

Jerzy Koperek

Demokracja chrześcijańska wobec demokracji liberalnej

Seminare. Poszukiwania naukowe 12, 185-195

1996

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.

JERZY KOPEREK CP

DEMOKRACJA CHRZEŚCIJAŃSKA WOBEĆ DEMOKRACJI LIBERALNEJ

I. FILOZOFIE POLITYCZNE A PRAWA CZŁOWIEKA

Deklaracja Praw Człowieka przyjęta i ogłoszona przez ONZ 10 grudnia 1948 r. stała się podstawą wielu współczesnych konstytucji państwowych, w których prawa indywidualne i społeczne człowieka zostały w pełni zaakceptowane. Ten proces rozpoczął się już wcześniej, gdyż po pierwszej wojnie światowej deklaracje praw dołączone do nowych konstytucji europejskich uznawały wagę praw społecznych¹.

Antagonizm, jaki pojawił się na linii konstytucyjnego zagwarantowania praw indywidualnych i społecznych człowieka oraz wspólnoty, jest przede wszystkim wynikiem – jak twierdzi J. Maritain – „zderzenia dwóch przeciwstawnych ideologii i systemów politycznych, które się na nie powołują, a od których w rzeczywistości są całkiem niezależne”². Potwierdza to stanowisko oczywiste z jego punktu widzenia stwierdzenie, że „Nie trzeba być zwolennikiem Rousseau, aby uznawać prawa jednostki, tak jak nie trzeba być marksistą, by uznawać prawa ekonomiczne i społeczne”³.

Istotnym elementem powyższego sporu jest czynnik ludzki, który decyduje o historycznych uwarunkowaniach praw indywidualnych i społecznych, szczególnie gdy chodzi o zakres korzystania z nich przez poszczególne osoby i społeczeństwa. J. Maritain podsumowuje te prawdę w następujący sposób: „Jest rzeczą zupełnie normalną, że różne prawa przyznawane człowiekowi ograniczają się wzajemnie, zwłaszcza że prawa ekonomiczne i społeczne, prawa człowieka jako osoby uwikłanej w życie społeczności nie mają wstępu do historii ludzkiej bez ograniczenia, w pewnej mierze wolności i praw człowieka jako osoby indywidualnej. W związku z określeniem zakresu wspomnianych ograniczeń, a ogólnie

¹ Por. B. Mirkine-Guetzevitch, *Les nouvelles tendances du droit constitutionnel*, rozdz. III, Giard, Paris 1931.

² J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobier, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1993, s. 113.

³ Tamże.

niej, hierarchii wartości decydujących o korzystaniu z tych różnorodnych praw i o ich konkretnym układzie, powstają między ludźmi nieusuwalne różnice zdań i rozbieżności poglądów⁴.

Powyższe podziały są podstawą różnych opcji politycznych i na ich bazie następuje sformułowanie określonego stanowiska wobec praw indywidualnych i społecznych człowieka. Ten wymiar polityczny zagadnienia wysuwa na pierwszy plan sprawy praktycznego wprowadzenia i zrealizowania często w podobny sposób sformułowanych i wypunktowanych praw osoby ludzkiej: „Stajemy w tym miejscu wobec zderzenia zasadniczo odmiennych filozofii politycznych. Idzie tu bowiem nie tylko o rozpoznanie różnych kategorii praw człowieka, ale o zasadę dynamicznego ujednolicenia, w myśl której zostaną one wprowadzone w życie, idzie o czystość tonu, o specjalny klucz, dzięki któremu można grać tę lub ową muzykę na tej samej klawiaturze, w harmonii lub dysharmonii z godnością człowieka⁵”.

Powstałe różnice światopoglądowe i zarazem polityczne mają ogromne znaczenie w ewentualnej próbie ujednolicenia stanowiska wobec problemu realizacji praw człowieka. We współczesnym społeczeństwie J. Maritain rozróżnia podstawowe opcje polityczne przedstawiane i reprezentowane przez zwolenników społeczeństwa typu liberalno-indywidualistycznego, komunistycznego czy personalistycznego⁶.

Pomimo jednak podobnej czy nawet identycznej wprost listy praw człowieka wyróżnione opcje polityczne inaczej je będą interpretować w myśl własnych poglądów i stanowisk. O tym podziale decyduje hierarchia wartości, w myśl której prawa człowieka, tak ekonomiczno-społeczne, jak i indywidualne mają być wprowadzane w życie. W konsekwencji jednak o określonej hierarchii wartości decyduje przede wszystkim naczelna wartość „zgodnie z którą prawa te będą uporządkowane i będą się wzajemnie ograniczały⁷”.

W tym kontekście J. Maritain zauważa, że zwolennicy „liberalno-indywidualistycznego społeczeństwa, widzą oznakę ludzkiej godności przede wszystkim w możliwości każdej osoby do indywidualnego rozporządzania dobrami natury, aby mogła swobodnie czynić, cokolwiek zechce⁸”. Rozważając natomiast konsekwencje etyczne innych opcji politycznych, stwierdza, że „zwolennicy społeczeństwa typu komunistycznego upatrują to samo w możliwości podporządkowania tychże dóbr zbiorowemu zarządowi ciała społecznego w celu »wyzwolenia« ludzkiej pracy (przez podporządkowanie jej społeczności ekonomicznej) i opanowania historii⁹”.

Maritain utożsamia się jednak z inną opcją polityczną i akceptuje w pełni trzecią szkołę filozoficzno-politycznego myślenia. Jest nią szkoła filozofii perso-

⁴ Tamże, s. 114.

⁵ Tamże.

⁶ Por. J. Maritain, *True Humanism*, Charles Scribner's Sons, New York 1938, s. 127 nn.

⁷ J. Maritain, dz. cyt., s. 115.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

nalistycznej, której zadania w obronie praw indywidualnych i społecznych człowieka wynikają z jego integralnej koncepcji jako osoby ludzkiej. Chociaż więc każda z trzech grup będzie nawzajem się oskarżać o pomijanie pewnych istotnych praw człowieka, to jednak J. Maritain zgadza się z tym, że zwolennicy społeczeństwa typu personalistycznego upatrują oznakę ludzkiej godności „w możliwości posługiwania się tymi samymi dobrami natury do codziennego zdobywania dóbr z gruntu ludzkich, moralnych i duchowych oraz ludzkiej wolności i autonomii”¹⁰.

Wyróżnienie trzech podstawowych szkół myśli społecznej – liberalnej, komunistycznej i personalistycznej – ukierunkowuje myślenie polityczne krajów Europy Środkowo-Wschodniej na konieczność poszukiwania rozwiązań społecznych w ramach istniejących filozofii politycznych. Wydaje się, że w Polsce momentem przełomowym w zrozumieniu idei społeczeństwa obywatelskiego było pojawienie się fenomenu „Solidarności”. Jerzy Szacki pisze: „Przed wszystkim wystąpiła tendencja do zidentyfikowania go ze społeczeństwem jako takim, które w zorganizowany sposób wystąpiło przeciwko rządowi, wskutek czego ideały niezależności i samoorganizacji stały się nieomal z dnia na dzień faktem”¹¹. Tę samą myśl potwierdzał Adam Michnik, który w rocznicę umów sierpniowych pisał: „Po raz pierwszy w dziejach ustroju komunistycznego doszło do rekonstrukcji społeczeństwa obywatelskiego i zawarcia kompromisu z państwem”¹². Momentem przełomowym takiego stanowiska narodu polskiego miała być wizyta Papieża Jana Pawła II: „Społeczeństwo nagle ujrzało siebie jako coś oddzielnego od władzy”¹³.

LIBERALIZM KLASYCZNY A WSPÓŁCZESNY

Możliwość powstania totalitaryzmów jest nie tylko wynikiem szeroko zakrojonej akcji wprowadzenia konkretnych ideologii w życie społeczne i indywidualne człowieka, ale sądzić można, że sama koncepcja indywidualizmu liberalnego, czy też liberalizmu indywidualistycznego tworzy podstawę takich totalitaryzmów. Wynika to przede wszystkim z jego koncepcji osłabienia więzi społecznych w Kościele, państwie i narodzie. Osłabienie tych więzi prowadzi do osłabienia życia społecznego, a tym samym ułatwia drogę do autorytaryzmu tym, którzy w miejsce prawdy absolutnej wprowadzają własną subiektywną i relatywną zarazem prawdę, stawiając ją na piedestale jako aktualnie absolutnie obowiązującą.

¹⁰ Tamże.

¹¹ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1994, s. 143–144.

¹² A. Michnik, *Szanse polskiej demokracji*, Aneks, Londyn 1984, s. 69.

¹³ J. Goldfarb, *Beyond Glasnost. The Posttotalitarian Mind*. The University of Chicago Press, Chicago 1989, s. 22.

Ten właśnie motyw przewodni liberalizmu indywidualistycznego narodził się w reakcji do rządów absolutystycznych, które często łączyły sprawy religii ze sprawą autorytetu władcy. Przecistawiając się takiej formie rządzenia, liberalizm indywidualistyczny stanął w bezpośredniej opozycji do Kościoła. Z tego między innymi względu liberalizm europejski tworzył się w opozycji do religii, a Kościół dostrzegał w nim jedynie wroga. Wzajemne oskarżanie się sprawiło, że w istocie rzeczy zabrakło racjonalnych przesłanek, dla których oba nurty myśli społecznej z konieczności musiałyby być w całkowitej do siebie opozycji.

Uważne przyjrzenie się problemowi pozwala twierdzić, że zagrożeniem liberalizmu jest nie tyle wiara w prawdę absolutną, ile raczej ideologia, z którą liberalizm zawsze walczył. Ze strony Kościoła natomiast wymagana była refleksja, że nie zagraża mu sama idea wolności głoszona przez liberalizm, ile raczej jej pewna koncepcja, która negowała jakąkolwiek odpowiedzialność społeczną i odrywała ją od prawdy jako źródła wolności. M. Zięba OP – wykładowca nauki społecznej Kościoła na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz współtwórca Ośrodka Myśli Politycznej w Krakowie – analizując tę kontrowersję, odróżnia istnienie liberalizmu indywidualistycznego od wspólnotowego, stwierdzając: „Istnieją bowiem co najmniej dwa liberalizmy oparte na bardzo odmiennym pojmowaniu wolności. Pierwszy liberalizm, ów indywidualistyczny i odrzucający ideę prawdy absolutnej, oparty jest na wolności rozumianej »negatywnie«. Więcej wolności oznacza tu mniej ograniczeń, a sens moim czynom nadają ja sam jako wolny podmiot”¹⁴.

W celu przedstawienia pełnego obrazu liberalizmu w kontrowersji z chrześcijańską koncepcją wolności, M. Zięba wypunktowuje istnienie współczesnej jego wersji, która pozwala na dialog z nauką społeczną Kościoła. Wersja ta o charakterze wspólnotowym nie neguje zależności idei wolności liberalnej od prawdy absolutnej. W liberalizmie klasycznym uwarunkowanie wolności od prawdy absolutnej zmierza do totalitarnych konsekwencji społecznych. Otwarcie na prawdę absolutną stanowi więc zagrożenie samej idei wolności liberalnej.

Z taką świadomością zagrożenia polemizuje współczesny liberalizm akceptujący wymiar wspólnotowy w relacjach osoby ze społeczeństwem. Przejście więc z pozycji zagrożenia na pozycję możliwości współpracy, z przyjęciem zasadniczej tezy nauki społecznej Kościoła, jest bardzo ważnym etapem na drodze zbliżenia się i współpracy personalistycznej i liberalnej koncepcji życia społecznego: „Drugi liberalizm, osadzony głównie w tradycji anglosaskiej, a zwłaszcza amerykańskiej, nie odrywa pojęcia wolności od istnienia prawdy absolutnej. W ten sposób wolność może być ukierunkowana ku prawdzie. Nie dąży ona do wypracowania jedynie słusznego i ostatecznego rozwiązania, typowego dla totalitaryzmów, lecz jest raczej – znów ucieknijmy się do metafory – kompasem, w którym pomimo tego, że

¹⁴ M. Zięba OP, „*Kościół wobec liberalnej demokracji*”, [w:] M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1993, s. 133.

igła magnetyczna nigdy nie jest całkowicie nieruchoma, z łatwością jednak można rozeznaczyć kierunki. Uznanie istnienia Absolutu ma również ważne społeczne implikacje. Pozwala poszukiwać i budować duchową wspólnotę, którą łączy coś więcej niż przypadek, czy też wzajemny interes¹⁵.

Zrozumienie różnic istniejących w samym pojęciu liberalizm daje szansę jego obiektywnego przedstawienia i znalezienia ewentualnych elementów zbieżnych z nauką społeczną Kościoła, bądź nawet ją wspomagającą w zakresie jej realnego otwarcia się na zagadnienia społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowe. Dostrzegając takie szanse w drugim z rozważanych koncepcji liberalizmu, M. Zięba konstatuje: „Liberalizm ten ma zatem wymiar wspólnotowy, wspiera istnienie instytucji »ciepłych« uznaje rangę duchowych potrzeb człowieka. Takie rozumienie liberalizmu nie tylko nie jest przeciwstawne nauce społecznej Kościoła, ale jest głęboko zgodne z katolicką wizją człowieka i wspólnoty. Jego wielkim orędownikiem był w ubiegłym stuleciu Lord Acton, którego koncepcja »ordered liberty« (wolności ukierunkowanej) po dziś dzień inspiruje wielu amerykańskich teologów i filozofów, wymieniając choćby Michaela Novaka, Richarda Johna Neuhaus, Georg’a Weigla, Roberta Sirico¹⁶.

Konkluzją powyższego wywodu na temat możliwości współpracy liberalizmu z nauką społeczną Kościoła jest ważne stwierdzenie, że taka współpraca – pomijając wszelkie historyczne uwarunkowania wzajemnych oporów – nie tylko jest możliwa, ale nawet pożądana z punktu widzenia naukowotwórczej inspiracji, którą liberalizm o charakterze wspólnotowym może dostarczyć w rozważaniach nauki społecznej Kościoła nad aktualnymi przemianami społeczno-politycznymi dokonywanymi się zarówno w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, jak również w całym współczesnym demokratycznym świecie: „jeżeli z liberalizmem indywidualistycznym, zarówno na poziomie teorii, jak i praktyki, katolicyzm jest i będzie w głębokim oraz nieusuwalnym konflikcie, to liberalizm drugiego rodzaju – wspólnotowy i otwarty na prawdę absolutną – może być bardzo twórczą inspiracją dla katolickiej nauki społecznej¹⁷.

Współczesne możliwości współpracy liberalizmu z nauką społeczną Kościoła stanowią istotny punkt zwrotny w rozwiązaniu historycznego konfliktu nauczania Kościoła z teorią społeczeństwa liberalnego. Przy konsekwentnym założeniu liberalnych koncepcji społecznych w formie klasycznej należałoby właściwie przyjąć tezę o niemożliwości zbudowania społeczeństwa typowo liberalnego. Wynika to z faktu, że właściwie liberalizm klasyczny negował wszelką formę życia wspólnotowego i konsekwentnie z nią walczył. Do typowych przykładów życia wspólnotowego w społeczeństwie należy wspólnota Kościoła, państwa czy narodu. Podważenie relacji społecznych i międzyosobowych przez tę formę liberalizmu daje podstawy do twierdzenia, że wprost ideowo walczył on z

¹⁵ Tamże, s. 133.

¹⁶ Tamże, ss. 133–134.

¹⁷ Tamże, s. 134.

tymi formami wspólnotowego życia. Akceptując klasyczny liberalizm, nie można, a nawet nie jest to teoretycznie możliwe, zbudować żadnej współpracy z innymi koncepcjami społecznymi, które zakładają – podobnie jak nauka społeczna Kościoła – istnienie natury społecznej człowieka.

Koncepcja liberalizmu współczesnego natomiast daje taką możliwość pozytywnego rozważenia stosunku Kościoła do liberalnej demokracji. Jest on bowiem ważnym punktem w zrozumieniu społeczeństwa liberalnego opartego na zasadach życia wspólnotowego. W ten sposób można podejmować próbę pogodzenia wyzwania niesionego przez Ewangelię z rzeczywistością społeczną, polityczną, gospodarczą i kulturową Europy i świata. Daje temu podstawy także nowa – z punktu widzenia liberalizmu – koncepcja wolności ukierunkowana na prawdę absolutną i z niej czerpiąca swą siłę przekonania¹⁸.

III. POLITYCZNA A MORALNA KONCEPCJA WOLNOŚCI

Wolność człowieka może być rozumiana na wiele sposobów. Istnieją więc różnorodne koncepcje wolności, według których ich autorzy dążą do zorganizowania nie tylko życia osobistego obywateli, ale również i życia społeczno-politycznego państwa. Mając na uwadze rozbieżności między poszczególnymi koncepcjami wolności, należy przeanalizować ich przydatność w analizie moralno-społecznej w świetle nauki społecznej Kościoła. Nie każda bowiem koncepcja wolności podkreśla podstawowe założenia, które byłyby zgodne z atrybutami chrześcijańskiej wolności.

Michael Novak – jako znawca tradycji liberalnej, a szczególnie liberalizmu amerykańskiego – krytykuje powyższą tezę Isaiaha Berlina, dostrzega w niej bowiem niepełny obraz tej wolności, którą w charakterystyczny dla siebie sposób określał klasyczny liberalizm, a która nie ograniczała się jedynie do zagwarantowania prawa wolności jednostki w relacji do władzy państwa: „Całkiem możliwe, że jego pojęcie wolności negatywnej posiada pewne znaczenie jako analityczne narzędzie, jest wszakże zupełnie nieodpowiednim kluczem do klasycznego liberalizmu jako ruchu historycznego. Większość myślicieli liberalnych od czasów Locke’a rozumiała przez wolność znacznie więcej niż tylko (negatywną) ochronę praw jednostki przed władzą państwa. To pewne, że analizę Berlina nie zawsze można zastosować do tradycji amerykańskiej¹⁹.”

Newralgicznym punktem też Berlina była obawa wynikająca z wprowadzenia elementów pozytywnych do czysto negatywnej koncepcji wolności, która stanowiłaby podstawę uciskania tych, którzy nie mogliby sprostać zalecanej definicji pozytywnej. M. Novak proponuje jednak, aby uznając polityczną koncepcję wolności jako koncepcję negatywną, w myśl której państwo nie może stanowić prawa odno-

¹⁸ Por. M. Novak, „*Chrześcijaństwo, kapitalizm i demokracja*” [w:] M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba, dz. cyt., s. 28–37.

¹⁹ Por. M. Novak, dz. cyt., s. 29.

szącego się do ograniczenia wolności sumienia, przyjąć równocześnie za niesprzeczne z powyższą koncepcją moralną koncepcję wolności, która nosi cechy koncepcji pozytywnej. Do właściwego ich zsynchronizowania jest konieczne, aby nie usiłować narzucać moralnej koncepcji wolności innym ludziom drogą prawną. Jedynym dopuszczalnym sposobem jej wprowadzania w życie byłaby forma perswazji i edukacji. Usunięcie więc jakichkolwiek negatywnych skojarzeń z liberalnej myśli społecznej w odniesieniu do moralnej koncepcji wolności umożliwia – zdaniem M. Novaka – podtrzymywanie moralnego ideału wolności, którego akceptacja i wprowadzenie w życie jest wolnym aktem człowieka i zarazem wyborem wolnego obywatela²⁰.

Polityczne i moralne pojęcie wolności wzajemnie się uzupełniają, gdyż mają zmierzać do ochrony podstawowego dobra człowieka, jakim jest jego wolność słowa, czynu i myśli. Powinno to efektywnie być wykonane zawsze w kontekście życia społecznego. Wolność bowiem polityczna różni się od wolności moralnej zakresem oddziaływania. Podczas gdy wolność polityczna obejmuje prawne zabezpieczenie wolności sumienia obywateli, wolność moralna stanowi natomiast formę ideału, który każdy człowiek może zasymilować osobiście, bez narzucania jej innym drogą prawną. Dokonuje się to na wspomnianej już drodze perswazji i edukacji.

W przekonaniu M. Novaka nieodzowność moralnego wymiaru wolności w kontekście wolności politycznej wynika z faktu, iż żaden ustrój polityczny w dalszej perspektywie nie może utrzymywać politycznej koncepcji wolności, jeśli obywatele sami dobrowolnie nie zaakceptują wewnętrznego systemu karności i przymusu. Wydaje się, że jest to bardziej niezbędne, aniżeli nawet podtrzymywanie systemu „nieuporządkowanej wolności”. Wolność moralna prowadzi do sprawowania kontroli ludzi nad własnymi interesami, namiętnościami, przesądami, czy też dążeniami do zdobycia władzy i uzyskania korzyści. Dopiero przy zaistnieniu takich zdolności obywatele będą w stanie utrzymać polityczną autonomię. To z kolei wymaga wysokiego z ich strony poziomu prawości moralnej.

Mając na uwadze tak wielkie wymagania moralne, nie wystarcza – w opinii M. Novaka – zaakceptowanie tak pojętego systemu „uporządkowanej wolności”, w którym nie wolno prawem ograniczać wolności jakiegokolwiek obywatela. Bez rozumienia konieczności moralnych ograniczeń wolności wynikających z obiektywnej i absolutnej prawdy, życie społeczne stanie się grą silniejszych ze słabszymi, w której subiektywna prawda tych pierwszych wyznaczy reguły postępowania i działania słabszym. Z powyższych racji pojęcie moralne wolności jest nieodzowne dla pojęcia politycznego²¹.

M. Novak jest więc innego zapatrywania na sprawę wolności pozytywnej i negatywnej niżeli Isaiah Berlin, według którego istota wolności negatywnej jest

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. tamże, s. 29–30.

zasada, „że nikt nie wtrąca się w moje sprawy. Im większy jest obszar tego nie-wtrącania się, tym większa jest moja wolność”²².

Isaiah Berlin obawiał się, że przyjmując formę „wolności pozytywnej”, może ona stać się w rękach racjonalistów powodem do osiągnięcia despotyzmu, podczas gdy wolność kojarzyła mu się ze zdolnością kierowania własnym losem. Pozytywny sens wolności według niego „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. Chcę być narzędziem swojej, a nie cudzej woli. Chcę być podmiotem, a nie przedmiotem, kierować się własnymi racjami i zamiarami, a nie ulegać czynnikom sprawczym działającym na mnie z zewnątrz. Chcę być kimś, a nie nikiem; tym kto decyduje za siebie, a nie tym, za kogo decydują, samosterowanym, a nie kierowanym przez prawa natury lub poprzez innych ludzi, jak gdybym był rzeczą, zwierzęciem lub niewolnikiem niezdolnym udźwignąć rolę człowieka, to znaczy wyznaczyć sobie własne cele i kierunki działania oraz zmierzać do ich realizacji. [...] chcę przede wszystkim być świadomym siebie jako istoty myślącej, pragnącej, działającej, ponoszącej odpowiedzialność za wybory, których dokonuje i potrafiącej wyjaśniać je przez odniesienie do własnych idei i zamierzeń”²³.

Wprowadzenie do pojęć „wolności negatywnej” i „wolności pozytywnej” terminologii wolności moralnej i wolności politycznej, rzuca inne światło na powstały problem. W rozumieniu M. Novaka prawdziwa wolność wymaga znacznych zdolności moralnych, które z czasem stają się „drugą naturą” człowieka przestrzegającego moralnej dyscypliny. Do tych zdolności moralnych zaliczył on między innymi powściągliwość, odwagę, sprawiedliwość sądu i wiedzę praktyczną. W kontekście takich zdolności moralnych – zdaniem M. Novaka – Jefferson i cała tradycja liberalna rozumiała problematykę prawdziwej wolności.

Warta podkreślenia jest również koncepcja Lorda Actona, w której stwierdza, że religijne pojęcie wolności różni się od współczesnego świeckiego spojrzenia na problematykę wolności, którego wizję nakreślił Isaiah Berlin. Religijne pojęcie wolności polega na „zdefiniowaniu wolności nie jako możliwości czynienia tego, co nam się podoba, lecz jako prawa umożliwiającego czynienie tego, co powinniśmy czynić”²⁴.

Zwrócenie uwagi na powinność wyraża podjęcie problematyki odpowiedzialności osoby ludzkiej wobec własnego sumienia, społeczeństwa, historii, jak również wobec Boga Wszechmogącego. Ten aspekt zagadnienia nosi charakter „rządów sumienia”, do których nawołuje Lord Acton. Wyrażone jest tutaj także podobieństwo do personalizmu Karola Wojtyły, który wyraźnie i z przekonania-

²² I. Berlin, dz. cyt., s. 116.

²³ Tamże, s. 129.

²⁴ J. E. E. Dalberg - Acton, *Essays in Religion, Politics, and Morality: Selected Writings of Lord Acton*, wyd. Fears, J.F., t. III, Liberty Classics, Indianapolis 1988, s. 613.

niem wypowiada słowa: „Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumienia?”²⁵ Z tego względu w personalistycznej koncepcji sumienia i wolności osoby ludzkiej K. Wojtyła kładzie akcent na potrzebę nieustannej formacji sumienia moralnego, aby człowiek potrafił jasno i pewnie wybierać prawdziwe dobro w swoim życiu.

Zwrócenie uwagi na chrześcijański wymiar wolności w koncepcji Lorda Actona wyrażony w słowach: „Prawda was wyzwoli” (J 8, 32), pozwala na zbliżenie stanowiska autentycznej liberalnej koncepcji wolności, w której swobodne czyny wpływają ze spokojnych i rozważnych sądów na temat prawdy, z chrześcijańską koncepcją wolności opartą na prawdzie obiektywnej i absolutnej.

W autentycznej liberalnej koncepcji wolności – zdaniem M. Novaka – korzystanie z wolności pociąga za sobą odpowiedzialność za czyny. W praktyce oznacza to, że człowiek wolny podlega osądowi własnego sumienia, a także osądowi sumienia „bezstronnego obserwatora” lub „obiektywnego świadka” oraz osądowi historii i Boga Wszchemogącego. Chrześcijańska koncepcja wolności wykracza poza pojęcie „negatywne”, biorąc swoje źródło ze specyficznie duchowych nakazów. Taka wolność leży u podstaw ludzkiej autonomii, odpowiedzialności i godności człowieka. W ten sposób pozwala ona na działanie zgodnie z planem i na wzór Boga-Stwórcy²⁶.

Powyższy sposób traktowania wolności stanowi o możliwości funkcjonowania trzeciej koncepcji wolności, której brak w tezach Berlina. Jest ona natomiast widoczna w perspektywie rozważań Actona na temat koncepcji wolności traktowanej jako „rządy sumienia”. W myśli Lorda Actona istnieje ścisły związek między wolnością a sumieniem oraz między polityką a moralnością. Z tego właśnie wynika wzajemne oddziaływanie moralnego i politycznego rozumienia „wolności” oraz indywidualnego i społecznego wymiaru „sumienia”²⁷.

W koncepcji Lorda Actona można wyszczególnić elementy tradycji autentycznie liberalnej, jak i chrześcijańskiej. To, dzięki czemu można taki wniosek postawić odnosi się do twierdzenia, że wolności towarzyszy odpowiedzialność, która z kolei jest wyznaczona przez osobiste sumienie, bezstronny osąd innych ludzi oraz przez sąd Boga.

Jest to więc koncepcja wolności jako odpowiedzialności osobistej. Nie można jej traktować jako jedynie odmianę wolności „pozytywnej” według Berlina, jako że ten ostatni upatrywał w wolności „pozytywnej” tendencję do poszerzania systemów przymusu, podczas gdy Lord Acton w swojej koncepcji zmierza do ochrony osobistej odpowiedzialności przed jakakolwiek próbą stosowania przymusu przez innych ludzi. Lord Acton nadaje swojej koncepcji charaktery-

²⁵ S. A. Gruda (K. Wojtyła), *„Myśląc Ojczyznę”* (Kraków 1974), [w:] T. Styczeń, E. Baławajder, *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Roma 1987, s. 23.

²⁶ Por. M. Novak, dz. cyt. s. 30–31.

²⁷ Por. J. E. E. Dalberg-Acton, dz. cyt., s. 489–508, por. także J. Gray, dz. cyt., s. 74–79.

stykę bardziej duchową, to znaczy określa w niej warunki wolności, które są duchowymi warunkami postępowania wolnej osoby ludzkiej.

Koncepcję wolności jako „rządów sumienia” według Actona analizowali wielcy twórcy liberalni. Alexis de Tocqueville w swojej książce *O demokracji w Ameryce*, analizując ją w kontekście amerykańskiej koncepcji wolności, równocześnie powołuje się na słowa Cotton Mathera, który rozróżnia między wolnością jako rozwiązłością wynikającą z realizacji wszelkich pragnień i wolnością wynikającą z powinności rozumianej w świetle praw naturalnych i praw natury Bożej. Wolność ta rozumiana jest jako wolność uporządkowana. Cotton Mathera twierdzi bowiem: „Ponadto, nie chciałbym wprowadzać was w błąd w kwestii waszej własnej wolności. Istnieje wolność zdeprawowanej natury, która ludziom i zwierzętom każe czynić to, czego zapagną, i ta wolność, nie mogąca ścierpieć żadnych ograniczeń, nie daje się pogodzić z autorytetem. Istnieje wszak wolność cywilna, moralna, federalna, która stanowi właściwy cel i przedmiot autorytetu władzy; jest to wolność czynienia tylko tego, co sprawiedliwe i dobre”²⁸.

Actonowska koncepcja wolności czerpie inspiracje ze specyficznie żydowskich i chrześcijańskich źródeł. Niemniej jednak trzeba przyznać, że nie ogranicza się ona wyłącznie do nich. Jednakże stwierdza on, że lansowana przez niego koncepcja wolności jako odpowiedzialności osobistej nie występuje poza kulturami zakorzenionymi w chrześcijaństwie. „Poza chrześcijaństwem nie było wolności. Opatrzność, powołując większą część ludzkości do korzystania z dobrodziejstw prawdy, która jest błogosławieństwem religii, powołała też większą część rodzaju ludzkiego do korzystania z wolności, która jest błogosławieństwem porządku politycznego – wolność ta powinna być religijna, zaś religia ta – wolna”²⁹.

Powyższe twierdzenie Acton wypowiedział po zapoznaniu się z materiałami historycznymi w tej dziedzinie. Dzięki nim mógł także uzasadnić swą tezę o historycznej relacji między wolnością i chrześcijańskim pojęciem sumienia³⁰. Analizując koncepcję wolności Actona w świetle wcześniejszych rozważań na temat wolności politycznej i moralnej, należy stwierdzić, że jego koncepcja odpowiada bardziej wolności moralnej aniżeli politycznej: „Wolność jest ochroną przed kontrolowaniem nas przez innych. Wymaga więc samokontroli, a tym samym poddania się wpływowi religijnym i duchowym: edukacji, wiedzy, pomyślności. Wolność staje się w większym stopniu kwestią moralności niż polityki”³¹.

Pomimo jednak tak ujętej wolności, człowiek żyjący w społeczeństwie prawnie zorganizowanym nie może ograniczać się jedynie do moralnych zasad, ale także by móc cieszyć się taką wolnością w sposób nieskrępowany, potrzebuje rozwoju kultury oraz zbioru instytucji politycznych, które będą mu gwarantować jego niezbywalne prawa w sposób instytucjonalny i prawny mądrze wyartykuło-

²⁸ Cytat za A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król, Warszawa 1976.

²⁹ J. E. E. Dalberg-Acton, dz. cyt., s. 491.

³⁰ Por. tamże, ss. 29–30.

³¹ Por. tamże, s. 490.

wany: „Wolność zależy od podziału władzy. Demokracja skłania się ku jedności władzy. Aby utrzymać podział czynników, trzeba oddzielić źródła, to znaczy, trzeba utrzymać lub stworzyć odrębne ciała administracyjne. W perspektywie rozszerzania się demokracji jedynym możliwym sposobem kontrolowania władzy i centralizmu jest ograniczony system federalny”³².

Żądania Lorda Actona odnośnie do dostatecznie rozwiniętej kultury i mądrych instytucji politycznych wynika – jego zdaniem – z faktu, że często w historii człowiek spotykał się z pogwałceniem i ograniczeniem jego wolności osobistej przez niezbyt przychylną kulturę lub opresyjny system polityczny. Jego koncepcja wolności jako odpowiedzialności osobistej ma zarówno wymiar moralny, jak i polityczny, a co za tym idzie także wymiar wysoce osobisty i zarazem społeczny. Ta wszechstronność sformułowań zbliża jego koncepcję do chrześcijańskiej koncepcji wolności opartej na związku wolności z prawdą, która człowiek odczytuje w swoim sumieniu formowanym według obiektywnych norm moralności i prawa naturalnego³³.

Sommario

La democrazia cristiana e la democrazia liberale si trovano nel dialogo incessante. È un dialogo che si svolge prima di tutto sui diritti individuali e sociali dei cittadini nello stato democratico. Nella storia della costituzione della democrazia si evidenziano le differenze teoretiche sia nell'ambito di diverse filosofie politiche, come pure all'interno del liberalismo stesso, in cui si distingue tra il liberalismo classico e moderno.

Un problema particolarmente interessante tocca i diversi concetti della libertà. Nello studio presente è stato preso in considerazione il concetto della libertà nel senso liberale, come pure quello cristiano, caratteristico per la scienza sociale della Chiesa. Per trovare i punti che uniscono tutti i due concetti della libertà, Michael Novak propone di analizzare nel sistema liberale, oltre la libertà politica, la libertà morale, come ideale a cui aspira ogni vero cittadino dello stato. In questo senso la legge positiva è radicata nella morale a livello dell'ideale.

La scienza sociale della chiesa critica nel liberalismo il concetto negativo della libertà, che esclude il suo concetto positivo. Il concetto morale della libertà, oltre il concetto politico, corrisponde – secondo M. Novak – alla libertà positiva secondo la scienza sociale della Chiesa. Questa proposta dell'analisi del concetto liberale della libertà serve a trovare il campo della riconciliazione tra il liberalismo e la scienza sociale della Chiesa.

³² Por. tamże, s. 558.

³³ Por. M. Novak, dz. cyt., s. 32–37.