

- **Poglądy na temat religii**
- **Poglądy na temat prawa**
- **Koncepcja polityki**

DZIELSKI Mirosław — filozof, fizyk teoretyczny, publicysta, działacz polityczny, ur. 14 XI 1941 w Krakowie, zm. 15 X 1989 w Bethesda k. Waszyngtonu.

W 1966 ukończył fizykę na UJ, następnie pracował w Zakładzie Filozofii Nauk Przyrodniczych Instytutu Filozofii UJ, na stanowisku adiunkta. Zajmował się filozofią nauki (*Nauka w poszukiwaniu sensu*, Znak 32 (1980), 135–152), metafizyką — zwł. czasu i przestrzeni (rozprawa doktorska: *Newtona i Leibniza koncepcje czasu i przestrzeni*, 1975), etyką — zwł. Kanta i Sokratesa (*Wiara Sokratesa*, Znak 29 (1977), 639–647), teorią cywilizacji.

Od 1979 pisał, pod ps. Adolf Romański, do czasopisma „drugiego obiegu”: „Merkuriusz Krakowski i Światowy”, gdzie opublikował m.in. manifest *Kim są liberałowie* (4 (1979), 31–39). W 1980 był współtwórcą programu działania „Solidarności” w Nowej Hucie. W stanie wojennym wydawał od I 1982 (sygnując artykuły własnym nazwiskiem) podziemne pismo „13 grudnia” (od 1984 — „13”). W wydawnictwach podziemnych opublikował swoje główne prace: *Odrodzenie ducha — budowa wolności* (Pz 1982, 1983²) oraz *Duch nadchodzącego czasu* (I–II, Wr 1985, 1989²). Był członkiem Rady Programowej Chrześcijańskich Uniwersytetów Robotniczych w Krakowie. Od 1984 uczestniczył w pracach „Dziekaniu”, sformalizowanej w 1988 jako Klub Myśli Politycznej „Dziekania”, którego został wiceprezesem. W 1986 powołany do Prymasowskiej Rady Społecznej. Pomysłodawca, współzałożyciel i prezes Krakowskiego Tow. Przemysłowego, zdołał doprowadzić do jego rejestracji jeszcze w systemie prawnym PRL (3 IX 1987). Członek założycielskiego Komitetu Obywatelskiego przy Przewodniczącym NSZZ „Solidarność” (18 XII 1988). Jego przedśmiertny wywiad *Credo* ukazał się w tygodniku „Młoda Polska” (4 (1989), 6–7, 10). Pośmiertnie opublikowano *Odrodzenie ducha — budowa wolności. Pisma zebrane* (Kr 1995).

Punktem wyjścia myśli filozoficznej, etyczno-religijnej i społecznej D. była refleksja nad wyzwaniem, jakie dla religii i metafizyki stwarza nauka. Chociaż odrzucał od początku ideologię „naukowego materializmu”, dystansował się również od odradzającego się irracjonalizmu, który dostrzegał w krytycyzmie wobec nauki. Proponował natomiast zmierzyć się z niezaprzeczalnym, jego zdaniem, faktem, iż nauka (matematyczne przyrodoznawstwo) skłania do materializmu (*Nauka w poszukiwaniu sensu*). Teoria poznania D. nawiązuje wprost do Kanta i jego rozróżnienia pomiędzy rozumem teoretycznym a praktycznym (intelektem i rozsądkiem). Intelpekt nie jest narzędziem poznania rzeczy samych w sobie, znaczenie poznawcze w tej dziedzinie może być natomiast przypisane rozumowi praktycznemu. Zdaniem D., należy odróżnić 2 racjonalizmy, które nie dadzą się ze sobą pogodzić: teoriopoznawczy oraz praktyczny. Pierwszy — w swojej wersji metodologicznej — prowadzi do ontologizacji zjawisk, a zontologizowany przybiera z reguły postać „realizmu hipotetycznego” (w rozumieniu K. Lorenza), czyli materializmu. Drugi natomiast wypływa z koncepcji poznawczej, opartej nie na intelekcie, ale na wierze, dlatego ten (zalecany przez D.) rodzaj racjonalizmu nazwać można realizmem mistycznym. Nakazuje on szukać „żywego” bytu przez czyn kierowany imperatywem, a nie przez spekulacje

intelektu, który zawsze odziera byt z jego cudowności. Dystans w stosunku do epistemologicznych możliwości intelektu nie ogranicza się przy tym do racjonalizmu ontologizującego (materialistycznego „realizmu hipotetycznego”) czy idealizmu, ku któremu skłania się wielu platonizujących fizyków współczesnych, wyciągających religijne wnioski z istnienia pewnych obiektów nieobserwowalnych. Rozciąga się ów dystans także na „intelektualny teizm”, który „jest czymś równie wrogim religii, jak podobny ateizm” (*Odrodzenie ducha — budowa wolności*, 57). Pewność bowiem, której domaga się wiara, nie jest pewnością intelektu, tylko woli znajdującej wyraz w aktach moralnych. Prymat rozumu praktycznego nad intelektem nie oznacza atoli odrzucenia intelektu, tylko ograniczenie jego roszczeń poznawczych do właściwej mu sfery, tj. intersubiektywnego i przedmiotowego świata fenomenów. Rozum praktyczny natomiast dosięga obiektywnego świata rzeczy samych w sobie.

Poglądy na temat religii. Realizmem praktycznym jest, w ujęciu D., religia. Nie neguje ona — wg niego — przyczynowości poddanych koniecznym prawom natury związków psychofizycznych, konstатовanych przez materializm, ale interesuje się tym bytem rzeczywistym, z którego zjawiskami jedynie styka nas doświadczenie. Unaocznia człowiekowi istnienie wolności wyboru pomiędzy poddaniem się instynktom (do czego zachęca materializm) a ich powstrzymaniem i zwróceniem się ku bytowi rzeczywistemu. Każdy czyn podejmowany w dobrej wierze zbliża do dobra, a każdy wybór złej wiary od dobra oddala i czyni człowieka niegodziwcem. Istotą i „nerwem” religii jest zatem egzystencjalna oraz metafizyczna wolność. Otwiera ona możliwość wznoszenia się ponad stan przyrodzony, dzięki pracy nad sobą, doskonaleniu się, wysiłkowi woli przewyciężającej instynkty. Dla D. nie ma religijności bez egzystencjalnego doświadczenia wolności i bez zrozumienia dramatyczności ludzkiego losu. Spór między materializmem a wiarą nierozstrzygalny, zdaniem D., teoretycznie, na gruncie metafizyki spekulatywnej oraz spekulatywnej teologii („teologii zimnej”), w której D. widział utajoną formę materializmu, jest możliwy do rozwiązania przez rozum praktyczny, czyli religię i jej nakazy postępowania. Wiara wówczas nie musi się obawiać materializmu, ponieważ ten jest groźny jedynie dla metafizyki spekulatywnej oraz dla „naiwnego” materializmu „ludowego”, którego upadku nie ma powodu żałować. Materializm naukowy, obalający bałwochwalstwo materializmu naiwnego, jest wręcz korzystny dla religii, ponieważ „wypala złudzenia” obecności sił nadprzyrodzonych tam, gdzie ich nie ma, i bez jego „ognia” nie byłaby możliwa dojrzała religijność. Religijność uwolniona od spekulacji jest zaś tożsama z „teologią gorącą”, która „nie uzurpuje sobie możliwości intersubiektywnego komunikowania wiedzy o Bogu, opisuje jedynie ludzkie otwarcie na transcendencję i ludzką drogę do Boga” (*Odrodzenie ducha — budowa wolności*, 36). Bronił D. natomiast tradycyjnej pol. religijności, która jego zdaniem, właśnie dlatego, że duchowa i praktyczna, a nie intelektualna i teoretyczna, prawdziwa, tzn. ożywiona duchem miłości bliźniego, prawdy, dobra i wolności. Pol. ideał duchowości jest piękny, bo „kultywuje ona to, co jest istotą Ewangelii — czyn człowieka wolnego, suwerennego w stosunku do natury i poza naturą szukającego Boga” (tamże, 41). Również brak w Polsce ostrej reakcji na protestantyzm w XVI w. wynikał, jego zdaniem, z faktu, iż praktyczny fundament religijności, o który walczył protestantyzm, był w pol. duchowości

już obecny. Na tym fundamencie postulował D. oprzeć konieczną w warunkach totalitarnego zniewolenia, chrześcijańską rewolucję ducha, zwróconą nie przeciwko władzy, lecz przeciwko największemu przeciwieństwu religii — ideologii, będącą „krucjatą” nie przeciwko „komunistom”, lecz przeciwko „komunizmowi”, dążącą nie do zniszczenia „Spartiatów” przez podbitych „Helotów”, lecz do „nawrócenia Sparty”, czyli porzucenia przez nich ideologii, a tym samym zwrócenia wolności wszystkim: „Spartiatom” i „Helotom” (*Odrodzenie ducha — budowa wolności*).

Poglądy na temat prawa. Nacisk na etyczno-praktyczny wymiar religijności kierował zainteresowania D. ku teorii cywilizacji chrześcijańskiej (*Powrót cywilizacji*, „13” 2 (1985), 1–4), inspirowanej koncepcją „wielości cywilizacji” F. Konecznego, którą podobnie utożsamiał z łac. cywilizacją. Do jej fundamentów zaliczał: wiarę w Boga jako transcendentne uzasadnienie moralności uniwersalnej, przyjęcie prawa w charakterze regulatora stosunków społecznych w miejsce arbitralnie stosowanej przemocy, oddzielenie prawa publicznego od prywatnego i zagwarantowanie w ramach prawa publicznego podstawowych praw ludzkich, oddzielenie państwa od Kościoła, zasadę obowiązywalności etyki w życiu publicznym. Jako główny wyznacznik cywilizacji łac. traktował jednak, zgodnie ze swoimi liberalnymi przekonaniami, wolność jednostki chronioną przez prawo i wsparcią na obyczajach. W epoce współczesnej (począwszy od XVIII w.) postrzegał odchodzenie od zasad łac. cywilizacji. Jego przyczynę upatrywał w utracie przez elity umysłowe wiary w Boga, a skutek w zjawisku nazywanym (za F. A. Hayekiem) konstruktywizmem bądź „konstruktywistycznym prometeizmem”. Konstruktywizm ten rozpoznawał jako pozbawiony krytycyzmu racjonalizm, prowadzący do przekonania, iż ład naturalny i spontaniczny można zastąpić ładem wykreowanym przez rozum, usuwając przy tym „przeszkody” odziedziczone z tradycji: religię i moralność opartą na religii oraz prawa chroniące „egoizm”, a zwł. prawo własności. W praktyce konstruktywizm wcielił się w różnorodność ideologii, z których największym zagrożeniem dla cywilizacji łac. okazały się ideologie kolektywistyczne i totalitarne: komunizm oraz nazizm.

Konstruktywizm jest zatem rodzajem „cywilizacyjnego wirusa”, który może atakować zarówno kraje demokratyczne, jak i niedemokratyczne oraz niszczyć na różne sposoby fundamenty wolnego społeczeństwa: rządy prawa, prawo własności, rodzinę, moralność i również religię. W tym kontekście należy także postrzegać specyfikę i konsekwencję antykomunizmu D. Dominującym w opozycji demokratycznej (w tym w „Solidarności”), antykomunizmowi „rewolucyjnemu”, rozpoznawanemu jako „konstruktywizm antytotitalitarny”, a skoncentrowanemu na odebraniu władzy politycznej ludziom partii i ustanowieniu demokracji politycznej, przeciwstawiał D. dążenie do całkowitego i bezwarunkowego odejścia od socjalizmu i odbudowania wolnorynkowego kapitalizmu, oparte go na własności prywatnej, wolności jednostki i rządach bezosobowego prawa, a zatem na podstawach łac. cywilizacji. Dla D. istotą komunizmu (szerzej: socjalizmu) nie był totalitaryzm, lecz kłamstwo jako wynik niemożności zrealizowania utopijnych celów socjalizmu, na czele ze „sprawiedliwością społeczną”. Z tego punktu widzenia przeciwstawiał się D. również naciskom radykalnego demokratyzmu na Kościół, zmierzającym do upolitycznienia religii oraz posługiwania się Kościołem jako sztandarem jednoczącym Polaków do walki z władzą

komunistyczną, a zatem wizji nieodległej w swojej osnowie od marksizujących koncepcji „teologii wyzwolenia” w Łac. Ameryce.

Koncepcja polityki. Z zasad cywilizacji łac. wyprowadzał D. koncepcję polityki, którą definiował jako „realizowanie własnych celów przez podmioty polityczne” (pojedyncze osoby, grupy społeczne, organizacje, państwa) „za pośrednictwem siły skierowanej przeciwko innym podmiotom politycznym” (*Kultura polityczna a sytuacja polska*, „13” 6 (1985), 3–8). Realizacja ta może się odbywać na 3 sposoby: poprzez przymus, przemoc i walkę. Przymus jest działaniem siłą zgodnie z prawem i w imieniu prawa. Przemoc to używanie siły wbrew prawu. Walka polega na posługiwaniu się siłą w stosunku do przeciwnika także stosującego siłę. Wszystkie 3 sytuacje są zatem zrelatywizowane do pojęcia prawa: pierwsza przez jego potwierdzenie, druga przez zaprzeczenie, trzecia zaś może zawierać elementy przymusu i przemocy, czyli toczyć się w granicach prawa lub je przekraczać. D. uważał, że zaproponowana przez niego definicja jest na tyle szeroka, iż zawiera w sobie większość znanych definicji polityki, w tym i wywodzące się od Arystotelesa, które głoszą, że polityka jest harmonizowaniem sprzecznych interesów lub ochroną dobra wspólnego, i od Machiavellego, wg którego polityka to sztuka zdobycia i utrzymania władzy. Definicje te uznają niezbędność posługiwania się siłą w celu realizacji celów politycznych. Różnią się natomiast celami politycznymi i dopuszczalnym zakresem stosowania siły. Od wyróżnienia zasad ograniczających użycie siły uzależniony jest natomiast rodzaj kultury politycznej, dominującej w danej cywilizacji i w danym społeczeństwie. Zdaniem D., w Europie rozwinęły się 2 zasadnicze typy kultury politycznej: oparte na wartościach liberalnych (który wyznaje również demokratyczny konserwatyzm) i oparte na wartościach demokratycznych (przejęty także przez socjalizm). Liberalna kultura polityczna nie sprzeciwia się demokracji, ale nie uważa jej za cel, tylko za środek do osiągnięcia celu podstawowego, jakim jest wolność jednostki. Dla liberała mniej istotne jest, kto rządzi, od tego, czy jego władza jest dostatecznie ograniczona przez naturalny system praw. Demokratyczna kultura polityczna koncentruje się natomiast na trosce o to, aby rządził lud, czyli większość, a w konsekwencji dopuszcza, by większość mogła bez żadnych ograniczeń narzucać swoją wolę mniejszości. Radykalna i nieograniczona demokracja przyjęła pozytywistyczną koncepcję prawa jako wyłącznie prawa stanowionego, wyrażającego wolę suwerena i narzuconego siłą. Skutkiem pozytywizmu prawnego radykalnej demokracji jest więc skonstruowanie nowego ładu prawnego, w którym swobody jednostek zostały ograniczone na wszystkich polach, władza rządu rozrosła się ponad dopuszczalną miarę, a ład naturalny został zdewastowany, zwł. na gruncie prawa własności i swobody kontraktu. Ten proces destrukcji dokonywał się w XX w. zarówno na demokratycznym Zachodzie, jak i na niedemokratycznym Wschodzie. W pierwszym wypadku ewolucyjnie i bezkrwawo, a w drugim rewolucyjnie i przy użyciu terroru, stąd też bardziej dogłębnie. Wynika z tego wniosek, iż główną i najgroźniejszą cechą systemu komunistycznego nie jest, jak twierdzi popularna teoria „antytotalitaryzmu”, brak demokracji, lecz brak wolności i liberalnej kultury politycznej. Fałszywa też, zdaniem D., jest alternatywa: albo Wschód i brak demokracji, albo Zachód i demokracja. Przeciwstawienie: demokracja — totalitaryzm na płaszczyźnie teoretycznej jest również fałszywe, gdyż przeciwieństwo

demokracji stanowi autorytaryzm, a przeciwieństwo totalitaryzmu — wolność. Pierwsza para przeciwieństw dotyczy typu ustroju i podmiotu władzy, druga — zakresu władzy. Może zatem istnieć zarówno demokracja totalitarna, jak i liberalny autorytaryzm. Chociaż połączenie liberalizmu i demokracji jest, zdaniem D., sytuacją optymalną, prymat należy się wolności, będącej celem. Demokracja jest jedynie środkiem do niego wiodącym, który też może dopiero wieńczyć proces odbudowywania wolności i cywilizacyjnego ładu. Wobec tego liberalna kultura polityczna może i powinna być odbudowana w warunkach braku demokracji.

Ideową autoidentyfikacją D. był liberalizm wyznaczany nazwiskami takich teoretyków wolności, jak: A. de Tocqueville, lord Acton, J. S. Mill, F. A. von Hayek i K. R. Popper. Do liberalnego credo, w jego ujęciu, należą: optymistyczna wiara w wolność, rozumność i zasadniczo dobrą naturę człowieka; indywidualizm, odraza do przymusu i przeciwstawienie kultowi siły rozumu praktycznego, zdolnego wyznaczyć jednostce granice jej swobody; realizm społeczny i umiejętność rozstrzygania sporów w drodze dyskusji; humanizm o religijnych, chrześcijańskich podstawach, a zarazem pluralizm i tolerancja religijna oraz uwarunkowanie stosunku do instytucji Kościoła zakresem jego doczesnej władzy i potęgi; uznanie konieczności istnienia państwa, jednak ograniczonego do funkcji ochrony fizycznej i ekonomicznej wolności jednostki, jako „policjant” pilnujący przestrzegania zasad przez konkurencyjne strony; aprobata dla demokracji i równości, w sensie odrzucenia wszelkiej kastowości; przekonanie, iż jedną z najważniejszych wolności jest wolność produkowania, uznanie, że postęp dokonuje się zawsze i wyłącznie przez zwiększanie wolności; pokładanie nadziei na wzrost wolności nie tylko i nie tyle w parlamentarystyce, co w samorządności; krytycyzm poznawczy i szacunek dla nauki, ale nie historycystyczny determinizm typu marksistowskiego, lecz imperatyw szukania prawdy: „w sprawach nauki, podobnie zresztą jak w wielu innych, są liberałowie uczniami Kanta” (*Odrodzenie ducha — budowa wolności*, 46). W toku rozwoju myśli społecznej D. zauważalne było przesuwanie się od czystego liberalizmu w stronę liberalizmu konserwatywnego. Pozostając liberałem w sensie filozoficznym i ekonomicznym, deklarował się odtąd jako konserwatysta pod względem obyczajowym oraz „w sensie człowieka, który stara się czerpać, tak jak umie, z tradycji” (tamże, 445).

Swoje stanowisko D. określał najchętniej jako „liberalizm chrześcijański”, który stara się przekroczyć racjonalizm i agnostycyzm. Liberał chrześcijański uważa, że religijność społeczeństwa jest warunkiem zachowania jego wolności. Płaszczyznę identyfikacji liberalizmu z chrześcijaństwem upatrywał D. w trzecim (po wolności, jako braku przymusu, czyli „negatywnej”, charakterystycznej dla samego liberalizmu, oraz po wolności, jako tytule do otrzymywania dóbr, czyli „pozytywnej”, afirmowanej przez demokratów radykalnych i socjalistów, a prowadzącej w praktyce do totalitaryzmu) z wyróżnionych przez siebie znaczeń pojęcia „wolność”, tj. wolności egzystencjalnej, polegającej na możliwości dokonywania wyboru, i jej szczególnego rodzaju — wolności metafizycznej, polegającej na wolności wyboru pomiędzy dobrem a złem. Ostatni rodzaj wolności uważał za w pełni kompatybilny z chrześcijańskim pojmowaniem godności człowieka (*Liberalizm a chrześcijaństwo*, „13 grudnia” 12 (1983), 1–9). Z tych pozycji D. podejmował wysiłek uzgodnienia swojej afirmacji liberalizmu z nauką społeczną

Kościół, zwł. w wydaniu Jana Pawła II. Podnosił m.in. wyrażane w encyklikach papieskich stwierdzenie, iż katolicka myśl społeczna nie jest ideologią „trzeciej drogi” pomiędzy wolnorynkowym kapitalizmem a kolektywistycznym socjalizmem, tylko teologią moralną, oceniającą wszystkie systemy gospodarowania pod kątem niezmiennych zasad etyki chrześcijańskiej. Chociaż bronił Jana Pawła II przed formułowanym przez liberałów i konserwatystów, zwł. amer., zarzutem ulegania socjalizmowi, a nawet stosowania marksistowskiej aksjologii i terminologii, dystansował się od pojęcia „sprawiedliwości społecznej”. Postrzegał w zamiennym używaniu go z ogólnym pojęciem sprawiedliwości (naturalnej) procedurę niewiele różniącą się w praktyce od operacji semantycznych dokonywanych przez lewicę, jak również faktyczne, jego zdaniem, zastosowanie kategorii walki klasowej do opisu stosunków między państwami bogatymi i Trzeciego Świata w *Laborem exercens*. Z drugiej strony bronił chrześcijaństwa przed zarzutem niesprzyjania postawom prokapitalistycznym (w przeciwieństwie do judaizmu i islamu), stawianym przez amer. neokonserwatystę I. Kristola. Dowodził D. bowiem, iż kapitalizm wzrósł wyłącznie na gruncie chrześcijańskim (w początkach nawet wyłącznie katolickim). Pierwsze natomiast państwo utworzone przez Żydów po dwóch tysiącach lat obrało model socjalistyczny. W kręgu cywilizacji islamskiej kapitalizm w ogóle jest rachityczny. Proponował D. zastąpienie (wylansowanego przez ks. J. Tischnera) pojęcia „suwerenności pracy” obowiązkiem „suwerenności jednostki nad własną pracą”, bliższym, jak sądził, zasadniczej intencji papieża (*Czy istnieje chrześcijański liberalizm?*, Królowa Apostołów 4 (1987), 6–7). Być chrześcijańskim liberałem — wg D. — „znaczy wierzyć, że gospodarka rynkowa daje wolność i dobrobyt”, a „podniesienie sztandaru wiary nie oznacza zmuszania do wiary” (*Odrodzenie ducha — budowa wolności*, 445).

Bibliografia: A. Walicki, *Liberalism in Poland*, Critical Review 1 (1988), 8–38; *Widzieć mądrość w wolności. Księga pamięci Mirosława D.*, Kr 1991; J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kr 1994; M. Kuniński, *Etyczne i religijne podstawy liberalizmu Mirosława D.*, w: M. Dzielski, *Odrodzenie ducha — budowa wolności. Pisma zebrane*, Kr 1995, 15–27; tenże, *Etyczne podstawy kompromisu politycznego. O liberalizmie chrześcijańskim Mirosława D.*, w: *Kołakowski i inni*, Kr 1995, 107–116; W. Mich, *Między integryzmem a liberalizmem. Polscy konserwatyści wobec kapitalizmu*, Lb 1996; A. Samońłowicz, *Mirosława D. chrześcijański liberalizm*, Archiwum Historii Myśli Politycznej 7 (1998), 37–60.

Jacek Bartyzel