

Josef SEIFERT

**„DILIGERE VERITATEM OMNEM ET IN OMNIBUS”
(„Miłować prawdę – całą i we wszystkim”)**

Filozofia polega na poszukiwaniu wyższej prawdy i mądrości, wobec czego fundamentalne moralne zobowiązanie się zasadzie „diligere veritatem omnem et in omnibus” jest dla filozofa bardziej istotne i absolutnie konieczne, niż dla lekarza spełnienie przysięgi medycznej.

Niemożliwa jest żadna adekwatna wizja człowieka w dzisiejszej Europie, która nie przyznawałaby, że pierwotnym zadaniem człowieka jest poszukiwanie prawdy i dążenie do oparcia swego życia na jej fundamencie. Intelktualne życie człowieka bowiem nie jest możliwe bez wydawania sądów i żywienia przekonań o stanach rzeczy, o rzeczach istniejących i nie istniejących, o ich byciu takimi bądź innymi. Każdy zaś sąd, każde zdanie mówiące, że coś zachodzi lub nie zachodzi, wnosi roszczenie do prawdziwości i żąda stwierdzenia, czy roszczenie to jest spełnione, czy nie.

Nieodłączne od każdego sądu roszczenie do prawdziwości, które jest nieoddzielalne od jego istoty, polega na żądaniu, by każdy nasz sąd o stanie rzeczy faktycznie odpowiadał realności tego stanu rzeczy, czyli że rzeczy same są takie, jak stwierdzamy w sądach. I niezależnie od tego, czy do przekonań i sądów dotyczących istnienia i wartości rzeczy dochodzimy przez wiedzę racjonalną, czy przez przekonania oparte na prawdopodobieństwie, czy przez akt zaufania lub wiary słowu czy świadectwu innych, nie jest możliwe, aby człowiek żył bez wydawania sądów o tym, jakimi rzeczy są. Idea ta, mówiąca, że prawda jest wewnętrzną zasadą ludzkiego działania i że nie jest możliwy żaden *actus humanus*, który nie zmierzałby do prawdy o człowieku i o rzeczach samych, stoi także w centrum wizji papieża Jana Pawła II (już w *Osobie i czynie*) oraz w wydanych dokumentach papieskich.

Lecz jeśli prawda jest powszechnie zakładana, to kluczowym problemem pozostaje, jak możliwa jest wiedza o prawdzie i jak uniknąć błędu.

Arystoteles w *Metafizyce* stwierdza, że takie roszczenie do prawdy zakłada także konieczność prawdziwości zasady sprzeczności, która przyjmuje, że nic nie może być i nie być w tym samym czasie i pod tym samym względem. Wobec tego także żaden sąd i jego negacja nie mogą być zarazem prawdziwe; żadne stwierdzenie ani żadne działanie – jak stwierdza Arystoteles – nie jest możliwe bez założenia prawdziwości tej zasady. Dodaje, że skrajny sceptyk Kratylos, który zaprzeczał jakemukolwiek poznaniu prawdy, zrozumiał to i dlatego pozostał całkowicie niemy na wiele lat. A mimo to – powiada

Arystoteles – nie był całkowicie konsekwentny. Ponieważ przez ruchy palców wskazywał, co odczuwał i czego chciał, a przez to przecież dalej zakładał, że to, na co wskazywał, nie jest w tym samym czasie przedmiotem prawdziwego sądu negatywnego. Tylko w stanie życia wegetatywnego pozbawionego wszelkich myśli – zauważa Arystoteles – nie dokonuje się prawdziwościowych twierdzeń. Z drugiej strony, każde rozróżnienie, każda asercja i każde działanie zakłada prawdę. W ten więc sposób prawda, jako zgodność naszych sądów i zdań z rzeczywistością, z faktycznym stanem rzeczy, jest nie tylko kluczowym tematem filozofii i nauki, ale także treścią każdego ludzkiego życia i każdego racjonalnego działania. Dlatego też, każda wizja człowieka musi być zbudowana na fundamencie nieodłącznej i kluczowej roli prawdy w ludzkim życiu.

Jest dla mnie szczególną radością i honorem, iż mogę mówić o hasle *diligere veritatem omnem et in omnibus* (o miłowaniu prawdy całej i we wszystkim), które jest ideałem i dewizą naszej Akademii, zwłaszcza podczas tego spotkania, które konstytuuje największe zebranie grona wykładowców i studentów Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie z członkami Stiftungsrat, wykładowcami i studentami International Academy of Philosophy z siedzibą w Księstwie Liechtenstein. To spotkanie jest zarazem wielopłaszczyznowym i głębokim symbolem oraz rzeczywistością wzajemnej relacji między naszymi instytucjami, o których właśnie mówił Rektor tego Uniwersytetu. Były student KUL-u, ks. Józef Tarnówka, przygotowuje się do przedstawienia pracy doktorskiej w naszej Akademii, pracy traktującej o szkole L-L (szkole lubelsko-liechtensteineńskiej), która mniej jeszcze jest moim tylko wymysłem niż „szkoła krakowsko-lubelska” (na temat której wypowiadam się na łamach „Alethei”)¹, a której to nazwy prawomocność była przedmiotem rozważań profesora Jerzego Kalinowskiego i subtelnej obrony profesora Tadeusza Stycznia w „Alethei” IV.

Nowa filozoficzna szkoła lubelsko-liechtensteineńska narodziła się ze spotkania polskich myślicieli, którzy pracują od lat w Lublinie, z tymi filozofami, którzy w 1986 roku wybrali Liechtenstein na siedzibę swych przedsięwzięć akademickich (uprzednio niektórzy spośród nich byli aktywni także w USA). Unia intelektualna tych dwu szkół poprzez wiele wykładów, dialogów i zajęć stała się tak głęboka, że profesorowie i niektórzy studenci KUL-u czują się w Liechtensteinie jak w domu, a my – profesorowie i studenci IAP – także odczuwamy, że Lublin jest naszym duchowym domem.

¹ Por. J. Seifert, *Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy*, „Aletheia” 2(1981) s. 133-194; G. Kalinowski, *La Pensée Philosophique de Karol Wojtyła et la Faculté de l'Université Catholique de Lublin*, „Aletheia” 4(1988) s. 198-216; T. Styczeń, *Reply to Kalinowski: By Way of an Addendum to the Addenda*, tamże, s. 217-225.

Poprzez realność szkoły L-L takie zebranie jak obecne okazuje się wielce znaczące i nabiera rozmiarów niemalże historycznych spotkania między przedstawicielami tutejszej wielkiej siedziby tomizmu egzystencjalnego, philosophiae perennis oraz nowego personalizmu etycznego ze szkołą realizmu fenomenologicznego w Liechtensteinie. I nic lepiej nie ilustruje znaczenia związku między naszymi instytucjami niż słowa diligere veritatem omnem et in omnibus, które uznać można za dewizę obu szkół i zarazem zasadę, która doprowadziła do tego zebrania oraz wzrastającej jedności Lublina i Liechtensteinu. W obu szkołach całkowita otwartość na rzeczy same, na to, co dane, jest uważana za nadrzędną zasadę filozofii. Epochè zaś (wzięcie w nawias egzystencjalnej autonomii lub autonomii istot będących vis-à-vis świadomości) może okazać się adekwatną metodą, tylko jeśli faktycznie sam byt wymaga koncentracji czynników czysto istotowych.

Jest prawie niemożliwością, by mówić tu o wszystkich aspektach posługiwania się hasłem diligere veritatem omnem et in omnibus przez Karola Wojtyłę, a przecież bardziej wytrawni interpretatorzy myśli Papieża zabiorą głos na ten temat. Tak więc poprzestańmy w tej wstępnej mowie na znaczeniu zasady diligere veritatem omnem et in omnibus przede wszystkim w odniesieniu do filozofii. Aby wyjaśnić główne elementy tej zasady, tak jak funkcjonują one w filozofii, musimy rozważyć kilka intelektualnych składników, warunków i celów.

1. Zadanie nauki i poszukiwań, jakim obarczona jest uczelnia czy szkoła całkowicie podporządkowana zasadzie diligere veritatem omnem et in omnibus, polega w pierwszym rzędzie na filozofowaniu o samej prawdzie, pierwotnym w stosunku do starań o wiedzę historyczno-filozoficzną.

W centrum tego najbardziej fundamentalnego określenia celu pracy filozoficznej stoi filozofowanie, pytania filozoficzne i poznawanie, a przede wszystkim ich przedmiot – prawda, istota, wartość i bytowość rzeczy samych. Poprzez to należy z wyrażonego po raz pierwszy przez Tomasza z Akwinu przekonania – diligere veritatem omnem et in omnibus – wyciągnąć wniosek, że w filozofii chodzi nie tylko o odmienne opinie o rzeczach, ale także o to, że historia filozofii, która ma swoją niepodważalną wagę, nigdy nie może zastąpić samej filozofii. Właśnie takie określenie celu, dobitnie wyrażone w *Osobie i czynie* Karola Wojtyły, aby badać to, co najważniejsze – samą osobę – odnosi się do pierwotnego filozoficznego poszukiwania prawdy. Chodzi o – wbrew wszystkim filozofiom, które chcą ograniczyć nasze poznanie wyłącznie do analizy języka i hermeneutycznej interpretacji tekstów, w sposób szczególny zaś – ostateczne ugruntowywanie obiektywnego poznania filozoficznego w obrębie teorii poznania, w etyce, antropologii filozoficznej lub w filozofii społecznej i politycznej. Cały trud realizacji naszych celów kumuluje się w zainteresowaniu ontologią i aksjologią jako poszukiwaniu zasad i kategorii bytu, jak też dobra (wartości). Badania w dziedzinie filozofii bytu (ontologii)

osiągają poprzez metafizykę osoby oraz metafizykę absolutnego i pierwotnego źródła wszystkich bytów – swój punkt szczytowy. Ta klasyczna koncepcja filozofii kieruje się ku jasnemu poznaniu prawdy o „rzeczach samych” w sobie oraz ku jak najdalej idącej wolności od wszelkiego typu ograniczeń, nietrafnych uproszczeń czy wypaczania poznania filozoficznego. Ma to wyjątkowe znaczenie także na polu etyki, takiej jak ta uprawiana w szkole lubelskiej – zapoczątkowanej m.in. przez Karola Wojtyłę, a rozwijanej przez Tadeusza Stycznia i Andrzeja Szostka – w której chodzi o wartości najwyższe i ludzką na nie odpowiedź, i w której dostrzega się, że każda intelektualna aberracja niszcząco oddziałuje na konkretne istnienie i życie jednostki. Europa dnia dzisiejszego i czasów minionych jest szczególnie zagrożona przez relatywizm oraz arbitralne teorie i ideologie, leżące – zamiast zasady prawdy o człowieku i świecie – u podstaw ludzkiego działania.

Właśnie wobec ogromu nowych problemów ekologicznych, medycznych i innych, etyka, jako ujaśnianie fundamentów zarówno istoty, jak i treści moralności, nie była nigdy tak bezprecedensowo aktualna i ważna. W tym względzie więc ustawiczny nawrót naszego myślenia ku doświadczeniu staje się decydujący.

Wiedza historycznofilozoficzna powinna zawsze służyć poznawaniu „rzeczy samych”. Zadanie filozofa w dzisiejszej Europie jest nieoddzielalne od wysiłku utrzymywania się z dala od wszelkich redukcji filozofii do jej historii. Ciągłe, świadome zgłębianie tekstów i wiedza na polu historii filozofii, stanowiące podstawę odpowiedzialnego filozofowania, nie mogą nigdy zastąpić prawdziwie filozoficznego poznawania „rzeczy samych”. W żadnym razie nie znaczy to, że myśliciel czy student filozofii ma chronić się przed trudem wstępnej, hermeneutycznej pracy z tekstem. Intensywne studia historycznofilozoficzne nad Platonem i Arystotelesem, Augustynem, Anzelmem z Canterbury, Tomaszem z Akwinu, Bonawenturą, Dunsem Szkotem, Kartezjuszem, Machiavellim, Kantem, Heglem, Bolzanem, Husserlem, jak również nad wieloma innymi filozofami, są konieczne, aby wielką europejską i ogólnoludzką tradycję utrzymać żywą i aby nie popaść w zawężenie sterylne filozofowania na własną rękę, w którym zaprzepaszczone zostają odkrycia przeszłości. Jednakże studia historycznofilozoficzne podlegają prymatowi wysiłku poznawczego zmierzającego do uchwycenia „rzeczy samych”. Jak powiedział Goethe – „starożytnych” nie możemy pojąć, jeśli nie czynimy tego, czym oni się trudzili: „by zrozumieć świat i wypowiedzieć, jaki on jest”.

2. Dalsza ogólna uwaga o studiach, które są podporządkowane zasadzie: *diligere veritatem omnem et in omnibus*, daje się ująć w hasło „z powrotem do rzeczy” (także wspólny punkt realizmu fenomenologicznego i etycznego personalizmu). W poszukiwaniu, które opiera się na klasycznych źródłach i współczesnych źródłach, oraz w dostarczaniu nowego wkładu sięga się do tego, co przeszłe, ale zarazem także powraca ku „rzeczom samym”.

W szczególny sposób odpowiada temu hasło filozofa oddanego swej służbie ówczesnej Europie Edmunda Husserla: „Z powrotem do rzeczy samych” – w swej źródłowej realistycznej interpretacji. Ta maksyma Husserla zostanie przejęta i szerzej rozwinięta przez myślicieli takich, jak: A. Reinach, M. Scheler, D. von Hildebrand, H. Conrad-Martius, E. Stein, oraz przez zbliżających się ku filozofii analitycznej myślicieli z jednej strony takich, jak R. Chisholm, z drugiej zaś przez polski personalizm etyczny K. Wojtyły, T. Stycznia czy A. Szostka.

W etyce polskiego personalizmu oraz w myśli Karola Wojtyły i w jego wizji Europy, której rozważania obecnego sympozjum poświęcone są w sposób szczególny, odzwierciedla się maksyma Husserla, która przybiera postać hasła powrotu do rzeczy szczególnej – osoby w specyficznym jej wymiarze moralnym. Taki personalizm znajduje po raz pierwszy swój pełny wyraz w fenomenologii M. Schelera, E. Stein oraz D. von Hildebranda. Choć personalizm bez teoriopoznawczych i metafizycznych fundamentów jest oczywiście faktycznie możliwy, jak u wielu francuskich personalistów (np. E. Lévinasa), to jednak merytorycznie wymaga on owego metafizycznego ufundowania, takiego jak to, które charakteryzuje dążenia obecne w myśli Karola Wojtyły i szkoły L-L.

Także Augusto Del Noce, którego filozofia zainspirowała profesora Rocco Buttiglione, odpowiada tej linii myślenia, która dąży do powrotu, także w aspekcie wizji Europy i człowieka na tle historii Europy, do wielkiej ugruntowanej metafizycznie i epistemologicznie wizji społeczeństwa oraz polityki – wizji opartej na prawdzie o człowieku i poszukiwaniu tej prawdy.

3. Trzecim celem każdej filozofii podporządkowanej zasadzie *diligere veritatem omnem et in omnibus* jest nowe, krytyczne ugruntowanie realizmu filozoficznego, który opisać można także jako „powrót do «noumenów»”, poznawalnych „rzeczy w sobie”. Chociaż czysto językowo termin „noumena” oznacza „przedmioty poznawalne”, to jednak Kant rozumiał przez ten termin przedmioty całkowicie niepoznawalne, które w jego ujęciu opisać można tylko za pomocą pojęcia granicznego – „rzeczy samej w sobie”. Po Kancie i w trakcie rozwoju brytyjskiego empiryzmu wielkim filozofom XVIII stulecia wydawało się niemożliwe ugruntowanie filozofii jako dziedziny wiedzy o rzeczach bytujących w sobie. Jeszcze w 1901 roku Husserl nie dostrzegał niemalże żadnych filozofów, którzy uchroniliby się przed relatywizmem, sam zaś po 1905 roku popadł w „transcendentalny relatywizm”, co doprowadziło do tego, że źródłowy obiektywizm i realizm w obrębie samego ruchu fenomenologicznego – z wielce znaczącymi wyjątkami – upadł niemalże całkowicie.

Żywiąc mocne przekonanie o tym, że autentyczny realizm filozoficzny jest krytyczny i daje się racjonalnie uzasadnić także po Kantowskim „przewrocie kopernikańskim” w kierunku podmiotu i po zwrocie Husserla ku subiektywnemu idealizmowi, oraz o tym, że fenomenologia realistyczna i personalizm w XX wieku doszły do przeformułowania metafizyki klasycznej, Karol Wojtyła

oraz szkoła założona przezeń w Polsce, a także kierunki pokrewne, jak realistyczna fenomenologia w Liechtensteinie, są gotowe do otwartego, ale zarazem krytycznego dialogu z każdą filozofią przeszłości i współczesności, która od czasu starożytnych sceptyków, a w szczególności od czasu Hume’a i Kanta generalnie kwestionuje możliwość metafizyki i obiektywnego poznania bytu oraz wartości.

Nie bez wpływu prac takich, jak M. Schelera *Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik* czy teoriopoznawczych dzieł D. von Hildebranda kierunek myśli wyznaczony przez Karola Wojtyłę pozwolił opracować i zasymilować nowe sformułowanie metody fenomenologicznej. Właśnie filozofia prawdziwie zwrócona ku „rzeczom samym” i osobie pozostaje także i dziś aktualna. Prowadzi ona do poznania i odkrycia istotowych struktur oraz istnienia świata i bytów, które są całkowicie niezależne od ludzkiego myślenia i bytujące w sobie, jak też wydobywa wartości oraz podstawy moralności, które w żaden sposób nie wyrastają z ludzkich ustaleń, lecz są przez ludzi odkrywane.

Ta zasada, którą św. Augustyn formułuje powiadając, że prawda o człowieku non facitur, sed invenitur, stoi w centrum myśli o człowieku, która wedle obecnego Papieża może pomóc odnowić kulturę współczesnej Europy. Ta zasada wielkiego intelektualnego ojca Europy – św. Augustyna – przyjmuje receptywny charakter wiedzy tkwiący w tym, że początek wiedzy niezawodnie pochodzi od bytu, a inteligibilna natura rzeczy zmierza w kierunku ludzkiego intelektu.

To zakłada odrzucenie wszystkich prometejskich tendencji myślenia konstrukcjonistycznego i redukcjonizmów, które nie oddają sprawiedliwości bytowi oraz duchowi otwartości i penetrowania struktury samej rzeczywistości.

To zakłada odrzucenie wszelkiego intelektualnego tchórzostwa, które nakazuje ucieczkę od wytrwałej pracy nad otwarciem umysłu na byt, a które polega wyłącznie na relacjonowaniu opinii filozofów.

To angażuje przewyciężenie sceptycznej bezsilności wobec prawdy oraz odkrycie, że we wszystkich błędach zawarte jest wiele prawdziwych wglądów i że żaden człowiek nie jest zdolny uniknąć szukania prawdy, z której uprzednio wiele już zakłada i rozumie.

4. Czwarty cel myśli prawdziwie odzwierciedlającej hasło diligere veritatem omnem et in omnibus zwraca się ku całościowemu poznaniu człowieka i świata, przeciwstawiając się fragmentaryzacji oraz rozszczepianiu filozofii i myślenia w ogólności. W okresie, który nastąpił po Platonie i Arystotelesie, w filozofii panowała tendencja do poznawania całości prawdy i filozofię traktowano jako uporządkowaną mozaikę dyscyplin cząstkowych, które od teorii poznania i ontologii ogólnej, poprzez filozofię przyrody, filozofię życia, estetykę, antropologię, etykę i filozofię państwa sięgają do poszukiwania pierwszego i najwyższego bytu, najwyższego przedmiotu metafizyki. Wewnątrz tego dążenia filozofii do całościowego poznania, którego pojęcie w niemieckim

idealizmie urosło do rozmiarów rzekomej „wiedzy absolutnej”, teoria poznania zmierza ku ostatecznemu ugruntowaniu całej wiedzy i poznania w ogóle: logiki jako najogólniejszej nauki oraz filozoficznej i ogólnonaukowej metody, a metafizyki jako poszukiwania najbardziej uniwersalnych zasad bytowości i analizy szczególnej pozycji bytu absolutnego. Nieodłączne od klasycznej idei filozofii wymaganie systematycznie uporządkowanej wiedzy pojawiało się w trzech głównych postaciach:

a) w postaci filozofii starożytnej, która mimo swych dążeń do całościowego ujęcia, włączając w to byt absolutny i dobro (Platon, Arystoteles), i mimo podjętych w tym okresie poszukiwań, aby zaprezentować czysto filozoficzną religię i objawienie w miejsce wątpliej religii greckiej, uświadamiała sobie swoje granice w sokratejskim haśle „wiedza niewiedzy” – w każdym razie u Platona, a bardziej jeszcze u Sokratesa – i w ten sposób otwierała się na najwyższą wiedzę niedostępną dla samego intelektu;

b) w postaci średniowiecznej summy, gdzie przyjmowano, że całościowa wiedza jest możliwa jedynie w symbiozie filozofii (rozumu) i teologii Objawienia (wiary);

c) w postaci systemu myślowego nowożytnej filozofii – od Kartezjusza do Hegla, a w mniej już dominującej postaci aż do współczesności – który ma być autonomiczną dziedziną „wiedzy absolutnej”, wewnątrz którego to systemu o innych dyscyplinach naukowych i religii mówi się tylko jako momentach, które mają zostać przewyciężone i zrealizowane wyłącznie za pomocą narzędzi czysto intelektualnych; kulminacyjnym wyrazem takiego systemu myślowego jest filozofia Hegla.

Po historycznym zawaleniu się systemu Hegla, a bardziej jeszcze po podejrzeniach świata zachodniego wyrosłych wobec „ujęć całościowych” marksizmu i innych ideologii, upadła też i wiara w systemy absolutne, filozofia zaś bardziej niż kiedykolwiek rozdrobniła się na szereg wyspecjalizowanych, ale odseparowanych badań, zarzucając w ten sposób zupełnie swe dążenie do wiedzy całościowej, tak że często nauki szczegółowe podejmowały porzucone przez niemalże wszystkie filozofie systematyczne zadanie filozofii, przybierając postać rozmaitych ideologicznych ekstrapolacji poznania naukowego na całościowe wyjaśnianie świata poprzez ewolucję, przypadek, konieczność, itp.

Szczególnym zadaniem zainspirowanej przez Karola Wojtyłę szkoły myślenia o człowieku i duchowych fundamentach Europy jest rehabilitacja ostatecznie w sposób nieunikniony, systematycznego charakteru filozofii, a przede wszystkim jej apsiracji do głoszenia uniwersalnej prawdy o człowieku, pozostającej w zgodzie z Objawieniem, wiarą i nauką Kościoła.

Jak jest to jednak możliwe z punktu widzenia stanowiska zwróconego ku rzeczom?

Prawomocny sceptycyzm skierowany przeciw ludzkiemu dążeniu ku wszechobejmującej wiedzy absolutnej nie odrzuca jednakowoż ani systematyczne-

go, możliwie pełnego zrozumienia każdego odrębnego pytania ani nie oznacza odrzucenia prawomocności poznania dążącego do pierwszych zasad, najgłębszych podstaw i najwyższego przedmiotu. A przecież tym właśnie charakteryzuje się poznanie rekonstruowane w filozofii tomistycznej w Lublinie, dopełnianej przez etyczny personalizm Karola Wojtyły ustawicznie nawracający ku doświadczeniu. Poznanie to jest kierowane żywym zainteresowaniem poznaniem ostatecznym i metafizyką jako nauką o „całości bytu” i „bycie jako bycie”, tak jak rozumieli ją Arystoteles i Tomasz z Akwinu.

Karol Wojtyła łączy nakierowanie ku całościowemu, opartemu na miłości do prawdy poznaniu z pokorą uznania jego granic. Jeśliby nie zaakceptować tych ostatecznych, to przy wysiłku systematycznego filozoficznego oglądu całości prawdy pozostaje ryzyko niedojrzałego i zaciemniającego niepowtarzalność „rzeczy samych” usystematyzowania, tak jak ma to miejsce w wielu filozofiach i redukcjonizmach przeszłości oraz współczesności. Jednak wizja człowieka Jana Pawła II jest tego przeciwieństwem, w sensie sokratejskiej wiedzy o swej niewiedzy. Zawsze obecna jest w niej, podobnie jak u wielkich myślicieli: B. Pascala, S. Kierkegarda, J. H. Newmana i G. Marcela, świadomość otchłani ludzkiego cierpienia, aporii i „tajemnic bytu”. Obecność ta w żaden sposób nie ogranicza się tylko do zamkniętego w sobie, całkowicie racjonalnego wyjaśniania ani nie dopuszcza logicznej wywodliwości wszystkich prawd, wzbraniając przy tym człowiekowi przyjęcia etyki prometejskiej i przecząc istnieniu granic wiedzy – przed czym szczególnie ostrzegał Hans Jonas.

Złożona relacja między filozofią a religią w myśli Karola Wojtyły daje początek ich szczególnie pozytywnej więzi. Fundamentalne, a dziś prawie powszechnie zaakceptowane zasady filozoficzne (jak równouprawnienie kobiet, wolność czy prawa ogólnoludzkie, które łamie się zniewalając człowieka, a które w Polsce w czasach „Solidarności” i przed oswobodzeniem od komunizmu oraz w wielu krajach europejskich nabrały szczególnego politycznego znaczenia) objawiły się faktycznie pod trwającym stulecia wpływem chrześcijańskiego obrazu człowieka i wyrażały się w relacji między tym, co filozoficzne, a tym, co religijne. Swój wyraz znalazły one także w dziejach Polski – proteście króla Zygmunta Augusta przeciw zasadzie: *cuius regio, eius et religio* – i ukazane zostały oczom Europy przez Papieża podczas jego pierwszej pielgrzymki do Polski: wolność poznania, wolność wyznania, ale wolność podporządkowana prawdzie.

Nawet ateista nie mógłby nie postrzegać tego stanu rzeczy jako faktycznie pozytywnego wpływu chrześcijaństwa i zaczerpniętej z wiary oraz z poglądów filozoficznych wizji Europy Jana Pawła II.

Jana Pawła II wizja Europy i człowieka jest więc głęboko zakorzeniona w zachodniej tradycji filozoficznej oraz we współczesności, otwierając się równocześnie na bieżącą problematykę filozoficzną.

Lecz wizja, którą zakłada dewiza IAP, a którą ośmieliłbym się uznać także za „motto” wizji Europy Jana Pawła II, nie może ograniczać się wyłącznie do intelektualnej wizji Europy. Jeśli rozważymy dewizę akademicką: diligere veritate omnem et in omnibus, po pierwsze możemy być zaskoczeni faktem, że zaczyna się ona od słowa „diligere”. Jak uczelnia, której przeznaczeniem jest nauczanie, studia, wiedza, może wymagać od swych członków, by udzielili odpowiedzi w swych sercach? Gdzie liczy się wiedza, czemu może służyć miłość?

Być może natychmiast dostrzegamy, że podporządkowanie woli jest szczególnie ważne w sferze praktyki związanej z ludzkim działaniem, na przykład w medycynie, ponieważ jest dość jasne, iż medycyna nie zajmuje się tylko studiowaniem i drobiazgową wiedzą teoretyczną na temat ludzkiego ciała, przyczyn i środków zaradczych na choroby, ale posiada także kluczowy wymiar praktyczny i etyczny, i dlatego też wymaga się od lekarzy wykorzystywania wiedzy według celów i potrzeb medycyny, które tak wspaniale wyraża *Przysięga Hipokratesa*.

Nawet w odniesieniu do nauki o takim wymiarze praktycznym jak medycyna nie jest powszechnie uznawany fakt, że wymaga ona podporządkowania woli celowi ostatecznemu tejże nauki. Na przykład Arystoteles powiada, że cel medycyny, czyli promocja zdrowia, jest z konieczności pożądanym przez medyka, tak jak – według niego – szczęśliwość jest pożądana przez każdego człowieka. Ponieważ jednak Arystoteles sądził, że ostateczny cel ludzkiego działania jest pożądanym z konieczności, nie mógł on utrzymywać, że ostateczny cel medycyny czy działania ludzkiego może być przedmiotem wolnego wyboru. Dlatego też lekarz – jak stwierdza Arystoteles – może tylko deliberować rozważając środki do osiągnięcia ustalonego już celu: zdrowia pacjentów. Lecz jeśli wziąć pod uwagę praktykę eutanazji czy aborcji, czy też współczesną jeszcze historię obozu koncentracyjnego w Ravensbrück, gdzie pośród innych Wanda Półtawska jako młoda dziewczyna była poddana okrutnym eksperymentom, i gdzie lekarze nazistowscy zniszczyli zdrowie wielu ludzi, czy też gdy pomyślimy o lekarzach wszystkich czasów, którzy niewoleni przez systemy i siły polityczne szkodzili zdrowiu swych pacjentów lub więźniów bądź posyłali zdrowych ludzi do szpitali dla umysłowo chorych, gdy rozważymy wszystkie zbrodnie popełnione przez lekarzy w Chile i innych reżimach totalitarnych, w których byli oni zmuszani bądź zwodzeni, by stać się narzędziem tortur niewinnych osób, wówczas możemy łatwo spostrzec, że cele medycyny, wartości, dla realizacji których medycyna została powołana, mogą być radykalnie wypaczone przez samych pracowników służby zdrowia. Rozumiemy jednak, że gdy medycy stają się ofiarą takiej pokusy, ich działalność nie zasługuje już na miano medycyny, gdyż miast służyć życiu – niszczy je, miast ratować życie ludzi, którzy umierają – oddaje ich śmierci czy torturom. Wobec powyższego jasnym staje się, że wartości, którym służy medycyna, etyka i ethos medycyny muszą być wybierane w sposób wolny.

Na tym tle rozumiemy znaczenie jednego z największych tekstów ludzkości: *Przysięgi Hipokratesa*. Wolne podporządkowanie się wartościom, które ona głosi, jest dziś szczególnie palące i może bardziej aktualne niż kiedykolwiek. Sądzić można, że w czasach Arystotelesa ci, którzy praktykowali medycynę, z konieczności dążyli do swych szlachetnych celów – choć i w czasach Arystotelesa to oczywiście regułą być nie mogło. W rzeczywistości Hipokrates wprowadził tekst tej *Przysięgi* jako uroczysty warunek przyznawania lekarzom prawa praktyki ze względu na wielką pokusę nadużywania sztuki medycznej. Tylko z tego powodu kazał on lekarzom przysięgać uroczyście, że nigdy nie wykorzystają swych pacjentów, nigdy nie okażą większego zainteresowania zapłatą niż dobrym samopoczuciem pacjentów, nigdy świadomie nie będą szkodzić zdrowiu, nigdy nie podadzą ciężarnej kobiecie trucizny, która zabiłaby jej dziecko, nigdy nie będą odmawiać opieki medycznej ze względu na ubóstwo, nigdy nie będą kierować się innym celem niż dobro pacjenta itd. Jednym słowem, *Przysięga Hipokratesowa* nakłada na wszystkich lekarzy obowiązek odrzucenia intrinsece malum, ku któremu skłaniać by się mogli w życiu zawodowym. W ten więc sposób ta *Przysięga* jest jednym z prekursorów encykliki *Veritatis splendor* poświęcającej wiele uwagi czynom wewnątrznie złym, które nie mogą zostać usprawiedliwione przez konsekwencje czy rachubę dobrych skutków. Z tego uroczystego i wspaniałego tekstu *Przysięgi* jasno wynika, że także w czasach Hipokratesa i Arystotelesa lekarze mogli w sposób wolny wybierać swe cele, niekoniecznie te, którym służyć miała medycyna. Dziś jest to wyraźniejsze niż kiedykolwiek. Jest jednak równie jasne, że w przeciwieństwie do zorganizowanej przy użyciu środków medycznych zbrodni, medycyna zawiera jako swą część istotną wymiar moralny i zaangażowanie samych lekarzy.

W filozofii – choć sama jej nazwa oznacza miłość mądrości – czy w innych czysto teoretycznych naukach, trudniej jest zrozumieć, dlaczego zaangażowanie przez miłość powinno odgrywać rolę decydującą. Jednakże w pewien sposób w filozofii, a z pewnością także i w teologii oraz innych spokrewnionych dyscyplinach, miłość w znaczeniu wolnego moralnego oddania się jest może nawet bardziej istotna niż w medycynie, a w rzeczywistości konstytuuje istotę autentycznej filozofii. Lekarz medycyny, który dopuścił się nadużycia wobec swej sztuki, popełnił przestępstwo, a jednak wciąż może zachować umiejętność rozwiązywania problemów medycznych i dla pewnej grupy pacjentów może być świetnym lekarzem. Jego praca może być częściowo doskonała, mimo jego złego wyboru w stosunku do właściwego celu medycyny. Filozofia polega jednak na poszukiwaniu wyższej prawdy i mądrości, wobec czego fundamentalne moralne zobowiązanie się zasadzie diligere veritatem omnem et in omnibus jest dla filozofa bardziej istotne i absolutnie konieczne, niż dla lekarza spełnienie przysięgi medycznej. Jeśli filozof nadużywa swych technicznych umiejętności, swych władz intelektualnych, swojej wie-

dzy, sprawności w myśleniu i dokonywaniu rozróżnień, swego obeznania z wielkimi dziełami, swej zdolności do ich interpretacji, swej umiejętności odślaniania i stosowania pojęć oraz dedukowania pewnych konsekwencji z przesłanek czy obrony pewnych stanowisk filozoficznych – zamienia się w sofistę i nie osiąga ostatecznego celu filozofii, który – jak znajdujemy to w tekstach św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu – nie jest zadaniem studiowania samych tylko poglądów filozofów, lecz tkwi w poznawaniu prawdy o rzeczach.

Jeśli filozof nadużywa swej wiedzy i intelektualnych zdolności dla własnej chwały czy pieniędzy, natychmiast przeistacza się w jednego z sofistów, których Platon w swych dialogach przedstawia jako antypodę, antytezę filozofa. Powinniśmy więc zdać sobie sprawę z faktu, że całe nasze poznawanie, cała nasza wiedza, którą poddać można sprawdzeniu w czasie egzaminu, nie jest najistotniejszą częścią bycia filozofem, lecz samą istotą i duchem filozofa jest poznanie „samych rzeczy” oraz zobowiązanie się do podążania ku najwyższemu celowi filozofii: poszukiwaniu mądrości, wiedzy i całości prawdy, którą powinien miłować zarówno w jej najwyższych, jak i najbardziej skromnych częściach – jak powiada Platon. Oczywiście, nie umniejsza to, lecz zwiększa wagę i znaczenie nabywania właściwego intelektualnego i akademickiego wykształcenia w filozofii.

Od filozofa wymaga się wolnego zaangażowania woli w imię autentycznych wartości i dóbr, którym filozofia powinna służyć, oraz wolnej akceptacji odpowiedzialności i obowiązków. To zaś zaangażowanie woli jest w pewien sposób bardziej istotne dla filozofa niż jego osiągnięcia czysto intelektualne. Najsubtelniejszy nawet umysł, który porusza się z daleka od prawdy i nawet jej nie poszukuje, jest antytezą filozofa. Najbystrzejszy diabelski umysł stoi bardziej w opozycji do tego, czym jest istota filozofa, niż prosty rolnik czy dziecko, którzy czują się moralnie zobowiązani do poszukiwania prawdy. Z pewnego punktu widzenia więc, wybrane w sposób wolny poszukiwanie prawdy – co jednak nie jest filozofią w sensie akademickim – jest ważniejszym czynnikiem konstytuującym istotę filozofa niż intelektualna umiejętność poznawania, rozróżniania czy analizowania istoty rzeczy. Najlepszym przykładem, który to ilustruje, jest umysł diabelski.

Warto zauważyć, że u Platona, który zawsze kładł nacisk na miłość prawdy jako fundamentalnej cnoty w filozofii (dewiza IAP jest właśnie fragmentem jednego z tekstów Platona katalogujących cnoty filozofa, a pochodzących z VI księgi *Państwa*), znaleźć można dwie koncepcje filozofii oraz filozofa. Pierwsza jest całkowicie akademicka i jest rzeczywistym celem tylko wybrańców – bystrych, akademicko zorientowanych ludzi pochodzących z wyższych sfer. Tylko nieliczni mogą być filozofami w tym sensie, ale przede wszystkim te najbardziej filozoficznie uzdolnione natury zobowiązane są do używania kryteriów moralnych w miłości prawdy we wszystkim i w nienawiści fałszu;

w przeciwnym razie stają się zarzewiem korupcji i sofistyki, i – jak pisze Platon – „nie ma w nich nic zdrowego”.

W dziełach tego samego autora znajdujemy jednak ustępy, w których nie tylko sławi on miłość prawdy i inne cnoty, jako cnoty filozoficzne, ale w których wychwala prostego człowieka, jako tego, kto poszukuje prawdy i sprawiedliwości. Na przykład w *Krytiaszu* Sokrates wychwala bardzo prostego więźnia, który służył mu przed samą śmiercią, i powiada o nim, że jest wspaniałym człowiekiem, który faktycznie we wszystkim poszukiwał sprawiedliwości i prawdy. W pewien więc sposób Sokrates otaczającym go studentom filozofii ukazuje tego prostego i skromnego człowieka jako przykład kogoś, kto kocha prawdę. Trochę przypomina to rolę dziecka w Ewangelii. Wnosić więc należy, że znajdujemy też u Platona inną ideę filozofii: powszechnie dostępnej każdemu człowiekowi, a w prosty sposób konstytuowanej przez wolne i sięgające głębi człowieka zaangażowanie się w poszukiwanie mądrości, prawdy oraz cnoty.

W pewnym aspekcie wolne zobowiązanie się do realizacji szlachetnych celów jest trudniejsze do realizacji w filozofii niż w medycynie, a ponadto bardziej doniosłe. Jak długo dana społeczność będzie karać lekarza, który w miejsce troski o zdrowie stawia niszczenie zdrowia, tak długo będzie on łatwo powstrzymywał się od przepisywania trucizny. Po przepisaniu śmiertelnych medykamentów zostanie niezwłocznie umieszczony w więzieniu, gdzie pozostanie prawdopodobnie przez dwie lub trzy dekady. W filozofii jednakowoż, jeśli ktoś sprzedaje śmiercionośne „medykamenty” i zarabia krocie, jeśli pisze książki pełne niszczących błędów, które w rzeczywistości wiodą naród w otchłań ruiny, to wciąż ma doskonałe szanse do chwały i zostania supergwiazdą telewizji oraz do wzmianek we wszystkich gazetach, a także zdobycia majątku i sławy większych, niż gdyby praktykował filozofię w sposób bardziej szlachetny. Już w Atenach filozof Sokrates był biedny, podczas gdy sofiści byli tak bogaci, że mogli wznosić sobie złote pomniki. Dla filozofów bardzo wielka jest pokusa aspirowania do sławy bardziej niż do prawdy.

Ostatnimi czasy prof. H. Lübbe z Uniwersytetu w Zürichu, który w swej filozofii religii broni funkcjonalistycznej koncepcji prawdy, przyznał w obecności Zgromadzenia Ogólnego Europejskiej Akademii Nauk w Salzburgu, że odpowiedzialność humanisty (*Geisteswissenschaftler*) i nauk humanistycznych jest ogromna. Sądzi on, że w przyszłości najczęściej wzmiankowaną rzeczą dotyczącą tego stulecia będzie to, iż począwszy od systemu stalinowskiego, przez nazizm i wiele innych, więcej ludzi zostało zamordowanych przez systemy polityczne niż w jakiegokolwiek poprzedniej erze. Lübbe dodał, że mogłoby się dziś wydawać, iż to zapowiada nawrót wieku dwudziestego do barbarzyńskiego, prymitywnego sposobu myślenia. Wyraził on jednak przekonanie, że podczas gdy rzeczywiście pewien stan umysłów w byłej Jugosławii, Chorwacji, Serbii, Gruzji, Sudanie oraz w innych państwach jest po prostu powrotem do stanu barbarzyństwa, to jednak największe zbrodnie naszego stulecia zostały

na zimno zaplanowane i były owocem filozoficznych, bardzo wyrafinowanych intelektualnie idei Marksa oraz wielu innych. Te właśnie idee doprowadziły do intelektualnej obrony milionów morderstw popełnionych w imię ideologii czy idei. Dlatego też – jak argumentował Lübbe – odpowiedzialność humanistów okazuje się być znacznie większa niż innych naukowców. Mimo że filozofia nie kształtuje społeczeństwa tak bezpośrednio, jak technologia czy medycyna, czyni to jednak pośrednio i najsilniej. Społeczeństwo bowiem jest zdominowane ideologicznym podłożem wielkich systemów politycznych. W taki więc sposób filozofia odgrywa kluczową rolę w życiu publicznym i politycznym jako tło i źródło, z którego wypływają rewolucje i reformy. Nawet jeśli rewolucje i reformy, zwłaszcza te religijne i duchowe, by zaistnieć, nie wymagają niczego ponad ideologie i idee filozoficzne, i nawet jeśli wystarczą wielkie osobowości, by je rozpocząć, to jednak koncepcje filozoficzne wraz z atmosferą czasu i kraju będą musiały odcisnąć swoje głębokie piętno na zwykłych ludziach. W rzeczywistości to idee filozoficzne pociągnęły śmierć większej liczby ludzi niż błędy medycyny. Jeśli zapytać, czy każdy byt ludzki ma właściwą sobie godność osobową czy też nie, wówczas odpowiedź na to filozoficzne pytanie jest bardziej decydująca dla milionów ludzi żywych czy umierających niż pytanie dotyczące złej praktyki czy błędów obecnych w medycynie. W swojej rasistowskiej i fałszywej filozofii człowieka Hitler mógł systematycznie wykreślać z listy ludzi miliony zasługujących na ochronę. I dokonywał tego mocą wypaczonych idei filozoficznych. Karol Marks dokonał tego samego z ludźmi przynależącymi do pewnych klas.

Szalonym niebezpieczeństwem jest uprawianie filozofii dla próżnej sławy, zwłaszcza w przypadku filozofów, którzy nie tak łatwo zdobywają pieniądze, ale być może zdobywają akceptację społeczności akademickiej, znajdują się „na fali”, w głównym nurcie, są znani, publikują w renomowanych czasopiśmiech, są w dobrych kontaktach z kolegami itd. Uznanie ludzkie, telewizja, sława, akceptacja są szalenie nęcące. Bardzo trafnie zauważył Lübbe w swej mowie w Salzburgu, że słodka trucizna sławy uwiodła wielu akademików. Ja też sądzę, że jest to prawdziwa trucizna, która jest bardzo atrakcyjna i bardzo niebezpieczna. By temu się oprzeć, by poszukiwać prawdy nawet wtedy, kiedy to nie jest popularne, nawet jeśli dzieje się wbrew trendom, nawet jeśli oznacza narażanie własnego życia – to bardzo trudne zadanie. Osoby, które otrzymały honorowe doktoraty Akademii, dzieliły wspólnie to ryzyko utraty życia dla prawdy. Viktor Frankl odmówił ucieczki wraz z żoną, ponieważ nie chciał okazać nieuszanowania dla swych rodziców i pozostawić ich w rękach nazistów. Był świadkiem śmierci swej żony, rodziców i krewnych. Radim Palouš, któremu także przyznaliśmy doktorat honorowy, ponosząc wielkie ryzyko osobiste bronił *Karty 77*. Prezydent Francesco Cossiga wziął na siebie odpowiedzialność polityczną wtedy, gdy mógł za to łatwo zostać zamordowany. To także a fortiori stosuje się do Aleksandra Solżenicyna.

Pierwszym więc zobowiązaniem się filozofa jest prawda: diligere veritatem omnem et in omnibus. W zachwycającym tekście z *Obrony Sokrates* uzasadnia, że cnota nie pochodzi z pieniędzy, lecz że to w poszukiwaniu prawdy dąży się także do dobra ludzkości.

W pierwotnym tekście zawierającym ślubowanie absolwenta IAP zasadzie diligere veritatem omnem et in omnibus czytamy: „Pamiętny godności i granic mego osobistego powołania w filozofii [...] ślubuję i obiecuję kochać prawdę całą i we wszystkim”. Jest to wielce wymagające ślubowanie. Zawsze pamiętać będę uroczą studentkę pierwszego roku college’u na Uniwersytecie w Dallas. Kiedy mówiłem o cnotach filozofa, odnosząc się przy tym do VI księgi *Państwa*, wyliczyłem długą listę cnót filozofa, jaką podaje Platon: w poszukiwaniu prawdy nie wolno mu bać się śmierci, musi być odważny, musi kochać całą prawdę i nienawidzić wszystkich zafałszowań i kłamstw, musi kochać szczerość i szlachetność, nie być małoduszny, ciasno myślący itd. Na te słowa dziewczyna poderwała się zapalczywie i z furią mówiąc: „Profesorze Seifert, czy Pan jest filozofem? Nikt nie był nigdy filozofem, jeśli to na tym ma polegać”. Odpowiedziałem jej: „Owszem, tak, to prawda. Cnoty, jakich żąda się od filozofa, dotyczą idealnego powołania i prawie żaden profesor filozofii nie jest w pełnym sensie tego słowa filozofem”.

Miłość prawdy we wszystkim jest bez wątpienia trudna, lecz powinniśmy zobowiązywać się do realizowania tego celu, dążąc ku autentycznej filozofii. Wzmiankowany już tekst z uroczystego ślubowania dla filozofów IAP brzmi dalej tak: „Ślubuję mową i prawym działaniem wieczny szacunek dla filozofii, by nigdy nie narazić na niesławę tej instytucji ani dobrego imienia filozofii. Nigdy dobrowolnie nie przystanę na błąd lub fałsz”.

Stosowanie się do tego ślubowania jest szczególnie trudne w warunkach reżimów totalitarnych, w czasach opresji. Jest trudne także, gdy ktoś jest zbyt zależny od opinii publicznej bądź gdy jest tchórzem, bądź gdy w piśmie lub mowie używa sofizmatów czy osobistych nacisków w pewnych warunkach politycznych. Dietrich von Hildebrand, któremu przypisać należy inspirację tej Akademii, ryzykował życie ogłaszając rezultaty swych wglądów filozoficznych. Zmuszony był opuścić nazistowskie Niemcy, później Austrię, następnie Francję i zawsze znajdował się w pierwszym szeregu na liście przeznaczonych do likwidacji przez nazistów. Wszyscy moglibyśmy się znaleźć w takim reżimie, gdzie nieprzystanie na błędy byłoby trudne i równałoby się faktycznie męczeństwu.

W pierwotnej, pełnej wersji tekstu, w którym Akademia wyraziła to moralne zobowiązanie się filozofa, wymaga się od niego, by był zawsze konsekwentny, wierzył oczywistościom, których źródłem są „rzeczy same”, by nie konstruował ani nie wypaczał tego, co dane, by respektował stawiane mu zarzuty.

Rzeczą wielce popularną wśród profesorów, a także wśród studentów i innych ludzi, jest usztywnienie własnego poglądu w reakcji na krytycyzm

czy nawet kierowanie zarzutów osobistych w stronę innych. W rzeczy samej, Sokrates powiada w pięknym ustępie z *Gorgiasza*, że normalnie, gdy wyrzuca komuś błędy czy pokazuje mu, że jego filozofia jest sprzeczna, wówczas osoba ta czuje się zawstydzona i wpada w złość. Osoby, którym błędy wytyka, poczynają używać wulgarnego języka i obrzucać takimi zniewagami tego, kto wyprowadza ich z błędu, że nawet ludzie z marginesu społecznego czuliby się zawstydzeni używając tych słów publicznie. Sokrates uważa taką reakcję bynajmniej nie za nadzwyczaj rzadką, lecz powszechną postawę, jaką ludzie przyjmują wobec prawdy.

Zauważa on także, że na uzasadniony krytycyzm ludzie reagują tak, jakby największym złem było zarzucanie im popełnianych błędów. Jednakże filozof powinien uważać za najwyższe dobro to, że stawia mu się zarzuty (a nie, że on stawia zarzuty komuś innemu), i winien coraz bardziej kochać to, że trafia na zarzuty i że wytyka mu się jego błąd. Stawianie zarzutów jest wielką usługą, gdyż jest błogosławieństwem oczyszczenia z błędu i naprowadzenia na prawdziwą wiedzę, podczas gdy w stawianiu zarzutów innym używa się im tego, z czego samemu się nie korzysta.

Wszystkie te cnoty, związane z miłością prawdy aż do końca, należą do owego nieskazitelnego, świętego filozofa, o którym studentka powiedziała, że ani ja, ani żaden przygodny byt ludzki nigdy nim nie zostanie. W tym właśnie kontekście odczytać należy wielkiej wagi mowę kardynała J. Ratzingera o Chrystusie jako archetypie i modelu dla filozofów. Żaden bowiem skończony podmiot nie może ucieleśniać czystej miłości prawdy w sposób doskonały. Może to tylko Chrystus.

Tłum. [Dominik Jawor]