

Tadeusz STYCZEŃ SDS

OSOBA LUDZKA: WOLNOŚĆ PRZECIWIW NATURZE?

Wprowadzenie do Sympozjum

Chodzi koniec końców o nic innego jak o to, co konstytuuje osobę ludzką. W szczególności: czy określa ją konstytutywnie tylko wolność [...] czy też określa ją tak samo istotnie jakaś inna jeszcze treść poza wolnością, [...] to znaczy integralnie pojęta natura ludzka.

Szanowni Państwo!

Z tematem: „Osoba ludzka: wolność i natura”, zmierzamy się jako Instytut Jana Pawła II KUL we współpracy z Międzynarodową Akademią Filozoficzną (IAP) w Liechtensteinie nie po raz pierwszy.

Obecna jego formuła: „Osoba ludzka: wolność – sumienie – natura”, wyłonila się nam wprost z tematu: „Osoba ludzka: wolność przeciwko naturze?”, a dokładniej z tematu: „Osoba ludzka: wolność ludzka przeciwko ludzkiej naturze?” Tak bowiem prowokująco ujęty – choć przecież nie przez nas sprokurowany – temat podjęliśmy przed dwoma laty w ramach spotkania, które odbyło się z udziałem Ojca świętego w jego letniej rezydencji w Castel Gandolfo w dniach 13-14 sierpnia 1990 r.

Temat ten w tym samym niemal brzmieniu stanowił zresztą przedmiot refleksji i wielorakich dyskusji w ramach prowadzonego przez nasz Instytut Konwersatorium Myśli Jana Pawła II już w roku akademickim 1989/90, a następnie w roku akademickim 1990/91. Udział w nim wzięło wielu wybitnych znawców przedmiotu zarówno z KUL-u, jak i spoza KUL-u, w tym ze środowiska PAT-u i ATK, z Polski i spoza Polski. Z prelekcjami wystąpili teologowie i filozofowie, a także humaniści-psychologowie, jak prof. R. Buttiglione, ks. prof. J. Herbut, ks. prof. A. Laun, o. prof. J. Sieg, ks. prof. J. Kowalski, ks. prof. A. Marcol, ks. bp prof. A. Nossol, ks. prof. Cz. Bartnik, ks. prof. J. Bajda, ks. prof. F. Greniuk, o. prof. A. J. Nowak, ks. prof. S. Kowalczyk, prof. A. Póltawski i ks. prof. Z. Chlewiński. Obok prelegentów istotny wkład wnieśli liczni dyskutanci, wśród których nie sposób nie wymienić ks. prof. S. Nagyego, ks. prof. A. Szafrąńskiego, dra K. Klauzy, dra W. Chudego, mgra K. Krajewskiego, mgra J. Guli, mgra M. Czachorowskiego, dra P. Smoczyńskiego, jak wreszcie dojeżdżających spoza Lublina niemal regularnie uczestników Konwersatorium, wśród nich ponownie o. prof. J. Siega, o. prof. Z. Perza, ks. dra J. Biesagi i ks. doc. W. Gubały. Nie chciałbym w tym kontekście pominąć wreszcie ważnego dla tej sprawy spotkania dyskusyjnego

go, jakie miało miejsce w lutym 1991 r. w Rzymie z udziałem profesorów R. Buttiglione, C. Caffarry, bpa K. Krenna, L. Meliny, J. Seiferta, T. Stycznia oraz A. Szostka.

Trudno mi na koniec nie wymienić czterech istotnie ważnych dla tej sprawy monografii wyrosłych z wieloletnich studiów nad tym właśnie zagadnieniem, studiów prowadzonych systematycznie w obu środowiskach w ścisłej ze sobą współpracy. Są to zwłaszcza książki: J. Seiferta: *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistaica*, Milano 1989 (przekład i wprowadzenie R. Buttiglione); A. Szostka: *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990; oraz R. Buttiglione: *L'uomo e la famiglia*, Roma 1991 i *La crisi della morale*, Roma 1991; oraz A. Launa, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Wien 1991. Nie jest również przypadkiem, że już w roku 1985 Instytut Jana Pawła II uczcił 30-lecie rozpoczęcia pracy w KUL-u przez Autora *Osoby i czynu*, Karola Kardynała Wojtyły, dziś Jana Pawła II – Papieża, sesją: *Gdzie jesteś, Adamie? – Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*. Materiały z tej sesji zostały opublikowane w tomie pod tym samym tytułem w serii wydawniczej „Sympozja Instytutu Jana Pawła II KUL”, nakładem RW KUL w roku 1987.

Wszystko to wymownie świadczy o wielkiej wadze, jaką przykładamy do tego tematu w obu naszych środowiskach, przede wszystkim jednak o rzeczywistych rozmiarach wyzwania, jakie w tym temacie dochodzi do głosu. Nie sądzę więc, że przesadziłem używszy w związku z tym tematem słowa „provokacja”.

W czym jednak bliżej leży sedno tej prowokacji, która dochodzi do głosu w pytaniu: „Osoba ludzka: wolność ludzka przeciwko ludzkiej naturze?”, i jaka jest droga od tego pytania do tematu naszego obecnego symposium, który brzmi: „Osoba ludzka: wolność – sumienie – natura”?

Otóż pytanie: „Osoba ludzka: wolność przeciwko naturze?”, jest oczywiście skrótem. Gdyby je rozwinąć, brzmiałoby: „Osoba ludzka: wolność ludzka przeciwko ludzkiej naturze czy wolność ludzka w służbie ludzkiej natury?” Pytanie to zawiera, jak widać, już w samym swym założeniu – przynajmniej wedle pierwszego z powyższych dwu członów alternatywy – ewentualną prawomocność takiej definicji osoby ludzkiej, zgodnie z którą jedyną cechą, która konstytuuje ludzką osobę w jej istocie, jest sama tylko wolność. Osoba ludzka byłaby wówczas po prostu czystą samozależnością. Owa samozależność stanowiłaby o samej „naturze” osoby, przeciwstawiając ją tym samym niejako „z natury” wszelkiej innej naturze człowieka jako czemuś, co wobec osoby jako osoby jest zewnętrzne, heterogeniczne, poniekąd obce. Osoba – odkrywając samą siebie w akcie swego samopoznania – jawiłaby się samej sobie jako wolność odniesiona – w imię swej tożsamości – wyłącznie i wprost tylko do samej siebie jako wolności. In se tota conversa. Jako wolność więc nie związana niczym innym – w imię prawdy o sobie – poza samą... wolnością! W

związku z tym próba określenia powinności moralnej człowieka jako zobowiązania jego wolności do respektowania (np.) prawidłowości rządzących cielesną stroną jego rzeczywistości w imię jego osobowej tożsamości – oznaczałaby redukcję człowieka jako osoby do jego natury i – odpowiednio – заниżenie norm moralnych, czyli etyki, do praw biologii (złudzenie naturalistyczne, biologizacja etyki). Natura człowieka byłaby bowiem – w tej wizji osoby ludzkiej – zawsze „zewnątrzna” w stosunku do „natury” osoby jako osoby, czyli w stosunku do konstytutywnej dla niej samozależności.

Radykalnej modyfikacji musiałaby wówczas ulec także funkcja sumienia, przyjmąwszy, iż podstawowym jego zadaniem wobec wolności osoby jest informowanie jej o prawdzie konstytuującej człowieka jako człowieka oraz obligowanie jej przez to do respektowania tejże prawdy właściwymi dla niej aktami wolnego wyboru. Funkcja ta sprowadzałaby się wówczas ostatecznie do tego, aby 1. ustrzec człowieka przed błędem uwierzenia, iż istnieje jakakolwiek inna – poza jego samozależnością – cecha (prawda), która by na równi z wolnością współkonstytuowała jego tożsamość, a ponadto do tego, aby go 2. uchronić przed groźbą poddania siebie w niewolę takiej „obcej” prawdy – i to na poczet swej tożsamości (auto-alienacja!). W sumie funkcja ta sprowadzałaby się do demaskowania pseudoabsolutów moralnych w imię wyzwolenia samozależności osoby jako jedyne go absolutu moralnego.

Wizja osoby ludzkiej jako czystej samozależności kłóci się jednak najwyraźniej z danymi doświadczenia w tej sprawie. Jest więc sprzeczna z tą instancją, która stanowi jedyne źródło informacji na temat tego, kim jest osoba ludzka, a zarazem instancją, która stanowi jedyną podstawę uznawania tychże informacji za poznawczo prawomocne. Te same dane, które kwestionują obiektywną zasadność wizji osoby jako czystej samozależności, przemawiają, rzecz jasna, także przeciwko temu, by rola sumienia mogła polegać na służebności wobec tak rozumianej wolności osoby.

Wbrew jednak bezspornej wymowie tych danych, których ukazaniu ma służyć nasze Sympozjum, właśnie owa paradoksalna wizja osoby ludzkiej jako czystej samozależności (i związana z nią wizja sumienia) tłumaczy powstanie – i najtrafniej wyraża samo sedno – szczególnie głębokiej dziś kontrowersji w etyce, kontrowersji, angażującej po stronie tej wizji wielu współczesnych znanych moralistów: zarówno teologów, jak i filozofów. Bezpośrednim przedmiotem tej kontrowersji jest jednak co innego. Jest nim metodologiczna ranga tej kategorii reguł prawa naturalnego, które przyjęto określać mianem ogólnych operatywnych (treściowo zdeterminowanych) norm moralnych. Podkreślić przy tym trzeba, iż spór ten toczy się w łonie etycznego personalizmu, a więc pomiędzy tymi, którzy uważają zasadę *persona est a firmanda propter seipsam* za fundamentalnie ważną i obowiązującą bez wyjątku, a więc pomiędzy etykami, którzy słusznie upatrują w ochronie tożsamości każdej z poszczególna osoby zadanie, poniżej którego etyka zejść

nie może nie przestając być *eo ipso* etyką. Oto co sprawia, że spór ten nosi na sobie znamiona szczególnie głębokiego dramatu.

Istotę tego sporu wyrazić można następującym pytaniem: Czy wśród ogólnych operatywnych norm moralnych da się prawomocnie wyodrębnić zbiór norm obowiązujących równie absolutnie i bezwyjątkowo, jak naczelna zasada personalistyczna, czy też specyfika człowieka jako osoby prawomocność takich norm wyklucza (dopuszczając w ich obrębie obowiązywalność co najwyżej rzędu: *ut in pluribus*, czyli na ogół, nie zaś zawsze bez wyjątku)?

Ci, którzy bronią istnienia norm operatywnych obowiązujących *semper et pro semper* (zawsze – bez wyjątku), wskazują na istotny (konstytutywny) związek pomiędzy niektórymi (co najmniej) dobrami chronionymi przez te normy a tożsamością ludzkiej osoby. Ochrona tych dóbr bowiem stanowi, ich zdaniem, *conditio sine qua non* ochrony tożsamości ludzkiej osoby. Dlatego też zakres i metodologiczna ranga ważności norm chroniących te dobra nie mogą być mniejsze, niż zakres i ranga metodologiczna normy personalistycznej. I tak w przypadku osoby bliźniego nie chroni osoby jako osoby ten, kto nie chroni jej życia, skoro życie to fundament, na którym wyłącznie wznosi się cała „reszta”, jaką jest osoba ludzka w aspekcie specyficznej dla niej godności. Zwolennicy przeciwnego stanowiska uważają natomiast, że tak ściśle wiązanie osoby ludzkiej z jakimkolwiek „dobrem dla osoby”, życia nie wyłączając, obarczone jest błędem naturalistycznym: stanowi w istocie redukcję tejże osoby do porządku pre-osobowego, czy wręcz pod-osobowego („naturalnego”), w konsekwencji zaś prowadzi do przekreślenia lub ograniczenia prawodawczych (prawo-twórczych) prerogatyw sumienia w służbie samozależności osoby oraz do pomniejszenia przez to odpowiedzialności ludzkiego podmiotu działania.

Jeśli powyższe pytanie – wraz z przypominaną tu w wielkim skrócie zasadniczą argumentacją na rzecz obu spornych stanowisk – trafnie oddaje sedno rzeczony kontrowersji, to nie ulega wątpliwości, iż nie chodzi w niej koniec końców o nic innego jak o to, co konstytuuje osobę ludzką. W szczególności: czy określa ją konstytutywnie tylko wolność (która staje się wówczas jedynym – w imię prawdy o tożsamości osoby ludzkiej – zadaniem dla siebie), czy też określa ją tak samo istotnie jakaś inna jeszcze treść poza wolnością. W tym drugim przypadku byłaby to taka treść, to znaczy tak integralnie pojęta natura ludzka, iż wolność – nie przestając być zadaniem dla siebie samej – może zadanie owo podjąć i wypełnić jedynie wówczas, gdy stawia siebie samą bez reszty do dyspozycji całej prawdy o tym, co konstytuuje osobę ludzką jako taką.

Tak oto i pytanie: „przez co – i jak – wolność wyzwala człowieka jako osobę ludzką i staje się wolnością wyzwalającą, nie zaś niszczącą człowieka: przez to, że poddaje się prawdzie swej natury, czy przez to, że poddaje sobie prawdę swej natury”? – okazuje się centralnym problemem zarazem etycznym i antropologicznym. Antropologicznym dlatego, ponieważ jego rozstrzygnięcie

leży w odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek? Gdzie jednak leży doświadczalny fundament tej antropologii? W oparciu o jakie doświadczenie można i trzeba ją budować?

Wydaje się, że taka właśnie wprost na doświadczeniu ugruntowana antropologia odsłania się nam dokładnie w sytuacji, kiedy to poznając – cokolwiek zresztą – wprowadzamy niechybnie samych siebie swym każdorazowym aktem poznania w *sui generis* „matnię” poznanej przez siebie prawdy. Z tą samą chwilą nie wolno mi (nie powinienem) zanegować aktem wolnego wyboru prawdy stwierdzonej przeze mnie i przez to samo już za prawdę przeze mnie uznanej moim własnym aktem poznania. Sprzeniewierzenie się poznanej przeze mnie prawdzie staje się nieuchronnie samosprzeniewierzeniem. (Nie wolno mi tego wobec prawdy i nie wolno mi tego wobec mnie). Matnia, o której tu mowa, staje się więc dla poznającego podmiotu jedynym w swoim rodzaju „miejscem” i okazją dla wyjątkowo głębokiego wglądu w samego siebie, miejscem, dającym wyjątkową wręcz perspektywę dla spojrzenia w siebie i przejrzania siebie, miejscem samoodkrycia *par excellence*. Przede wszystkim zaś staje się miejscem odkrycia jego wolności („mogę–nie muszę wybrać prawdy”) z życiodajnym dla niej zahaczeniem się o poznaną przez podmiot prawdę („powinienem wybrać prawdę”, „nie wolno mi nie wybrać prawdy”; „jeśli jej zaprzeczę aktem wolnego wyboru, uderzę samobójczo w siebie, prawda i tak zostanie prawdą”).

W wyniku tego pierwotnego zahaczenia się wolności o prawdę, które jest *sui generis* wyzwalającym osaczeniem jej przez prawdę, wolność podmiotu zostaje w szczególności – a także w zupełnie szczególny sposób – osaczona przez tę konkretnie prawdę, która konstytuuje podmiot ludzkiego poznania i wolności w jego bytowej strukturze, w jego bytowej tożsamości. Podmiot poznając tę prawdę o sobie wiąże nią sam siebie – i ona go zarazem mocą jego własnego aktu poznania wiąże do jej wyboru w imię należnego jej jako prawdzie respektu. Respekt należny prawdzie jako prawdzie spotyka się tu z respektem należnym prawdzie o sobie, czyli z respektem dla jego tożsamości, dla samego siebie. To tę właśnie jego tożsamość określano tradycyjnie mianem ludzkiej natury. I nikt nie widział powodu, by tak rozumianą naturę ludzką przeciwstawiać ludzkiej osobie: wszak tylko osoba ludzka jest tejże ludzkiej natury podmiotem i nosicielem, jak – z drugiej strony – nie do pomyślenia jest osoba ludzka, która by tejże „ludzkiej natury” mogła być pozbawiona nie przestając być przez to samo ludzką osobą. Czyż zatem wspomniany akt poznania (*cognosco x*) nie przestając być aktem i faktem poznania (*locus epistemologicus*) nie stanowi zarazem pierwszego wyjściowego doświadczalnego źródła informacji o człowieku i pierwszorzędnej doświadczalnej podstawy ich prawomocności, czyli ich przedmiotowej zasadności jako informacji i rozpoznań *par excellence* antropologicznych (*cognosco veritatem x et me ipsum*) i etycznych (*debeo affirmare veritatem x et me ipsum*) zarazem (*locus anthropologico-ethicus*)?

Pytanie to traktujemy jako retoryczne i czynimy z niego metodologiczną zasadę dla badań podejmowanych programem naszego „Seminario di lavoro”.

Przyjęta za punkt wyjścia doświadczalna zasada odkrycia człowieka jako wolności związanej prawdą (*locus epistemologico-anthropologico-ethicus*) prowadzi nas tropem tego doświadczenia w obręb kolejnych doświadczeń, które umożliwiają dalsze istotnie ważne odkrycia w obrębie bytowej struktury osoby ludzkiej. Odsłonięta tutaj wolność człowieka to samozależność, lecz samozależność jako samorzędność poprzez rządzenie się prawdą, w tym prawdą o sobie, która ode mnie nie zależy, co właśnie stanowi istotny moment określający osobową tożsamość, a zarazem godność człowieka jako ludzkiej osoby. Konsekwentnie za tym następuje zderzenie się człowieka jako wolności związanej prawdą *tout court* z prawdą o jego niekoniecznym istnieniu, stanowiącym zarazem jego dobro fundamentalne rzędu „być albo nie być” sobą (*locus anthropologico-ontologico-metaphysicus*).

Jest to dalej odkrycie, iż w obrębie doświadczalnie danego nam świata jest to zawsze i tylko istnienie ucieleśnione, *esse in corpore*. Dlatego: *vivere viventibus est esse*, co oznacza zarazem *sui generis* personalizację ludzkiego ciała, *elevatio corporis*, jego włączenie w godność tego, kogo jest ciałem, więcej: kto jest tym oto ciałem (*locus anthropologico-biologicus*).

I wreszcie odkrycie istotnej więzi osoby ludzkiej i jej ciała w aktach komunikowania się osoby osobie, odkrycie ciała jako znaku wyrażającego wprost samą osobę, jako języka osoby ludzkiej: ciałem swym mówi osoba osobie o samej sobie; siebie samą drugiej osobie w darze oddaje, gdy ciało jej swe oddaje; siebie jej oddaje, gdy życie swe jej lub za nią oddaje; i wreszcie to ona sama umiera, gdy ciało jej umiera (*locus anthropologico-biologico-semanticus*).

Ów konstytutywny dla podmiotu sumienia zwrot od prawdy sumienia jako prawdy (prawdziwości) jego sądu o rzeczy (o osobie) ku prawdzie samej „rzeczy” (osoby) – danej przecież podmiotowi zawsze i tylko poprzez jego własny w tę prawdę wgląd (sąd jako *medium quod*) – prowokuje podmiot sądu mocą samej logiki rzeczy do możliwie pełnego otwarcia się na prawdę w celu wykorzystania wszelkich możliwych szans 1. zarówno jej zgłębienia, jak i 2. eliminowania wszelkich możliwych niedoskonałości w jej poznaniu.

Jedno i drugie oznacza, iż w samą strukturę sumienia wpisana jest *docilitas*. Przyjmuje ona z jednej strony postać potrzeby zrozumienia do końca, czyli definitywnego wyjaśnienia, tajemnicy osoby ludzkiej w świetle ostatecznych racji jej zaistnienia, jak również w świetle Objawienia (*locus metaphysico-theologicus*), z drugiej zaś strony, postać otwarcia się na autorytet tego, kto daje dowody, że a) „zna się na człowieku”, oraz b) iż jest gotów oddać swe życie za niego (za prawdę o nim).

Autorytetem najwyższym z możliwych do pomyślenia jest ten, który będąc Bogiem, Stwórcą człowieka, sam stał się człowiekiem (*qui propter nos et propter nostram salutem descendit de coelis et homo factus est, crucifixus etiam pro nobis*), aby przez samego siebie pokazać człowiekowi „do końca” człowieka. W samą strukturę sumienia wpisana jest więc potrzeba jego nieustannego doskonalenia (czynienia przezroczytym bez reszty na prawdę) oraz nieustannej jego kontroli (samokontroli) i korekty, sprawdzania: by stało się najlepszej próby oknem na prawdę. Poznana rzecz i jej prawda każe po prostu dokonywać nieustannego zwrotu i powrotu do sądu, poprzez który jest ona podmiotowi dana: aby akt sądu – umożliwiwszy podmiotowi wniknięcie w prawdę osoby i zarazem dotknięcie (osaczenie) jego samego jej prawdą – zdał do końca niejako egzamin ze swej „przezroczystości” na prawdę osoby ludzkiej, aby wywiązał się w pełni ze swej roli zakorzeniania wolności osoby w prawdzie jej natury, a zarazem ze swej roli stróża, mającego ustrzec (wolność) człowieka przed najbardziej niebezpieczną dlań formą zniewolenia: przed samozniewoleniem wypływającym z samozakłamania. To samozniewolenie może zaś przybrać nie tylko postać świadomego wyboru nieprawdy, lecz także postać najbardziej bodaj tragiczną z możliwych: świadomego wyboru takiego określenia własnej wolności, iż to ona sama będzie ostateczną instancją i mocą ustanawiania prawdy o człowieku dla człowieka, mocą powoływania do bytu człowieka „poza prawdą i fałszem o człowieku”, człowieka poza możliwością sprzeniewierzenia się samemu sobie, czyli człowieka „poza (ponad) dobrem i złem”. W zupełnej opozycji do takiej wizji osoby ludzkiej i jej sumienia (poza wszelkim autorytetem) krystalizuje się i zasadza się rola dla sumienia autorytetu kogoś, kto się wobec człowieka uwierzytelnił jako ten, kto „po to się narodził, kto po to na świat przyszedł, aby dać świadectwo prawdzie” o człowieku (por. J 18, 37). I kto tę prawdę powierzył specjalnie dla tego celu powołanej przez siebie do bytu instytucji, Kościołowi, dla jej strzeżenia i „głoszenia całemu światu” (*locus theologico-ecclesiasticus*).

Oto dwie wizje osoby ludzkiej i – odpowiednio – dwie wizje sumienia. Która z nich jest prawdziwa? „Z owoców ich poznacie...” Jasną jest rzeczą, że tylko jedna z dwu alternatywnych odpowiedzi na pytanie o relację pomiędzy wolnością i naturą człowieka może odpowiadać prawdzie. I jasne jest, że wyznaczają one diametralnie różne wizje moralności, zwłaszcza zaś roli sumienia: sumienie jako *lector* – prawo-odbiorca i prawo-biorca, czy też sumienie jako *creator* – prawdo-odbiorca i prawo-twórca, i wreszcie dwie wizje roli autorytetu, w tym także autorytetu Kościoła: czy zadaniem Magisterium jest ocena postępowania i stosowne do niej pouczanie wiernych, czy też tylko hortatorywne stymulowanie ich sumień? Łatwo zauważyć, jak ta rozbieżność stanowisk rzutuje na rozumienie kultury, rozwoju osobistego i społecznego, m.in. na kształtowanie małżeńskiej i rodzinnej *communio personarum*, na wizję państwa i prawa, na wizję demokracji i jej pułapek („taki mój głos, bo taka prawda w tej sprawie” czy „taka prawda, bo taki mój głos w tej sprawie”?). I wreszcie na sam sens dziejów.

Nie ulega wątpliwości, iż rzetelnej odpowiedzi na pytanie o istotę osoby ludzkiej – w tym zwłaszcza o istotę ludzkiej wolności – potrzebuje każdy człowiek, w każdym miejscu i w każdym czasie. Może jednak szczególnie potrzebuje jej w czasie, który jest czasem szczególnym. A czas obecny z dwu co najmniej powodów wydaje się szczególny.

Po pierwsze, nigdy dotąd dzieje samorozumienia człowieka nie postawiły go tak ostro w obliczu pytania o istotę jego wolności: czy jest ona mocą określania prawdy o człowieku czy też mocą określania się w prawdzie o człowieku: *Verum quia consentio* czy *consentio quia verum*? Ale też nigdy jeszcze człowiek nie stanął w obliczu tak jednoznacznie wymownej na to pytanie odpowiedzi. Jak bowiem inaczej zakwalifikować ten nie mający bodaj dla siebie precedensu w dziejach głos prawdy w sprawie wolności: „Żeby Polska była Polską, 2 + 2 musi być z a w s z e cztery”, głos wołający w 1989 r. ze wszystkich opłotków i murów, głos przez wszystkich doskonale rozumiany i przez wszystkich do gruntu akceptowany? Któż to – i po co – czyni z oczywistych prawd teoretycznych moralne imperatywy? Więcej, dostrzega wprost w prawdach teoretycznych absolutnie wiążącą normę działania moralnego?

Po drugie zaś, nigdy dotąd odpowiedź na to pytanie nie łączyła tak nierozdzielnie odpowiedzialności człowieka za samego siebie z odpowiedzialnością za losy całej ludzkości. Oto bowiem na naszych oczach dokonało się raptowne załamanie struktur, które spowodowały rozdarcie dotychczasowego świata. Runęła wraz z tzw. porządkiem jałtańskim sama jego zasada. Załamał się swoisty dziejowy „eksperyment z prawdotwórczą wolnością” w sposobie pojmowania i budowania państwa, eksperyment z wolnością, którego wynikiem stało się totalne jej (wy)rugowanie z życia ludzkich jednostek i całych narodów przez system totalitaryzmu, będący przecież nieodrodnym dzieckiem właśnie owej oświeceniowej wizji wolności człowieka. Siła wolności poddającej się prawdzie okazała się w końcu potężniejsza od siły wolności usiłującej sobie poddać prawdę. Wymowy tego doświadczenia nie wolno przeoczyć. Trzeba to doświadczenie nagłaśniać. Nie wolno także zmarnować zwycięstwa już osiągniętego wyzwalającą mocą prawdy. Zwycięstwo to stanowi bowiem wielkiej wagi moralnej przyczółek strategiczny dla dalszej walki o ludzkie oblicze świata we wszystkich pozostałych obszarach życia ludzkiego. Otwiera ono przed nami perspektywę i moralny obowiązek podjęcia działań dla nowej integracji wolnych narodów i państw. Ważnym i nieodległym już etapem tej integracji ma być nowa, zjednoczona Europa; ta Europa, która podniosła wolność do rangi szczególnego znamienia godności człowieka, która wypracowała i umocniła w świecie ideały demokracji i która nadal pragnie kulturowo światu przewodzić. Jednocześnie nie można zapominać, że to właśnie w Europie i nierzadko właśnie w imię wyzwolenia formułowano – i, niestety, próbowano realizować – programy wyzwolenia, które chcielibyśmy dziś zamknąć w bezpowrotnej przeszłości. Totalitaryzm jako kwestia społeczna wciąż jednak jest jeszcze sprawą nie rozwiązaną. Dręczą nas pytania dotyczące samej istoty demokracji i sprawy jej dalszych losów w świecie tzw. cywili-

zacji atlantyckiej, jej przetrwania, czy wręcz ocalenia na Zachodzie, i to w momencie załamania się totalitarnych struktur państwowych na Wschodzie. Oto przykłady tych pytań:

„Tak” czy „Nie” dla tyranii większości silnych nad mniejszością bezsilnych – na poczet demokracji?

„Tak” czy „Nie” dla tych, którzy dysponując ilościową przewagą głosów w demokratycznych parlamentach, powołują do bytu nową, nieznaną dotąd formę państwa totalitarnego: państwa, gotowego chronić prawem tych, którzy zabiją niewinnych, wyjmując tym samym aktem spod ochrony prawa tych, którzy są niewinnie zabijani?

„Tak” czy „Nie” dla tych, którzy korzystając z formalnych struktur demokracji, uderzają samobójczo w sam jej fundament: w zasadę równości wszystkich wobec prawa?

„Tak” czy „Nie” dla siły większości, która przekreślając samą istotę prawa, zdobywa zarazem formalny tytuł występowania w jego imię i na jego poczet arbitralnie decyduje o tym, kogo uzna za godnego – bądź niegodnego – ochrony ze strony państwa?

Czy racja mniejszości bezsilnych ma rzeczywiście ustąpić miejsca tyranii większości silnych? Czy można, więcej, czy wolno się zgodzić na „demokratyczną” odmianę „Plus vis quam ratio”?

W tym kontekście nie wolno nie pytać o rzetelne ugruntowanie wolności, jeśli ta ma rzeczywiście wyzwalać i przynieść nam upragnioną jedność. A zwłaszcza trzeba pytać, czy – znów w Europie zrodzona – wizja ludzkiej osoby jako wolności w opozycji do natury i idąca z nią w parze wizja prawdotwórczego sumienia, wizja powodująca określone konsekwencje antropologiczno-etyczne oraz kulturowo-polityczne, o których wyżej wspomniano, prowadzi rzeczywiście do wyzwolenia, o rozmiarach którego dotąd człowiekowi się nie śniło, czy też do dalszego trudnego do przewidzenia zniewolenia?

Z tego też punktu widzenia trzeba nam patrzeć dziś na dzieje dwu rewolucji podjętych w imię prawdotwórczej wolności: tej z roku 1789, którą przewyciężyła dopiero Solidarnościowa Rewolucja z lat 1980-1989, sama będąc przecież wciąż jeszcze zwycięstwem do wygrania, oraz tej z roku 1968, zwanej „rewolucją seksualną”, która wciąż wydaje się być w natarciu, co gorsza, zdobywa nowe pola dla swej ekspansji w strefie dawnego Bloku Wschodniego. (Pierwszą z nich można by nazwać chybioną rewolucją w imię „my”, drugą zaś chybioną rewolucją w imię „ja-ty”).

Ci, którzy świadomi są radykalnego charakteru różnicy pomiędzy „starą” a „nową” antropologią, określają niekiedy tę ostatnią mianem „zwrotu antropologicznego” (*svolta antropologica*, *anthropologische Wende*). Czy jednak zwrot ten, o proveniencji wyraźnie kantowskiej, nie oznacza w gruncie rzeczy przewrotu: rujnowania pod pozorem budowania? Czy koncepcja człowieka, która chce „uwolnić” ludzką wolność od obowiązku respektowania integralnie pojętej natury ludzkiej, nie „uwalnia” wolności od

jakichkolwiek kryteriów pozwalających odróżnić wolność od dowolności, od samowoli? Czy miejsce obiektywnej prawdy jako „suwerena wolności” nie zajmuje w tej koncepcji wola podmiotu, indywidualnego lub zbiorowego, wymagająca już tylko konsekwencji (skuteczności) w jej realizacji? Zbyt ważne są następstwa owej „svolta antropologica” – dla poszczególnego człowieka i całych ludzkich społeczności, dla chcącej się jednoczyć Europy, a w końcu dla całego świata, by móc tych pytań pod jej adresem nie postawić. Chcąc budować wspólny dla wszystkich w Europie dom, trzeba dokładnie badać, jakiego tworzywa wymaga jego fundament.

Oto także kontekst, w jakim podejmujemy dziś pracę nad tematem „Osoba ludzka: wolność – sumienie – natura”. Dzieje się to na progu Kongresu Teologów Europy Środkowej i Wschodniej, którego temat brzmi: „Świadczenie Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej”. Chcielibyśmy, aby i wyniki refleksji naszego Sympozjum, refleksji w głównej mierze filozoficznej, mogły pośrednio zaoocować również dla tego Teologicznego Kongresu. Wszak zarówno jego, jak i naszym celem jest niejako ponowne odkrycie istoty wolności człowieka w świetle ceny, jaką człowiek musi płacić dla jej ocalenia i dla swego własnego wyzwolenia. Głębokie uświadomienie sobie, iż autentyczną wolność odkrywamy nie tylko, gdy dostrzegamy moralną konieczność potwierdzenia jej niekiedy heroicznymi wręcz czynami wyboru prawdy, lecz także – co wygląda na paradoks – godząc się na hańbę życia w nieprawdzie, przystając na hańbę „zniewolonego umysłu” – to wielka dla nas lekcja pokory i zarazem wielka lekcja trudu i odwagi bycia człowiekiem wolnym. Lekcja ta jednak może i winna także stanowić skromną ofertę tego, czym Kościół na Wschodzie może ubogacić Kościół na Zachodzie, otwierając się przy tym na wszystko, czym sam może być przezeń – na zasadzie wymiany doświadczeń i darów – ubogacony. Oto dlaczego w samym centrum uwagi zarówno naszego Sympozjum, jak i następującego po nim Kongresu Teologicznego znaleźć się musi doświadczenie wolności w warunkach systemu przemocy totalitarnej, w tym doświadczenie samozniewolenia poprzez samozakłamanie, doświadczenie, które tak wymownie wyraziło się w polskim fenomenie „Solidarności”, w jej sprzeczności wobec zakłamania i jej hasła afirmacji obiektywnej prawdy jako nieodzownego warunku afirmacji autentycznej wolności. Doświadczenie to stanowi źródło i podstawę odkryć o wyjątkowej mocy poznawczej, a przez to szczególnej rangi locus reflexionis: locus anthropologico-ethicus, a zarazem locus ethico-politicus, namysł nad którym może dopomóc nam wszystkim w zobaczeniu i przyjęciu jedynie rzetelnego fundamentu pod budowę Europy autentycznie zjednoczonej i autentycznie wolnej, bo zjednoczonej i wolnej wolnością w prawdzie.

Lublin, 8 sierpnia 1991 roku