

TADEUSZ STYCZEŃ SDS
Lublin

WOLNOŚĆ W HORYZONCIE PRAWDY W SPRAWIE FILOZOFICZNYCH PODSTAW TEOLOGII MORALNEJ

I. STATUS QUAESTIONIS

1. *Wolność a tożsamość człowieka*

Zapytajmy samych siebie: Co to znaczy być wolnym?

Czy nie znaczy to tyle, co być sobą? Wszak kiedy mówię: „Nie byłem sobą” bądź też „Przystałem być sobą”, wyznaję, że czemuś lub komuś uległem, że pozwoliłem się czemuś lub komuś zniewolić. I mówię to wówczas nie bez wyrzutu pod własnym adresem. Nie musiało tak być, jak się stało. Nie powinienem był do tego dopuścić. I mogłem do tego nie dopuścić. Lecz dopuściłem do tego. Jeśli teraz wyznaję, że przestałem być sobą, to sam jestem temu winien. Sam jestem winny, że nie postąpił, jak postąpić powinienem. Sam sprzeniewierzyłem się sobie. Sam siebie zniewoliłem. Oto istota wyrzutu i zarzutu, jaki kieruję teraz pod własnym adresem: nie byłem sobą. Czy ma to jednak jakikolwiek związek z prawdą?

Ma. I to istotny. Oto pytanie i zarazem mały test w tej właśnie sprawie:

Czy jestem sobą, gdy aktem wolnego wyboru sam zaprzeczam prawdzie, którą sam uprzednio stwierdziwszy – jako jej naoczny świadek – za prawdę uznałem? Czy Piotr, który oświadcza: „Nie znam tego człowieka” (Mt 26, 72), sprzeniewierza się tylko prawdzie? Czy nie sprzeniewierza się także samemu sobie? Czy zdradzając Chrystusa, nie zdradza także samego siebie? Czy sobą nie pozostałby tylko wówczas, gdyby stanął po stronie prawdy, gdyby niejako „sam siebie w jej stronę przekroczył”?

Znaczy to więc, że być sobą to uzależniać się od prawdy, to być jej po prostu posłusznym – i to absolutnie! – z własnego wyboru. Stwierdzenie to

wyduje się oczywiste. Jednakże właśnie ta jego oczywistość wydaje się zwracać przeciwko wolności i być dla niej groźna.

Ze stwierdzeniem tym zdaje się bowiem zaraz kłócić – i to drastycznie! – inne twierdzenie, na równi pretendujące do oczywistości, według którego być sobą to zależeć tylko od samego siebie, decydować wyłącznie samemu o sobie: zarówno o (f)akcie podjęcia działania, jak i o jego kierunku. Być sobą to: „mogę x, ale nie muszę x, mogę -x”. Wszelkie posłuszeństwo, zwłaszcza absolutne, nie wyłączając prawdy, zdaje się przekreślać tę samo-zależność, z którą się nam właśnie kojarzyła wolność i ... bycie samym sobą. Stąd też już sama próba definiowania wolności przez posłuszeństwo prawdzie zdaje się rozmijać z prawdą o wolności. Wolność – w ten sposób – prawdziwa nie wydaje się już być prawdziwą wolnością.

Czy więc w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: „co znaczy być sobą?” napotykamy nieprzekraczalną aporię? Czy „zależć od prawdy” i „zależć od siebie” to treści wzajemnie się uchylające?

W ten sposób pytanie o to, co znaczy b y ć s o b ą, spotyka się z pytaniem o to, co znaczy b y ć w o l n y m, by wyrazić się z kolei w pytaniu o s t o s u n e k w o l n o ś c i d o p r a w d y lub – dokładniej mówiąc – w pytaniu o stosunek wolności jako aktu samo-zależności człowieka do jego wolności jako aktu uzależniania się od prawdy. Czyżby między jednym a drugim miała istnieć nieprzekraczalna aporia?

Niektóre głosy zdają się potwierdzać tę opinię. Nie wolno zlekceważyć żadnego z nich, nawet głosu tego kogoś, kto w związku z uwagą Papieża, że jego encyklika *Veritatis splendor* jest odą na cześć wolności, zapytał z ironią: *veritatis splendor czy veritatis horror?* Podobne trudności zgłaszał także polski filozof L. Kołakowski, zapytując, czy ktoś, kto dopuszcza samo rozróżnienie między wolnością prawdziwą a nieprawdziwą, wie w ogóle, czym jest wolność, a nawet czy samym faktem stawiania takiego pytania już jej nie zagraża¹. Ewa

¹ *Prawda i wolność, co pierwsze?* Ten świetny tytuł, doskonale kierujący uwagę czytelnika na samo sedno encykliki *Veritatis splendor*, nadał L. Kołakowski swemu artykułowi, który zamieścił w „Znaku”, 46 (1994), s. 669-673. Problematykę „prawdziwej wolności” i zagrożeń związanych z jej „ryzykowną dwuznacznością” podjął on jednak wcześniej – choć rzeczowo równolegle – w artykule: *Laik nad „Katechizmem” się wymądrza*, „Puls”, 1993, nr 62; „Gazeta Wyborcza”, 18-19 marca 1995, nr 66, s. 14-15. Myślę, że rozważania nad sprawą „prawdziwej wolności” (określenie to przyjmuje VS za Vaticanum II) trzeba zacząć, co zresztą Kołakowski czyni, od sprecyzowania sensu odnośnych terminów. Klasyczne rozróżnienie „wolności od” i „wolności do” upomina się tu o swe prawa: nie należy oddzielać tego, co należy rozróżniać. W przeciwnym razie operacja kończy się absolutyzacją aspektów. Powstają twory, które stają się potwor(k)ami, zwłaszcza gdy się je próbuje „kanonizować”. Kierunek pokazał mistrz róż-

Bieńkowska wyraziła nawet pogląd, iż zagrożenie to stało się w samej encyklice *Veritatis splendor* faktem, faktem tym bardziej niebezpiecznym i bulwersującym, iż Papież dokonuje w niej osobliwego zabiegu definicyjnego: odstania słowem „prawda” znaczenie słowa „prawo”, którego sens definitywnie przekreśliła wolność².

Faktycznie, nie da się zaprzeczyć, iż prawda, gdy tylko zostanie przez kogoś poznana, stawia jego wolności nieprzekraczalne granice. Staje się jednocześnie tychże granic czujną i bezkompromisową strażniczką. Ujawnia wobec poznającego ją podmiotu swą – jak powie autor *Osoby i czynu* – „normatywną moc”. Wiąże jego wolność. Odstania się, innymi słowy, jako p r a w o , czyli jako to, co obowiązuje. Nawet stwierdzenie prawdy tak prostej i banalnej, jak $2 + 2 = 4$, wymaga bezwarunkowego uznania, zarówno teoretycznego, jak i praktycznego. A zatem, czy prawda nie zniewala raczej człowieka, zamiast go wyzwalać?

Ów niepokój o wolność człowieka, zwłaszcza wtedy, gdy staje on w obliczu wymagań norm moralnych, nie wydaje się więc zupełnie bezpodstawny, skoro normy te jawią mu się – lub są mu przedstawiane – jako absolutne wymagania obiektywnej prawdy o nim samym, bo jako prawdy określające samą jego istotę, i stąd nazywane są nawet prawami wpisanymi w jego naturę jako niezmiennego kryterium, w którego horyzoncie mierzona jest z góry moralna wartość wolnych decyzji człowieka, czyli jego czynów. Co stanie się wówczas – pytają

nień, J. Maritain (*Distinguer pour unir*). Godne uwagi są również sprecyzowania wprowadzone przez Karola Wojtyłę w *Osobie i czynie*, w paragrafie drugim („Personalistyczna” wartość czynu) i trzecim (*Bliższe określenie pojęcia „uczestnictwo”*) rozdziału IV (*Zarys teorii uczestnictwa*), gdzie Autor podkreśla różnicę pomiędzy wartością p e r s o n a l i s t y c z n ą a wartością e t y c z n ą. Sprecyzowania te zdają się wychodzić naprzeciw tym niepokojom, których wyrazicielem jest L. Kołakowski. (Por. Karol W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin 1994, s. 304-311). Wracając zaś do trudności dotyczącej kary głównej, którą to trudność Kołakowski wysunął zarówno w tekście: *Prawda i wolność, co pierwsze?*, jak i w tekście *Laik nad „Katechizmem” się wymądrza*, trzeba nadmienić, iż formuła użyta obecnie w encyklice *Ewangelia życia* (56) usuwa podstawy do podtrzymywania jego niepokojów. Czy nie jest ona bowiem równoważna twierdzeniu, iż na instancji, która chciałaby podjąć decyzję o wymierzeniu „kary głównej” w imię obrony dobra wspólnego, spoczywa *onus probandi*, że izolowany w zakładzie karnym przestępca jest nadal w stanie agresji, czyli jest zamachowcem, który *in actu* zagraża samym podstawom dobra wspólnego społeczeństwa. Trudno dziś o przedstawienie takiego dowodu. „Dziś jednak, dzięki coraz lepszej organizacji instytucji penitencjarnych, takie przypadki są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale” (EV, 56).

² Por. E. B i e Ń k o w s k a, *Prawo i sumienie*, „Znak”, 46 (1994), s. 103-113. „Gdybym miała streścić swoje wrażenie, «bohaterem» encykliki nie wydaje mi się prawda, lecz prawo – blask prawa. [...] Wywód zbudowany jest tak, jak gdyby stanowiło ono odpowiedź na całość życia moralnego – i nie tylko moralnego, bo może sięgać w sfery inne niż etyczna, regulując postępowanie mocą swego imperatywnego charakteru”. Tamże, s. 107.

z troską niektórzy filozofowie i teologowie – z autonomią sumienia człowieka i jego samego jako podmiotu sumienia, która to autonomia stanowi przecież konstytutywny moment bycia podmiotem moralnym?³ Czy prawo, które we wszystkich swych formach wydaje się być wyrazem i symbolem heteronomii, da się w jakikolwiek sposób pogodzić z autonomią człowieka, jego samo-zależnością, której wyrazem i symbolem jest właśnie autonomia jego sumienia? Czy autonomii tej nie przekreśla zwłaszcza taka etyka, która zgłasza roszczenie do formułowania norm moralnych treściowo „do końca domkniętych” w swym orzekaniu i dlatego bezwyjątkowo obowiązujących, jak to ma miejsce w wypadku absolutnego zakazu bezpośredniego zabójstwa?⁴ Czy

³ Niektórzy z teologów wyrażają tu obawę, by nie zredukować osoby ludzkiej, członkini świata wolności, do natury, którą rozumieją jako przyrodę, a więc jako obszar tego, co konieczne. Prowadziłyby to bowiem, ich zdaniem, do „naturalizacji” etyki (i teologii moralnej), czyli jej redukcji do biologii. Jediną możliwość zabezpieczenia wolności osoby przed tego rodzaju heterogenizacją widzą oni w idei „teonomicznej autonomii”. Idea ta oznacza, że Bóg wyposaża człowieka w tego rodzaju samozależność, iż respektuje on Boga jako swego Stwórcę zawsze i tylko wtedy, gdy – a nawet przez to właśnie, że – respektuje własną samozależność.

⁴ Franz Böckle, niedawno zmarły teolog moralista z Bonn, pisał w tym kontekście: „Inzwischen ist eine respektable Zahl von Moraltheologen in verschiedenen Ländern überzeugt, daß konkrete Handlungen im zwischenmenschlichem Bereich ausschließlich von ihren Folgen her, d.h. teleologisch, sittlich beurteilt werden müssen. Das bedeutet, daß es im Bereich der moralischen Tugenden (virtutes morales) keine Handlungen geben kann, die immer sittlich richtig oder falsch sind, unabhängig, welches die Folgen des Handelns seien. Mit anderen Worten: Es gibt keine in sich absolut schlechten Handlungen (malitia intrinseca absoluta); weder die Tötung eines Unschuldigen noch die direkte Falschaussage noch eine Masturbation können als ausnahmslos und für jeden denkbaren Fall schlecht bezeichnet werden”. F. Böckle, *Werteinsicht und Normbegründung*, „Concilium”, 12 (1976), s. 615; ders. *Fundamentalmoral*, Kösel München 1977, s. 91.

Nie da się zaprzeczyć, iż w wyraźnej opozycji do tak klarownie i jednoznacznie sformułowanego stanowiska czytamy w encyklice: „Normy negatywne prawa naturalnego mają moc uniwersalną: obowiązują wszystkich i każdego, zawsze i w każdej okoliczności. Chodzi tu bowiem o zakazy, które zabraniają określonego działania *semper et pro semper*, bez wyjątku, ponieważ wyboru takiego postępowania w żadnym przypadku nie da się pogodzić z dobrocią woli osoby działającej, z jej powołaniem do życia z Bogiem i do komunii z bliźnim” (52).

Stanowisko zmarłego teologa z Bonn nie jest odosobnione, podziela je, jak wiadomo, wielu przedstawicieli teologii moralnej, także spoza obszaru języka niemieckiego. Stąd zaskakujące są opinie niektórych autorów tomu, którego wydawcą jest D. Mieth (*Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor”*, *Quaestiones disputatae Nr. 153*, Herder Freiburg i. Br 1994), według których nikt z teologów nie zajmuje takiego stanowiska, jakie autor encykliki poddaje ocenie krytycznej. K.W. Merks pisze: „Was hier dargestellt wird, ist eine Karikatur. Ich weiß nicht, wer von den katholischen Moraltheologen sich hierin wiedererkennen könnte” (s. 53). H. Rotter dodaje: „Die bisherige Reaktion auf die Enzyklika hat weitgehend einen Konsens darin gezeigt, daß kein Moraltheologe bekannt ist, der die von *Veritatis Splendor* kritisierten Positionen in der dargestellten extremen Form vertritt” (s. 197).

Pytam: Czy można przyjąć, że obaj wymienieni Autorzy nigdy się nie zetknęli z wyżej

człowiekowi, jako podmiotowi wezwanemu do absolutnego posłuszeństwa tak pojętym normom moralnym, pozostawia się jeszcze jakąkolwiek przestrzeń na wolność? Czy jest on więc jeszcze samym sobą?

Jak zatem zakwalifikować akt Papieża, który właśnie w związku z pewnymi próbami promowania wolności człowieka w teologii moralnej – wyrażającymi się głównie w propozycji uznania wyżej wymienionych norm moralnych za normy „otwarte”, czyli pozostawiające możliwość ich ostatecznego „domknięcia” aktowi wolnej decyzji podmiotu: „Das Gewissen muß entscheiden!”⁵ – mówi o kryzysie owej teologii, polegającym na próbie człowieka poddania prawdy mocy jego wolności⁶, i ogłasza dokument o randze encykliki, aby próby te poddać krytycznej ocenie?

cytowanym poglądem swego Kolegi, F. Böcklega, a jeśli się z nim zetknęli, to czy się z tym poglądem nigdy nie solidaryzowali, uważając go za „karykaturę”, i czy nie zgadzają się także z jego zdaniem co do liczby jego zwolenników: „eine respektable Zahl von Moraltheologen in verschiedenen Ländern”? Jak jest naprawdę? Odpowiedzi na to pytanie musi sobie przede wszystkim udzielić wydawca tomu, który zresztą sam wyraźnie stwierdza w „Słowie od wydawcy” (S. 7), że wśród autorów tomu znajduje się „ein großer Teil derer, die sich durch die Enzyklika 'zitiert' fühlen dürfen”.

⁵ Por. T. S t y c z e ń, *Sumienie a Europa*, „Ethos”, 4(1991), nr 15/16 (3/4), s. 156-170, zwłaszcza przyp. 3 (*Das Gewissen und Europa*, „Ethos”, 6 [1993] Sonderausgabe Nr 1 [Zum Ethos der Freiheit], s. 147-164). Oto także kontekst, w jakim jawi się tzw. kreatywna koncepcja rozumu i sumienia we współczesnej teologii moralnej. Krytykę tej koncepcji przeprowadził A. Szostek w: *Natur-Vernunft-Freiheit. Philosophische Analyse der Konzeption „schöpferischer Vernunft” in der zeitgenössischen Moralthologie*. Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris: P. Lang, 1992 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; Bd 447). Por. także recenzję tej książki: T. S t y c z e ń, *An den Quellen der Krise der Moralthologie*, „Ethos”, 6 (1993) nr 1. s. 255-269.

⁶ W związku z tym czytamy w encyklice: „Dlatego sposób, w jaki pojmuje się relację między wolnością a prawem, jest ściśle związany z koncepcją sumienia. W tym znaczeniu wspomniane wyżej nurty kulturowe, które przeciwstawiają, a także wprowadzają rozdział między wolnością a prawem i otaczają bałwochwalczym kultem wolność, prowadzą do «kreatywnej» interpretacji sumienia” [podkr. JP II] (54). „Pragnąc uwypuklić «kreatywny» charakter sumienia, niektórzy autorzy określają jego akty już nie mianem «sądów», ale «decyzji»: tylko poprzez «autonomiczne» pojmowanie tych decyzji człowiek może według nich osiągnąć moralną dojrzałość [...]” (55). „Ujęcie to, uwzględniając okoliczności i sytuację, mogłoby dostarczać uzasadnień dla wyjątków od reguły ogólnej [podkr. JP II] i tym samym pozwalać w praktyce na dokonywanie z czystym sumieniem czynów, które prawo moralne uznaje za wewnętrznie złe. W ten sposób wprowadza się w niektórych przypadkach rozdział lub nawet opozycję między doktryną wyrażoną przez nakaz o znaczeniu ogólnym a normą indywidualnego sumienia, które w praktyce miałyby stanowić ostateczną instancję orzekającą o dobru i złu [...]” (56). „Trudno nie zauważyć, że tezy te podważają samą tożsamość sumienia w jego relacji do wolności człowieka i prawa Bożego. Tylko przedstawione wcześniej wyjaśnienia na temat więzi między wolnością a prawem, opartej na prawdzie, umożliwiają właściwą ocenę tej «kreatywnej» koncepcji sumienia” (56) [podkr. T. S.]. To ostatnie zdanie stymuluje głównie autora niniejszego artykułu do przeprowadzenia podjętych w nim rozważań.

2. W sprawie metody

Czy przedstawione wyżej trudności wskazują na to, że stajemy wobec nierozwiązalnego problemu? Nie sędzę, by tak było. Przeciwnie, żywię raczej optymistyczne przeświadczenie, że droga do jego rozwiązania jest prosta i zostaje otwarta już przez samo ukazanie właściwego dla niej punktu wyjścia. Istotną rolę we właściwym ujęciu i rozwiązaniu poruszonego tu problemu odgrywa fakt, jakim jest akt ludzkiego poznania. W świetle tego (f)aktu proponuję, co następuje:

1) przyjrzeć się człowiekowi jako podmiotowi wolności w sytuacji, gdy ten, jako podmiot aktu poznania, stwierdza prawdę o czymkolwiek;

2) przyjrzeć się człowiekowi jako podmiotowi wolności w sytuacji, gdy tenże, jako podmiot aktu poznania, przygląda się sobie w trakcie odkrywania prawdy o sobie;

3) podjąć próbę odczytania sensu i charakteru pojęcia prawa moralnego w sytuacji, gdy prawo to wyraża się w postaci naczelnej normy moralnej (a), oraz w sytuacji, gdy przybiera ono postać szczegółowej normy moralnej, pretendującej do bezwyjątkowej obowiązywalności (b) .

Sędzę, że oczekiwana przez nas odpowiedź na pytanie o wzajemny stosunek wolności do prawdy oraz o stosunek wolności do prawa moralnego zawiera się w odpowiedzi na pytanie: czy wolność człowieka, „blokowana” przez prawdę, ujmowa(l)ną przez niego jego własnym aktem poznania, jest rzeczywiście wolnością „skazaną” – przez sam (f)akt jej poznania – na przekreślenie samej siebie, czy też jest wolnością, dla której akt respektu dla poznanej prawdy stanowi jedyny sposób ocalenia i potwierdzenia samej siebie oraz jedynie możliwy dla człowieka sposób ocalenia i potwierdzenia swej tożsamości?

Merytorycznie trafna i formalnie poprawna odpowiedź na nasze pytanie może wypływać – w obrębie naturalnego poznania – z jednego tylko źródła wiedzy i opierać się na jednym tylko fundamencie jej poznawczej ważności. Źródłem tym i fundamentem jest doświadczenie człowieka.

Proponuję najprostszą i najbliższą nam wszystkim postać tego doświadczenia: skoncentrowanie uwagi poznawczej na tym człowieku, którym jest każdy z nas, w chwili, gdy jako podmiot poznania wydaje on o tym, co osobiście stwierdza, własny sąd typu: „tak oto jest” lub też „to oto jest”. Proponuję, innymi słowy, dokonać próby rozpoznania samego siebie, przypatrując się sobie przez okno własnego aktu poznania i dokonując w ten sposób wglądu w samego siebie, tą zaś drogą – w każdego drugiego.

II. WOLNOŚĆ ZNIEWOLONA PRZEZ PRAWDĘ CZY PRAWDA WYZWALAJĄCA WOLNOŚĆ?

Wydaje się, że do osiągnięcia celu, który sobie wytyczyliśmy, trzeba nam i wystarczy przyrzeć się teraz stosunkowi wolności do prawdy w trzech jego węzłowych punktach. Oto one:

(1) wolność wobec normatywnej mocy poznania prawdy;

(2) wolność wobec normatywnej mocy poznania prawdy o człowieku: jego istocie i godności;

(3) wolność wobec normatywnej mocy poznania prawdy o wartości (godności) istnienia (życia) człowieka.

Refleksję naszą zakończymy pewnymi sugestiami co do dalszego kierunku badań na styku etyki i teologii moralnej, a także pewnymi sugestiami natury pedagogicznej.

1. *Wolność a normatywna moc poznania prawdy*

Proszę uprzejmie rzucić okiem na kolor kartki, z której odczytuję tekst mojego wykładu! Jest biała, prawda?

Otóż to stwierdzenie, ten nasz osobisty akt poznania barwy tej oto kartki, to – wbrew wszelkim pozorom – zupełnie niezwykła sprawa. Sami sobie może jeszcze w pełni nie uświadamiamy, jak wielkim samopotrząskiem dla naszej wolności, a zarazem jak wielką dla niej szansą⁷, jest każdorazowy nasz akt poznania, czyli każda a u t o i n f o r m a c j a .

Twierdząc: kolor tej oto kartki jest biały, nie tylko stwierdzamy fakt, lecz także potwierdzamy własnym aktem poznania prawdę tego faktu⁸. Przyjęto w teorii poznania nazywać wyróżniony tu moment aktu poznania a s e r c j ą, czyli uznaniem odnośnego sądu za prawdziwy. Komunikując komuś rezultat

⁷ Por. T. S t y c z e Ń SDS, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, s. 127-168, zwłaszcza s. 137-139, w: J a n P a w e ł II, *„Veritatis splendor”*. *Tekst i komentarze*, red. A. Szostek MIC, RW KUL, Lublin 1995.

⁸ Rezultat, o który nam tu chodzi, uzyskujemy również wtedy, gdy zaczynamy od zdań typu: „widzę białe”. Uwaga ta nie jest może bez znaczenia, jeśli pamiętamy, czego dotyczył spór empirystów logicznych z „Koła Wiedeńskiego” o tzw. zdania protokolarne w teorii nauki.

tego aktu w języku potocznym, posługujemy się zwykle zwrotem: „Jest tak oto, nieprawdaż?”⁹

Poprzez asercję stajemy się zaangażowanymi świadkami tej prawdy, jej powiernikami, i to pod groźbą naruszenia swej tożsamości, w wypadku jej zaprzeczenia¹⁰.

Czy to nie przesada?

Wyobraźmy sobie dramatyczną – niewątpliwie – sytuację, że ktoś, kto wcale o prawdę nie dba, wywiera na nas nacisk i żąda, grożąc nam utratą czegoś cennego, abyśmy zaprzeczyli temu, cośmy sami stwierdzili. Zauważamy wówczas, że nasza wolność jest wolnością pochwyconą jakby w pułapkę prawdy, w matnię jej normatywnej mocy. Czyż jednak wówczas nie uprzytamniamy sobie także i tego faktu, że to my sami – mocą własnego aktu jej poznania – wprowadziliśmy siebie w tę pułapkę!?

To właśnie dzięki temu aktowi prawda przedstawia się nam odtąd jako *p r a w d a p r z e z n a s z a p r a w d ę u z n a n a*. Wszak to dlatego przemawia ona teraz do nas naszym własnym głosem. *A u t o - i n f o r m a - c j a* okazuje się – w sposób oczywisty – *a u t o - i m p e r a t y w e m*. Zawsze tak jest, choć nie zawsze się to od razu ujawnia. Szczególnie widoczne staje się to wtedy, gdy pojawi się konflikt między wymaganiem wierności względem poznanej prawdy a wartością czegoś, co trzeba nam poświęcić w imię tej wierności. Piotr na dziedzińcu Kajfasza pozostanie po wsze czasy klasycznym przypadkiem ujawnienia doniosłości tego odkrycia. Wymaganie wierności wobec prawdy jawi się jako absolutnie nadrzędne w stosunku do wszelkich innych cenionych przez nas wartości, a zarazem nierozzerwalnie związane z wymaganiem wierności wobec samych siebie¹¹. Oto bowiem prawda przeze mnie stwierdzona odtąd wcale nie przemawia do mnie obcym dla mnie głosem: „Nie wolno ci mnie zaprzeczyć!” Ona przemawia do mnie moim wła-

⁹ Znamienne dla wyrażenia tej sprawy jest posługiwanie się w języku potocznym, zwłaszcza podczas rozmowy, tzw. pytaniem retorycznym. Stawiając to pytanie, chcemy sprowokować skierowanie uwagi poznawczej naszego rozmówcy na interesujący nas stan rzeczy i uzyskać z jego strony potwierdzenie dla stwierdzonej przez nas prawdy, prowokując go do tego pozorem jej zanegowania. Wywołuje to u niego znamienne reakcję, która zresztą znajduje również odpowiedni dla siebie wyraz w języku potocznym. Charakterystyczne są tu tego typu zwroty, jak np. stosowane w języku francuskim: „n'est ce pas?”, czy w angielskim: „isn't it?”, po których, rzecz jasna, każdy oczekuje: „yes. of course it is”.

¹⁰ Por. S t y c z e Ń. *Wolność z prawdy żyje*, s. 127-128.

¹¹ Por. wyrażenie *overriding* jako proprium wartości moralnej w relacji do innych wartości, analizowane przez A. Montefiore w: *A Modern Introduction to Moral Philosophy*, New York 1959; rec. T. Styczeń, „Roczniki Filozoficzne”, 9 (1962), z. 1, s. 152-156.

snym głosem: „Nie wolno mi (tobie) jej zaprzeczyć!” Nie jest to apel heteronomii, jest to apel auto-nomii¹².

Z tej racji prawda, gdy jej słucham, nie tylko mnie nie niewoli. Jest dokładnie na odwrót: tylko i jedynie wtedy sam siebie samego słucham, gdy słucham poznanej przez siebie prawdy. Tylko wtedy sam sobą kieruję i sam sobą rządę, gdy prawdą się kieruję i rządę. Uzależniam się sam od siebie, gdy uzależniam się od prawdy. Wtedy tylko poddaję się samemu sobie, gdy poddaję się prawdzie. Tylko wtedy, gdy służę prawdzie, jestem panem samego siebie¹³.

Co więcej – tylko wtedy siebie w sobie ocalam, spełniam się i wyzwalam. W przeciwnym razie sam przekreślam zależność od siebie, rezygnuję z niej i wraz z nią z samego siebie. Sam oddaję właściwą jej moc władania samym sobą, (p)oddając ją w służbę czegoś, czego nadal nie aprobuję lub co nawet potępiam. Sam przeto oddaję samego siebie dobrowolnie (samo-wolnie) w niewolę (jakiejś) przemocy. To właśnie samo-zakłamanie stanowi sedno owego rozbicia struktury samozależności, w którym wyraża się samo-zniewolenie człowieka, najgłębsza z możliwych form jego zniewolenia¹⁴. Z tego też powodu św. Paweł nie powie: „Biada Ewangelii, jeśli bym jej nie przepowiadał”, lecz woła: „Biada mi (*vae mihi*), jeśli bym nie przepowiadał Ewangelii!”. Oto także kontekst, w którym Polacy, nakłaniani przez totalitarną przemoc do życia na codzień w samozakłamaniu, odkrywali na nowo samo sedno wolności i samo-zależności. Rezultat tego uwidocznił się w banalnej na pozór dewizie, która pojawiła się na afiszach całego kraju w dniu 4 czerwca 1989 r. jako żywy pomnik dokonującego się w ludziach samoodkrycia: „Żeby Polska była Polską, 2 + 2 musi być zawsze cztery!”. Czy w tym konkretnym momencie nie uwidoczniła się w sposób doświadczalny prawda, która zachowuje uniwersalną waż-

¹² Wydaje się, że David Hume, tak skądinąd wnikliwie analizujący fakty ludzkiego wnętrza, nie zauważył tego niewątpliwie osobliwego, lecz zarazem istotnie ważnego faktu. Cóż mogło mu w tym przeszkodzić? Czy nie sprawiła tego dogmatycznie przyjęta przezeń (sensualistyczna) idea doświadczenia, która kazała mu z góry wyłączyć z zakresu doświadczenia niektóre obecne w jego obrębie fakty, ujawniające się wprost naszej intelektualnej percepcji poznawczej? Co jednak stanowi miarę i kryterium tego, co jest – i co wolno nam nazwać – doświadczeniem, jeśli nie samo doświadczenie? – trzeba tu krytycznie zauważyć. Por. w tej sprawie mój artykuł *Spór o naukowość etyki* (wywołany artykułem amerykańskiego autora Maxa Blacka, *The Gap between „is” and „ought”*, „The Philosophical Review”, 73 [1964] 165-181), „Więź”, 10 (1967), nr 9, s. 15-33; (w języku niemieckim wraz z J. Piegsą), *Ist Ethik eine Wissenschaft?* „Münchener Theologische Zeitschrift”, 25 (1974), s. 317-335.

¹³ Por. T. S t y c z e Ń, *Nie niewola ni wolność... Z Norwidem w stronę człowieka i Polski jako Ojczyzny Ludzi dla Ludzi*, w: t e n ż e, *Solidarność wyzwala*, TN KUL, Lublin 1993, s. 227-241.

¹⁴ Chrystus tę niewolę nazywa grzechem. Por. J 30, 34.

ność i normatywną moc dla człowieka jako człowieka, a więc dla człowieka wszelkich czasów, jako antropologiczne i etyczne zarazem *universale in concreto*: żeby wolność człowieka była wolnością, a człowiek pozostał samym sobą, musi on – w sensie: kategorycznie powinien! – aktem wolnego wyboru uznać zawsze prawdę za prawdę? Wszak owo „musi” znaczy tu „bezwzględnie powinien”. To, co dane jest nam jako pierwotne w odniesieniu do samopoznania, dane nam jest zarazem jako pierwotne w wymiarze tego, co należne jest nam bezwzględnie od samych siebie na mocy ujawniającej się nam wprost z całą oczywistością prawdy o nas samych. *Primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur*. Oto dlaczego „ucieczka od prawdy” okazuje się w sposób konieczny „ucieczką od wolności”¹⁵.

Czy jest więc inna dla człowieka droga do swej tożsamości, do jej odkrycia i do potwierdzenia tego, przez co człowiek jest sobą? Początek tej drogi stanowi niewątpliwie samo-zależność. Samo-zależność ta ujawnia jednak i potwierdza samą siebie jako moc, dzięki której człowiek sam uzależnia siebie od siebie zawsze i tylko poprzez uzależnianie siebie od poznanej przez siebie prawdy, która jednak od niego nie zależy. W przekraczaniu siebie w stronę niezależnej ode mnie prawdy potwierdza się moja zależność od siebie, własna samo-zależność. W przeciwnym razie owa samo-zależność ulega już w załączku auto-dekompozycji, auto-destrukcji. Ulega po prostu wynaturzeniu w samowolę, w samoniszczycielską moc pomiatania swą wolnością i samym sobą¹⁶.

2. Wolność a normatywna moc prawdy samopoznania.

Istota i godność człowieka

Wiele zatem dokonało się w nas mocą własnego stwierdzenia faktu: ta oto kartka jest biała. Nie było to – jak się okazuje – bierne jedynie stwierdzenie prawdy; było to już także aktywne uznanie tej prawdy za prawdę. Oto każdy z nas, stając się samorzutnie świadkiem prawdy w momencie jej poznania

¹⁵ Por. W. B. S m i t h, *No truth no freedom [Nie ma wolności bez prawdy]*, „Crisis”, 1993, no.10, s. 28-31, a także E. F r o m m, *Ucieczka od wolności [Escape from Freedom]*, tłum. O. i A. Ziemiłscy, Czytelnik, Warszawa 1997.

¹⁶ W tym kontekście ujawnia się diagnostyczna moc poznawcza konfrontacji powiedzenia Menandra (z *Odludka*): „Jakże czarującą istotą jest człowiek, gdy jest człowiekiem”, oraz napisu-przestrogi, umieszczonego na Bloku Śmierci w Oświęcimiu: Homo homini... Człowiek człowiekowi... Spontanicznie reagujemy tu na ukrytą w tym wyrażeniu prowokację pytaniem: Kim? I również spontanicznie dopowiadamy: Sobą?

i spontanicznie włączając w jej uznanie za prawdę cały dynamizm swej wolności, utożsamiał się z nią w sposób zupełnie wolny – choć zrazu nie przez w pełni jeszcze zreflektowany jej wybór. Stwierdzając: „Ta kartka jest biała”, każdy sam identyfikuje się z rolą świadka tego, co stwierdza, i sam przejmuje na siebie rolę powiernika tego, co sam za prawdę uznaje¹⁷. Każdy z nas przeto, mocą własnego aktu poznania owej prawdy, sam się do roli jej powiernika ko n s t y t u u j e i z rolą tą się sam u t o ż s a m i a . Sam, odkrywając tę rolę, czyni z niej sprawę bycia albo niebycia samym sobą z wyboru¹⁸. Odtąd tedy potwierdzenie siebie samego staje się dla nas możliwe już tylko poprzez przekraczanie samych siebie aktami afirmowania poznanej przez nas prawdy o nas samych dla niej samej, afirmowania jej aktami świadomego i wolnego wyboru życia w prawdzie i dla prawdy¹⁹.

Notabene nie wolno nam tu wszakże jednego przeoczyć: stwierdzona przez nas prawda wiąże aktualnie naszą wolność do jej afirmowania z a w s z e i t y l k o w t e d y , gdy jest nam ona zapośredniczona poprzez jej ujęcie n a s z y m w ł a s n y m sądem: „tak oto jest” czy „to oto jest”...itp. Tylko

¹⁷ W asercji, stanowiącej duszę sądu, dokonuje się swoiste spotkanie, a zarazem sprzężenie prawdziwości (prawdy) rzeczy (*veritas ut manifestatio*) z prawdziwością (prawdą) wydawanego sądu (*veritas ut adaequatio*). Por. W. S t r ó ż e w s k i, „Tak – tak, nie – nie”. *Kilka uwag o prawdzie*, „Ethos”, 1 (1988), nr 2/3, s. 29-36. Dla ukazania głównego toku myśli rezygnujemy z wprowadzania w sam tekst precyzujących tenże tok rozróżnień. Żywimy bowiem przekonanie, że sens istotnie ważnych dla sprawy terminów, jak prawda i wolność, jest ujednoznaczniany poprzez kontekst, w jaki terminy te zostają wplecione i w jakim są użyte. Na temat tzw. definicji kontekstowej zob. S. K a m i ń s k i, *Definicja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin.

¹⁸ Jest to – w mym przeświadczeniu – sedno problemu tzw. opcji fundamentalnej. Godny odnotowania jest kontekst, w jakim osadził ten problem jego niezrównany „klasyk”, Sofokles, jako autor dramatu *Antygona*. Ostateczny i naczelny zarazem temat podstawowego wyboru, a równocześnie jego najgłębszy powód odsłania się wobec *Antygony* – a dokładniej, to ona sama widzi w nim siebie w całej czytelności i samozrozumiałości oraz całej właściwej takiej sprawie dramaturgii – w nierozłączalnej jego więzi i powiązaniu z tematem konkretnym: ze sprawą czci należnej jednemu z ludzi. Cześć bezczeszczona w jednym z ludzi przez ludzi w imię troski o ludzi ukazuje *Antygonie* jej własny dramat: jedynie podjęcie próby ocalenia tego jednego człowieka przed aktem zbezczeszczenia ze strony innych jest podjęciem próby ocalenia innych przed zbezczeszczeniem samych siebie i jedynym dla *Antygony* sposobem ocalenia samej siebie przed aktem samozbezczeszczenia. Tylko tak staje się zrozumiałe wyznanie, rezultat samo(roz)poznania i wyływającej stąd odpowiedzialności za wszystkich i za swe wobec nich i siebie powołanie: „Urodziłam się, by współ-kochać, nie po to, by współ-nienawidzieć”.

¹⁹ Por. J. S e i f e r t, *Prawda a transcendencja człowieka*, „Ethos”, 1 (1988), nr 2/3, s. 36-46. W tym kontekście można dopiero podjąć problematykę autogenezy (autokonstytucji) człowieka, czyli jego tzw. powtórných narodzin. Por. R. B u t t i g l i o n e, *Suwerenność osoby i narodu poprzez kulturę*, „Ethos”, 1 (1988), nr 2/3, s.78-89. Por. również Hans U. v o n B a l t h a s a r, *Cordula oder Ernsfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966.

bowiem w ten sposób prawda stwierdzanego przez nas przedmiotu może się w ogóle nas „imać” jako stwierdzającego ją podmiotu. Obowiązuje ona jednak człowieka jako ludzki podmiot nie tyle dlatego, że to my taki oto sąd w odnośnej sprawie wydajemy, ile dlatego, że wydawany przez nas w odnośnej sprawie ten oto nasz sąd jest s ą d e m p r a w d z i w y m²⁰. Aby to unaocznic, wystarczy stwierdzić, iż nasz sąd w danej sprawie okazuje się błędny, że był pomyłką, że był po prostu sądem fałszywym. Wówczas przestaje nas on – zauważamy to z miejsca – obowiązywać. Próba podtrzymywania go nadal w tych okolicznościach, czyli dla jakichkolwiek bądź innych racji aniżeli sama tylko prawda – np. dla racji ambicjonalnych – byłaby sprzeniewierzeniem się zarówno temu, co stwierdzamy, czyli prawdzie rzeczy, jak i temu, kto to stwierdza, czyli prawdzie o sobie jako powiernikowi prawdy rzeczy, w końcu zaś – i to w nierozłączalny sposób – jako powiernikowi powiernika prawdy!

Moc posłuszeństwa wolności człowieka wobec prawdy różni go strukturalnie od świata rzeczy, a zarazem spośród nich wyróżnia²¹. Człowiek odkrywa tu siebie jako siebie, swą osobową naturę wraz z jej aksjologiczną pozycją w widzialnym świecie. Jest on pośród rzeczy „inaczej” i „wyżej” zarazem. Jest podmiotem wśród przedmiotów, jest osobą właśnie wśród rzeczy²². Tę jego wyróżnioną pozycję określamy mianem osobowej godności. W jego posłuszeństwie z wyboru wobec prawdy o tejże godności ujawnia się z kolei istota miłości w etycznym znaczeniu tego słowa. Miłość to afirmacja należna i udzielona prawdzie dla niej samej, z racji jej wsobnej wartości. *Veritas est affirmanda propter se ipsam*. Wyróżnionym co do zakresu polem afirmowania tejże zasady, jej *pars melior*, jest zasada afirmowania prawdy o osobie z racji jej szczególnej struktury i związanej z nią godności: *Persona est affirmanda propter se ipsam*.

Miłość tę znamionuje swoista bezinteresowność. Człowiek jako podmiot aktu miłości zostaje wezwany do „zapomnienia” niejako o samym sobie i „przekroczenia samego siebie w stronę prawdy” w akcie afirmowania jej dla

²⁰ Por. T. S t y c z e Ń, *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 22 (1979), nr 1-3, s. 87-97.

²¹ Por. J a n P a w e ł II, *Do świata nauki. Przemówienie wygłoszone w auli KUL-u 9 VI 1987*, „Ethos”, 1 (1988), nr 2/3, s. 11-17.

²² Por. w tej sprawie analizę „wyosabniania się” (konstituowania się) Adama jako osoby wśród (świata) rzeczy, przeprowadzoną przez Jana Pawła II w: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, cz. I, *Chrystus odwołuje się do „początku”*, oraz: *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną. Przemówienie Papieża wygłoszone do świata nauki w Auli KUL, 9 czerwca 1987*, w: J a n P a w e ł II, *Do końca ich umiłował*, Roma 1987, s. 41-52.

niej samej²³. Św. Tomasz wyrazi w tym wypadku samo sedno sprawy, po mistrzowsku, związłe w zdaniu: *Intellectus regit voluntatem non quasi inclinans eam in id quod tendit, sed sicut ostendens ei quo tendere debeat*²⁴. Prawda jawi się wobec woli człowieka jako *affirmabile* i w tym charakterze winna zostać przezeń uznana. Równocześnie jednak tenże sam podmiot zauważa, iż sam siebie potwierdza, umacnia swą tożsamość i sam siebie spełnia zawsze i tylko wtedy, gdy afirmuje prawdę dla niej samej. Prawda jawi się więc wobec podmiotu zarazem zawsze jako coś, co jest dlań – z dopiero co wymienionego powodu – ze wszech miar upragnione i godne wszelkich jego zabiegów, czyli jako *appetibile*. Miłość prawdy jako prawdy jest tedy zawsze bezinteresowna. Okazuje się jednak zarazem zawsze „wynagrodzona”²⁵. Owocuje bowiem z konieczności dla swego podmiotu jego samospełnieniem: potwierdza go w jego tożsamości i „wyzwała” jego wolność ku tej pełni, która przede wszystkim zasługuje na nazwę szczęścia godnego istoty rozumnie wolnej, jaką jest człowiek. Oto dlatego ona zawsze – i tylko ona – mu się „opłaca”, tylko ona jest „szczęściorodna”. Także zatem w tym sensie człowiek zawsze i tylko „po swej stronie staje”, gdy – przekraczając sam siebie – „staje po stronie prawdy”. Tak też miłość, w sensie etycznym, ujawnia swe paradoksalne znamię: jest bezinteresownie interesowna i interesownie bezinteresowna²⁶. Nierozłączalność obu tych wymiarów – bez zacierania zachodzącej między nimi istotnej różnicy – pokazuje Sofokles w swej *Antygonie*²⁷.

W tym kontekście warto przypomnieć wyrażenie Karola Wojtyły filozofa: „Transcendencja to drugie imię osoby”²⁸ oraz inne, nie mniej mu drogie jako

²³ W Ewangelii pojawia się w tym kontekście język wezwania do samozatraty w/z miłości...

²⁴ *De veritate*, q. 22, a. 11, ad 5.

²⁵ Por. E. G i l s o n, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 276; por. także J. W o r o n i e c k i OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, RW KUL, Lublin 1986, s. 83-96. Głębszy wgląd w tę sprawę może łatwo uchylić pewne nieporozumienia i zlikwidować pozorne spory. Personalizm bowiem bynajmniej nie skazuje szczęścia na banicję z etyki, ukazuje tylko, gdzie jest dokładnie w niej dla niego – z konieczności zagwarantowane! – miejsce.

²⁶ Por. R. S p a e m a n n, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, Die Ausdifferenzierung des Moralischen, S. 99-109 (wydanie polskie: *Szczęście a zycliwość*, tłum. J. Merecki, RW KUL, Lublin 1997).

²⁷ Por. T. S t y c z e Ń, *Dlaczego Bóg chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*, „Ethos”, 11 (1998), nr 1-2, s. 42-43.

²⁸ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne”, 24 (1976), z. 2, s. 15, 17.

poecie: „Bo jeśli prawda jest we mnie, musi wybuchnąć, nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął samego siebie”²⁹.

Czy mogę tę prawdę, która jest we mnie i którą poprzez jej poznanie w sobie odkrywam – odepchnąć? Oczywiście, że mogę – ale tylko wraz z samym sobą. Czy mogę siebie samego odepchnąć? Okazuje się, że też mogę. Mogę dokonać aktem własnego wyboru rozłam w samym sobie: wprowadzić nie-ja w swoje ja. Wszystko to mogę. Ale czy mi wolno? Nie. Tego mi absolutnie nie wolno. Owidiusz daje znamieny wyraz temu właśnie doświadczeniu: wyrzuca sobie, iż czyni to, czemu zarazem nie udziela swej aprobaty. *Video meliora proboque deteriora sequor*³⁰.

Miłość prawdy implikuje więc szczególną postać powinności miłowania samego siebie właśnie jako jej powiernika, stróża i obrońcy, odpowiedzialnego nierozłącznie za nią i za siebie. Rola powiernika prawdy wywołuje w samym jej powierniku absolutnie nieodstępowałną odpowiedzialność za tego kogoś, kto może – i musi zarazem – tylko osobiście ze swego zadania wobec prawdy o sobie się wywiązać. Tym kimś jest – i może być zawsze i tylko – każdy jedynie sam wobec siebie i dla siebie³¹.

²⁹ Por. Karol Wojtyła, *Narodziny wyznawców*, w: *Poezje i dramaty*, Znak, Kraków 1979, s. 58 nn. Warto tu przypomnieć również sformułowania Novalisa: „Der Mensch besteht in der Wahrheit – Gibt er die Wahrheit preis, so gibt er sich selbst preis. Wer die Wahrheit verrät, verrät sich selbst. Es ist hier nicht die Rede vom Lügen – sondern vom Handeln gegeben Ueberzeugung”. Por. Novalis (Friedrich von Hardenberg), *Fragmente und Studien*, Reclam, Stuttgart 1984, s. 14.

³⁰ Por. T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988 (przedruk w: *Wprowadzenie do etyki*, TN KUL, Lublin 1995, s. 87-100), a także tegoż autora: *Dlaczego Bóg chlebem?*, s. 31-63.

³¹ Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*. Jest rzeczą znamieną, że Arystoteles, przeprowadziwszy w I księdze *Etyki Nikomachejskiej* analizę racji dostatecznej ludzkiego działania z zamiarem odkrycia naczelnego dobra działającego podmiotu (eudajmonia), upatruje w nim właśnie, jako w *summum appetibile*, ostatecznej normy do wyznaczania moralnej godziwości spełnianych przez tenże podmiot czynów. Przeprowadziwszy z kolei w księdze VIII i IX tegoż dzieła analizę przyjaźni, naprowadza na myśl, iż człowiek powinien także wobec siebie zająć postawę, jaka ma znamionować relację przyjaciela wobec przyjaciela. Czy nie sugeruje tym samym, iż szczęście odgrywa rolę normy moralności nie tyle dlatego, że człowiek nie umie go nie chcieć dla niego samego, lecz przede wszystkim dlatego, iż człowiek winien o nie zabiegać z racji powinności afirmowania samego siebie jako powierzonego sobie samemu w szczególnie sposób (zadanego sobie) przyjaciela? *Finis ultimus* w sensie *summum appetibile* ujawnia się tu jako *finis ultimus* w sensie *summum affirmabile*. Warto przy tej okazji przypomnieć o kategorii *finis debitus* u św. Tomasza z Akwinu, na co zwrócił dobitnie uwagę w swych rozważaniach antropologicznych Cornelio Fabro (*Riflessioni sulla libertà*, Rimini 1983). Tenor jego rozważań nad Tomaszem ujawnia np. analiza sensu, jaki wyraża zdanie: „Intellectus regit voluntatem non

Miłość ta, jako odpowiedź na prawdę o moim „ja”, staje się racją i równocześnie modelem powinności miłowania każdego drugiego „ja” jako – na równi ze mną – powiernika prawdy; a więc miłowania go „jak siebie samego”. Prawda o sobie, odkryta w sobie samym i domagająca się ode mnie respektu dla siebie, należnego mi ze względu na strukturę mego „ja”, domaga się w istocie identycznego respektu dla każdego „drugiego ja”, a to ze względu na identyczną prawdę o rzeczywistej strukturze jego wnętrza i jego aksjologicznej pozycji w świecie. Dlatego też każdej osobie należna jest od każdej osoby afirmacja dla niej samej, czyli miłość.

W taki oto sposób odsłania się nam zarówno treść normy personalistycznej jako zasady etycznej: *persona est affirmanda propter se ipsam*, jak i sposób, w jaki odkrywamy źródło oraz podstawę jej przedmiotowej ważności, czyli metodologicznej prawomocności.

Nie znaczy to, iż odpowiedzialność za siebie i za drugiego jest w obu wypadkach identyczna co do swej głębi. Przeciwnie, istnieje osobliwa asymetria pomiędzy odpowiedzialnością za siebie i za drugich. Jedynie bowiem w sobie samym dokonuję moralnego rozłam, autodestrukcji, dekompozycji spójności wewnętrznej własnego podmiotu, gdy gardzę drugim. Mój akt pogardy względem drugiego jest tylko względem mnie ciosem nieuchronnie samobójczym moralnie. Drugiego ten cios nie jest w stanie moralnie osiągnąć, okaleczyć czy zabić. Aby to unaocznić, wystarczy przywołać kontekst, w którego horyzoncie padają pod adresem Wzgardzonego słowa: „Oto człowiek!”.

Nie znaczy to, że mój cios wymierzony w drugiego nie godzi weń wówczas inaczej. Wszak niszcząc drugiego fizycznie, odbieram mu przez to definitywnie wszelkie szanse jego dalszego rozwoju moralnego! Staję się sprawcą jego nieszczęścia. Lecz jego nieszczęście jest nieprzystępne do nieszczęścia, które sam sobie gotuję, gdy niszczę fizycznie drugiego. Sedno tej asymetrii wyraził najcelniej bodaj Sokrates w słowach: „Szczęśliwsza jest ofiara mordu od swego mordercy”.

Głównym zagrożonym nie jest tutaj wcale ten, kto doznaje gwałtu, ale ten, kto go zadaje. Moralnie unicestwia on – samobójczo – samego siebie. Przestaje być moralnie sobą.

Czyż rodzina, która jest tym, czym jest, sobą, przez to, że rodzi, nie unicestwia samej siebie jako rodzina wówczas, gdy – oraz przez to, że – decyduje się zabić tego, komu daje życie? Czy państwo, które jako prawodawca wyjmuje

quasi inclinans eam in id in quod tendit, sed sicut ostendens ei quo tendere debeat”. *De veritate*, q. 22, a. 11, ad 5. Por. F a b r o, dz. cyt., s. 62.

prawem spod ochrony prawa tych, którzy są zabijani – będąc przy tym zupełnie bezbronnymi i niezdolnymi do agresji – aby chronić nim tych, którzy ich zabijają, nie zamienia prawa w legalne bezprawie i nie dokonuje na samym sobie samobójczego zamachu stanu?

Narzuca się tu prosty wniosek w formie apelu ofiary agresji do agresora: Ocal mnie, by ocalić samego siebie!

Oto jednak czas, aby uporządkować nieco uzyskane dotąd wyniki:

1. Miłość ujawniła się nam przede wszystkim jako wymóg afirmowania prawdy jako prawdy. Nie wolno zaprzeczyć temu, co zostało – z oczywistością – stwierdzone.

2. Miłość ta przyjmuje – w bezpośredniej konsekwencji – postać wymogu tego, co w imię prawdy należne jest mnie samemu ode mnie jako komuś, kto z racji swej struktury bytowej jest, w sensie metafizycznym, podmiotem: *suppositum personale*, a sensie fenomenologicznym świadkiem i powiernikiem tego, co stwierdza jako oczywiście prawdziwe, a dalej powiernikiem prawdy o samym sobie jako powierniku prawdy, czyli kimś, kogo tradycja określa mianem *ipse sibi providens*. Miłość ta jawi się więc w szczególności jako wymóg tego, co należne jest mnie ode mnie jako temu adresatowi, który (mocą rzeczywistego poznania *in actu* samego siebie) sam się konstytuuje do roli podmiotu, odpowiedzialnego za siebie wobec prawdy o osobie jako powierniku powiernika prawdy: *subiectum personale*³².

3. W wyniku pogłębionego wglądu w prawdę o sobie miłość ta ujawnia się jako wymóg tego, co – w imię prawdy – należne jest każdemu innemu „ja” od każdego „ja”, przyjmując postać uniwersalnie ważnej normy moralnej, czyli prawa miłości jako jedynie godnego (godziwego dla) „ja” (osoby) sposobu bycia sobą wśród innych „ja” (osób). Jakikolwiek wyjątek jest tutaj nie do pomyślenia. Jest on wewnętrznie sprzeczny z odkryciem bycia osobą wśród osób³³.

4. Pod względem metodologicznym wyniki wyżej uzyskane zdają się w pełni odpowiadać kryteriom, jakie stawiamy poznaniu bezpośredniemu. To dzięki niemu dokonujemy odkrycia tego, czym (kim) jest osoba: *primum anthropolo-*

³² *Suppositum humanum* i ludzkie „ja” są to dwa bieguny jednego i tego samego doświadczenia – puentuje sprawę Karol Kardynał Wojtyła w swym studium *Osoba – podmiot i wspólnota* (w: *Osoba i czyn oraz inne studia*, s. 387).

³³ Cały problem moralny Antygony: źródło i powód jej dramatycznego wyznania (będącego wyrazem jej fundamentalnego wyboru): „Urodziłam się, by współ-kochać, nie by współ-nienawidzieć” – zawężła się o ten właśnie wyjątek. Współ-kochać znaczy: wykluczyć ze świata ludzi moralną możliwość (doposzczalność) tego wyjątku.

gicum, i tego, co jest jej jako osobie należne: *primum ethicum* – zarówno od własnej osoby, jak i od każdej innej osoby. Doświadczenie tego rodzaju stanowi tedy źródło i podstawę formułowania sądu, którego cechą metodologiczną staje się uniwersalna ważność. Sąd ten stanowić będzie z kolei kryterium i miarę oceny wartości poznawczej sądów *de facto* przez ludzi w tej sprawie podzielanych lub wypowiedzianych.

Doświadczenie to jest niewątpliwie doświadczeniem *sui generis*: jest ono w swym źródle epistemologicznym i w swej podstawie metodologicznej (K. Ajdukiewicz) doświadczeniem „wolności w potrzasku (poznanej) prawdy”. W świetle tego doświadczenia wysunięty w swoim czasie przez D. Hume'a problem przejścia od zdań typu „jest” do zdań typu „powinien” okazuje się pseudoproblemem³⁴.

Notabene warto wrócić tu raz jeszcze do sprawy stosunku wolności do prawa. Jeśli jedynie afirmacja poznanej przez człowieka prawdy czyni go wolnym, to człowiek ten (osoba) nie może zostać zniewolony przez posłuszeństwo względem takiego ujęcia prawa, którego cały sens sprowadza się do objawiania prawdy o osobie ludzkiej jej samej jako podmiotowi poznania siebie, a jednocześnie jej samej jako podmiotowi wolnego wyboru prawdy o sobie. W tej perspektywie prawo moralne okazuje się *ipsa natura sua* „osobocentryczne”, stając się dla osoby *sui generis* „oknem na osobę”, *sui generis medium quo*, czyli medium, w którym osoba ogląda wprost samą siebie. Posłuszeństwo wolności wobec tak rozumianego prawa moralnego, czyli normy etycznej, nie może więc w żaden sposób ograniczać czy krępować osoby i jej wolności. Prawo to nigdy nie stawia osoby wobec konieczności przeciwstawienia się samej sobie, nie zmusza jej nigdy do aktu dekompozycji jej wewnętrznej struktury. Przeciwnie, tylko posłuszeństwo temu prawu może potwierdzić osobę we właściwej dla niej strukturze. Posłuszeństwo wobec – tak zinterioryzowanego przez

³⁴ Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na szczególnie wymowny dla poruszanej sprawy tekst Autora *Osoby i czynu*: „W sumieniu zaś dokonuje się owo szczególne sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością, które przejawia się jako moc normatywna prawdy. Osoba ludzka w każdym swoim czynie jest naocznym świadkiem przejścia od «jest» do «powinien»: od «x jest prawdziwie dobre» do «powiniennem spełnić x»”. Por. Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, rozdz. IV: *Samostanowienie a spełnienie*, p. 3: *Zależność sumienia od prawdy*, punkt ostatni: *Sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością u podstaw mocy normatywnej sumienia* (s. 205). „Das Gewissen, das sich nicht an der objektiven Wahrheit ausrichtet, verliert seine Identität, wie umgekehrt nur die im Gewissen erkannte und bejahte Norm zur Wirksamkeit kommt” – pisze (za E. Schöckenhoff, *Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1990) A. Günther OSB. *Zur Kritik an der Veritatis Splendor*. „Theologisches”, 1994, nr 12; 1995, nr 1/2, s. 72.

akt poznania – prawa może mieć dla osoby tylko jeden skutek: może tylko się przyczynić do umocnienia jej wewnętrznej spójności, do końca ją spełnić, wyzwolić do końca jako osobę.

Z tej właśnie perspektywy trzeba uznać każdą próbę przeciwstawienia wolności osoby ludzkiej naczelnemu prawu moralnemu, jakim jest norma personalistyczna lub przykazanie miłości – za przedsięwzięcie absurdalne, za ideę pozbawioną sensu.

Co więc naprawdę mają na myśli ci, którzy głoszą, że „to nie człowiek jest dla prawa (moralności), lecz prawo (moralność) dla człowieka!”? Czy nie jest to jeden z pierwszych punktów do rachunku sumienia dla kogoś, kto się ośmiela uważać siebie za nauczyciela etyki lub teologii moralnej?

3. *Wolność a normatywna moc prawdy o godności istnienia (życia) człowieka*

Odkrycie osoby i normy personalistycznej stanowi podstawową przesłankę, a zarazem metodologiczny klucz do ujaśniania i rozwiązywania tych trudności, które w znacznej mierze spowodowały kryzys we współczesnej teologii moralnej.

Wśród tych trudności na pierwszym miejscu wypada wymienić radykalne kwestionowanie przez wielu współczesnych teologów – pomimo wyraźnych deklaracji, przynajmniej ze strony niektórych z nich, na rzecz personalizmu etycznego – możliwości obiektywnej ważności wszelkich treściowo zdeterminowanych norm moralnych, pretendujących do bezwyjątkowej obowiązywalności. Nie do przyjęcia jest, ich zdaniem, istnienie norm obowiązujących *semper et pro semper*, w sposób uniwersalnie domknięty. Wszelkie normy treściowo zdeterminowane mają obowiązywać co najwyżej *ut in pluribus*, zawsze jako „otwarte” na wyjątki. Ich „domknięcie” ma być pozostawione decyzji sumienia³⁵. Twierdzenie to jest równoważne co najmniej, jeśli nie równoznaczne,

³⁵ W korelacji do „otwartych norm” pozostaje „kreatywne sumienie”. Czy norm tych nie „otwiera się” po to, aby tym sposobem otworzyć przestrzeń dla kreatywności sumienia? Dlaczego w miejsce *Gewissensurteil* pojawia się ostatnio tak często *Gewissensentscheidung*? Oto jak wyglądać może „mechanizm” drogi do jednej z odpowiedzi na pytanie: co pierwsze, wolność czy prawda? Odpowiedzią są narodziny człowieka – twórcy prawdy. Por. C. F a b r o, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974.

z odrzuceniem możliwości istnienia tak zwanych aktów wewnętrznie złych z konieczności, złych – na mocy ich przedmiotowej treści³⁶.

Tymczasem, wbrew tym teologom, jedynie teza przeciwna wyłożonemu wyżej pogładowi jest prawdziwa i może zostać zaakceptowana jako ważna, w świetle zasady personalizmu etycznego i w zgodzie z tą zasadą³⁷. Można to wykazać, posługując się tzw. dowodem z przykładu. Wszak jest niemożliwe, aby ten, kto raz dostrzegł jako elementarną prawdę, że osobie ludzkiej jako osobie należna jest absolutnie afirmacja dla niej samej, nie musiał uznać, że afirmacja ta byłaby wobec drugiego człowieka sprzeczna sama w sobie, gdyby nie zawierała w sobie absolutnego obowiązku respektowania tej wartości, jaką jest jego życie. Związek tego, kim jest osoba w swej strukturalnej tożsamości bytowej, czyli we właściwej jej naturze, z tym, co jest jej należne w wymiarze jej życia, ujawnia się tu wprost jako związek konieczny. Czyż można bowiem – bez popadnięcia w absurd – powiedzieć „tak” drugiemu człowiekowi jako człowiekowi, nie mówiąc „tak” jego istnieniu, czyli „tak” jego życiu? Czyż to nie mnie zabija ten, kto moje ciało zabija? Czyż pierwszym słowem autentycznej miłości wobec drugiego nie jest afirmacja jego istnienia? Czyż jej samorzutnym wyrazem nie jest owo: „Jak dobrze, żeś jest!”?

Per opposita cognoscitur.

³⁶ W encyklice (nr 51) czytamy: „Rozdział między wolnością jednostek a naturą wspólną wszystkim ludziom, wprowadzony przez pewne teorie filozoficzne, wywierające wielki wpływ na współczesną kulturę, utrudnia rozumowi dostrzeżenie powszechności prawa moralnego. Ponieważ jednak prawo naturalne wyraża godność osoby ludzkiej i kładzie podwaliny jej fundamentalnych praw i obowiązków, jego nakazy mają znaczenie uniwersalne, jest ono zatem wiążące dla wszystkich ludzi. *Ta uniwersalność nie ignoruje odrębności poszczególnych istot ludzkich* [podkr. JP II], nie przeczy jedyności i niepowtarzalności każdej osoby: przeciwnie, ogarnia u samego korzenia każdy z wolnych jej aktów [...]. Podporządkowując się wspólnemu prawu, nasze czyny budują prawdziwą komunię osób [...]. Kiedy natomiast wyrażają lekceważenie prawa czy choćby tylko jego nieznaną lub nie, naruszają komunię ze szkodą dla każdego”.

³⁷ W encyklice (nr 52) czytamy: „Te uniwersalne i wieczyste prawa są odpowiednikiem wiedzy praktycznego rozumu i zostają zastosowane do konkretnych czynów poprzez osąd sumienia. Podmiot działający przyswaja sobie osobiście prawdę zawartą w prawie: przejmuje na własność tę prawdę swojego bytu poprzez czyny i związane z nimi cnoty. *Normy negatywne* prawa naturalnego mają moc uniwersalną: obowiązują wszystkich i każdego, zawsze i w każdej okoliczności. Chodzi tu bowiem o zakazy, które zabraniają określonego działania *semper et pro semper*, bez wyjątku, ponieważ wybór takiego postępowania w żadnym wypadku nie da się pogodzić z dobrocią woli osoby działającej, z jej powołaniem do życia z Bogiem i do komunii z bliźnimi. Nikomu i nigdy nie wolno łamać przykazań, które bezwzględnie obowiązują wszystkich do nieobrażania w drugim człowieku, a przede wszystkim w samym sobie, godności osoby wspólnej wszystkim ludziom” [podkr. JP II].

Właśnie z tego powodu Autor encykliki mógł napisać: „Skoro osoba ludzka nie może być sprowadzona jedynie do samoprojektującej się wolności, ale posiada określoną strukturę duchową i cielesną, to pierwotny nakaz moralny, by miłować i szanować osobę jako cel, a nigdy jako zwykły środek działania, z natury zakłada także potrzebę szacunku dla pewnych podstawowych dóbr. Brak tego szacunku prowadzi do relatywizmu i do samowoli” (nr 48).

Któż jednak inne dobro jest bardziej podstawowe dla osoby ludzkiej niż to, że ona w ogóle jest, że istnieje, że żyje? Jest ona przecież tym, kim jest, o tyle tylko, o ile w ogóle istnieje. A istnieć to dla niej – przynajmniej w tym widzialnym świecie – żyć. Św. Tomasz zauważa: *Viventibus vivere est esse*. Oto dlaczego nie można powiedzieć „tak” drugiej osobie, nie mówiąc „tak” jej życiu. Bezpośrednie pozbawienie kogoś życia jest więc absolutnym złem. Chcieć przyjąć coś przeciwnego to deklorować swą zgodę na absurd.

Oto dlaczego Papież formułuje w encyklice *Veritatis splendor* – w charakterze tzw. dowodu z przykładu – jedną z absolutnie ważnych, a zarazem treściwo zdeterminowanych norm prawa moralnego, jaką jest norma absolutnego zakazu bezpośredniego zabójstwa³⁸.

Przy okazji zaś ujawniania epistemologicznego źródła treści tejże normy i metodologicznej podstawy jej obowiązywalności Autor encykliki – rzecz to godna szczególnej uwagi! – precyzuje, a zarazem w sposób zupełnie nowatorski, w duchu personalizmu, reinterpretuje istotny sens moralnego prawa naturalnego w ogóle. Prawo to jest, mocą swej istoty, ukierunkowane na afirmację osoby ludzkiej dla niej samej, jest osobocentryczne, osadza swą moc normatywną na prawdzie o jej godności i udziela tej mocy – przez uczestnictwo w godności osoby – wszystkim szczegółowym normom etycznym, chroniącym te dobra, które określamy mianem „dóbr dla osoby”. Jan Paweł II poświęca tej sprawie cały paragraf 50 swej encykliki, wyjaśniając w nim właśnie ów „prawdziwy sens prawa naturalnego”³⁹.

³⁸ Można by powiedzieć, że przy tej okazji ujawnia on coś w rodzaju definicji-minimum natury ludzkiej osoby. Przysługująca wyłącznie człowiekowi pośród bytów tego świata samozależność, jako moc uzależniania się od siebie poprzez uzależnianie się aktem swego poznania od prawdy, która od niego nie zależy – to cecha realnie przysługująca tylko komuś, kto realnie istnieje, istniejąc wszakże w tymże świecie tylko w jedności z ciałem, czyli żyjąc. Stąd osoba ludzka to ktoś *anima et corpore unus*. Oto dlaczego absurdem byłoby twierdzić, że afirmacja człowieka jako człowieka jest możliwa bez afirmacji jego życia.

³⁹ Por. T. S t y c z e Ń, J. M e r e c k i, „*Veritatis splendor*” encykliką o wolności. „Niedziela”, 36 (1993), nr 43, s. 6 [Un'Enciclica sulla libertà. w: *Lettera enciclica „Veritatis splendor” del sommo pontefice Giovanni Paolo II*, Città del Vaticano 1994, s. 177-181].

Oto dlaczego w wyniku podjętych wyżej rozważań narzuca się konkluzja, którą wyrazimy retorycznym pytaniem:

Czy tak bezpośrednio widoczna – i tak wyraźnie ukazana przez Jana Pawła II w encyklice *Veritatis splendor* – nierozłączalność związku pomiędzy afirmacją osoby jako dobra, czyli afirmacją jej godności, a afirmacją jej istnienia-życia jako fundamentalnego „dobra dla osoby”, może być przez kogokolwiek sensownie zinterpretowana jako zagrożenie dla jej wolności przez personalistycznie ujęte prawo moralne, skoro jest ono na mocy swej definicji wyrazem troski o sam fundament jej wolności, o życie wolnej osoby? Czyż można pomyśleć troskę o wolność kogoś drugiego, która nie byłaby zarazem – i to z konieczności! – troską o zachowanie jego istnienia? Czy w ogóle jest dorzecznie pomyśleć taką możliwość? Wszak poznawcze zdumienie nad niezwykłością osoby, nad jej godnością, godnością istoty wolnej w prawdzie, nad jej niepowtarzalnością, nie może nie być jednocześnie wyrazem poznawczego zdumienia nad jej istnieniem! Są to kategorie bytowo i aksjologicznie nierozłączalne w akcie afirmacji drugiej osoby. Ktoś tak niezwykle, rozumnie wolny, wolny w prawdzie, istnieje! To nie fikcja! On jest! Z jakiegoż innego źródła mogłoby wytrysnąć owo zdziwienie, wypływające z odkrycia osoby, które znajduje tak oczywiście samorzutny i tak podpadający powszechny zarazem dla siebie wyraz w wyznaniu: „Jak dobrze, żeś ty oto jest!”? Owszem – „jak cudownie, żeś jest, że istniejesz!”

Kto tutaj by szukał dalszych jeszcze argumentów, dawałby dowód, iż nie dostrzegł jedyne, którego nam trzeba i który zupełnie wystarcza.

FREEDOM IN THE PERSPECTIVE OF THE TRUTH REGARDING PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF MORAL THEOLOGY

S u m m a r y

A concise answer to the question: „What does it mean to be free?” asked at the beginning of the present paper may be – as result of the discussion – briefly formulated as follows:

Only the freedom of a subject who is obedient to the – recognised by him – objective truth is real freedom.

In other words, the subject confirms himself as a free one, i.e. remains himself, as one who is dependent on himself, always and only, when with the act of his own free choice he confirms

the truth recognised by his own cognitive act – although it is independent of him. And in this sense only the truth – recognised by the subject with his own cognitive act and by the same act accepted as such (but at the same time independent of him) – may through the act of being chosen, confirm and fulfil the subject in his integral identity (selfness), or „liberate” him. It is precisely in this sense that Jesus Christ most concisely defined the relation between freedom and the truth in his words: „And you will know the truth, and the truth will set you free” (John 8:32).