

Stanisław Kowalczyk

Marksistowska a chrześcijańska koncepcja wolności

Collectanea Theologica 42/2, 53-70

1972

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

KS. STANISŁAW KOWALCZYK, LUBLIN

MARKSISTOWSKA A CHRZEŚCJAŃSKA KONCEPCJA WOLNOŚCI

Do słów najczęściej dziś używanych (i niejednokrotnie nadużywanych) należy pojęcie wolności. Pasjonuje ono wszystkich ludzi, budzi entuzjazm, wywiera wpływ niemal magiczny. Żywiłowa i powszechna akceptacja wolności idzie w parze z różnorodnością jej charakterystyk, teorii i interpretacji. Czym bowiem w swej istocie jest wolność? Celem rozprawy jest zarysowe przedstawienie koncepcji wolności dwu współczesnych nurtów ideologicznych: marksizmu i chrześcijaństwa¹. Oba nurty, ogniskując swą uwagę na antropologii, żywo interesują się problematyką wolności². Pragniemy dokonać ich komparacji i konfrontacji, ale nie synkretycznie rozumianej kompilacji. Naszym wtórnym zadaniem jest próba odpowiedzi na istotne pytanie: czy są to ujęcia wolności wzajemnie się wykluczające, czy też dopełniające i w pewnym stopniu zbieżne?

Pojęcie wolności jest wieloznaczne, istnieją bowiem różne jej formy. Należy przede wszystkim rozgraniczyć płaszczyznę ontyczną i aksjologiczną. Wolność ujęta ontycznie to wolna wola (*liberum arbitrium*), zwana także wolnością wyboru, wolnością decyzji. Filozofia arystotelesowska i chrześcijańska rozumie przez nią ontyczną władzę człowieka, umożliwiającą w sposób rozumny wybór jednej z kilku możliwych alternatyw³. Wolność ujęta aksjologicznie to wolność człowieka, tak np. P. H o l b a c h determinizm łączył z fatalno-socjalną, polityczną, religijną, naukowa itd.

¹ Rozprawa niniejsza jest kontynuacją wypowiedzi związanych z tematyką dialogu ideologicznego. Por. mój artykuł pt. *Społeczny charakter człowieka jako podstawa dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, *Collectanea Theologica* 41 (1971) z. 1, 39—52.

² Por. *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, opr. zb., Warszawa 1966 (książka prezentuje ujęcie marksistowskie); M. A. Krąpiec, *Człowiek wobec wyboru*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. II, Warszawa 1966, 147—174; A. Manaranche, *Un chemin de liberté*, Paris 1971.

³ J. Baucher, *La liberté*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. IX, Paris 1926, 659—703; *Freiheit* (opr. zb.), w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IV, Freiburg 1960, 325—336.

Powyższe rozróżnienia są powszechnie stosowane w pismach teoretyków marksizmu, którzy coraz częściej potwierdzają ich sensowność. Dawno już literatura marksistowska odróżniała dwie odmiany wolności: „od czegoś” i „do czegoś”. Wolność „do czegoś” posiada charakter aksjologiczny i oznacza ideał godny realizacji; jest ona odpowiednikiem chrześcijańskiej *libertas*. Wolność „od czegoś” oznacza swoistą autonomię człowieka względem otaczającego świata, była i jest kwestionowana przez wielu marksistów. Polski uczoney, Marek Fritzhand, odróżnił wolność prospektywną i retrospektywną⁴. Pierwsza z nich to wolność życia społecznego wyrażająca się w respektowaniu podstawowych praw ludzkich, posiada ona charakter aksjologiczny. Druga forma wolności, wolność retrospektywna, dotyczy płaszczyzny bytowej. Fritzhand stwierdza istnienie obu odmian wolności. Inny polski marksista, W. Mejbaur, zajmuje stanowisko pokrewne⁵. Zainteresował się on bliżej wolnością ujętą w płaszczyźnie ontologicznej, wyróżniając wolność wyboru oraz wolność wewnętrzną. Ta ostatnia „nie jest atrybutem człowieczeństwa, lecz stanem, który się ludziom częściej lub rzadziej zdarza”; osiągalna jest przez postępowanie zgodne z sumieniem. Wolność wyboru natomiast to „własność dyspozycyjna, a mianowicie zdolność do osiągnięcia stanów wolności wewnętrznej”⁶. Wolność wyboru przypisuje Mejbaur wszystkim ludziom, wolność wewnętrzną także, lecz tylko potencjalnie.

Celem artykułu jest konfrontacja marksistowskiej i chrześcijańskiej koncepcji wolności. Chodzi zarówno o wolność ontyczną jak aksjologiczną, ta ostatnia bowiem wynika logicznie z pierwszej. Gdyby człowiek nie był istotą ontycznie uzdolnioną do wolnego działania, byłoby rzeczą bezsensowną gwarantować mu wolność w życiu społecznym.

Marksistowska koncepcja wolności

Najpierw omówimy ontyczny aspekt wolności. Marksizm do elementów ludzkiej natury, obok rozumności, zalicza wolność⁷. W tym względzie jest wyłomem w nurcie filozofii materialistyczno-monistycznej. Materializm mechanistyczny odrzucał całkowicie wolność człowieka, tak np. P. Holbach determinizm łączył z fata-

⁴ M. Fritzhand, *Marksizm a wolność i odpowiedzialność*, w: *Antynomie wolności*, Warszawa 1966, 461.

⁵ W. Mejbaur, *Konstrukcja wolnej woli*, *Studia Filozoficzne* (1971) nr 1, 137—148.

⁶ W. Mejbaur, *art. cyt.*, 141—142.

⁷ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, w: Karol Marks — Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1960, 552—554.

lizmem przecząc możliwości jakiegokolwiek zmiany materialnych procesów przyrody przez wolę człowieka. Materializm dialektyczny tak skrajnie sprawy nie stawia, usiłując dialektycznie połączyć afirmację wolności i konieczności. Pod tym względem jest kontynuatorem stoicyzmu, oraz Spinozy i Hegla. Stoicy wyróżniali trojako formę wolności, mianowicie jako dążenie, przyzwolenie i napięcie duszy⁸. Nie wyodrębnili natomiast woli jako władzy człowieka, jedynie Seneka mówił o niej w sensie niemal augustyńskim. Stoicy teoretycznie opowiedzieli się za determinizmem działań ludzkich, praktycznie jednak przyznali człowiekowi zdolność ingerowania w bieg historii. Baruch Spinoza kwestionował istnienie wolnej woli jako bytowej jakości człowieka i możności spontanicznego działania⁹. Twierdził, iż biologiczno-socjalne prawa przyrody przekreślają wolność w rozumieniu chrześcijańskim. Atrybut wolności przyznał jednak Absolutowi. Rozumiał ją jako immanentną konieczność: natura bóstwa determinuje określony sposób działania, czemu towarzyszy brak zewnętrznych nakazów. G.W.F. Hegel dialektycznie łączył pojęcie wolności z pojęciem konieczności. Jeżeli Spinoza konieczność ludzkiego działania tłumaczył funkcjonowaniem praw przyrody, to Hegel konieczność wyjaśniał dialektyką procesu ewolucyjnego¹⁰. Twierdził, iż Duch absolutny jest wolny, lecz jego działanie jest zeterminowane własną naturą.

Karol Marks swoją koncepcję wolności zapożyczył przede wszystkim od Hegla. Charakteryzując człowieka, pisze: „Człowiek produkuje będąc nawet wolnym od fizycznej potrzeby i naprawdę dopiero wtedy produkuje, gdy jest od niej wolny¹¹. Twórca dramatu rozróżnił wolność abstrakcyjną i konkretną, a tę ostatnią rozumiał jako przewyciężenie alienacji ekonomicznej i ideologicznej. Każda alienacja, wykluczając faktyczną wolność człowieka, niesie ze sobą niewolę. Dokonuje się to w ustroju kapitalistycznym, gdzie alienacja ekonomiczna i socjalno-polityczna prowadzi do alienacji ideologicznej tak filozoficznej, jak religijnej. Tę ostatnią określa następująco: „Im więcej człowiek wkłada w Boga, tym mniej zachowuje w sobie samym”¹². Marks kwestionuje istnienie wolności

⁸ Por. A. Voelke, *Les origines stoiciennes de la notion de volonté*, *Revue de Théologie et Philosophie* 102 (1969) 1—16.

⁹ Por. *Dwoje oczu Spinozy*, w: *Antynomie wolności*, 219—229.

¹⁰ Z. Kuderowicz, *Hegłowska dialektyka wolności*, w: *Antynomie wolności*, 274—296.

¹¹ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, w: *Dzieła*, t. I, 554; por. tamże, 553; H. Lefebvre, *Marks a idea wolności*, Warszawa 1949, 11—16 nn; T. M. Jaroszewski, *Wyzwolenie i rozwój osobowości w filozofii Karola Marksa*, w: *Antynomie wolności*, 340—358.

¹² K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, w: *Dzieła*, t. I, 548. Por. J. Höppner, *Aspekte des marxistischen Freiheitsbegriffs und ihre Ausprägung beim jungen Marx*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 11 (1963) 728—756.

jako bytowej władzy człowieka, uzasadniając to determinizmem praw przyrody. Mimo to nie opowiada się za skrajnym determinizmem i twierdzi np., że człowiek musi dorastać i starzeć się, lecz nie musi w określonej porze umierać. Wolność, jak całe człowieczeństwo, uważa za wytwór ludzkiego działania.

Problem wolności omawia również F. Engels, który pisze: „Nie na urojonej niezależności od praw przyrody polega wolność, ale na poznaniu tych praw i na uzyskaniu dzięki temu możliwości planowego posłużenia się ich działaniem dla określonych celów. Odnosi się to zarówno do praw przyrody zewnętrznej, jak do tych, które rządzą cielesnym i duchowym bytem samego człowieka... Wolność woli nie jest więc niczym innym jak zdolnością rozstrzygnięcia na podstawie znajomości rzeczy. Im bardziej jest wolny sąd człowieka w jakiejś określonej kwestii, z tym większą koniecznością treść tego sądu będzie określona”¹³. Engels stwierdza daleko posuniętą zależność człowieka od praw przyrody. Czy tym samym wyklucza możliwość wyboru jednej z wielu alternatyw? Trudno powiedzieć, gdyż podany opis posiada charakter pragmatyczny. Twórcy marksizmu stopień wolności mierzą stopniem efektywności działania. Wolność uważają za „konieczny wytwór rozwoju historycznego”¹⁴. Człowiekowi pierwotnemu odmawiają wolności, ponieważ był bezsilny względem sił przyrody. Również w kapitalizmie wolność jednych interpretują jako niewolę innych. Wolność została utożsamiona z faktem świadomego posługiwania się prawami przyrody oraz umiejętnością pracy i walki.

Nieco inną koncepcję wolności posiadał rosyjski marksista, J. Plechanow¹⁵. Podzielał on pogląd Hegla, iż wolność jest uświadomioną koniecznością, natomiast brak wolności to niemożliwość — obiektywna lub subiektywna — efektywnego działania, które by pozwoliło kształtować naturę. Plechanow odwołuje się do faktu, iż zwolennicy islamu — mimo wyznawanego fatalizmu — skutecznie wpłynęli na bieg historii poprzez podbój szeregu krajów. Świadomość konieczności nie wyklucza więc wolnego i skutecznego zarazem działania. Wolność jest tym, co nie może być nie chciane. Działanie wolne jest widoczne w historii ludzkości, gdzie przypadkowe wolne działanie jednostek składa się na łańcuch ogólnych koniecznych przemian. Poszczególne człowiek może zmienić jedynie „detale” historycznego procesu, ale nie może go odwrócić, ponieważ nie może zawiesić warunków ekonomiczno-socjalnych determinują-

¹³ F. Engels, *Anty-Dühring*, Warszawa 1949, 112.

¹⁴ *Tamże*, 113. Por. R. Garaudy, *Gramatyka wolności*, Warszawa 1951, 151—157.

¹⁵ Por. G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus*, Wien 1952, 410—419.

cych ogólny kierunek rozwoju. Plechanow zbyt pomniejszył rolę jednostki, co wytknął mu W. Lenin¹⁶.

Problematyka wolności żywo interesuje współczesnych polskich marksistów. Adam Schaff odwołuje się do tezy Marksa: byt określa świadomość, uważając ją za naczelne prawo rządzące ludzką historią¹⁷. Dlatego polemizuje m. in. z F. Znanieckim i H. Rickertem, którzy determinizm zacieśniał do zjawisk przyrody, a człowiekowi przyznali prawo do rozstrzygnięć indywidualnych. Autor pracy istotną rolę w rozwoju przypisuje masom, uważając jednostki — nawet najwybitniejsze — za wyraz historycznych konieczności¹⁸. Determinanty ekonomiczno-socjalne wykluczają możliwość „heroistycznej” eksplikacji zjawisk historycznych. Światem rządzi konieczność, uzewnętrzniająca się poprzez przypadkowość. Zastosowanie praw dialektyki do sfery ludzkiej umożliwia „naukowe przewidywanie historyczne”¹⁹.

Powyzsza interpretacja historii jest utrzymana w duchu skrajnego determinizmu. Później Schaff zmienił poglądy, ewoluując w kierunku pogranicza autodeterminizmu i determinizmu. Mówiąc o wolności, rozgraniczył aspekt metafizyczny i operacjonistyczny²⁰. W dalszym ciągu wolność uważa za uświadomioną konieczność, ale równocześnie pisze: „Nie jest bowiem prawdą, że człowiek działa z a w s z e zgodnie z poznana koniecznością, a tym bardziej nie jest prawdą, że człowiek działa tylko pod warunkiem poznania konieczności. Prawdą natomiast jest, że człowiek działający świadomie dokonuje zawsze pewnego wyboru, który to wybór, chociaż jest uwarunkowany przez różnorakie czynniki, jest normalnie wynikiem pewnej refleksji i jest wobec tego wolny, chociażby w tym sensie, że nie jest narzucony siłą, że człowiek działający m ó g ł dokonać innego wyboru”²¹. Autor wyraźnie akceptuje istnienie wolności jako możliwości wyboru jednej z alternatyw, choć rozumieją pragmatycznie, abstrahując od metafizycznych teorii. Psychologiczną weryfikację wolności dostrzega przede wszystkim w sytuacjach konfliktowych, gdzie człowiek musi wybierać jedną z dostrzeganych wartości.

Zwolennikiem skrajnego determinizmu jest W. Krajewski.

¹⁶ Plechanow zarzucał Leninowi, iż w procesie rewolucyjnych przemian przeakcentował rolę jednostki („herosa”), sprowadzając resztę uczestników do roli biernego tłumy. Lenin polemizował ze swej strony z Plechanowem m. in. w pracy *Co robić?*, napisanej w 1902 roku.

¹⁷ A. Schaff, *Obiektywny charakter praw historii. Z zagadnień marksistowskiej metodologii historiografii*, Warszawa 1955, 21.

¹⁸ *Tamże*, 275—334.

¹⁹ *Tamże*, 362.

²⁰ A. Schaff, *Marksizm, a jednostka ludzka. Przyczynek do marksistowskiej filozofii człowieka*, Warszawa 1965, 206—232.

²¹ *Tamże*, 207—208. Por. dz. cyt., 211—213.

Podziela on pogląd fizyka M. Plancka, zdaniem którego akty ludzkiej woli są wypadkową przeciwstawnych sobie motywów, podobnie jak ruch ciała jest wypadkową działających na nie sił. Kraje wski sądzi, iż „z obiektywnego punktu widzenia wola jest zeterminowana, z subiektywnego wolna. Wydaje się, że jest to najbardziej trafne, dialektyczne ujęcie problemu”²². Takie stanowisko wolność tłumaczy jako subiektywne, właściwie iluzoryczne, przeświadczenie.

Obszernie omawia zagadnienie wolności Marek Fritzhand, analizując również jej aspekt metafizyczny²³. Dotychczasowe rozwiązania dzieli na trzy grupy: indeterminizm, determinizm skrajny („twardy”) oraz determinizm umiarkowany („miękki”). Indeterminizm określa jako „zabsolutyzowaną samowolę, nieprzewidywaną a nieodparty kaprys, mistyczny, bo bezprzyczynowy przypadek”²⁴. Taką teorię przypisuje m. in. chrześcijaństwu. Afirmację wolnej woli, rozumianej jako władza ludzkiej natury, utożsamia z negacją powiązań kauzalnych i jakichkolwiek determinant. Autor kwestionuje jednak skrajny determinizm, do którego przedstawiciele zalicza zwolenników fatalizmu i logicznego empiryzmu oraz B. Spinozę. Akcentują oni jednostronnie wpływ praw socjologiczno-biologicznych na postępowanie człowieka, co podważa pojęcie odpowiedzialności i prowadzi do katastrofalnych skutków w skali społecznej. Fritzhand opowiada się osobiście za umiarkowanym determinizmem, który uznaje determinację ludzkiego działania przez czynniki podmiotowe (wiedza, inteligencja) i przedmiotowe (prawa przyrody, wpływ społeczności), a mimo to uznaje także wolność i odpowiedzialność. W przekonaniu autora „marksistowski determinizm historyczny to determinizm aktywistyczny, a ten nie eliminuje wolności ludzkiej, jeśli nie jest ona metafizycznie przeciwstawiona konieczności... Historyczna wolność ludzi jest możliwa dzięki istnieniu historycznej konieczności”²⁵. Fritzhand w ludzkiej wolności akcentuje elementy poznawcze (obserwacja, namysł, świadomość), ale uznaje również wolność — możliwość wyboru oraz wyraźnie akceptuje autodeterminizm²⁶.

²² W. Krajewski, *Główne zagadnienia i kierunki filozofii*. Cz. I, Warszawa 1959, 93. Za determinizmem opowiada się również T. Kotarbiński, który uważa go za konsekwencję materialistycznego monizmu; por. *Determinizm i fatalizm w obliczu sprawstwa*, Studia Filozoficzne (1971) nr 2, 3—12.

²³ M. Fritzhand, *Marksizm a wolność i odpowiedzialność*, w: *Antynowoczesność*, 461—497.

²⁴ *Aart. cyt.*, 479.

²⁵ *Tamże*, 493.

²⁶ „A przecież, jak słusznie wywodził w dziele *Byt i świadomość* znany radziecki psycholog Rubinsztejn, nie sposób odmówić czynom ludzkim wolności w tym sensie, że są one zależne od człowieka, od jego natury. Ona to decyduje o tym, jak człowiek będzie reagować na świat zewnętrzny, jaką z możliwych alternatyw wybierze... Bez tej idei autodeterminacji traci grunt nie ta wymyślona odpowiedzialność, lecz ta realna, rzeczowyista” (*tamże*, 486).

Pokrewną koncepcję wolności, na gruncie polskiego marksizmu, posiada W. Mejb a u m. Akceptuje on wyrażenie „wolność wyboru”, dla którego pragnie wskazać „znaczenie koherentne z marksistowską dialektyką wolności i konieczności”²⁷. Autor uważa, iż przypisywanie człowiekowi wolnego wyboru godzi się z teorią, iż jest on układem zdeterminowanym przez stany psychiczne i bodźce zewnętrzne. Punktem wyjścia autodeterminacji jest racjonalność i rozumność podejmowanych przez człowieka decyzji. Wolność wyboru, rozumiana jako „własność dyspozycyjna”, przysługuje wszystkim ludziom²⁸.

Reasumując: marksistowska koncepcja wolności ujętej ontycznie posiada wiele interpretacji. Niektóre podtrzymują tradycyjny skrajny determinizm klasyków, inne ewoluują w kierunku autodeterminizmu. Ostatnia interpretacja coraz bardziej się upowszechnia. Obecnie przechodzimy do zagadnienia wolności ujętej na płaszczyźnie społeczno-aksjologicznej. Marksizm jest materializmem historycznym, dlatego głosi zależność ideologicznej nadbudowy od ekonomiczno-socjalnej bazy. Afirmacja bezwzględnego prymatu bazy przed nadbudową rzutuje na problem aksjologicznej wolności. Jest ona możliwa i niezbędna, ale jej zakres jest zawężony ramami określonego ustroju. Efektem takiej koncepcji rzeczywistości jest m. in. teza o klasowym i partyjnym charakterze nauki oraz filozofii²⁹. Współcześni teoretycy marksizmu niedwuznacznie postulują zapewnienie wolności naukowej i artystycznej, gdyż każda twórczość jest poszukiwaniem. S c h a f f pisze na ten temat następująco: „Każda ingerencja ograniczająca swobodę twórczości naukowej i artystycznej jest szkodliwa, chociaż społecznie może być usprawiedliwiona, a nawet konieczna... Ustrój dyktatury proletariatu wprowadził ograniczenia wolności w nauce i sztuce, gdyż musiał to uczynić ze względu na toczącą się walkę społeczną. Należy mówić o tym wyraźnie i otwarcie, nie jest to bynajmniej rzecz wstydliwa”³⁰. Autor, choć jest rzecznikiem humanizmu marksistowskiego, uznaje konieczność dyktatury proletariatu. W ten sposób łączy postulat wolności aksjologicznej, rozumiany jako ogólna zasada, z usprawiedliwieniem sporadycznych naruszeń tejże wolności. W każdym razie ograniczenie wolności uznane zostało za smutną oraz przejściową konieczność, podyktowaną względami dobra ogólnego.

Problem wolności aksjologicznej pojawia się w podtekście *Ręko-*

²⁷ W. Mejb a u m, *Konstrukcja wolnej woli*, Studia Filozoficzne (1971) nr 1, 137.

²⁸ *Art. cyt.*, 142.

²⁹ Por. W. I. Lenin, *Materializm a empiriokrytycyzm*, w: *Dzieła*, t. XIV, Warszawa 1949, 405, 408.

³⁰ A. S c h a f f, *Marksizm, a jednostka ludzka*, wyd. cyt., 222—223.

pisów ekonomiczno-filozoficznych K. M a r k s a. Dzieło to jest wielką apologią szłowieka wyzyskiwanego przez dyktaturę pieniądza, pośrednio więc opowiada się za potrzebą wolności jako psychicznego milieu dla działań naprawdę ludzkich. Twórca diamentu przeprowadza ostrą i uzasadnioną krytykę ówczesnego kapitalizmu, w ramach którego praca prowadziła do sytuacji, kiedy „robotnik nie potwierdza się w swojej pracy, lecz zaprzecza, nie czuje się zadowolony, lecz nieszczęśliwy, nie rozwija swobodnie energii fizycznej i duchowej, lecz umartwia swe ciało i rujnuje się duchowo”.³¹ Ustrój oparty na krzywdzie społecznej traktował robotnika jako „człowieka-towar”, rezultatem czego była „istota odczłowieczona zarówno duchowo, jak i fizycznie”³². Wypowiedzi te są wielkim aktem oskarżenia, wygłoszonym w imię elementarnych praw ludzkich. M a r k s, jako współtwórca materializmu historycznego, zapowiadał nadejście komunizmu jako ostatniego i najwyższego etapu rozwoju ludzkości. Pomijamy aktualnie elementy dyskusyjne związane z tym problemem. Istotne obecnie jest to, iż ustrój zapowiadany opisywał jako „moment emancypacji i odnalezienia się człowieka”³³. Był również świadomy, iż pierwsze fazy komunizmu („prymitywne”, „polityczne”) nie usuwają całkowicie alienacji człowieka i nie zapewniają mu pełnej wolności³⁴.

Integralnym elementem marksizmu jest ateizm, będący niewątpliwie — na płaszczyźnie filozoficznej — dziedzictwem filozofii niemieckiej: imperatywu kategorycznego K a n t a i teorii autokreacji H e g l a³⁵. Antyteizm ten jest także wynikiem postulatu pełnej autonomii człowieka — zarówno ontycznej, jak aksjologicznej. Ten motyw eksponowany jest zarówno w pismach klasyków, jak i współczesnych marksistów³⁶. Chrześcijanin oczywiście zakwestionuje zasadność ateizmu antropologicznego, ale akceptuje w pełni sam postulat wolności człowieka.

Chrześcijańska koncepcja wolności

Chrześcijaństwo, stwierdzając autonomię elementu duchowego człowieka, tym samym opowiadało się za wolnością ontyczną i aksjologiczną. Nowy Testament wielokrotnie notuje wezwania Chrystusa

³¹ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, w: *Dzieła*, t. I, 550.

³² *Tamże*, 562.

³³ *Tamże*, 589.

³⁴ Por. *tamże*, 576—577; A. Schaff, *Marksizm, a jednostka ludzka*, 244—254.

³⁵ Por. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964, 39—48.

³⁶ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, w: *Dzieła*, t. I, 587; F. Engels, *Sytuacja w Anglii*, w: Karol Marks — Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. I, 804—808; J. Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Paris 1956, 536—554; A. Schaff, *Marksizm, a jednostka ludzka*, 237.

do wewnętrznej przemiany, a tego rodzaju *metanoia* jest zrozumiała tylko przy założeniu wewnętrznej wolności człowieka³⁷. Św. Paweł odróżnia trojaką wolność: od grzechów, od śmierci i od prawa³⁸. Stwierdza (Rz. 6, 20) również, iż wolność chrześcijanina jest utracalna przez grzech; przewyciężenie grzesznych pożądań uświęca człowieka i zbliża go do Boga. Tematykę wolności podejmuje antropologia patrystyczna. Typowy jest traktat o wolnej woli św. Augustyna, który wyróżnił w naturze ludzkiej odrębną władzę woli (*liberum arbitrium*), a wolność rozumiał głównie jako wewnętrzne uniezależnienie się od zła moralnego³⁹.

Problem wolności opracował szeroko św. Tomasz z Akwinu. W ontycznym bogactwie ludzkiej natury dostrzegł władzę wolnej woli rozumianej analogicznie do władzy intelektu. Wolna wola jest władzą wyboru jednej z wielu możliwych alternatyw, dzięki niej preferujemy jedną rzecz przed inną⁴⁰. Akwinata wyróżnia absolutną wolność Boga i relatywną wolność człowieka⁴¹. Ta ostatnia może być rozpatrywana w trzech aspektach: ze względu na akt — wolność afirmacji lub negacji, ze względu na przedmiot — wolność specyfikacji, oraz ze względu na cel — wolność wyboru określonego dobra i środków dla jego realizacji⁴². Ontyczna władza woli, zwana także wolnością wyboru lub wolnością decyzji, jest wolnością od zewnętrznego i wewnętrznego przymusu⁴³. Wolności sprzeciwia się przymus, natomiast nie podważa jej konieczność naturalna i konieczność celu. Pisz o tym Akwinata następująco: „Konieczność celowa nie jest sprzeczna z wolą mianowicie, gdy do celu można dojść w jeden tylko sposób, np. chęć przebycia morza pociąga za sobą we woli konieczność pragnienia statku. Podobnie też i konieczność naturalna nie sprzeciwia się woli. Przeciwnie, muszą się one zgadzać ze sobą, gdyż podobnie jak intelekt z konieczności uznaje pierwsze zasady poznania, tak też i wola w sposób konieczny zmierza do ostatecznego celu, którym jest szczęśliwość”⁴⁴. Tomasz stwier-

³⁷ Mt. 11, 20; Mr 1, 15; Łk 13, 1—9; G. Siewerth, *Die Freiheit*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IV, Freiburg 1960, 325—328.

³⁸ Rz 7, 7—25; S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon St. Paul*, Paris 1954, *passim*.

³⁹ Por. G. de Plinval, *Aspects du déterminisme et de la liberté selon Saint Augustin*, *Revue des Etudes Augustiniennes* 1 (1955) 345—378; J. N. Kelly, *Initiation à la doctrine des pères de l'Eglise*, Paris 1968, 360—364, 378—382.

⁴⁰ *Essentiale est libero, ut possit facere vel non facere (II Sent., d. 23, q. 1, s. 1)*.

⁴¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*. Opracował S. Świążawski, Poznań 1956, 394. Teksty św. Tomasza cytujemy w tłumaczeniu tego autora.

⁴² *De verit.*, q. 22, a. 6, c.

⁴³ Por. I, q. 83, a. 2, ad 3.

⁴⁴ I, q. 82, a. 1, c. Por. J. E. Royce SJ, *Man and His Nature*, London 1961, 175—220.

dza, iż wolność jest sprzeczna z faktem przymusu, może natomiast współistnieć z psychicznymi determinantami, np. nastawieniem ludzkiej natury na dobro oraz szczęście. Wówczas pozostaje wolność w samokreślaniu się człowieka względem przedmiotu, mianowicie istnieje wolność przeciwieństwa, uगतunkowania, wykonania, wyboru środków itp.

Wielu tomistów pomijało fakt istotny, iż *Suma teologiczna* wyróżnia dwa typy wolności rozumianej ontycznie: wolność wyboru oraz wolność autonomii. Pierwsza jest wolnością od przymusu (*libertas a coactione*), druga — ujęta w teologicznej perspektywie — wolnością od winy i nędzy moralnej (*libertas a culpa et a miseria*)⁴⁵. Ta ostatnia jest równoznaczna z pełnym duchowym rozwojem człowieka. Jej rolę akcentuje J. Maritain, którego zdaniem „wolność wyboru posiada człowiek po to, aby dojść do tej wolności autonomii, do wolności końcowej”⁴⁶. Przekreślono w literaturze tomistycznej aspekt wolności jako możliwości wyboru, natomiast dziś coraz częściej podkreśla się wolność jako wyraz umysłowej i etycznej dojrzałości człowieka. Ten aspekt wolności, identyfikując ją z autonomią działania, posiada wydźwięk humanistyczny. Wolność nie wyklucza istnienia różnorodnych czynników determinujących działanie człowieka. „Swoboda w dokonywaniu przez nas jakichkolwiek wyborów bywa więc ograniczana bądź oddolnie, bądź też odgórnie; oddolnie bywamy pozbawiani pełnej wolności wyboru na skutek naporu czynników materialnych, które mogą w mniejszym lub większym stopniu paraliżować nasze życie umysłowe, odgórnie zaś nasza wolność wyboru maleje i zanika w miarę, jak wzrasta w nas prawdziwa wiedza i zgodne z nią umysłowe pożądanie, udzielające nam prawdziwej wolności autonomii”⁴⁷.

Należy jeszcze wspomnieć o relacji pomiędzy wolą a umysłem. Specyfiką woli jest możliwość wyboru jednej z alternatyw. Autentyczny wybór jest możliwy dla istotny rozumnej, dlatego zwierzęta — determinowane w działaniu instynktem — wolności nie posiadają. Tomasz stwierdził jasno: *Radix totius libertatis est in ratione posita*⁴⁸. Korzeniem wolności jest więc rozumność. Intelpekt pozwala człowiekowi poznać naturę pożądanych rzeczy, dokonać ich oceny oraz wybrać odpowiednie środki. Władze poznawczo-zmysłowe je-

⁴⁵ *Ad tertium dicendum quod homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quae est a coactione; sed quantum ad libertatem quae est a culpa et miseria* (I, q. 83, a. 2, ad 3). Por. G. Siewerth, *Die Freiheit*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IV, Freiburg 1960, 325.

⁴⁶ J. Maritain, *Freedom in the Modern World*, London 1935, 30.

⁴⁷ *Traktat o człowieku*, dz. cyt., 431—432.

⁴⁸ S. Thomas, *De verit.*, q. 24, a. 2, c; por. J. Maritain, dz. cyt., 5—6; *Traktat o człowieku*, dz. cyt., 432—435.

dynie nas informują, natomiast intelekt formuje w pełnym tego słowa znaczeniu sądy. W ten sposób p o z n a n i e dobra warunkuje późniejszy jego wybór i realizację. Wola jest pożądaniem rozumnym, a nie ślepy m i chaotycznym⁴⁹. To różni ją od domeny pożądań zmysłowo-emocjonalnych, wymykających się z kręgu pełnej świadomości. Poznanie umysłowe człowieka posiada charakter dynamiczny i ustawicznie wzrasta. Wyższy stopień poznania rzeczywistości niejednokrotnie zmniejsza możliwość wyboru. Wolność nie zanika wówczas, lecz „pojawia się w wyższej i czystszej postaci”⁵⁰.

W ujęciu św. T o m a s z a z Akwinu wolność jest władzą, a nie tylko aktem czy sprawnością⁵¹. Wolna decyzja człowieka nie jest czymś różnym od wolności, akty — chcieć i móc — przysługują tej samej władzy. „Własnością wolnej decyzji jest wybór; dlatego bowiem powiadamy o sobie, że posiadamy wolność decyzji, że możemy jedno przyjąć, odrzucając drugie — a to jest właśnie wybór. I dlatego naturę wolnej decyzji należy rozpatrywać od strony wyboru. Na wybór zaś składa się coś z władzy poznawczej i coś z władzy pożądawczej. Od władzy poznawczej pochodzi rada, która rozsądza, co należy nad inne przełożyć, władza zaś pożądawcza sprawia w wyborze, że pożądając przyjmuje się to, co rada rozsądziła... Wolna decyzja jest władzą pożądawczą”⁵².

Problem wolności podejmuje Vaticanum II. Konstytucja *Gaudium et spes* podstawy humanizmu widzi w posiadaniu ontycznego atrybutu wolności: „Godność więc człowieka wymaga, aby postępował on według świadomego wolnego wyboru, czyli z wewnętrznej osobistej chęci i decyzji, a nie z zewnętrznego ślepego impulsu lub tylko pod zewnętrznym przymusem. Taką zaś wolność zdobywa człowiek, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu drogą wolnego wyboru dobra oraz zapewnia sobie skutecznie i pilnie odpowiednie pomoce. Wolność ludzka, zraniona grzechem, jedynie z pomocą łaski Bożej może to nastawienie ku Bogu uczynić w pełni skutecznym” (KDK 17). Tekst wolną wolę ujmuje alternatywnie: jako wolność od zewnętrznego przymusu oraz od wewnętrznej konieczności. Jest to połączenie dwu koncepcji: wolności — *libertas a coactione* i wolności — *libertas a peccato*. W ten sposób płaszczyna ontyczna została ujęta w połączeniu z płaszczyną aksjologiczną. Bytowy atrybut wolności ma służyć

⁴⁹ In *Eth. Nic.*, III, 1. 4, n. 426; S. Decloux SJ, *Temps, Dieu, liberté dans les Commentaires Aristotéliens de Saint Thomas d'Aquin*, Bruxelles 1967, 219—228.

⁵⁰ Św. T o m a s z z Akwinu, *Traktat o człowieku, dz. cyt.*, 432.

⁵¹ I, q. 83, a. 4, c.

⁵² I, q. 83, a. 3, c.

pełnej autonomii moralnej człowieka, prowadząc do pełni jego rozwoju⁵³.

Chrześcijaństwo, tak patrystyczne i średniowieczne jak współczesne, uznaje wolność człowieka „zakodowaną” w ontycznej jego naturze. Na tej wolności opiera apologię wolności aksjologicznej, broniąc prawa człowieka do wolności: ekonomicznej, prawnej, społecznej, politycznej oraz religijnej. O tej ostatniej mówi *Deklaracja o wolności religijnej*. Sobór prawo do wolności religijnej tłumaczy jego ugruntowaniem w ludzkiej naturze. Przy tej okazji zawarte jest rozróżnienie wolności „psychologicznej” oraz „wolności od zewnętrznego przymusu” (DWR nr 2); ta ostatnia jest wolnością ontyczną rozumianą jako wolność decyzji⁵⁴.

Deklaracja stwierdza powszechny charakter wolności, dlatego przysługuje ona nawet tym, „którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej” (DWR 2). Wolność religijna posiada aspekty tak wewnętrzne jak zewnętrzne. Te ostatnie dotyczą swobodnego ujawniania wyznawanego światopoglądu. Łączy się z tym prawo do tworzenia wspólnot religijnych, budowy sakralnych obiektów, wychowywania religijnego dzieci i wykonywania praktyk religijnych. „Jeżeli, zważywszy na szczególne sytuacje narodów, zostaje przyznana jednej wspólnotie religijnej wyjątkowa pozycja cywilna w prawnym ustroju społeczeństwa, konieczne jest, aby jednocześnie było uznawane i respektowane prawo wszystkich obywateli i wspólnot religijnych do wolności w dziedzinie religijnej” (DWR 6). Oczywiście prawo do wolności jednostek nie może naruszać dobra wspólnoty narodowej, dlatego „społeczeństwu cywilnemu przysługuje prawo do bronięcia się przeciwko nadużyciom” (DWR 7). Sobór, żądając od władzy cywilnej zapewnienia swobód religijnych, równocześnie stwierdza: „Jednym z zasadniczych punktów nauki katolickiej, zawartym w słowie Bożym... jest zdanie, że człowiek powinien dobrowolnie odpowiedzieć Bogu wiarą, nikogo więc wbrew jego woli nie wolno do przyjęcia wiary przymuszać... Z całą więc istotą wiary jest jak najzupełniej zgodne, aby w sprawach religijnych wykluczony był jakikolwiek rodzaj przymusu ze strony ludzi” (DWR 10). Kościół, założony przez Chrystusa, „umacnia się przez dawanie świadectwa prawdzie i słuchanie prawdy, a wzrasta miłością” (DWR 11).

Do problemu religijnej i aksjologicznej wolności wielokrotnie powracają dokumenty soborowe. Konstytucja *Gaudium et spes* stwierdza: „Należy przewyciężyć i odrzucić jako sprzeciwiającą się

⁵³ Por. J. Mourux, *L'Eglise et vocation humaine*, w: *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale Gaudium et spes*, t. II, Paris 1967, 245—246.

⁵⁴ Por. P. Pavan, *Prawo do wolności religijnej w deklaracji soborowej*, *Concilium* 1—10, 1966/67, Poznań 1969, 411—420.

zamiarom Bożym wszelkiej rodzaju dyskryminację w zasadniczych prawach osoby ludzkiej, tak społeczną jak kulturalną, lub mającą swe źródło czy to w płci, czy rasie, kolorze skóry, pozycji społecznej, języku lub religii” (KDK 29). Obrona wolności ujawnia się również w afirmacji kulturowego pluralizmu (KDK 53, 58) oraz w potwierdzeniu prawa do wolności badań naukowych. Tak więc „Kościół nie zabrania, by sztuki i nauki ludzkie posługiwały się, każda w swoim zakresie, właściwymi zasadami i własną metodą; dlatego, uznając słuszną tę wolność stwierdza prawowitą autonomię kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauk” (KDK 59). Tenże sam dokument soborowy ostro potępia naruszenia wolności społeczno-politycznej: „Jest rzeczą nieludzką, jeśli władza polityczna przybiera formy totalitarne lub dyktatorskie, które godzą w prawa osoby lub grup społecznych” (KDK 75). Kościół, stwierdzając swój charakter apolityczny, „popiera polityczną wolność i odpowiedzialność obywateli” (KDK 76). Jest ona integralnym elementem pełnej wolności myśli, słowa i działania, przysługujących każdemu człowiekowi. Wolność aksjologiczna, postulowana przez sobór, obejmuje różne dziedziny: naukową, społeczną, kulturową, prawną i religijną. Jedynym ograniczeniem tej wolności jest dobro wspólne grupy społecznej, naruszone przez czyny nieodpowiedzialnych jednostek.

Zbieżne elementy marksistowskiej i chrześcijańskiej koncepcji wolności

Antropologia marksistowska i chrześcijańska, ujęte systemowo, są sobie przeciwstawne. Spiritualistyczny dualizm jest istotnie różny od materialistycznego monizmu. Posiada to swoje konsekwencje na terenie problematyki wolności. Jej istotę i zakres odmiennie interpretują obie ideologie. Mimo to można w nich dostrzec elementy zbieżne, w wyniku czego chrześcijańska i marksistowska eksplikacja wolności są w pewnym stopniu komplementarne względem siebie. Pomijamy zagadnienie wewnętrznej koherencji obu systemów i ich twierdzeń odnośnie wolności⁵⁵. Pragniemy jedynie zasygnalizować, że w współczesnej interpretacji obu stanowisk ideologicznych — zasadniczo przeciwstawnych sobie — istnieje tendencja i ewolucja pozwalająca mówić o częściowym zbliżeniu poglądów⁵⁶.

Zbieżność taką należy stwierdzić odnośnie wolności ujętej w aspekcie ontycznym. Myśl chrześcijańska zawsze wolność rozumiała jako możliwość wyboru jednej z wielu dostrzeżonych

⁵⁵ Wolność jest wartością psychiczno-duchową, stąd wielu autorów chrześcijańskich kwestionuje możliwość jej akceptacji i sensownego wyjaśnienia w ramach materialistycznego monizmu.

⁵⁶ Por. J. Girardi, *Marxisme et Christianisme*, Paris 1968, 74—76, 109, 200—207, 231; *Christianismus und Marxismus heute*, Wien 1966, 231—232.

alternatyw. Tradycyjny marksizm, jednostronnie akcentując determinizm biologiczny i socjologiczny, kwestionował istnienie bytowej władzy wolności. Marksizm współczesny, choć na ogół dalej zaprzecza istnieniu wolnej woli jako władzy, to jednak powraca do perypatetyckiej koncepcji autodeterminacji. Oto wypowiedź polskiego uczonego, M. Fritzhanda: „Z punktu widzenia tradycji, której przedstawicielem są m. in. Arystoteles, Spinoza i klasycy marksizmu, rdzeniem autodeterminacji, najistotniejszą jej stroną jest determinacja postępowania ludzkiego przez rozum, inteligencję, wiedzę. Człowiek wtedy naprawdę jest wolny, wtedy tylko jego wybory zasługują na miano wolnych wyborów, gdy są rezultatem rozumnego namysłu, uwzględniają sytuację, cele, środki i dostępne alternatywy refleksji opartej na wiedzy i nauce. Nie jest wolnym wyborem wybór bezprzyczynowy, lecz wybór nie wymuszony przez obcą wolę, wybór pomiędzy różnymi alternatywami, z których tę się obiera, za którą przemawiają najlepsze racje. Racje, które w miarę posuwającej się naprzód rozumnej deliberacji, właśnie dzięki swej rozumności, przeistaczają się w determinanty czynu”⁵⁷. Cytowana wypowiedź nawiązuje do Arystotelesa, który — jak wiadomo — inspirował antropologię Tomasa z Akwinu. Chrześcijaństwo nie kwestionuje faktu wielokierunkowych powiązań człowieka ze światem zewnętrznym, nie neguje wpływu środowiska biologicznego i społecznego. Nie głosi skrajnego indeterminizmu, lecz autodeterminizm związany — o czym nieraz zapomniano — z funkcjonowaniem władz umysłowo-poznawczych. „Według Maritaina współcześnie używane przez nas pojęcie wolności uwzględnia tylko jedno i to mniej ważne i mniej istotne znaczenie, które wyrazowi temu zgodnie z tradycją myśli metafizycznej można i należy przypisać osiągnięcia innej, prawdziwej wolności, którą Maritain określa mianem wolności, udzielającej rozradowania, oraz wolności autonomizacji. Wolność woli sprowadzałaby się w ten sposób do samej tylko wolności wyboru, która w rzeczywistości jest tylko środkiem do mii. O tym właśnie, że prawdziwa wolność to pełnia naszego życia umysłowego: życia intelektu i życia woli, zapomniano niemal całkowicie w prądach umysłowych, które kształtowały nasz sposób myślenia. Ale ta pełnia życia umysłowego, czyli całkowite, a więc doskonale rozwinięcie wszystkich naszych funkcji intelektualnych i woli witalnych nie polega na swobodnym dokonywaniu aktów wyboru, lecz na coraz pełniejszym posiadaniu prawdy (mądrości) i dobra (miłości); to jest dopiero istotna wolność. W tym pełnym rozkwicie mądrości i miłości — nie zaś we wzroście wachlarza możliwości, wśród których możemy wybierać i których dotyczy nasza wolna decyzja — przejawia się prawdziwa nasza spontaniczność”⁵⁸.

⁵⁷ M. Fritzhand, *Marksizm a wolność i odpowiedzialność*, w: *Antynomie wolności*, 469.

⁵⁸ S. Świeżawski, w: *Traktat o człowieku*, dz. cyt., 425—426.

Zbieżności obu stanowisk — chrześcijańskiego i marksistowskiego — w sposobie rozumienia wolności ontycznej są uderzające i bezsporne. Marksista *Fritz Hand* uznaje autodeterminację jako element integralny ludzkiej wolności, tym samym więc uważa wolność wyboru jako bytowy element człowieczeństwa. Z drugiej strony uczeni katolicy, *J. Maritain* i *S. Świeżawski*, akcentują niezastąpioną rolę poznania intelektualnego w funkcjonowaniu władzy woli. Reprezentanci obu ideologii zgodnie stwierdzają decydującą rolę intelektu, dostrzegającego możliwość wyboru różnych alternatyw i skłaniającego wolę do wybrania najlepszej z nich. Pełna wolność zawiera dwa elementy: świadomość działających determinant oraz realną możliwość wyboru jednej z wielu ewentualności. Dawny marksizm uznawał jedynie pierwszy element. Wielu autorów chrześcijańskich zapominało o roli poznania umysłowego stwierdzającego presję czynników materialno-psychicznych. Dziś koncepcje wolności są bardziej komplementarne, mimo wciąż istniejących zasadniczych systemowych różnic. Charakterystyczna jest wypowiedź francuskiego marksisty, *R. Garaudy*, akceptującego niektóre elementy chrześcijańskiej teorii wolności. Píše on: „Zubożono by szczególnie marksizm, sprowadzając go jedynie do tradycji greckiej wyrażonej w formule *Hegla* przez *Engelsa*: wolność to uświadomienie sobie konieczności. Pewnie, że poznanie konieczności jest niezbędnym elementem wolności. Ale historia ludzka nie jest jedynie specyficznym przypadkiem dialektyki natury”⁵⁹. „Chrześcijanie czy marksiści — identyfikujemy wolność z twórczością. Nasze humanizmy mają w sobie tę wspólną cechę, że chcą z każdego człowieka uczynić człowieka, to jest twórcę”⁶⁰. Francuski myśliciel wyraźnie rozgranicza w wolności ontycznej dwa elementy równie niezbędne: świadomość konieczności pewnych praw i faktów oraz względną autonomię działania ludzkiego uzewnętrznioną w twórczej dynamice każdego człowieka.

Podsumowując: ontycznie rozumiana wolność w marksizmie i chrześcijaństwie jest wyjaśniana w sposób częściowo zbieżny. Marksisci na ogół odchodzą od skrajnego determinizmu i akceptują autodeterminizm, przyjmowany tradycyjnie przez myśl chrześcijańską. Chrześcijanie natomiast coraz większą uwagę zwracają na istnienie determinant biologiczno-społecznych, które zewężają granice ludzkiego wyboru, lecz go nie przekreślają. Tylko człowiek — jako istota rozumna — dostrzega granice własnej wolności, ale także tylko on posiada realną wolność.

Pozostają do zestawienia ujęcia aksjologicznie rozumianej wolności. I tu rozbieżności są zasadnicze, a mimo to istnieją „płaszczyzny

⁵⁹ *R. Garaudy, Twórczość i wolność, Życie i Myśli 17 (1967) nr 9, 39.*

⁶⁰ *Tamże, 44.*

styku". Pierwszą z nich jest afirmacja humanizmu i postulat wolności ideologicznej. Lenin, mimo niezwykle ostrej krytyki religii, potępił ideologiczną dyskryminację: „Czynienie jakichkolwiek różnic w sprawach obywateli z powodu religii przez nich wyznawanej jest absolutnie niedopuszczalne”⁶¹. M. Fritzhand, omawiając teorię walki klas, stwierdza: „Potrzeby toczonej przez proletariát walki klasowej nie powinny stawać się nigdy usprawiedliwieniem dla łamania sumień ludzkich, dla podporządkowania myśli ludzkiej orzeczeniom autorytetów, dla dostosowania prawdy do taktycznych potrzeb chwili. Wszak walka taka mijałaby się z celem, którym jest triumf moralności, prawdy i swobodnej myśli ludzkiej”⁶². Walka klas i dyktatura proletariátu, w przekonaniu marksistów, nie wykluczają więc ideologicznego pluralizmu oraz religijnej tolerancji. Chrześcijaństwo, a zapewne także marksizm zgodzą się z tezą T. Kotarbińskiego: „Spory o idee domagają się nieskrępowania, gdyż inaczej idee deformują się nieuchronnie”⁶³. Uznanie praw człowieka do swobodnego wyboru i uzewnętrzniania swego światopoglądu — oto wspólna płaszczyzna humanizmu chrześcijańskiego i marksistowskiego.

Integralnym elementem aksjologicznej wolności jest wolność nauki i sztuki. W tym zakresie także rysują się płaszczyzny porozumienia. Konstytucja *Gaudium et spes* (KDK 53—62) jest wielką apologią wolności badań naukowych. Polski marksista A. Schaff również potwierdza potrzebę wolności w nauce: „Dla marksisty musi być pewnikiem, że prawdy naukowej nie da się osiągnąć inaczej niż przez poszukiwanie uczonych, a wartości artystycznych inaczej jak przez poszukiwanie artystów. Ci zaś, którzy poszukują — twórcy — winni przyjąć jako swą najwyższą zasadę ów zalecany przez Marksa sceptycyzm kartezjański”⁶⁴. Autor, choć podtrzymuje opinię o klasowym charakterze nauki, odcina się jednak od integryzmu doktrynalnego i aksjologicznego. Przestrzega także przed zbędnym ingerowaniem w sferę twórczości naukowej. Chrześcijaństwo podziela tę opinię, ponieważ kultura — nauka, filozofia, sztuka — są wspólną własnością ludzkości⁶⁵. Nauka posiada kilka funkcji: propagandową — apologia określonych modeli ustrojowych, techniczną — opanowanie przyrody, humanistyczną — kształtowanie osobowości ludzkiej. Ostatnia funkcja jest najbardziej istotna, jej realizacja jest możliwa jedynie w warunkach pełnej wolności⁶⁶.

⁶¹ W. I. Lenin, *Socjalizm a religia*, w: *Dzieła*, t. X, Warszawa 1955, 72.

⁶² M. Fritzhand, *W kręgu etyki marksistowskiej*, Warszawa 1966, 136.

⁶³ T. Kotarbiński, w: *Dyskusja na marginesie książki A. Schaffa „Marksizm a jednostka ludzka”*, *Studia Filozoficzne* (1966) nr 1, 49.

⁶⁴ A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, 220; Por. *tamże*, 225.

⁶⁵ *Dz. cyt.*, 337—339. Autor akceptuje uniwersalistyczny charakter filozofii jako mądrości ogólnoludzkiej.

⁶⁶ Por. S. Ossowski, *Taktyka i kultura*, w: *Marksizm i twórczość naukowa w społeczeństwie socjalistycznym*, Warszawa 1957, 78—99.

Instrumentalizacja nauki i filozofii powoduje, iż chrześcijaństwo czy marksizm stają się mniej nurtami ideologicznymi, a bardziej „szkołą” względnie nawet „obozem” z ich pejoratywnymi atrybutami. Monopolizacja nauki jest szkodliwa dla niej samej i dla społeczeństwa, zabija bowiem oryginalność i dynamikę poszukiwań⁶⁷.

Konsekwencją aksjologicznej wolności jest obrona człowieka przed praktycznym materializmem, dyktaturą pieniądza, dehumanizacją przerostów techniki. W tej dziedzinie możliwe jest porozumienie marksizmu i chrześcijaństwa. Konstytucja *Gaudium et spes* (KDK 63—72) stwierdza prymat wartości duchowych przed ekonomicznymi. „Ostatecznym celem produkcji nie jest sam wzrost rzeczy wytwarzanych ani zysk czy panowanie, lecz służba człowiekowi, i to człowiekowi całemu, uwzględniając porządek jego potrzeb tak materialnych jak intelektualnych, moralnych, duchowych i religijnych, każdemu — powtarzamy — człowiekowi i każdej grupie ludzi, bez względu na rasę lub stronę świata” (KDK 64). To stwierdzenie soboru znajduje swój odpowiednik w pismach niektórych teoretyków materializmu historycznego, przestrzegających przed jednostronnym przeakcentowaniem względów ekonomicznych a pomijaniem psychicznego aspektu człowieka. Fritzhand pisze o tym następująco: „Człowiek jest bogaty wtedy, gdy odczuwa potrzebę pełni ludzkich przejawów życia, gdy jego potrzeby są ludzkie, liczne i wszechstronne. *Homo oeconomicus*, jakiego stwarza panowanie własności prywatnej i pieniądza — dla Marksa *Unwesen*, to zaprzeczenie człowieka”⁶⁸. Istnieje zatem, jak świadczą powyższe teksty, zasadnicza nić porozumienia: płaszczyzna aksjologicznego humanizmu. Obejmuje ona takie sprawy jak afirmację autonomii naukowo-kulturowej, instrumentalne traktowanie wartości ekonomicznych, przeciwdziałanie dyktaturze technokracji i przerostom biurokracji, respektowanie praw jednostki, zapewnienie opieki rodzinie itp.

Różnice systemowo-ideologiczne, dzielące chrześcijaństwo i marksizm, są nie do zakwestionowania i stanowią wciąż nieprzekraczalny hiatus. Mimo to możliwy jest pomiędzy nimi dialog. Jednym z jego bardziej istotnych przedmiotów zainteresowania jest problematyka wolności. Marksisci i chrześcijanie różnie rozumieją naturę wolności ontologicznej oraz zakres wolności aksjologicznej, ale zgodnie uznają istnienie pierwszej z nich i potrzebę drugiej. Wolność człowieka, spekulatywnie wspólnie rozważana i praktycznie respektowana, ugruntuje ogólnoludzką solidarność na płaszczyźnie humanizmu.

⁶⁷ A. Schaff, *Aktualne zagadnienia polityki kulturalnej w dziedzinie filozofii i socjologii*, Warszawa 1956, *passim*.

⁶⁸ M. Fritzhand, *W kręgu etyki marksistowskiej*, 114.

LA CONCEPTION DE LIBERTÉ DU MARXISME ET DU CHRISTIANISME

L'article examine la conception de la liberté ontologique (*liberum arbitrium*) et axiologique (*libertas*) du marxisme et du christianisme. La première partie parle de la théorie de liberté dans l'interprétation du matérialisme dialectique. K. Marx (*Manuscrits économique-philosophiques*) et F. Engels (*Anti-Dühring*), inspirés par le stoïcisme, Spinoza et Hegel, comprennent la liberté comme la connaissance de la nécessité. Les marxistes polonais contemporains expliquent la nature de la liberté d'une façon diverse: les uns (W. Krajewski) acceptent un déterminisme radical, les autres (A. Schaff, M. Fritzhand, W. Mejbaur) acceptent l'autodéterminisme. Les fondateurs du marxisme et les marxistes contemporains reconnaissent la liberté axiologique (idéologique, scientifique, artistique), mais en même temps ils limitent cette liberté à la suite de la théorie de la dictature du prolétariat. La deuxième partie de l'article traite de la conception de liberté dans le christianisme. La liberté ontologique a été acceptée par les Pères de l'Eglise (*De libero arbitrio* de saint Augustin), saint Thomas d'Aquin (S. th., q. 82, 83) et Vatican II (*Gaudium et spes*, nr 17). Maritain distingue dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin une double liberté ontologique: liberté du choix et liberté de l'autonomie. La liberté rejette la contrainte, mais ne rejette pas l'existence des déterminantes: objectifs (les lois de la nature, l'influence de la société) et subjectifs (la connaissance intellectuelle). Vatican II postule la liberté axiologique, avant tout religieuse (*De libertate religiosa*), et ensuite scientifique, culturelle, socio-politique (*Gaudium et spes*, nr. 53, 58—59, 75—76). La dernière partie de l'article contient une comparaison de la conception de liberté marxiste et chrétienne, et démontre leur caractère complémentaire. Les points de rapprochement entre deux positions ont été indiqués dans cet article. Le marxisme accepte l'autodéterminisme et le christianisme l'existence des déterminantes biologiques et sociales.