reprezentantem jest rzekomo chrześcijaństwo, zwłaszcza w jego katolickiej formie²⁸. Według Szackiego ta granica przebiega poprzez wolność. Przytoczmy jego argumentację. Pisze on: „Ową granicę można rozmaicie definiować, najważniejszym jednak punktem wyjścia jej przedstawienia będzie przypomnienie, iż wolność broniona przez liberałów jest z zasady wolnością negatywną, czyli, inaczej mówiąc, jej rzecznikom chodzi o likwidację przeszkód, jakie piętrzą się na drodze realizacji przyrodzonych uprawnień jednostki, nie zaś o to, by ustalić, co mianowicie i jak powinno się robić, aby była ona dobra, mądra i szczęśliwa. Jak się wydaje – pisze dalej – tylko liberałowie operują ograniczonym w ten sposób pojęciem wolności, podczas gdy wszelkie inne koncepcje traktują o wolności pozytywnej, odpowiadając nade wszystko na pytanie, do czego człowiek ma być wolny, oraz łącząc ideę wolności z określonym wyobrażeniem dobra, którego osiągnięcie jest powołaniem człowieka i zbiorowości. Być może, pogląd ten występuje w najczystszej postaci w katolickiej myśli społecznej, łączącej samo pojęcie wolności z pojęciem prawdy absolutnej i kwestionującej liberalną ideę wolności jako pustą i niebezpieczną, bo prowadzącą do subiektywizmu, samowoli i rozkładu społeczeństwa”²⁹.

Pomijając fakt, że stosowanie wielu sformułowań w świetle istniejących dokumentów Kościoła jak choćby soborowa konstytucja *Gaudium et spes*, czy encyklika Jana Pawła II *Centesimus annus*, nie jest do końca uprawnione, bo Kościół w pewnym stopniu akceptuje ideę wolności negatywnej, choćby jako koncepcję wolności politycznej, to bardziej kłopotliwe wydaje się być, przedstawianie kwestii w wymiarze konfliktu. Jeśli się jeszcze doda, że jest on nieprzewidywalny, to faktycznie można odnieść

²⁸ J. Szacki, *op. cit.*, s. 241.

²⁹ Tamże.

wrażenie, że drogi liberalizmu i chrześcijaństwa mogą się tylko i wyłącznie rozchodzić.

Inaczej do wzajemnych relacji między liberalizmem a chrześcijaństwem, szczególnie zaś między liberalną a chrześcijańską wolnością, podchodzi Mirosław Dzielski. Jego działalność w znacznej mierze poświęcona była stworzeniu realnej, dającej się urzeczywistnić koncepcji liberalizmu programowo chrześcijańskiego. Nie chodziło bynajmniej o jakieś „chrzczenie liberalizmu” czy też „nawracanie na liberalizm” Dzielski widział po prostu w idei wolności spoiwo łączące liberalizm z chrześcijaństwem. Widział je w pojęciu aktywizmu, czyli pojęciu korzystania z wolności. Nie znaczy to wcale, że nie dostrzegał różnicy między obiema koncepcjami wolności lub też, że chciał ją minimalizować. W pełni akceptując negatywną wolność liberalną, jako brak przymusu, widział jednocześnie, że w rzeczywistości systemu totalitarnego w jakim żył, ograniczenie się w koncepcji wolności jedynie do jej negatywnego pojmowania, równałoby się z zaakceptowaniem minimalnej wolności egzystencjalnej, która, wciąż ograniczana, doprowadziłaby do skarlenia cywilizacji.

Dzielski nie chciał się zgodzić, z uznawanym przez wielu klasyków myśli liberalnej faktem, że człowiek poddany przymusowi traci swoją wolność. Dla niego podstawowe znaczenie ma wolność metafizyczna, która dla korzystającego z niej jest praktycznie nieusuwalna: „Chrześcijańscy radykałowie uważają za swój podstawowy obowiązek pomaganie ludziom w korzystaniu z wolności metafizycznej, a w drugiej kolejności wspomaganie wszelkich objawów życia poszerzających wolność jako brak przymusu” – pisał³⁰. O ile więc niekwestionowany mistrz Dzielskiego, Friedrich von Hayek, na pytanie: czy człowiek poddany przymusowi traci swoją wolność? – odpowie twierdząco, o tyle autor *Odrodzenia ducha* dostrzeże głębszy wymiar wolności, której źródłem jest ludzka godność, wolności władnej nie tylko wykluczyć możli-

³⁰ M. Dzielski, op. cit., s. 110.

wość uczynienia z człowieka niewolnika, ale także zdolnej do przywrócenia wolności jako braku przymusu.

Wydaje się, że słabość liberalizmu dostrzegana przez Dzielskiego, sprowadza się do dwóch kwestii. Po pierwsze, operując tylko jedną koncepcją wolności, jako negatywnej wolności „od”, liberalizm nie posiada żadnego zabezpieczenia przed systemem permanentnej ingerencji w wolność jako brak przymusu. Utrata tej wolności oznacza po prostu utratę wolności w ogóle. Po drugie, funkcjonujące w obrębie liberalnego systemu jednostki, których aktywność jest jedynie aktywnością życiową, są gotowe do obrony tylko wartości witalnych, które dla nich jako dla „życiowców” są najważniejsze. Wobec powyższego Mirosław Dzielski przekonuje, że „prawdziwymi rycerzami wolności są więc nie ludzie pojmujący swą aktywność jako aktywność jedynie witalną, ale ci, którzy pojmują ją również, a może przede wszystkim, jako aktywność duchową. Tego rodzaju obrońcy wolności skłonni są poświęcać wartości życiowe, czyli wartości witalne, na rzecz wartości duchowych, które w hierarchii wartości stoją dla nich zawsze najwyżej”³¹. Załóżmy taką sytuację, skądinąd dobrze znaną w komunistycznych reżimach, że ograniczenie wolności jako braku przymusu osiąga rozmiar, przy którym nielegalne staje się mówienie prawdy czy działanie zgodne z sumieniem. Wówczas obrońcami wolności nie będą bynajmniej „piewcy” liberalnej wolności negatywnej, ale ci, którzy gotowi są utracić najbardziej pożądane przez siebie dobra materialne czy nawet ryzykować więzienie i życie, byle spełnić obowiązek duchowy – obowiązek korzystania z wolności w jej metafizycznym znaczeniu. „Są to bowiem ludzie, dla których korzystanie z wolności metafizycznej jest ważniejsze niż korzystanie z wolności egzystencjalnej. I właśnie ci ludzie wystąpią najchętniej przeciwko ograniczeniu wolności jako braku przymusu. I będą walczyć o jej utrzymanie czy o jej przywrócenie tak długo, jak długo nie stracą poczucia, że ich

³¹ Tamże, s. 148.

ludzka godność do tej walki ich zobowiązuje”³². Godność natomiast ma, zdaniem Dzielskiego, źródło w religii i korzystanie z niej jest z religią bezpośrednio związane. Społeczeństwo ludzi religijnych, jak dla Tocqueville’a, tak dla Dzielskiego, jest społeczeństwem wolnym³³.

Tu leży istota idei chrześcijańskiego liberalizmu krakowskiego filozofa. Nie przeciwstawia on wolności liberalnej wolności chrześcijańskiej, ale wskazuje na komplementarność i wzajemne ich uzupełnianie się. Społeczeństwo w koncepcji Dzielskiego, społeczeństwo liberalne musi opierać się na obu pojęciach wolności. W ten sposób staje się ono społeczeństwem zbudowanym na bardzo mocnym fundamencie etycznym. Obydwa aktywizmy i życiowy, i duchowy leżą u podłoża twórczej cywilizacji wolności. „Aktywizm duchowy nakłada bowiem na aktywizm życiowy więzy, jakie niezbędne są, aby ten był aktywizmem twórczym, a nie aktywizmem destrukcji(...) Aktywność ludzka musi mieć granice, tak jak rzeka ma brzegi. Jeśli granic tych nie wyznacza Bóg, wyznaczy je inny człowiek”³⁴. Wolność metafizyczna określa etyczny fundament międzyludzkich więzi, zabezpiecza przed arbitralnymi decyzjami i wytwarza sferę wolną od przymusu.

Choć Dzielski nie rozwija tego wątku szerzej, to warto jednak w tym miejscu wspomnieć, że otwarcie chrześcijaństwa, a zwłaszcza Kościoła na liberalizm, związane jest z dokonującą się od dłuższego czasu teologiczną refleksją dotyczącą koncepcji łaski. Zwracał na to uwagę ks. prof. Tischner, stwierdzając, że łaska zaczęła przybierać charakter „wyzwolenia”. „Bez pojmowania łaski jako «wyzwolenia» każde otwarcie na liberalizm byłoby sztuczne i budziłoby podejrzenia o koniunkturalizm”³⁵. Myśląc „wolność”, myślimy „wyzwolenie”. Myśląc „wyzwolenie”, myślimy „łaska”

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 148–149, 105.

³⁴ Tamże, s. 149.

³⁵ J. Tischner, *Istotny głos w ważnej dyskusji*, „Znak” 524, s. 137–138.

Jeżeli we współczesnym chrześcijaństwie, zwłaszcza po soborowej *Deklaracji o wolności religijnej*, można zaobserwować pewien renesans idei wolności, to nie jest on niczym innym, jak pojawieniem się nowej wersji liberalizmu - liberalizmu chrześcijańskiego³⁶, u którego źródeł leży założenie, że łaski i wolności w paśmie czynów ludzkich nie wolno rozdzielać poprzez przypisywanie im osobnych kategorii czynów³⁷. „Jeśli ktoś sądzi, pisał Dzielski, że wolność i łaska są nie do pogodzenia i że jedynie łaska daje zbawienie, staje na stanowisku podobnym do materialistycznego, ale podczas gdy materialści uważają, że człowiekiem rządzą przyrodnicza konieczność i przypadek, on traktuje go jako mechaniczną zabawkę w rękach Boga. Wolności nie da się sprowadzić do praw natury, a człowieka do mechanizmu, ponieważ właśnie wolność jest istotą różniącego nas od przedmiotowej natury człowieczeństwa. Sądenie, iż wolność i łaska są nie do pogodzenia, wypływa z przypisywania przez nas Bogu materialistycznego determinizmu, co - jak wszelkie rozważania teoretyczne o Bogu - jest absurdalną uzurpacją”³⁸.

Wolność chrześcijańska jest żywym konkretem a nie pustą ogólnością. Ile razy mamy do czynienia z wolnością, tyle razy mamy do czynienia z wyzwoleniem. A ile razy doświadczamy wyzwolenia, tyle razy doświadczamy łaski. „Łaska wznosi człowieka na nowy poziom życia. Nie niszczy wolności, lecz umożliwia jej istnienie na nowym poziomie. Dzięki wolności, która stała się darem łaski, człowiek może być sobą u siebie. Łaska «kusi» nie tylko tym, że dobrze jest nie kłamać, ale i tym, że wspaniale jest wybrać życie w prawdzie. W niej i poprzez nią sama wolność staje się naj-

³⁶ J. Tischner, *Nieszcześnie dar wolności*, Kraków 1993, s. 10.

³⁷ Por. D. Oko, *op. cit.*, s. 288. Ks. Oko pisze, że takie rozumienie relacji łaski i wolności pozwala nam stwierdzić, że łaska i wolność nie tylko nie są konkurentami, ale wspomagają się wzajemnie, rosną wobec siebie proporcjonalnie, a nie odwrotnie proporcjonalnie. Por. tamże, s. 289.

³⁸ M. Dzielski, *op. cit.*, s. 34.

wspanialszą, bo najbardziej ludzką pokusą człowieka”³⁹. Wolność i łaska to dwie podstawy, na których, zdaniem Dzielskiego, opiera się chrześcijańska koncepcja ducha⁴⁰.

Liberalizm chrześcijański, nie oznacza bynajmniej łączenia liberalizmu z chrześcijaństwem w porządku strukturalnym, czego nie chcieliby zapewne ani liberałowie, ani chrześcijanie, ale oznacza pogłębione i możliwie jak najpełniejsze rozumienie słowa wolność, które jest kluczem otwierającym dla jednostek wspólną przestrzeń wypełnioną i liberalizmem, i chrześcijaństwem, jako możliwymi do pogodzenia rzeczywistościami.

Reasumując główne idee tego artykułu, poświęconego koncepcji wolności u Mirosława Dzielskiego, wypada raz jeszcze podkreślić, że istnienie wolności jest faktem niekwestionowanym, a jej znaczenie, tak dla liberalizmu, jak dla chrześcijaństwa jest fundamentalne. Tak się składa, że zarówno w liberalizmie jak, i w chrześcijaństwie wszystko zaczyna się od wolności. I choć wolność nie jest wartością najwyższą ani jedyną, to jest jednak wartością podstawową, bez której żadna realizacja wartości nie jest możliwa⁴¹. Wolność metafizyczna sytuując się w horyzoncie prawdy, która zawsze powinna być przedmiotem wolnego wyboru jednostki jest najważniejsza, i to ona sprawia, że człowiek poddany przymusowi wolności nie traci. Pomędzy liberalnym a chrześcijańskim podejściem do wolności da się dostrzec komplementarność, która sprawia, że oba rodzaje wolności wzajemnie się uzupełniają, tworząc trwały grunt dla dobrego społeczeństwa.

³⁹ J. Tischner, *Podglądanie Pana Boga*, „Znak” 511, s. 24.

⁴⁰ M. Dzielski, *op. cit.*, s. 89.

⁴¹ Por. J. Tischner, *Niebiańskie ideały i ziemskie złudzenia*, „Znak” 525, s. 49.

Freedom of a Liberal, Freedom of a Christian Summary

The article discusses an original conception of freedom developed by Mirosław Dzielski: existential and metaphysical freedom, the latter fitting within the limits of the former. The article shows the difference between liberal and Christian understanding of freedom although freedom itself is shown as the ground where the great liberal tradition and Christianity meet and communicate. The article shows the route a Christian must follow in his thinking to be able, at least to some extent, to accept liberal freedom, but it also shows the route a liberal should follow to perceive the insufficiency of a negative conception of freedom and accept the reasons of Christian argumentation. One way or another the meeting of a "liberal" and a "Christian" always takes place within an area of freedom.