

JERZY GAŁKOWSKI

PRAWDA WOLNOŚCI

UWAGI NA MARGINESIE ENCYKLIKI *VERITATIS SPLENDOR*
JANA PAWŁA II

Normy, postulaty moralne wyrażone w postaci zakazów, jak to jest np. w Dekalogu – nie zabijaj, nie kłam, nie cudzołóż, nie kradnij – są często przyjmowane jako ograniczenia wolności. Ich rola w życiu ludzkim i sens mogą być jednak, i są, odmienne. Ich sensem nie jest ograniczenie wolności, ale ustanowienie bariery przed złem, ochrona przed krzywdą, jakiej mogą doznać lub jaką mogą uczynić, „ochrona dobra osoby, obrazu Bożego, poprzez zabezpieczenie jej dóbr” (*Veritatis splendor*, 13). Człowiek bowiem ma możliwość fizyczną, psychiczną, „techniczną” dokonania różnych czynów, ale nie wszystkie one są moralnie uprawomocnione. W tym napięciu między siłą sprawczą a siłą moralną (prawomocnością), między wartościami moralnymi a innymi, kryje się tajemnica ludzkiej wolności i prawdy. Innego rodzaju napięcie istnieje między wolnością jako stanem określającym człowieczeństwo (naturę, sposób istnienia) a wolnością jako procesem twórczym.

Człowiek rodzi się wolny w tym sensie, że jest otwarty na działanie lub niedziałanie, że jest otwarty na różne rodzaje działania, że nie ma wyznaczonej konieczności każdego działania, które realizuje. Jest otwarty na wolność, ona mu się należy, jest mu nawet zadana i jest jego doskonałością. Początkiem więc twórczego procesu wolności jest odrzucenie antywartości, zła moralnego. Wyrażane jest to w formie zakazów, które „są pierwszym niezbędnym etapem drogi do wolności, jej początkiem: «Pierwsza wolność

– pisze św. Augustyn – polega na niespełnianiu przestępstw [...] takich jak zabójstwo, cudzołóstwo, rozpusta, kradzież, oszustwo, świętokradztwo i tym podobne. Gdy człowiek zaczyna unikać tych przestępstw (a nie powinien ich popełniać żaden chrześcijanin), zaczyna podnosić wzrok ku wolności, ale jest to dopiero początek wolności, a nie doskonała wolność”¹ (VS, 13). Źródłem procesu wolności jest więc także korzystanie z pierwotnej możliwości, z tego, że moje działanie nie jest zwykłym przedłużeniem tych wewnętrznych naporów, które prowadzą do zła. Podobnie ujmuje to E. Fromm², według którego „wolność od...” (którą można rozumieć także jako wolność od zła) jest etapem wstępnym pełnej wolności.

Uwolnienie od zła, nieczynienie zła jest pierwszym przejawem wolności, pierwszym jej etapem. Można to chyba nazwać wolnością negatywną, niezależeniem się od zagrażających nacisków zła, zewnętrznych i wewnętrznych. Jest to niepozwalanie na powodowanie sobą zła. Tylko w tym sensie zakazy moralne są „ograniczeniem” człowieka. Pełna wolność jest „wolnością do...”, do czynienia w zgodzie ze sobą, na własny rachunek – dobra. Jest to uaktywnienie człowieka do działania dobrego. Działanie dobre zaś to zgodne z własnym sumieniem, własnym rozumem, bycie – praktyczne – w prawdzie. Rozum wszakże nie jest tutaj rozumiany jako „zbiornik” czy „wytwórca” prawdy, lecz jako narzędzie odczytania rzeczywistości zewnętrznej wobec siebie, czyli jako „władza”, moc człowieka dotarcia do samej rzeczywistości, przeniknięcia jej, zrozumienia. Z drugiej strony człowiek, oprócz tej władzy, ma również inną – ma moc czynienia (lub nie) dobra i zła, czyli moc bycia w zgodzie lub niezgodzie z ujętą przez rozum rzeczywistością, z prawdą. Człowiek tworzy dobro, ale nie decyduje o tym, że dobro jest dobrem, a zło złem, gdyż nie decyduje o tym, że rzeczywistość jest rzeczywistością. Z tej racji wyznacznikiem, wyrazem, kryterium dobra jest prawda (lub sama rzeczywistość).

W człowieku, w samym sposobie jego istnienia lub w jego naturze, istnieje pragnienie dobra i doskonałości. Inaczej mówiąc, dobro i zło nie są człowiekowi obojętne, choć nie zawsze trafnie odczytuje on ich sens. Tego pragnienia nie zaspokajają wolność negatywna, wolność nieczynienia zła. Narzędziem czy sposobem zaspokajania owego pragnienia jest „dojrzała ludzka wolność” – „Doskonałość domaga się tej dojrzałości w darze z siebie, do której powołana jest ludzka wolność” (VS, 17). Wolności nie otrzymuje się

¹ Św. Augustyn, *In Johannis Evangelium Tractatus*, 41, 10:CCL 36, 363.

² E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970.

za darmo, lecz płaci się za nią czymś „swoim” i samym sobą, ale przez to zyskuje się i to, co „swoje”, i siebie. W tak paradoksalny sposób istnieje człowiek, jego wolność i dobro. Z drugiej strony widać, iż na płaszczyźnie człowieczej nie wolność jest wartością najwyższą – ona jest jego mocą, jego narzędziem, sposobem wiązania człowieka z nim samym, ze światem, z Bogiem, ona jest „z” i „dla” człowieka – lecz wartością najwyższą i celem jest ludzkie „ja”. Wolność człowieka bowiem sama jest skierowana ku dobru człowieka, i to nie tylko dobru tego, który działa, podmiotu, ale każdego, który znajdzie się w polu działania, każdego przedmiotu.

Dla św. Augustyna, jak później dla E. Fromma, przestrzeganie przykazań, czyli „wolność od...”, jest „częściowo wolnością, częściowo niewolą”, gdyż nie zniknęła jeszcze nasza słabość, podległość złu. Taka wolność jest już co prawda wolnością, ale też jest pewnym minimum, a więc jeszcze nie pełnią.

Tutaj ukazuje się jeden z podstawowych dylematów egzystencji człowieka. Każdy doświadcza słabości – uznanie tego stanu jest postawieniem się w prawdzie, co w języku chrześcijańskiej moralności nosi nazwę pokory, której przeciwieństwem jest uznanie siebie za doskonałego, pycha. Zobaczenie i uznanie własnej słabości, możliwości zła, jest zarazem ujrzeniem i uznaniem sprzeczności między dobrem a złem, jest uznaniem hierarchii wartości. Skoro mogę upaść, to także mogę nie upaść. Jeśli jest tak, to mogę czynić zło lub dobro. Upadek więc, dopóki uznany jest za upadek, a więc za odejście od dobra, odejście od „normalności” (i normatywności), nie jest jeszcze największym złem moralnym, bo zachowane zostają w sumieniu hierarchia i kryterium wartości. O wiele gorsza moralnie jest taka sytuacja, gdy czując się doskonałym, wszystko, co czynię, uznaję za właściwe, za „normalne”. Wówczas bowiem zaczynam żyć w jakimś podstawowym fałszu, nie-prawdzie, gdyż zarazem nie uznaję swojej słabości (pycha, przeciwieństwo pokory) i uznaję siebie za mającego moc decydowania, co jest dobrem, a co nie – „jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3, 8). „Dopóki pozostajemy na ziemi – mówi Papież – doznajemy na tej drodze niepewności i słabości” (VS, 8), ale nie niemożności ujęcia i rozróżnienia prawdy i dobra.

W historii myśli problem wolności był zawsze obecny i wywoływał liczne dyskusje. Pewne okresy wyjątkowo żywo się nią zajmują, tak jest i obecnie – „można z pewnością stwierdzić, że w naszych czasach ukształtowała się szczególna wrażliwość na kwestię wolności” (VS, 31). Zarazem jednak Jan Paweł II zauważa brak umiarkowania w określaniu wolności – „w niektórych nurtach myśli współczesnej do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości” (VS, 32). Jest to

jakby nawrót do tradycyjnej doktryny woluntaryzmu, ale w wersji najbardziej skrajnej. W woluntaryzmie człowieczeństwo najdoskonalej wyraża się w woli czy też wolności. Nie jest ona niczym ograniczona, działa jakby bez określających ją praw. Jedyną zasadą działania woli jest chęć podmiotu. Wola jest podstawową właściwością, władzą człowieka, a jej sposób przejawiania się – wolność – nie ma żadnych innych źródeł czy też ograniczeń ani na zewnątrz podmiotu, ani wewnątrz. Wszystko w człowieku jest poddane woli – albo nie ma wolności. Niektóre ujęcia woluntarystyczne utożsamiają człowieka z wolą lub wolnością. Przez to wolność staje się istotą człowieka, a nie procesem, właściwością jego działania i istnienia. Przez to ztraca się to, co jest tak charakterystyczne dla wolności (i nie tylko, bo być może dla całej osoby ludzkiej), o czym mówi Jan Paweł II, a mianowicie szczególna dynamika „wzrastania wolności ku pełnej doskonałości”.

W tradycyjnej koncepcji woluntarystycznej na ogół jednak wola nie grała tak absolutnej roli. Działanie woli bowiem było poprzedzone działaniem intelektu, lub też, mówiąc inaczej, wolność woli była poprzedzona prawdą ujmowaną przez intelekt. Nie oznaczało to, że wola (wolność) musi kierować się intelektem (prawdą), ale że działanie woli nie dokonywało się bez kontaktu z intelektem. Wskutek takiego widzenia człowieka, mimo prymatu woli, dobro – czy też wartość – było określone intelektem, prawdą, choć realizowane było wolą. Wola sprawiała dobro, ale nie wytwarzała kryterium dobra. W koncepcji dobra więc woluntaryzm nie odchodził daleko od intelektualizmu. Różnica między intelektem a wolą była przede wszystkim w sposobie działania – intelekt musiał poznawać tak, jak się rzeczy mają, działał więc z konieczności, wola zaś działała bez konieczności, była więc wolna. A priori uznawano, że to, co działa bez konieczności, co działa samo z siebie, w sposób wolny, jest doskonalsze od tego, co działa według innych zasad. W woluntaryzmie wola korzysta z dzieła intelektu, nie działa bez niego, ale sposób jej działania (wolność) nie był przez intelekt wyznaczony. Choć podkreślany był prymat woli wśród władz człowieka, to jednak ujęcie i wyrażenie wartości tych władz, czyli prawdy dla rozumu, a wolności dla woli, było autonomiczną ich działalnością. Wola nie wchodziła na teren intelektu. Obecnie, przynajmniej od czasów Kanta, powściągliwość woli została narażona na pokusę wyznaczania prawdy intelektowi. Może jednak zaczęło się to wcześniej, bo niektóre – co prawda pojedyncze i izolowane – wypowiedzi Dunska Szkota zdają się dopuszczać ingerencję woli w treść

prawdy, dobra i norm działania. Taki sposób uzasadniania dobra – to jest dobre, bo nakazane – bardzo spodobał się również L. Wittgensteinowi³.

Karol Wojtyła – Jan Paweł II bardzo wyraźnie opowiada się za rozwiązaniem intelektualistycznym, za prymatem intelektu przed wolą. To właśnie intelekt przez prawdę wyznacza wolność, która wówczas dopiero jest pełna, gdy poddana jest prawdzie. Na gruncie filozofii (i teologii) rozwijającej się w ramach kultury chrześcijańskiej obie te koncepcje, intelektualizm i wolutaryzm, są inspirację zdają się czerpać z Nowego Testamentu.

Odrzucenie prawdy to odrzucenie uznania rzeczywistości za wyznacznik wolności. Jest to oparcie swej wolności jedynie na sobie samym, wyizolowanym z całości bytu: „w tym kierunku – mówi Jan Paweł II – idą doktryny, które zatracają zmysł transcendencji [...]” (VS, 32). To zatracenie jest dwojakie. Z jednej strony zanika zrozumienie, że człowiek przekracza swoim sposobem istnienia i działania wolę oraz inne wewnętrzne energie, że człowiek to coś więcej niż tylko wola, aktualne chcenie, że jest złożony, a elementy złożenia mogą i powinny harmonijnie współistnieć i współdziałać, by człowiek się nie zatracił. Można to inaczej powiedzieć – sposób istnienia człowieka i właściwy mu sposób działania, odpowiedni dla niego, jest od ludzkiego „chcę” niezależny. Z drugiej strony działanie człowieka nie jest wyznaczone przez sposób istnienia całej rzeczywistości (której jest częścią), choć struktura tej rzeczywistości jest także od ludzkiego „chcę” niezależna. Jest więc „względnie izolowany”⁴.

Jeśli mówi się tutaj o prawdzie, dotyczy to przede wszystkim prawdy praktycznej, prawdy działania, prawdy o dobru (wartości), o tym, co jest pozytywne dla człowieka (i tego działającego, podmiotu, i tego, do którego się odnosi, a więc przedmiotu działania, którym może być pojedyncza osoba lub społeczność, bezpośrednio lub pośrednio), co jest wartościowe. Ostatecznie jednak sprowadza się to wszystko do prawdy o sposobie istnienia i działania rzeczywistości, a przede wszystkim osoby ludzkiej.

„Miejscem” czy też „sposobem” lub mocą ujmowania tej prawdy praktycznej jest sumienie.

Jednym z podstawowych rysów myśli Jana Pawła II jest realizm, jakieś uznanie dla rzeczywistości, jakiś szacunek dla niej. Łączą się w tym dwie

³ F. W a i s m a n, *Notes on Talks with Wittgenstein*, „The Philosophical Review”, 74(1965), s. 12-17.

⁴ R. I n g a r d e n, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, w: t e n ż e, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972.

nici tradycji filozoficznej. Z jednej strony jest to tradycja arystotelesowsko-tomistycznego realizmu poznawczego, z drugiej zaś tradycja fenomenologiczna. Obie w poznaniu wychodzą od bezpośredniego zetknięcia z przedmiotem, od doświadczenia.

Mogłoby się wydawać, że takie podejście do rzeczywistości współgra właśnie z tymi poglądami, które Papież krytykuje: „Wskazując na różnorodność tradycji, obyczajów i instytucji, istniejącą w ramach ludzkiej cywilizacji, dochodzi się, jeśli nie zawsze do negacji istnienia uniwersalnych ludzkich wartości, to przynajmniej do relatywistycznej koncepcji moralności” (VS, 33).

Ten relatywizm w sposób paradoksalny zakłada pewien specyficzny absolutyzm. Mianowicie zakłada, że każda moralna decyzja jest sama w sobie dobra. Znika też w gruncie rzeczy opozycja między dobrem a złem, bo jakby nie było miejsca na zło – z jednym wszakże, bardzo znamionym wyjątkiem. Relatywizm ten, dopuszczający możliwość istnienia wielorakich, konkurujących ze sobą kryteriów dobra, nie zezwala na kryterium obiektywne i powszechne. Po drugie zaś – traktuje rzeczywistość ludzką w sposób statyczny, unieruchamia dynamizm rozwojowy człowieka. Nie przyjmuje bowiem oczywistego faktu, że człowiek poprzez swoje działanie staje się „jakiś”, że tworzy się, spełnia.

Nie znaczy to, iż pogląd taki odrzuca całkowicie oceny moralne działania ludzkiego, szczególnie zaś podział na dobro i zło. Jednakże te oceny sprowadzone są do aktualnych i „autentycznych” przeżyć, do aktualnych stanów świadomości, pragnień i dążeń. One zaś są traktowane jako ostateczne kryterium dobra i zła, jako ostatecznie istniejący byt, substancja, a nie jako pewien bytowy stan człowieka, jako czasowy przejaw tego, czym człowiek jest.

Jeśli istota człowieka wyczerpuje się w tych przejawach, fenomenach świadomości i dążeń lub się do nich sprowadza, co zakłada fenomenalistyczna teoria bytu, to oczywiście uzasadnia to brak wartości uniwersalnych i relatywizm moralny. Wówczas jednak cała struktura moralności i struktura społeczeństwa nosi w sobie znamię nieprzewyciężonego antagonizmu, walki (Hobbes – indywidualizm, walka wszystkich przeciw wszystkim; Marks – walka klas). Skoro słuszne jest to, co uważam za słuszne, bo tak uważam, to nie mam żadnego prawa do oceny drugiego i jego działania. Nieuchronny konflikt może być tu przewyciężony jedynie siłą. Taki obraz człowieka, jego moralności i jego związków społecznych znany jest już we wcześniejszej historii myśli ludzkiej.

Jeśli jednak się uznaje, że w jakimś wymiarze dobro i zło są wyznaczone przez samą strukturę rzeczy, niezależną od świadomości i chęci, to w takim wymiarze uznaje się nierelatywistyczną koncepcję wartości.

Refleksja nad ludzkim doświadczeniem – czy, jak mówi Karol Wojtyła, „eksploatacja doświadczenia”, konkretnego osobowego doświadczenia – wskazuje, że człowiek (osoba ludzka) kiedyś nie istniał, teraz istnieje, potem, w jakiejś nieokreślonej przyszłości istnieć nie będzie, przynajmniej jeśli chodzi o ziemskie istnienie. Wskazuje to na zależność w istnieniu od czegoś innego. Absurdem bowiem byłoby myśleć, że coś nieistniejącego, nicość, „chciałoby” istnieć i miało siłę zaistnienia. Nie od człowieka również zależy, że istnieje jako człowiek, istnieniem osobowym. Jest to od człowieka niezależne. Człowiek to po prostu stwierdza, spotyka się z tym. To jest fakt obiektywny. Spotkanie takie ma między innymi charakter poznawczy. Jest to ujęcie prawdy o człowieku. Sama możliwość ujmowania prawdy oraz fakt bycia człowiekiem, a więc nie jakąś nieokreśloną magmą bez postaci, wskazuje na istnienie człowieka (choć nie tylko człowieka), jest istnieniem w pewnym sposobie lub pewnej strukturze. Struktura owa jest podstawą wyznaczenia właściwego, odpowiedniego dla niej działania, czyli do wyznaczenia jej dobra. W obrębie prawdy o człowieku zawiera się również prawda o jego dobru.

Dobro więc jest bezpośrednio wyznaczone przez istotną strukturę ontyczną człowieka, ostatecznie zaś przez Boga, który jest twórcą istnienia i twórcą człowieczeństwa. Dlatego właśnie Jan Paweł II mówi, że „władza decydowania o dobru i złu nie należy do człowieka, ale wyłącznie do Boga” (VS, 35). Człowiek zaś może tę prawdę odczytać w sobie samym, w rzeczywistości albo też w słowach objawienia Bożego, które jest pomocą ze względu na słabość i kruchość człowieka. Ta prawda to prawo naturalne i boskie, albo – od innej strony biorąc – prawo naturalne i objawione.

To prawo wszakże nie realizuje się automatycznie w ludzkich czynach. Z jednej strony całościowa struktura człowieka przejawia się w różnorodnych dynamizmach i potrzebach wskazujących na wewnętrzną złożoność człowieka. I te przejawy, choć wyrażają całość, mają swoją wewnętrzną dynamikę, działają jakby odśrodkowo. W podwójnym sensie: bo same z siebie nie są spolaryzowane i skoordynowane, a poza tym przedmiot ich dążeń czy zaspokojenia, co można by nazwać wartością, znajduje się w świecie zewnętrznym wobec człowieka. Ten świat zaś nie jest jednorodny ani wystarczająco zasobny, a na dodatek jest zmienny, co wszystko razem powoduje napięcia i wewnątrz człowieka, i w relacjach z innymi. Harmonię między elementami

wewnętrzny, między nimi a całością czy rdzeniem człowieczeństwa, a wreszcie między osobą a osobą czy między osobą a światem uchwycić może jedynie rozum. I tu właśnie można zrozumieć głęboki sens słów Francisca Goi – gdy rozum śpi, budzą się demony.

Z drugiej zaś strony te wewnętrzne dynamizmy i zewnętrzne wartości same z siebie nie tworzą ludzkiego działania, czynu. Człowiek doświadcza w sobie jeszcze jednej siły, równie wspaniałej i tajemniczej, jak ta, dzięki której ujmuje prawdę. To doświadczenie można oddać słowami: „mogę – nie muszę”⁵. I choć to „mogę” nie dotyczy przejawiania się tych innych wewnętrznych dynamizmów i zewnętrznych przyciągań przez wartości, to jednak siła ta tworzy wokół najintymniejszego wnętrza człowieka dystans, który pozwala na panowanie nad nimi – „nie muszę”. Przełożenia zaś tych wewnętrznych popchnięć i zewnętrznych przyciągań na ludzki czyn dokonuje się poprzez „chcę” ludzkiego „ja”. I ta wewnętrzna, podstawowa ludzka siła „chcę”, wchodząca w strukturę „mogę – nie muszę – chcę”, przez poddanie się prawdzie tworzy ludzką wolność .

Owo „nie muszę” i „mogę” rozciąga się również na wymagania płynące z natury człowieka i natury jego relacji z Bogiem. Jednakże wymagania te w sumieniu, w doświadczeniu moralnym przedstawiają się jako wyjątkowe, gdyż nie mające równoważnej i równoważnościowej alternatywy. Doświadczenie czy przeżycie tej wyjątkowości, tej jedyności wymagań to przeżycie powinności moralnej, czyli wewnętrznej, podmiotowej konieczności.

W ten sposób prawda staje się jakby integralnym i wewnętrznym elementem wolności. Dzięki podmiotowości człowieka, poprzez przeżycie, nie jest ona czymś zewnętrznym, obcym, narzuconym, ale wewnętrznym i własnym. Oczywiście należy wziąć pod uwagę, że człowiek nie jest nieomylny, że w swoim poznaniu może błędzić. Mimo to sumienie jest najwyższą i ostateczną instancją naszych moralnych czynów w sferze podmiotowej. Zarazem jednak świadomość naszej słabości nakazuje tym bardziej podjąć starania o uzgodnienie sumienia, uzgodnienie „naszej” prawdy z prawdą obiektywną. Prawo to wydaje się nadrzędne wobec prawa posłuszeństwa sumieniu, nie jest więc obce i zewnętrzne względem ludzkiej podmiotowości.

W ten sposób doszło się do określenia koncepcji czy wizji wolności Karola Wojtyły – Jana Pawła II. W skrócie można ją wyrazić tak: wolność jest samowładną właściwością (decyzji) ludzkiego „ja”, polegającą na

⁵ K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 161-165.

transcendencji wobec uczynień (energii wewnętrznych innego rzędu) i wartości zewnętrznych (wolność od), a zarazem na przyporządkowaniu się prawdzie, na uznaniu transcendencji prawdy rzeczywistości (wolność do).

THE TRUTH OF FREEDOM
REMARKS OCCASIONED BY JOHN PAUL II'S
ENCYCLICAL *VERITATIS SPLENDOR*

S u m m a r y

The article considers the problem of relations between freedom, intellect and will in the context of Christian philosophy, and especially in the sphere of Karol Wojtyła's thought. The author comes to the following conclusions. Complete freedom is the so-called 'freedom to', that is freedom to do good for other people. Good acts are acts consistent with the conscience of the acting person as well as with rational premises. 'Freedom to' is different from 'freedom from' that consists in gaining independence from 'pressures of evil' (both outer and inner) that threaten man. In this way the author proclaims himself in favour of the intellectualist solution of the opposition will – intellect, that is of the Thomist solution, and against the standpoint of Duns Scotus (voluntarism).

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: etyka, antropologia filozoficzna, wolność, intelektualizm, woluntaryzm.

Key words: ethics, philosophical anthropology, freedom, intellectualism, voluntarism.