

WOJCIECH SŁOMSKI

Komitet Główny Olimpiady Filozoficznej, Warszawa

PERSONALISTYCZNA KONCEPCJA WOLNO CI EMMANUELA MOUNIERA

W niniejszym artykule chciałbym przedstawi stanowisko Emmanuela Mouniera w sprawie istoty wolno ci człowieka. Wprawdzie zajmował si on tym zagadnieniem jedynie przy okazji innej problematyki i wła ciwie na marginesie głównego nurtu swej twórczo ci, to jednak pozostawił w swych pismach zarys koncepcji wolno ci osoby, która - jak si wydaje - uderza szczególnie trafno ci w akcentowaniu tego, co najbardziej znamienne dla ludzkiej wolno ci. Z uwagi na otwarty charakter niektórych stwierdze Mouniera dopuszczaj cy dalsz i pogł biał c analiz , spróbuj tu pokusi si o takie uzupełnienie - jak s dz - zgodnie z duchem Mounierowskiej my li.

Wolno , zdaniem wielu teoretyków, przejawia si w twórczym działaniu człowieka. Poprzez czyn twórczy osoba wyra a siebie sam i w ten sposób spełnia sw wolno . Z im wi ksz wolno ci spełniany jest pewien akt, czyli im bardziej okre la go sama osoba a nie jej zwi zki z sytuacjami i poszczególnymi prze ycia mi, tym dłu ej ten akt trwa i przenika cało duchowego ycia osoby¹. yciem człowieka nie mo e rz dzi l k ani autorytarny przymus. Je li cokolwiek ma w yciu (wiecie) warto , mo e urzeczywistnia si jedynie dzi ki wolno ci.

Obecne społecze stwa ludzi wolnych s nowo ytnymi społecze stwami demokratycznymi. Tradycyjne społecze stwo oparte było na autorytatywnych instytucjach i funkcjach, które czerpały swoj moc z obowi zuj cej tradycji. W sytuacjach zagro e mo na było odwoła si do tych tradycyjnych autorytetów przekazywanych w wychowaniu poprzez wzorce kulturowe. Nowo ytne społecze stwo oparte jest na wolno ci ka dej jednostki. Dlatego tak e nie mo e ono zaistnie inaczej jak w oparciu o prawo, a w gruncie rzeczy o odpowiedzialn wolno . Filozofia nowo ytna, która jest *par excellence* filozofi wolno ci, rozpatruje j w aspekcie mo liwo ci dobra i zła. Kto nie jest wolny, nie jest zdolny uzna wolno ci drugiego. Kto nie umie włada sob , tym bardziej nie potrafi włada innymi.

Zachodzi wielkie podobie stwo kategorii wolno ci w dzisiejszym rozumieniu z poj ciem wolno ci wyst puj cym w tekstach Emmanuela Mouniera. Znajdujemy u niego koncepcj wolno ci, która nie jest anarchiczn wolno ci ultraliberalizmu, w praktyce - wolno ci dla niektórych, lecz wolno ci uwarunkowan , „liberté sous conditions”, wolno ci , która jest funkcj

¹ Zob.: M. Scheler *O wolno ci*, „Znak” 310/1979, s. 127.

odpowiedzialno ci, powi zany systemem praw i obowi zków. Otó , je li ta koncepcja wolno ci dopuszcza nawet daleko id ce ograniczenia wolno ci w płaszczy nie ekonomicznej, ze wzgl du na dobro wspólne społecze stwa, czy - inaczej - dobro wszystkich poszczególnych osób, to z drugiej strony zakłada istnienie nienaruszalnej i niedost pnej dla zewn trznej ingerencji sfery wewn trznej wolno ci osoby ludzkiej. Istnienie tej sfery uzasadnia nie tylko prawo do wierze , przekonani i wiatopogl du, a wi c wolno my li i słowa, ale wolno wychowania, zatem kształtowania osoby i wolno ycia zgodnego z przyj tym wiatopogl dem. Mounier wie, e osi gni ta w redniowieczu jednolito wiatopogl dowa całego społecze stwa, przemin ła podobnie jak metoda narzucania wiatopogl du sił . Tote odpowiedzi na fakt wielo ci wiatopogl dów nie mo e by jedynie tolerancja, ł cz ca si zreszt nieraz z uprzywilejowaniem jednego wiatopogl du. Odpowiedzi wła ciw jest demokracja organiczna, czy te ci lej - pluralizm struktur cywilizacyjnych i instytucjonalnych, pozwalaj cy, wi cej - ułatwiaj cy osobom ludzkim rozwija si , kształtowa i y zgodnie z przyj t przez owe osoby hierarchi warto ci i celów, w ramach społeczno ci zorganizowanej dla osi gni cia dobra wspólnego. Dlatego demokracja mo e pojawi si dopiero tam, gdzie pokona si zasad : sprzymierzeniec - wróg, na korzy zasady cywilizowanego, pokojowego współistnienia pomimo ró nic; tam gdzie wolno osobista jest jednocze nie poszanowaniem godno ci i odmiennie ci innych. Dlatego teoria wolno ci z tak pasj głoszona przez Mouniera domaga si w sposób szczególny wychowania do tolerancji, otwarto ci, ale i kultury ycia społecznego.

Wolno jako warto egzystencjalna. Niektórzy autorzy przypuszczaj , e Mounierowska koncepcja wolno ci osoby ma swoje ródło, inspiracj w filozofii egzystencjalnej². Jednak Mounier nie patrzył na problem „z góry”, okiem bezdusznego analityka, ale proponował zanurzy si w egzystencji, do wiadcza jej, roz wietla owo „mroczne ródło” procesu w „sytuacjach granicznych” i wła nie w ten sposób samo wiadomie dopełni ycia, cho by ku mierci³. Jak si wydaje, to przede wszystkim aktywny, rzutu cy w przyszło charakter personalizmu i uprzywilejowane miejsce przyznane działaniu, odró niaj go od egzystencjalizmu.

Zainteresowanie Mouniera my l egzystencjaln polega głównie na czerpaniu z niej tworzywa dla personalistycznych opisów. Tym tworzywem jest ukazywanie egzystencji człowieka: bogatej i dynamicznej - lecz mrocznej, radykalnej w swoim ywiolowym procesie - nieprzejrzystej. Dlatego tak trudnej do okre lenia.

² Zob. np.: T. Płu a ski: *Mounier*. Warszawa 1967. s. 81 nn.

³ Zob.: J. Tischner: *wiat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych (1966-1975)*. Kraków 1975. s. 188 nn.

W pracach Mouniera, przede wszystkim w *Personalizmie*, zagadnienie wolno ci sytuuje się na drugim planie. Wł czenie wolno ci do „totalnej struktury osoby” nie tylko j od niej uzale nia - wolno uwarunkowana, taki jest tytuł jednego z rozdziałów, na pami tk zbioru napisanego podczas wojny - ale te zwraca uwag na warto ci, dzi ki którym wolno jest najwy sz godno ci ⁴. Mounier wprowadza do swego słownictwa poj cia: wolno ci osoby, godno ci osoby, autonomii człowieka, duchowej wolno ci, wi c je niew tpliwie z systemem chrze cija skim, a wła ciwie z teologi wolno ci, w której odnajduje zasadnicze ródło, genez i cel wolno ci osobowej. Poza tym kontekstem Mounierowska teoria wolno ci straciłaby swój zasadniczy i podstawowy rys.

Wolno , według Mouniera, jest nie tylko natur człowieka, ale tak e jego powołaniem⁵. Poj cie wolno ci i jej rozwoju zawiera w sobie napi cie, które o ywia wszystkich ludzi poszukuj cych swego powołania. Wolno to co wi cej ni brak przymusu, czyli niezdeteminowanie, które jest istotnym elementem wolno ci człowieka, ale jedynie jej aspektem negatywnym. Wolno ujmowana w aspekcie pozytywnym jest trwał autonomi , realizacj własnego, ja” zintegrowan osobowo ci . Erich Fromm, my liciel marksi- zuj cy i znajduj cy si w kr gu wpływów chrze cija stwa, rozró nił wolno „od” i wolno „do”⁶. Pierwszy typ wolno ci to niezale no człowieka - oczywi cie relatywna - od przyrody, wolno w drugim znaczeniu to kierowanie si ku ideałom i wewn trzny rozwój.

Mounier mocno akcentuje ten drugi rodzaj wolno ci: „Mówimy o wolno ci duchowej. Nale y j pieczołowicie odró ni od wolno ci mieszcza - skiego liberalizmu”⁷. Wolno duchowa otwiera człowieka nie wiadomie na perspektyw niesko czono ci i pobudza do szukania wsz dzie absolutu. Przyjrzyjmy si bli ej tej „wolno ci duchowej”. Wolno ta istnieje, ale nie jest rzecz . Nie mo na jej ogl da , mo na j tylko prze y . W wiecie obiektywnym istniej tylko rzeczy dane i dokonane sytuacje. Nie mog c zatem umiejscowi w ród nich wolno ci, szukamy jej w postaci negacji: braku przyczyny, luki w determinizmie. Wolno wi c wyst puje tylko w ludzkim działaniu i bezpo rednio do wiadzamy jej w ka dorazowym prze ywaniu wolno ci. Tylko wtedy, gdy jestem wolny *in actu*, mog do wiadczy wolno ci. A wi c zawsze bezpo rednio w sobie samym, a nie jako kogo czy czego obiektywnego poza mn . Wolno ci drugich lu- dzi do wiadzam po rednio poprzez obserwacj ich post powania, a wi c z zasady jako ujawniaj c si na zewn trz.

⁴ Zob.: E. Mounier: *Traité du caractère*. Paris 1946, s. 10.

⁵ Zob.: E. Mounier: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*. Kraków 1964, s. 71 nn.

⁶ Zob.: E. Fromm: *Ucieczka od wolno ci*. Warszawa 1970. s. 49.

⁷ Zob.: E. Fromm: *Manifeste au service du personnalisme*, Oeuvas, t. I. Paris 1961, s. 532.

Wynikaj z tego dwa postulaty: pozytywny i negatywny. Pozytywny, e chc c opisa fenomen wolno ci, wiedz o niej musimy czerpa z najwla - ciwszego ródla informacji, a wi c z bezpo redniego jej do wiadczania. Negatywny, e wolno ci nie mo na opisa i wyja ni w sposób typowy dla wyja niania wiata przyrody, tj. za pomoc obiektywizacji i weryfikacji s dów. Nie znaczy to wcale, e subiektywnego do wiadczania, w którym dana jest wolno , nie mo na zobiektywizowa lub e dane tego do wiadczania pozbawione s warto ci. Mo na je obiektywizowa i weryfikowa inn metod , która zapewni racjonalny opis fenomenowi wolno ci.

Tylko dlatego, e człowiek jest wolny, mo e urzeczywistnia sam z siebie nowy stan rzeczy, a tym samym mo e przełamywa istniej cy porz dek natury i wyłama si z deterministycznych i działaj cych zwi zków przyczynowych; jednak nowy stan rzeczy, który człowiek z siebie i przez siebie urzeczywistnia, nie jest przez to jednak pozbawiony przyczyny.

Tak wi c w wolno ci wewn trznej, która jest cech człowieka wewn - trznego (duchowego), wyst puje wi ksze bogactwo prze y , panowanie nad sob i przyrod . Natomiast wobec wiata człowiek odkrywa sam siebie jako istot , która nie mo e y ani prze y inaczej ni korzystaj c z niego. I rzeczywi cie musimy w tym prostym przybli eniu powiedzie za Marksem (jest to jedna z jego najbardziej znanych analiz), e je li przez prac człowiek humanizuje przyrod , to w odpowiedzi objawia ona człowiekowi jego wymiar społeczny. Człowiek jako byt-w- wiecie w samym łonie swej mocy twórczej odkrywa w ten sposób wymagania i konieczno ci, które wprawdzie mo e odrzuci (wtedy jednak sam siebie niszczy), ale które powinien zaakceptowa jako zwi zane z jego „byciem wi cej”, z jego napi ciem ku wzrastaniu, z jego rozwojem w kierunku wi kszej wolno ci. Takie konieczno ci, które nie s ju fizyczne, wprowadzaj nas w wiat powinno ci moralnej.

Mounier, podobnie jak Scheler, słusznie wskazuje na bł d liberalizmu utrzymuj cego, i uwolnienie człowieka od presji czynników zewn trznych uczyni go wewn trznie wolnym⁸. Współczesny filozof-socjolog Michael Novak w swej pracy *A Theology for Radical Politics*, nawi zuj c do nurtu personalistycznego, okre la wolno jako „posiadan od wewn trz”⁹. Uwa a on j za spraw rozwijania przez człowieka własnego ycia wewn trznego, stawania si wiadomym własnych decyzji i wykonywania ich z wi ksz wiadomo ci .

Ten rozwój wewn trzny jest osi gany dzi ki integruj cej władzy, która koordynuje do wiadczania i prze ycia wewn trzne oraz intuicje człowieka, scalaj c je w jednostk działania. Człowiek ocenia swój potencjalno nie

⁸ Zob.: M. Scheler: *Rozwa ania dotycz ce fenomenologii i metafizyki wolno ci*. „Znak” 12/1963, s. 1276 nn.

⁹ Zob.: M. Novak: *A Theology for Radical Politics*. New York 1969, s. 28.

tylko według jej wewnętrznego znaczenia i może liwo ci, ale tak jest o tyle, o ile ta potencjalnie przekracza swoje wewnętrzne struktury i wstępuje we wzajemny związek z innymi istotami. Rzebiarz, który jest prawdziwym mistrzem w swym zawodzie, nie tylko w swoim dziele nie tylko własnym biegiem, ale tak jest znany jako ci i może liwo ci materiału. Wie, co chce przekazać innym i ma określone intuicje, co ten przekaz może oznaczać dla bliźnich. Te czynniki i wiele innych stają się razem w jeden akt samookreślenia, który nie tylko uaktywnia własny sposób istnienia rzebiarza, ale przekracza jego indywidualne cechy w konstruktywnym przyczynianiu się do rozwoju innych ludzi. Jest to samookreślenie wynikające z ogólnych warunków jego życia¹⁰.

Sędzimy, że główny sens wolności wewnętrznej da się sprowadzić do postulatu minimalizacji potrzeb ludzkich, zwłaszcza cielesnych. Wszak jednocześnie w koncepcji wolności wewnętrznej chodzi o wyeliminowanie bądź zmniejszenie duchowych namiotów człowieka, takich np. jak zazdrość, nienawiść, zachłanność. Wolność winna dążyć do realizacji innych cnót, takich jak skromność i nieustraszenie¹¹. Inaczej: wolność wewnętrzna to władza człowieka nad samym sobą. Można zatem stwierdzić, że wolność jest transcendentalną własnością bycia w ogóle, która przysługuje bytowi proporcjonalnie do stopnia jego bycia, a tam gdzie bycie osiągnęło stopień duchowy - osoby, nazywa się wolność włączyć: jako odpowiedzialne za samo siebie samostanowienie, i to nawet wobec samego Boga, gdy zależy od Niego (inaczej niż w wiecie przyczynowości) oznacza włączyć nie obdarowanie autonomii wolności.

Kwestii wolności wewnętrznej nie poświęca się obecnie - przynajmniej w literaturze europejskiej - większej wagi. Nie oznacza to, że zagadnienie to, wzięte w sposób współczesny czy nowoczesny - w dobie nierozważnego, narzuconego przez technik i obłądnego „wyścigu wszystkich po wszystko” — nie posiada istotnego znaczenia. Wolność wewnętrzna jest doniosłą charakterystyką osobowości człowieka, „dawną jak rzeki, a wielką jak góry”. Jest ona wyrazem władzy duchowej człowieka nad materią, nad przeciwnościami losów ludzkich. Jest świadectwem i miarą wielkości człowieka.

Wolność wewnętrzna jest kategorią bardzo złożoną. Nie można jej i nie trzeba jej identyfikować jedynie z moralnością, ani utożsamiać z perfekcjonizmem. Wyrzeczenie wcale nie musi polegać na nieangażowaniu i ucieczce od świata. Rzeczywiste i prawdziwe wyrzeczenie to przede wszystkim działanie dla dobra innych ludzi, nie z pobudek i motywów egoistycznych, lecz społecznych - przy uwolnieniu się od złych namiotów, przeszkadzających

¹⁰ Zob.: A. Dondeyne: *Faith and the World*. Pittsburgh, Pennsylvania 1963, s. 168-179.

¹¹ Zob.: E. Mounier: *Wprowadzenie...* dz. cyt., s. 65 nn.

j cych konsekwentnemu i wytrwałemu działaniu na rzecz wspólnoty. Wolno wewn trzn osi ga si poprzez długotrwałe samokierowanie i samodoskonalenie. By wolnym nie oznacza by wolnym od trudno ci, ale kierowa sob , nabiera wewn trznej mocy i rozwija si .

Dla unikni cia ewentualnych nieporozumie musimy podkre li , e Mounier mówi o takiej wolno ci, która „wydaje owoce w postaci zaangażowania”. Nie ma zaangażowania człowieka, które by nie dojrzywało w postaci wolno ci; ka da inna wolno , tak jak ka de inne zaangażowanie, prowadzi musi do zniewolenia.

Wolno jako afirmacja osoby. Podejcie antropologiczne - wolno warunkowa. W celu lepszego określenia miejsca i funkcji różnych odmian wolno ci w egzystencji ludzkiej, warto wyjść od samego człowieka. Oznacza to usytuowanie tego problemu w kontekście antropologicznym, doceniając na równi oba wymiary działania: wymiar indywidualny i społeczny. Osoba ludzka, b d c wezwan do wzrostu i rozwoju, poprzez które ma si samourzeczywistnia , dokonuje tego przede wszystkim afirmując si jako podmiot odpowiedzialny. Ta afirmacja samej siebie, wzięcie we własne ręce swego rozwoju dokonuje si przez czyny, które s dla danej osoby właciwe, decyzje, które wypływają od niej samej, przez które angażuje si ona i decyduje na ryzyko - krótko mówiąc, przez uwyślanie własnej wolno ci. Tak więc kluczem do określenia istoty wolno ci jest u Mouniera osoba ludzka. „To osoba, wybrawszy wolno , sama czyni siebie wolną. Nigdzie nie znajdzie ona wolno ci danej i ukonstytuowanej. Nic na świecie nie zapewni jej, e b dzie wolna, je eli nie zdobdzie si na to, by do wiadczy wolno ci”¹. Tym samym stoi przed człowiekiem (jako bytem „otwartym”) zadanie urzeczywistnienia różnych historycznych możliwości samego siebie (np. przez pracę itd.) i w ten sposób odkrycia swego istotowego charakteru (indywidualnie i jako gatunek). Odrzucenie tej wolno ci oznaczałoby więc wyrzeczenie si konstytutywnego elementu natury ludzkiej, a zatem ostatecznie rezygnację z samego siebie. Człowiek musi podjąć owo zadanie osignięcia osobowej wolno ci; zało ona w niej wolno „pozytywna” (mianowicie „wolno do...”) niesie ze sob wolno „negatywne”: niczym nie skrupowanym wyborowi takiego czy innego działania lub jego zaniechania. W realizacji swej osobistej wolno ci jednostka natrafia na wolne „byty autonomiczne”, które w obliczu jej własnych zamiarów mogą si otworzyć lub zamknąć, przez co może zosta ograniczona wprowadzenie wolno samego człowieka, ale przestrzeń jego wolno ci i możliwości obiektywizacji tej wolno ci.

¹² E. Mounier: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, dz. cyt., s. 67.

Wolno , według Mouniera, nie jest pierwotnym, czystym wytryskiem. Jest ona ci le zwi zana i uwarunkowana kondycj ludzk . Mo na j uchwy- ci jedynie od wewn trz i u korzenia, wyłaniaj c si razem z ni . Wolno osoby zawiera w sobie wiele zobowi za : jedne z nich maj ródło we mnie samym, w moim bycie jednostkowym, inne wynikaj z moich powi za ze wiatem. Nie jestem na ni skazany (jak s dzi Sartre) - taka wolno byłaby lep natur , tyra sk władz , byłaby w gruncie rzeczy zaprzeczeniem wolno ci. Wolno nie jest dla bytu osobowego skazuj cym wyrokiem - jest natomiast propozycj przedstawion bytowi ludzkiemu niby dar. Mo na j przyj lub odrzuci . „Wolno osobowo ci” - przytoczmy trafne uj cie Mouniera - to wolno samodzielnego odkrywania swoich skłonno ci i swobodnego przyj cia sposobów urzeczywistniania swego powołania. Jest to wolno , która nie polega na powstrzymaniu si , jest to wolno zobowi zania. Zobowi zanie, które musi obiera sobie za cel d enie pozaosobiste, społeczne, a nie wyczerpywa si w obronie własnego interesu. „Nie ma osobowo ci - pisze on dalej - bez wspaniałomy lnego dawania siebie. Wyznacza to postaw yciow wr cz przeciwn zasadzie przystosowania si i bezpiecze stwa. Przystosowa si to znaczy zmniejszy zagro on płaszczysz swego „ja” i uczyni si podobnym do tego, co jest, kosztem tego, co by powinno (...) Przystosowanie si małym kosztem jest oceniane jako szcz cie”. „W przeciwie stwie do tego - kontynuuje Mounier- zasad pełni osobowej jest podejmowanie ryzyka i trudu bez wzgl du na koszty (...) Istota osobowa jest bytem stworzonym z celem przekraczania siebie (...)”¹³.

Postaw , do której d y personalizm, charakteryzowa b dzie zatem wolno w zobowi zaniu si , a nie wolno od zobowi za . Postawa ta wymaga wysiłku, aby człowiek nie pozostawał na poziomie kawałka materii, to znaczy, aby stawiał sobie zadania i czuł si wobec nich zobowi zany, przyjmuj c na siebie jaki zakres odpowiedzialno ci za sprawy ponadjednostkowe. Jest to wi c postawa, od której nieodł czny jest element heroizmu, w tym sensie, w jakim heroizm jest niezb dny, aby przekracza kr g egoistycznego ograniczenia.

Wolno mo e by rozpatrywana jedynie w kontek cie cało ciowej kondycji ludzkiej. Jestem naprawd wolny - cytuje Mounier Bakunina - tylko wtedy, kiedy wszystkie istoty ludzkie, które mnie otaczaj , s tak e wolne. Staj si wolny jedynie przez wolno innych osób, a czyn dopiero wtedy staje si czynem ludzkim, gdy udziela swej wolno ci całemu otoczeniu¹⁴.

Słowa powy sze wymagaj komentarza. Natura ludzkiej egzystencji na tym wiecie wymaga, aby człowiek pozostawał w nieprzerwanym kontakcie

¹³ E. Mounier: *Manifeste au...*, dz. cyt., s. 553.

¹⁴ Zob.: E. Mounier: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, dz. cyt., s. 68 nn.

ze swymi bliższymi, którzy dzielą z nim ten wszechwiat. Cechując człowieka niepowstrzymana potrzeba wyjścia z izolacji objawia się we wszystkich dziedzinach jego bytu. Już jako istota żyjąca, człowiek, aby żyć i wzrastać, jest ściśle zależny od swego środowiska (biologicznego, rodzinnego, społecznego itd.), w którym się tworzy i z którego także stara się wyłonić w podwójnym ruchu: z jednej strony zależność, z drugiej wydobywania się i zyskiwania autonomii. Natura duchowa, którą posiada, otwiera go na nieskończoność bytów, pozwala mu przewyczyć ograniczenie przestrzeni i czasu (za pomocą myśli, wyobrażeń, pamięci itd.), a tym samym osoba ludzka zdolna jest odczuwać granice narzucone jej własnemu „ja”, jej wzrostowi. Pragnienie wiążące ją z innymi, jest bezustannie ciekawa nowych rzeczy. Przede wszystkim jednak odczuwa nagłą potrzebę odkrywania wnętrza innych i wymiany z nimi.

Do wiadczenia własnej tajemnicy, osoba ludzka czuje, że aby się urzeczywistnić, potrzebuje innych, nie tylko dla swego życia fizycznego, ale także z dwóch przyczyn: z jednej strony, by być rozpoznany jako osoba w swej własnej godności, z drugiej, by się oddawać życiu, gdy duchowa natura osoby stanowi wielkie bogactwo wewnętrzne, które w sposób normalny zmierza do rozprzestrzeniania się i promieniowania. To dążenie ku innym w wymianie, dążenie ku komunikacji (a nawet zjednoczenia) mi dzyludzkiej nie tylko nie wyczerpuje tego bogactwa, lecz przeciwnie - wzbogaca je i rozwija. Gdy jest w pełni ducha, nie może postąpić w pełni wewnętrznej i wzbogaca się przez ujmującą i pełną radość odkrywanie innych ludzi w ich tajemnicy, odkrywanie ich rysów oryginalnych i osobistych.

Słusznie zauważa Mounier, iż człowiek jest istnieniem zdolnym oderwać się od samej siebie, nie uważa się za swój własny, nie należy do siebie, przestaje być swym własnym centrum, by stać się dyspozycyjną dla kogoś drugiego. Jest w samej swej istocie zdolna otworzyć się na drugiego, jest porozumieniem z innymi osobami. Tak więc osoba zmierza przez niepowstrzymane dążenie do otwarcia się na drugiego, do nawiązania dialogu. I tak samo porozumienie między samym sobą wymaga etycznych. To dlatego osoba jest stworzona do kochania (Boga i innych istot ludzkich), do życia w społeczeństwie, wezwana do wzrastania we wspólnym spotkaniu z drugim człowiekiem. Dlatego, zanim zakończymy tę analizę wpływu jednostki na wolność innych, należy podkreślić, że natura społeczna człowieka, tak jasno określona przez Tomasza z Akwinu, w naszych czasach dochodzi swej pełni, zwłaszcza jeśli idzie o umożliwienie dostępu do wolności wszystkim ludziom. Zarówno jednostka, jak i każda grupa społeczna, jeśli chce zrealizować swój cel, musi używać wolności zgodnie z nim. Nie może pozostać obojętna. Neutralność jest już zajęciem określonej pozycji. W obliczu olbrzymich niesprawiedliwości - błąd w obrębie narodów mi -

dzy klasami społecznymi, b d na płaszczy nie mi dzynarodowej mi dzy krajami rozwini tymi a krajami Trzeciego wiata - niezliczone ruchy wolnościowe mają sens (a tak e posłuch) tylko ze wzgl du na tre , jak nadaj słowu „wolność”, któr chc zdoby . Niektórzy rozumiej j w ci le normatywnym sensie, prezentuj c jako program ekonomiczny, polityczny itd. Sytuacyjnej moralności egzystencjalizmu przeczy podejmowana w licznych krajach walka o wolność , mają ca sens jedynie w słu bie sprawiedliwego ładu, którego si domaga¹⁵. Tak wi c tradycyjny model wolności, tak mocno akcentowany przez Mouniera, staje si tak e dla nas, we współczesnych czasach, aktualny w wymiarze wyzwolenia społecznego i politycznego jako dost p do całości praw, które tylko ciało społeczne mo e zagwarantowa , a które s ci le zwi zane z samorealizacją osoby.

Decyzja i wolny wybór. „Wolność jest afirmacją osoby, prze ywa si j , ale nie ogl da”¹⁶. Pisz c te słowa Mounier podkre la zwi zek wolności z wyborem, którego dokonuje osoba. Dokonuj c wyboru osoba sama czyni si wolną , potwierdza tym samym swój wolność . Twórca „Esprit” uwa a, i człowiek dokonuje wiadomego wyboru. Wybór ten dotyczy działania i zawsze odbywa si w okrelonej sytuacji. Przeciwwstawia si on liberalnym koncepcjom wolności, które okrela jako „wolność bycia niczym”.

Cech człowieka jest to, e jak wszystkie inne stworzenia, nie jest poddany temu, czym ma si sta i e nad tym panuje. Podczas gdy inne istoty - nie obdarzone wolnością , pchane przez determinanty które nimi rz dz - nie panuj nad swym przeznaczeniem, człowiek jest podmiotem tego, czym ma si sta . Bez wątpienia równie zachowaniem człowieka rz dz liczne determinanty i daje si ono przez nie wytłumaczy , ale jedynie on zdolny jest nad nimi panowa i nadawa im kierunek, a co najmniej nadawa im sens, czyni je swoimi, kierowa nimi przyznaj c pierwsze stwo jednym, pow ci gaj c inne. Cz sto skala manewru jest bardzo mała, ale mo e wła nie wtedy człowiek najwyra niej odkrywa swój władz . To on rz dzi sob , a nie jest we władaniu Kosmosu. Nie tylko staje si inny ni był, ale wie o tym i sam formuje si tym, czym ma si sta . W najbardziej banalnych, jak i najbardziej bohaterskich wyborach człowieka okazuje si , e jest on zdolny do kierowania sob , ustanawiania ci głoś ci mi dzy przeszłości a czasem obecnym, do przygotowywania przyszłości. Z faktu, e decyzja stwarza wi mi dzy tym, czym byłem (przeszłość) a tym, czym jestem i czego chc (tera niejszo) wynika, e nie mo e ona by rozumiana jako akt odizolowany. Decyzja ma sens, je li si j ujmuje w zwi zku z czym zasadniczym, co ukazuje, czym

¹⁵ W tak skrajno popada egzystencjalizm J. -P. Sartre’a; „moja wolność (...) to nie jest jaka cecha dodatnia lub wła ciwo mojej natury, jest ona materi mojej istoty” (J. -P. Sartre: *L'Être et le Neant*. Paris 1943, s. 514).

¹⁶ E. Mounier. *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 65.

jest osoba w swojej oryginalności (i to nawet wtedy, gdy znajduje się wobec decyzji pozornie sprzecznych, np. wobec nawrócenia). To najgłębsza podstawa każdej decyzji jest tym, co nazywa się „wyborem podstawowym”, wyborem kształtującym osobowo, zapewniającym rzeczywistości głębię i siłę życiowych decyzji. Poprzez wybór podstawowy ujawnia się bez wątpienia wartość moralna osoby jako źródło wszelkich innych wyborów mniej lub bardziej powierzchownych, dobrych lub złych.

Wolność osoby jest nie tylko uwarunkowana sytuacją, lecz przede wszystkim jest „uwarunkowana”, czyli określona przez wartość. Odniesienie wolności do wartości powoduje, że nie izoluje ona ludzi, nie ustanawia anarchii, lecz łączy ich ze sobą¹⁷. Koncepcja wolności uwarunkowanej jest odpowiedzią Mouniera na egzystencjalizm Sartre'a. Pozwala Mounierowi wskazać na elementy wiadomego i wolnego działania człowieka, będące podstawą jego rozwoju.

Przedstawiciele personalizmu uważają, że wolność jest uwarunkowanie tylko przez sytuację, okoliczności, lecz głównie przez wartość. Wartość jest motywem, który uzasadnia nasz postaw, rację, która ją usprawiedliwia i która sobie (swoją doniosłość) nadaje jej sens. Wartość za, jak pisze Mounier: „Ujawniają się natomiast w głębinach wolności, dojrzewając wraz z aktem, który dokonał ich wyboru...”¹⁸. Mówi o wolności, należy ustawnie podkreślać nie tylko wolność samą jako źródło i przyczynę decyzji, ale wartość jako podstawę rozumnej motywacji naszych postaw i decyzji. Trzeba jednak pamiętać, że jest to zawsze związek wzajemny, zupełnie odrębny od związku przyczynowego. Związek motywacyjny zachodzi tylko w świecie ludzkiego działania, związek przyczynowy zaś w świecie przyrody.

Trafnie ujmuje to Paul Ricoeur: „Wola własnym ruchem determinuje siebie w decyzji i określa ostateczną postać argumentów uczuciowych i rozumnych, decyduje o zaistnieniu czegoś nowego i podaje racje: decyzję podejmuje ją - osoba mająca za postaw motywy... Jest to związek wzajemny; motyw stanowi podstawę decyzji, o ile wola na nim się opiera. Determinuje on wolność tylko, o ile wola sama siebie determinuje”¹⁹. Jako człowiek, nie możemy być inaczej wolni jak tylko w zwróceniu się i otwarciu ku wartościom. Moja wolność musi być zawsze umotywowana słusznymi racjami, którymi są wartości same w sobie. Zarazem te wartości tylko wtedy mogą naprawdę wzrastać w człowiecze stwie, „poczynając samego siebie w wolności”. Nie jest przeto prawdą, że dopiero wtedy byłbym w pełni wolny, gdybym

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ P. Ricoeur: *Philosophie de la volonté*, t. I. Paris 1967, s. 37 nn.

mógł czyni, cokolwiek bym zechciał i gdybym sam z siebie i przez własne „tak” ustanawiał wartości i prawa. Nie w dowolności i arbitralności należą do wartości ideały wolności. Ale tak nie w tresurze i nie w ograniczeniu wolności osobistej. Postawy ideałów wolności tkwią w wartościach, w kierowaniu się autentycznymi wartościami i podporządkowywaniu się im, w realizacji tych powinno być, które są wykładnikami wartości samych w sobie²⁰. Gdyby nie wiało wartości, człowiek z pewnością równie by działał - byłby źródłem działań i zachowałby się czynnie z własnej spontanicznej potrzeby wyładowania aktywizmu - polegałoby to jednak albo na presji z zewnątrz, albo w najgorszym wypadku na tresurze. Wartości więc, ku którym się zwracamy, nadają sens naszym powinnościom, naszej walce, wytrwałości, wierności, ale także i protestom. Tylko dlatego, że wartości same w sobie mogą usprawiedliwić nasze postawy i działania, ma jednocześnie sens nasza zgoda na wspólnie podejmowane decyzje, jak i podporządkowanie się tzw. racjom wspólnym. To nasze skierowanie się ku wartościom ma swój przyczyn w nas samych. Niewątpliwie jest ono w nas i z nas, ale nie pojawia się w nas bez racji. Spowodowane jest przez nasze „tak chcę” - ma więc swój przyczyn w woli i w naszym dynamizmie psychosomatycznym - natomiast uzasadnione czy raczej umotywowane jest przez wartości, które ujmujemy.

Wartość u Mouniera nie jest ideałem ogólnym: „Wartość jest żywym i niewyczerpanym źródłem determinacji, obfitości, promieniującym wezwaniem”²¹. Wartości więc przedstawiają się osobie w taki sposób, i domagają się realizacji. Sprawiają one, iż osoba przekracza w swym działaniu nie tylko naturę, lecz wznosi się ku temu, co pozaosobowe, ku transcendencji, w której skupione są wszystkie wartości²². Tak więc wolność osoby ludzkiej jest uwarunkowana nie tylko całościową kondycją człowieka, ale także i relacją, jaka istnieje między osobą ludzką a osobą Boską. Wolność wtedy kieruje się ku Bogu poprzez siłę wewnętrzną jak korona kwiatu ku słońcu²³.

Im większa wartość, tym bardziej mogą być wobec niej wolny. Dlatego wobec Boga i przed Bogiem mogą być w pełni wolny, wolność moja dosięga szczytu swych możliwości w mówieniu Bogu „tak” lub „nie”. Stąd, według Mouniera, mądre i pokorne przyzwanie wolności może być przybliżeniem człowieka do Boga, może mu pozwolić doświadczyć Boga. „Bóg dla mnie istnieje w miarę, jak staje się rzeczywiście sobą w wolności... Im człowiek jest bardziej wolny, tym bardziej pewny jest Boga. Gdy jestem prawdziwie wolny,

²⁰ Tamże, s. 65.

²¹ E. Mounier: *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 78.

²² Tamże.

²³ Zob.: E. Mounier *Personalizm i chrześcijaństwo*. W: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, dz. cyt. s. 157 nn.

jednocześnie nie pewien jestem, że nie istnieją przez siebie samego²⁴. Poł czenie osoby ludzkiej z Boskim Absolutem wyznaczają cym kierunek jej transcendencji jest wyrazem przekonania twórcy „Esprit” o znaczeniu religii chrześcijańskiej dla rozwoju osoby poprzez wolność. Z rozważań Mouniera w aspekcie teologii wolności wynika, że by wolnym, to znaczy móc rozwijać się, czyli tworzyć. Wolność Boga jest właśnie nie wolność tworzenia. Skoro więc wolność Boga jest wolność tworzenia, to człowiek, obdarzony tak samo wolnością (choć nie w stopniu absolutnym), właśnie nie przez to staje się na podobieństwo i obraz samego Boga.

Analizując teologię wolności Mouniera w relacji osoba ludzka a osoba Boska i wypływające stąd uwarunkowania wolności warunkowej chciałbym zakończyć odwołaniem się do św. Tomasza z Akwinu, który twierdzi: „Duchowi ty skłania nas do działania w ten sposób, że działamy dobrowolnie, gdy uczynił nas przyjaciółmi Boga. Ponieważ dzieci Boże są wolne, Duchowi ty prowadzi je przez miłość, a nie przez obawę jak niewolników²⁵. Miłość chrześcijańska godzi wolność z prawem w ten sposób, że te dwa określenia stają się zjednoczone w jednym, wskazując cym ideał życia chrześcijańskiego jako „prawo wolności”.

Kategoria swobody i wolności. Prezentacja Mounierowskiej koncepcji wolności nie byłaby pełna, gdyby my nie uwzględnił dokonanej przez niego bardzo istotnej dystynkcji. Oto rozróżnił on i skrupulatnie oddzielił dwa pojęcia: swobody i wolności. „Konkretne swobody nie są potrzebne do przeżycia wolności duchowej, która wykazuje w ten sposób, w chwilach wielkości swój charakter transcendentny w stosunku do aktualnych wyników”. I druga, opisowa definicja: wolność jest wolność osoby usytuowanej, osoby uwarunkowanej. „Jestem wolny nie tylko przez to, że realizuję moją spontaniczność, staję się wolny, kiedy naginam tę spontaniczność ku pewnemu typowi wyzwolenia, tzn. personalizacji wiata i samego siebie. Realizuję wolność w określonej sytuacji historycznej. Ale przeżycie si sensem historii wymaga umiejętności rozpoznawania go. Zbytne włączenie się w historię, która jest, uniemożliwia tworzenie historii takiej, jak by powinna²⁶”.

Artur Schopenhauer w swej pracy *O wolności ludzkiej woli*, w której dokonuje subtelnej analizy znaczenia słowa „wolność”, pisze: „Pojęcie to rozumiane ściśle jest negatywnym. Używając go mylimy tylko o braku wszelkich przeszkód²⁷”. Analogicznie ujmując rzecz Bertrand Russell w swych *Szkicach sceptycznych*: „Wolność w najbardziej abstrakcyjnym sensie - pisze on - oznacza brak zewnętrznej przeszkody”.

²⁴ K. Jaspers: *Introduction a la philosophie*. Paris 1951, s. 557, 86.

²⁵ Thomae Aquinas: *Contra gentiles*, 4. 22.

²⁶ E. Mounier: *Personalizm...*, dz. cyt., s. 69.

²⁷ A. Schopenhauer: *O wolności ludzkiej woli*. Warszawa 1908, s. 97.

Wyró nione tutaj znaczenie „wolno ci” jest jednym z zasadniczych zna-
 cze tego terminu. Wolno w tym sensie to wolno od czego, niezale no
 od zewn trznych czynników, od wszelkich przeszkód i barier, wolno od
 ogranicze. Otó tak poj t wolno proponuj nazywa „swoboda”. W j zy-
 ku polskim bardzo cz sto u ywa si słów „wolno” i rusycyzmu „swoboda”
 w sposób zamienny. Niekiedy jednak (jak np. w zwrocie „swobody demok-
 ratyczne”) słowo to bywa u ywane w wy ej ustalonym znaczeniu. Swoboda
 w swym wła ciwym odcieniu znaczeniowym znajduje w j zyku polskim
 zaprzeczenie w takich słowach, jak „przemoc”, „przymus”, „nakaz”, „zakaz”,
 „skr powanie”, „kajdany”, „p ta”, „niewola”, „zale no”, „ograniczenie”
 itp.

Wybieramy termin „ograniczenie” jako ogólne i zasadnicze przeciwie -
 stwo słowa swoboda. Ograniczenie (brak swobody) mo e przybiera roz-
 mait konkretn posta, np. ograniczenie swobody w zakresie wewn trznego
 urz dzenia pa stwa mo emy nazwa brakiem suwerenno ci, ograniczenia
 w zakresie polityki zewn trznej brakiem niepodległo ci w tym czy innym
 zakresie. Odpowiednio te „suwerenno” jest przypadkiem szczególnym
 swobody, podobnie jak „niepodległo” innym przypadkiem swobody itp.

Poj cie swobody traktujemy jako ogólne poj cie w złowe, czyli jako
 kategori filozoficzn. Skoro swoboda to tyle, co brak ogranicze, słusznie
 wi c pisze A. Schopenhauer, e poj cie wolno ci, ale w sensie swobody,
 rozumiane ci le - jest negatywne. Swoboda to wolno negatywna. Swobo-
 da bowiem polega na znoszeniu ogranicze. Nie o wszelkie ograniczenia tu
 jednak idzie. Mo na wykaza, e swoboda jest zwi zana z negacj pewne-
 go typu ogranicze - ogranicze sztucznych, stawianych przez samych ludzi
 (w odró nieniu od ogranicze naturalnych). Swoboda, czyli wolno nega-
 tywna, to jedynie szczególny przypadek ogólnie poj tej wolno ci. Wolno
 mo e przybiera równie drug zasadnicz posta, któr, w odró nieniu od
 pierwszej, proponujemy nazywa „wolno ci pozytywn” lub po prostu
 wolno ci, ale w w szym tego słowa znaczeniu. Maj c na uwadze dwie
 powy sze odmiany wolno ci, T. Kotarbi ski pisze: „Wi c maj racj Niemcy
 twierdz c, e ideał swobody od czego (*Freiheit von etwas*) musi by uzu-
 pełniony przez koncepcje swobody ku czemu (*Freiheit zu etwas*)”²⁹.

Chciałbym jednak zwróci uwag, e w przedstawionym przeze mnie
 uj ciu nie swoboda, lecz wolno (w szerokim sensie) jest poj ciem ogólnym
 i podstawowym. Jest to chyba zgodne z wła ciwym ci arem tego słowa,
 a przede wszystkim bardziej zgodne z zastanym w j zyku polskim zna-
 czeniem słowa wolno. Tak e zreszt wolno w w szym znaczeniu, w sensie

²⁸ B. Russell: *Szkice sceptyczne*. Warszawa 1957, s. 486.

²⁹ T. Kotarbi ski: *Wybór pism*. t. I. Warszawa 1957, s. 486.

- wolno pozytywna, wolno ku czemu, wolno do czego - jest, jak mo na s dzi, czym bardziej istotnym ni swoboda. Wolno pozytywna jest to przede wszystkim działalno człowieka skierowana na rozwi zywanie zada pozytywnych, na realizacj pewnych celów. Mo e ona by ujmowana zarówno w płaszczy nie poczyna poszczególnych ludzi, lub te działalno ci ró nych grup społecznych (np. rodziny, klasy społecznej, pa stwa czy narodu). Wolno pozytywna to w swej podstawowej tre ci władztwo pozytywne człowieka, w odró nieniu od władztwa, jakie człowiek osi ga przez przewyci enie pewnych ogranicze, zwłaszcza nakładanych przez innych ludzi. Istot wolno ci ogólnie poj tej (w sensie zarówno swobody osi ganej skutkiem przewyci enia ogranicze, jak te pozytywnego urzeczywistniania celów) - jest władztwo człowieka.

Mi dzy swobod i wolno ci pozytywn zachodz ciste zwi zki. Wprawdzie urzeczywistnienie swobody polega na działaniu typu negatywnego, na przewyci eniu i burzeniu przeszkód, ogranicze, na ich znoszeniu, na wyswobodzaniu si (wyzwalaniu) od tych ogranicze, ale zarazem stanowi warunek działalno ci typu pozytywnego - tworzenia, budowania tego, co nowe. Z kolei działalno pozytywna stwarza podstawy do przewyci enia ogranicze.

Tak jak prawem rozwoju jest walka tego, co nowe, z tym, co stare, tak te wolno pozytywna jest zwi zana z wolno ci negatywn. Powstaje pytanie: czy mo na dokona jakiego ogólnego wzajemnego usytuowania, jakiej hierarchizacji roli wolno ci negatywnej i pozytywnej w yciu człowieka? Generalnie rzecz bior c, wolno pozytywna jest działalno ci dominuj c, wiod c. Mo emy mówi o wolno ci pozytywnej jako o podstawie wolno ci negatywnej. Nie znaczy to jednak, by mo na nie docenia wolno ci negatywnej. W yciu społecze stwa jak równie w yciu poszczególnych jednostek wyst puj takie okresy, e działalno burz ca, znosz ca itp. - odgrywa rozstrzygaj c rol. Mo na w tym wypadku mówi o prymacie swobody. Sytuacja taka zale y od warunków społecznych, od charakteru sprzeczno ci panuj cych w danym czasie i miejscu. Nawet w rewolucjach społecznych ró nych typów te dwa rodzaje wolno ci mog odgrywa zasadniczo odmienne role. Tytułem przykładu mo na by tutaj porówna wielk rewolucj francusk, która miała charakter głównie burz cy oraz rewolucj pa dziernikow w Rosji, która w zamy le polega miała na tworzeniu, budowaniu czego nowego. We Francji rewolucji bur uazyjnej w płaszczy nie polityczno-prawnej przypadło zadanie stworzenia nowego typu władzy (wolno ci) bur uazyjnej w warunkach ju istniej cego kapitalistycznego sposobu produkcji, w celu ujednoczenia go i spot gowania panowania politycznego i ekonomicznego bur uazyj. Klasa bur uazyjna mogła tego dokona pod ogólnym naporem mas ludowych, burz c, w tej czy innej mierze, stare

feudalne instytucje i stosunki. Rewolucja socjalistyczna w Rosji odbyła się natomiast w warunkach, gdy nie istniały socjalistyczne stosunki ekonomiczne, a siły wytwórcze znajdowały się na rednim poziomie rozwoju (w to trzeba włączyć zniszczenia pierwszej wojny światowej). A zatem, oprócz obalenia starych klas, burzenia zastanych instytucji - nowa władza polityczna budowała i tworzyła nową gospodarkę i nowe stosunki społeczne.

Widac, w jaki sposób mogą się wyrazić te dwa sposoby urzeczywistniania wolności. Trudno nie docenić swobody, ale równie, z drugiej strony, niewłaściwe jest traktowanie wolności jako pozytywnej jako zwykłego uzupełnienia swobody. Zagadnienie to wymaga jednak specjalnego opracowania. Tu ogranicz się do zastosowania powyższego rozróżnienia swobody i wolności do mounierowskiego kontekstu. Mounier zwalczał liberalizm i jego koncepcję wolności absolutnej, nieograniczonej, jako sprzeczną z duchem chrześcijańskim, ale jednocześnie nie wprowadzał innego uzasadnienia. „Zanim proklamować będziemy wolność w konstytucjach lub powoływać się na nią w przemówieniach, mamy obowiązek zapewnić powszechne warunki wolności, biologiczne, ekonomiczne, społeczne, polityczne, które pozwolą przeciwnym siłom uczestniczyć w najwzajemniejszych wezwaniach ludzkości: troszczyć się o swobody, jako przejawy wolności”³⁰.

Mounier występuje przeciwko pojęciu wolności bez bliższego określenia jego zakresu znaczeniowego, prowadzi to bowiem, poprzez jej zanegowanie, do stanowiska konserwatywnego. Swobody wczorajsze, jak mówi Mounier, zawsze są podwładne przez swobody jutra. Tak było ze swobodami szlachty, którym zagroziły swobody mieszczaństwa, z kolei zagrożone obecnie przez swobody ludu. „Prawdą jest - pisze Mounier - że pamięć o wolności nie może nam przysłonić pamięci o konkretnych swobodach”. Jednakże, kiedy ludzie nie mają już żadnego pragnienia wolności, nie umieją tak ją tworzyć swobód. Aby rzecz bardziej skonkretyzować, Mounier oświadcza: „Wolność nie może być nadana ludziom z zewnątrz, dajcie im ułatwienia życia albo konstytucje: u pięt swymi swobodami, obudźcie się jak niewolnicy. Swobody są tylko szansami ofiarowanymi duchowi wolności”³¹.

Mounier, jak i inspirowani przez niego personaliści chrześcijańscy, w konkretnych sytuacjach politycznych opowiadał się za swobodami demokratycznymi i zdecydowanie występował przeciwko wszelkim formom ich łamania. Jak się zdaje, to, o co oni walczyli, jest dzisiaj realizowane dzięki pluralizmowi. Wobec wszelkiego rodzaju swobód, a przede wszystkim wolności myśli, wobec rozwoju nauk, które ukazały, że rzeczywistość jest bardziej skomplikowana niż myślimy, wobec uświadomienia sobie różnic klas i nierów-

³⁰ E. Mounier *Personalizm...* wyd. cyt., s. 70. Zob. także: J. Jakubowska: *Rewolucja i chrześcijaństwo*. „Człowiek i światopogląd” 1977, nr 11, s. 32 nn.

³¹ E. Mounier *Personalizm...*, dz. cyt., s. 72.

no ci, które istniały mi dzy nimi, wobec uzyskania niepodległo ci przez dawne kraje kolonialne i schyłku kultury zachodniej, która miała si za jedy- n kultur godn tego imienia - wobec tego wszystkiego jednolito była rezultatem swoistego imperializmu narzucaj cego z góry przekonania, pano- wanie i sposób ycia mocniejszych. St d pojawienie si pluralizmu razem z ideałem demokratycznym.

Pluralizm jest niezbdny jako wyraz ludzkiego bogactwa, zachowania odr bno ci i ró norodno ci wielu rodzajów, która odsłania rozmaite oblicza natury ludzkiej, wszystkie niepełne w urzeczywistnianiu, otwarte na nies- ko czony horyzont. Wolno , której osi gni cie jest pierwsz dum nowo- czesnego człowieka, w dziedzinie polityki wyra a si przez demokracj . Demokracja nie mo e by obecnie pojmowana jako ustrój polityczny, abstr- akcyjnie równowarto ciowy ustrojom monarchicznemu. W naszych czasach stała si ona jedynie mo liw do przyj cia, definitywnie zdobyt form polityczn , wyra aj c wolno i odpowiedzialno ludzi. Ideał prawdziwej demokracji (demokracja społeczna, w przeciwie stwie do demokracji libe- ralnej pozwalaj cej tylko niektórym na u ywanie wolno ci) stał si synoni- mem dojrzało ci ludzkiej, oznacza wezwanie ludzi yj cych wspólnie do podj cia ci arki przeznaczenia własnego społecze stwa. Ten ideał polity- czny d y do ogarni cia wszystkich dziedzin ycia, nawet ycia wewn trzne- go Ko cioła.

Pluralizm, owoc wolno ci opinii politycznych, w płaszczy nie politycz- nej wyra a tak e zło ono problemów etycznych i socjalnych. Nie chodzi o to, aby powiedzie : „wszyscy mają racj ”, ale eby traktowa wszystkich jak braci, nawet tych, o których s dzimy, e s w bł dzie, a którzy s preko- nani, e mają racj we własnym wyborze.

Zako czenie. Personalizm stanowi, moim zdaniem, płaszczyzn uznania osobowo ci ludzkiej jako warto ci nadrz dnej w otaczaj cym nas wiecie. W postawie personalistycznej istnieje pewien stały grunt: jest nim rozumie- nie człowieka jako osoby ludzkiej, przyj cie przez społeczn filozofi , która chce by personalistyczna, pewnej przewodniej my li: społecze stwo ma si spełnia w coraz wi kszym stopniu jako wspólnota osób ludzkich. Ten typ wspólnoty wymaga szczególnego rodzaju wolno ci, któr przedstawia i uza- sadnia w swych pismach Mounier. Wolno , zgodnie z t koncepcj , jest nie tylko natur człowieka, ale i jego powołaniem. Wolno woli, jako cz stka rozumnej natury ludzkiej, mo e by doskonałona. Ostateczne wyniki analizy wolno ci osoby w filozofii Mouniera mo na przedstawi w nast puj cych punktach: 1. Wolno jako warto egzystencjalna jest ci le zwi zana z na- szym stawaniem si sob . Do wiadczy jej przede wszystkim jako zdol- no ci „poczynania samych siebie”, wybierania drogi i sposobu bycia sob . Jako rzeczywisto immanentna w nas (wolno wewn trzna), jako nasza

najbardziej własna możliwość bycia sobą, wolność nie daje się ci le i jednoznacznie określić. W pełni do wiadczy jej tylko wtedy, gdy jesteś myślny *in actu*, gdy decydujesz się być wolny; 2. Wolność nasza przejawia się dwojako: jako fundamentalna zdolność determinowania siebie i jako moc urzeczywistniania nowych stanów rzeczy. Te nowe stany rzeczy spełniamy z siebie i przez siebie, ale nie zawsze bezpośrednio (wolność uwarunkowana), zawsze jednak jesteśmy źródłem przyczynowania. Działamy zgodnie z naturą naszego bytu ludzkiego, z jego organiczno-psychiczno-duchowymi strukturami; 3. Władza i moc naszej wolności musi się podporządkować naturze bytu, którą musi respektować. Rzeczywista wolność człowieka nie ma nic wspólnego z dowolnością; 4. Wolność jest uwarunkowana, zakłada zawsze wizję świata wartości, które motywują nasze dążenia i działania. Natomiast dojrzała i mądra wolność zakłada wiadomo ideałów, które ukazują drogi naszej wolności.

Dla Mouniera wolność „nie jest bytem osoby, ale sposobem, w jaki osoba jest tym, czym jest, sposobem istnienia o ile pełniejszym niż konieczność (...) osoba nie jest bytem, jest ona ruchem bytu w kierunku bytu i nabiera cech stałych jedynie poprzez byt, do którego dąży”³². Wartości są znaczeniami działania, które wytyczają drogę bytowi. Na tym polega ostateczne zerwanie Mouniera z Sartrem.

Wolność w nas nie jest pochodną świata, jakim refleksem procesów i zdarzeń zachodzących w świecie. Świat nie czyni nas wolnymi, nie stwarza w nas wolności, nawet gdy jest to świat najbardziej logicznie zbudowany i najsprawiedliwiej urządzony. Aby więc móc być naprawdę wolnymi, potrzebujemy świata wypełnionego pozytywnymi wartościami. Nasza pełna wolność nie zacznie się dopiero po przejściu z tego świata do przyszłego królestwa wolności. Ona się urzeczywistnia w nas już teraz i w tym świecie, gdy już w tym świecie człowiek doświadcza swego wiecznego przeznaczenia.

Mounierowska koncepcja wolności osoby przyczyniła się niewątpliwie do rozszerzenia w kręgach katolickich wiadomości potrzeby uznania przez Kościół wolności religijnej. „Duch Mouniera”, a zwłaszcza głoszona przez niego idea wolności osoby, wywarł pewien wpływ na dokumenty kościelne wydawane w ostatnim czasie, np. na encyklikę *Pacem in terris*³³. Na plan pierwszy wysuwa się w niej sprawa wolności i odpowiedzialności człowieka, problem ludzkich praw i ludzkich obowiązków, inaczej mówi o: postulat pełnej obecności osoby ludzkiej w kontekście historii, kształtowanej poczućmi głęboko rozumianej i skutecznie realizowanej odpowiedzialności za los własny i los wspólnoty ludzkiej. Innymi słowami: wolność i zakorzenio-

³² E. Mounier: *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 74.

³³ Zob.: W. Mackiewicz: *Filozofia współczesna w zarysie*. Warszawa 1996, s. 165.

na w osobie ludzkiej i warunkująca jej wielopłaszczyznowy rozwój należy do fundamentalnych i niezbywalnych praw człowieka.

Streszczenie

W filozofii E. Mouniera wolność osoby ludzkiej jako wartość egzystencjalna jest ściśle związana ze stawianiem siebie przez człowieka. Wolność przejawia się dwójako: jako zdolność determinowania siebie oraz jako moc urzeczywistniania nowych stanów rzeczy. Wolność jest uwarunkowana, zakłada zawsze wizję świata wartości, które motywują działania człowieka. Dojrzała i mądra wolność zakłada wiadomościami ideałów, które ukazują drogi wolności.

Summary

In E. Mounier's philosophy freedom of a human person as the existential value is strictly related to man's becoming himself. Freedom manifests itself in two ways: as the ability to determine oneself, and as the power to realize new states of affair. Freedom is value-laden, it always assumes a vision of the world of values motivating aspirations and activities of man. Mature and wise freedom takes for granted the awareness of ideals that reveal roads to liberty.