

Tadeusz Ślipko

Wolność w liberalizmie a prawda o wolności

Annales. Etyka w życiu gospodarczym 11/1, 15-22

2008

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.

Wolność w liberalizmie a prawda o wolności

1. Wstępne objaśnienia

Tytuł artykułu wskazuje, że składa się on z dwu wyraźnie wyodrębniających się członów. Pierwszy z nich wyrażony w słowach „Wolność w liberalizmie” ma charakter zdecydowanie historyczny: skupia się na wielkim kierunku filozoficznym, którego nazwa wskazuje na miejsce, jakie w nim przypisuje się pojęciu „wolności”. Termin „liberalizm” wywodzi się bowiem z łacińskiego słowa „libertas”, czyli „wolność”, przybrał zaś słowną formę „liberalizmu”, ponieważ wolność wynosi na piedestał naczelnej kategorii antropologicznej, która swym treściowym zasięgiem ogarnia wszystkie dziedziny ludzkiego życia. Jednakowoż druga część tytułu niniejszego artykułu sugeruje zgoła odmienne podejście do tego samego przedmiotu niniejszej refleksji filozoficznej. Wskazuje, że przedmiotem tej refleksji będzie krytyczna refleksja nad głoszoną przez liberalizm doktryną o wolności. W wyniku zostanie zaprezentowana inna teoria, określona w tytule jako „prawda o wolności”.

2. Liberalizm w historycznym zarysie

Dominująca rola idei wolności w filozoficznej doktrynie liberalizmu nie oznacza, że dopiero liberalizm odkrył teoretyczną doniosłość tej idei i wypracował pod jej natchnieniem teorię ogarniającą całość ludzkiego życia. Idea wolności zaprzętała myśl najwybitniejszych przedstawicieli europejskiej filozofii od najdawniejszych czasów począwszy od Platona a kończąc na przedstawicielach współczesnego egzystencjalizmu i tzw. postmodernizmu. Dobrą tego ilustracją jest wydana w r. 1966 zbiorowa publikacja pt. „Antynomie wolności”, w której 24 autorów omawia koncepcje wolności w ujęciu 30-stu indywidualnych myślicieli bądź powszechnie znanych szkół, jak np. epikureizm, stoicyzm czy dziś już niewidoczny marksizm.

Trzeba jednak podkreślić, że ogromna większość tych filozoficznych wizji wolności w obecnej chwili dziejowej wypełnia już tylko mocno zakurzone biblioteczne półki i stanowi przedmiot zainteresowania dla nielicznej grupy historyków filozofii. Natomiast liberalizm, który przechodził, co najmniej trzy fazy rozwojowe, współcześnie stanowi nadal żywotny kierunek filozoficznej myśli. Mało tego! Liberalizm nie tylko „żyje”, ale ponadto wywiera olbrzymi wpływ przede wszystkim na życie polityczne, ale także na życie gospodarcze oraz na kulturę narodów współczesnego świata i jego światopoglądowe ideologie, wszystko oczywiście pod sztandarowym hasłem jak najszerzej rozumianej „wolności”. Zdając sobie sprawę z tego faktu celową inicjatywą wydaje się podjąć próbę wnikięcia nieco głębiej w treść poję-

cia tej właśnie „wolności”. Pierwszym zaś na tej drodze krokiem, dodajmy – krokiem niezbędnym – jest zapoznanie się z autentycznym rozumieniem wolności przez samych zwolenników liberalizmu jako najbardziej miarodajnego tej materii źródła poznania.

Nie ma potrzeby śladem niektórych autorów¹ sięgać zbyt głęboko w historię filozofii doszukując się prekursorów liberalizmu jako kierunku filozoficzno-społecznego już w koncepcjach przedsokratesowych sofistów. Dla należytego naświetlenia współczesnego statusu doktrynalnego liberalizmu wystarczy rozpocząć nasze rozważania od dwu nowożytnych filozofów, bez wątpienia reprezentatywnych tego kierunku przedstawicieli.

Na pierwszym miejscu należy wymienić na przełomie XVI i XVII w. żyjącego Tomasa Hobbesa (1588–1679) oraz niecałe pół wieku późniejszego Szwajcara z pochodzenia, ale po francusku ogłaszającego najważniejsze swe prace Jana Jakuba Rousseau (1712–1778). Jest jasne, że relację z ich poglądów wypada ograniczyć do wypunktowania jedynie tego, co w ich poglądach wyraża najbardziej istotne cechy właściwego im pojmowania wolności. Łączy ich to, przede wszystkim, że obaj ci filozofowie hołdowali materialistycznemu, na teoriopoznawczym sensualizmie opartemu światopoglądowi. Konsekwentnie do tych założeń głosili też tezę, że człowiek w całokształcie swych działań podlega określonym koniecznościowym i jednokierunkowo działającym mechanizmom psychicznym, co umożliwia budowanie pewnych i uniwersalnie ważnych teorii funkcjonowania wolności w życiu jednostek i całego społeczeństwa.

W kręgu tak zarysowanej ogólnej wizji światopoglądowej wolność człowieka zdaniem Hobbesa „polega na tym, że nic go nie zatrzymuje w czynieniu tego, co chce lub pragnie uczynić, albo do czego ma skłonność”². W myśli Rousseau’a pojęcie wolności przybrało bardziej złożoną postać. Wyróżniał bowiem trojaką wolność: naturalną, społeczną i moralną³, ale kwintesencję tego, co wyraża wszelka wolność człowieka w jej najbardziej elementarnej postaci, wyraża się nie w rozumie, ale w doznaniowej sferze natury człowieka. Toteż wolność człowieka ostatecznie polega na tym, że człowiek determinuje sam siebie, swoje zaś decyzje podejmuje po linii tego, co odpowiada wewnętrznym poruszeniom jego serca i jego wrodzonym popędom. Jedyłą granicę dla tak rozumianej wolności zakreśla identyczna wolność innych jednostek. Tę wszakże pierwotną, a zarazem idealną postać wolności naturalnej skrępowała kultura i społeczne formy współżycia ludzi, przede wszystkim zaś historycznie wytworzone systemy politycznej organizacji, czyli państwa. Dla tej racji nakazem historycznej chwili jest oparcie życia społecznego na innej podstawie. Rousseau oparł ją na „umowie społecznej”, która jako wyraz „woli powszechnej”, czyli „woli ludu” wyrażonej w bezosobowym prawie konstytuuje nową formę wolności, a mianowicie „wolność społeczną”. Prawo to dzięki wyniesieniu go na wyższy od jednostkowego prawodawcy poziom osiąga dzięki temu rangę prawa sprawiedliwego, które zabezpiecza jednostkę przed krępującymi ją społecznymi więzami w postaci różnych zrzeczeń i stowarzyszeń. Jednostka odzyskuje przeto pierwotny status wolności umożliwiający jej rozwijanie właściwej sobie aktywności zgodnie z wrodzonymi sobie popędami, których źródłem jest nie rozum, ale serce jako kuźnia uczuć, przede wszystkim zaś pragnienia przyjemności⁴.

Po zapoznaniu się z poglądami T. Hobbes’a i J.J. Rousseau’a na istotę wolności z kolei przypatrzeć się należy, jaką postać ta sama idea wolności przybiera w oczach później-

¹ J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów*, Wyd. Servire Veritati, Lublin 2004, s. 13.

² S. Kowalczyk, ks., *Liberalizm i jego filozofia*, wyd. Unia, Katowice 1995, s. 29.

³ Umowa społeczna, księga I, rozdział VIII, przeł. A. Peretiatkowicz, Kęty 2002, s. 22–23.

⁴ W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1978, t. II, s. 152; S. Kowalczyk, ks., *op.cit.*, s. 45.

szych, a więc już nam czasowo bliższych prominentów liberalizmu. Wystarczająco naświetlają interesujący nas problem wypowiedzi dwu autorów. Pierwszym jest Benjamin Constant, filozof angielski żyjący na przełomie XVIII i XIX w. (1767–1830). Według tego myśliciela wolność ma charakter ściśle indywidualny. Polega bowiem na spokojnym przeżywaniu radości płynącej z osobistej niezależności⁵. W aspekcie społecznym przybiera to postać pojmowania wolności jako „*triumfu indywidualności zarówno nad władzą, która chciałaby rządzić despotycznie, jak i nad masami, które domagają się ujarzżenia mniejszości przez większość*”⁶.

Z kolei następnym w tym szeregu filozof Isajah Berlin, rozwijający filozoficzną działalność już w XX w. za punkt wyjścia swoich rozważań obiera rozróżnienie między wolnością negatywną oraz wolnością pozytywną. Przez wolność negatywną, określaną przezeń także jako „wolność od”, Berlin rozumie „*obszar w którego granicach podmiot... ma lub powinien mieć całkowitą swobodę bycia i działania według własnej woli, bez wtrącania się innych osób*”. Natomiast wolność pozytywna, w języku Berlina „wolność do”, dotyczy tego, „*co lub, kto jest źródłem władzy albo ingerencji, która może przesądzić, że ktoś ma zrobić raczej to niż tamto, być takim, a nie innym*”⁷. Objasniając to wstępne sformułowanie Berlin stwierdza, że „*pozytywny sens słowa wolność wynika z pragnień jednostki chcącej być panem swego losu. Życzę sobie, aby moje życie i decyzje zależały ode mnie, a nie od sił zewnętrznych jakiegokolwiek rodzaju... jestem sam sobie panem*”. Rozwijając dalej swoją ideę „bycia sam sobie panem” Berlin sprowadza ją do tajemniczego elementarnego „prawdziwego Ja”, którego nie można identyfikować z rozumem, z „wyższą naturą”, z racjonalnym dążeniem do celów odległych, z moją „prawdziwą”, „idealną” bądź „autonomiczną osobowością”, albo tym „co we mnie jest najlepsze”. Innymi słowy Berlin to swoje „jestem sam sobie panem” redukuje do owego tajemniczego „Ja”, będącego poza wszelką możliwą decyzyjną instancją bądź normującą go zasadą. Owszem właśnie to „Ja” staje się twórczą siłą wszelkich decyzji i zasad, krótko mówiąc – absolutem, który decyduje o wszystkim, co leży w zasięgu działania. Na koniec tenże filozof – zdaniem niektórych znawców jego filozofii – przyjmował również uzupełniającą jego poglądy tezę, że warunkiem obu tych wolności, a więc wolności negatywnej oraz wolności pozytywnej jest tzw. wolność podstawowa, czyli zdolność dokonywania wyborów⁸.

W zakończeniu zarysowanej relacji z poglądów wybitnych przedstawicieli liberalizmu warto jeszcze zwrócić uwagę na niewątpliwy fakt, że w łonie samego liberalizmu dokonywał się na przestrzeni czasu swoisty krytyczny samosąd, w wyniku czego wyłaniały się zmodernizowane jego postacie pod nazwą „neoliberalizmu”, „libertynizmu” czy też „komunitaryzmu”. Ponieważ wszystkie te nowotwory nie naruszają fundamentalnych indywidualistyczno-materialistycznych założeń pierwotnego liberalizmu, których źródłem jest nie rozum, ale serce, jego uczucia, wobec tego nie ma potrzeby wdawać się w obszerniejsze tych odmian liberalizmu analizy.

⁵ S. Kowalczyk, ks., *op.cit.*, s. 58.

⁶ Cyt. za J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 2002, s. 147.

⁷ *Dwie koncepcje wolności*, [w:] I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, tłum. D. Grinberg, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 187.

⁸ A. Szymaniak, I. Berlin, *Powszechna Encyklopedia Katolicka*, t. I, A-B, s. 537–538.

3. Spojrzenie krytyczne

Jak się zdaje, fundamentalną racją totalnej niewydolności liberalizmu w budowanej przez jego zwolenników teorii wolności jest odwrócenie hierarchii tkwiących w strukturze człowieka twórczych sił określających ludzkie oblicze wolności. Tymi siłami są rozum oraz popędowa sfera zmysłowych dążeń człowieka. W ujęciu prominentów liberalizmu widoczny jest prymat popędowych dążeń człowieka, jego „chcienia” przed rozumem, dominacji „*passio*” nad „*ratio*”. Wskutek tego liberalizm okazuje się niezdolny dotrzeć do istotowego sedna wolności, a tym samym nie leży w jego mocy wychwycić i prawidłowo rozwinąć ideę konstytutywnego mechanizmu formowania się wypływających z tego źródła pochodnych manifestacji ludzkiej wolności. Charakterystycznym tego przejawem jest przesunięcie we właściwej liberalizmowi wizji wolności punktu ciężkości w stronę zewnętrznych przejawów aktywności człowieka. Prowadzi to do tendencji maksymalnego ograniczenia możliwości ingerowania autorytetów społecznych w sferę indywidualnych wolności człowieka, czego uderzającą wręcz w oczy konsekwencją jest obowiązująca w obszarze życia ekonomicznego zasada „wolnego rynku”, otwierająca pole dla niekontrolowanej działalności wielkiego prywatnego kapitału.

W parze z tym jednostronnym ujęciem zjawiska wolności idzie przerost kategorii wolności obywatelskiej, czego konsekwencją jest przekształcenie wolności człowieka w kategorię społeczno-polityczną, pozostającą w ścisłym związku z ustrojowymi formami współczesnych państw demokratycznych. Z tego samego źródła bierze początek tendencja do promowania w imię wolności ideologicznego pluralizmu w świecie moralnych i światopoglądowych orientacji z równoczesnym wyeliminowaniem z tego obszaru kryteriów prawdy i obiektywnego dobra. Stwierdzić wreszcie wypada, że najgłębszym uwarunkowaniem tych wszystkich doktrynalnych niedostatków liberalizmu jest materialistyczne ukierunkowanie jego spojrzenie na człowieka i otaczający go świat, co przekreśla możliwość zbudowania adekwatnej teorii przysługującego człowiekowi atrybutu wolności. I tak apoteoza wolności przeobraża się na pewnych odcinkach ludzkiego życia w licencję dowolności. Uwagi te uzasadniają za to potrzebę drugiej części niniejszego artykułu, w której – jak to już w tytule zostało zasugerowane – zadaniem naszym staje się odsłonięcie filozoficznej „prawdy o wolności”.

4. Wolność w ujęciu chrześcijańskiej filozofii człowieka

Chcąc się wywiązać z tego trudnego zadania, należy się wpierv zastanowić nad tym, co uznać za optymalny punkt wyjścia dla refleksji nad zagadnieniem istotnego sensu atrybutu wolności człowieka jako świadomego siebie, rozumnego podmiotu działania. Otóż w tej sprawie filozofia chrześcijańska nawiązuje do sugestii, której prawdopodobnie świadom był już I. Berlin, ale nie wykorzystał jej jak należy. Idzie tu mianowicie o ową jego „wolność podstawową”, czyli zdolność woli do dokonywania wyboru zamierzonego przez siebie przedmiotu swego rozumnego działania. Uczynimy zatem tę zdolność przedmiotem głębszej analizy.

Stawiając sobie takie zadanie zgodnie z ogólną metodologiczną orientacją filozofii chrześcijańskiej, musimy sięgnąć do odpowiednich danych doświadczenia, tym razem do dostępnych każdemu człowiekowi danych wewnętrznego doświadczenia jego własnej świadomości. Otóż mówią nam one, że poznawcze zdolności człowieka, których rozum jest

naczelną postacią, są zawsze skierowane na to, co mu się jawi jako jakieś „dobro” i dla tej racji staje się godne chcenia, innymi słowy – pożądaną ze strony ludzkiej woli. I tu dotykamy sedna sprawy. Jak długo pozostajemy w obszarze dóbr widzialnego czasoprzestrzennego kosmosu, leży w mocy ludzkiej woli podejmować decyzje działania lub niedziałania /pozostania w bezruchu/, wypowiedzenia się po stronie jednego z dwu lub więcej dóbr, zwrócenia się ku dobru nawet mniej wartościowemu, a odwrócenia się od dobra bardziej w jego rozumieniu atrakcyjnego, owszem – nawet akceptacji zła przybranego w ludzającą szatę dobra. W maksymalnie zwartej formie można ten opis sprowadzić do wspólnego mianownika, którego wyrazem w myśl filozofii chrześcijańskiej jest określenie wolności woli jako wolności wyboru działania lub niedziałania, wyboru tego lub innego dobra.

A zatem istotny sens wolności woli krystalizuje się w akcie wyboru. Już jednak to lapidarne określenie sugeruje, że wolność woli nie jest strukturą prostą. Już z dokonanych uściśleń wynika, że składa się na nią relacyjna jedność poznawczo-wolitywnych aktów, ponadto charakteryzuje ją różnorodność intencjonalnych odniesień do otaczających człowieka dóbr, których bogactwo otwiera szerokie pole dla wyzwania się dynamicznych mocy jego wolnej woli. Te wszakże twórcze działania woli urzeczywistnia człowiek w granicach własnej egzystencjalnej kondycji, której swoistość wyciska także na wolności ludzkich wyborów nader znamienne rysy.

Przyjrzyć się najpierw wypada poznawczym aktom intelektu, niezbędnym dla ukonstytuowania się aktu wyboru. Jego mocą człowiek okazuje się zdolny, jak nawiązując do Arystotelesa podkreśla św. Tomasz⁹, ogarnąć wszystko, a więc wszechświat cały, poznać rządzące światem prawa i wykorzystywać je dla swoich celów. Niemniej jednak nawet najbardziej zawzięty racjonalista nie zaprzeczy, że intelekt człowieka jest wystawiony na immanentne w nim samym utajone niebezpieczeństwo błędu, niebezpieczeństwo realne, niebezpieczeństwo o niesłychanej rozpiętości od drobnych pomyłek do radykalnych wypaczeń obrazu świata i wydarzeń. W miejsce coraz pełniejszej wiedzy o sobie samym i świecie umysł ludzki popada w stany sceptycznych wątpliwości we własne poznawcze zdolności. Sprzyjającą okolicznością dla krzewienia się błędu w królestwie ludzkiego umysłu jest jego zależność od wrodzonych człowiekowi skłonności i popędów, wskutek czego zamiast *ratio* bierze w nim górę *passio*. Ta zaś sfera irracjonalnych wpływów potrafi zaślepić intelektualną zdolność widzenia nawet bezpośrednich obiektów poznania i przekształcić ją w nieprzezwyciężalną siłę uporu.

Z kolei zwróćmy uwagę w stronę bezkresnych obszarów zewnętrznego świata jako wielkiego zbiornika dóbr, które stanowią przedmiot wyborów wolnej woli. Samorzutnie nasuwa się konstatacja, że dobra te bywają rozmaite. Są wśród nich dobra o wielkiej wartości, godne uznania i pożądania, gdyż ich osiągnięcie wzbogaca człowieka i wynosi go na wyższe stopnie doskonałości, ale są też dobra atrakcyjne, pożądane całą potęgą woli, mimo że w rzeczywistości okazują się kruche, bezwartościowe, szkodliwe, wręcz człowieka niszczące. Ich osiągnięcie stwarza w życiu człowieka sytuację napięcia, staje się źródłem wstrząsających dramatów. Nie trzeba zatem sięgać zbyt daleko: człowiek w sobie samym skrywa nekającego go dręczyciela.

W świetle całokształtu dokonanych ustaleń wolność wyboru okazuje się wzniosłym atrybutem człowieka, twórczą siłą jego egzystencjalnej autonomii, zdolnością panowania nad sobą samym i otaczającym go światem, czyni zeń rzeczywistego „kowala własnego

⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, tłum. F.W. Bednarski OP, Fundacja Pomocy Antyk, Warszawa 2000, tom I, kwestia 14, artykuł 1.

losu”, jak to głosi stara rzymska maksyma, z lubością powtarzana przez Sartre’a. W życiowej dynamice tejże woli zawiera się jednak również druga niemniej realna jej postać: funkcjonowanie wolności wyborów przenika także groza decyzji chybionych, wnoszących w życiową praktykę człowieka pomniejszające go zaczyny rozstroju wewnętrznego chaosu i degradacji. I tak tylnymi niejako drzwiami i w zwodniczym przebraniu wkrada się w krąg wolnych wyborów niszczące człowieka zło.

A to oznacza, że nie gdzieś na obrzeżach, w granicach przypadkowych błędów i wypadków, ale w samym sednie egzystencjalnej struktury wolnego wyboru tkwi głęboka ambiwalencja dobra i zła, promocji człowieka, ale też jego degradacji, wzrostu, ale i samozniszczenia, krótko mówiąc – przenikającej ten akt antynomii. We współczesnej filozofii niejako czerwona nicią przewija się wątek tragicznych uwikłań ludzkiej egzystencji. Tragizm ten w ujęciu różnych filozofów przybiera różne kształty: pustki opuszczenia (*délaissement*) Sartre’a, bycia wrzuconym w tajemną nieświadomość bytu (*Geworfenheit*) Heideggera, radykalnej alienacji (Marks). Te na skutek błędnych antropologicznych założeń mocno przerysowane wizje ludzkiego egzystencjalnego tragizmu mimo wszystko kryją w sobie coś z prawdy. Filozoficzny opis świadomościowych aktów wyboru odsłania głęboko w ich strukturze zakodowaną antynomię. Przenikający ją tragizm na tym polega, że z tego samego źródła wskroś człowiekowi właściwej i nobilitującej go rozumnej dynamiki wypływają dwa sprzeczne nurty tkwiących w nich sił: twórczego rozwoju i równoczesnej niszczącej go autodestrukcji. A wtedy filozofującej myśli nasuwa się pytanie, czy wolność wyboru skazuje człowieka na zagubienie się w tragizmie własnej immanentnej antynomii, czy też mimo wszystko tkwią w człowieku moce zdolne przezwyciężyć tę antynomię i na jakiej to się dzieje zasadzie?

5. Zarys rozwiązania

Trudność, w obliczu której stawia nas na gruncie filozofii chrześcijańskiej dokonany opis aktu wyboru przekonuje, że w poszukiwaniu prawdy o wolności trzeba wyjść poza akt wolnego wyboru, ale nie poza człowieka. Człowiek bowiem jest podmiotem tego wyboru i jego egzystencjalny status stwarza tło, na którym w jasnym świetle jawi się rola antynomii dokonywanych przez niego wyborów.

Kimże bowiem jest człowiek? Jest istotą, która dzięki swej psychofizycznej strukturze dzierży prymat w hierarchii bytów widzialnego świata. Na tym zasadza się jego wielkość i jego jedność. Uprzywilejowane stanowisko człowieka w świecie znajduje podstawę w jego osobowej godności, ta zaś godność mocą tkwiącego w nim ducha i jego poznawczo-wolitywnych uzdolnień jest otwarta na realizację sensu swej egzystencji, która Bogu zawdzięcza swój początek i ku Bogu jest skierowana całą rozpiętością nieprzepartego dążenia do osiągnięcia dostępnej sobie doskonałości i szczęścia. Skoro jednak w konkretnych aktach tego dążenia wolność wyboru okazuje się siłą ambiwalentną, wręcz antynomiczną, wobec tego wolność ta musi być poddana zewnętrznej w stosunku do woli, ale rozumnej naturze człowieka odpowiadającej zasadzie tę wolność porządkującej. Tego rodzaju zasadą jest ład moralny wpisany w tę rozumną naturę człowieka. Ład ten ukonstytuowany jest przez świat wartości moralnych i na nim opartego moralnego prawa, on też porządkuje całokształt wolnej aktywności człowieka ukazując mu godne w świetle moralności cele działania, określając też reguły wyboru środków prowadzących do ich realizacji.

I tak personalistyczna koncepcja człowieka ustawia nas oko w oko z „etyką wolności”. Etyka ta występuje tu jako obiektywna kategoria moralna, która wprowadza rozumny dynamizm aktu wyboru w świat moralnych reglamentacji. Tym sposobem wytycza tej wolności jednokierunkową drogę do realizacji osobowej doskonałości człowieka. Wolność z ambiwalentnej struktury psychologicznej aktu wyboru przekształca się w wolność wewnętrzną uporządkowaną mocą moralnych ideałów. Zamiast krążenia od dobra do dobra, od tego, co gorsze, do tego, co lepsze, lub odwrotnie, zamiast swoistego zawieszenia między dobrem a złem zyskuje ona zasadę wewnętrznej konsolidacji i twórczej w praktyce stosowalności. Zasada ta bowiem zakorzenia się w obiektywnej rzeczywistości ładu, który z dobra bierze początek i ku dobru człowieka kieruje. Prawda i zacność tego dobra wciela się tym samym w prawdę nobilitującą wolność. Dzięki temu sama wolność przeistacza się w strukturę normatywną. Staje się ideałem przyświecającym człowiekowi w jego dążeniu do odtworzenia w sobie choćby przybliżonej postaci wzorczych modeli ukazanych w moralnych normach postępowania. Z tego tytułu zasługuje na miano „wolności moralnej” celem odróżnienia jej od poprzedniej „wolności psychologicznej”.

Jakież więc są tej nowej wolności znamienne rysy? Przede wszystkim charakteryzuje się ona wzbogaceniem dynamicznego statusu wolności człowieka o nowy wymiar jej egzystencjalnego kształtu. Istotne wszakże jest to, że obok źródeł duchowej energii, które kryją się głównie w atrakcyjnej mocy moralnych wartości, wolność moralna znosi ambiwalencję rozstajnych dróg wolności psychologicznej i utwierdza człowieka w dążeniu do utajonego w każdym moralnie zacnym akcie ostatecznego sensu ludzkiego istnienia i jego transcendentnego wymiaru. Tę też wolność ma się na myśli, kiedy w pochwałach wolności mówi się o „wolności prawdziwej”, „autentycznej”, „rzeczywistej”, a więc o wolności w pozytywnym moralnie znaczeniu. Idea ta sugerowana już wyraźnie przez św. Augustyna w jego rozważaniach o wolności woli, zawsze była żywa w tradycji filozofii chrześcijańskiej. Są więc podstawy, aby do niej wrócić w refleksji nad rozwiązaniem problemu antynomii aktów wolnego wyboru.

6. Wolność społeczna

Dotychczasowe nasze rozważania skupiały się na problematyce wolności woli, której centralnym zwornikiem jest akt wyboru dokonywany przez człowieka w charakterze realnie istniejącego działającego podmiotu, a więc wolności w jej czysto indywidualnym aspekcie. Jednakowoż w języku potocznym, a także w literaturze filozoficznej występują jeszcze inne denominacje wolności, wśród których wyróżniają się niewątpliwie trzy, a mianowicie „wolność sumienia”, „wolność religijna” oraz „wolność polityczna” bądź „obywatelska”. Już z pierwszego wejrzenia widać, że przysługuje im inny antropologiczny wymiar, aniżeli „wolności woli”. Czy to oznacza, że nie pozostają w żadnym z nią związku?

Związek ten zachodzi, jego zaś zadzierzgnięcia należy się doszukiwać w tej podstawowej warstwie wolności moralnej, którą tworzy obiektywny ład moralny. Znamienne ich cechą jest imperatywny charakter, którego przejawem jest idąca w parze z określonym uprawnieniem powinność innych podmiotów do uszanowania tego uprawnienia. Wzięte całościowo składają się na obszerną dziedzinę normatywną, powszechnie określaną jako „porządek sprawiedliwości” stanowiący integralną część moralnego prawa naturalnego.

Wspomniane prawa, a więc prawa osoby ludzkiej do wolności myśli, sumienia, wolności religijnej, a także wolności ekonomicznej oraz wolności politycznej dotyczą określonych dziedzin ludzkiego indywidualnego i społecznego życia, które pozostają w wyłącznym władaniu poszczególnych osób i dlatego wyznaczają pewne enklawy przysługującej im niezależności od ingerencji podmiotów zewnętrznych, czyli ich „wolności”. Trzy pierwsze charakteryzują się wszakże tym, że stwarzają moralną ochronę dla na wskroś wewnętrznej, gdyż duchowej sfery życia ludzkiego i w znacznym stopniu mieszczą się w obrębie tego, co nazywamy sferą „prywatności człowieka”. Natomiast wolność ekonomiczna, a tym bardziej polityczna wkracza w obszar zewnętrznych dziedzin ludzkiej aktywności i utożsamia się z zespołem uprawnień przysługujących pojedynczym osobom lub ich grupom do autonomii w podejmowanych przez nie działaniach na odpowiednim polu społecznego życia. Dla tej racji można je sprowadzić do wspólnego mianownika „wolności społecznej”.

7. Zakończenie

Konkluzja z całokształtu naszych rozważań jest taka: także do wolności człowieka odnosi się truizm, że „nie jedno ma ona oblicze”. Wydaje się jednak, że bez uświadomienia sobie jej strukturalnej złożoności, przede wszystkim zaś bez urobienia sobie adekwatnego obrazu poszczególnych form wolności i ich wzajemnych do siebie odniesień nader trudno jest wypracować spójną wszechstronną teorię wolności. Zgoła zaś fundamentalnym błędem skazona jest liberalna filozofia wolności w zrelacjonowanych jej postaciach, z uwagi na wytkniętą jej uprzednio naturalistyczną antropologię i zawartą immanentnie w tej antropologii dominację *passio* nad *ratio*. Nieuchronną przeto konsekwencją tego zgoła niekopernikańskiego przewrotu stała się autodestrukcyjna moralnego wymiaru wolności na rzecz apoteozy propagowanych współcześnie różnych form indywidualnych społecznych deprawacji. Toteż nakazem chrześcijańskiego filozoficznego myślenia jest podejmować wszechstronne studia nad fenomenem wolności, aby odsłaniać jej zapoznane w liberalizmie oblicza i uczynić z niej rzeczniczkę filozoficznej prawdy w ideologicznym chaosie współczesnego świata.

Freedom in Liberalism and the Truth about Freedom

Summary

The freedom, in Latin *libertas*, is the object of philosophical reflection since Plato. Yet as the determined philosophical direction it took the form of the „liberalism” on the turning point of the sixteenth and seventeenth century, represented by two philosophers: Thomas Hobbes (1588–1679) and Jean-Jacques Rousseau (1712–1778). Among contemporary scholars Isaiah Berlin is standing out. From his point of view the philosophical problem of the freedom should be examined in two aspects: the negative freedom i.e. the attribute of not hindered freedom in making choices and the positive freedom as opportunity of being the master of one’s own fate. The author of the article, after critical demonstrating the conception of liberalism, sketches the theory of freedom from the position of Christian ethics. As a starting point he takes the conception of man as a person whose rational activities take on the form of twofold freedom of choice. In the psychological aspect, this freedom assumes the ambivalent form of doing good or evil, however in the moral aspect it turns out to be freedom put in order by the hierarchy of objective moral values. In this meaning the freedom also organizes the whole free man's activity and becomes creative strength of his moral personal perfection. It also defines the crucial sense of Christian philosophical science of truth about freedom.