

JERZY BAJDA

WOLNOŚĆ A PRAWDA W ENCYKLICE „VERITATIS SPLENDOR”

I. WSTĘPNE SPOJRZENIE NA PROBLEM

1. Błąd wolności a kryzys prawdy

Pytanie o wolność w świetle encykliki VS można ująć w trzech punktach:

- natura wolności,
- relacja wolności do prawdy,
- ocena błędnych hipotez na temat wolności i jej stosunku do prawdy.

Można także całe to zagadnienie sprowadzić do jednego pytania, pytania o naturę wolności, jako że relacja do prawdy należy do natury wolności osobowej. Takie podejście byłoby możliwe gdyby nie to, że źródłem szczególnych trudności jest kryzys w zakresie samego podejścia do prawdy. W związku z tym faktem, problem poruszony w encyklice, a stanowiący przedmiot niniejszego wykładu, posiada następującą postać:

- po pierwsze, jest to wieloraki w swej strukturze fakt absolutyzacji wolności, która to absolutyzacja w szczególności sposób wiąże się z kryzysem wokół zagadnienia prawdy;

- po drugie – mamy do czynienia z hipotezą, która zakłada rozbieg jedności natury ludzkiej, przeciwstawiając – na zasadzie antynomii – wolność naturze;

- po trzecie wchodzi w grę rozluźnienie związku między wolnością a prawdą normatywną, stanowiącą miarę (normę) działania. Dotyczy to głównie prawdy zawierającej się w Prawie Bożym.

Problem wolności, widziany w tych trzech postaciach czy aspektach, posiada jednak wspólny mianownik: jest to zafałszowanie wolności wynikające z odrzucenia prawdy. To odrzucenie prawdy dzieje się na trzech płaszczyznach: epistemologicznej, – wobec czego nie jest ważne, czy wolność jest prawdziwa, czy nie, i jaka jest w ogóle jej istota, a także nie jest pewne, czy jest w jej wnętrzu cokolwiek, co mogłoby być nazwane istotą: może tylko mamy do czynienia z czystą „egzystencją”, pustą i nonsensowną. Prawda zostaje odrzucona

także na płaszczyźnie metafizycznej, względnie ontologicznej: wolność w takim układzie nie ma powiązania z bytem, z czymś, co nazywamy substancją czy naturą, a więc z czymś, co byłoby rozumiane jako podmiot wolności. Nie ma wtedy możliwości określenia wolności przez relację do osoby czy natury ludzkiej; taka wolność istniałaby „sama w sobie” a nie w naturze bytu, przy czym wspomniane „istnienie” miałoby miejsce jedynie w wyobraźni, gdyż byłoby pozbawione więzi z bytem. – Wreszcie prawda zostaje odrzucona na płaszczyźnie etycznej, a więc u źródła osobowego czynu. W ten sposób przestaje być światłem i zasadą normatywną dla woli podejmującej decyzję. W takim założeniu musi się pojmwować decyzję jako zjawisko, które tłumaczy i uzasadnia samo siebie. Działając w imię takiej wolności ktoś miałby prawo powiedzieć (trawestując zdanie Piłata) „*com uczynil – uczynilem*”. Taka filozofia czynu (i moralności) ujawniona w postawie Piłata wiąże się ściśle ze sceptycznym, a może nawet cynicznym podejściem do prawdy (do Prawdy) wyrażonym w pytaniu, na które nie oczekuje się odpowiedzi, ponieważ nie wierzy się w jej istnienie: „*cóż to jest prawda?*”

2. Przesłanki dla rozwiązania problemu

Autor encykliki VS odwołuje się zarówno do prawdy objawionej jak i naturalnej. Jest to zawsze prawda obiektywna, która pochodzi od Boga i z Jego daru staje się udziałem człowieka. Prawda jest d a n a już wewnątrz stworzonego bytu, a nadto o b j a w i a się przez Słowo i Jego Wcielenie, które skierowane jest ku człowiekowi, dla umożliwienia mu pełnego uczestnictwa w Prawdzie, czyli w Chrystusie. Przy całym nieuniknionym metafizycznym sposobie myślenia o prawdzie na pierwszy plan encykliki wychodzi Prawda Osobowa, Jezus Chrystus, który jest odpowiedzią na pytanie człowieka.

Stworzenie zaczęło istnieć na rozkaz wszechmocnego Słowa, „*przez które wszystko się stało*” i które „*wszystko dźmierzył słowem swej potęgi*”; dlatego wewnętrzna prawda bytu jest równocześnie nakazem, prawem, normą. W samym głosie prawdy zawiera się imperatyw „*stań się!*”, „*bądź sobą!*” „*stań się tym, czym jesteś!*” Objawienie nadprzyrodzone również niesie z sobą prawo, które jest prawdą nowego Stworzenia, uczestnictwem w życiu i Miłości Jezusa Chrystusa. W każdej sytuacji prawda jest pojęta jako moc sterująca działaniem mocą wewnętrznego światła, które pozwala odróżnić dobro od zła. Poza tą różnicą (między dobrem i złem) działanie rozwijałoby się poza prawdą antropologiczną, poza moralnością, poza jakimkolwiek racjonalnym sensem.

J a n P a w e ł II systematycznie odwołuje się do nauki Soboru

Watykańskiego II, który zwłaszcza w KDK 17 dał zasadniczy wykład na temat wolności. W paragrafie tym stwierdzono po pierwsze – związek natury wolności z prawdą stworzenia. Wolność jest „*eximium signum*” obrazu Bożego. To „*eximium*” – to coś więcej, niż „szczególny”; to znaczy „wyjątkowy, niezwykły”. Ktoś słusznie powiedział, że „*wolność nie pochodzi z ziemi*”¹.]

W tymże tekście soborowym podkreślono także antropologiczno – etyczną naturę wolności, dalej – co jest bardzo ważne – transcendentne ukierunkowanie stworzonej wolności osobowej ku Bogu. Logika wolności ujawnia wewnętrzną prawdę o przeznaczeniu człowieka do Boga, do jedności z Nim. Zawiera się to w określeniu: „*ordinatio ad Deum*”. Jest to właśnie wewnętrzna prawda wolności, dana jako cel, powołanie i norma. Jan Paweł II rozwinie i wyeksponuje ten właśnie aspekt wolności. Sobór ukazał także obowiązek systematycznej pracy nad wolnością.

Tekst soborowy *explicite* stwierdza, że podaje naukę o *prawdziwej wolności*. Równocześnie to wszystko, co powiedziano o istocie wolności, wskazuje na jej relację do prawdy widzianej w aspekcie metafizycznym, personalistycznym, moralnym i ascetyczno-duchowym. Omawiany paragraf KDK 17 nie zapomina oczywiście o niezdrowej tendencji do interpretowania wolności w sensie nieskrępowanej dowolności, nie respektując rozróżnienia między dobrem i złem. Konstytucja Pastoralna wypowiada się na temat fałszywej autonomii w n-rze 41, a prawidłową autonomię rzeczy doczesnych określa w n-rze 36. Problem autonomii rzeczy doczesnych dotyczy także wolności, ponieważ dotyczy wartości i sensu ludzkiego działania, które w całości, także w sferze świata (w sferze doczesnej), powinno być podporządkowane Prawu Bożemu, którego syntezą jest przykazanie miłości (KDK 38). Tę aktywność normuje nie tylko generalna zasada miłości, lecz także szczegółowe nakazy, które dają się rozumieć jako kategoriaalne (por. KDK 39). Dotykamy tego zagadnienia ze względu na kontekst problemu. U podstaw VS znajduje się nauka Soboru Watykańskiego II na temat integralnego powołania człowieka, rozwijana konsekwentnie we wszystkich ważniejszych dokumentach ostatnich Papieży, a zwłaszcza J a n a P a w ł a II

¹ Real T r e m b l a y CSRR, *La liberté selon saint Irenée de Lyon*, w: *In libertatem vocati estis. Miscellanea Bernhard Häring* (Studia Moralia XV), Roma 1977, s. 444.

II. ABSOLUTYZACJA WOLNOŚCI. SPOJRZENIE POGŁĘBIAJĄCE

1. Ruch ku wolności charakteryzuje całe dzieje ludzkie; jest to reakcja na doświadczenie braku wolności w takiej czy innej formie, jednak głównie w sferze społeczno-politycznej. Dla naszego zagadnienia interesujące jest, w jaki sposób rozwinął się ruch umysłowy i moralny ku autonomii wewnątrz-osobowej. Dotyczy to głównie ostatnich stuleci naszej cywilizacji. Rozwój tej idei przedstawia zwięźle F B ö c k l e².

Analizę tego procesu roszczenia – czy dążenia do autonomii moralnej – rozpoczyna B ö c k l e od K a n t a, który już przez samo wyeksponowanie roli podmiotu podkreślił znaczenie wolności. K a n t definiował autonomię jako prawo do samookreślenia człowieka jako rozumnego podmiotu. Ta definicja zadomowiła się w pokantowskiej filozofii, która negatywnie ustosunkowuje się do wszystkiego, co nosi cechy „heteronomii”. Skoro autonomia jest rozumiana jako „samozwiązanie się podmiotu prawem rozumnego samookreślenia”, podmiot jest niewątpliwie związany sobą, ale zarazem konsekwentnie zamknięty w sobie.

Kantyzm oznacza duży przełom w filozofii, przejście od autonomii natury do autonomii podmiotu. Transcendentalna wolność w ujęciu kantowskim wiąże się tylko z podmiotowym porządkiem poznania. Filozofia F i c h t e g o jest również filozofią podmiotu, który jest zdolny do poznania siebie. Owszem, to samopoznanie podmiotu jest podstawą interpretacji bytu: świat musi być pojmowany jako produkt absolutnego „ja”. Rozum jest czystym, absolutnym działaniem, tenże rozum ustanawia prawa dla świata. W filozofii tej przyjmuje się istnienie podstawowego, zbiorowego sumienia ludzkości. W tym założeniu historia świata zmierza do wypełnienia moralności na poziomie wielkiego powszechnego „ja”, w którym uczestniczą poszczególne jednostki.

Kolejny etap – to heglizm. H e g e l usiłuje pogodzić idee F i c h t e g o z konkretnym kształtem historii i życia społecznego. Analizuje stosunek podmiotu do przedmiotu i świadomości do rzeczywistości. Świadomość w obserwowanym przedmiocie widzi tylko siebie, to jest swoje odbicie. Podmiot i przedmiot są wzajemnie powiązane i wzaje-

² Franz B ö c k l e, *Der neuzeitliche Autonomieanspruch. Ein Beitrag zur Begriffsklärung*, w: *In libertatem* (jak wyżej), s.57-77. Szersze naświetlenie tła historyczno-filozoficznego omawianej problematyki znajduje się w pracy ks. prof. dra hab. Andrzeja Sz o s t k a, *Natura – rozum – wolność*, Rzym 1990. Zob. również artykuł tegoż Autora: *Człowiek jako autokreator. Antropologiczne podstawy odrzucenia encykliki „Humanae Vitae”*, w: *Dar ludzkiego życia – Humanae vitae donum*, Lublin 1991, str. 111-127.

mnie się współokreślają. W kontekście dialektyki Duch wchodzi w proces myślenia z jednostkami ludzkimi.

H e g e l jest krytycznie ustosunkowany do idei absolutnej w wydaniu K a n t a i F i c h t e g o. Według H e g l a nie podmiot jest absolutny, lecz idea. H e g e l odrzuca dualizm tego, co legalne i tego, co moralne. Poddaje on bez reszty całą moralność porządkowi (prawnemu) urzęczywistniającemu się w państwie. Pomimo to próbuje ratować autonomię podmiotu, opierając ją o „boską wolność przenikającą świat” H e g e l sytuuje jednostkę w historii, którą z kolei pojmuje jako „przychodzącą do siebie samej wolności”: dzieje ludzkie są historią tej wolności...

M a r k s zerwał z ideą „ducha świata” i powierzył człowiekowi zadanie wyzwolenia własnej świadomości. Człowiek jest odtąd w pewnym sensie podmiotem historii, w której ma się dokonać samo-wyzwolenie człowieka; niestety, zgodnie z zasadą dialektyczną, zachowaną w tej filozofii, człowiek jest również przedmiotem totalnie pojętego procesu społecznego. Autonomia przesuwa się z podmiotu pojętego jednostkowo na podmiot pojęty zbiorowo i historycznie, a właściwie na sam proces historyczno-społeczny, który dzieje się na zasadzie wewnętrznej konieczności, która absorbuje w sobie także energię ludzkiej aktywności: człowiek ma w sposób wolny poddać się obiektywnej konieczności procesu społecznego. Autonomia znów znajduje się po stronie jakiejś wielkości ponad-osobowej i poza-osobowej.

Interesującym przełomem w etyce jest filozofia wartości, dokładniej (według B ö c k l e g o) teoria autonomii wartości. S c h e l e r i H a r t m a n n przeciwstawili się formalizmowi w etyce i zmienili także pojęcie autonomii: etyce autonomicznego podmiotu przeciwstawili autonomię etyki, czyli pojęcie apriorycznych wartości. Wartości mają swoje niezależne, materialne (przedmiotowe) „apriori”. Powinność pojawia się wraz z bezpośrednią oczywistością oglądu wartości. Tego rodzaju roszczenie powinnościowe wartości jest autonomiczne. Autonomia osoby – w tej teorii etycznej – jest wynikiem otwarcia się na wartość. Filozofia wartości stanowiła niewątpliwie jakiś krok w kierunku etyki personalistycznej.

Sporo uwagi poświęca B ö c k l e nowemu, dość osobliwemu wcieleniu autonomii, która umiejscowiła się w społecznej „praxis”. Pojęcie tej autonomii zostało wyrażone dość trudną definicją: „autonomia jest podstawowo złożona w społecznie pośredniczącej praxis podmiotów działających w sposób komunikatywny”³. W tej teorii praktyka sama w sobie jest zrozumiała jako wyraz prawdy normatywnej: tu leży jej autonomia. B ö c k l e zdaje sobie sprawę

³ Art. cyt., s. 71.

z trudności metodologicznych uprawomocnienia tej „*Sprachpraxis*” w aspekcie jej mocy normatywnej. Istota tego uprawomocnienia leżałaby we wzajemnej akceptacji działających podmiotów, w uznaniu wzajemnych roszczeń. Sam fakt powszechnej akceptacji jakiegoś postępowania uzyskuje rangę normy (*pragmatische Universalien qua Normen*). A więc sama faktyczność określonego działania nie wymaga już normy poza sobą.

W hipotezie tej, która umieszcza normę w samej „*praxis*”, zakłada się, że nie tylko wszyscy tak samo postępują, ale że także mają świadomość uniwersalnej akceptacji tego modelu postępowania. To pozwala zwolennikom tej hipotezy snuć refleksje nad intersubiektywną ważnością norm. „*Uznanie normy podstawowej jest konstytutywne dla rozumnego charakteru komunikacji i tym samym dla każdego samozrozumienia w ogóle*” – pisze B ö c k l e, i uważa, że w tym modelu myślenia wyjaśnia się w jakiś sposób powinność.

Przechodząc na teren teologii, B ö c k l e porusza temat „*autonomii teonomicznej*”, za którą to koncepcją sam się opowiada. Pojęcie tej „*autonomii teonomicznej*” opiera się na założeniu, że człowiek jest istotą stworzoną i dlatego – w ostatecznej perspektywie – zależną od Boga. Ta zależność znajduje swój wyraz w postawie wiary i nawrócenia, do którego wzywa Ewangelia. Ta zależność od Boga posiada charakter „tylko” transcendentálny i dlatego nie obejmuje całej sfery życia duchowego i moralnego. Aktywność, którą rozwija człowiek w płaszczyźnie wartości kategorjalnych, jest autonomiczna i dlatego podejmowane w tej dziedzinie decyzje moralne „*są oceniane według własnej struktury wartości w ramach etyki normatywnej*”⁴. Trudno oprzeć się wrażeniu, że ta wizja etyki opiera się na jakimś rozszczepieniu człowieczeństwa: jedną połową swej istoty człowiek służy Bogu, drugą – sobie. Wiara i etyka nie przenikają się wewnątrznie. Jest to wizja obca myśli katolickiej i encyklika VS odniesie się do niej krytycznie.

2. Przedstawiony wyżej bardzo skrótowo proces dążenia do autonomii nasuwa refleksje ogólniejszej natury. Przede wszystkim w procesie tym rzuca się w oczy odchodzenie myśli ludzkiej od prawdy przedmiotowej. Człowiek przestaje skupiać swoją uwagę na tym, co jest, co istnieje niezależnie od umysłu, a zwraca się ku wytworom własnego umysłu. Towarzyszy temu – jako nieunikniona konsekwencja – (w sposób paradoksalny) proces świadomego tracenia wolności, aż do stanu, kiedy człowiek uświadamia sobie konieczność bycia niewolnym. Autonomia, która jeszcze u Kanta przy-

⁴ Bernhard Häring, *Liberi e fedeli in Christo. Teologia morale per preti e laici* – I, Roma 1979.

sługuje podmiotowi, zostaje mu stopniowo i definitywnie odjęta i przyznana różnym totalnym wielkościom, pojętym jako idea lub jako obiektywny proces historyczno-społeczny.

Tragedią jest to, że filozofie tego typu nie pozostały jedynie w sferze czystej teorii, lecz że usiłowano koniecznie zastosować je w życiu także drogą terroru i przemocy. Człowiek, któremu próbowano wmówić, że jest wolny, został niespodziewanie osaczony i zniewolony przez takiego czy innego totalnego molocha, który zagarniał pod swoją władzę wszystko, co miało być znakiem autonomii człowieka. Człowiek, który nie mógł uwierzyć w możliwość poznania istoty rzeczy i tym samym zrozumieć różnicę dzielącą go od świata rzeczy, został w nie długim czasie zaliczony do tegoż świata rzeczy i potraktowany jako „rzecz historii” i jako element przyrody.

Na pewno korzenie tego procesu sięgają głębiej. Z pewnością już Kartezjusz a może i Ockham – jest odpowiedzialny za zainicjowanie procesu ludzkiego podmiotu pod pozorem akcentowania roli świadomego podmiotu. Swoj wkład miały tu jednak także filozofie typu materialistycznego i pozytywistycznego, które systematycznie odcinały umysł ludzki od królestwa prawdy obiektywnej. Filozofie te usiłowały zaproponować człowiekowi „wiedzę”, dzięki której będzie mógł uniezależnić się od wiary w Boga i kierować się czysto racjonalnym rozpoznaniem prawideł rządzących życiem i światem.

Odejście od metafizyki i zatracenie zdolności myślenia na poziomie mądrości uniemożliwiło człowiekowi, zdanemu jedynie na wiedzę naukową, zrozumienie właściwego sobie miejsca wśród bytów tego świata. Zatarła się granica między człowiekiem i światem, zagubiło się poczucie więzi między człowiekiem a Bogiem, jak też poczucie stworzonego charakteru ludzkiego bytu. Zachodzi jakaś tajemnicza, ale głęboka i realna więź między dwoma zjawiskami, których nie można uważać za całkowicie równoległe i niezależne od siebie: jest to zjawisko stopniowej utraty zaufania do Prawdy pochodzącej od Boga i przyjmowanej na zasadzie wiary – i drugie zjawisko – utraty zdolności obiektywnej prawdy i p o c z u c i a r z e c z y w i s t o ś c i. Drugie zjawisko jest następstwem pierwszego.

Tęsknoty za wolnością nie da się zdusić. Kiedy jednak wolność odcina się od korzenia prawdy, czuje się niejako zmuszona karmić się kłamstwem. Wyzwalające się z głębi ludzkiej duszy dążenie do autonomii jako doskonałej postaci wolności skazane było na fałszywe realizacje i wcielenia, na irracjonalną absolutyzację i identyfikację tegoż absolutu już to z jakimś „duchem świata”, już to z sumą historyczno-społecznych procesów, już także z samą podmiotową świadomością czy wreszcie z pragmatyczną postacią etosu społecznego widzianego w aspekcie zbiorowego porozumienia sumień.

Nic tu nie jest sobą i nic nie jest na swoim miejscu: bo albo Bóg jest światem albo świat jest bogiem, albo człowiek jest mieszaniną elementu boskiego i kosmicznego, albo gubi się bez reszty w bezosobowym tle egzystencjalnym. W takim pomieszaniu wszystkiego wolność po prostu ginie a przynajmniej nie da się zidentyfikować jako wewnętrzna i dynamiczna właściwość osoby.

3. Niezależnie od złożonego *itinerarium* poszukiwania utraconego raju wolności, we wnętrzu człowieka dokonuje się zgubny proces skutecznego rozmijania się z prawdziwą wolnością. Dzieje się to mocą logiki i dynamiki grzechu, który zaszczerpił w sercu ludzkim ruch ucieczki, „odruch Adama” uciekającego przed Bogiem, chroniącego się w cień rzeczywistości stworzonej.

Ten ruch ucieczki jest ruchem ku nicości, choć w drodze tej towarzyszą człowiekowi różne mity i pseudo-absoluty, gotowe wmawiać w człowieka, że idzie w właściwym kierunku. Należy tu mit nieskrępowanej niczym wolności, który przy braku samokrytycyzmu może być dla kogoś argumentem zdolnym przekonać go, że jest jedynym panem siebie. Tymczasem pod osłoną tego mitu dokonuje się tym bardziej zgubne samozniewolenie i spętanie przez żywioły świata, które już w pełni sterują działaniem człowieka.

Nie da się również ukryć, że proces odchodzenia od Boga jest równocześnie, w sposób nieunikniony, procesem utraty własnej osobowości. Stworzone „ja” oderwane od odniesienia do Absolutnego „Ty” traci konieczny dlań punkt oparcia w transcendentnej rzeczywistości, który je adekwatnie tłumaczy. W rezultacie osoba redukuje się do świata. Zerwanie z prawdą prowadzi do zerwania z transcendencją – i odwrotnie. Nawiązując do VS 41 należy stwierdzić, że jest bardzo głęboka różnica między posłuszeństwem prawdzie wpisanej w stworzoną rzeczywistość, a sytuacją, kiedy człowiek – pomijając prawdę – poddaje się rzeczom stworzonym. W tej ostatniej sytuacji jedna ze stron jest na pewno panem: ale z całą pewnością nie jest nią człowiek.

Jedynie zgoda na utratę swej moralnej osobowości może doprowadzić kogoś do przyjęcia koncepcji kolektywno-komunikatywnego sumienia. Jest to przykład świadomej zgody na socjologiczny determinizm moralny. Sumienie człowieka zniża się do aktu adoracji dla magii statystycznej cyfry (dla statystycznej mnogości), która urasta do rangi absolutu. Jest to jakaś „socjalizacja” sumień w sensie kolektywnej alienacji sumień w duchu Hegla i Marksa. Statystyczna „*praxis*” zastępuje prawdę, normę moralną i w końcu Pana Boga. W tej hipotezie ludzie są odpowiedzialni tylko przed sobą: społeczny *konsensus* rozwiązuje wszystkie problemy moralne.

Właśnie w imię wolności podniesionej do najwyższej rangi

Bernhard Häring przyjmuje w swoim podręczniku „*Liberi e fedeli in Cristo*” koncepcję „wzajemnego powiązania sumień”. Ta idea wzajemnego współ-związania pełni rolę najwyższego autorytetu, dystansując nawet Urząd Nauczycielski Kościoła. „*Sumienie stanowi dla każdego najwyższy autorytet poza Bogiem*” (str. 339), stąd nie ma potrzeby odwoływać się do nauki Kościoła, który przedkłada jedynie suche formuły i sklerotyczne prawa (tamże). Sumienie natomiast „osiąga swoją pełnię we wzajemności z sumieniami innych”. Ta wspólnota sumień ma jedynie wymiar horyzontalny.

Häring jest skłonny jeszcze uznać autorytet proroków, świętych i ludzi z dojrzałymi sumieniami i z odpowiednią kompetencją. Nie podaje jednak przepisu – jak to sprawdzić, skoro w tej wspólnocie nie można powoływać się na obiektywne kryteria. Może się przecież okazać, że „wzajemność sumień” połączy – jak za czasów proroka Eliasza – czterystu fałszywych proroków, a prorok Prawdziwego Boga zostanie osamotniony. A jeśli jeszcze ci fałszywi prorocy będą nie tylko doskonale zorganizowani, lecz jeszcze uzbrojeni w nowoczesne środki propagandy? Według filozofii Häringa jednostka powinna ulec większości „dojrzałych sumień”. A co zrobić, kiedy tą jednostką jest Papież?

–Koncepcje Häringa są w dużym stopniu zależne od filozofii egzystencjalistycznej. W duchu tej filozofii twierdzi, że istotą odpowiedzi moralnej należnej Bogu jest wolność i twórczość. To jednak redukuje istotę odpowiedzi do elementów przeżycia psychologicznego. Häring ujmuje religię chrześcijańską tylko pod kątem wolności. Założenia te kryją w sobie niepokonalny dylemat. Bo jeśli człowiek w sposób wolny i twórczy postanowił odmówić Bogu odpowiedzi, to jak ocenić istotę tego czynu, skoro właśnie wolność rozstrzyga o jego wartości? Absolutyzacja wolności musi doprowadzić do zakwestionowania samych podstaw etyki. Wolność nie jest wartością samą w sobie. Jest wartością, o ile istnieje wyższa od niej wartość, określająca jej prawdziwość⁵

Jeśli Häring przyjmuje za Tillichem, że człowiek jest wolny tak radykalnie, że nawet jest wolny w stosunku do swej wolności, wolny nawet od swej wolności, aż do uwolnienia się od swego człowieczeństwa, to nie można wykazać, w jakim momencie, człowiek działając w sposób wolny, popełnia grzech. Z samej wolności nie wynikają przecież kryteria dobra i zła. Równocześnie autor ten twierdzi, że grzech osobowy istnieje tylko dlatego, że istnieje wolność.

⁵ Jerzy Bąda, *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej*, Warszawa 1984, str. 110-111.

Czy nie znaczy to, że wolność jest źródłem grzechu, a nie człowiek? Jak jednak wolność może być źródłem zła, skoro – według H ä r i n - g a – jest szczytem dobra?

Radykalny monoteizm i radykalny charakter odpowiedzi w duchu Bartha i Tillicha przeradza się ostatecznie w radykalny liberalizm na usługach kultu osoby. Posłuszeństwo Bogu jest tak bardzo wolne, że aż zupełnie nieobowiązujące. Fałszywa antynomia między wolnością a obowiązkiem prowadzi do tego, że obowiązek traci swoją wartość moralną i deformuje się w pretensjonalne prawo partnerstwa z Bogiem, to jest dialogu dwóch niezależnych istot⁶

III. WYJAŚNIENIE ISTOTY WOLNOŚCI I JEJ RELACJI DO PRAWDY

1. Wolność jako cecha ludzkiego bytu.

Jest to stosunkowo świeża moda w teologii, że zamiast terminu „wola” (*voluntas*) używa się słowa „wolność” (*libertas*). Nie oznacza to bynajmniej zamiaru rezygnacji z rozważania woli jako rzeczywistości, wprawdzie nie substancjalnej, lecz jako istotnej i wewnętrznej właściwości tej substancji, której na imię osoba. Źródło tej właściwości tkwi w duchowej stronie ludzkiego bytu i ze względu na to duchowe podłoże wola przenika się wewnątrznie z umysłem jako władzą poznawczą, po prostu dlatego, że duch jest wewnątrznie niepodzielony. Wola porusza umysł, a umysł oświeca wolę i w ten sposób tworzą one jedność, której nie sposób rozbić zarówno u źródła czynu, jak w jego wewnętrznej strukturze.

Wola jest odpowiedzialna za aktywność osoby jako osoby, jest podstawą jej aktów. Jednakże wola jako dynamizm tkwi głębiej, tkwi w tym, co można nazwać korzeniem ontycznej tożsamości bytu. Należy tu sięgnąć do samego aktu istnienia, dzięki któremu byt nie tylko j e s t, ale także j e s t s o b ą, – w sposób proporcjonalny do swej natury. Można tu mówić o prawie tożsamości bytu z samym sobą. W oparciu o to prawo byt całą swoją istotą wyraża „wolę” bycia sobą, wolę trwania, wolę potwierdzenia siebie, co na poziomie osobowego istnienia przejawia się jako swoisty imperatyw moralny doświadczany w głębi swej świadomości. Byt zatem chce być w zgodzie z sobą, sprzeciwia się swemu unicestwieniu.

Ta wewnętrzna prawidłowość bytu jest bardziej zrozumiała, kiedy się ją widzi w świetle prawdy stworzenia. Byt stworzony bowiem nie istnieje od siebie, istnieje jako darowany, istnieje niejako „na

⁶ Tamże, str. 111.

rozkaz”, z posłuszeństwa woli Stwórcy. Byt stworzony jest wcielonym kształtem posłuszeństwa i dlatego w samą strukturę woli (wolności!) wbudowany jest moment zależności: zależności od Prawdy Stworzenia.

Można więc powiedzieć, że byt istnieje dlatego, że jest określonym słowem prawdy metafizycznej. W odniesieniu do człowieka jest to prawda bycia stworzoną osobą, stworzoną wolnością rozumną. Ta prawda nie byłaby do końca poznana, gdyby Objawienie nie dopowiedziało pewnej bardzo ważnej rzeczy: że byt stworzony istnieje nie tylko na zasadzie zgodności ze swą prawdą metafizyczną, lecz także na tej zasadzie, że jest Obrazem Bożym, a więc na zasadzie zgodności ze swoim Oryginałem i Źródłem (Pierwowzorem).

2. Prawda wolności: powołanie do miłości.

Człowiek jest więc nie tylko prawdą pochodną (ponieważ pochodzi od Boga), ale jest także istnieniem zwróconym sobą samym ku swej Przyczynie i Prawdzie Ostatecznej, która jest jego adekwatnym celem. Wolność stworzona została nazwana „wyjątkowym i niezwykłym” znakiem tego Obrazu, który istnieje „*a Deo*” i „*ad Deum*”. Z takiego właśnie sposobu istnienia odczytuje się powołanie do Boga jako Absolutnej Miłości. To wszystko nam mówi, dlaczego poza tą relacją do Boga osoba stworzona nie potrafi być sobą, a nawet ściślej – nie potrafi po prostu być.

Tak widzi Sobór Watykański II wolność jako cechę osobowego bytu. Pod tą wizją podpisze się Autor encykliki *Veritatis splendor*, akcentując szczególnie ów wymiar powołania. Myśląc o człowieku w świetle tajemnicy stworzenia i powołania, jak nie uznać faktu, że podstawowy, wewnętrzny ruch wolności stworzonej jest skierowany ku Bogu? Jak nie uznać wraz z Soborem Watykańskim II, że istotą wolności jest wewnętrzna „*ordinatio ad Deum*” (KDK 17)? Jakże mocno harmonizuje to ze zdaniem sformułowanym w KDK 24, głoszącym, że „*człowiek jest jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego!*”. Wolność istnieje tylko dlatego, że człowiek został stworzony jako podmiot miłości i dlatego jest doskonale sobą, kiedy miłuje w sposób doskonały i wolny Absolutną Miłość.

Tę filozofię wolności rozwija komentowany tekst KDK. Wolność istnieje po to, by Miłość mogła mieć swe źródło w człowieku: być źródłem, a nie tylko pustym naczyniem napełnianym od zewnątrz, – to jest ten moment, dzięki któremu stworzony Obraz najbardziej przybliżył się do Oryginału, nie tylko w sensie podobieństwa, lecz przede wszystkim w sensie spotkania. Człowiek staje się źródłem miłości, kiedy Bóg jest w nim jako Źródło Miłości, a człowiek żyje jako całkowicie ukryty w Bogu. Podobieństwo człowieka do Boga

polega nie tylko na tym, że człowiek „również” potrafi kochać, ile raczej na tym, że w miłości pochodzącej od człowieka jest obecna Miłość, która jest z Boga.

Taka natura wolności wyznacza człowiekowi drogę życia, kierunek jego powołania. Wyraża się to w biblijnym „*ut quaerat Deum*”, – aby szukał Boga. Tak to wyraża tekst soborowy. Człowiek ma szukać nie dlatego, że zgubił Boga, bo ta okoliczność dotyczy dopiero historii grzechu, lecz dlatego, że taka jest istota dążenia woli. Wszystko, co przyjmuje postać decyzji, wyboru, pragnienia, zmierza ku zjednoczeniu z Bogiem. Pod tym warunkiem działanie osoby jest postępowaniem w obliczu Boga.

Szukanie Boga nie jest tęsknotą wywołaną oddaleniem, nie jest błędzeniem po omacku pod wpływem niejasnego przeczucia Najwyższej istoty, lecz wciąż nieznaney (jak u S t e i n b e c k a czy F r a n k - l a). Upewnia nas o tym ponad wszelką wątpliwość kolejne słowo określające działanie woli: „*ei inhaerendo*”. To znaczy, że jeszcze szukając, już przyłgnęliśmy do Boga, już w Nim utkwiliśmy jak strzała mocno skierowana do celu, już „trzymamy się” Go całą mocą woli: oczywiście to On nas trzyma swą wszechmocą i Miłością. Szukając, już przebywamy z Bogiem.

To szukanie i trwanie w Bogu, według Soboru, dzieje się „*sponte et libere*”, a więc przez autentyczny wybór, jako dzieło osobowej woli, choć wspomaganej Łaską. Wola wypowiada się w tym akcie w sposób podstawowy, który naturalnie i logicznie znajduje swoją kontynuację w szeregu decyzji, które z natury swojej są – i powinny być – potwierdzeniem tej fundamentalnej postawy. Nie wchodzimy tu głębiej w to zagadnienie, ponieważ jest ono omawiane osobno.

Tekst soborowy, wykorzystany przez J a n a P a w ł a I I w kluczowym punkcie Encykliki, nie zapomina o personalistycznej strukturze woli, o działaniu świadomym i wolnym, które polega na tym, że człowiek działa jako poruszony od wewnątrz, a nie uruchamiany przez czynniki zewnętrzne. Jest tylko jedna możliwość wytłumaczenia tego charakteru ludzkiego działania, które nie znajduje swego odpowiednika w całym świecie widzialnym: jedyną mocą zdolną poruszyć wolę od wewnątrz jest prawda obecna w umyśle, który mocą swej duchowości (niematerialności) jest obecny wewnątrz samej woli i kształtuje jej istotę. Poznanie, wprowadzające prawdę do wnętrza umysłu kształtuje istotę każdego czynu, który nie mógłby być ludzki ani wolny, gdyby nie dokonywał się w świetle prawdy o dobru i w świetle prawdy czynu, w którym aktualizuje się dążenie osoby do dobra przez wybór. Tylko dobro poznane może być wybrane, a jeśli nie jest wybrane, nie jest przedmiotem czynu i nie udoskonala osoby.

Nie ma potrzeby przypominać tu tego wszystkiego, co na ten temat

– ujęte po mistrzowsku – znajduje się w książce „Osoba i czyn”⁷ Karola Wojtyły. Warto jednak do tej lektury wracać przy okazji zgłębiania nauki encykliki VS. Nie jest to temat błahy: wszak w czynie ludzkim streszcza się człowiek w sposób uwydatniający ontyczną i dynamiczną jedność. A w człowieku jako podmiocie moralnego działania streszcza się w pewien sposób cały świat stworzony, którego prawda nie zostanie do końca wypowiedziana, jeśli człowiek w działaniu, w kształtowaniu swojej historii, zdradzi prawdę swego człowieczeństwa. Świat nie będzie zgodny z sobą, straci swój cel, jeśli człowiek nie zrealizuje swego przeznaczenia objawionego w prawdzie Stworzenia.

Tematu takiego jak ten nie można wyczerpać w jednym referacie. Warto przynajmniej krótko zasygnalizować pewne myśli, które zasługiwałyby na dalszą refleksję.

Transcendentnym źródłem więzi, jaka istnieje między wolnością a prawdą, jest nie dająca się rozerwać więź między Mądrością i Wolą (Opatrznością) samego Boga, a więc najwyższa Jedność, w świetle której i na której wzór został stworzony człowiek. Człowiek został przez Boga pomyślany jako osoba, a więc jako najwyższa jedność w świecie stworzonym, ściślej: w świecie widzialnym (VS 99).

Autor encykliki VS wyjątkowo czytelnie i mocno podkreśla myśl, że istotą wolności jest posłuszeństwo Prawu Bożemu, czyli prawdzie, która się w nim zawiera, a która jest dana człowiekowi jako wewnętrzne wyposażenie jego istoty. Musiała nasza cywilizacja odejść dość daleko od prawdy, skoro trzeba tyle razy powtarzać tę elementarną zasadę, by w końcu złamać bariery uprzedzeń, emocjonalnych oporów i urazowych odruchów wywołanych długoletnią propagandą gloryfikującą wolność „jako taką”, wolność pustą, wolność „do niczego”...

Wiele dałoby się powiedzieć na temat zniszczeń, jakie dokonały się w naszym *ethosie* wolności pod wpływem ciśnienia filozofii grzechu.

⁷ Kardynał Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969. na s. 143, analizując akt wyboru, pisze „chodzi o znamienne dla woli odniesienie do prawdy, które wnika w intencjonalność chcenia i tworzy jakby jedną zasadę wewnętrzną (...) Wybierać, to rozstrzygać o przedstawionych woli w porządku indencjonalnym przedmiotach na zasadzie prawdy”. I dalej: „Zrozumienie wyboru polega na sprowadzeniu dynamizmu właściwego woli do prawdy jako zasady chcenia. Owa zasada tkwi wewnątrz samej woli i stanowi o istocie wybierania”. Na s. 144: „To odniesienie do prawdy nie jest czymś zewnętrznym: ono, w całej oryginalności właściwej dla wyboru (...), pochodzi z woli i należy do jej właściwej dynamiki. Wprawdzie „chcieć” to nie to samo, co „poznawać” jednakże „chcieć” jest przyporządkowane do prawdy. Dynamika chcenia jest otwarta na poznanie i jest z nim spójna: stąd płynie cała oryginalność wyboru. Dzięki temu też wola odpowiada na motywy, a nie doznaje determinacji z ich strony”. S. 145: „Relacja do prawdy stanowi o zakorzenieniu aktu intencjonalnego w osobie”. Właściwie należałoby przytoczyć całą książkę jako komentarz filozoficzny do „*Veritatis Splendor*”

Wolność dzieli los człowieka: jest zraniona, zniewolona, jest zamarta. Jest także odkupiona, na nowo darowana, jest odzyskana w Chrystusie. Wiele powiedziano na ten temat w encyklice. **J a n P a w e ł I I** nie byłby sobą, gdyby nie stwierdził, że Chrystus jest naszą Wolnością i że jest On szczytem osobowej syntezy wolności właśnie wtedy, kiedy cały oddał się za nas Ojcu w dramacie swej Ofiary Krzyżowej. Kiedy Syn jest bardziej wolny, jak nie w dłoniach swego Ojca? Dlatego Chrystus jest Prawdą, która wyzwala, jest Źródłem i Pełnią wolności: jest tym wszystkim także w Kościele i przez Kościół. Ale tak, jak było z Chrystusem, również Kościół musi być znakiem, któremu sprzeciwiać się będą.

Libertá e veritá nel' enciclica "Veritatis splendor"

Sommario

Una delle idee piú importanti dell' enciclica „*Veritatis splendor*” é il rapporto tra libertá e veritá. La nostra epoca ha deificato la libertá. La libertá viene opposta alla natura dell' uomo. Il nesso tra libertá e veritá viene sciolto. Ponendosi sulla base della VS, l'autore cerca di risolvere l'antinomia tra veritá e libertá. La libertá costituisce – insieme all' intellettualitá – l'essere umano. La libertá significa la vocazione all'amore. Gesù Cristo é la risposta ultima al problema della libertá dell'uomo.

Jerzy Bajda