

ks. Andrzej Jędrzejewski, Radom

PRAWDA – AKSJOLOGICZNY FUNDAMENT ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Prawda jest nie tylko fundamentalną wartością człowieka jako osoby, a więc także podstawą wszelkiego humanizmu i personalizmu, ale jest także koniecznym fundamentem wszelkiej obiektywistycznie nastawionej aksjologii oraz personalistycznego ładu społecznego. Już podstawowe aksjologiczne twierdzenie, że wartości istnieją obiektywnie i istnieje ich obiektywna hierarchia, zakłada istnienie jakiejś obiektywnej prawdy o tych wartościach. Obiektywizm aksjologiczny byłby nie do pomyślenia bez uznania istnienia obiektywnej prawdy. Trudno też byłoby zgodzić się z poglądem o powszechnej obowiązywalności wartości i wypływających z nich norm, zwłaszcza norm moralnych, gdyby nie opierały się one na obiektywnej prawdzie, niezależnej od ludzkiego poznania i innych subiektywnych uwarunkowań podmiotu. Kardynał Wojtyła powie wprost, że „powinność jest doświadczalną postacią zależności od prawdy, której podlega wolność osoby”¹. Tak więc odnalezienie i afirmacja prawdy lub ich brak, decydują o kształcie życia indywidualnego i społecznego, o zachowaniu w nim aksjologicznego ładu, bądź też o jego braku. Z tych racji fundamentalne znaczenie dla całej aksjologii, w tym aksjologii życia społecznego, posiada odpowiedź na pytanie, czym jest prawda. W niniejszym artykule przedstawiona zostanie próba odpowiedzi na to pytanie, jaką dają polscy fenomenologowie, tj. uczeń Husserla i twórca tzw. *drugiej fenomenologii* Roman Ingarden, łączący fenomenologię z tomizmem kard. Karol Wojtyła, przedstawiciel *fenomenologii dialektycznej* Władysław Stróżewski oraz Józef Tischner, w filozofii którego odnajdujemy oryginalną syntezę fenomenologii, hermeneutyki i filozofii dialogu. Z całej bogatej problematyki związanej z wartością prawdy wyłączamy zasadniczo te treści, które wiążą się z prawdą w znaczeniu teoriopoznawczym i ontologiczno-metafizycznym, koncentrując się na prawdzie w znaczeniu egzystencjalnym (prawda *bycia*, istnienia osobowego) i aksjologiczno-etycznym, i to głównie w tym aspekcie, który dotyczy życia społecznego. Idąc jednak za myślą omawianych autorów, nie zamierzamy sztucznie oddzielać od siebie wspomnianych sensów prawdy tam, gdzie ich powiązanie jest konieczne lub szczególnie ważne.

Powiązanie takie widoczne jest w filozofii twórcy fenomenologii, Husserla, dla której pojęcie prawdy jest pojęciem podstawowym. Posiada ono przede wszystkim charakter epistemologiczny, gdyż prawda utożsamia się u Husserla z dającym się opisowo ukazać uprawomocnieniem się naszych domniemań. Prawda staje się w zasadzie tym samym, co jej wykazanie. Jest ona względnie ścisłym korelatem tego

¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, 199.

wykazania². Prawdę ujmuje się w nieuprzedzonym, pierwotnym odniesieniu do rzeczy. Jedynym warunkiem jaki ma spełnić podmiot jest jego otwartość, jedynym *a priori* jakie nim kieruje postulat dotarcia do prawdy o rzeczy, umożliwienie odślonięcia się jej taką, jaką jest. Osiągnięta w ten sposób prawda oczywista, wolna od wszelkich wątpliwości, staje się podstawą wszelkich innych prawd i sądów³. Ponieważ wykazanie to dokonuje się w absolutnej sferze czystej świadomości a podstawowe pojęcia dziedzin przedmiotowych stają się odpowiednikami podstawowych form doświadczenia i nie można ich oddzielić od sposobu prezentacji, metoda fenomenologiczna - jak słusznie zauważa Tugendhat - uzyskuje sens ontologiczny, co jest także konsekwencją Husserlowskiego pojęcia prawdy⁴. Wszelka zaś ontologia staje się ostatecznie teorią prawdy: aleteologią. Husserlowskie *a priori* nie jest zatem - jak u Kanta - rezultatem konstrukcji opartej o założony sens prawdy, konstrukcji, która miałaby uzasadnić nasze doświadczenie i osiągniętą w nim prawdę, ale ma ono oddać jego opisową treść⁵. Nie chodzi o to, by zapewnić obiektywność, ale by ją zrozumieć⁶. Osiągnięcie tak rozumianej prawdy w znaczeniu epistemologicznym i ontologicznym posiada decydujące znaczenie dla prawdziwego ludzkiego istnienia. Jej deprecjacja oznacza zwątpienie w siebie samego, we właściwe człowiekowi istnienie, a ponadto jest także źródłem społecznego kryzysu - kryzysu nauk, człowieczeństwa i cywilizacji, jaki dostrzega Husserl we współczesnej mu Europie. Oznacza ona bowiem upadek wiary w rozum, który wszystkiemu co istnieje, rzeczom, wartościom i celom nadaje ostatecznie sens poprzez normatywne odniesienie do prawdy. Przez to z kolei upada wiara w sens historii, sens ludzkości, w jej wolność jako zdolność dostarczania swemu indywidualnemu i społecznemu istnieniu ludzkiemu rozumnego sensu. Swego prawdziwego istnienia nie posiada człowiek stale wraz z oczywistością *Ja jestem*, lecz ma je i mieć może tylko w postaci zmagania o swą prawdę, o to, by siebie samego uczynić prawdziwym. Prawdziwe istnienie jest idealnym celem, jest zadaniem rozumu⁷.

Także współtwórca fenomenologii i wybitny aksjolog Max Scheler podejmuje zagadnienie prawdy w kontekście społecznym, zwłaszcza w swoim dziele z pogranicza filozofii i socjologii, jakim jest jedna z ostatnich jego prac pt. *Probleme einer Soziologie des Wissens (Problemy socjologii wiedzy)*. Wiedza nie jest tym samym, co poznanie. Jest ona faktem ontycznym, swoistym stosunkiem bytowym między dwoma bytami, z których jeden uczestniczy w uposażeniu jakościowym drugiego, nie podlegając przy tym z tego powodu żadnej zmianie. Zależnie od swego rodzaju, oznacza udział w róż-

² A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, 378.

³ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s.81-82; W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, 78.

⁴ E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, 178n.

⁵ A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie...*, 379-380.

⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1954, 193; por. E. Tugendhat, dz. cyt., 181.

⁷ Tenże, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993, 10-11.

nych sferach bytowych⁸. Każda wiedza jest też jakimś uczestnictwem w absolutnej prawdzie, gdyż jest ona w ostatniej instancji wiedzą o Bogu i dla Boga⁹. Wzajemna wiedza o sobie członków jakiejś społeczności i związana z nią możliwość wzajemnego rozumienia się nie jest czymś, co ona z czasem nabywa, lecz tym, co ową społeczność współkonstytuuje¹⁰. Scheler wskazuje na istnienie społecznych uwarunkowań wiedzy, ekspresyjne funkcje struktur światopoglądowych względem ich grupowych nosicieli, ale jednocześnie zdecydowanie odrzuca relatywizm zarówno na gruncie teorii poznania, jak i aksjologii. Prawda istnieje absolutnie i obiektywnie i możliwe jest uzyskanie przez ludzką wiedzę jej trwałych i obiektywnych kryteriów¹¹. Prawda ma moc wyzwalającą, zwłaszcza ta, która zawarta jest w wiedzy metafizycznej, wiedzy o Bogu, o najwyższej zasadzie świata¹². Stwierdzenie to posiada istotne znaczenie dla określenia stanowiska Schelera wobec kontrowersji na temat relacji prawdy i wolności. Tradycja scholastyczna głosiła, że w pierw należy posiadać prawdę, by być naprawdę wolnym. Począwszy od Reformacji i Oświecenia powtarza się, że tylko wolność może prowadzić do prawdy; samodzielność i absolutna wolność wymagane są tak w różnych naukach, jak i przy lekturze Pisma Świętego¹³. W uznaniu prymatu wolności wobec prawdy widzi Scheler jedno z głównych źródeł liberalizmu i wyłaniających się z niego demokracji parlamentarnych, którym towarzyszy powszechna wiara, że przez swobodną dyskusję, konfrontację przeciwstawnych tez i poglądów można dojść do prawdy tak w dziedzinie nauki, jak i życia państwowego. Nawet *odwieczne prawdy rozumu* doby Oświecenia, które faktycznie były cząstkowymi pozostałościami bogatej i pełnej treści substancjalnej prawdy Średniowiecza, zostały zagubione przez relatywistyczną formację intelektualną liberalizmu i pozytywistycznej nauki, czego przejawem jest odrzucenie *prawa natury*, do którego odwoływała się dawna demokracja, formułując i uzyskując swe nowe *swobody*. Scheler poddaje krytyce takie stanowisko opowiadając się za prymatem prawdy, której poszukiwanie winno się dokonywać w warunkach zewnętrznej wolności, ale wolność ta nie może być wolnością od prawdy. Autor *Problemów socjologii wiedzy* stwierdza, że właśnie przekraczanie tej granicy sprawia, że coraz częściej pogrzebana zostaje nawet wśród zwolenników liberalizmu i pozytywizmu wiara w możliwość odnalezienia praw i prawd przez wyważanie przeciwstawnych opinii, tak w sferze politycznej, jak i w obrębie nauki, a w jej miejsce pojawia się zupełny relatywizm i sceptycyzm.¹⁴ Niemiecki fenomenolog oponuje też wobec różnych postaci socjologizmu czy historycyzmu, które ujmowały prawdę jako wytwór określonej społeczności, epoki, kultury czy efekt umowy społecznej¹⁵, oraz pragmatyzmu, dla którego prawda jest jedynie odmianą

⁸M. Scheler, *Formy wiedzy i kształcenia*, przeł. S. Czerniak, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, 368-369.

⁹Tamże, 383.

¹⁰Tenże, *Problemy socjologii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki i in., Warszawa 1990, 67.

¹¹S. Czerniak, A. Węgrzecki, *Wstęp* do: M. Scheler, *Problemy socjologii wiedzy*, XXI-XXIII.

¹²M. Scheler, *Formy wiedzy...*, 352.

¹³Tenże, *Problemy socjologii wiedzy*, 157-158.

¹⁴Tamże, 313-317.

¹⁵Tamże, 186-188.

dobra, które sprowadza się do różnych postaci tego, co pożyteczne¹⁶.

Przekonanie o obiektywnym i absolutnym charakterze prawdy podzielają z Schele-rem polscy fenomenologowie. Ingarden poświęca rozległe i gruntowne analizy przede wszystkim prawdzie w znaczeniu epistemologicznym, która zasadniczo – jak to zostało wyżej powiedziane – zostaje poza przedmiotem naszych rozważań, natomiast stosunkowo niewiele miejsca w jego twórczości zajmują wypowiedzi na temat prawdy w znaczeniu egzystencjalnym oraz aksjologicznym i etycznym. Warto jednak za Ingardenem zwrócić uwagę na to, że samo poznawanie prawdy, jako pewien proces dokonujący się w życiu osobowego podmiotu, należy obok czynienia dobra i kształtowania piękna, do trzech zasadniczych form jego świadomej aktywności, przez które spełnia siebie, realizuje swoje człowieczeństwo, a zarazem tworzy kulturę, która ma fundamentalne znaczenie dla powstania i funkcjonowania ludzkich społeczności¹⁷.

Dla praktyki życia społecznego ważne są zgłaszane przez krakowskiego fenomenologa postulaty dotyczące właściwie pojmowanego dialogu. Dialog taki posiada swój wymiar epistemologiczny, gdyż służy celowi poznawczemu, jakim jest dotarcie do obiektywnej prawdy, a także etyczno-społeczny, gdyż warunkuje rozwój kulturalny i społeczny oraz odpowiada osobowej godności podmiotów dialogu¹⁸. Dialog, dyskusja mogą być owocne tylko wtedy, gdy wypływają z rzetelnej wewnętrznej potrzeby wszystkich uczestników i przy zachowaniu ich wewnętrznej swobody, która rodzi się z rzetelności myślenia, szczerości wobec siebie samego i dążenia w krytycznym i nieuprzedzonym dociekaniu do wyjaśnienia spraw niewyjaśnionych, a nieraz przyjmowanych dogmatycznie *na wiarę* lub w oparciu o autorytet. Taka postawa pozwala zawiesić własne przeświadczenia, umożliwiając tym samym przystąpienie do dyskusji z gotowością uznania cudzego poglądu, a nie tylko z pragnieniem przeforsowania własnej opinii. Jeśli brak takiej postawy, dialog jest od samego początku skrępowany i prowadzony raczej dla pozorów lub zaspokojenia własnej ambicji, a nie dla wspólnego osiągnięcia prawdy. Decydujące znaczenie ma przy tym gotowość do zawieszenia naszej dotychczasowej oceny cudzego stanowiska, co pozwala na jego rzetelne wysłuchanie i zrozumienie. Konieczne jest też wyzwolenie się z automatyzmu własnego języka, by podjąć wysiłek zrozumienia cudzego języka i aparatury pojęciowej. Przywiązanie do posługiwania się tylko własnym językiem i niechęć do myślenia w dowolnym języku sprawiły, że powstały dziś prawdziwe mury między ludźmi i społecznościami różnych typów (naukowych, artystycznych, kulturalnych, religijnych), uniemożliwiające wspólne dotarcie do prawdy oraz porozumienie się w sprawach teoretycznych i – co gorsza – praktycznych¹⁹.

Ingarden zwraca też uwagę na niebezpieczeństwo ucieczki od prawdy o sobie samym, o swej ludzkiej egzystencji, zwłaszcza o tym jej wymiarze, który wiąże się z opisanym wcześniej doświadczeniem przemijania i podlegania niszczącej sile upływającego czasu. Ucieczka od siebie samego, oddawanie się bez reszty zewnętrznej działal-

¹⁶Tenże, *Duch pragmatyzmu i filozoficzne pojęcie istoty człowieka*, w: tenże, *Pisma z antropologii...*, 479-480.

¹⁷R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, 13, 69.

¹⁸Tamże, 173.

¹⁹Tamże, 173-175.

ności, często niekoniecznej lecz wynalezionej dla wypełnienia czasu, fikcyjnym obowiązkom stworzonym sobie po to, by nie czuć się osamotnionym i obcym w otaczającym świecie – to wszystko sprawia, że człowiek gubi istotną prawdę o sobie samym, zatracając autentyczność prawdziwie ludzkiego bytowania, godzi się na wewnętrzną pustkę i niespełnienie siebie. Wówczas także jego społeczne zaangażowania są jakiegoś niepełne i zafałszowane²⁰. „Myśli, że buduje świat dokoła siebie i siebie w tym świecie, a tymczasem tłumi tylko własny lęk przed grożącą mu pustką”²¹. Dlatego człowiek nie powinien żyć *poza sobą*, lecz stając odważnie wobec prawdy o sobie i o świecie, winien pozostać sobą, stawiając czoła niszczycielskiej sile czasu²². Inną, ściśle etyczną kwestią poruszoną przez Ingardena w związku z zagadnieniem prawdy jest prawdziwość (*Wahrhaftigkeit*) w postępowaniu, w sposobie myślenia, w uczuciach (chodzi o to, by nie było udawania wobec siebie samego i innych uczuć, których faktycznie nie ma). Autor *Książeczki* zauważa, że wewnętrzne zakłamanie może nieraz iść tak daleko, że człowiek nie tylko kłamie innym, ale nie potrafi przyznać się nawet wobec samego siebie do tego, co robi, dobrze czy źle²³. Społecznymi przejawami zachowań i postaw związanych z cechą prawdziwości są m.in. prawdomówność, rzetelność i uczciwość²⁴.

Wojtyła w swych analizach dotyczących prawdy podąża bardziej drogą wytyczoną przez filozofię arystotelesowsko-tomistyczną niż przez myśl twórców fenomenologii, co nie przeszkadza w odnalezieniu wielu wspólnych wątków, zwłaszcza z myślą Schellera. Wspólny jest obu myślicielom, podobnie jak całej filozofii klasycznej, zdecydowany sprzeciw wobec relatywistycznych i subiektywistycznych ujęć prawdy. Również Husserl wydaje się być bliski poglądom Wojtyły, gdy mówi o wierności prawdzie jako warunkowi prawdziwego, w pełni ludzkiego istnienia. Zbieżne z fenomenologami pozostaje też przyznanie przez Wojtyłę, także w odniesieniu do zagadnienia prawdy, szczególnie ważnej roli doświadczeniu wewnętrznemu, zwłaszcza doświadczeniu moralnemu, ujawniającemu swą moc przez głos sumienia. Papież, nawiązując do klasycznej koncepcji transcendentaliów, stwierdza, że całe życie duchowe człowieka koncentruje się wokół prawdy, dobra i piękna²⁵. Moment prawdy, związany z poznawczym przeżyciem wartości, zawarty jest w samej istocie rozstrzygnięcia i wyboru, gdyż wybór polega nie tylko na skierowaniu się do jednej wartości z pominięciem innych, lecz jego – a nawet samej zdolności wybierania - istotną racją jest odniesienie do prawdy, które wnika w intencjonalność chcenia, tworząc jego wewnętrzną zasadę²⁶. Moment prawdy decyduje tym samym o rozgraniczeniu działania osoby (*agere*) od tego, co w niej się dzieje (*pati*). W poznawczym przeżyciu wartości ujawnia się prawda o przedmiocie jako o dobru. Wojtyła nazywa ją prawdą aksjologiczną, którą należy odróżnić od prawdy ontologicznej. Ujmując prawdę aksjologiczną stwierdzamy nie tyle, czym przedmiot jest (prawda ontologiczna), ile jaką stanowi wartość. Prawda aksjologiczna jest istoto-

²⁰Tamże, 60-62.

²¹Tamże, 61.

²²Tamże.

²³Tenże, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, 248.

²⁴Tamże, 253.

²⁵K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, 199.

²⁶Tamże, 181.

wym elementem widzenia rzeczywistości. Jednocześnie ma decydujące znaczenie dla praktycznego działania, gdyż dzięki niej *wiedzieć* przechodzi w *chcieć*²⁷. Prawda bowiem posiada swoją normatywną moc, która ujawnia się przez sumienie. W oderwaniu od niej nie można właściwie pojąć i zinterpretować sumienia i całego porządku normatywnego. Między sumieniem jako wewnątrzsobowym źródłem powinności a obiektywnym porządkiem moralnym, który przekracza wymiar indywidualnej osoby, istnieje ścisła korelacja. Wynika ona stąd, że podstawowa wartość norm leży w prawdziwości dobra, które przez te normy zostaje zobiektywizowane w skali społecznej, a które zarazem przez tę prawdziwość uzyskują kontakt z sumieniem, które prawdę o dobru przetwarza niejako w konkretną i realną powinność. Tym samym przeżycie powinności wiąże się ściśle z przeżyciem prawdy o dobru. Sumienie nie jest więc prawodawcą ani twórcą norm, lecz odczytuje je z obiektywnego porządku moralności czy prawa²⁸. Autor *Osoby i czynu* odrzuca zatem stanowisko Kanta, który przyznawał sumieniu kreatywną moc, utożsamiając ją z pojęciem autonomii, czyli poniekąd bezwzględnej wolności osoby²⁹. Tymczasem, zdaniem Wojtyły, granice właściwej osobie autonomii zakreśla właśnie zależność od prawdy. Wolność, to nie absolutna niezależność, lecz samo-zależność, w której zawiera się zależność od prawdy³⁰. Osoba ludzka w swym wyborze nie podążając za tym, co sama uznała za godne wyboru w imię poznanej prawdy, narusza czy wręcz niszczy swą wolność i konstytuującą jej wolę odniesienie do prawdy³¹. Dla etyki realistycznej nie wystarczy jako podstawowa zasada Kantowski imperatyw: postępuj tak, aby twoje postępowanie mogło się stać zasadą powszechnego prawodawstwa. Jej punktem wyjścia musi być zasada wierności prawdzie w całym postępowaniu, zasada pozostawania w zgodzie z rzeczywistością, z której rozum jest zdolny odczytać prawdę o dobru moralnym w odniesieniu do tego, co stanowi przedmiot ludzkich czynów oraz w odniesieniu do samych czynów³². Pogląd, według którego sumienie człowieka miałoby samo stanowić o porządku moralnym, jest według Wojtyły naruszeniem właściwych proporcji między osobą a społecznością oraz - w innym porządku - między osobą stworzoną a Stwórcą. Jego konsekwencje są bardzo znaczące dla życia społecznego, gdyż stanowi on podstawę indywidualizmu oraz zagrożenie ontycznej i etycznej równowagi osoby, co wyraża się także w odrzucaniu etycznego *prawa natury*. Nie oznacza to jednak, że Wojtyła sprowadza sumienie wyłącznie do funkcji lektora prawdy o moralnym dobru i złu. Przeciwnie, przyznaje on pewną kreatywność sumieniu wyrażającą się w nadawaniu normom tej jedynej i niepowtarzalnej postaci jaką mają one właśnie w osobie, w jej przeżyciu i w jej spełnieniu. Prawda nie niweczy więc indywidualności i wolności osoby, lecz ją wyzwala, gdyż właśnie powinność, czyli normatywna moc prawdy w osobie, najpełniej świadczy o tym, że osoba w działaniu jest wolna. Napięcie między obiektywnym porządkiem nor-

²⁷Tamże, 187.

²⁸Tamże, 205-208.

²⁹Tamże, 208.

³⁰Tamże, 198.

³¹A. Szostek, *Wprowadzenie do: K. Wojtyła, Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym-Lublin 1991, 10.

³²K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1991, 28-31.

matywnym a wewnętrzną wolnością osoby rozładowuje się przez prawdę, przez przekonanie o prawdziwości dobra³³.

Z powyższego wynika, że według Wojtyły prawda leży u podstaw wszelkiej normatywności, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, oraz że wiąże się ona ściśle z wolnością osoby. Co więcej, zespolenie prawdy z wolnością w czynie warunkuje spełnienie się osoby w tym czynie, a zarazem staje się ono źródłem jej szczęścia³⁴. Obdarzona duchowym dynamizmem osoba spełnia się tylko poprzez dobro prawdziwe, nie spełnia się natomiast przez nie-prawdziwe dobro. Linia podziału między dobrem a złem moralnym jako wartością i anti-wartością sprowadza się więc ostatecznie do prawdy³⁵. Wybór przedmiotu, który nie jest prawdziwym dobrem, zwłaszcza jeśli dokonuje się wbrew temu, co zostało jako dobro prawdziwe poznane, jest nie tylko błędem, lecz nosi na sobie charakter winy moralnej. Ta właśnie rzeczywistość winy, grzechu, zła moralnego tym pełniej ujawnia fakt, że w woli ludzkiej tkwi odniesienie do prawdy i wewnętrzna od niej zależność³⁶. Bez przekraczania siebie w stronę prawdy oraz dobra chcianego i wybieranego w świetle prawdy, podmiot osobowy nie spełnia siebie, a nawet w pewnym sensie nie jest sobą. Człowiek jest bowiem sobą poprzez prawdę. Stosunek do niej, myślenie w prawdzie i życie w prawdzie, stanowi o człowieczeństwie, konstytuuje godność osoby, która jest człowiekowi dana i równocześnie zadana³⁷.

To ukierunkowanie na poszukiwanie prawdy i życie według niej dotyczy indywidualnych osób, a także całych społeczności. Dlatego autor *Osoby i czynu* wskazuje na konieczność dialogu rozumianego właśnie jako droga poszukiwania prawdy i budowania opartej na niej prawdziwej solidarności. Poprzez dialog można z sytuacji wzajemnej opozycji jego podmiotów wydobyć to, co jest prawdziwe i słuszne, pozostawiając na boku subiektywne nastawienia i usposobienia. Te ostatnie są najczęściej zarzewiem napięć, konfliktów i walk pomiędzy ludźmi, gdy tymczasem prawda, do której można dojść przez rzetelne poszukiwania i autentyczny dialog, zawsze pogłębia osobę i bogaci wspólnotę. Zasada dialogu nie uchyla się od napięć, konfliktów i walk obecnych w życiu różnych społeczności, ale podejmuje to, co w nich jest prawdziwe i słuszne, i co może być źródłem dobra dla ludzi. Dlatego Wojtyła postuluje zasadę opartego na prawdzie dialogu, bez względu na trudności, jakie mogą wyłonić się na drodze jej realizacji³⁸.

Postulat dialogu oraz poszukiwania i zachowania prawdy w życiu społecznym domaga się dochowania wierności prawdzie przez uczestniczące w nim osoby. Wierność ta winna obejmować cały sposób bycia osoby, całą jej postawę w bytowaniu i działaniu wspólnie z innymi. Wojtyła rozróżnia w związku z tym postawy autentyczne i nieautentyczne. Do pierwszych zalicza postawę solidarności i postawę sprzeciwu. Każda z nich zyskuje właściwy swój sens przez odniesienie nie tylko do prawdy, ale także do dobra

³³Tenże, *Osoba i czyn*, 208-209.

³⁴Tamże, 217.

³⁵Tamże, 198-199; tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne...*, 389-390.

³⁶Tenże, *Osoba i czyn*, 183-184.

³⁷Tenże, *Znak sprzeciwu*, Paris 1980, 115; tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, 390.

³⁸Tenże, *Osoba i czyn*, 325-326.

wspólnego. Nawet sprzeciw stanowi postawę zasadniczo solidarną, jeśli nie jest negacją dobra wspólnego, lecz jego potwierdzeniem, zaś kwestionowany jest tylko sposób pojmowania tego dobra, bądź jego urzeczywistniania. W postawach solidarności i sprzeciwu realizuje się dynamiczne przyporządkowanie do prawdy, odzwierciedlające się w prawym sumieniu, które jest ostatecznym miernikiem autentyczności postaw ludzkich w życiu społecznym. Postawami nieautentycznymi są natomiast postawy konformizmu i uniku. W pierwszej jest tylko pozór uczestnictwa i pozór troski o dobro wspólne. Solidarność jest tylko zewnętrzna i powierzchowna, pozbawiona osobowego gruntu przekonania i wyboru, a więc jest nieprawdziwa. Zastąpienie autentycznego zaangażowania w życie wspólnoty tylko zewnętrznym dostrajaniem się do innych jest zafałszowaniem zdolności człowieka do twórczego kształtowania życia społecznego. W postawie uniku nie ma już tej dbałości o pozory, ale też nie ma autentycznego bycia i działania wspólnie z innymi³⁹.

Prawda stanowi więc według Wojtyły fundament całego indywidualnego i społecznego życia człowieka. Ona określa granicę wolności osoby ludzkiej oraz jest warunkiem samospełniania się osoby i jej autentyczności. Ona leży u podstaw najważniejszych zasad społecznych, jak zasada pomocniczości, solidarności i dobra wspólnego, a także instrumentalnej względem nich zasady dialogu.

Fundamentalne znaczenie prawdy podkreśla także Władysław Stróżewski. Jest ona wartością podstawową, gdyż chcąc urzeczywistnić jakąkolwiek inną wartość musimy najpierw zdać sobie sprawę z tego, że jest ona istotnie wartością prawdziwą. „Być wartością, znaczy być wartością prawdziwą”⁴⁰ – powiada krakowski filozof. W artykule poświęconym zagadnieniu prawdy zwraca on uwagę na fakt, że w filozofii nowożytnej zasadniczo ogranicza się ją do sfery poznania, gdy tymczasem pełny wymiar prawdy jest znacznie szerszy i głębszy. Stróżewski mówi więc najpierw o prawdzie w aspekcie metafizycznym, opowiadając się za słusznością klasycznych rozwiązań, zaliczających prawdę do transcendentaliów i uznających jej pojęcie za zamienne z pojęciem bytu. Prawda metafizyczna odnosi się wprost do rzeczywistości, do samej bytowości przedmiotu naszego poznania. Dopiero za nią i w relacji do niej może iść prawda poznania odnosząca się do naszych sądów o tym przedmiocie. Samo rozumienie prawdy poznania też nie jest jednakowe i można, zdaniem Stróżewskiego, wskazać co najmniej trzy ujęcia, znane zresztą z historii filozofii. Autor *Istnienia i wartości* zauważa, że można prawdę rozumieć jako odsłonięcie (*objawienie, manifestatio*); jako przyrównanie do przedmiotu (*adaequatio*) i wreszcie jako wewnętrzną zgodność systemu twierdzeń (*cohaerentia*). Sam stoi na stanowisku, że nie należy tych koncepcji sobie przeciwstawiać, lecz trzeba traktować je komplementarnie, przy czym pierwotna jest *veritas ut manifestatio*, za nią idzie *veritas ut adaequatio* i na końcu *veritas ut cohaerentia*⁴¹. Dopiero po omówieniu prawdy w znaczeniu metafizycznym i epistemologicznym, Stróżewski podejmuje najbardziej nas interesujący aspekt aksjologiczny prawdy. Okazuje się jednak, że aspektu tego nie sposób oderwać od poprzedzających go wymiarów prawdy. Każda z wymienionych koncepcji prawdy poznania ma swój etos i

³⁹Tamże, 322-329.

⁴⁰W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, 74.

⁴¹Tamże, 76-81.

narażona jest na swoiste niebezpieczeństwa natury etycznej. Prawda rozumiana jako *manifestatio* domaga się otwartości podmiotu i jego intelektualnej pokory. Pycha (wyrażająca się choćby w stwierdzeniu: *przecież ja wiem lepiej*) i lenistwo są głównymi uwarunkowaniami niezdolności właściwego otwarcia się na prawdę przedmiotu poznania. Prawda jako *adaequatio* zakłada wierność temu, co odkryte, w procesie przenoszenia go do wytworów poznania. Na najwięcej niebezpieczeństw narażona jest prawda jako *cohaerentia*. Jej etos wiąże się bardziej ze sferą estetyki niż moralności, gdyż postulując spójność i harmonię zbliża się bardziej do piękna niż do dobra. Szczególnie niebezpieczne jest przyjmowanie aksjomatów bez należytego ich uzasadnienia, zwłaszcza gdy ma to miejsce w teoriach, które roszczą sobie aspiracje do stosowania ich w rzeczywistości, przy jednoczesnym lekceważeniu tej rzeczywistości w punkcie wyjścia. Jak groźne są tego następstwa widać najbardziej wtedy, gdy czerpie się przesłanki z systemów ideologicznych, mieszając je niepostrzeżenie z twierdzeniami naukowymi i przekonując, że powstała w ten sposób całość, pozornie koherentna, stanowi system naukowy. Zresztą ideologia⁴² stanowi jakieś zagrożenie dla każdej z wymienionych koncepcji prawdy. Pierwszej odbiera zdolność widzenia, jej jasność i bezinteresowność; drugiej – zdolność wiernego artykułowania jej treści. Największe niebezpieczeństwo stanowi dla trzeciej, gdyż sama zagrożona fałszem, zatrzuwa nim teorię, w którą wtapia swe nie zweryfikowane i nieweryfikowalne sądy⁴³. To zagrożenie dla prawdy uderza nie tylko w czystą teorię, ale także w praktykę życia społecznego.

Zdaniem Stróżewskiego, czasy minione ukazały nam w całej jaskrawości fatalne konsekwencje takiego stanu rzeczy, w którym zamiast przestrzegania postulatu wierności prawdzie, realizuje się w imię ideologii fałszywe wartości, przeciw którym bun-

⁴²Mówiąc o ideologii Stróżewski zaznacza, że ma na myśli ideologię w takim znaczeniu, w jakim funkcjonuje faktycznie to słowo we współczesnym języku. Jeśli więc ideologia odwołuje się do idei, to nie chodzi naturalnie o idee w Platońskim, lecz raczej w Kantowskim rozumieniu. Idea jest rozumiana jako czynnik regulujący, normatywny, ale - w przeciwieństwie do Kanta – normy te bardzo często nie opierają się na bezwzględny *a priori*, lecz na czymś uznanym arbitralnie za najwyższe dobro, jak np. interes narodu, rasy, państwa. Ideologia jest też bardziej sposobem wypowiedzenia i propagowania idei, niż wiedzą o niej. Dlatego logos-słowo ideologii opiera się nie tyle na logice, co na retoryce, zmieniając się w hasło i pozostając na służbie zmistyfikowanej lub fałszywej idei, zatracając tym samym swój właściwy sens i sprzeniewierzając się prawdzie, będącej duchem języka. Stróżewski wskazuje następujące najważniejsze cechy tak rozumianej ideologii: 1) Każda ideologia posiada naczelną *ideę kierowniczą*, którą stanowi najczęściej zbiór postawionych sobie celów; 2) W przeciwieństwie do nauki czy teorii jest zawsze ideologią *czyjąś* (grupy społecznej, klasy, narodu); 3) Opiera się na aksjomatach uzależnionych nie od obiektywnej prawdy, lecz od nadrzędnego celu. W tym sensie jest relatywna aksjologicznie; 4) Wartość jej mierzy się nie prawdziwością lecz skutecznością w osiągnięciu zamierzonych celów; 5) Oprócz aspektu teoretycznego i pragmatycznego posiada też aspekt normatywny: apeluje o realizację swych postulatów i usprawiedliwia związane z tym nakazy; 6) Uzasadnia siłę, która ją podtrzymuje i rozprzestrzenia; 7) Konstytuuje swe negatywne odbicie, pozwalające na precyzyjne określenie wroga. Jest nim nie ten, kto się ideologii sprzeciwia, ale ten, kto w oparciu o jej założenia zostanie za takiego uznany (Tamże, 138-140).

⁴³Tamże, 82-84.

towała się sama rzeczywistość⁴⁴. Kiedy ideologia liczy się bardziej niż prawda, w sytuacji niezgodności teorii z rzeczywistością nie szuka się błędów teorii, by uczynić ją prawdziwą, lecz zmienia się rzeczywistość, by ją uczynić *prawdziwą* – wedle *prawdziwości* przyjętej teorii. Nie sprawdza się teorii przez rzeczywistość, lecz rzeczywistość przez teorię, do której się ją nagina. Trudno uczynić to z rzeczywistością czysto materialną lub czysto duchową, natomiast wystarczy mieć trochę siły, by uczynić to z tzw. rzeczywistością społeczną – stwierdza profesor Stróżewski⁴⁵. Właśnie powiązanie ideologii z siłą jest zdaniem omawianego autora źródłem największych nieszczęść, jakie spadły na ludzkość w minionym stuleciu, przyczyną niesprawiedliwych wojen i niesprawiedliwego pokoju. Kulminacją tych nieszczęść była II wojna światowa, a także jej następstwa. Tragiczny splot ideologii i siły leżał bowiem nie tylko u podstaw straszliwej wojny. Po jej zakończeniu zwyciężyła ideologia pokoju za wszelką cenę, wskutek czego wiele państw europejskich poddano dominacji narzuconego siłą ustroju, a następnie ten niesprawiedliwy pokój znów musiał być podtrzymywany siłą, gdy coraz to nowe narody buntowały się przeciw niesprawiedliwości, jaka je spotkała. Stróżewski stawia radykalną tezę, że nawet najślusniejsza ideologia – a słusność ideologii jest zawsze relatywna – jeśli jest powiązana z siłą, musi doprowadzić do nieszczęść, do zła. Gdy do tego powiązania dochodzi, rodzi się swoista dialektyka ideologii i siły. Pierwsza poszukuje drugiej dla realizacji swych celów, ale i druga szuka pierwszej jako swej racji i usprawiedliwienia. Ostatecznie więc trzeba zrobić wszystko, by rozdzielić ideologię od siły, by tym samym pozwolić na dojście w życiu społecznym do głosu prawdy z całą jej mocą. Każda ideologia odwołuje się bowiem do określonych wartości. Jeśli są to wartości autentyczne, rzetelne i obiektywne, to mają w sobie dość mocy, by oddziaływać na aksjologiczną wrażliwość człowieka. Jeśli natomiast są to wartości nieautentyczne, zmistyfikowane i subiektywne, potrzebują dodania siły (choćby w porządku poznawczym), by uznać je za prawdziwe. Ostatecznie więc, nawiązując do Schelerowskiego rozróżnienia, Stróżewski stwierdza, że jeśli zawarte w ideologii wartości zostawi się ich własnej mocy (*Macht*), a odbierze się im pochodzącą z zewnątrz siłę (*Kraft*), wówczas rychło okaże się, która ideologia opiera się na prawdziwych, a która na fałszywych wartościach. Wówczas też możliwe będzie budowanie życia społecznego oparte na prawdzie, a nie na sile i fałszywych ideologiach⁴⁶.

Prawda, tak w życiu indywidualnym jak i społecznym, powinna posiadać właściwe, czyli najwyższe miejsce. Nie tylko więc nie można poddawać jej fałszywym ideologiom, ale także żadnym innym wartościom. Dlatego Stróżewski uznaje za błędne np. wszelkie formy utylitaryzmu, gdyż one pomniejszają wartość prawdy, uzależniając ją od użyteczności. Ponieważ prawda jest najwyższą wartością, jej odnalezienie staje się nie tylko dla ludzi nauki (choć przede wszystkim dla nich) źródłem największej radości i prawdziwego szczęścia. Tej radości nie zabija nawet odnalezienie prawdy, która jest prawdą o jakimś złu, której odkrycie boli a nawet przeraża. Pozostaje wtedy przynajmniej ta satysfakcja, że nie daliśmy się oszukać, że nie przyjmujemy za dobre tego, co jest złe, ani za złe tego, co jest dobre. Za tym idzie postulat jakże ważny dla budowania

⁴⁴Tamże, 74.

⁴⁵Tamże, 85.

⁴⁶Tamże, 140-144.

życia społecznego opartego na prawdzie i jakże bliski zarazem duchowi i literze Ewangelii, by mowa nasza i całe postępowanie było *tak – tak, nie – nie*⁴⁷

Bezwzględna wierność prawdzie połączona z odpowiedzialnością za głoszoną prawdę i za tych, którzy na nią czekają, jest fundamentem, na którym buduje się autorytet. Autorytet, jak zauważa Stróżewski, jest zjawiskiem o charakterze społecznym, ponieważ autorytetem można być wyłącznie dla kogoś innego, niż podmiot, który go posiada. Uznanie za autorytet opiera się na obiektywnych podstawach, wiąże się ono z posiadaniem zespołu nieprzeciętnych cech, które mogą stać się wzorcem do naśladowania gwarantującego uzyskanie określonych wartości. Jeśli jednak wspomniane cechy nie zostaną dostrzeżone i nie spotkają się z odpowiednim społecznym rezonansem, nie pojawi się autorytet. Autorytet jest więc funkcją reprezentowanych wartości i społecznego uznania. Gdy idzie o moment wartości, najważniejszymi są według krakowskiego filozofa prawda i odpowiedzialność. Autorytetem nie tylko nie może być ktoś, kto kłamie, ale nie może nim być nikt, kto nie żyje prawdą. Wierność prawdzie sprawia, że ktoś, kto jest autorytetem pozostaje w swych sądach i postawie niezależny od poklasku i uznania w tym, co głosi i czym żyje⁴⁸.

Zdobywanie prawdy wiąże się często z dużym trudem, z koniecznością wstępowania na różne drogi poszukiwań i wypróbowywania różnych metod. To z kolei domaga się zagwarantowania wolności, bez której osiągnięcie prawdy jest niemożliwe. Dlatego dla poszukiwania prawdy szczególnym zagrożeniem są wszelkie ograniczenia wolności, stosowane najczęściej z motywów ideologicznych lub politycznych. W porządku moralnym natomiast nie ma wolności poza prawdą. Tak więc – podobnie jak u Wojtyły – prawda i wolność warunkują się nawzajem, tworząc nierozdzieloną parę⁴⁹.

Prawda jest koniecznym warunkiem wewnętrznej wolności człowieka, ona posiada moc wyzwalającą. W uzasadnieniu tej tezy Stróżewski nawiązuje do metaforyki światła i ciemności zaczerpniętej z Platonskiego obrazu jaskini, a przede wszystkim z Ewangelii św. Jana. Jeńcom w Platonskiej jaskini wydaje się, że oglądane przez nich cienie to prawdziwa rzeczywistość i w ramach tej złudy szukają sensu i sensownych prawd. Uwolnienie się od tak scharakteryzowanej sytuacji jest możliwe tylko przez zobaczenie światła słonecznego i w nim prawdziwej rzeczywistości, co domagałoby się wyjścia z jaskini, opuszczenia swojego świata. Inaczej jest w Ewangelii. Tu świat nie jest światem złudy, a światłość i ciemność to nie gra cieni na skalnej ścianie, lecz dialektyka dobra i zła. Światło nie jest na zewnątrz, jak w Platonskiej jaskini, lecz *przyszło na świat*, o czym mówi nam Prolog Janowej Ewangelii. Nie trzeba więc wychodzić z jaskini, ze swojego świata, by stanąć w blasku światła. Okazuje się jednak, że światło można przyjąć lub odrzucić, czego nie przewidywał uczeń Sokratesa sądząc, że oczywistość prawdy wystarczy, by człowieka do niej pociągnąć. Wyjście proponowane przez Platona nie wymaga wyboru: wystarczy oślepiająca siła prawdy. Ewangelia zakłada wybór: można pójść za światłem lub wybrać ciemność. *Ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło, bo złe były ich uczynki*. W obu jednak wypadkach niezbędne jest świa-

⁴⁷Tamże, 84-86.

⁴⁸Tamże, 27-32.

⁴⁹Tamże, 12-15.

tło prawdy, by wyjść z sytuacji zniewolenia spowodowanego czy to przez fałsz, złudzenie, czy też przez zło, grzech⁵⁰. Nie ma prawdziwej wolności tam, gdzie nie ma prawdy, dlatego błędne są te koncepcje, które opowiadając się za przyznaniem człowiekowi niczym nieograniczonej wolności, głoszą hasła wyzwolenia od prawa, przykazań, moralności. Wyzwalająca moc prawdy zasadza się, zdaniem Stróżewskiego, na jej związku z bytem. Wolność ugruntowana na prawdzie jest wolnością opartą o prawdziwe rozeznanie świata i jej podmiotu. Jako taka musi być skierowana ku prawdziwemu dobru, a więc nie dobru fikcyjnemu, wymyślonemu czy przyjętemu wbrew rzeczywistości, lecz wypływającego z prawdy o tej rzeczywistości, z prawdy bytu⁵¹.

Podobnie jak w wyżej zaprezentowanych stanowiskach, także w ujęciu Tischnera prawda posiada różne wymiary. Autor *Myślenia według wartości* mówi o prawdzie ontologicznej (metafizycznej), ontycznej (prawda *wydarzenia* dotycząca sensu rzeczy), koherencyjnej, logicznej (zdolność sądu z rzeczywistością) oraz moralnej (szczerłość)⁵². Dla Tischnera jednak pierwotny i najważniejszy jest właśnie wymiar aksjologiczny. Szczerłość, prawdomówność, czyli prawda, która pojawia się w etycznej przestrzeni międzyludzkich spotkań otwiera dopiero drogę do świata zewnętrznego, do poznania prawdy logicznej. Dlatego w filozofii autora *Myślenia według wartości* etos idzie przed logosem, filozofia dramatu przed filozofią intencjonalności⁵³. Dlatego też Tischner ze wszystkich omawianych autorów najmocniej wyeksponował powiązanie prawdy z życiem społecznym, zwłaszcza z etyką społeczną. „Prawda nie jest pierwotnie ani we mnie, ani w tobie, ani w rzeczy, ani w idei rzeczy, lecz jeżeli w ogóle jest, to jest *między nami*. Jest tym, co określa – lub nie określa – nasze wzajemne odniesienie do siebie. Jeśli jest – łączy. Jeśli nie ma – dzieli⁵⁴” Prawda należy do podstawowych wartości etycznych. Na gruncie etyki „do prawdy wciąż się wraca jak do źródła. (...) Wszystkie ścieżki ludzkiego etosu przechodzą przez bramy prawdy, których obchodzić nie wolno⁵⁵. Przywiązanie człowieka do prawdy jest kategorią. Nie potrafi on żyć w świecie kłamstwa i na dłuższy czas żadna wartość nie jest mu w stanie zastąpić wartości prawdy. Dlatego często ludzie wolą znać smutną prawdę, niż żyć wśród przyjemnych kłamstw. W tym bezwzględnym dążeniu człowieka do prawdy odsłania się pierwotny związek z istnieniem i z rzeczywistością, gdyż właśnie na tym polega szczególna moc prawdy, iż dążąc do niej dąży człowiek do zgody z obiektywną rzeczywistością, z tym, co jest⁵⁶. Jednakże w doświadczeniu moralnym czymś bardziej jeszcze pierwotnym i źródłowym niż sama prawda jest doświadczenie drugiego człowieka. W nim dopiero budzi się wrażliwość na obiektywną prawdę, bez niego nie mielibyśmy nawet pojęcia prawdy obiektywnej. Gubiąc punkt widzenia innych ludzi, gubimy właściwy wymiar prawdy, gdyż tylko drugi człowiek może nas wyprowadzić z ograniczeń su-

⁵⁰Tamże, 87-91.

⁵¹Tamże, 97-106.

⁵²J. Tischner, *Rozumienie - dziejowość - prawda*, w: *Filozofia współczesna*, Zbiór tekstów pod red. J. Tischnera, Kraków 1989, 178-180.

⁵³Tenże, *Filozofia - dramat - metafora*, w: „Znak - Idee” z.4, (1991), 41-42.

⁵⁴Tenże, *Polska jest Ojczyzną*, Paryż 1985, 100.

⁵⁵Tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, 388.

⁵⁶Tenże, *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, pr.zb., D.von Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, Poznań, 1982, 131-132.

biektywizmu⁵⁷. Tak więc doświadczenie prawdy, dotarcie do prawdy obiektywnej, już w swej genezie odwołuje się do życia społecznego, do spotkania z drugim człowiekiem.

Jest jednak i druga strona tej zależności. Bez otwarcia się na prawdę i bez wierności prawdzie nie można stworzyć ładu moralnego, na którym można byłoby oprzeć życie społeczne. Prawda ma w sobie normatywną moc wezwania. Ona domaga się, by człowiek jej chciał, szukał, by ją głosił, bronił, dawał o niej świadectwo⁵⁸. Prawda będąca wezwaniem do dawania świadectwa swemu bliźniemu jest najgłębszą zasadą solidarności międzyludzkiej i pierwszą zasadą etyki solidarności⁵⁹. Gdy zgodzimy się na zakładanie, nie będzie możliwy żaden obiektywizm, a w konsekwencji żadna etyka społeczna: ani etyka solidarności, ani etyka miłości, ani etyka spolegliwości, ani etyka pracy. Nie da się wówczas zaprowadzić ani zewnętrznego ładu między członkami ludzkich społeczności, ani wewnętrznego ładu w samym człowieku. Ten ostatni polega m.in. na byciu sobą, na autentycznym sposobie bycia, w którym mieszczą się wszystkie ekspresje wewnętrznej prawdy człowieka, a więc jego czyny, postawy, intencje, słowa i przemilczenia, gesty i ich brak, wrażliwość i ośpienie itp. Sposoby bycia łączą ludzi lub ich dzielą, one kształtują w jakimś stopniu relacje społeczne⁶⁰. Aby zachować w sobie prawdę bycia, trzeba wciąż o nią pytać, trzeba przedzierać się przez to, co prawdę przesłania i przez różne złudzenia, trzeba też przestać się wstydić samego siebie, przyznając się do własnej nędzy, bo tylko w ten sposób można uwierzyć we własną wielkość⁶¹.

Przejawem prawdy bycia, a zarazem istotną normą etyki społecznej jest prawdomówność. Podstawowym prawem każdego człowieka jest prawo do prawdy, ale też moralnym obowiązkiem każdego jest prawdomówność. Jest ona moralnie dobra, jak kłamstwo jest moralnie złe, niezależnie od tego, czego dotyczy. Tischner jednak nie opowiada się za bezwzględnym obowiązkiem prawdomówności. Jest on zdaniem krakowskiego filozofa uzależniony od stopnia doniosłości, jaki prawda posiada z racji tego, czego dotyczy. Im ta doniosłość jest większa, tym większy obowiązek prawdomówności i większa podłość kłamstwa. W sprawach zasadniczych, najświętszych, w sprawach dotyczących wolności i niewoli, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, życia i śmierci, istnieje najwyższy stopień zobowiązania prawdomówności. W sprawach o mniejszej doniosłości nie ma już takiej mocy zobowiązania. Nie oznacza to przyzwolenia na kłamstwo, ale pozostaje możliwość milczenia, jak również mniejszej troski w wyrażaniu myśli i odczuć. Obowiązek prawdomówności uzależniony jest ponadto od ważności danej prawdy dla pytającego człowieka, a także od tego, kto pyta o prawdę i jaki może z niej zrobić użytek. Są sytuacje, w których trzeba prawdę przemilczeć, a nawet zgodzić się na pozytywne kłamstwo, np. dla ratowania cudzego czy własnego życia. Tischner stoi na stanowisku, że jeśli ludziom grozi małe i wielkie zło, wybór mniejszego zła jest moralnie dobry. Niemniej jednak nawet wtedy kłamstwo nie przestaje być złem, choć staje się czynem zasadniczo wybaczalnym. Sytuacja, w której trzeba

⁵⁷Tenże, *Myślenie według...*, 387-388.

⁵⁸Tenże, *Polska jest Ojczyzną*, 166.

⁵⁹Tamże, 100-101.

⁶⁰Tenże, *Myślenie według...*, 387-392.

⁶¹Tenże, *Etyka wartości...*, 140.

wybrać kłamstwo jest jakimś przejmującym oskarżeniem świata, w którym się pojawiła. Społeczność, w której nie ma miejsca dla ludzi miłujących prawdę, przestaje być prawdziwie ludzką społecznością. W takiej społeczności ludzie zdobywający się na heroizm głoszenia prawdy budzą nienawiść, gdyż wprowadzają w zakłamaną świat niepokój, burzą pozory i rozwiewają złudzenia. Społeczność budowana na kłamstwie niszczy sama siebie, gdyż tylko prawda otwiera drogę do wszelkich innych autentycznych wartości, w tym także wartości mających fundamentalne znaczenie dla życia społecznego⁶². Tischner zalicza do nich m.in. sprawiedliwość, pracę i nadzieję. Bez osiągnięcia prawdy niemożliwe jest osiągnięcie sprawiedliwości. Prawda jest też istotnym składnikiem pracy, ona sama poniekąd pracuje, nadając pracy sens oraz warunkując jej prawidłowy rozwój i przebieg. W społeczeństwie cywilizacji technicznej, w którym panuje daleko posunięty podział pracy, praca stała się elementem międzyludzkiej komunikacji. Zarówno proces pracy jak i jej produkt naznaczone są sensem, podobnie jak język: jego słowa i gramatyka. Tak jak słowa mogą być fałszywe lub prawdziwe, tak prawdziwe lub fałszywe mogą być owoce pracy. Gdy brakuje prawdy i sensu w procesie pracy, gdy jej owoc jedynie *udaje* to, czym być powinien, rodzi się fenomen *pracy bez sensu*, która jest jak bełkot mowy. Złudzenie i kłamstwo prowadzące do utraty wewnętrznego sensu pracy rozkładają ją od wewnątrz; one stają się głównym źródłem choroby pracy⁶³. Również *nadzieja jest z prawdy* - powtarza za Norwidem krakowski filozof. Nadzieja, która jest z prawdy nakazuje wybrać prawdę jako środek przemiany świata. Wiąże się to z przekonaniem, że lepiej przegrać pozostając wiernym prawdzie, niż wygrać przy pomocy kłamstwa, oraz że prawda nie potrzebuje przemocy, by się upowszechnić, gdyż ona rozprzestrzenia się sama przez się, jak światło i dlatego ostateczne zwycięstwo może należeć tylko do prawdy⁶⁴. Co więcej, Tischner zauważa, że moc prawdy jest tak wielka, iż nawet kłamca pośrednio składa jej hołd. Kłamstwo polega bowiem na podaniu nieprawdy jako prawdy, a więc pozorując prawdę, uznaje się ją jako pozytywną wartość, zaś odstępstwo od niej uznaje się za coś, co należy ukryć, co jest zaprzeczeniem wartości. Kłamstwo zakłada wartość prawdy co najmniej od trzech stron. Po pierwsze, kłamca uznaje, że inny oczekuje prawdomówności, uznając tym samym, że ona jest naturalną powinnością; po drugie, kłamstwa nie podaje jako kłamstwo, lecz pozoruje prawdę; po trzecie, musi respektować przynajmniej reguły prawdy koherencyjnej, wedle której buduje przekazywaną iluzję. Ponadto, zewnętrznemu kłamstwu musi towarzyszyć wewnętrzna prawdomówność. Aby wiedzieć, jak prawdę ukryć, trzeba ją mieć stale na oku. W ten sposób kłamca nie może się uwolnić od świadomości, że prawda naciera na niego ze wszystkich stron, przez co znów ujawnia się jej kategoryczna moc⁶⁵.

Fakt, że kłamstwo pośrednio oddaje hołd prawdzie nie pomniejsza w niczym jego destrukcyjnej funkcji wobec człowieka i społeczeństwa. Towarzysząca kłamstwu wewnętrzna prawdomówność przesycona jest lękiem kłamcy o samego siebie i o to, czy uda się ukryć prawdę. Doprowadza to nie tylko do tych negatywnych konsekwencji,

⁶²Tamże, 131-139.

⁶³Tenże, *Polska jest Ojczyzną*, 126-136; tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, 74-77.

⁶⁴Tenże, *Polska jest Ojczyzną*, 165-166.

⁶⁵Tenże, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, 112-117.

które zawsze uderzają w człowieka, gdy sprzeniewierza się on wezwaniu moralnych wartości, ale także do rozszczepienia egotycznej świadomości na *Ja-dla-siebie* i *Ja-dla-innych*, a w konsekwencji bolesnej dezintegracji etycznej osobowości podmiotu. Kłamstwo pociąga za sobą także przejście od występującej w dialogu z innymi relacji wzajemności *Ja-Ty* do odmowy tej wzajemności na poziomie *Ja-On*⁶⁶.

Sz szczególnie niebezpieczne dla życia społecznego jest kłamstwo polityczne. Wynika ono z interesów władzy i im służy. Przy jego pomocy władza dąży do poszerzenia i umocnienia swego panowania, a przede wszystkim do jego legitymizacji. Nie wyklucza to udziału poddanych w tym kłamstwie; wręcz przeciwnie, ich udział w nim jest przez władzę pożądany, a nawet staje się warunkiem udziału we władzy. Stąd bierze się zapewne wyjątkowa zdolność rozprzestrzeniania się kłamstwa politycznego⁶⁷. W kłamstwie politycznym, w oszustwie polegającym na zaakceptowanej dwuznaczności, na byciu kim innym wewnątrz i na zewnątrz, Tischner widzi klucz tajemnicy systemów totalitarnych. Oszustwo otwarło wrota faszyzmowi, trochę wymuszony, trochę dobrowolny udział w oszustwie był życiodajną siłą komunizmu⁶⁸. Ideologia totalitaryzmów była logicznie uporządkowanym systemem kłamstw, których świadomość była powszechna. W tym gigantycznym kłamstwie brali udział nie tylko politycy. Współtworzyli je i rozwijali dziennikarze, nauczyciele, artyści i uczeni. Charakterystyczne były podejmowane przez nich z pasją ataki na opozycjonistów i dysydentów, którzy temu zakłamaniu się sprzeciwiali. Racjonalizacje mające usprawiedliwić udział w kłamstwie były kolejnym przejawem zakłamania⁶⁹.

Wydaje się jednak, że może jeszcze większym niebezpieczeństwem dla życia społecznego niż samo kłamstwo, jest relatywizacja prawdy, zwłaszcza, gdy przyjmuje ona postać tzw. *prawdy politycznej* czy *myślenia politycznego*. W jego świetle prawda i fałsz nie istnieją obiektywnie i absolutnie, nie zależą od zgodności z rzeczywistością, lecz od społecznego uznania dla wartości określonej tezy, albo do społecznej praktyki, albo od zgodności tezy z utworzonym uprzednio idealnym projektem rzeczywistości społecznej⁷⁰. Z taką formą relatywizmu mieliśmy do czynienia w filozofii komunizmu, podnoszącej politykę do rangi metafizyki. Znosiła ona ontologiczną jedność świata uzależniając jego obraz od klasowego punktu widzenia. Teoria ta faktycznie funkcjonowała jako usprawiedliwienie kłamstwa. W jej świetle np. fałszerstwo wyborcze było kłamstwem jedynie z punktu widzenia terażniejszości, ale ponieważ – jak twierdzono – dzieje ludzkie w nieunikniony sposób idą ku komunizmowi, fałszerstwo to jest w swej istocie tylko objawieniem głębszej prawdy, historycznej konieczności.

Prawda polityczna z natury swej sięga po przemoc, bo rzeczywistość, zwłaszcza rzeczywistość społeczna jest dla niej tylko tworzywem. Kłamstwo i przemoc wyzwala ją z kolei odruch odwetu: jeśli władza ma prawo okłamywać i uciekać się do przemocy, to i obywatele mogą czynić to samo. Rozumowanie według koncepcji prawdy

⁶⁶Tamże, 116-117.

⁶⁷Tenże, *Polski młyn*, Kraków 1991, 119.

⁶⁸Tenże, *Spowiedź rewolucjonisty, Czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*, Kraków 1993, 166.

⁶⁹Tenże, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, 67-68.

⁷⁰Tenże, *Filozofia dramatu*, 128-134.

politycznej przynosi w konsekwencji opłakane skutki społeczne. Uderza ono we władzę, ale także rujnuje świadomość obywatelską, podcina korzenie społeczeństwa obywatelskiego. Nie można przecież żyć samym kłamstwem. Dlatego – odwołując się już bezpośrednio do sytuacji polskiego społeczeństwa – Tischner postuluje konieczność poddania myślenia społecznego kategorycznemu zobowiązaniu, jakie wypływa z absolutnej wartości prawdy. Od tego zależy jego zdaniem przyszłość polskiej kultury⁷¹. „Odwołując się już bezpośrednio do sytuacji polskiego społeczeństwa – trzeba wciąż podkreślać, że prawda jest wartością absolutną. O ile jednak jeszcze wczoraj trzeba było o tym mówić przede wszystkim komunistom, o tyle dziś trzeba to mówić również społeczeństwu, całemu narodowi, samym katolikom”⁷².

Życie w nieprawdzie uważa Tischner za podstawowe zło człowieka. Człowiek winien najpierw dążyć do wyzwolenia się od tego zła, a ewentualnie potem szukać wyzwolenia od innych nieszczęść. Ukazując zniewolenie przez nieprawdę, Tischner nawiązuje, podobnie jak Stróżewski, do metafory Platonskiej jaskini, a także do Kartezjańskiej metafory złośliwego geniusza. Pierwsza sugeruje, że podstawowa nieprawda polega na iluzji świata, odgrywa się więc na poziomie stosunku człowieka do świata zewnętrznego; druga zaś upatruje ją w stosunku człowieka do człowieka, jako całkowite jego zakłamanie. Wyzwolenie jednak zawsze przychodzi przez prawdę. W pierwszej koncepcji jest nią rzetelny przejaw, w drugiej - prawdomówność, której, jak to zostało wyżej powiedziane, Tischner przyznaje pierwszeństwo⁷³. Pojawia się więc u Tischnera, jak i u poprzednio omówionych autorów konieczny związek wolności i prawdy. Podobne jest też rozwiązanie tej zależności. Najpierw jest prawda. „Nie ma wolności w wyzwoleniu od prawdy. (...) Im więcej jest między nami prawdy, tym więcej jest między nami wolności”⁷⁴. Zaraz jednak autor *Etyki solidarności* doda, że „żadna prawda nie może stać się prawdą dla człowieka i prawdą człowieka, jeśli za taką nie uzna jej jego wolność”⁷⁵. Prawda wyzwala także w tym sensie, że w niej ukazuje się godność osoby ludzkiej. Tam, gdzie jest prawda w relacjach międzyludzkich, tam jest doświadczenie ludzkiej godności i nie ma miejsca dla *panów i niewolników*, lecz jest miejsce dla partnerów dialogu połączonych wspólną troską o prawdę⁷⁶. Prawda wyzwala również od winy, prowadzi do przebaczenia. „Tylko w obliczu kłamcy ma się ochotę zabić. Tylko w obliczu człowieka z *prawdy* ma się ochotę kochać”⁷⁷ – stwierdza krakowski myśliciel.

To ogromne znaczenie prawdy trzeba na nowo odkryć w czasach duchowego kryzysu jaki przeżywamy, a który jest – jak w zgodzie z Husserlem stwierdza Tischner – kryzysem człowieka europejskiego. Wierność prawdzie, która ma wartość absolutną, może przynieść wyzwolenie także od tego kryzysu⁷⁸.

⁷¹Tenże, *Polski młyn*, 170-174.

⁷²Tamże, 174.

⁷³Tenże, *Filozofia - dramat...*, 40-42.

⁷⁴Tenże, *Myślenie według...*, 211.

⁷⁵Tamże.

⁷⁶Tenże, *Filozofia dramatu*, 178.

⁷⁷Tenże, *Myślenie według...*, 455.

⁷⁸Tenże, *Polska jest Ojczyzną*, 102.

Po zapoznaniu się ze stanowiskami polskich fenomenologów na temat prawdy, możemy stwierdzić, że w zasadniczych kwestiach są one ze sobą zgodne i można je traktować komplementarnie, zyskując przez to koncepcję bogatszą o wątki oryginalne bądź szerzej omówione przez jednych autorów, a nieobecne lub wąsko potraktowane przez innych. Za główne elementy tej koncepcji uznać można następujące:

1. Istnieje ściśle powiązanie różnych wymiarów prawdy. Etos prawdy wiąże się ściśle z jej logosem. Prawda bytu i prawda poznania zobowiązują człowieka do wierności wobec niej w życiu osobistym i społecznym, a więc prawda w znaczeniu gnozeologicznym i ontologicznym nie jest wartością wyłącznie teoretyczno-spekulatywną, lecz posiada swój wymiar egzystencjalno-osobowy i moralny⁷⁹. Z drugiej strony, proces poznawania prawdy podlega także etycznej ocenie, ma swoje uwarunkowania i zagrożenia o charakterze etycznym, co podkreślał szczególnie W. Stróżewski. Podstawowe znaczenie tej korelacji polega jednak na tym, że aksjologiczna moc prawdy wynika z jej związku z rzeczywistością, z tym co jest i jest prawdziwe. Kierunek tej zależności odwraca jedynie Tischner twierząc, że etyczny wymiar prawdy poprzedza prawdę poznania, prawda mowy poprzedza prawdę rzeczy.

Podkreślanie ścisłego związku różnych wymiarów czy znaczeń prawdy wydaje się być w pełni uzasadnione. Nie może ono jednak oznaczać zacierania ich swoistości i dzielących ich różnic. Postulat ten w praktyce nie zawsze jest łatwy do realizacji, zasadniczo jednak spełniają go omawiani autorzy, choć niektóre teksty Stróżewskiego nasuwają w tym względzie pewne wątpliwości. Przykładem może być skądinąd bardzo piękna i głęboka analiza porównawcza metaforyki światła i ciemności u Platona i w Ewangelii św. Jana. W wyprowadzonych z niej wnioskach na temat odmiennego stosunku człowieka do prawdy w obu tych ujęciach (brak możliwości odrzucenia prawdy w pierwszym i możliwość wyboru w drugim) wydaje się nie być dostatecznie jasno uwzględniony fakt, że światło u Platona odsłania prawdę w znaczeniu ontologicznym, zaś w Ewangelii przede wszystkim w znaczeniu aksjologicznym. Być może u podstaw tego nie zawsze wyraźnego rozróżniania znaczeń prawdy leży to, że z omawianych autorów Stróżewski najmocniej podkreśla ścisły związek wszystkich wymiarów prawdy z bytem.

Trudno natomiast zgodzić się z prezentowanym przez Tischnera poglądem, że pierwotnie prawda pojawia się na poziomie dialogicznego stosunku między ludźmi i że jest nią prawda mowy. Znaczenia dialogu opartego na prawdomówności dla poznania prawdy, przewyciężenia subiektywizmu a także dla budowania życia społecznego na prawdzie nie sposób przecenić, ale to nie oznacza, że jest to najbardziej pierwotny i źródłowy sposób pojawiania się prawdy. Sama idea prawdomówności zakłada przecież już znajomość prawdy, podobnie jak zakłada ją idea kłamstwa. Pojawiające się dość późno, bo dopiero na etapie *Filozofii dramatu* twierdzenie, że podstawową nieprawdą jest kłamstwo a nie iluzja, złudzenie, natomiast podstawową prawdą jest prawdomówność, a nie rzetelny przejaw rzeczy, pokazuje ze szczególną wyrazistością odejście w tym etapie Tischnera od fundamentalnych twierdzeń klasycznej fenomenologii.

2. Prawda istnieje w sposób obiektywny i absolutny. W niej znajduje podstawę porządek moralny, którego człowiek nie tworzy, a jedynie go odczytuje. Obiektywna i

⁷⁹S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, 87.

absolutna prawda ujawnia swą normatywną moc w głosie sumienia. Wierność jej stanowi podstawowy imperatyw postępowania moralnego. Twierdzenia te najmocniej podkreśla Wojtyła, popierając je wnikliwymi analizami doświadczenia moralnego. Wszyscy autorzy bardzo zdecydowanie sprzeciwiają się wszelkim formom subiektywizmu i relatywizmu.

Stanowisko to jest szczególnie ważne z punktu widzenia filozofii społecznej, zwłaszcza obecnie, gdy różne społeczne koncepcje bazują na relatywizmie. Jak destrukcyjny wpływ na życie społeczne posiada odejście od uznania absolutnej wartości prawdy bardzo celnie pokazali Stróżewski i Tischner. Szczególnie godne uwagi są przedstawione przez nich analizy ideologii opartej na kłamstwie lub relatywizacji prawdy oraz jej skutków.

3. Prawda jest wartością podstawową. Oznacza to, że nie można realizować żadnych innych wartości wbrew prawdzie, że ona leży u podstaw wszystkich innych wartości, w tym także wartości i zasad o największym znaczeniu dla życia społecznego, jak sprawiedliwość, solidarność, dobro wspólne, praca itp.

Wynika stąd, że całe życie społeczne należy kształtować w oparciu o prawdę, i to zarówno o prawdę rozumianą jako system prawdziwych twierdzeń odnoszących się do świata, człowieka i Boga, do całego obiektywnego porządku moralnego, jak i prawdę w znaczeniu etycznym, wyrażającą się zwłaszcza w prawdomówności i uczciwości, które to cnoty pozwalają na budowanie stosunków międzyludzkich opartych na wzajemnym zaufaniu.

4. Prawda należy też do wartości najwyższych. Nie można więc poświęcać jej dla innych, choćby bardzo wzniosłych celów czy wartości.

Konsekwencje tej tezy dla życia społecznego są bardzo znaczące. W jej świetle jest czymś oczywistym, że żaden interes ideologiczny, polityczny czy ekonomiczny nie może usprawiedliwiać postępowania wbrew obiektywnej prawdzie o świecie i o człowieku, wbrew obiektywnym normom etycznym, jak również kłamliwej propagandy czy ograniczania dostępu ludzi do należnej im prawdy.

5. Stwierdzenia, że prawda istnieje w sposób obiektywny i absolutny, oraz że jest wartością podstawową i najwyższą, wskazują na jej niezwykłą wewnętrzną moc. Prawdy trzeba poszukiwać, wedle niej należy żyć, trzeba ją głosić - w tym wszystkim jednak nie wolno uciekać się do innej siły, niż siła samej prawdy. Polscy fenomenologowie stanowczo odrzucają możliwość narzucania prawdy, stosowania w tym celu siły, niszczenia wolności człowieka.

Wydaje się, że obecnie teza ta w płaszczyźnie teoretycznej przez nikogo nie jest kwestionowana. W praktyce jednak trzeba ją wciąż na nowo przypominać, gdyż dążenia do narzucania *swojej* prawdy – choćby nawet zgodnej z prawdą obiektywną – są wciąż w życiu społecznym obecne, zmieniają się może tylko metody. W wielu przypadkach można mówić o prawdziwej przemocy wobec całych wielkich grup społecznych, polegającej na różnych formach manipulacji, stosowanej właśnie w celu przekonania do określonej *prawdy*. Warto też pamiętać, że do istoty znanych nam totalitaryzmów należało nie tylko zakłamanie, ale także zmuszanie do przyjęcia głoszonych przez nie *prawd*. Wynika stąd wniosek, że przypomniana przez omawianych autorów teza o konieczności rozdzielenia prawdy i przemocy jest wciąż nie tylko bardzo ważna, ale i bardzo aktualna.

6. Dochodzenie do prawdy dokonywać się może na różny sposób, przy stosowaniu różnych metod. Szczególnie cenny jest tu autentyczny dialog, nie tylko dlatego, że pomaga on w poznaniu prawdy, w przewyżczeniu subiektywizmu i własnych błędów, ale także dlatego, że sam w sobie jest bardzo ważnym elementem zdrowego życia społecznego. Posiada więc nie tylko wymiar epistemologiczny, ale także etyczno-społeczny, służy porozumieniu między ludźmi, pogłębia osobę i bogaci wspólnotę.

Wyakcentowanie przez omawianych autorów roli dialogu, jak również wskazanie istotnych jego warunków, ma duże znaczenie w kontekście faktu, że żyjemy w społeczeństwach bardzo pluralistycznych i demokratycznych. Można nawet mówić o społecznej zasadzie dialogu, jako koniecznym warunku właściwego funkcjonowania takich społeczeństw. Bardzo ważne jest także to, że wypowiedzi polskich fenomenologów jednoznacznie wskazują, iż dialog jest wspólnym poszukiwaniem obiektywnej prawdy i nie może w imię tolerancji dla cudzych poglądów oznaczać zgody na relatywizm i subiektywizm.

7. Prawda w wymiarze etycznym zobowiązuje do zachowania prawdy mowy i prawdy bycia. Wszyscy autorzy bardzo mocno podkreślają potrzebę wierności prawdzie w całym postępowaniu. Jej brakiem może być kłamstwo, bądź wewnętrzne zakłamanie, obłuda, udawanie nawet przed samym sobą kogoś innego, bądź też swoista ucieczka od siebie, od najważniejszych, egzystencjalnych prawd o sobie, o której tak pięknie mówi Ingarden. Postawy autentyczne (solidarność i sprzeciw) i nieautentyczne (konformizm i unik) w stosunku do życia społecznego bardzo trafnie i wnikliwie analizuje Wojtyła. Przez wierność prawdzie człowiek spełnia siebie. Ona też staje się dla niego źródłem szczęścia, co podkreślają Wojtyła i Stróżewski. Kłamstwo natomiast niszczy najpierw samego człowieka, który się go dopuszcza, uderza w jego osobową godność, staje się przyczyną rozkładu międzyosobowych więzi, wpływa destrukcyjnie na całe życie społeczne. Nakaz prawdomówności nie jest jednak bezwzględny, jak zauważa Tischner. Jeśli jednak są sytuacje, w których można zataić prawdę, a nawet skłamać, to dźiać się to może właściwie tylko w imię obrony prawdy, która miałaby być użyta wbrew jej wewnętrznemu ukierunkowaniu na obiektywne dobro.

Pozytywnie należy ocenić to, że omawiani autorzy nie ograniczyli się do samego sformułowania i uzasadnienia normy prawdomówności i autentyzmu, ale pokazali skutki jej respektowania lub odrzucenia, tak dla samej osoby i bezpośrednich relacji międzyosobowych, jak i życia wielkich organizmów społecznych. Współcześnie, gdy świat stał się *globalną wioską*, a rozwój socjotechniki i tzw. cybernetyki społecznej oraz środków społecznej komunikacji daje ogromne możliwości oddziaływania na świadomość ogromnych rzesz ludzi, trzeba szczególnie pamiętać o ważności tej normy i o opłakanych skutkach jej nierespektowania.

8. Istnieje ścisły związek między prawdą a wolnością. Prawda stanowi granice wewnętrznej wolności człowieka, ona też wyzwala człowieka z jego zniewoleń, w które popada przez błąd, iluzję, a zwłaszcza przez zło moralne. Z drugiej strony człowiek musi mieć zagwarantowaną wolność dla swoich poszukiwań prawdy. Nie wolno go do przyjęcia prawdy zmuszać, ani też narzucać metod, jakimi miałby do prawdy dochodzić.

Pogląd o zależności wolności od prawdy jest bardzo istotny z punktu widzenia dyskusji z przedstawicielami kierunków indywidualistyczno-liberalnych. Kierunki te,

tak bardzo obecne ze swoim dziedzictwem myślowym we współczesnych społeczeństwach, akcentują tak dalece nieograniczoną wolność jednostki, że od niej uzależniają prawa moralne, zasady społeczne, ich obowiązywalność bądź jej brak. Słusznie pokazują omawiani autorzy, że korzenie tych nurtów tkwią właśnie w koncepcji uzależniającej nawet prawdę od wolności człowieka. Przywracając tej zależności właściwy kierunek, polscy fenomenologowie ponownie stają w opozycji do subiektywizmu i relatywizmu, które są konsekwencją założeń liberalizmu, oraz bronią wolności przed przerodzeniem się jej w samowolę, ukazując w *blasku prawdy* jej właściwy obraz i godność. Papiaska encyklika *Veritatis splendor* stanowi potwierdzenie aktualności i wagi problemu związku między prawdą a wolnością, a zarazem stanowi niewątpliwie dalszy ciąg przypomnianej tu głębokiej refleksji na ten temat, zawartej w twórczości okresu przedpontyfikalnego, a obecnej także w myśli innych omawianych autorów.

Przedstawiona wyżej analiza poglądów polskich fenomenologów potwierdza i uzasadnia postawioną na początku artykułu tezę, że prawda stanowi fundamentalną wartość dla całej aksjologii, a także dla osobowego i społecznego życia człowieka. Filozoficzna myśl omawianych autorów wskazuje też na to, że w jednym ze swoich aspektów prawda może być ujmowana jako zasada społeczna, czyli jako czynnik kształtujący życie społeczne i umożliwiający osiągnięcie jego celów.