

Tadeusz STYCZEŃ SDS

WOLNOŚĆ Z PRAWDY ŻYJE Wokół encykliki *Veritatis splendor*

Człowiek jest tym, kim jest, dlatego że istnieje jako wolność odniesiona do prawdy; odniesienie to konstytuuje go jako człowieka wiążąc jego wolność prawdą o nim samym. Człowiek jest wolny, ale wolny w matni prawdy o sobie.

STATUS QUAESTIONIS

Tematem encykliki *Veritatis splendor* jest sprawa tożsamości człowieka. W związku z tym chodzi w niej głównie o ukazanie miejsca i roli wolności człowieka w jej odniesieniu do prawdy o człowieku. Papież Jan Paweł II chce więc przede wszystkim ukazać człowiekowi w całym blasku tę właśnie prawdę, aby go olśnić jego wielkością. Chce następnie przez ukazanie tej prawdy zmobilizować jego wolność do wyboru tejże wielkości. Chce wreszcie ukazać w tym kontekście doniosłość roli wolności człowieka i wzniosłość zadania, do którego spełnienia zostaje ona wezwana.

Już samym tedy tytułem encykliki Ojciec święty wysławia wielkość człowieka. Mówi o blasku prawdy o człowieku. Dlaczego? Czyż nie dlatego, żeby od samego początku wywołać w nim zdumienie nad sobą i wzbudzić zarazem pełen respektu lęk o tego kogoś, kto jemu samemu – poprzez poznanie prawdy o sobie – zostaje powierzony?

Każdy z nas bowiem jest istotą wolną. A to znaczy, iż losy naszej tożsamości: losy owego być albo nie być sobą, żyć albo nie żyć w prawdzie o sobie – zależą od nas samych, od aktów naszego wolnego wyboru. Prawda o nas zostaje powierzona naszej wolności. Jak jej użyjemy? Oto co właśnie winno wzbudzać w nas „bojaźń i drżenie”.

Wolność, a dokładniej mówiąc, wolny człowiek stojąc w obliczu prawdy o swej wielkości może bowiem próbować udźwignąć jej ciężar i przez jej wolny wybór potwierdzić swą tożsamość, spełnić niejako samego siebie i uwydatnić swą wielkość. Człowiek może się jednak prawdzie o sobie sprzeniewierzyć, a nawet próbować całkowicie nią zawładnąć poddając ją pod dyktando swej samowoli. Może użyć swej wolności dla „pętania prawdy” o sobie – jak powie św. Paweł. I stać się przez to sprawcą swej własnej klęski, dokonując swym wolnym wyborem dzieła samozniszczenia, dekompozycji swej podmiotowości, autodestrukcji. Stąd właśnie wywodzą się owe tak paradoksalnie przeciwstawne niekiedy charakterystyki człowieka: jako tego, kto może nas fascynować, ale i tego, kto może nas przerażać.

Tak oto z jednej strony starogrecki pisarz Menander mógł słusznie zawołać: „Jakże czarującą istotą jest człowiek, gdy jest człowiekiem!”, a z drugiej strony, na „Bloku Śmierci” w Oświęcimiu możemy wyczytać wzbudzający w nas trwogę napis, napis-przestroge: „Homo homini” – „Człowiek człowiekowi”. Kim? Człowiekiem czy karykaturą człowieka?

Splendor prawdy o człowieku i horror jej karykatury, splendor jej afirmacji i horror jej negacji...

Wymowa tych zestawień i przeciwstawień wzbudza niepokój, przestrzega. Obie te możliwości stoją wciąż przed każdym z nas, przed naszą wolnością, otworem. Człowiek może wygrać walkę o siebie, ale nie musi jej wygrać. Człowiek może przegrać w walce, którą – w imię wezwania prawdy o sobie i w imię ocalenia swej tożsamości wygrać absolutnie powinien. Czy ją wygra? Czy można mu jakoś pomóc ją wygrać? Kto i jak mógłby – i powinien – mu w tym pomóc?

Oto główne źródło niepokoju i troski Papieża. Oto dlaczego troska o to, by człowiek całą swą wolność zaangażował w afirmację prawdy o człowieku, by stał się z wyboru człowiekiem dla człowieka: dla każdego bez wyjątku z samym sobą włącznie, każe Papieżowi uwydatnić blask prawdy o człowieku. Dlaczego czyni to jednak z taką emfazą właśnie teraz, właśnie dziś, skoro horror Oświęcimia i Gułagu mamy już przecież za sobą?

Najwidoczniej Papież widzi dziś nadal ważne ku temu racje i motywy, skoro dziś właśnie próbuje tak bardzo zafascynować człowieka i jego wolność pełnią blasku prawdy o człowieku. Czy racje te i motywy nie pozostają w związku z podejmowanymi próbami rozluźnienia, a nawet *rozewania* życiodajnej więzi pomiędzy wolnością człowieka i prawdą o człowieku i szukania „złudnej wolności poza samą prawdą”? Właśnie te próby wywołują niepokój Autora encykliki *Veritatis splendor* (por. nr 1 i nr 32).

Czytelnik może więc teraz już łatwo odgadnąć, dlaczego swej refleksji o encyklice *Veritatis splendor* dałem tytuł *Wolność z prawdy żyje*. Tytuł, z pozoru skromny, jest w gruncie rzeczy ambitny. Sugeruje bowiem, że w ślad za tytułem encykliki będę chciał pokazać, iż wolność podcina swe własne korzenie wówczas, gdy zwraca się przeciwko prawdzie; że wtedy, gdy zamiast oddać się w służbę prawdy o człowieku, usiłuje poddać sobie prawdę o człowieku, nie tylko nie potwierdza i nie wyzwala samej siebie, lecz, przeciwnie, niewoli samą siebie, marnieje i obumiera. Czy jednak jest tak naprawdę?

Wydaje się, że jest to pytanie retoryczne, czyli takie, którego w ogóle stawiać nie trzeba. Czyż bowiem – odwołajmy się do „dowodu z przykładu” – nasz Malinowski, deklarujący swą usługą gotowość swobodnego uzależnienia wyniku sumy $2 + 2$ od życzenia dyrektora PRL-owskiej instytucji, daje nam dowód swej wolności czy też dowód jej całkowitego, choć zarazem całkiem dobrowolnego, zniewolenia – poprzez zgodę na życie w samozakłamaniu, czyli właśnie w samozniewoleniu? Przecież to sam Malinowski z czasem postawił

samemu sobie – i zarazem swej wolności! – znamiennej diagnozę: „zniewolony umysł” i „hańba domowa”¹. Spryt i łatwość w igraniu na co dzień prawdą i fałszem sam uznał za swą klęskę. Czy wolno mu kiedykolwiek o tym zapomnieć? Zatem...

A przecież trudno zaprzeczyć, iż prawda o człowieku, gdy tylko zostanie przez niego poznana, stawia jego wolności nieprzekraczalne granice. Staje się zarazem tychże granic czujną i bezkompromisową strażniczką. Wystarczy ją dostrzec, by znaleźć się w potrzasku jej absolutnych wymagań². Czy jednak w ten sposób blokowana przez prawdę wolność jest jeszcze wolnością, a człowiek, podmiot wolności, jest jeszcze samym sobą, człowiekiem? A zatem, czy prawda raczej nie zniewala człowieka, zamiast go wyzwalać?³

Czy więc w końcu to nie autentyczna troska o zagrożoną wolność człowieka ze strony dyktatu obiektywnej prawdy o człowieku znalazła swój oddźwięk w obrębie teologii moralnej, u tych zwłaszcza jej współczesnych przedstawicieli, którzy dali wyraz swemu zatroskaniu poprzez podjęcie różnych prób

¹ Por. Cz. Miłoś, *Zniewolony umysł*, Kraków 1990, a także krytyczne uwagi A. Małachowskiego, *Gorzkie myśli*, „Po prostu” 1(1990) nr 32, s. 14; por. również J. Trznadel, *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Lublin 1990 oraz L. Kołakowski, *Sprawa polska*, w: Tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1983, s. 300-308.

² Istotny sens tego, co tu zostało scharakteryzowane jako „wolność w matni (poznanej) prawdy”, można uznać z jednej strony za centralny fakt antropologiczny i zarazem centralny fakt etyczny (*primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur*), z drugiej strony zaś za główny problem, którego naświetleniu i rozwiązaniu służą antropologia i etyka (jeśli tę ostatnią rozumieć jako normatywny wymiar antropologii). Z takim ujęciem stosunku obu tych dyscyplin koresponduje, jak można sądzić, Karola Wojtyły określenie „powinności moralnej jako normatywnej mocy prawdy” (ujętej przez dany podmiot własnymi aktami poznania, w tym przypadku aktami lub sądami sumienia, por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, zwłaszcza zaś cały rozdział IV, zatytułowany *Samostanowienie a spełnienie*). Fenomen „wolności w matni (poznanej) prawdy” stanowi także, jak się wydaje, metodologiczny klucz do naświetlania i rozwiązywania głównych trudności i problemów podjętych w tej encyklice.

³ Stąd jeden z krytyków encykliki protestuje przeciwko Papieżowi stawiając mu w imię wolności człowieka ironiczne pytanie: splendor prawdy czy horror prawdy? Inni stawiają ten sam zarzut w formie pytania pod adresem postulowanego przez Papieża wymogu, by wolność człowieka kierowała się zawsze prawdą o człowieku (sam sobą kieruje i rządzi tylko, kto prawdą o sobie się kieruje i rządzi): „Czy wolność «prawdziwa» jest jeszcze wolnością?” Jan Paweł II miałby – wedle tej krytyki – pod pozorem sławienia suwerenności prawdy o człowieku w gruncie rzeczy występować z programem ograniczania autonomii jego sumienia i niewolenia jego wolności „dyktaturą prawdy”, czyli przemycać – skrywaną pod szyldem prawdy – totalitarną w swej istocie ideologię Magisterium Kościoła, jego totalitarną wolę „rządu dusz”. Z niezwykle trafnością odpowiada na te zarzuty W. B. Smith w artykule o znamienym tytule *No Truth, no Freedom* – „Nie ma prawdy, nie ma wolności” („Crisis” 11(1993) nr 10, s. 28-31). Por. również w związku z tym uwagi Wojciecha Chudego w artykule *Światło dla wszystkich*, „Znak” 46(1994) nr 3, zwłaszcza paragraf *Wolność prawdziwa*, s. 88-91. Tego typu zarzuty Kościołowi stawia się z pozycji tej samej idei wolności, z jakiej I. F. Stone (*The Trial of Socrates*, London 1988) proponuje dziś wytoczenie ponownego procesu (z tym samym wyrokiem) Sokratesowi przez współczesne wolne społeczeństwo.

zmodyfikowania dotychczasowej doktryny moralnej Kościoła w tym zakresie? Jak zatem zakwalifikować akt Papieża, który właśnie w związku z pewnymi próbami promowania wolności człowieka w teologii moralnej mówi o jej kryzysie i ogłasza dokument o randze encykliki, aby niektóre z tych prób, podjętych przez teologów w celu poszerzenia przestrzeni wolności człowieka, poddać krytycznej ocenie?

Oto pytania, wobec których tu stajemy.

W poniższym tekście chodzi mi o bliższe naświetlenie zasygnalizowanego wyżej zagadnienia encykliki *Veritatis splendor*, które w moim przekonaniu jest zagadnieniem fundamentalnym. W szczególności zaś starał się będę pokazać, iż sedno tego, co tu nazywamy problemem tożsamości człowieka i jej ocalenia, sprowadza się do problemu afirmatywnego stosunku jego wolności do prawdy określającej człowieka jako człowieka⁴. Z tej perspektywy patrząc rozważę kolejno trzy różne sytuacje, w których stosunek ten się ujawnia.

1. Przedstawię sytuację człowieka jako wolności postawionej wobec (f)aktu poznania prawdy. Będzie to przedmiotem pierwszej części zatytułowanej *Wolność w matni prawdy – niewola? Sedno ludzkiej tożsamości*.

2. Wskażę na istotę dramatu zanegowania tożsamości człowieka jako istotę dramatu wolności w sytuacji sprzeniewierzenia się poznanej prawdzie – z próbą ukazania możliwości jego przewyciężenia własnymi mocami człowieka. Będzie to przedmiotem drugiej części, zatytułowanej *Dramat człowieka dramatem bez wyjścia? Sedno ludzkiego dramatu*.

3. W trzeciej wreszcie i ostatniej części, zatytułowanej *Wolność człowieka twórcą prawdy o człowieku? Tragedia pozornej likwidacji dramatu*, postaram się naświetlić istotę tegoż dramatu w aspekcie wolności podejmującej próbę uznania go za pseudoproblem.

1. WOLNOŚĆ W MATNI PRAWDY – NIEWOLA? SEDNO LUDZKIEJ TOŻSAMOŚCI

Na samym wstępie tego rozdziału chciałbym przytoczyć dwa swoiste motta. Wybrałem je wierząc poecie, że można „przez okrucuch wypowiedzieć

⁴ Oto jak sformułowano ten problem w encyklice: „Niektóre nurty współczesnej teologii moralnej, pozostając pod wpływem wspomnianych tendencji subiektywistycznych i indywidualistycznych, interpretują w nowy sposób związek wolności z prawem moralnym, z naturą ludzką i z sumieniem, proponując nowe kryteria moralnej oceny czynów. Nurty te, choć różnorodne, mają jedną cechę wspólną: osłabiają lub wręcz negują z a l e ż n o ś ć wolności od prawdy.

Jeśli zamierzamy dokonać krytycznego ich rozeznania, aby odkryć wszystko, co jest w nich słuszne, pożyteczne i cenne, a zarazem wskazać niejasności, niebezpieczeństwa i błędy, musimy je zbadać w świetle fundamentalnej zasady, iż wolność jest zależna od prawdy; zasady, którą tak jasno i dobitnie wyraził Chrystus w słowach: «Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli» (J 8, 32), (VS, nr 34).

całość”⁵. Są to z jednej strony słowa mające za sobą autorytet O b j a w i e n i a, słowa Jezusa Chrystusa skierowane do uczniów: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32), z drugiej strony zaś są to słowa będące wyrazem d o ś w i a d c z e n i a styku wolności człowieka z prawdą na forum ludzkiego sumienia; ich autorem jest Karol Wojtyła, poeta; są one wyjęte z jego wiersza *Narodziny wyznawców*: „Jeśli jednak prawda jest we mnie, musi wybuchnąć. Nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął samego siebie”.

Encyklikę Jana Pawła II *Veritatis splendor* uznać można za współczesny komentarz do ewangelicznego orędzia Jezusa Chrystusa na temat wolności i wyzwolenia człowieka w człowieku, na temat Chrystusowego: „Trzeba ci się powtórnie narodzić” (J 3, 7) – co przecież znaczy, „wyzwolić w tobie samego siebie z udziałem twoich własnych mocy”. Zarówno ów młody bogaty człowiek składający wizytę Chrystusowi, jak i Nikodem, mężczyzna w sile wieku, muszą sami podjąć dzieło swych własnych narodzin. A jak to się ma stać?

Encyklika *Veritatis splendor* jest odpowiedzią na to właśnie pytanie. Odpowiedź ta sprowadza się, najkrócej mówiąc, właściwie do wykładni prostych słów Chrystusa, które są zarazem owej encykliki tezą główną i poniekąd jej uzasadnieniem: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli”.

Można by rzec, że encyklika od tej strony widziana jest orędziem o wyzwalającej mocy prawdy a równocześnie próbą mobilizacji wolności do wyboru tejże prawdy. Zresztą sam Ojciec święty wkrótce po jej ogłoszeniu powiedział w czasie jednego z oficjalnych spotkań, że jest ona o d ą n a c z e ś ć w o l n o ś c i człowieka.

Blask prawdy i wolność. Widzimy, jak ściśle Chrystus łączy te sprawy ze sobą: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli”. W ślad za Nim czyni to samo Jan Paweł II. Nic dziwnego. Wszak chodzi tu właściwie o to jedno tylko: aby człowiek zafascynowany blaskiem prawdy swego ideału, blaskiem prawdy, danej mu w aktach jego własnego poznania, w tym wypadku samopoznania, zdobył się na odwagę udźwignięcia całego ciężaru tej prawdy. Człowiek jako podmiot wolności zostaje jakby wezwany mocą odkrycia prawdy o sobie do tego, by nadał jej realny kształt w swym życiu, by budował niejako żywy pomnik na cześć swego człowieczeństwa. Przez jego wzniesienie ujawnia on kunszt i zaangażowanie architekta, którego pomnik ten jest dziełem. Tak oto dzieło swego mistrza chwali. Wszak człowiek, budowniczy tego pomnika, będąc kimś wolnym, może, lecz wcale nie musi czynić tego, co czynić powinien. Skoro więc człowiek decyzją swej wolności zamieni prawdę swego ideału na prawdę spełnioną, wówczas blask spełnionej prawdy o wielkości człowieka jest zarazem pochwałą jego wolności, odą na jej cześć.

⁵ Widzę w tym określeniu lubelskiego poety Józefa Czechowicza niezwykle piękny równoważnik łacińskiego „pars pro toto” lub niemieckiego „das Ganze im Fragment”.



Chyba to miał na myśli Ojciec święty mówiąc, iż – w jego zamierzeniu – encyklika *Veritatis splendor*, czyli encyklika sławiąca już samym tytułem blask prawdy o człowieku, jest zarazem w treści całego swego przesłania odą na cześć wolności człowieka jako mocy oddającej się bez reszty na służbę tej prawdy. Czy nie jest ona jednak właśnie dlatego odą również na cześć jego – scalonej i ocalonej trudem i mazurem – tożsamości?

Myślę, że wspomniany wyżej starogrecki pisarz Menander, autor dzieła *Misanthropos* (*Odludek*), dał wyraz tej właśnie intuicji mówiąc: „Jakże czarującą istotą jest człowiek, gdy jest człowiekiem!” Słowa te bowiem wyrażają cały blask prawdy o człowieku, ale zarazem cały – związany z jego wolnością – tejże prawdy dramatyzm. Objawiają one z jednej strony powód zafascynowania się ich autora tą niezwykłą istotą, jaką jest człowiek, z drugiej jednak strony słowa te wskazują – przez dodatek: „gdy j e s t człowiekiem” – na coś w nim paradoksalnego, jak gdyby ten ktoś, człowiek właśnie, będąc człowiekiem, wcale nim, czyli samym sobą, być nie musiał! Wszak on wcale nie musi wybrać swej wielkości. On może jej nie wybrać. Może ją sam przekreślić. Czy rzeczywiście tak? Czy można w ogóle w odniesieniu do realnego człowieka sensownie pomyśleć taki oto dodatek: „gdy n i e j e s t człowiekiem”? Otóż, niestety, tak.

Człowiekowi, który sam siebie postawił w obliczu poznanej przez siebie prawdy, pozostaje wciąż wybór między „tak” i „nie”. Jedno z dwojga on wybrać m u s i, gdyż próba rezygnacji z wyboru jest także wyborem. Ale od niego wyłącznie zależy, co wybierze. Jest to więc zawsze w o l n o ść wyboru w m a t n i prawdy, w jej niejako potrzasku. Sedno sprawy tożsamości człowieka leży w tym, iż człowiek uderzając aktem wolnego wyboru w prawdę przez siebie samego już stwierdzoną i uznaną własnym aktem poznania, nie może nie dokonać tymże samym aktem samobójczego dzieła: dzieła rozłamu jedności swego osobowego „ja”. Pozostać albo nie pozostać samym sobą, potwierdzić i ocalić swą tożsamość albo ją przekreślić, to sprawa wolności człowieka dokonującej wyboru w matni prawdy. „Jeśli jednak prawda jest we mnie, musi wybuchnąć. Nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął sam siebie”.

A jeśli ją odepchnął? Wówczas sam wybrałem to, czego sam nie aprobo wałem. Sam wówczas zezwoliłem na zawładnięcie sobą mocom sprzecznym z głosem prawdy przemawiającej do mnie moim głosem. Sam dopomogłem zdławić moc jej, i mego własnego, głosu. Sam zdecydowałem się ulec sile obcej wobec uznanej przez samego siebie prawdy, czyli sam zdecydowałem się ulec przemocy. Oto dlaczego nie do pomyślenia jest realizacja autentycznej wolności człowieka i jego wyzwolenia, czyli potwierdzenia swej tożsamości, poza aktami wolnego wyboru poznanej prawdy. A zatem matnia prawdy obiektywnej⁶, danej we własnych aktach poznania, czyli w oknie własnego sumienia, to

⁶ Wypada nadmienić, iż nawet w przypadku błędu poznania mamy nadal zawsze do czynienia z domniemaniem obiektywnej prawdy ze strony poznającego.

nie jakiś dyktat dla wolności, to nie tyrania sumienia. Wręcz przeciwnie. To jedyna szansa potwierdzenia wolności aktami wolności, aktami wolnego wyboru. I jedyna szansa potwierdzania siebie jako siebie, wyzwolenia siebie w sobie. Jedyna szansa dokonania swych własnych powtórnych narodzin. Oto też nasza odpowiedź na pytanie, czy wolność w matni prawdy oznacza niewolę wolności, czy też jedyną dla niej szansę potwierdzenia samej siebie.

Miejsce, do którego dotarliśmy w naszych rozważaniach nad istotą tożsamości człowieka, jakby samo przez się upomina się o podsumowanie w postaci refrenu:

„Poznacie prawdę a prawda was wyzwoli”.

„Jeśli jednak prawda jest we mnie, musi wybuchnąć. Nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął sam siebie”.

Istotnie. Tymi słowami można, jak już wspomniano, oddać samo sedno encykliki *Veritatis splendor* i to zarówno w samej istocie jej merytorycznego przesłania, jak i w jej zasadniczym wymiarze argumentacyjnym. Czy zatem nie pora, by w tym miejscu uznać nasze rozważania za zakończone? Czy jest sens je jeszcze kontynuować?

Otóż niektóre prawdy, wyrażone najbardziej nawet trafnymi formułami językowymi, dopiero z czasem odsłaniają swą istotną treść. To samo dotyczy racji, które walor tych prawd przedmiotowo uzasadniają. Ich obiektywna ważność nie zawsze jest od razu wyraźnie czytelna. Stąd potrzeba właściwego kontekstu, klimatu, aby móc pokazać i treść przekazywanych prawd, i walor stojących za nimi racji. Pamiętając o tym pozwolę sobie więc jeszcze nieco spulchnić glebę, na którą rzucamy ziarno tych niezwykłych słów. Proszę mi więc zezwolić na jeden mały e k s p e r y m e n t, który pozwoli nam potem łatwiej przejść od ukazania sedna sprawy tożsamości człowieka do ukazania sedna jego dramatu.

Niech Czytelnik będzie uprzejmy rzucić okiem na kolor kartki, z której odczytuje tekst mego artykułu! Jaki to kolor? Biały? – Tak. Biały.

Otóż to stwierdzenie, ten nasz osobisty akt poznania barwy tej oto kartki to – wbrew wszelkim pozorom – zupełnie niezwykła sprawa. Sami sobie może jeszcze w pełni nie uświadamiamy, jak wielkim samopotrzaskiem dla naszej wolności i zarazem jak wielką dla niej i dla nas samych szansą jest każdorazowy nasz akt poznania, każda, nawet najbardziej banalna autoinformacja.

Stwierdzając mianowicie sami, osobiście, że kolor tej oto kartki to kolor biały, stwierdzamy, ale i potwierdzamy własnym aktem poznania prawdę tego faktu. Stajemy się jego ś w i a d k a m i. Więcej, stajemy się tej prawdy odtąd p o w i e r n i k a m i i to pod groźbą naruszenia swej tożsamości.

Proszę sobie wyobrazić sytuację, że ktoś wywiera teraz na nas nacisk grożąc nam utratą czegoś cennego, żebyśmy zaprzeczyli temu, cośmy sami stwierdzili. Czy nie zauważamy tego, że jesteśmy w pułapce prawdy, w jej matni, ale i tego, żeśmy się sami w nią wprowadzili mocą własnego aktu jej

poznania? To właśnie dzięki temu prawda przemawia do nas odtąd naszym własnym głosem, głosem, którym w jej imieniu mówimy do siebie. *A u t o - i n f o r m a c j a* okazuje się w sposób nadspodziewanie oczywisty *a u t o - i m - p e r a t y w e m*⁷. Zawsze tak jest, choć nie zawsze to się ujawnia. Szkoda, że Hume tego nie dostrzegł. Oto prawda przeze mnie stwierdzona przemawia do mnie nie tyle głosem: nie wolno ci mnie zaprzeczyć; ona przemawia do mnie moim głosem: nie wolno mi jej (tobie!) zaprzeczyć. To nie jest więc wcale tak, że prawda mnie niewoli, gdy jej słucham. Jest na odwrót. Tylko wtedy samego siebie słucham, gdy słucham poznanej przeze mnie prawdy. Tylko wtedy sobie jestem posłuszny, gdy prawdzie jestem posłuszny. Więcej. Tylko wtedy siebie w sobie ocalam i wyzwalam. Tylko wtedy pozostaję samym sobą, potwierdzam i spełniam samego siebie.

Jak wiele się zatem dokonało w nas mocą własnego stwierdzenia faktu: to jest białe! Nie było to tylko bierne stwierdzenie prawdy. To było także uznanie tej prawdy za prawdę. Tak oto każdy z nas stając się w momencie poznania prawdy samorzutnie jej świadkiem, utożsamia(ł) się z nią w sposób wolny – choć zrazu nie poprzez jej w pełni świadomy wybór, lecz spontanicznie włączając w jej uznanie dynamizm swej wolności. Stwierdzając o sobie: „To oto jest białe”, każdy z nas sam identyfikował się z rolą świadka tego, co stwierdził i przejmował na siebie rolę powiernika tego, co sam – stwierdziwszy – za prawdę uznał. Sam się poniekąd własnym aktem poznania tej prawdy do roli jej powiernika ukonstytuował i sam się z rolą tą utożsamiał⁸. Sam, odkrywszy tę rolę, związał z nią sprawę swej tożsamości, sprawę bycia samym sobą.

Odtąd potwierdzenie samego siebie staje się dla nas możliwe już tylko poprzez przekraczanie niejako samych siebie aktami afirmowania poznanej prawdy dla niej samej, aktami świadomego i wolnego wyboru życia dla prawdy i z prawdy. W tym posłuszeństwie z wyboru dla prawdy ujawnia się sam *r d z e ń m i ł o ś c i*. Miłość w tym znaczeniu to *a f i r m a c j a n a l e ż n a p r a w d z i e* dlatego, że prawda jest prawdą, to afirmacja należąca prawdzie jako prawdzie, należąca jej więc z racji – jak niekiedy mówimy – jej wsobnej wartości. Widać od razu, iż miłość tę znamionuje swoista *b e z i n t e r e s o w n o ś ć*. Podmiot miłości przekracza tu bowiem niejako sam siebie w swym akcie

⁷ Dotykamy tu problemu stosunku zdań stwierdzających realne stany rzeczy do zdań stwierdzających ich wartość i wreszcie do zdań stwierdzających powinność spełniania określonych działań. D. Hume wysunął ongiś – ugruntowaną wyłącznie na swoim dogmatycznie założonym empiryzmie – tezę o niemożliwości logicznego przejścia od zdań typu „jest” do zdań typu „powinien”. Miało stąd wynikać, iż próby oparcia etyki na danych antropologii lub teorii bytu (metafizyki) obarczone są błędem logicznym.

⁸ Por. R. Buttiglione, *Suwerenność osoby i narodu poprzez kulturę*, „Ethos” 1(1988) nr 2/3 s. 78-89.

afirmacji prawdy dla niej samej. Równocześnie jednak podmiot ten – i to jest paradoks owej miłości! – zawsze wtedy, ale też tylko wtedy, sam siebie spełnia, potwierdza swą tożsamość. Można powiedzieć, że samym sobą pozostaje, gdy przekraczając samego siebie mocą własnego świadomego i wolnego wyboru prawdy sam niejako po jej stronie staje.

Owa miłość prawdy implikuje ponadto, i zarazem postuluje jako swą oczywistość normatywną, zupełnie szczególną postać powinności(!) miłowania samego siebie – siebie jako jej powiernika właśnie. Co więcej, miłość ta staje się oczywistą racją – i równocześnie modelem – powinności(!) miłowania każdego drugiego jako powiernika prawdy. Miłowania go „jak samego siebie” – czyli w imię tej samej prawdy o każdym drugim „ja”, którą odkryłem w swym własnym „ja”⁹. I to jest kolejny paradoks tej miłości, paradoks, w którym ujawnia się jednak dopiero istotny jej rdzeń. Wszak rola powiernika prawdy staje się odtąd nierozzerwalnie związana z zupełnie szczególną i nieodstępowną odpowiedzialnością za tego kogoś odkrytego w samym sobie, kto nie ocali własnej tożsamości (prawdy o samym sobie!) inaczej, jak tylko wywiązując się ze swej roli stróża prawdy. Powiernikowi prawdy zostaje współpowierzona baczna troska o jej powiernika!¹⁰ Stając się stróżem prawdy nie może on bowiem sam nie stanąć równie czujnie na straży jej stróża¹¹. W tym sensie można powiedzieć, że obowiązek miłowania prawdy rodzi w miłującym ją zupełnie szczególne zobowiązanie miłowania samego siebie, a zarazem miłowania każdego drugiego tak, jak siebie samego, czyli... dla niego samego. Stąd też każdej osobie należna jest od każdej osoby afirmacja dla niej samej. Każdej osobie od każdej należna jest, innymi słowy, miłość. Oto w jaki sposób odkrywamy zarówno samą treść normy personalistycznej jako naczelnej zasady etycznej (*persona est affirmanda propter se ipsam*), jak i źródło oraz podstawę jej przedmiotowej ważności.

⁹ Zob. K. Kard. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976) z. 2, s. 5-39, zwłaszcza zaś s. 17-29. Por. T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988.

¹⁰ Interesujące są pod tym względem rozważania Arystotelesa zarówno w *Etyce Nikomachejskiej* (IX 4.1166 b 25-30), jak i w *Etyce Eudemejskiej* (VII, 6). W tekstach tych Stagiryta zdaje się wyraźnie przekraczać ramy eudajmonizmu nakreślone dla swej etyki w pierwszej księdze *Etyki Nikomachejskiej*.

¹¹ Chyba tu należałoby widzieć sedno zagadnienia tzw. opcji fundamentalnej lub podstawowego wyboru. Jeśli spostrzeżenie, któremu dano powyżej wyraz, jest trafne, to należałoby przyjąć, że zagadnienie to może być postawione tylko jako „konstytuowanie siebie” czy też „swego projektu życia” w oparciu o podstawowy wybór podmiotu, dokonywany jednak zawsze w kontekście określonym tu jako potrzask wolności człowieka w obliczu poznanej przez siebie prawdy i odpowiedzialności za samego siebie w nierozłączalnej więzi z odpowiedzialnością za poznana prawdę. Wynikałoby stąd także, iż sprawę tę można rzetelnie postawić tylko na gruncie filozofii realistycznej.

Podsumujmy uzyskane wyniki.

1. Miłość, którą postuluje ta norma (zasada, prawo), okazuje się niczym innym, jak tylko wymogiem afirmacji p r a w d y o osobie.

2. Miłość ta ujawnia zarazem to, co w imię tej prawdy przyjmuje postać uniwersalnie ważnej normy jako prawa wyrażającego obowiązek bycia osobą wobec osoby, osoby własnej i każdej drugiej.

3. Miłość ta okazuje się wreszcie jedynie możliwym dla osoby sposobem afirmowania swej wolności, odkąd zauważyliśmy, iż wolność może się określić i potwierdzić zawsze i tylko jako wolność poprzez wybór (poznanej) prawdy¹².

Oto odkrycie na miarę samoodkrycia, odkrycie współmierne wobec tego wszystkiego, co stanowi doświadczenie „wolności w potrzasku (poznanej) prawdy”. Skoro wybór prawdy wyzwala, to nie może niewolić posłuszeństwo wobec takiego prawa, które jest wyrazicielem prawdy o osobie ludzkiej, które ze swej istoty jest „osobocentryczne”, jest „oknem na osobę ludzką”¹³.

Notabene, chyba przy tej okazji dopiero odsłania się nam najbardziej wyraziście nasza wolność w postaci swego: „mogę, nie muszę”, w matni „powinieniem”. Matnia „powinieniem” okazuje się jednak „matnią prawdy” i przez to – „matnią dobra i zła”.

Oto więc także odkrycie stanowiące metodologiczny klucz do rozwiązywania tych trudności i problemów, które podejmuje encyklika, a które w znacznej mierze zdecydowały o kryzysie we współczesnej teologii moralnej. Nie wydaje się bowiem, by na przykład ten, kto raz w samym sobie dostrzegł jako elementarną prawdę o sobie samym i każdym drugim to, iż osobie jako osobie należąca jest afirmacja dla niej samej, nie musiał konsekwentnie przyjąć, że afirmacja ta jest niemożliwa w stosunku do drugiej osoby bez afirmacji dobra dla osoby tak fundamentalnego, jakim jest w a r t o ś ć j e j ż y c i a¹⁴.

Oczywiście, „dostrzegł” znaczy tu to, co znaczy: odkrył, zobaczył to, co jest. To co jest, jest miarą obiektywnej ważności odkrycia. Miarą jego prawomocności. Nie na odwrót. (Stąd fakt, iż ktoś nie rozróżnia pomiędzy kolorami światła na skrzyżowaniu dróg, nie jest argumentem, iż czerwień nie różni się od zieleni). Otóż istnieją związki realne niekiedy zupełnie proste i zarazem

¹² Zob. A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” 4(1991) nr 3/4 (15/16), s. 25-37. Sprawę konstytuowania się osoby w kontekście „wolności w potrzasku prawdy” naświetla od strony epistemologicznej i metafizycznej W. Chudy w ramach swego studium na temat filozofii refleksji. Zob. W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”. Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia*, Lublin 1993, zwłaszcza s. 89-111 oraz s. 335-353.

¹³ „Należy zatem uznać prawo za wyraz Bożej mądrości: poddając się prawu, wolność poddaje się prawdzie stworzenia. Dlatego trzeba dostrzec w wolności człowieka obraz i bliskość Boga, który jest obecny we wszystkich” (por. Ef 4, 6) – czytamy w *Veritatis splendor* (nr 41).

¹⁴ Doskonałą prezentację etyki jako teorii powinności moralnej „ex objecto” daje w związku z dyskusją wokół encykliki *Veritatis splendor* amerykański autor Ralph McInerny, *Locating Right and Wrong*, „Crisis” 11(1993) nr 11, s. 37-40.

w swej strukturze wewnętrznej konieczne, tak iż nie może ich nie dostrzec i adekwatnie nie ująć ten, kto tylko w ich stronę zwróci swą uwagę poznawczą, ten, kto po prostu im się przygląda czy też je ogląda. Przyglądając się „wolności w potrzasku poznanej prawdy” mieliśmy właśnie do czynienia z jednym z takich związków. Przyglądając się temu związkowi, przyglądaliśmy się samym sobie i odkrywaliśmy w sobie siebie, swe „ja” i każde inne „ja”. Kontakt poznawczy z tym związkiem owocuje rezultatami, które dopiero co zostały w wielkim skrócie wprowadzić, lecz zarazem wystarczająco dla sprawy zaprezentowane. Tak oto wykazanie przedmiotowej ważności absolutnej obowiązywalności normy afirmowania osoby dla niej samej i implikowanej przez tę normę przedmiotowej ważności absolutnej obowiązywalności normy respektowania życia ludzkiej osoby – zdaje się w zupełności wystarczać do ugruntowania jedynej w swoim rodzaju normatywnej i poznawczo prawomocnej dyscypliny, jaką jest etyka właśnie. Etyka ta, jak widać, pretendując do wypowiadania twierdzeń (choćby tylko tych dwu wymienionych) przedmiotowo ważnych o absolutnie obowiązujących każdego człowieka powinnościach moralnych, nie opiera się wcale na faktycznej co do tego jednomyślności. Stąd też brak powszechnej zgody w tej sprawie nie stanowi dla niej powodu do odwołania tych twierdzeń. Przeciwnie, stanowi wystarczający powód do uznania twierdzeń niezgodnych z jej twierdzeniami za twierdzenia błędne. Może warto tu – dla ilustracji – przywołać sytuację niewątpliwie skrajną, lecz dla naszych celów poznawczych – pomimo całej swej ułomności – wysoce diagnostyczną. Chodzi o sytuację Kopernika, który stwierdziwszy, iż to nie Słońce krąży dookoła Ziemi, lecz Ziemia dookoła Słońca, miał przeciw obiektywnej ważności swego twierdzenia powszechny brak na nie zgody. Któż rozumny chciałby twierdzić, że powinien on dlatego swą tezę uznać za błędną i ją odrzucić? Rzecz jasna, Kopernik zdawał sobie sprawę z całej liczebnej dysproporcji, jaka dzieliła wówczas jego pogląd od poglądów wszystkich pozostałych ludzi. Moc jego odosobnionego poglądu leżała w mocy wglądu, który czynił z tego poglądu jedynie prawomocne twierdzenie, nie pozostawiając żadnych szans (dla) uprawomocnienia poglądu wszystkich pozostałych ludzi.

Być może, iż niejeden człowiek dokonuje odkryć uniwersalnie ważnych twierdzeń etycznych niekiedy dopiero przy okazji spotkania w swym życiu Sokratesów, gdy ci dając świadectwo prawdzie, oddają jej siebie poprzez dar ofiary z życia. Czy jednak norma domagająca się absolutnego respektu dla każdej osoby i implikowana przez nią norma absolutnego respektu dla jej życia jest przedmiotowo prawomocna dopiero wtedy i dopiero dlatego, że ją ktoś za taką *de facto* uznaje, czy też jest taką, ponieważ stanowi poznawczy wyraz obiektywnej prawdy o ludzkiej osobie? Fakt, iż ktoś tego nie widzi bądź temu wyraźnie zaprzecza, może etyków i nie tylko etyków bardzo martwić. (Zmartwił też Papieża i dlatego ogłosił on encyklikę *Veritatis splendor*). Winien ich też mobilizować do podjęcia odpowiednich działań w zakresie dosko-

nalenia metod argumentacji, organizowania coraz lepszych warunków dla dokonywania wglądów w prawdy moralne i szerzenia etycznej edukacji. Zawsze jednak warunkiem sensowności i powodem podjęcia tych działań może być tylko to, że brak powszechnej zgody nawet co do absolutnie ważnych norm moralnych nie stanowi – i z racji logicznych nie może nawet stanowić (błąd naturalistyczny)! – dowodu przeciwko ich ważności, lecz tylko i co najwyżej dowód ludzkiej ułomności poznawczej także w tym zakresie¹⁵.

¹⁵ Dziwi więc to, co ks. Józef Tischner pisze w związku z encykliką *Veritatis splendor* w artykule *Wolność w blasku prawdy*, „Tygodnik Powszechny” 47(1993) nr 48, s. 5:

„W tym punkcie nasuwa się szereg uwag. Wymieńmy niektóre.

Najpierw samo pojęcie «prawa natury». Czytamy: «Mówimy tak o nim nie przez odniesienie do natury istot nierozumnych, ale dlatego, że rozum, który to prawo ogłasza, należy do ludzkiej natury» (VS, nr 42). Następuje odnośnik do nowego Katechizmu (nr 1955). Co charakterystycznego znajdujemy w tym określeniu? Prawo natury bywa rozumiane rozmaicie, najczęściej rozumie się je «ontologicznie», «obiektywistycznie»: człowiek ma określoną ludzką «naturę» i wedle tej «natury» powinien działać. Ale takie określenie zakłada, że ludzie mogą być jednomyślni co do własnej «natury». Tak jednak nie jest. Człowiek, jego «natura», jest nadal «istotą nieznaną». Jest tyle «natur», ilu teoretyków «natury». Zachodzi obawa, że tyle też będzie «praw natury». Jan Paweł II jest ostrożniejszy w definiowaniu «natury» i «praw natury». Sądzi chyba, że dla etyki nie jest to nawet potrzebne. Wskazuje więc wyłącznie na to jedno: na sposób poznania. Prawem natury jest to, co odkrywa «rozum», należący do «ludzkiej natury». Można powiedzieć, że przesunięty został punkt ciężkości: z ujęcia «ontologicznego» na «poznawcze».

Przed wszystkim ks. Tischner nie zauważył lub nie zechciał wziąć pod uwagę całego szeregu tych sformułowań w samej encyklice, które z całym naciskiem dają wyraz ścisłej więzi pomiędzy zasadniczą treścią ludzkiej natury i możliwościami jej poznawczego ujęcia ze strony rozumu. Sformułowania te wprost i jednoznacznie zaprzeczają temu, co ks. Tischner usiłuje przypisać Autorowi encykliki. Sporządzenie odpowiednich wypisów z encykliki byłoby najlepszym argumentem. Jest ich jednak tak wiele, że ich przytoczenie zajęłoby zbyt dużo miejsca. Ze względu na dobro wprowadzonego w błąd Czytelnika podaję odnośne numery: 48, 50, 51, 52, 53, 78, 79, 80, 82. Poniżej czynię użytek z tekstu pod nr. 50.

W przytoczonym wywodzie ks. Tischner, po pierwsze, zdaje się zupełnie nie dostrzegać i nie uwzględniać roli, istotnie ważnej dla omawianej sprawy, różnicy pomiędzy tym, co jednomyślnie uznane (*allgemein anerkannt*) odnośnie do ludzkiej natury, i tym, co stanowi ogólnie ważny sąd dotyczący tejże natury (*allgemein gültig*). Brak jednomyślności w tej sprawie nie jest wcale argumentem przeciwko ogólnej ważności sądów o naturze ludzkiej i wyrażających ją norm moralnych. (Gdyby zresztą ta jednomyślność miała miejsce, Papieżowi w ogóle nawet by na myśl nie przyszło, aby ogłaszać encyklikę *Veritatis splendor*. Po co, skoro wszyscy na rzeczony temat myślą prawidłowo?). Brak jednomyślności jest, co najwyżej, wyrazem faktycznej niedoskonałości ludzkiego poznania (Papież usiłuje temu właśnie brakowi wyjść na przeciw). Jest to fakt z zakresu psychologii i socjologii poznania etycznego, fakt etologiczny, nie „fakt” etyczny.

Ks. Tischner sugeruje, po drugie, rozluźnienie, jeśli wręcz nie rozerwanie, więzi ujęcia poznawczego z tym, co jest ujmowane, poznania z jego realnym przedmiotem („Jest tyle «natur», ilu teoretyków «natury»”). Tymczasem według encykliki rozum, owszem, należy do natury, należy do niej jednak w ten sposób przede wszystkim, że jego istotnym aktem wobec niej jest jej poznawcze ujęcie w elementach istotnych, co pozwala właśnie na formułowanie w oparciu o nie norm obowiązujących wszystkich ludzi jako „nosicieli” tejże natury. I właśnie takie ujęcie roli rozumu wobec ludzkiej natury stanowi główny argument encykliki przeciwko tym wszystkim, którzy

A jakie są w praktyce realnego życia konsekwencje dla tego, kto odkrył, iż „tak” dla samego siebie nie jest możliwe bez „tak” dla prawdy i bez „tak” dla każdego drugiego?

podważają możliwość formułowania ogólnie ważnych, treściowo zdeterminowanych norm moralnych w etyce i teologii moralnej. Wszak normy te można zasadnie podtrzymywać i głosić tylko pod warunkiem, iż ontyczną naturę człowieka (czyli wspólną wszystkim ludziom istotę) da się co najmniej w niektórych koniecznych elementach jej struktury poznawczo ująć (co zresztą wcale nie wyklucza, że człowiek w wielorakich innych aspektach pozostaje nadal dla siebie „istotą nieznaną”). I tak na przykład encyklika ukazuje i uwydatnia konieczny związek, jaki zachodzi pomiędzy tym, kim człowiek jest jako osoba ludzka, i tym, że jest realnie tym, kim jest, o ile w ogóle jest, istnieje, żyje, oraz że istniejąc, istnieje właśnie cieleśnie. Związek ten jest konieczny i tak zarazem prosty i łatwo uchwytny poznawczo ze strony rozumu, że pozwala to etyce na zasadne formułowanie ogólnie ważnej tezy o absolutnym zakazie morderstwa, niszczenia życia osoby jako dobra dla osoby tak koniecznie związanego z dobrem (wartością, godnością), którym jest sama osoba, że negacja życia osoby staje się nieuchronnie negacją samej osoby (zob. VS, nr 50).

Tak więc z punktu widzenia naczelnego zamysłu Autora encykliki *Veritatis splendor* (jakim jest obrona tezy o intrinsece malum, czego metaetycznym równoważnikiem jest teza o istnieniu norm ogólnych bezwyjątkowo ważnych), przypisanie Mu zamiaru, którego sens miałyby wyrażać zdania ks. Tischnera: „Sądzi chyba, że dla etyki nie jest to [chodzi o jednoznaczne określanie «natury» i «praw natury» – T.S.] nawet potrzebne. Wskazuje więc wyłącznie na to jedno: na sposób poznawania”, oznacza de facto likwidację tego, o co głównie w tej encyklice chodzi. Takie potraktowanie sprawy po prostu przekreśla samo sedno przesłania encykliki. Co gorsza, imputuje Autorowi encykliki, że sam zdaje się nie dostrzegać istotnego powodu, dla którego swą encyklikę ogłasza (*ignoratio elenchi*)!

Ks. Tischner, po trzecie, zdaje się przy tym wszystkim być w ogóle nieświadom, iż popełnia przy okazji (jakby po drodze) błąd, zwany „złudzeniem naturalistycznym”, przechodząc właśnie od twierdzeń uznanych lub nie uznanych (jednomyślnie przyjętych lub nie przyjętych), czyli sądów typu „jest”, do wniosków na temat twierdzeń normatywnych ogólnie ważnych bądź też pozbawionych waloru ogólnej ważności, czyli sądów typu „powinien” (przejście od „jest” do „powinien”). I chyba to także tłumaczy, że ks. Tischner z nie zakłóconą żadnymi skrupułami natury logicznej swobodą wypowiada z całą powagą i właściwą sobie swadą sądy – w tak istotnie dla *Veritatis splendor* ważnej sprawie – zupełnie bezwartościowe.

Notabene. Często zdarzają się filozofom przypadki takiej wykładni czegoś, która prowadzi w efekcie do „zniesienia” (*Weginterpretation*) tego, co się interpretuje. Ale dokonać tego rodzaju „*Weginterpretation*” w odniesieniu do samego sedna przesłania Papieża – i to z powołaniem się na samego Papieża – to *Meisterstück*. Niezbyt uważna lektura całości tekstu ks. Tischnera wywoła zapewne u mniej krytycznych czytelników (a tych jest zawsze więcej) wrażenie, że chodzi w nim o wyraz całkowitego uznania dla dokumentu. Głębsza jednak lektura tego tekstu może wywołać tylko taką reakcję: dokument został poddany próbie „unieszkodliwienia” w najważniejszym dla całej sprawy punkcie.

Nie było więc dla mnie niespodzianką, gdy potem na temat tegoż artykułu ks. Tischnera przeczytałem opinię ks. Tadeusza Ślipki, z której przytoczę urywek: „Nie jest to pierwszy przypadek gruntownego wypaczenia myśli Jana Pawła II przez ks. Tischnera. Podobnie postąpił z papieskim pojęciem prawa naturalnego, a także wartości moralnych (por. art. *Wolność w blasku prawdy*, „Tygodnik Powszechny” 47(1993) nr 48 s. 5). Z kolei centralne pojęcie w kontrowersji absolutyzmu z relatywistycznym teleologizmem stało się ofiarą podobnego zafałszowania. Ks. Tischner nie dostrzega, jak wielka myślowa przestrzeń dzieli to, co realne, od tego, co substan-

Widać chyba jak na dłoni, że poczynając od owego momentu sprawa potwierdzenia albo przekreślenia naszej tożsamości zależy od kierunku wolnego wyboru człowieka, od stosunku wolności do prawdy. Czy potwierdzi on aktem wolności prawdę, której – w godzinie próby – nie wolno mu tym aktem nie potwierdzić, skoro sam ją nadal za prawdę uznaje mocą (f)aktu jej poznania? Czy też zaprzeczy prawdzie, którą winien potwierdzić wolnym wyborem, choć nadal zachowuje moc, by jej nie potwierdzić? Oto w jaki sposób związana jest sprawa ocalenia (resp. przekreślenia) naszej tożsamości przez samych siebie ze sprawą potwierdzenia (resp. zanegowania) poznanej przez nas prawdy aktami naszej wolności.

2. DRAMAT CZŁOWIEKA DRAMATEM BEZ WYJŚCIA? SEDNO LUDZKIEGO DRAMATU

A jak wyglądają nasze wybory? To przecież tu, poprzez akty wolności wobec prawdy, sprawa tożsamości przybiera – choć wcale nie musi – kształt dramatu tożsamości człowieka i zarazem dramatu jego wolności. Przechodząc do pogłębienia sprawy tegoż dramatu, zbierzmy wyniki naszego „eksperymentu” z białą kartką na temat wolności człowieka i jego tożsamości. Oto „ucieczka wolności o d p r a w d y” okazuje się „ucieczką wolności o d w o l n o ś c i”. Okazuje się też „ucieczką człowieka od samego siebie”. Czy ucieczka ta nie jest jednak czymś więcej niż tylko ucieczką od samego siebie? Czy nie jest zdradą samego siebie? Samosprzeniewierzeniem? „Owym odepchnięciem siebie przez samego siebie”? Spójrzmy raz jeszcze w stronę uchylonych dla Sokratesa przez Platona drzwi w stronę wolności poza progiem więzienia, by zobaczyć – przez kontrast – raz jeszcze sedno ludzkiej wolności, tej jedynie wyzwalającej człowieka w człowieku, tej jedynie ocalającej jego tożsamość i jedynie potwierdzającej samą siebie. Jest ona możliwa zawsze i tylko poprzez wybór prawdy. We wszystkim tym chodzi koniec końców o to, by nie zdradzić prawdy i przez to nie zdradzić samego siebie. I tak nie stać się samemu sprawcą swego największego dramatu.

Ale nawet po tak niezwykle ważnej diagnostycznie wizycie, jakiej byliśmy świadkami w przypadku Sokratesa i Platona, warto wracać do tej prostej, a przecież tak bardzo pouczającej lekcji o wolności – z białą kartką papieru. Oto gdy zaprzeczamy nawet tak banalnej prawdzie, że jest białe, co jest białe,

cjalne również w kategorii zła moralnego...”. Nie dziwię się, że swą ocenę krytyczną tekstów ks. Tischnera dotyczących encykliki *Veritatis splendor* ks. Ślipko, człowiek tak zrównoważony, kończy sięgając po najmocniejsze słowa, jak „absurd” i „nonsens”. Zob. T. Ślipko, *Filozoficzne aspekty moralności aktu ludzkiego w encyklice Veritatis splendor*, w: *W prawdzie ku wolności*, red. E. Janiak, Wrocław 1994, s. 245-258, cytat pochodzi ze s. 255.

Wypada dlatego chyba bardzo prosić ks. Tischnera, by zechciał mieć w przyszłości więcej respektu dla prawdy, a także więcej szacunku dla innych, w tym dla Papieża. I dla samego siebie.

lub że $2 + 2 = 4$, przeczymy i sprzeniewierzamy się nie tylko prawdzie – ona zresztą i tak pozostanie prawdą – lecz także sprzeniewierzamy się samym sobie. Wkraczamy na drogę, która prowadzi wprost do moralnego samobójstwa. Moralne samobójstwo. To mocne słowo. Lecz trzeba je wypowiedzieć. Chodzi bowiem o obronę tego życia człowieka, dla którego jego życie w ogóle warte jest życia. Chodzi o życie człowieka jako człowieka-osoby. O jego ocalenie. „Cóż bowiem pomoże człowiekowi, choćby cały świat pozyskał, a na duszy swojej szkodę poniósł?” (Mt 16, 27).

Kwestię tę wyraził w sposób niezwykle przejmujący już przecież Owidiusz swym: „widzę dobro i aprobuje je, czynię zaś zło”¹⁶. To samo mówi św. Paweł w wyznaniu, którego punktem kulminacyjnym są słowa o rozdarciu wprowadzonym we własne „ja” poprzez własne „ja”: „Nieszczęsny ja człowiek!” (Rz 7, 24). Dlaczego tak nieszczęsny?

Warto może w tym celu spróbować wniknąć do wnętrza postaci, jaką jest św. Piotr, gdy oświadcza, że nie zna człowieka, którego doskonale zna. Tym razem uczeń zostaje wyzwany do złożenia świadectwa wierności wobec swego Mistrza: „I tyś był z Nazarejczykiem Jezusem” (Mk 14, 67). Jako człowiek wolny Piotr nie musi potwierdzić dobrze sobie znanej prawdy, może nie potwierdzić prawdy, którą – znając i uznając – potwierdzić powinien. Nie musi. Może tak, może nie. Cóż jednak dzieje się z Piotrem, więcej, czego Piotr sam dokonuje z samym sobą w momencie, kiedy oświadcza, że nie zna człowieka, którego doskonale zna? Powiemy, że jest to zdrada przyjaciela. Powiemy tak dlatego, że Piotr przeczy prawdzie o tym, kim dla niego jest ten, kogo dotyczy jego wolny wybór. Czy jednak zdrada przyjaciela, człowieka wiernego nam w przyjaźni, zmienia cokolwiek na niekorzyść w moralnej sytuacji tego, kogo zdrada dotyczy? Czy ona go w jakikolwiek sposób pomniejsza? A co dzieje się z samym Piotrem?

Widzimy, w kogo przede wszystkim uderza akt zdrady: nie w tego, kto jest zdradzany, lecz w tego, kto zdradza. Czy nie tu jest główny powód, dla którego Piotr, gdy „Chrystus nań wejrzał z daleka”, gorzko zapłakał? Nad kim przede wszystkim? Czy nad losem Przyjaciela, który mimo to przyjaźnie spojrział w jego stronę? Czy nie przede wszystkim nad samym sobą – zobaczywszy siebie w świetle tamtego spojrzenia, w blasku Prawdy? In veritatis splendore...

Będąc w tym miejscu penetrowania obrazu ludzkiego wnętrza i dostrzegając w nim istotne dla wolności człowieka i dla jego wnętrza zawężanie się jego wolności o poznaną przez niego prawdę – nie wolno nam nie zauważyć i nie ujawnić jego relacyjnej wewnątrzosobowej struktury. Ujawnia się ona z wyjątkową wręcz wyrazistością w momencie, w którym człowiek nadużywając własnej wolności dokonuje dekompozycji swej osobowej struktury.

¹⁶ Podobny zwrot spotykamy w *Hipolitosie uwięzionym* Eurypidesa: „Co dobre, wiemy i rozpoznajemy, lecz nie czynimy...”.

Oto człowiek mówiąc aktem wolnego wyboru „nie” prawdzie przez siebie samego poznanej i przez samego siebie już uznanej, staje się – i jest – nie tylko swej własnej porażki, swej klęski, s p r a w c ą – jest także kimś, kto staje się sam pierwszą tego dzieła o f i a r ą, będąc przecież fizycznie cały czas jednym i tym samym człowiekiem! To niewątpliwie dramat, jeśli wręcz nie tragedia człowieka. Ale czyż nie jest czymś na wskroś interesującym odkrycie owej dwoistości, odkrycie, że oto ktoś jeden i ten sam jest czegoś takiego, jak własna klęska, i sprawcą, i ofiarą; ofiarą i sprawcą aktu moralnego samobójstwa? Lecz nie tylko tym. Jest on nadto kimś, kto całe to swoje dzieło, to wydarzenie, którego jest sprawcą, penetruje, kontroluje i nad nim panuje samopoznaniem. On jest wszak także ś w i a d k i e m tego wszystkiego, on na to patrzy, a patrząc zarazem ocenia. Jest s ę d z i ą tego, co uczynił jako sprawca w stosunku do tego, kto tego aktu sprawstwa jest ofiarą. Jest świadkiem i sędzią, który patrząc na ofiarę potępia sprawcę za akt profanacji. Potępia sprawcę głosem, którego on sam użycza sprofanowanej przez siebie ofierze, musząc wciąż na nią patrzeć i – mimo jej sprofanowania – nadal ją widzieć w blasku prawdy (o) jej nieutralnej i zarazem sprofanowanej przez niego godności. Czyż Owidiusz nie z głębi tego właśnie samorozszczepienia wyrzuca ów krzyk rozpaczliwego samopotępienia wołając: „Video meliora proboque, deteriora sequor!”?

„Drzewa umierają stojąc...”

Człowiek może być martwym – żyjąc. Może być istotą umarłą – zabiwszy samego siebie – za życia.

Wróćmy jeszcze na moment do postaci Piotra i zapytajmy:

Kto zdradził Chrystusa, kto jest sprawcą zdrady? – Piotr.

Kto jest pierwszą ofiarą tej zdrady? – Piotr.

Kto jest tej zdrady świadkiem i sędzią zarazem? – Piotr.

Oto więc sprawca, ofiara i świadek - sędzia zarazem.

Cóż więc za niezwykłą trójką jest z punktu widzenia poznawczego ten ukrywający się w każdym z nas człowiek, ale też w jak dramatycznych okolicznościach można dopiero odkryć, że jest on istotą tak niezwykłą?! Czy nie trzeba by nam częściej stawać przed samymi sobą – proszę wybaczyć to wojskowe słowo – „na baczność” i ze zdumieniem pytać: czy ty wiesz, z kim właściwie masz do czynienia, mając z samym sobą do czynienia?

Aby nasz opis osobistego dramatu człowieka stał się kompletny, musimy jednak dodać doń coś jeszcze istotnie ważnego. Chodzi o ujawnienie, iż dramat sprzeniewierzenia się człowieka samemu sobie jest dramatem nierozwiązalnym.

Otóż człowiek może, jak powiedzieliśmy, użyć swej wolności w ten sposób, że wybierze prawdę o swej wielkości. Człowiek jednak może swej wolności użyć i po to, by tej prawdzie zaprzeczyć. Ale co wtedy dalej? Okazuje się, że człowiek ma dość mocy, by uderzyć samobójczo w siebie uderzając w prawdę swym

wolnym wyborem. Czy jednak – i jest to pytanie ostatnie i chyba retoryczne – człowiek ma dość mocy, by uczynić niebyłym to, co raz jeden sam z sobą uczynił?

Nie kto inny tylko właśnie J.-P. Sartre w swym dramacie *Huis clos* – myślę, że tytuł polski *Przy drzwiach zamkniętych* spłaszcza całą wymowę tego, co jego autor chciał wyrazić jako sedno ludzkiego piekła, a co, moim zdaniem, doskonale wyrazili Anglicy przekładając tytuł słowami: *No Exit!* – powiada: „Wyjścia nie ma!”.

Wyjścia nie ma!, albowiem człowiek nie ma mocy uczynić niebyłym tego, co sam własną mocą ze sobą uczynił uderzając aktem wolnego wyboru w prawdę. W krytycznym momencie przeżywania dramatu samosprzeniewierzenia każdy człowiek widzi to bodaj najlepiej sam. Widzi to wtedy lepiej niż kiedykolwiek indziej. To co w tym miejscu zauważa i widzi, to właśnie to, że ma dość mocy, by spowodować pewien stan rzeczy, dla którego anulowania własnej mocy mu nie starcza. Oto dlaczego z tego miejsca wyjścia nie ma.

Nie ma?

Objawienie to nowina, wręcz niewiarygodna acz rzeczywista, dlatego właśnie taka niespodziewana i tak niewypowiedzianie radosna. Wszak Objawienie na tym polega, że wskazuje człowiekowi wyjście z sytuacji, którą on sam postrzega jako sytuację – w oparciu o swe ludzkie moce – bez wyjścia¹⁷. Cóż bowiem Objawienie objawia? Objawia, że dla Boga Stwórcy, który człowieka powołał do istnienia z miłości, dramat człowieka staje się Jego własnym dramatem, dramatem Jego nieodwołalnej miłości do człowieka. Oto powód, dla którego obok człowieka (nie tylko zresztą obok niego) i u stóp człowieka, pojawia się Bóg-Człowiek. Któż to bowiem umywa nogi Judaszowi, Piotrowi i tym wszystkim w Wieczerniku, a poprzez nich nam wszystkim? Kto – i w jakich okolicznościach! – wypowiada do paralityka bulwersujące świadków całego owego wydarzenia słowa: „Odpuszczają ci się grzechy twoje”?

Oto wyjście proponowane jako jedyne wyjście dla człowieka. Można powiedzieć, wyjściem jest prawda o tym, że Słowo Boże Ciałem się stało, że Bóg po to jako Człowiek zamieszkał pośród nas, by dać nam szansę ocalenia się. Po to Bóg Człowiekiem!¹⁸ Przyszedł, by zaoferować wyjście. „Jeśli by nawet kto zgrzeszył, mamy Rzecznika wobec Ojca – Jezusa Chrystusa sprawiedliwego. On bowiem jest ofiarą prześlągalną za nasze grzechy, i nie tylko za nasze, lecz również za grzechy całego świata” (1 J 2, 1-2).

¹⁷ Chesterton, znany ze swego zamiłowania do posługiwania się paradoksami, mówi, że Ewangelia jest nowiną radosną, ponieważ jest nowiną o grzechu. Człowiek wie, co prawda, bez Ewangelii, że nie jest w porządku z samym sobą. Ewangelia mu to potwierdza. Czyni to jednak obwieszczając mu zarazem możliwość wyjścia z tego stanu rzeczy z pomocą Boga. Nawiązując do tego wątku Objawienia Jan Paweł II w *Redemptor hominis* wraz z całą tradycją Kościoła przywołuje istotę orędzia o „szczęśliwej winie” w wielkosobotnim hymnie *Exultet*.

¹⁸ Tu sytuuje się problematyka wyrażona tytułem dzieła Anzelma z Aosty: *Cur Deus homo?* – Dlaczego Bóg człowiekiem?

3. WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA TWÓRCĄ PRAWDY O CZŁOWIEKU? TRAGEDIA POZORNEJ LIKWIDACJI DRAMATU

Czy jednak po tym wszystkim, co dotąd tu powiedziałem, nie można by i nie należało nawet dorzucić: ależ to wszystko wspaniale wyłożył Jan Paweł II już w programowej encyklice swego pontyfikatu, przywołując w niej nam wszystkim na pamięć samą istotę wydarzenia, jakim jest odkupienie człowieka (stąd jej nazwa *Redemptor hominis*, „Odkupiciel człowieka”) i wskazując tam właśnie na ową wielką szansę wyjścia człowieka z tragicznego zaułka, w jakim się znalazł. Dlaczego w takim razie po piętnastu latach mówi o tym samym? Czy nie wystarczyłoby przypomnieć tamtej encykliki, jak gdyby donośnym głosem raz ją jeszcze zacytować, uwydatnić ponownie najbardziej istotne jej fragmenty?

Byłoby tak, gdyby nie jedno. Okazuje się, że człowiek, jak pod postacią Garcina w przywołanym wyżej dramacie Sartre’a, podjął próbę znalezienia wyjścia na własną rękę, bez Boga, i ciągle próbuje sam znaleźć inne wyjście¹⁹. W sartrowskim piekle – nie wytrzymując naporu rozpaczy bycia na zawsze z samym sobą: sprawcą, ofiarą oraz świadkiem i bezwzględny sędzią własnej porażki – próbował aktu samounicestwienia, ucieczki w nicość. Ale daremnie. Roześmiała się Inez, czyli on sam w innej tylko postaci personalnej: samobójstwo tu? Przecież tu jest to już niemożliwe! Jesteśmy w wymiarach ducha. Tu niczego nie załatwimy niwecząc ciało i związaną z jego konstytucją świadomość. Nie możesz wytrzymać sam ze sobą? W tym stanie – tym stanie twej nieśmiertelności – musisz pozostać sam ze sobą bez końca. Na zawsze! Oto co znaczy: wyjścia nie ma!

Istotnie. Człowiek nie może ścierpieć samego siebie jako sprawcy swej własnej porażki, autora swej klęski. Sprawcy – czego? Autora – czego? Uwaga! – Sprawca swej porażki, klęski?

Zakłada to jako swą oczywistą przesłankę, iż człowiek jest tym, kim jest, dlatego że istnieje j a k o w o l n o ś ć o d n i e s i o n a d o p r a w d y; odniesienie

¹⁹ Warto tutaj przypomnieć postać Rieux z *Dżumy* A. Camusa, dla którego sprawa: „Jak zostać świętym bez Boga” stanowić miała jedynie godny uwagi problem człowieka. Trzeba odnotować, iż taki sposób stawiania problemu ciągle jeszcze implikuje jako swe oczywiste założenie wizję wolności człowieka będącej mocą poddaną prawdzie o człowieku. Współcześnie natomiast lansuje się i coraz szerzej upowszechnia pogląd, iż wolność jest sobą o tyle tylko, o ile pozostaje odniesiona wyłącznie do samej siebie (*tota in se conversa*), co poniekąd klasyczną swą postać znalazło w określeniu Fichtego: „Wenn A im Ich gesetzt ist, so ist es gesetzt; oder so ist es”, a w wykładni Ch. Freya „Byt jest zatem stanowieniem Ja w Ja” (podkreślenie T. S.).

Genezę tej idei wolności ukazują Chudy, *Rozwój filozofowania*, dz. cyt., por. zwłaszcza paragraf *Ja absolutne a byt*, s. 222-223. W obrębie tej idei wolności zostaje, oczywiście, zlikwidowany dramat samosprzeniewierzenia i problem „powstania z upadku”. Przedtem jednak, co tu trzeba podkreślić, ulega „likwidacji” pewien fakt, fakt wolności człowieka w potrzasku (poznanej) prawdy j a k o f a k t w ł a ś n i e. Powstaje pytanie, co uprawnia kogokolwiek do likwidowania faktów?

to konstytuuje go jako człowieka wiążąc jego wolność prawdą o nim samym. Człowiek jest wolny, ale wolny w matni prawdy o sobie. I to właśnie jest, niewątpliwie, warunkiem możliwości, a także de facto źródłem jego dramatu jako człowieka, źródłem i warunkiem koniecznym zrozumiałości dramatu człowieka jako człowieka. Dramatu, którego wyrazem jest wyznanie Owidiusza lub też doświadczenie naszego Kowalskiego, który drżącą ręką podpisał deklarację lojalności, by wyjść na wolność, a potem nie umiał zapomnieć ceny, którą za to zapłacił. Jest w y r a z e m, podkreślam. Przywołujemy te postacie jako symbole ilustrujące nas samych. Czyż bowiem mowa naszych myśli i mowa odpowiadających im czynów spełnia zawsze warunek konieczny pozostania samymi sobą: „tak – tak”, „nie – nie”? Czy każdy z nas sam sobie co wieczora nie dowodzi tego, iż jest na odwrót, jeśli tylko rzetelnie rozlicza się z samym sobą u schyłku kończącego się dnia? Czyśmy kiedykolwiek zastanawiali się dostatecznie głęboko nad tym jednym słowem: „Skłamałem”? Czy nie widzimy jedyne dla siebie wyjścia w ufnym błaganiu: „Boże! Bądź miłościw mnie grzesznemu!”?

Ale czy nie można spróbować dramatu tego rozwiązać inaczej? Jak?

Oto recepta: z l i k w i d o w a ć g o! A więc...

Sądzić, że Bóg Człowiekiem się staje po to, ażeby mi umożliwić wyjście z przepaści, w którą z własnego wyboru sam się wtrąciłem, z której jednak o własnych siłach wyjść nie mogę – to ulegać iluzji. Czyż to wszystko – od początku do końca – to nie jeden wielki wymysł? Krzyż? Czyż to nie głupstwo? Czyż Bóg byłby człowiekowi jako Wybawiciel potrzebny, gdyby człowiek był tym, kim jest, przez to, że jest wolnością jako czystą samozależnością?! Wszak wówczas samosprzeniewierzenie nie byłoby w ogóle możliwe. I niemożliwy byłby żaden dramat.

A przecież człowiek właśnie j e s t t ą samozależnością!

Trzeba tylko, by dokonał wreszcie jej odkrycia w sobie, odkrycia na miarę przełomu w dziejach swego samorozumienia.

Niech zatem tylko s a m o z a l e ż n o ś ć człowieka zostanie przezeń uznana za j e d y n ą obiektywną prawdę o człowieku! Wszelką inną ponad to prawdę o sobie niech już on sam określi, niech ją sam do istnienia powoła!²⁰ Niech sam nada sens zwłaszcza własnej cielesności, swej seksualności. Niech go, owszem,

²⁰ Por. J. T i s c h n e r, *Myślenie w przyszłość*, „Tygodnik Powszechny” 37(1983) nr 40, s. 1. Warto może zwłaszcza dzisiaj, po upływie dziesięciu lat, zachęcić Czytelnika do uważnej lektury tekstu tego artykułu ks. Tischnera. Por. również moje uwagi krytyczne w sprawie tegoż tekstu: *Problem człowieka problemem miłości*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, „Gdzie jesteś, Adamie?”, red. T. Styczeń, Lublin 1987, s. 64-84, zwłaszcza przypis 4, s. 70, oraz podobne uwagi moje i A. Szostka w artykule: *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii*, w: *Problem wyzwolenia człowieka*, red. T. Styczeń, M. Radwan, Rzym 1987, s. 123-144, i wreszcie odpowiedź ks. Tischnera, *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając Fenomenologię ducha Hegla*, Kraków 1993, s. 107-110.

uzgodni z decyzją swego partnera czy partnerki, jeśli podjęte działanie dotyczy drugiej osoby w tym zakresie. Lecz niech już nie uważa więcej, że prawda o nim, o jego rzekomo niezmiennej istocie, zwłaszcza o jego ciele, jest mu wraz z bytem dana, w jego byt wpisana, i zadana mu do odczytania i wykonania – niczym potrzask zastawiony na jego wolność. Oto z czym trzeba się rozprawić. To tu tkwi bowiem źródło jego – koniec końców jedynie wyimaginowanego – dramatu! Od tej iluzji człowiek musi się uwolnić i w ten sposób samego siebie jako człowieka wyzwolić. Czyż to nie w imię tej iluzji sprowadzono przez cały bieg ludzkich dziejów Zbawcę człowieka z nieba na ziemię? Czyżby się więc nie dało tego dramatu zlikwidować?

Nie tylko się da – zawyrokowano – lecz należy go zlikwidować, i to u samego korzenia, uznając go za nierzeczywisty. Trzeba i wystarczy, by człowiek inaczej spojrzał na swą wolność i siebie samego. Trzeba i wystarczy – zadekretowano – by pojął siebie i swą wolność jako czystą samozależność. Trzeba więc, by „wysprzęglił” swą wolność z trybów domniemanej obiektywnej prawdy o człowieku i dostrzegł, iż to on sam ma moc zaprojektowania prawdy o sobie i związany z tym trud realizacji siebie jako swego autoprojektu²¹.

Jeśli tak, to potem już niemożliwe jest coś takiego, jak samosprzeniewierzenie. Wszak wedle tej logiki mogę tą samą mocą, którą wykreowałem taki oto model samego siebie, anulować go i stworzyć sobie inny. Sprzeniewierzenie się prawdzie o sobie, a w konsekwencji samozakłamanie i samozniewolenie staje się niemożliwe²². Czy potrzebny jest Odkupiciel?

Oto dlaczego trzeci rozdział encykliki *Veritatis splendor* został zatytułowany: „By nie zniweczyć Chrystusowego Krzyża” (1 Kor 1, 17).

Oczywiście można już dziś wskazać, niestety, na bulwersujące przykłady tej próby samowyzwolenia się człowieka poprzez podniesienie swej wolności do rangi czegoś, co nie podlega już żadnej innej prawdzie poza samą wolnością, co zostaje wyniesione na sam szczyt hierarchicznej struktury antropologicznej, jaką jest człowiek. Z pozycji tego szczytu już sama tylko wolność człowieka decyduje, jaka będzie jego natura, co będzie konstytuującą go – bo konstytuowaną przez jego wolność właśnie – prawdą, prawdą o nim jako człowieku.

²¹ Wolność wiążąca się prawdą o człowieku czy wolność tworzenia prawdy o człowieku? – to obecnie sedno aporii rozdzielającej dwie wizje człowieka i zarazem sedno tzw. antropologicznego przełomu (anthropologische Wende, svolta antropologica).

²² W dalszej konsekwencji niemożliwością staje się grzech, sprzeniewierzenie się Stwórcy. Czyż Stwórca – sugeruje się – będąc sam absolutną wolnością i stworzywszy mnie na swój obraz i podobieństwo nie pozostawił całkowicie właśnie w gestii mej wolności twórczego określenia prawdy o mnie, powołania jej do istnienia przez twórczy rozum, twórcze sumienie? W tym miejscu sytuuje się idea teonomicznej autonomii reprezentowana m.in. przez J. Fuchsa, A. Auera czy F. Böcklego. Sprawa ta została krytycznie podjęta przez A. Szostka w książce *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990, (por. zwłaszcza rozdz.: *Wolność a prawo, teonomiczna autonomia*, s. 121n.).

Jeśli w tym momencie, po owym poruszającym nas do głębi powiedzeniu Menandra: „Jakże czarującą istotą jest człowiek, gdy jest człowiekiem!” pozwolę sobie ponownie przypomnieć ten tak dobrze nam w Polsce znany napis: „Homo homini – Człowiek człowiekowi”, osobliwie uwieczniający horror holocaustu, to uczynię to z tego właśnie powodu. „Z owoców ich poznać ich” (por. Mt 12, 33).

Splendorowi człowieczeństwa zostaje tu przeciwstawiony jako fakt horror jego karykatury. Gdzie leży istotne źródło tego przeciwstawienia, tego kontrastu? Czy nie leży ono w odrzuceniu rzeczywistej relacji wolności człowieka do prawdy o człowieku? Umiejmy do końca widzieć ów powód, umiejmy czytać do końca wymowę faktu, który określamy jako horror Oświęcimia. Nazbyt płytko widzi i czyta fakt tego horroru, kto redukuje go tylko do aktu pewnych ludzi, którzy wobec drugih ludzi stali się zbrodniarzami. Za faktem tym stoi bowiem – i trzeba to widzieć – inny fakt, którego w tym miejscu naszej analizy absolutnie przeoczyć nie wolno. Chodzi o fakt, na który sprawcy zbrodni mogli się powołać jako na prawo ustanowione aktem ludzi, którzy przypisali swej wolności moc określania prawdy o tym, kto dla nich jest człowiekiem, a kto nim nie jest. W oparciu o tę przypisaną sobie moc stanowili potem – z powołaniem się już na tę prawdę – prawa. Funkcjonariusz obozowy mógł się na nie powołać. Czyniąc to, co czynił jako człowiek człowiekowi, mógł zgodnie z całą logiką prawdotwórczej wolności myśleć, iż ten, który na człowieka wyglądał, naprawdę nim nie był, skoro na mocy prawa został przekazany do obozu, którego zadaniem było likwidowanie rasy, której nie przysługiwał status: „człowiek”. Wszak tak o tym zdecydowała prawdotwórcza wolność, wyrażająca poprzez państwo swą zbiorową wolę. Oto „dowód z przykładu” rozprawienia się aktem wolności z obiektywną prawdą o człowieku i z samą możliwością dramatu samosprzeniewierzenia. Dramat uległ likwidacji w oparciu o nową prawdę o człowieku, powołaną do bytu przez „twórcze sumienie”. Dramatu nie ma. Nie ma potrzeby szukania wyjścia.

Kto wie, myślę niekiedy, czy powstałaby ta encyklika, gdyby jej Autor nie urodził się w Wadowicach, z których wzgórz było widać Oświęcim lub nawet można było poczuć ten słodkawy zapach „dymów nad Birkenau”. To doświadczenie uczyło czytać Auschwitz i Birkenau. Oświęcim i Brzezinka to nie tylko symbole horroru w postaci kaźni, jaką zgotowali konkretni ludzie konkretnym ludziom. Oświęcim i Brzezinka to horror faktu zrodzonego z (f)aktu roszczenia sobie przez pewnych ludzi mocy decydowania o tym, co stanowi prawdę określającą człowieka jako człowieka. Oświęcim to horror wolności przypisującej sobie samej moc prawdotwórstwa, to horror roszczenia sobie przez wolność mocy dekretoowania o słuszności kryteriów, które będą warunkiem wystarczającym dla uznania pewnych ludzi za ludzi i – dla wykluczenia pewnych ludzi z kręgu ludzi.

Jedni przyjęli kryterium r a s y. Inni zdecydowali, że będzie nim kryterium k l a s y. Teraz wprowadza się – za pomocą tej samej roszczącej sobie tytuł do prawdotwórstwa zasady – kryterium w i e k u. Wszystko to są tylko różne mutacje tej samej idei odwrócenia stosunku zależności pomiędzy wolnością a prawdą: idei „kreatywnego rozumu”, „twórczego samorozumienia” czy „twórczego sumienia”. Zamiast poddać – aktem, można powiedzieć, współkonstituowania prawa dla siebie – swą wolność prawdzie, ludzie dokonali w tym właśnie miejscu próby ominięcia – i „wyzwolenia się” z – przykrych konsekwencji dla siebie, płynących z niewierności w stosunku do odkrytej przez siebie prawdy o sobie. Przyznana sobie przez człowieka moc ustanawiania prawdy o sobie miała z góry uwolnić go od niepożądanych dramatów, od dramatów, na które niepotrzebnie skazywali się ludzie może poczciwi, ale naiwni, jak choćby Sokrates. Sokratesowie to ofiary „dyktatury obiektywnej prawdy o człowieku”, ofiary wmówienia sobie, że istnieje prawda istoty człowieka dana i zadana jego wolności, prawda jego natury, gdy tymczasem istnieje jedynie prawda wolności, która ma moc decydować o prawdzie istoty człowieka, o prawdzie jego natury. Sumienie nie ma tej prawdy odczytać z pokładów istoty człowieka, ono ma ją powołać do istnienia! I powołało...²³

Oto jak doszło do tego, że dziś musimy, ale i możemy – to szczęście okupione tragedią – r o z s t r z y g nąć, i to już w oparciu o doświadczalnie dane skutki obu wolności, która z nich: ta, która przyznać chce wolności człowieka prymat nad prawdą o człowieku, czy ta, która uznaje prymat prawdy o człowieku nad wolnością człowieka – dotyka sedna a u t e n t y c z n i e ludzkiej wolności? Patrząc na fakt zbrodni poprzez ów pierwotny (f)akt, który faktowi zbrodni usiłuje odebrać tragicznie oczywiste znamię, widzi się, która z tych dwu przeciwstawnych wizji wolności wyraża p r a w d z i w i e ludzką wolność, a która z nich jest jej k a r y k a t u r ą. Widzi się też, z którą z tych dwu związany jest ów s p l e n d o r, który promieniuje z człowieka, gdy człowiek staje się na mocy wolnego wyboru człowiekiem dla człowieka, a z którą związany jest ów h o r r o r, który przeraża nas w Oświęcimiu, gdy czytając napis na „Bloku Śmierci”: „Człowiek człowiekowi...”, boimy się wręcz słowa, które w sposób adekwatny wyraziłoby tragiczne rozmiary strukturalnej dekompozycji, jaką powoduje w sobie człowiek, gdy decyduje się na „dziejowy przełom” powoływania prawdy o sobie mocą swej „prawdotwórczej” wolności.

Chodzi więc nie o to tylko, by widzieć rzucający się wprost w oczy fakt horroru, zbrodni, egzekucji, fakt, który wzbudza samorzutną dezaprobatę, lecz także o to, by współwidzieć wraz z tym faktem fakt legislacji, fakt, który ten pierwszy uprzedza i rodzi go jako swój produkt końcowy. Właśnie dlatego

²³ Aspekty tego prawdotwórstwa omawia Kard. J. R a t z i n g e r, *Prawda i sumienie*, „Ethos” 4(1991) nr 3/4 (15/16), s. 171-184, zwłaszcza s. 174 i s.178-180.

trzeba mieć na bacznej uwadze samo źródło, które ten owoc wydaje. Owocowi temu nadaje się bowiem niekiedy – jak rajskiemu jabłku oblicze uwodzicielsko atrakcyjnej propozycji dla człowieka. Kusi się go w ten sposób, by dokonał wyzwającego przełomu w dziejach swego samorozumienia, polegającego na wyposażeniu jego wolności w moc określania własnej istoty, moc kreatywnego samorozumienia, moc tworzenia własnej natury.

Skutki tej mocy już znamy. Stąd płynie ciągła przestroga: nie to jest w pierwszym rzędzie tak przerażające, iż tylu ludzi zabito w Oświęcimiu i innych obozach śmierci, lecz to, iż ci, którzy to czynili, mogli tę zbrodnię nie tylko przed sobą usprawiedliwić, lecz nawet uznać za wyrządzanie ludzkości przysługi. Mogli wszystko to czynić z powołaniem się na uchwalone przez ludzi prawo, ostatecznie zaś na to, iż właśnie konstytuująca ich jako ludzi wolność, daje im tytuł do definitywnego rozstrzygania o prawdzie konstytuującej człowieka jako człowieka.

Jest to zaplecze i kontekst, w jakim należy widzieć i oceniać także dziś to prawo (i to państwo), w majestacie którego nie jest chroniony ten, kto jest zabijany, chroniony nim jest natomiast, a nawet wspomagany, ten kto zabija. Czyż i tu bowiem elementem tegoż kontekstu istotnym, jego „tekstem” wiodącym niejako, nie jest w istocie identyczne roszczenie do prymatu wolności człowieka nad prawdą o człowieku?! Istnienie drugiego, jego życie, prawda, iż życie stanowi dla niego wartość fundamentalną, wcale tu nie stanowi nieprzekraczalnej granicy dla wolności tego, kto inaczej zdecyduje. Czy zatem skończyła się z upadkiem totalitaryzmu rasistowskiego i komunistycznego w ogóle epoka totalitaryzmu, czy też żyjemy w świecie, którego mieszkańcy są w imię wolności człowieka i demokracji znowu kuszeni i zatrważająco łatwo uwodzeni pokusą wyrażenia swej zgody na nową, liberalnodemokratyczną odmianę totalitaryzmu?²⁴

Oto wizja świata, w którym dziś żyjemy. Oto zarazem wyzwanie, wobec którego dziś wszyscy stoimy, uwodzeni nie tylko pokusą wolności, lecz także pokusą ocalenia ludzkości z dodatkiem nie tak wyraźnie eksponowanym, choć uznanym za oczywistość, że należy – twierdzi się – poświęcić część ludzi, by z tą ceną ocalić ich większość. Czyż nie nadszedł czas, dopowiada się, by – w imię odpowiedzialności za jutro – rozstać się na zawsze z fundamentalizmem etyki, która jedynie łącząc upór z naiwnością może głosić jako zasadę, że cel nie uświęca środków? Czyż podtrzymywanie tego myślenia dziś w etyce nie jest anachronizmem z punktu widzenia nowej, prawdotwórczej wizji wolności człowieka i realistycznie rozumianej odpowiedzialności za optymalnie urządzone przyszłość ludzkości?

²⁴ Por. M. Schooyans, *La dérive totalitaire du libéralisme*, Paris 1991. W dziele tym autor ujawnia totalitarne wypaczenie współczesnych państw demokratycznych, w których decyzją większości silnych pozbawia się życia bezsilnych za pomocą struktur demokratycznego państwa.

Przełom w dziejach samorozumienia człowieka, przełom w antropologii wymaga, by cała ludzkość – brzmi konkluzja – uznała, iż należy dokonać przełomu w etyce. Należy się rozstać z etyką w jej dotychczasowym rozumieniu na rzecz zdrowego utilitaryzmu (proporcjonalizmu) i jemu wyłącznie przyznać miano etyki. Tego samego oczekuje się od Kościoła wołając, by „nadażył” za współczesnością. Czyż Kościół, podpowiada się kusząco, może być niewrażliwy na znaki czasu? Czyż nie powinien być Kościołem otwartym?

Papież nie jest niewrażliwy na znaki czasu. Ich wyzwania odróżnia jednak od miraży ducha czasu. I przestrzega, by nie stać się łupem bezkrytycznego utożsamiania jednego z drugim i ofiarą karykatury wolności na poczet wolności.

Oto co zdecydowało o tym, że w piętnastolecie swego pontyfikatu daje nam Ojciec święty jakby post scriptum czy post dictum do swej pierwszej encykliki *Redemptor hominis*, daje niezwykle doniosłe dopowiedzenie i definitywną jej wykładnię w postaci encykliki *Veritatis splendor*, dopowiedzenie podyktowane wymogiem postawienia zapory groźnej pokusie ducha czasu²⁵.

Otóż jest wielkim d r a m a t e m, iż człowiek nadużywa swej wolności, że ulega przemocy nieprawdy o sobie zdradzając prawdę o sobie, co skądinąd jest grzechem, sprzeniewierzeniem się swemu Stwórcy. Gdy jednak w samym centrum tego dramatu pojawia się nieoczekiwana szansa wyjścia i powrotu człowieka do samego siebie wraz z pojawieniem się u bram jego wolności Boga-Człowieka, Odkupiciela człowieka, to dramat nie jest tragedią. Przeciwnie. W obliczu tej szansy Kościół widzi nawet powód, by człowiek mógł z wnętrza swego dramatu zawołać: Szczęśliwa wino! O felix culpa!

²⁵ Istotę papieskiego przesłania w niezrównanie celnej i ze wszech miar aktualnie doniosłej wykładni przedstawia światowej sławy filozof niemiecki Robert Spaemann w artykule *Obrona człowieka przed nieograniczonymi żądaniami* (*Eine Verteidigung des Menschen gegen unbegrenzte Zumutungen*) w: *Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, red. J. Merecki, Częstochowa 1994, s. 113-121. Píše on tam m.in.:

„W roku 1952 niemiecki Sąd Federalny potępił lekarzy, którzy w okresie reżimu narodowosocjalistycznego brali udział w akcji selekcjonowania spośród umysłowo chorych tych ludzi, których przeznaczano do eutanazji. Lekarze ci przywoływali wówczas jako rację mającą uprawomocnić ich działanie to, że uczestnicząc w tej akcji ratowali życie wielu chorym przez umieszczanie ich w klasztorach. Chorzy ci musieliby także umrzeć, gdyby oskarżeni odmówili udziału w tej akcji i pozwolili się wyręczyć «solidniejszym» kolegom. Sąd nie uznał podanej racji za prawomocną. Odwołując się do powszechnego chrześcijańskoeuropejskiego poczucia moralnego oświadczył, że «zapobieganie gorszemu złu» nie może usprawiedliwić zamierzonego zabójstwa człowieka niewinnego. Tego rodzaju zabójstwo jest zawsze zbrodnią. Nawet najlepszy cel nie uświęca każdego środka.”

Przytoczywszy ten przykład R. Spaemann pisze: „Przeświadczenie to nie jest tylko chrześcijańskie czy europejskie. Stoi za nim wgląd w to, kim jest człowiek. Istnieją takie działania, które upadlają człowieka, zupełnie niezależnie od okoliczności działania i od intencji działającego”.

Natomiast dramat człowieka staje się jego ostateczną tragedią, gdy człowiek ulega pokusie uwierzenia w iluzoryczną wizję wolności, która eliminując możliwość dramatu samosprzeniewierzenia się człowieka, uderza w to, co stanowi o jego istocie, mając go pozorami wolności i wyzwolenia. Tu chciałoby się przywołać Piotra Skargę, autora *Kazań sejmowych* czy Talleyranda i powtórzyć za nimi: to gorsze od zbrodni, to błąd. Ale to błąd, który nie tylko prowadzi nieuchronnie do zbrodni, lecz nadto zabrania nazywać zbrodnię zbrodnią²⁶.

Oto dlaczego Autor encykliki *Redemptor hominis* – owego przesłania skierowanego przed piętnastu laty do świata ludzi grzesznych w imię nadziei, że ich Odkupiciel o d p u s z c z a każdy grzech, na żaden nie z e z w a l a j a c – dopowiada obecnie ważną do tamtego orędzia przestrozę. Chodzi o to, by nie udaremnić warunku sine qua non owej nadziei poprzez coś, co nawet samemu Bogu uniemożliwia udzielenie pomocy człowiekowi. Oto bowiem człowiek, który do niedawna jeszcze w olbrzymich rejonach świata zniewolonego totalitarną przemocą odkrywał jakby na nowo sedno swej wolności, domagając się w imię swej tożsamości wolności dla prawdy, i który wolność w prawdzie uważał za jedynie godny człowieka – gdyż jedynie współmierny do jego godności – sposób życia, ulega dziś coraz bardziej próbom kuszenia go wizją wolności, która w sposób nieuchronny rodzi na nowo ten sam dokładnie świat niewoli, o wyjście z którego człowiek jeszcze wczoraj walczył.

Apelując o wyciągnięcie do końca wszystkich wniosków z istotnego źródła tragicznych doświadczeń kończącego się wieku, Papież nie może po prostu nie dodać do orędzia nadziei dla świata z *Redemptor hominis* właśnie owego post dictum w postaci *Veritatis splendor*. Eksponuje w nim warunek konieczny orędzia z *Redemptor hominis*: j e d y n i e p r a w d a w y z w a l a.

Ode na cześć swej wolności człowiek wyśpiewać może tylko czynami opiewającymi blask prawdy o człowieku. Widzi zaś ów blask wtedy dopiero, gdy widzi go i niepodzielnie respektuje w każdym człowieku – od człowieka najsłabszego i najbardziej upośledzonego poczynając. Kamieniem probierczym tego respektu pozostanie na zawsze respekt wobec wartości dla człowieka fundamentalnej, jaką jest jego życie. Wszak nie do pomyślenia jest afirmacja człowieka jako człowieka, czyli prawdy o jego istocie, bez afirmacji jego życia,

²⁶ Już Sofokles z niezwykłą klarownością pokazał w *Antygonie*, iż skoro zbrodnią jest pozbawić kogokolwiek czci należnej człowiekowi jako człowiekowi, to tym większą zbrodnią jest próbować wpłatać do jej usprawiedliwienia prawo jako instytucję, której racją bytu jest ochrona tego, co należne człowiekowi jako człowiekowi.

Przytoczmy tu także zdanie ks. Piotra Skargi w tej sprawie pochodzące z *Wezwania do pokuty obywateli Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*, kazanie siódme, *O prawach niesprawiedliwych albo o piątej chorobie Rzeczypospolitej*: „A mniejszy grzech jest człowieka zabić, rzekł jeden filozof, niżli na stanowieniu prawa pobiłdzieć, bo ono złe prawo długo będzie i ciała, i dusze ludzkie zabijało”, P. S k a r g a, *Kazania sejmowe*, Warszawa 1972, s. 166.

czyli prawdy o jego istnieniu. Gdy człowiek natomiast „wysprzęglenie” swej wolności z prawdy o sobie podniesie do rangi swej definicji i uzna w konsekwencji to, co stanowi o jego dramacie za nieporozumienie i iluzję, to zdecyduje przez to tylko o swej totalnej, bo nieodwracalnej klęsce. Wobec groźby zapomnienia dziś o istotnym źródle wczorajszych nieszczęść, wobec groźby, że pojawiły się nowe próby kuszenia ludzi do kreowania samych siebie na nadludzi, że nęci ich pokusa przypisania wyłącznie swej wolności mocy decydowania o tym, z jakiej racji będą ludźmi, Papież mówi:

Jest to, po pierwsze, błąd. Jest to, po drugie, coś potwornie groźnego w relacjach międzyludzkich. Odbiera bowiem bezsilnym ofiarom aktów przemocy, którymi silni egzekwują swą prawdotwórczą wolność, wszelkie szanse samoobrony w imię prawdy. I wreszcie, jest to odwrócenie się i odcięcie od wszelkiej pomocy z góry, polegające na tym, że pomoc ta zostaje uznana za bezprzedmiotową i zbędną.

Sumując: tu już nie chodzi o prosty fakt zaniku poczucia grzechu, co było tak wielką troską już papieża Piusa XII. Tu chodzi o zaaprobowanie zasady, w świetle której fakt poczucia grzechu jest po prostu nieporozumieniem, jest chorobą, z której trzeba się leczyć. Leczyć za pomocą psychoterapii. Krzyż Chrystusa okazuje się zbędny. Czy nie lepiej więc usunąć go w ogóle z pola widzenia? Po co ma wywoływać niepotrzebne lęki, zakłócać ludziom spokój?

Staraliśmy się pokazać, iż człowiek może podjąć próbę uwolnienia się od dramatu sprzeniewierzenia się prawdzie o człowieku przypisując samemu sobie, swej wolności, moc tworzenia prawdy. Próba przypisania samemu sobie prawdotwórczej w stosunku do siebie samego mocy okazuje się jednak w ostatecznym rozrachunku nie tyle aktem powołania do istnienia nowej prawdy o sobie, ile próbą zabicia rzeczywistej prawdy o sobie, a wraz z nią próbą zabicia człowieka w samym sobie, w końcu zaś próbą zabicia samej wolności przez wolność.

Wydaje się, iż obecna sytuacja w tzw. cywilizowanym świecie tragicznie potwierdza tę diagnozę. Na naszych oczach powstaje świat, w którym pozostaje miejsce już tylko dla wolności silnych, czyli dla przemocy. Przypadek? Wszak nieuchronną konsekwencją tej wizji wolności, a nią właśnie zdaje się sycić w znacznej mierze współczesny liberalizm, może być tylko totalitaryzm. Sytuacja współczesnych państw demokratycznych, które usuwają ze swego pola widzenia jako swój nienaruszalny fundament wpisaną w sam byt człowieka jego osobową godność i jej niezbywalne prawa, przyjmując za swą jedyną podstawę absolut-bożyszcze w postaci zasady konsensu, potwierdza to w całym zakresie. Czyż demokracja, która odgłosowuje wyjęcie prawa do życia (*ius*) pewnych ludzi spod ochrony prawa (*lex*), nie jest monstrualnym wyrazem demonstracji prawdotwórczej wolności i zarazem jej totalitarnego oblicza? Czy niemal powszechna już w tzw. cywilizowanym świecie legalizacja masowego mordu dzieci nie narodzonych nie jest tego nader spektakularnym do-

wodem i owocem zarazem? Czy nie jest ona lustrem, które pokazuje nam nas samych, a więc odzwierciedleniem tego, jak rozumiemy dziś naszą wolność i na jaką jej wizję już de facto decydujemy się przystać jako suwerenni współgospodarze naszych państw demokratycznych, współodpowiedzialni za ich kształt moralno-polityczny, zwłaszcza zaś za kształt ich prawa?²⁷

Tak oto narzuca się refleksja końcowa. Jeśli realna groźba liberalistycznego totalitaryzmu okazuje się dzieckiem wolności, która zabijając prawdę o człowieku uderza samobójczo w samą siebie, to może by taki przynajmniej apel do niej okazał się skuteczny:

Wolności! Zobacz, kogo przebodłaś zabijając prawdę o człowieku! Czy nie siebie w pierwszym rzędzie? Ocal więc prawdę o człowieku, by ocalić samą siebie! Jedynie prawda wyzwala.

Wolność z prawdy żyje...

Oto dlaczego sprawie proponowanego nam „przełomu”, czyli próbie odwrócenia stosunku wzajemnej zależności pomiędzy wolnością człowieka a prawdą o człowieku, w szczególności zaś temu, jakimi drogami ta nowa koncepcja wolności przeniknęła do sposobu ujmowania niektórych kluczowo ważnych zagadnień teologii moralnej – trudno bowiem sobie wyobrazić, żeby którykolwiek teolog wprost taką koncepcję wolności głosił – należy się przyrzec bardziej z bliska²⁸. Sprawa ta zasługuje na bardziej analityczne i gruntowne potraktowanie. Pod tym względem encyklika *Veritatis splendor* jest niewątpliwie wielkim zaczynem, latarnią pośród mroków relatywizmu, kierunkowskazem i zarazem wezwaniem do wielkiej pracy zbiorowej, zwłaszcza zaś do rzetelnej współpracy teologów i filozofów.

²⁷ Oto szczególnie tragiczna, gdyż rzeczywista postać „sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym”, o którym w ślad za encykliką *Centesimus annus* Jan Paweł II mówi również w encyklice *Veritatis splendor*. „Jeśli bowiem «nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany t o t a l i t a r y z m»” (VS, nr 101) – podkr. T. S.

Pomimo wszelkich wysiłków ukrywania całego koszmaru, jakim jest fenomen legalizacji aborcji w cywilizowanym świecie, pomimo zorganizowanej zмовy milczenia na ten temat, nic nie zdoła zdławić wymowy „niemego krzyku” bezsilnego, bezbronnego człowieka, którego ludzie silni wyjmują prawem spod ochrony prawa: to akt legalizacji bezprawia, akt zalegalizowanej przemocy, to akt urzeczywistniający istotę totalitaryzmu! Dlatego ten, któremu pozostał tylko „niemy krzyk”, zobowiązuje każdego człowieka w imię prawdy o człowieku do pospieszenia mu na pomoc, do wypowiedzenia w jego imieniu – „Oskarżam!”

²⁸ W końcu chodzić tu będzie o analizę sensu, jaki się kryje za słowem „tak” i, odpowiednio, za słowem „nie”, czyli o problem asercji, wyłaniający się w związku z afirmacją prawdy w akcie poznania (sądu). Chodzić będzie następnie o określenie prawdy, która wchodzi w definicję istoty człowieka. W ten tylko bowiem sposób można spełnić warunek sine qua non wolności, która ma wypowiedzieć poprzez swój akt wyboru rzeczywiste, a nie pozorne tylko, „tak” człowiekowi jako człowiekowi, a dalej idąc – „tak” jego Stwórcy i Odkupicielowi.

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

„Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32).

Nikt dotąd nie powiedział w tak niewielu słowach tak wiele o istocie, jaką jest człowiek, aby wysiłek ludzi, mający na celu wydobyć całego ukrytego w ich treści bogactwa, mógł być kiedykolwiek uznany za dzieło wykonane, za pracę skończoną. Stąd też praca nad jej zgłębieniem – pomimo uzyskania dzięki trudowi ludzkiego poznania wspomaganego światłem Objawienia wyników dla nas istotnie ważnych i zarazem niepodważalnych – pozostanie wciąż pracą nie skończoną, pracą do wykonania. Czy zatem dla wyczerpania najgłębszych pokładów treści tych słów Chrystusa, słów Wyzwalającej Prawdy o wyzwalającej prawdzie, nie trzeba nam bezkresu obcowania z samą Wyzwalającą Prawdą, owego spotkania „twarzą w twarz” z samym Chrystusem w „wiecznym teraz”?

Lublin, 1 maja 1994 r.