

AUTOPREZENTACJE

TOMASZ CZAKON

*Wolność i dobro. Problem wolności w katolickiej filozofii społecznej
w Polsce po 1989 roku*

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Katowice 2005

Praca poświęcona jest prezentacji i analizie stosunku do wolności katolickich filozofów społecznych w Polsce po 1989 roku.

W efekcie przełomu 1989 roku, w latach 90 minionego wieku, odbywała się w Polsce dyskusja o miejscu Kościoła katolickiego w nowej rzeczywistości społecznej, politycznej; o roli Kościoła w procesie przemian. W dyskusję zaangażowani byli ludzie o bardzo zróżnicowanych poglądach filozoficznych i politycznych, zajmujący bardzo odmienne miejsca w strukturze politycznej i społecznej. W swym najbardziej zewnętrznym wymiarze dyskusja toczyła się także w prasie codziennej. Dyskusja ujawniła bardzo duże zróżnicowanie poglądów na płaszczyźnie: Kościół – otoczenie (oponenci Kościoła) oraz w grupie jego zwolenników – choć tutaj (siłą rzeczy) było ono mniejsze. W swojej najistotniejszej części debata koncentrowała się wokół wolności, jej rozumienia, miejsca w systemie wartości, źródeł i granic, stosunku Kościoła do wolnego rynku, państwa, Unii Europejskiej, liberalizmu. W pierwszej połowie lat 90 szczególnie burzliwe były wypowiedzi w sprawie dopuszczalności i warunków przerywania ciąży, a także stosunku Kościoła katolickiego oraz myślicieli z nim związanych do wolnego rynku.

Przedmiotem mojego zainteresowania jest „szok” wolności wywołany przełomem 1989 roku. Interesuje mnie, w jaki sposób myśliciele katolicki odnoszą się do niego, w jaki sposób reagują na nową sytuację. Poszukuję odpowiedzi na pytanie, czy istnieją, a jeśli tak, to jakie, filozoficzne podstawy wypowiedzi o wolności.

Teza, której bronię brzmi następująco. Po pierwsze, w wypowiedziach o wolności, głoszonych przez ludzi związanych z Kościołem katolickim w Polsce, wy-

stępują nie tylko problemy praktyczne, lecz także filozoficzne, odnoszące się do podstaw myślenia o wolności. Po drugie, w katolickiej filozofii społecznej w Polsce omawianego okresu wolność jest problemem, to znaczy, że jest uznawana za zagadnienie wymagające rozwiązania, rozstrzygnięcia, jest przedmiotem sporów. Po trzecie, istnieją odmienne sposoby rozumienia wielu podstawowych kwestii dotyczących wolności, stosunek do niej waha się od obrony dotychczasowych, tradycyjnych ujęć do gotowości uznania zasadności także innych koncepcji i wykorzystania ich w konstruowaniu nowego katolickiego ujęcia wolności.

Przedmiotem analizy czynię następujące sprawy: problem znaczenia wolności, jej granic, typów, stosunek do wolnego rynku, liberalizmu oraz demokracji (polityki). W problemach tych, jak sądzę, najpełniej ujawnia się zróżnicowanie stanowisk katolickiej filozofii społecznej. Mam świadomość, że przedmiotem badania można by uczynić także kwestię wolności w szeroko rozumianej etyce, kulturze (obszary te posiadają także aspekty społeczne), integracji europejskiej, lecz z uwagi na ważkość tej problematyki i ograniczenia objętościowe pracy pozostawiam to na inną okazję.

W dyskusjach toczonych w katolickiej myśli społecznej w Polsce po 1989 roku, a szczególnie w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych, wolność była przedmiotem zainteresowania nie tylko na poziomie praktycznych zastosowań, lecz także na poziomie teoretycznym, poszukującym podstaw myślenia o wolności. Była to dyskusja obfita i burzliwa. Jednak nie wszyscy ulegli duchowi czasu, ponieważ można także wskazać teksty, w których należałoby oczekiwać podjęcia problematyki wolności, lecz jej tam nie było. W przedstawionej dyskusji wolność jest problemem i przedmiotem sporów – uznawana jest za zagadnienie wymagające rozstrzygnięcia. Przedstawione dyskusje o wolności ujawniają różnorodność stanowisk w kwestiach dotyczących znaczenia wolności, jej granic, stopnia akceptacji jej odmiennych sposobów pojmowania, stosunku do wolnego rynku, liberalizmu oraz demokracji. Na wielu poziomach ujawnia się wewnętrzna polemika.

Analiza problemu znaczenia wolności ujawniła istnienie czterech typów stanowisk. Pierwsze – pomniejsza znaczenie wolności wskazując, że wolność nie określa istoty człowieka (M. Gogacz), nie jest jedyną wartością (W. Dłubacz), że nie można jej absolutyzować (J. Z. Zdybicka), a nawet, że jest rezultatem grzechu (M. Strzała). Drugie stanowisko wskazuje na jej dwoiste znaczenie. Wolność nie jest konstytutywną cechą człowieka, lecz nie jest też fikcją (P. Milcarek). Ma charakter ambiwalentny – z jednej strony świadczy o wyjątkowości człowieka, z drugiej może być także narzędziem samozniszczenia (I. Ziemiński). Występuje zjawisko absolutyzowania wolności, lecz jednocześnie nie można zaprzeczyć, że wolność jest warunkiem moralności czynu (A. Wierzbicki). Człowiek może wybierać między dobrem i złem, lecz nie jest suwerenny w sposób absolutny (S. Kowalczyk). Wolność przez wieki traktowana była jako dobro, a w XX wieku ujawniła

się jej negatywna strona oraz pojawienie się zjawiska ucieczki od wolności (J. Galarowicz). W konsekwencji, choć wolność jawi się jako coś oczywistego, wymaga usprawiedliwienia (M. Jędraszewski). Trzecie stanowisko podkreśla niewątpliwe znaczenie wolności. Należy ona do niezbywalnych elementów bytowej natury człowieka (A. Andrzejuk), jest nieusuwalna (D. Oko), nie ma relacji człowieka do Boga bez wolności (K. Tarnowski). W kolejnym, czwartym stanowisku problem znaczenia wolności przeniesiony jest na inny poziom. Nie chodzi o jej pomniejszanie czy absolutyzowanie. Wolność jest zadaniem, wobec którego postawiony jest człowiek (A. Maryniarczyk).

W sprawie problemu granic wolności analiza pozwoliła wyodrębnić dwa typy stanowisk. Oba zakładają istnienie granic wolności. Jednak w pierwszym, stwierdzenie istnienia granic wolności jest podstawą do formułowania postulatu (oczekiwania) ich nienaruszania. Przekroczenie granic oznacza swawolę. W uzasadnieniu autorzy odwołują się do prawnonaturalnego porządku świata. Granicą wolności jest determinizm (S. Judycki), struktura bytowa świata i człowieka (M. Gogacz), wynikający ze struktury świata cel ostateczny (M. Mylik), obiektywny ład moralny (M. A. Krąpiec), wolność ograniczona jest przez grzech i łaskę (D. Oko). W drugim stanowisku także zakłada się istnienie granic wolności, lecz jednocześnie wyraża się przekonanie, że ma ona wymiar aksjologiczny – jest ona dobrem niezbędnym dla godności człowieka. W tym ujęciu wolność nie jest dana, gotowa, trzeba ją zdobywać. Ma ona charakter dialogiczny, w tym sensie otwarty. Poszukuje się warunków określających taką możliwość. Wolności nie należy się bać (T. Pieronek, J. Tischner), wolność trzeba wyzwolić (I. Dec, K. Tarnowski).

Wypowiedzi analizujące rodzaje wolności grupują się wokół dwóch stanowisk. W pierwszym obecna jest teza o istnieniu wielu sposobów pojmowania wolności. Nie ma jej jednego, wyróżnionego typu. Wolność jest wieloaspektowa, realizowana na różnych poziomach ludzkiej rzeczywistości. W ludzkich dziejach zauważyć można zmienne sposoby rozumienia wolności oraz jej wzbogacanie. Także w niechrześcijańskich koncepcjach wolności można zauważyć jakieś aspekty godne uznania (Cz. Bartnik, S. Kowalczyk). W drugim stanowisku jednoznacznie wskazuje się, które koncepcje wolności są właściwe, prawdziwe, a które fałszywe. Prawdziwe jest chrześcijańskie (katolickie) rozumienie wolności, a wszystkie inne są błędne (I. Dec, J. M. Jackowski, M. Wolicki).

Analiza wypowiedzi odnoszących się do liberalizmu ujawniła istnienie trzech rodzajów stanowisk. Pierwsze podkreśla możliwość zróżnicowanego odbioru. Nie ma jednego, kanonicznego modelu liberalizmu, dlatego jego różne wersje w różnym stopniu mogą być aprobowane przez Kościół katolicki (J. Gowin). W drugim stanowisku twierdzi się, że możliwy jest kompromis między katolicką nauką społeczną a liberalizmem. Jest to możliwe wtedy, gdy nie traktuje się religii jako ideologii. Ponieważ religia w tym ujęciu nie jest ideologią, dlatego kompromis jest moż-

liwy. Tym bardziej, że konflikt liberalizm – Kościół katolicki ma bardziej charakter historyczny niż teoretyczny (M. Zięba). Trzecie stanowisko neguje filozoficzne i aksjologiczne aspekty liberalizmu, natomiast aprobuje liberalizm społeczno-polityczny oraz ekonomiczny. Negacja filozoficznych i aksjologicznych aspektów liberalizmu wynika z obarczenia go błędną koncepcją osoby, społeczeństwa, państwa, utożsamienia liberalizmu z subiektywizmem, relatywizmem, skrajnym indywidualizmem (S. Kowalczyk).

Stosunek do wolnego rynku jest bardziej zróżnicowany niż do liberalizmu, wyróżnić tu można szereg stanowisk. W pierwszym twierdzi się, że społeczna nauka Kościoła nie proponuje żadnego modelu życia ekonomicznego. Stosunek do problemów gospodarczych i ustrojowych jest zróżnicowany, uzależniony od konkretnego zagadnienia (J. Górski). W drugim stanowisku ujawniona zostaje niechęć do koncepcji wolnego rynku, a jednocześnie niechęć ta jest odmiennie uzasadniana. W jednym ujęciu sformułowana zostaje teza, że koncepcja człowieka tkwiąca u podstaw wolnego rynku (koncepcja *homo oeconomicus*) nie jest jedyną możliwą do przyjęcia (J. Żebro). W drugim ujęciu głosi się, że niestety polska religijność jest w konflikcie z duchem kapitalizmu, dlatego wymaga reformy (J. Gowin). W trzecim stanowisku zwraca się uwagę na historyczne i sytuacyjne uwarunkowania stosunku do wolnego rynku. Wypowiedzi papieży (z wyjątkiem Jana XXIII oraz Pawła VI) ewoluują w kierunku coraz większej życzliwości do wolnego rynku. Powodem jest dostosowanie społecznej nauki Kościoła do sytuacji historycznej i społecznej (M. Zięba). Odmiennność wypowiedzi Jana Pawła II o wolnym rynku wynika z dostosowywania się do bieżących, znaczących wydarzeń społecznych (J. Kropiwnicki). Czwarte stanowisko głosi tezę o możliwości istnienia kompromisowego stanowiska wobec wolnego rynku. Wymaga to jednak zmian w tej gospodarce – biznesmeni powinni nastawić się na realizację obiektywnego celu, dobra (P. Jaroszyński). Kapitalizm dla godności człowieka zrobił więcej niż inne systemy, lecz możliwość kompromisu (pojawienie się kapitalizmu o transcendentnej inspiracji) wymaga odejścia od skrajnie indywidualistycznej i racjonalistycznej interpretacji wolnego rynku, wymaga wysiłku zainteresowanych takimi zmianami (R. Legutko). Kompromis jest możliwy na gruncie społecznej gospodarki rynkowej (A. Dylus). Stanowisko piąte akceptuje wolny rynek. Wartości chrześcijańskie nie szkodzą przedsiębiorczości, ponieważ chrześcijaństwo aprobuje własność. Wprawdzie chrześcijaństwo nieco inaczej niż liberalizm pojmuje rolę własności, jednak w obu jest ona podstawą ładu społecznego (K. Murawski). Poparcie dla wolnego rynku wynika z wiary w ludzkie zdolności oraz pozytywne rezultaty tej gospodarki (P. Jasiński).

Analiza stosunku do demokracji i polityki ujawnia trzy rodzaje stanowisk. W pierwszym, będącym punktem wyjścia, sformułowane są wypowiedzi uzależniające wolność w państwie, w tym także w państwie demokratycznym, od realizacji

dobra wspólnego. Państwo ma obiektywny cel-dobro do zrealizowania, problemem jest to, czy dane państwo zadanie to realizuje, a także – w jakim stopniu czyni to demokracja. W gruncie rzeczy jest sprawą obojętną czy ustrojem, w którym żyją ludzie, jest demokracja czy coś innego. Zapewne dzisiaj jest nim demokracja, ponieważ staje się (dzięki Kościołowi) państwem wspólnego dobra (M. A. Krąpiec, S. Kowalczyk) Autorzy prezentowani tutaj zakładają także, że wiedzą jaka jest treść dobra wspólnego. W drugim stanowisku także aprobowana jest teza, że wolność w państwie nieodłącznie związana jest z dobrem wspólnym, lecz głosi się jednocześnie pogląd, że do dobra wspólnego trzeba dojrzewać przez dialog; ważniejsza od samego dobra, celu państwa, jest droga, procedura, dzięki której dochodzi się do dobra wspólnego (J. Tischner, M. Zięba). Trzecie stanowisko sformułowane jest wokół wypowiedzi abstrahującej od dobra wspólnego jako idei konstytuującej rozważania o państwie, a zamiast tego w centrum wypowiedzi pojawia się „pozytywizm polityczny” oraz chrześcijański naród polski (Cz. Bartnik). Warto także zwrócić uwagę na interesujące zróżnicowanie sposobów pojmowania roli narodu. W stanowisku pierwszym naród traktowany jest jako jedna z naturalnych wspólnot, w których realizowane jest dobro wspólne. W drugim dodaje się do tego oczekiwanie, że naród nie może być kryjówką izolującą ludzi. Integracja europejska jest szansą na wyjście z groźby „kryjówki”. W trzecim stanowisku chrześcijański naród polski znajduje się w centrum polityki. Chrześcijaństwo jest obecne nie tylko w jednostkach, lecz także w narodzie; wciela się w naród wybrany. Chrześcijański naród polski stoi przed dylematem, jaką wybrać drogę, czy miłości do Boga, czy przeciw Niemcu.

Zróżnicowanie stanowisk w dużym stopniu jest analogiczne do poglądów występujących na zewnątrz katolickiej filozofii społecznej. Nie ma powodu, aby używać tutaj etykietek powszechnie używanych na oznaczenie tego zróżnicowania, ponieważ odwróciłoby to uwagę od (najważniejszego w tej książce) poszukiwania wewnętrznego zróżnicowania katolickiej filozofii społecznej w Polsce na rzecz tropienia zewnętrznych odpowiedników tych poglądów. Można jednak stwierdzić obecność entuzjastów wolności uznających, że dzisiaj wolność jest najważniejsza, lecz także tych, którzy sądzą, że inne zjawiska (pojęcia) w większym, lepszym stopniu opisują obecną sytuację człowieka. Ujawniają się zwolennicy poglądów podkreślających wagę tradycji, głoszących, że nic nie trzeba zmieniać w katolickiej filozofii wolności, ponieważ wszystko to, co jest w niej ważne, zostało już dawno powiedziane przez Tomasza z Akwinu i jego kontynuatorów, a więc należy to tylko przypominać. Z drugiej strony pojawiają się zwolennicy otwartości na wyzwania czasu odrzucający przekonanie, że dotychczasowe koncepcje wystarczą do opisu sytuacji i oczekiwań współczesnego człowieka.

Jak piszą sami zainteresowani, źródłem inspiracji dyskusji były zarówno czynniki o charakterze filozoficznym, lecz przede wszystkim społecznym i politycznym.

Wśród nich żywo odczuwaną potrzebą było odniesienie się do sytuacji wolności (jej zniewolenia) przed 1989 rokiem, jak również udział w definiowaniu wolności po tym roku. Źródłem filozoficznym była przede wszystkim własna tradycja i w tym kontekście – uzasadnianie jej aktualności. Natomiast stosunek do filozofii nowożytnej i współczesnej jest niechętny. Filozofia ta obarczana jest błędem subiektywizmu, woluntaryzmu i relatywizmu. Bardzo często w centrum negatywnych ocen umieszczana jest filozofia Kartezjusza.

Nie ma jednolitej płaszczyzny (kryterium) podziału stanowisk. Nie można powiedzieć, że określone rozstrzygnięcie jakiegoś problemu na jednej płaszczyźnie ma swoje jednoznaczne skutki w innej sprawie. Jednak w wielu ważnych sprawach rozstrzygnięcia są zróżnicowane, nieraz zaskakująco. W licznych wypadkach odwoływanie się do tych samych źródeł filozoficznych, tych samych tekstów przynosi odmienne rezultaty. Odmienne interpretowani są autorzy ważni dla katolickiej tradycji, tacy jak Tomasz z Akwinu, lecz także papieże, w tym Jan Paweł II. Jednocześnie, przy istniejącym wewnętrznym zróżnicowaniu, kilka pojęć ma kluczowe znaczenie dla opisu wolności; szczególnie dotyczy to pojęć dobra, dobra wspólnego, prawdy, a z drugiej strony – relatywizmu, pustki aksjologicznej. Jednak aprobata dla podstawowego kanonu pojęć opisujących wolność nie wyklucza faktycznego zróżnicowania stanowisk. W wypowiedziach tych znajdują się zarówno takie, które odwołują się do tradycji, jak również są otwarte na współczesność; wyrażające lęk przed wolnością, wskazujące zagrożenia związane z wolnością, lecz również zwracające uwagę na szanse, które wolność przynosi; podkreślające wspólnotowy charakter wolności, lecz także zwracające uwagę na jej aspekt jednostkowy, personalistyczny.

Dyskusja o wolności w katolickiej filozofii społecznej w Polsce po 1989 roku odwołuje się generalnie biorąc do (różnych) wyobrażeń o istnieniu obiektywnego porządku rzeczy, prawdy, usprawiedliwiającego określony sposób jej pojmowania. Odwoływanie się do tego wspólnego kanonu wyobrażeń nie świadczy jednak, że różnice w pojmowaniu wolności są pozorne, drugorzędne. Sądzę, że centralne znaczenie dla określenia różnic między scharakteryzowanymi propozycjami wolności ma stosunek do problemu granic wolności. Nikt nie kwestionuje istnienia granic wolności, ale dla jednych wskazywanie na istnienie granic wolności oznacza usprawiedliwianie sprzeciwu wobec prób budowy nowych obszarów wolności, a dla innych, stwierdzenie istnienia granic wolności nie przekreśla zgody na poszukiwanie nowych form i obszarów wolności, ponieważ w ich ujęciu rzeczywistość nie jest dana raz na zawsze. Sądzą oni także, że prawda nie jest gotowa. Nie ma więc powodu oskarżać każdej próby tworzenia nowych obszarów wolności o relatywizm, odrzucanie wartości, ponieważ obok obszaru spornego istnieje sfera minimum wartości, a prawda powstaje (ujawnia się) w dialogu. Przynależność do jednego lub drugiego nurtu nie jest do końca utrwalona (co znów świadczy o tym, że wolność

jest problemem wymagającym rozstrzygnięcia). Część autorów w jednych zagadnieniach bardziej jest związana z tradycyjnym w katolicyzmie ujęciem wolności, a innych – z ujęciem nietradycyjnym, bardziej otwartym. Filozofem, który najbardziej konsekwentnie buduje nowy obszar wolności (nie wyrzekając się tego, co zasadnicze dla katolicyzmu) jest Józef Tischner.

Troską wszystkich reprezentantów katolickiej filozofii społecznej wypowiadających się o wolności jest wyraźne rozgraniczenie wolności i swawoli. Wolność w tym ujęciu wiąże się z takimi działaniami, które realizują obiektywnie pojmowane dobro. Działania nie biorące pod uwagę dobra i związanej z tym odpowiedzialności utożsamiane są ze swawolą, fałszywą wolnością. Dyskusja (problematyczność) dotyczy tylko tego, czy rozumienie dobra zostało raz na zawsze ustalone, jest znane, czy też (choć dobro jest obiektywne) jest ciągle odkrywane, inaczej nazywane, a wobec tego nie należy się obawiać własnego, samodzielnego dochodzenia do zrozumienia dobra budującego wolność. Zwolennicy takiego rozstrzygnięcia twierdzą w efekcie, że nie należy się obawiać błędzenia, ponieważ nie przekreśla ono ludzkiej godności. Istnieją również zagrożenia wolności oraz zagrożenia związane z istnieniem wolności, lecz nie przekreślają one w sumie pozytywnego rezultatu poszukiwań.