

Jan Paweł II

Przesłanie do uczestników V Światowego Kongresu Filozoficznego *Wolność w kulturze współczesnej*

Z prawdziwą radością przyjąłem wiadomość, jaką przekazała mi Siostra Profesor w liście z dnia 11 kwietnia br., że Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu wraz z *World Union of Catholic Philosophical Societies* organizują V Światowy Kongres Filozofii Chrześcijańskiej na temat *Wolność w kulturze współczesnej*.

Dobrze się stało, że tak bardzo aktualny dla naszej epoki problem wolności, stał się tematem tego Kongresu. Żyjemy bowiem w czasach szczególnie wrażliwych na kwestię wolności i wyróżniających się bardzo silnym dążeniem do wolności osobistej i społecznej. Równocześnie jednak rozumienie wolności jest zróżnicowane do tego stopnia, że urasta do największego problemu współczesnego człowieka i współczesnej kultury, obok problemu prawdy o człowieku.

Intelektualiści, zwłaszcza filozofowie, są powołani w szczególny sposób do tego, by zgłębiać prawdę o ludzkiej wolności i przez to przyczyniać się do odpowiedzialnego korzystania z niej i budowania „kultury wolności”. Wszystkim Uczestnikom V Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, odbywającego się w dniach 20 - 25 sierpnia w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przesyłam wyrazy duchowej łączności. Cieszę się, że na obrady tego Kongresu wybrano Lublin, miejsce krzyżowania się dróg i kultur, a także Katolicki Uniwersytet Lubelski, Uczelnię, z którą jestem bardzo ściśle związany poprzez długie lata mego nauczania, także dotyczącego problematyki wolności. Serdecznie pozdrawiam Was przybyłych tak licznie z różnych krajów świata.

W Encyklice *Veritatis splendor* i w Przemówieniu do Zgromadzenia Ogólnego ONZ z 5 października 1995 poświęciłem tej problematyce szczególnie dużo miejsca. We wspomnianym już Przemówieniu zwróciłem między innymi uwagę na istotną sprawę, jaką jest związek wolności z prawdą: „Wolność jest miarą godności i wielkości człowieka. Życie w warunkach wolności, do której dążą jednostki i narody, jest wielką szansą rozwoju duchowego człowieka i moralnego ożywienia narodów. Podstawowy problem, jaki dzisiaj musimy podjąć, to problem odpowiedzialnego korzystania z wolności, zarówno w jej wymiarze osobistym, jak i społecznym. (...) Wolność ma swoją wewnętrzną „logikę”, którą określa i uszlachetnia: jest podporządkowana prawdzie i urzeczywistnia się w poszukiwaniu i w czynieniu prawdy. Oderwana od prawdy o człowieku, wolność wyradza się w życiu indywidualnym w samowolę, a w życiu politycznym w przemoc silniejszego i w arogancję władzy” (n. 12). W kulturze współczesnej nastąpiło wyeksponowanie roli wolności przy jednoczesnym umniejszaniu roli prawdy, zwłaszcza prawdy obiektywnej na korzyść prawdy, której twórcą jest człowiek, aż do odmówienia prawdzie jakiegokolwiek znaczenia, a nawet uznania jej roli za ograniczającą człowieka. W dziedzinie niezmiernie ważnych relacji między wolnością i prawdą oraz wolnością a dobrem istnieje w myśli współczesnej zakłócenie, które może mieć katastrofalne skutki dla obecnej i przyszłej kultury. Oderwana od prawdy i dobra wolność staje się bowiem zagrożeniem dla człowieka, bytu osobowego, a więc zdolnego do poznania prawdy i w sposób świadomy i wolny spełniającego się poprzez dobre czyny. Wolność człowieka jest wolnością ku dobru. Natomiast dobro, by było dobrem człowieka, musi być poznane, chodzi o dobro prawdziwe. Istnieje bowiem fundamentalny związek ludzkiej wolności z prawdą i dobrem.

Rodzi się stąd potrzeba przywrócenia przekonania o wzajemnej harmonii w człowieku między wolnością i prawdą, właściwego rozumienia roli i charakteru sumienia oraz wolności ludzkich decyzji. W Encyklice *Veritatis splendor* napisałem, że „sumienie wyraża się poprzez akty „sądu”, odzwierciedlające prawdę o dobru, a nie poprzez arbitralne „decyzje”. Zaś miarą dojrzałości i odpowiedzialności tych sądów - a ostatecznie samego człowieka jako ich podmiotu - nie jest wyzwolenie sumienia od obiektywnej prawdy, prowadzące do rzekomej autonomii jego decyzji, ale przeciwnie - intensywne poszukiwanie prawdy i kierowanie się nią w działaniu” (n. 61). W akcie wolności

człowiek spełnia się jako osoba. Dzięki wolności posiada on zdolność kierowania swoim życiem i może otwierać się na dobro, stając się coraz bardziej człowiekiem. Wolność ludzka jest wolnością rzeczywistą jest sposobem istnienia człowieka jako osoby. Nie jest to jednak wolność absolutna, lecz ograniczona. Ma rozpoznawalne przez człowieka granice: „Jest to wolność istoty stworzonej, a więc wolność dana, którą trzeba przyjąć niczym kiełkującą dopiero roślinę i troszczyć się odpowiedzialnie o jej wzrost. Stanowi konstytutywny składnik owego wizerunku istoty stworzonej, który leży u podstaw godności osoby... Wolność jest zatem zakorzeniona w prawdzie człowieka i skierowana ku wspólności" (n. 86). Posiada swe źródło i fundament w Jezusie Chrystusie, który jest prawdziwym wyzwolicielem człowieka. To on „wyswobodził nas ku wolności" (por. Ga 5, 1), to On objawił, że wolność urzeczywistnia się przez miłość, to znaczy przez dar z siebie w służbie Bogu i braciom (por. *Veritatis splendor*, n. 87). Tak rozumiana i tak kontemplowana wolność rzutuje na pozostałe dziedziny kultury, na naukę i sztukę, które także obowiązane są budować na prawdzie i wolności.

Dzielę się z Wami tymi refleksjami, pragnąc w jakiś sposób włączyć się w prace Kongresu i życzę Wam, by wspólne obrady, dyskusje i filozoficzny dialog przyczyniły się do rozjaśnienia prawdy o ludzkiej wolności. We wspomnianym już Przemówieniu na forum ONZ powiedziałem, że „poszukiwanie wolności jest niepowstrzymanym dążeniem, które ma swoje źródło w uznaniu godności i nieocenionej wartości ludzkiej osoby i musi się wiązać z działaniem dla jej dobra" (n. 3). Zwracam się do Was, miłośników mądrości, byście nie ustawali w poszukiwaniu wolności i pomogli innym odnaleźć jej pełnię w prawdzie, przyczyniając się w ten sposób do budowania kultury wolności, która jest duszą cywilizacji. Niech ten Kongres przyczyni się do uświadomienia, że nosimy w sobie zdolność do osiągnięcia mądrości i cnoty. „Dzięki tym darom i z pomocą łaski Bożej możemy zbudować w nadchodzącym stuleciu i dla dobra przyszłego tysiąclecia cywilizację godną człowieka, prawdziwą kulturę wolności" (tamże, n. 18).

Wszystkim przesyłam moje Apostolskie Błogosławieństwo.

Mieczysław A. Krapiec

Natura ludzkiej wolności

Wolność człowieka objawia się w różnych dziedzinach ludzkiego życia. Jest więc wolność społeczno-polityczna, której zaprzeczeniem jest stan niewolnictwa. Jest wolność w wyborze i wyznaniu religii; jest wolność w dociekaniu prawdy i organizowaniu prac naukowo-poznawczych; jest wolność w dziedzinie ludzkiego moralnego działania; jest wolność artystycznej twórczości; jest wolność od przymusu i terroru; jest wolność do wybrania sobie zawodu i odpowiedniego stylu życia...

Wszystkie tego rodzaju wymienione i nie wymienione „wolności” zakładają jakieś „przed-rozumienie” natury samej wolności człowieka. Należy zatem jasno - w miarę możliwości - określić czym jest wolność człowieka? W jakich aktach ludzkiego działania spełnia się nasza - ludzka - wolność, która przybiera tak rozmaite postaci i nadaje kształt ludzkim działaniom?

Danie odpowiedzi na tak postawione pytania wymaga zastanowienia się nad: **1.** samą świadomością wolności naszego ludzkiego działania; **2.** wyjaśnieniem przeżywanego **faktu** wolności.

Samo zaś fdozoficzne wyjaśnienie tego faktu może się dokonać poprzez „oddzielenie” samej wolności zarówno od indeterminizmu jak i determinizmu, a następnie poprzez ukazanie struktury osobowego bytu człowieka, ujawniającej się w specyficznie ludzkim działaniu: **wolnym**. Działanie to urzeczywistnia się poprzez akty decyzyjne, stanowiące syntezę ludzkiego poznania i miłości. Akty bowiem decyzyjne są nieodłączne od osobowego działania człowieka i są zarazem niezbywalne, albowiem poprzez nie dokonujemy autodeterminacji i

konstituujemy siebie realnym źródłem działania - jego sprawcą przyczyną realizującą dobro; wolność do dobra nie do zła.

1. Pierwszą sprawą w naszym wewnętrznym doświadczeniu wolności jest jej świadomość. Jesteśmy świadomi, że działamy wolnie i nieprzymuszenie. Albowiem, działając, wiemy o tym, że **możemy** wykonywać to właśnie działanie, że nie jesteśmy **przymuszeni** do wykonywania tego działania. Doświadczamy, że **chcemy** tak właśnie działać. Doświadczenie, że toja właśnie **mogę, że nie muszę, że chce** jest mi dane w trakcie przeżywania działania. Oczywiście chodzi tu o działanie osobowe, nazywane zwykle wolnym i świadomym. Działania bowiem nasze biologiczne, zdeterminowane przez biologiczną naturę są działaniami „człowieka”, a mniej działaniami „ludzkimi”, czyli osobowymi. Działania biologiczne dzieją się „we mnie”, ja jestem ich podmiotem, ale one nie są zależne od mego poznania i mego chcenia. Natomiast „działania ludzkie” są te, których ja dokonuję w następstwie ich poznania i chcenia. Tylko działanie moje, osobowe, zwane „działaniem ludzkim” jest uznawane jako działanie wolne, płynące z samodeterminacji, czyli aktu decyzji.

Świadomość wolności, przejawiająca się w codziennym doświadczeniu poznawczym nie jest poznaniem abstrakcyjnym, koniecznościowym, sprowadzalnym do jakiegokolwiek typu naukowego poznania. Zwracał na to uwagę Max Scheller, redukując - mylnie - to poznanie do emocjonalnego strumienia świadomości, prześwietlającej aktualnie spełniającego się twórczy proces. Świadomość naszego wolnego działania jest nam stale towarzyszącą refleksją, zwaną refleksją *in actu exercito*, nie zaś *in actu signato*. Nie jest ona jakimś poznaniem przedmiotowym, mającym określony, zdeterminowany przedmiot, ale poznaniem, które stale towarzyszy naszym procesom poznania i działania. Jest to stale dokonujące się w nas „rejestrowanie” naszego poznania i działania wyłonionego z aktów poznawczych. I właśnie „refleksja towarzysząca” jest autentycznym świadkiem wolności naszych aktów decyzyjnych, a przez to samo naszej ludzkiej wolności.

Świadomość ludzkiej wolności, dla wielu nowożytnych i współczesnych myślicieli, zdawała się być argumentem nieodpartym na rzeczową wolność człowieka. Zwracano jednak uwagę i na to, że sama świadomość wolności może zarazem być nieświadomością zdeterminowania.

2. Dlatego świadomość faktu wolności domaga się fduzoficznego wyjaśnienia tego faktu, najpierw poprzez wskazanie, że ludzka wolność nie jest redukowalna ani do indeterminizmu ani też do nieuświadamionego determinizmu. Indeterminizm bowiem - czyli brak wszelkiego zdeterminowania w działaniu - nie jest wolnością, lecz **przypadkowym** jedynie sposobem działania, jeśli ono faktycznie istnieje. Albowiem brak zdeterminowanego źródła działania jest, tym samym, brakiem działania w ogóle. Nie ma bowiem określonego, czyli rzeczywistego, źródła działania. Jeśli zatem jakieś działanie istnieje uznane za niezeterminowane, to suponuje ono i różnorodność źródeł działania nakładających się na siebie bez żadnych determinacji. A to jest właśnie „przypadkiem” i zbieżnością działań w stosunku do jakiegoś jednego skutku lub procesu. Indeterminizm jest więc odwołaniem się do przypadku, czyli nie jest racjonalnym wyjaśnieniem działania. Raczej jest **brakiem** wyjaśnienia faktu działania. A to nie jest wolnością działania.

Różne formy determinizmu, jakimi mogą być: determinizm fizyczno-biologiczny, determinizm psychiczny oraz determinizm teologiczny, nie zdają się wiązać koniecznościowo człowieka w jego wolnym decyzyjnym działaniu.

Przede wszystkim determinizm fizyczno-biologiczny w postaci działania określonych praw natury, wywiera niewątpliwy wpływ na ludzkie działanie. Jest to jednak wpływ na czynniki przygotowujące działanie decyzyjne, a więc na różnego rodzaju nastawienia i **dyspozycje** organiczne, które wyprzedzają i umożliwiają dokonanie się aktu decyzyjnego, poprzez czynniki wyższe, a więc poprzez intelekt i wolę, których akty dokonują wolne działanie. Jest sprawą niewątpliwą że działanie człowieka ogarnia całą jego strukturę bytową która przejawia się w działaniu. Istnieją zatem działania w ludzkim organizmie i atomowe i molekularne i biologiczne stanowiące razem „podkład” dla wyłonienia się aktów poznawczych intelektu i aktów chcenia naszej woli. Jednak podkład i strona materialna tych aktów, chociaż jest w sobie zdeterminowana, to nie dotyczy ona działania władz wyższych: intelektu i woli. Po prostu inna jest ich natura, aczkolwiek ich funkcjonowanie dokonuje się na materialnym, zdeterminowanym podłożu naszego ciała, umożliwiającemu wyłonienie się aktów wyższych, duchowych, aktów wolnych.

Ale rodzi się pytanie, czy zdeterminowanie fizyczno-biologiczne naszego organizmu nie powoduje swoistego determinizmu psychiczne-

go? Przecież jesteśmy jednością psycho-fizyczną i to wszystko, co dzieje się w naszym organizmie, w postaci zdeterminowanych procesów biologicznych, wywiera wpływ na działanie naszej psychiki, która jest psychiką ludzką, czyli psychiką wykorzenioną w materię biologiczną. I rzeczywiście w naszym życiu doświadczamy determinizmów biologicznych i psychicznych w postaci różnorodnych uzależnień od różnego rodzaju używek, od tytoniu, od alkoholu, od używek psychotropowych, a nawet zwraca się uwagę na uzależnienie od telewizji, od muzyki rockowej i od innych bodźców, które niewątpliwie ograniczają wolność naszej decyzji. W wypadkach zaś krańcowych zdają się pozbawiać człowieka wolności decydowania o własnym, osobowym, niezależnym, charakterze działania. A jednak pomimo faktu uzależnienia się jest ciągle zostawiona człowiekowi szansa pozbycia się uzależnienia i powrotu do stanu „normalnego”. Współpracują z tym i lekarze i psychologowie. Świadczy to, że można - że jest wolność - pozbycia się tych uzależnień, które są nabywane przez dłuższe praktyki; że można powrócić do stanu normalnego, jakim jest stan wolnych decyzji.

Zatem stan uzależnienia się jest traktowany jako swoisty stan patologiczny, a nie jako stan ludzki, normalny. Jest to powszechne przekonanie, które jest racją zorganizowanych zabiegów leczniczych, umożliwiających odzyskanie stanu „wolności działań”. Zresztą odzyskanie stanu wolności działań jest naturalnym przeżyciem człowieka, poddanego różnego rodzaju psychicznym determinacjom. Podejmujący pracę nad sobą, **wie**, że może uwolnić się od psychicznych determinantów, chociaż niekiedy jest to sprawa trudna. Zatem i powszechne przekonanie i wewnętrzne doświadczenie chcenia człowieka i sama natura poznania i chcenia - miłości, wskazują na to, że rozmaite determinanty psychiczne, nie przekreślają ludzkiej wolności, którą można umocnić poprzez akty rozumne i wolne. Ale też można w dużej mierze tę wolność stępić i do pewnego stopnia utracić poprzez akty nierozumne i dobrowolnie pętające.

Niektórzy z fdozofów, jak N. Hartmann, uznawali, że ludzka wolność stoi w sprzeczności z opatrnościowym działaniem Boga. Jeśli bowiem Bóg istnieje i „przeznacza” człowieka do wiecznego zbawienia, to tym samym pozbawia go wolności. Co więcej sama moralność opierająca się na ludzkiej wolności wyklucza działanie Boga na człowieka, albowiem wówczas zaistniałaby „determinacja teologiczna”, a przez to samo zaistniałoby stan swoistego zniewolenia człowieka przez

przemocny wpływ działania Boga, któremu człowiek nie jest w stanie się przeciwstawić. Albo, zatem, ludzka wolność i moralne działanie, albo Boży determinizm.

Sprawa tak postawiona jest niewątpliwie pozbawiona podstaw bytowo-poznawczych. Bóg bowiem transcenduje całą naturę, w tym też i człowieka zarówno w bytowaniu jak i poznaniu. Nie wszystkie bowiem relacje istniejące w człowieku i w stworzeniu dosięgają Boga. Niektóre relacje są właściwe tylko dla danych grup bytowych. I takie właśnie są relacje związane z ludzkimi wolnymi aktami decyzyjnymi. Ludzka wolność nie jest zjawiskiem bytowym właściwym „bytowi jako istniejącemu”, ale tylko człowiekowi. Ludzka wolność jest stanem bytowym kategoriałnym a nie transcendentalnym. Nie mamy zatem - analizując byt - podstaw do ekstrapolacji naszej, ludzkiej wolności, na Boga, który absolutnie przekracza wszelkie sposoby (kategoriałne, stworzenie) ludzkiego bytowania i działania. Nie możemy przeto racjonalnie orzekać o sposobach Bożego działania, gdyż wpierw należałoby bezpośrednio „widzieć” Boga, by móc ustalić „sposób” Bożego działania.

Zatem w najlepszym wypadku **nie wiemy** jak konkretnie pogodzić działanie opatrnościowe Boga z wolnymi ludzkimi działaniami. Jedno jest pewne, że Bóg transcenduje wszelkie kategoriałne sposoby działania. Wolność i determinacja są nam dane w ludzkim przeżyciu; nie można ludzkiego przeżycia wolności i zdeterminowania przerzucać na Boga, albowiem transcendencja Boga ogarnia i wolność i determinację i nie da się zamknąć w kategoriach ludzkiego bytowania i poznania. Zatem ewentualny zarzut o „determinacji teologicznej” w ludzkim działaniu decyzyjnym nie jest oparty na racjonalnych przesłankach.

3. Uchylenie zarzutów przeciw ludzkiej wolności domaga się uzupełnienia wyjaśnień: czym jest akt wolności człowieka jako akt bytu materialno-duchowego? Struktura bowiem ludzkiego bytu prócz czynników czysto materialnych, biologicznych i prócz samoświadomych aktów psychicznych, wyższych jakimi są akty rozumu (poznanie intelektualne) i woli (chcenie-miłość) jest także wyposażona w zmysłowe źródła poznawczego i pożądanczego działania. Chodzi tu szczególnie o poznanie zmysłowe, które osiąga swój szczyt w wyobraźni i wyobrażeniowych aktach poznawczych oraz w aktach naszej uczuciowości. Tak rozumiane życie zmysłowe jest organicznie związane z materialno-biologicznymi procesami. Zatem może niezwykle intensyfikować nasze życie intelektualno-poznawcze i wolitywne.

Procesy zmysłowego poznania i emocjonalno-dążeniowe akty naszych uczuć mogą różnorodnie warunkować naszą ludzką wolność realizującą się w aktach świadomej i dobrowolnej decyzji. Mogą one naszą wolność wzmocnić i zintensyfikować, ale też mogą nasze akty wolności osłabić i nawet bardzo daleko ograniczyć. Stąd zwrócenie uwagi na zmysłowe poznanie i życie naszych uczuć, zarówno pożądlivych jak i popędliwo-bojowych jest doniosłe dla uświadomienia sobie natury ludzkiej wolności. Nie jest to wolność absolutna, ale wolność ludzka zależna i związana z całokształtem naszego zmysłowego życia, zwłaszcza zaś życia naszych uczuć, które zawierają w sobie i momenty materialno-organiczne i zmysłowo-poznawcze. Uczucia jako popędy do zmysłowo poznawalnego dobra, lub ucieczka od zła, które jakoś zagraża, - są zazwyczaj nieodłącznie związane z naszymi aktami decyzyjnymi, jako aktami ludzkimi, wolnymi. Ich związenie z wolnością zazwyczaj nigdy nie jest obojętne. Przeciwnie, uczucia nasze albo osłabiają naszą wolność, gdy nie są poddane kierującej sile naszego rozumu, albo wolność tę wzmocniają wówczas, gdy współpracują z rozumowym życiem człowieka. Stąd wychowanie uczuć jest zarazem zintensyfikowaniem naszej ludzkiej wolności. Pozostawienie uczuć poza sferą racjonalną autonomizacja życia czysto uczuciowego, wiąże się zazwyczaj zawsze z ograniczeniem i pomniejszeniem wolności, poprzez deterioryzację ludzkiej decyzji.

Ludzka wolność ujawnia się w aktach decyzyjnych rozumu i woli człowieka. Akty te są dla nas czytelne, są świadome, gdyż są to akty naszego ducha, który sprzęga w jedno, syntetyzując, akty rozumu i woli, czyli akty poznania i chcenia. Jeśli ludzką wolność, realizującą się w aktach decyzji można przyrównać do lodowej góry zanurzonej w wodach oceanu, gdzie tylko szczyt lodu unosi się nad powierzchnią a 9/10 masy lodu jest ukryta w głębinach, tak i akty decyzji, znamionujące wolność, stanowią ów wierzchołek, widoczny, odkryty, a pozostałe czynniki bio-psychiczne są dla nas niedostępne w bezpośrednim poznaniu. Jednak same akty decyzji stanowiące o wolności, są odkryte i podlegają opisowi poznawczemu oraz przyczynowemu wyjaśnieniu, które musi uwzględnić zarówno akty świadome samej decyzji, jak też odwołać się do psycho-fizycznych struktur determinujących, jakimi są nasze uczucia, zmysłowe poznanie i odziedziczony kod genetyczny. Wszystko to bowiem warunkuje, w odpowiedniej mierze, naszą wolność człowieka, ostatecznie „wypowiadającą się” w aktach decyzyjnych.

4. Na ludzką decyzję, czyli ludzki wolny wybór, będący źródłem działania człowieka składają się czynności poznania intelektualnego i aktu wolnego wyboru, dokonanego przez naszą wolę. Mechanizm wolnego wyboru, został zanalizowany szczegółowo już przez św. Tomasza w *Sumie teologicznej* I-II kwestiach 12-15. Została tam zwrócona uwaga i na działanie intelektu w stosunku do celu i w stosunku do środków prowadzących do celu. Nadto wyakcentowano wolność samej woli, której działanie dotyczy jedynie wewnętrznych decyzji, czyli wyboru sądu o dobro. Albowiem wola panuje nad swoimi aktami w stosunku do wszelkich dóbr (ujawnionych w sądach), które nie są dobrem nieskończonym. A to znaczy, że nasza wola (my sami) nie może nie chcieć dobra jako dobra, jeśli dobro jest formalnym przedmiotem woli. W stosunku bowiem do swego przedmiotu formalnego żadna władza działająca nie może być obojętna. Jeśli zatem stwierdzamy istnienie woli jako władzy intelektualnie pożądawczej, to ona posiada swój ukonieczniający przedmiot formalny, jakim jest dobro jako dobro analogicznie ujęte. W stosunku do tak rozumianego dobra jako dobra nie posiadamy wolności wyboru, albowiem wszelkie akty woli zmierzają do swojego przedmiotu pod kątem i w perspektywie dobra, nawet wówczas gdy pełniły obiektywne zło. Natomiast wola w swych aktach dobrowolnie wyłonionych nie może podlegać przymusowi, gdyż akty te wypływają z samej woli i w niej pozostają. Jeśli więc wola tak właśnie wyłania swe akty, to może to czynić jedynie zgodnie ze swoim przedmiotem formalnym i ze swoją wewnętrzną strukturą. Zatem nikt z zewnątrz nie może nakazać dobrowolnych wewnętrznych aktów woli. Inaczej rzecz się ma w zewnętrznych aktach woli, nakazujących wykonanie decyzji na zewnątrz. Takie zewnętrzne wykonania aktów woli mogą być i bywają wymuszane na skutek przemocy i gwałtu.

Nasza więc wolność działania, zwana wolnością woli, dotyczy jedynie jej aktów immanentnych, bezpośrednio wyłonionych przez samą wolę w stosunku do chcenia wszelkich dóbr konkretnych, które nie są dobrem koniecznym, a więc dobrem jako dobrem. Tak rozumiana wolność jawi się w postaci tzw. „wolności wyboru” (*libertas specificationis*) i „wolności działania” (*libertas exercitii*). Na mocy pierwszej wola nie jest z konieczności zdeterminowana do chcenia tego właśnie a nie innego dobra, gdyż każde konkretne dobro jest ograniczone i może być przedstawione woli jako dobro „niepełne”, nie ukonieczniające wybór. Na mocy zaś wolności działania możemy wykonywać lub nie

wykonywać same akty chcenia jakiegoś dobra. A więc w następstwie wolności woli mogę wybierać między dobrami „A” i „B” i rnoę w stosunku do tego samego dobra „A” raz go chcieć drugi raz nie chcieć.

Ludzkie działanie, zwane ludzkim czynem, jest poznawczo uświadomione i dokonane z poczuciem wolności (większej lub mniejszej). Jest zatem wolny czyn aktem sprzężenia się intelektu i woli jako ostatecznych czynników konstytuujących samą decyzję. Akty intelektu i woli wzajemnie się przeplatają i pozostają wzajemnie do siebie w dialektycznym spięciu, tworząc jeden akt decyzji. Każdemu bowiem intelektualnemu wskazaniu w sądzie praktycznym, określonych treści, odpowiada ze strony woli jakiś akt wyboru-przyzwolenia. Intelektualne wskazanie treści dobra w sądach praktycznych jest szczególnie doniosłe, albowiem tak ukazane dobro staje się **motywem**, dla którego działanie ma faktycznie zaistnieć.

5. Istotny bowiem dramat wolności (wolnego wyboru) dokonuje się nie w fazie teoretycznego poznania, jakiegoś ogólnego zamierzenia działania, ale w fazie **praktycznej**, a więc poznania konkretnie przyporządkowanego osiągnięciu, w działaniu decyzji, jakiegoś dobra przedstawionego nam (naszej woli) przez praktyczny sąd o tym dobru. Wybieram bowiem (wola wybiera) nie bezpośrednio jakieś dobro, ale wybieram jeden z wielu sądów **praktycznych o konkretnym dobru**. W momencie bowiem wyboru intelekt przedstawia szereg sądów praktycznych o konkretnym dobru i możliwości jego realizowania. Z pośród wielu sądów praktycznych (a niekiedy jeden sąd praktyczny wystarcza!) ja, poprzez moją wolę **wybieram** jeden konkretny sąd praktyczny o dobru i w tym momencie determinuję siebie do działania.

Akt mojej decyzji jest aktem wyboru jednego sądu praktycznego o dobru, który chce się osiągnąć lub zrealizować. Nie wybieram zatem bezpośrednio samego dobra, które jest na zewnątrz mnie; wybieram jedynie praktyczny sąd o dobru. I poprzez wybór tego sądu sam siebie determinuję do dalszego działania, a więc nakazuję sobie „puszczenia w ruch” moich sił motorycznych i poprzez fizyczne czynności osiągnięcia dobra, które przedstawione w sądzie praktycznym - obrałem dobrowolnie i bez przymusu. Wolność zatem człowieka jest wewnątrz niego samego, bo człowiek **sam siebie determinuje** poprzez wolny wybór sądu praktycznego o konkretnym dobru, które w dalszym działaniu mam osiągnąć. Następuje więc moment **autodeterminacji** do działania, albowiem przez wolny wybór woli jakiegoś sądu o dobru,

które mam osiągnąć, zdeterminowałem sam siebie, ukonstytuowałem się sprawczą przyczyną i realnym źródłem działania. I tym właśnie jest akt decyzji. Poprzez akt decyzyjny (czyli poprzez wolny wybór sądu praktycznego o dobro) ukonstytuowałem sam siebie bytem działającym. Akt decyzji jest momentem, który Karol Wojtyła nazwał momentem **samostanowienia** siebie jako autora czynu, a więc ludzkiej, moralnej działalności. Owo samostanowienie dokonane w akcie decyzji jest uwarunkowane zarówno procesem poznawczym, w którym interioryzując poznawczo rzeczy i treści dobra doświadczam, że **posiadam** w sobie - poprzez zinterioryzowane poznanie rzeczy - samego siebie (**samoposiadanie**), a następnie doświadczam, że poprzez mą wolę panuję nad swymi aktami chcenia i nie chcenia. A więc doświadczam **samopanowania**. Doświadczenie „samoposiadania” - poprzez zinterioryzowanie poznawcze treści dóbr, a następnie doświadczenie **samopanowania** poprzez wolę nad swoimi aktami w stosunku do dobra (które jednak nie jest dobrem nieskończonym, czyli dobrem jako dobrem) charakteryzuje dobrze wzajemną współzależność aktów naszego intelektualnego poznania (praktycznego) i aktów woli, prowadzących do nowego bytowego stanu: ukonstytuowania siebie samego - **samostanowienie** - w akcie decyzji nowym źródłem działania, a przez to samo źródłem czynu moralnego. Albowiem każde ludzkie działanie świadome i dobrowolne (czyn moralny) jest przez to samo działaniem moralnym. Nie ma bowiem ludzkiego działania a-moralnego.

A więc poprzez akt decyzyjny jesteśmy wolni - w sposób ludzki. Albowiem to wola wybiera sobie sąd praktyczny i decyduje, że ten sąd jest tym, poprzez który ostatecznie determinuję siebie do działania. A więc w człowieku mającym realnie działać zachodzi **autodeterminacja**, będąca aktem decyzji, która konstytuuje **wolność** człowieka.

6. Jakie jest ostateczne uzasadnienie faktu wolności? Jest nią nasza bytowa struktura, wyrażająca się ostatecznie w samej naturze intelektu i woli. Jeśli bowiem intelekt ma za przedmiot poznania byt, to przez to samo człowiek, w swoim poznaniu, nie jest ograniczony. Wszystko więc może poznawać, byle tylko to, co jest poznawane przedstawiało mu się w postaci bytu, dającego się w jakiś sposób uzmysłwić. Mając więc nieograniczony zasięg poznania przez to samo ma zarazem konieczne przyporządkowanie do dobra, jako dobra. Byt bowiem i dobro są tym samym. Każdy więc konkretny byt-dobro może się przedstawić dla rozumu jako byt-dobro z jakimś niedostatkiem, jako byt-dobro

ograniczone, nie pociągające ku sobie z konieczności, a więc takie, do którego człowiek może i poznawczo i emocjonalnie (wolitywnie) zdystansować się. Aby mogło zaistnieć realne działanie muszą wprawdzie zaistnieć realne i konieczne warunki. O nich decyduje człowiek, wydając taki konkretny sąd praktyczny o dobru, który zostaje przez wolęchcenie uznany za sąd ostateczny determinujący siebie do działania. Wolność zatem działania i wyboru wchodzi w samą strukturę ludzkiego działania. Przekreślenie wolności działania - jest zarazem przekreśleniem ludzkiej działającej natury.

Tak zarysowana i rozumiana ludzka wolność może w człowieku wzrastać lub pomniejszać się w zależności od wychowania i samowychowania siebie. Wzrasta o ile usprawniamy siebie w naszych aktach decyzyjnych, które są aktami wolnego wyboru sądu praktycznego o dobru mającym być zrealizowanym w naszym postępowaniu. Wolność bowiem ludzka jest zawsze wolnością wyboru sądu praktycznego o dobru, a nigdy o złu, które ukazuje się niekiedy jako pozorne dobro. Człowiek ma zdolność rozeznania prawdziwego dobra, a przez to samo ma zdolność wyboru dobra, które zarazem jest prawdą czyli dobrem rzeczywistym.

Przeprowadzone rozważania o ludzkiej wolności i jej granicach pozwalają - może - lepiej zrozumieć człowieka w jego istotnie ludzkim akcie wolności, jakim jest akt decyzji stapiający w jedno życie rozumu i woli, a więc to wszystko czym jest poznanie i miłość-chcenie. Tylko bowiem w akcie decyzyjnym człowiek wypowiada się jako człowiek. Samo poznanie i sama miłość są niewątpliwie niezwykle wartościowymi aktami człowieka. Ale nie każdy z ludzi jest powołany do określonych procesów poznawczych, jak też nie każdy ma realizować konkretne akty chcenia-miłości. Każdy jednak, będąc człowiekiem, musi dokonywać aktów realizujących swe człowieczeństwo. I takimi aktami są nasze akty decyzji, w których to my sami **wybieramy** sobie (akty chcenia-miłości) takie konkretne sądy praktyczne (akty rozumu) o dobru, które mamy realizować.

Ów wybór dobrowolny praktycznego sądu jest naszym aktem ludzkiej wolności, w której dokonujemy autodeterminacji, transcendującej indeterminizm i determinizm. Sami siebie konstytuujemy wolnym, ale zdeterminowanym dobrowolnie, źródłem działania. Budujemy siebie poprzez samostanowienie o sobie samym w aktach naszej

ludzkiej wolności, jakimi są akty decyzyjne. Tworzymy sobie niepowtarzalną osobową twarz. Stąd wolność realizowana poprzez akty decyzji „rzeźbi” nasze osobowe człowieczeństwo.

A akty decyzji opierają się na rozeznaniu prawdy o dobru. Możemy bowiem „odczytać” prawdziwą - a nie tylko zafałszowaną - treść dobra i to dobro realizować. Stąd wszelkie zafałszowanie prawdy o ludzkim dobru stanowi istotne ograniczenie ludzkiej wolności. Szczególnie niebezpiecznym dla osobowego rozwoju człowieka jest zafałszowanie prawdy o ludzkim dobru na terenie religii, nauki, moralności, prawa, majątności, albowiem utrudnia lub uniemożliwia ludzką wolność, a tym samym uniemożliwia lub utrudnia realizowanie człowieczeństwa. Prawda i dobro człowieka wiążą się nierozdzielnie w aktach wolnych decyzji człowieka realizujących rzeczywiste dobro. Dobro bowiem jest zawsze motorem-motywnym wszelkiego ludzkiego decyzyjnego działania. Nieuwzględnienie lub odrzucenie dobra jako motywu i celu ludzkiego działania dehumanizuje człowieka, sprowadzając go jedynie do roli użytecznego narzędzia i „rzeczy”. Zatem rzeczywiste - „prawdziwe” - dobro wybrane przez człowieka, jako motyw i cel ludzkiego działania, ostatecznie uzasadnia ludzką wolność ujawniającą się w aktach decyzyjnych. Wolność bowiem jest zawsze **wolnością do realizowania dobra** a nigdy zła, w każdej dziedzinie życia.

Vittorio Possenti

Ku integralnej filozofii wolności

Początkowo zaproponowałem organizatorom rozwinięcie tematu: „Polityczne założenia wolności”. Później, za ich zgodą zmieniłem na obecny: *Ku integralnej filozofii wolności*. Ta zmiana zaszła po rozważeniu koncepcji wolności istniejących w naszej kulturze i dostrzeżeniu, że wszystkie one są w jakimś stopniu niewystarczające. Dość często powołujemy się na wolność polityczną, ekonomiczną, religijną, sądową; natomiast ograniczona wydaje się być dzisiaj refleksja nad faktem wolności w jej całościowym wymiarze.

W punkcie wyjścia tych rozważań znajduje się myśl, że koncepcja wolności przyjmowana dziś za „kanoniczną”, zawężona jest do wolności społeczno - politycznej, a w sferze ludzkiej *praxis* do wolności wyboru (zagadnienie wolnej woli). W tym nurcie rozwiązywane są również zagadnienia ekologii, etyki, ludzkiego losu.

Uprawnionym więc wydaje się pytanie, czy idea wolności nie została w znacznym stopniu zawężona, i czy nie rozdrobniono jej zbyt wiele na liczne problematyki szczegółowe. Być może jest właśnie korzystny czas dla sformułowania nowej koncepcji wolności, w powiązaniu z ontologią i antropologią o czym świadczą kilka symptomów:

1. Schyłek prymatu epistemologii i powrót do kwestii ontologicznych (np. do zagadnienia „sposobów istnienia”), które mogą odpowiedzieć na pytanie: w jaki sposób istnieją rzeczy.

2. Kryzys „ja”, określanego jako „prawo Hume'a”, dotyczący nieprzezwyciężalnego rozdziału między byciem, a powinnością bycia. To zjawisko otwiera na nowo drogę dla zagadnień etyki nominalnej, dając wtórne miejsce metaetykom, teoriom oderwanym i proceduralnym.

Poruszone przez nowe problemy ludzkości, daje pierwszeństwo etyce prawdy i szczęścia.

3. Człowiek jest dziś bardziej świadomy niż kiedyś, że nauka i technika powierzają jego dłoniom niewyobrażalną siłę, z której powinien korzystać z wielką odpowiedzialnością. Apel, skierowany z różnych stron ku etyce odpowiedzialności, nawołuje do zastanowienia i przeformułowania pojęcia wolności, tak by dać odpowiedź na pytanie o sens i cel wolności w życiu osoby.

Wyjaśnianie tych problemów zakłada ponowną refleksję nad faktem wolności. Mówiliśmy już o czynnikach temu sprzyjających, trzeba jednakże wskazać na przeszkody związane z przeciwstawieniem sobie: metafizyki i moralności, dobra i sprawiedliwości (przy założeniu, że pierwsza myśl dotyczy tylko domeny życia prywatnego, a druga - publicznego); rozumu praktycznego i spekulatywnego (przy ciągłym usiłowaniu oswobodzenia jednego od drugiego). W sferze myśli politycznej wydaje się, że główna przeszkoda wynika z zawężenia znaczenia wolności i utożsamiania jej w liberalizmie z wolnością wyboru.

Pozostaje to w zbieżności z koncepcją że wolność jest specyficzną własnością ducha, skąd czerpie swą niezwykłą godność - co jest wyrazem radykalnego antropocentryzmu, przyjmującego mit człowieka będącego czystym podmiotem - autonomicznym i bezwarunkowo wolnym, człowieka pojętego jako czysta wolność. Ta koncepcja często nawiązywała do dualizmu natury i wolności, w którym przyjęto rozumienie natury empirycznie - zjawiskowe, a nie ontologiczne. W tym ujęciu natura byłaby jedynie nieskończoną ilością zjawisk, którymi zajmuje się fizyka i nauki z nią związane, podczas gdy królestwo wolności znajduje się gdzie indziej, w „kosmicznej” odległości od natury pojmowanej fizykalnie. Ta opozycja między naturą i wolnością, mająca swoje źródło w *Krytyce rozumu praktycznego* Kanta, musi być również wzięta pod uwagę.

Po dokładnym rozważeniu okazuje się, że sfera wolności zakłada i odpowiada zarazem sferze bytu i natury, według ogólnego prawa, które ustanawia porządek działania wg. porządku bycia (przy czym rozróżnia się wyraźnie te dwa porządki). Nie do pomyślenia jest wolność czysta, nominalna, bez podmiotu. Wolność dotyczy tylko bytów osobowych, zanurzonych w egzystencji i „stających się”. Wolność nie stwarza, nie ustanawia osoby, lecz jest jej własnością istotną i niepodważalną; związaną z jej duchową naturą jako podmiotu myślącego.

Te krótkie uwagi podważają teorię, że podmiot wolny to otchłań czystej indeterminacji, odłączony od całości natury. Wola, będąc władzą podmiotu rozumnego, posiada właściwą dlań determinację: pragnienie dobra jako takiego, i stale jest nakierowana na to, co może człowieka w pełni zaspokoić - na szczęście. Wolność również posiada przedmiot, ku któremu się w sposób konieczny kieruje, i bez którego nie mogłaby zaistnieć. Jest to, wyrastające z pragnienia doskonałego szczęścia, dążenie do dóbr skończonych - nie mogących jednak w pełni zaspokoić woli.

Jeżeli teraz znów wrócimy do *Seinsphilosophie*, filozofii bytu a nie zjawisk, zdolnej do pokonania dualizmu cechującego dotychczasowe myślenie o wolności, to być może, uda się stworzyć adekwatną filozofię wolności. W tradycyjnej filozofii bytu, pojęcie wolności przedstawia się bardziej obszernie i wyczerpująco niż koncepcja wolnej woli.

Tak pojęta wolność nie jest jakimś osiągnięciem człowieka, lecz niejako prezentem, czy też raczej uposażeniem z natury - czymś co osoba posiada przez sam fakt bycia osobą. Wolność wyboru, jako pierwotna własność ontologiczna podmiotu, jest przyczyną zarówno jego licznych zwycięstw, jak i wielu porażek. Rozwija się stale w sferze psychologicznej i moralnej, dając człowiekowi ponawiającą się nieustannie zdolność do czynienia dobrego użytku ze swej wolnej woli. Jest zatem skierowana na coś innego i wyższego niż sam wybór - na cel, który mądrość wszystkich epok i kultur (azjatyckiej, greckiej, chrześcijańskiej) kojarzyła z uwolnieniem od zła płynącego z ograniczeń ludzkiej kondycji. Dialektyka wolności, uwzględniając życie i najgłębsze dążenia osoby, realizuje się w wymiarze społecznym i duchowym.

W pierwszym z tych wymiarów dążenie do wolności rozwija się wychodząc od stanu podmiotu, znającego swoje uwikłanie w nieskończoną liczbę różnych uwarunkowań, i który zaczyna walczyć by się od nich uwolnić i wznieść na wyższy poziom egzystencji. Najistotniejsze zmiany w historii świata wywoływane są przez ten wysiłek dostrzegany we wszystkich epokach - by się uwolnić od wielkich ograniczeń ludzkości: cierpienia, chorób, tyranii, niewiedzy. W perspektywie duchowej zaś, w najintymniejszej głębi osoby odnajdujemy nostalgiczne pragnienie otwarcia się na nieskończoność, wszechogarniającą Jedność - na Boga.

Wyzwalając się z trudności i ograniczeń społecznych związanych z ludzką dolą i kierując się ku absolutnemu celowi, osoba ludzka

oczekuje wyższego życia, pełni ostatecznej wolności, która swą najczystsza formę osiąga jedynie w Bogu jako wolność boska, a w której człowiek będzie brał udział przez partycypację. Wolność taką można by określić jako autonomiczną, niezależną spontaniczną a w końcu - najwznioślejszą. Możemy powiedzieć, że jest ona autonomiczna i spontaniczna, ponieważ podmiot przyjmuje wówczas z naturalną doskonałością i bez żadnego przymusu to, czego wymaga prawo moralne. Jest niezależną ponieważ stara się oswobodzić z wpływających nań uwarunkowań, a najwznioślejszą - jako że szczyt takiej wolności daje pełnię egzystencji i rozwoju. Tylko wówczas mamy naszą wolę faktycznie wolną gdy wolność wyboru dana człowiekowi nie jest celem samym w sobie i w sposób konieczny potrzebuje dopełnienia przez wolność ostateczną „zadaną” niejako i trudną do osiągnięcia .

Aby uwypuklić tę różnicę między dwoma formami wolności, wskazuje się, że w koncepcji wolnej woli jest zawarta idea *libertas a necessitate* (przedmiot nie wzbudza determinacji koniecznej dla aktu woli); podczas gdy koncepcja drugiej odnosi się do *libertas a coactione* .

Od przewrotu kartezjańskiego zagadnienie wolności kształtowało w dużej mierze problematykę myśli nowożytnej. U Kartezjusza miejsce centralne zajmuje wolność boska, pomyślana jako nieskończona moc, uwolniona od wszelkiej konieczności; do tego stopnia, że mogłaby stworzyć kwadratowe koło i góry bez dolin, opierając się jedynie na swym wolnym wyborze. Następnie Leibniz określił naturę bytu jako pierwotną jedność *perceptio* i *appetitus*, w dalszym zaś etapie doktryna idealizmu Schellinga stwierdza, że bytem pierwotnym (*Ursein*) jest właśnie wola. W filozofii Kanta wolność jest własnością numeryczną podmiotu. W końcu, u Heideggera wolność nabiera takiej wagi, że do niej odnosi się prawda: istotą prawdy jest wolność, czytamy w *O istocie prawdy*. W odniesieniu do dialektyki wolności pozostaje problem, którego nie chcemy tu poruszać: czy te dwie omówione formy wolności, otrzymały adekwatne uzasadnienie u cytowanych wyżej autorów.

Treść czy też cel wolności jest skierowany na pełnię bycia, na osiągnięcie najwyższych poziomów egzystencji. Warunkiem wolności jest nieograniczone pożądanie pełni bytu i pociągnięcie przez dobro. Te

¹ Dwie formy wolności nie tylko w Bogu mają swe źródło, ale ponadto w tajemniczy sposób stanowią w nim jedność. Wola, przez którą pragnie tylko siebie samego utożsamia się z wolnością ostateczną.

dwa warunki wyznaczają przestrzeń, w której dokonuje się wolność. Przez przyjęcie za warunek konieczny tylko tego pierwszego, część współczesnej kultury uznaje za wolność najwyższą - wolność wyboru. Umniejsza to jednak wymiar, w którym dokonuje się integralnie pojęta wolność.

Po wtóre, nie sądzimy, że w kwestii wolności wiara chrześcijańska pośrednio umacnia, utwierdza tylko to, co odkryła wcześniej filozofia. Gdyby wolność była zaiste jedynie wolnością wyboru, podmiot byłby „zmuszony” ciągle wybierać. Jeżeli by zaś nie wybierał, przestawałby być osobą skoro nie doświadcza wolności, która go konstytuuje jako podmiot. Ponadto wolna wola ostatecznie zaprzestanie swego działania - nie będzie jej już w *visio beatitudo*, gdy tymczasem wolność autonomiczna, wzniosła i w pełni rozwinięta będzie trwać wiecznie. W niej będzie się wyrażać doskonałość natury duchowej, zjednoczonej z Bogiem.

W filozofii możemy postępować naprzód porównując kwestie odnoszące się do Boga i człowieka. Temat wolności nie jest tu jakimś wyjątkiem. Jeżeli wolność boska jawi się jako autonomiczna, spontaniczna, wzniosła, łatwo zrozumieć, że i dla człowieka szczytem wolności nie jest wolność wyboru. Filozofia chrześcijańska potwierdza tę prawdę w inny jeszcze sposób, wskazując na fakt, iż człowiek jest *imago Dei* - na ile odzwierciedla boski wzór - tyle ma wolności.

Poczyniliśmy uwagę, że dwie formy wolności zakreślają przestrzeń, w której się dokonuje; wyznaczają granice jej możliwości. Dzięki przejściu od możliwości do realności, do aktu, wolność wiązuje się głęboko z nadzieją, która dotyczy tego właśnie co jeszcze nie zaistniało, czego dopiero oczekujemy w przyszłości. Człowiek zdesperowany, bez nadziei, od przyszłości niczego nie oczekujący, traktuje doświadczenie wolności jako coś zbędnego, bezużytecznego. Nadzieja rodzi się gdy istnieją otwarte możliwości, czyli to, co ontologia bytu spencjalizowanego określa za Arystotelesem *dynamei on*. Nieogarnione wręcz pokłady możliwości przedstawia dusza - miejsce tego co jeszcze nie znane, jeszcze nie wyjaśnione, źródło dające początek wszystkim dążeniom wolności.

Jak już powiedzieliśmy, dynamizm wolności posiada formę społeczną i duchową. Pierwsza z nich rozdziela się na dwa poziomy: jeden dotyczy relacji interpersonalnych, drugi zaś to właściwy poziom relacji społecznych, domagający się od nas uważniejszego rozważenia. Na płaszczyźnie interpersonalnej człowiek istnieje w odniesieniu do

drugiego - jego wolność napotyka na wolność drugiego. Tu ma początek fenomen ludzkiej komunikacji, wzajemnego poznawania się; które przebiegając w sposób pozytywny daje podmiotom potwierdzenie ich samych - świadomość bycia osobą, i poczucie, że za taką jest się uważanym.

Jeśli chodzi o życie społeczno - polityczne, to czy człowiek szuka najpierw wolności cząstkowych (wolność opinii, myśli, prasy, itd.)? Czy też raczej na pierwszym miejscu szuka możliwości osiągnięcia wolności autonomicznej i niezależnej, której prawda prowadzi go ku ostatecznemu spełnieniu?

W wymiarze społecznym wolność autonomiczna kieruje się ku dwóm celom: ku zapewnieniu jednostce obszaru niezależności w stosunku do wolnej woli innych, z drugiej zaś: ku naprawieniu zła płynącego z materialności natury (choroby, cierpienia, kataklizmy). Z pewnością ogromna część życia społecznego i ekonomicznego uzależniona jest właśnie od konieczności zajmowania się materialną stroną naszego życia.

Niewątpliwie idea wolności jest bardziej inspirująca dla współczesnych filozofów polityki niż idee równości i braterstwa. Dzisiaj możemy wyróżnić trzy zasadnicze koncepcje wolności w myśli społeczno-politycznej:

- w perspektywie indywidualistyczno - liberalnej, życie społeczne swój cel upatruje w zapewnieniu jak najszerzej zewnętrznej wolności wyboru jednostek. Społeczeństwo i polityka wokół niej się obracają gdy tymczasem wolność autonomiczna, wyzwalająca, jest odsunięta na bok - w perspektywie totalitarnej (w szerokim rozumieniu), życie społeczne nastawione jest na produkcję siły i na kolektywny wysiłek, w którym jednostka może się odnaleźć, i w jakiejś mierze uwolnić; odnajdujemy tutaj myśl, że wolność nie dotyczy tylko wyboru (przymusowego zresztą w takim państwie). Jednakże to drugie znaczenie wolności jest zarazem odkrywane i pomniejszane, a kończy się na zbiorowym dążeniu do siły.

- w trzeciej perspektywie, noszącej nazwę personalizmu wspólnotowego, przyjmując istotne znaczenie wolności wyboru, wskazuje się jednak, że życie społeczne to obszar dążenia do dobra wspólnego przez zjednoczoną społeczność. Celem jest tutaj dojście obywateli do właściwej, pełnej wolności i wyzwolenie od zła, które niesie ze sobą ludzka kondycja. W takiej perspektywie filozofii polityki, osiągnięcie ostate-

cznej wolności zależy od dwóch filarów zorganizowanego społeczeństwa: sprawiedliwości i przyjaźni obywateli.

Wyłania się tu ważne zagadnienie dla społeczeństw liberalno - demokratycznych: chodzi o zrozumienie ich relacji do nakreślonej powyżej koncepcji wolności. Na znacznym obszarze ich kultury i sfery *praxis* rozwija się tendencja do przesuwania możliwości wyboru coraz dalej i dalej, poszerza się również wachlarz opcji, przy założeniu, że taki jest cel życia społecznego. Przyjmując jednakże, że adekwatne życie społeczne zawiera nie tylko dążenie do wolności, ale przede wszystkim - do dobra wspólnego i szczęścia; to taki rozwój opcji będzie prowadził do anomii, zniszczenia relacji i więzi, a ostatecznie - do końca wspólnego dobro-bytu. W stosunku do ciągle poszerzającego się wachlarza opcji, który stał się ulubionym „konikiem” polityków liberalnych i demokratycznych, wydaje się niesłychanie potrzebne, by wachlarz ten złożyć, skonsolidować, i działać na rzecz przywrócenia utraconych więzi.

Nie jest to tylko wskazaniem personalizmu, lecz również co bardziej zorientowanych znawców liberalizmu. Według R. Dahrendorfa polityczna teoria wolności tak bardzo skoncentrowała się na opcjach, że straciła z pola widzenia wagę międzyludzkich więzi i relacji: „Obowiązkiem liberalizmu musi się stać praca nad najtrudniejszymi problemami społeczności: stworzeniem więzi, zawiązywaniem relacji, odnowieniem umowy społecznej”². W dążeniu do wolności szczególne miejsce zajmują: sztuka, filozofia i religia; zdolne tchnąć życie w jej duchową postać, będącą zaledwie załączkiem pełnej i ostatecznej wolności. Żadna forma życia społecznego nie może bowiem zagwarantować urzeczywistnienia duchowej, autonomicznej wolności, zależącej wszakże od owocności kultury, od dóbr ducha, od jego transcendencji, dla których życie państwowe, obywatelskie może jedynie przygotować miejsce.

W ostatecznym urzeczywistnieniu wolności najwyższy poziom przynależy religii. W niej bowiem odnajdujemy szczyt wolności, jakim jest, dzięki łasce związek między Bogiem i człowiekiem. Tu właśnie rodzi się świętość, gdy człowiek wzrastając w doskonałości swej duchowej natury (opłaconej zawsze cierpieniem), przyjmuje wymagania boskiego prawa dobrowolnie i z miłością, pod natchnieniem Ducha Świętego, trwając w dialogu z Bogiem. W życiu duchowym wolność

² R. Dahrendorf: *La liberta che cambia*, Laterza. Roma - Bari 1981. s. 52.

ostateczna, spontaniczna i najwznioślejsza przyjmuje postać wolności dzieci bożych.

Po tych rozważaniach coraz jaśniejsze chyba staje się to, co wykazały analizy filozoficzne - struktura moralna wolności nie wyraża się w uleganiu samemu sobie, lecz w posłuszeństwie sprawiedliwości i dobru: „Wolność jest nie tylko brakiem tyranii czy swobodą robienia tego, co nam się podoba. Wolność ma swoją wewnętrzną „logikę”, wyróżniającą ją i uszlachetniającą. Wolność jest podporządkowana prawdzie i spełnia się w ludzkim poszukiwaniu prawdy i ludzkim życiu w prawdzie”³.

Do filozofii właściwie rozumianej powraca obowiązek pogłębiania niezmiernych pokładów wolności: nie można zwlekać z tą odpowiedzialnością w epoce, w której bycie-ku-śmierci, nihilizm i powszechny niepokój pozostawiają głęboki ślad na naszym myśleniu, zdominowanym przez negatywy; oraz zawężają rozumienie wolności osoby. Na taką sytuację duchową szukano odpowiedzi (z różnym skutkiem) w innych dziedzinach kultury - np. „zasada odpowiedzialności” H. Jonasa, czy „zasada nadziei” E. Blocha. Nie należałoby się im przeciwstawiać, skoro zawierają więcej mądrości i realizmu od innych, lecz raczej uzgodnić je w świetle prawdy, że duch i wolność nie są niezmiennym odbiciem świata⁴. Dialektyka wolności bierze się ze skończonej i statycznej koncepcji bytu; gdy tymczasem odkrywamy jakieś istotne pokrewieństwo między metafizyką dynamiczną *esse/actus essendi*, gdzie jest on *energeia* aktualizującą bytowość, a filozofią wolności.

przełożyła Anna Magdalena Popko

³ Jan Paweł II: *O Prawa Narodów. Przemówienie na forum ONZ*, Nowy Jork. 5.X.1995 r.

⁴ Zestawiając „zasadę odpowiedzialności” i „zasadę nadziei”, nie chcemy umniejszać wagi krytyki H. Jonasa skierowanej przeciw utopii E. Blocha (// *principio responsabilita*, Einaudi, Torino 1993, str.227-291). Moim zdaniem podkreślanie znaczenia odpowiedzialności, nie neguje jednak znaczenia nadziei.

Giovanni Reale

Przekaz filozoficzny za pośrednictwem mitu

i

koncepcja wolności u Platona

1. Trudności w odczytywaniu i interpretowaniu Platona

Platon jest na pewno jednym z tych filozofów, których dzieła na pozór łatwo się czyta, w rzeczywistości jednak ich myśl trudno jest zrozumieć. Dwa są przede wszystkim powody tych trudności.

Po pierwsze, w dialogach Platona splatają się ze sobą przekazy podane w różnej formie: z jednej strony są przedstawione przy pomocy języka, który wyjaśnia pojęcia w sposób obszerny i drobiazgowy, z drugiej strony są przedstawione przy użyciu języka skrótowego i zdecydowanie aluzyjnego, który tylko uczniom z Akademii mówi coś o sprawach, o których była mowa na wykładach (czyli odsyła do tzw. „nauk niepisanych”).

Po drugie, nawet tam, gdzie język jest jasny i obszerny, splatają się ze sobą w rozmaitych konfiguracjach dwa różne sposoby podejmowania i traktowania rozważanego przedmiotu: sposób dialektycznego *logosu* i sposób poetyckiego *mitu*.

Niejedna interpretacja Platona była i jest błędna, a w każdym razie zbyt ciasna (a w konsekwencji nieadekwatna) właśnie z tego powodu, że na samym początku nie uświadomiono sobie tych problemów i nie próbowano ich poprawnie rozwiązać.

Pierwszy problem jest z pewnością bardziej złożony, a jego rozwiązanie okazuje się rozstrzygające dla zrozumienia całego szeregu

kwestii metafizycznych, gnozeologicznych i aksjologicznych. Jednak nie wpływa on w sposób decydujący na zrozumienie koncepcji wolności, o której tutaj mówimy.

Natomiast naprawdę istotne dla naszego tematu jest uświadomienie sobie i rozwiązanie drugiego problemu. Platon bowiem wyraził najważniejsze punkty swojej myśli na temat wolności posługując się głównie obrazami i mitami. Wobec tego musimy najpierw rozważyć ten właśnie problem.

2. *Logos i Mythos u Platona*

Od początku epoki nowożytnej, szczególnie na skutek „rewolucji naukowej”, zwykło się traktować filozofię jako przejście od *mitu* do *logosu*, zaś rozwój filozofii rozumiano jako ewolucję *logosu*. Mit zaś uważano za przed-filozoficzny, czyli traktowano go jako formę przedstawienia pozbawioną wartości poznawczej i charakteru naukowego. Dlatego także mity platońskie traktowano jako przedmiot zainteresowania bardziej literatów niż filozofów.

Odpowiedzialność za rozpowszechnianie tego przekonania w znacznym stopniu ciąży na Heglu, który motywował je jednak nie „naukowo”, a ściśle „spekulatywnie”. Hegel w swoich *Wykładach z historii filozofii* uwypuklił pewne rzeczy, które trzeba uważnie rozważyć.

Wykładanie treści filozoficznych w formie mitów, jak to czyni Platon, stanowi z pewnością - zdaniem Hegla - o atrakcyjności lektury jego dialogów, ale jest też źródłem nieporozumień. Dlatego Hegel twierdzi, że myli się ten, kto uważa mity platońskie za coś wspaniałego.

Oto słowa Hegla: „Mit jest pewną formą relacji, która będąc formą najstarszą zawsze przywołuje obrazy zmysłowe; są one odpowiednie dla przedstawienia, a nie dla myśli. Świadczy to jednak o niemocy myśli, która nie umie jeszcze kierować sama sobą a więc nie jest jeszcze myślą wolną. Mit ma udział w wychowywaniu rodzaju ludzkiego, ponieważ pobudza i zachęca do zajmowania się treścią. Ponieważ jednak myśl jest w nim skażona przez formy zmysłowe, mit nie może wyrazić tego, co chce wyrazić myśl. Kiedy pojęcie dojrzało, nie potrzebuje więcej mitów”.

Wnioski, które Hegel czuje się zmuszony wyprowadzić, są kategoryczne: „Żeby więc na podstawie dialogów Platona zrozumieć jego filozofię, konieczne trzeba odróżnić od idei filozoficznej to, co

przynależy do przedstawienia, szczególnie wtedy, gdy dla wyłożenia jakiejś idei filozoficznej ucieka się on do mitów; tylko w ten sposób da się rozpoznać, że to wszystko, co przynależy jedynie do przedstawienia jako do przedstawienia, nie przynależy do myśli, nie jest istotne. Jeżeli jednak nie poznaje się wprost tego, co jest pojęciem, co jest spekulatywne, nie można uniknąć niebezpieczeństwa, że mity te spowodują wyprowadzenie z dialogów szeregu zdań i wniosków i zaprezentowanie ich jako filozoficznych twierdzeń platońskich, podczas gdy faktycznie nimi nie są gdyż przynależą jedynie do przedstawienia".

Od pewnego jednak czasu dokonuje się przewartościowania - idącego w kierunku przeciwnym temu, co mówił Hegel - poznawczej wartości mitu w ogóle, a mitu u Platona w szczególności.

Na pierwszy plan wprowadził tę kwestię Walter Hirsch, zwolennik Heideggera. Trzeba tu wspomnieć o jego tezie, która wprowadza pożądaną korektę, mimo że w pewnym stopniu grozi jej ryzyko popadnięcia w błędy przeciwstawne do tych, w które popadł Hegel.

Mit platoński nie jest pozostałością refleksji przedfilozoficznej, ani też prowizorycznym sformułowaniem problemów, które później zostaną opracowane na poziomie logosu; nie jest też jakąś formą poznania ponadpojęciowego typu intuicyjno-mistycznego.

Czym wobec tego jest mit platoński?

Jest metodą rozumienia i wyrażania pewnych aspektów rzeczywistości, które ze swej natury nie dają się ująć i wyrazić czystym logosem. Mit jest bowiem ściśle związany z problemami życia. Dokładniej: myśl przy pomocy logosu tłumaczy byt i świat idei. Ale stając wobec idei (zresztą absolutnie niezbędnych), myśl odkrywa, że jest żywa. I właśnie jako „żyjąca” myśl rozumie, że nie jest w stanie pojąć idei duszy, jako że idea jest bytem niezmiennym, dusza natomiast jest zmiennością, życiem. W konsekwencji tego mit narzuca się jako „historia tego, że jesteśmy duszą (historia, która dla logosu jest paradoksem), w jedności jej początków i jej końca, jedności, która przetrwa czas i przekracza wszelkie stawanie się". Tak więc to nie logos może zrozumieć i wyrazić życie i jego problemy, lecz właśnie mit, który w tym zakresie przewyższa logos i staje się mitologią.

Tak rozumiany mit narzuca się wręcz jako najwyższa ekspresja metafizyki platońskiej.

Bez wątpienia Hirsch przywraca sprawiedliwość temu, co Hegel zanegował, ale przesadza i w końcu przyznaje mitowi zbyt wielką wartość ze szkodą dla logosu.

3. Logos i mythos jako skurcz i rozkurcz serca filozofii platońskiej

Kładę nacisk na ten problem z dwóch konkretnych powodów.

Po pierwsze dlatego, że Platon - jak to już powiedziałem na początku - wyraża swoją koncepcję wolności przeważnie za pośrednictwem mitów. A chodzi o koncepcję wyrażoną przy pomocy obrazów, która nie tylko sama w sobie jest bardzo piękna, lecz także jest - moim zdaniem - jedną z najpiękniejszych koncepcji wyrażonych na poziomie racjonalnym nie tylko w kręgu kultury starożytnej, lecz także w ramach kultury wszelkich czasów.

Po drugie akcentuję ten problem z tej racji, że chociaż wielu wielkich interpretatorów (np. Stenzel, Jaeger, Pohlenz, Mondolfo) dostrzegło wagę tej nauki platońskiej, to jednak nie została ona powszechnie przyjęta ze względu na różne uprzedzenia w stosunku do mitu, zwłaszcza uprzedzenia wywodzące się z mentalności „scjentystycznej”.

Spróbujmy więc zrozumieć sposób, w jaki należy rozumieć mit u Platona. Najpierw trzeba przypomnieć, że nasz fdozofterminu *mit* używa w różnych znaczeniach, a więc termin ten obejmuje bardzo obszerny obszar semantyczny.

W najogólniejszym sensie Platon uważa same swoje dialogi za mity (za mit uważa nawet *Państwo*, czyli swoje dzieło filozoficznie najbogatsze i najbardziej dojrzałe), sądzi bowiem, że jasność, ścisłość i ostateczne uzasadnienie są zarezerwowane wyłącznie do dialektycznego nauczania ustnego.

Nadto Platon skłonny jest traktować jako przedmiot dyskursu „mitycznego” całą rzeczywistość jakoś tam związaną ze stawaniem się (a więc kosmos i duszę), ponieważ czysta *noesis* jest możliwa jedynie w odniesieniu do bytu niezmiennego i wiecznego, tzn. do świata idealnego.

Należy też przypomnieć, że Platon łączy też *mythos* z „dyskursem oczarowującym”, który z jakby magiczną siłą potrafi przekonywać.

W każdym razie należy podkreślić, co następuje: Jak jest *logos* dobry i *logos* zły (s sofistyczny i erystyczny), podobnie jest i *mythos* dobry i *mythos* zły (właściwy wielu poetom, których należałoby wręcz

wypędzić z państwa idealnego). I jak dobrym logosem jest ten, który ma na oku Prawdę, tak samo i wartościowym *mythos* jest ten, który dąży do prawdy samej za pośrednictwem przedstawienia przy pomocy obrazów.

Jaka więc relacja zachodzi między tymi dwiema drogami prowadzącymi do Prawdy, czyli między dobrym *logosem* i dobrym *mythos*?

Widzieliśmy przeciwstawne stanowiska zajęte przez Hegla i Hirscha i wskazaliśmy już, jaką trzeba wybrać drogę właściwą która biegnie pomiędzy skrajnościami: *mythos* i *logos* są drogami paralelnymi, niezbędnymi do tego, by człowiek doszedł do Prawdy.

Poprawnie sprecyzował to Konrad Gaiser: „ten paralelizm między mitem i logosem należy zatem tłumaczyć jako konieczne następstwo niewydolności naszej ludzkiej władzy poznawczej. Nie potrafimy ująć prawdy chwytając ją bezpośrednio, musimy raczej usiłować zbliżyć się do niej różnymi drogami: z jednej strony przy pomocy obrazów i ogólnie poprzez mit, z drugiej strony przy pomocy analizy i syntezy logosu, a więc przez pojęcia języka, matematyki i dialektyki. Jeśli to ujęcie jest poprawne, to można uznać, że mit i *logos* pełnią u Platona funkcje komplementarne, i że żadna z dwóch form nie jest w stanie zastąpić drugiej. W takiej mierze, w jakiej da się oddać prawdziwe treści mitu w formie logosu, w takiej samej mierze zostaje zagubiona szczególna siła języka mitycznego. Zatem świadomy czytelnik nie będzie próbował „demitologizować” mitów Platona przy pomocy logosu, będzie raczej próbował poszerzyć i dopełnić ich stwierdzenia przy pomocy metod logosu”.

Wszystko to jest prawdą ale konieczne są pewne uzupełnienia i pogłębienia. Postawa, jaką przyjął Platon wobec mitu, wykracza poza ściśle określone znaczenie historyczne, jako że obecnie narzuca się ona na nowo z teoretycznego punktu widzenia. Człowiek współczesny już od wielu lat zaczyna zdawać sobie dobrze sprawę z tego, że nauka daleka jest od dochodzenia do prawd ostatecznych i niepodważalnych, i że w szczególności, metod naukowych, aczkolwiek są one wartościowe na właściwym im obszarze, nie można uznać za wyłączne metody dochodzenia do Prawdy. Obecnie dokonuje się właśnie teoretyczne przewartościowanie mitu jako drogi do Prawdy. To w znacznej mierze tłumaczy wielki sukces, który na Zachodzie - poczynając od lat osiemdziesiątych - znowu zdobywa Platon. Jego pisma sprzedaje się w dziesiątkach tysięcy egzemplarzy, o wiele bardziej niż książki filozofów nowożytnych i współczesnych. Jestem przekonany, że jedną z przyczyn

tego sukcesu jest właśnie to, że Platon przekazuje prawdę za pośrednictwem mitów, które przemawiają do wszystkich ludzi wykształconych, wykraczają poza krąg specjalistów i ograniczeń różnych szkół fdozoficznych.

Na zakończenie tego punktu chciałbym zacytować znamienity tekst największego przedstawiciela malarstwa metafizycznego, Giorgio de Chirico, jest w nim bowiem wyrażone kluczowe pojęcie, które nas tu interesuje: „Już od dawna zdałem sobie doskonale sprawę z tego, że ja myślę przy pomocy obrazów czy przedstawień. Po długim namyśle stwierdziłem, że w gruncie rzeczy to obraz właśnie jest główną ekspresją ludzkiej myśli, natomiast inne czynniki, poprzez które wyraża się myśl, np. słowa, gesty i wyrażenia, są tylko wtórnymi ekspresjami, które towarzyszą obrazowi”.

Pierwszą część mojego wystąpienia chciałbym zakończyć następującym wnioskiem: platoński *mythos* jest „myśleniem za pomocą obrazów”, a wobec tego, tak samo jak myślenie przy pomocy pojęć, ma na oku prawdę, ale ma tę przewagę, że jest bardziej komunikatywny. Ponadto ma większą siłę perswazji (jest skuteczniejszy w kształtowaniu ducha), szczególnie gdy funkcjonuje jako narzędzie wielkiej sztuki Platona. W każdym razie *mythos* nigdy nie działa na szkodę logosu, lecz zawsze i tylko we współdziałaniu z nim.

Oto symboliczne stwierdzenie, które Platon wkłada w usta Sokratesa podejmującego na krótko przed śmiercią dyskusję nad nieśmiertelnością: „Ponadto szczególnie wypada temu, kto zamierza odbyć podróż do innego świata, by zastanowił się (*diaskopem*) nad nią i wyobraził (*mythologeîn*) sobie, jak według naszych przypuszczeń owa podróż na tamtą stronę będzie wyglądała” (*Fedon*, 61 e; tłum. R. Legutko).

Tak więc platońskie filozofowanie jest strukturalną symbiozą badania za pomocą rozumu i myślenia przy pomocy mitów.

4. Kontemplacja Prawdy jako czynnik tworzący człowieka

Biorę tu pod rozważenie nie owo specyficzne i wąskie pojęcie „wolności” o charakterze politycznym, ale to pojęcie wolności, które dotyczy człowieka stojącego wobec najwyższych i ostatecznych wyborów, czyniących go człowiekiem, zanim uczyni go obywatelem.

„Prawda was wyzwoli” - mówi Ewangelia. I właśnie to podstawowe pojęcie ma na uwadze Platon zwłaszcza we wspaniałym micie o Hiperuraniu i o „Równinie Prawdy” zawartym w tymże micie.

Platon chce jasno pokazać strukturalną relację zachodzącą między „byciem człowiekiem” a „Prawdą”. Dusze przed urodzeniem człowieka usiłują oglądać i kontemplować możliwie najwięcej z tego, co się znajduje na „Równinie Prawdy”, z następującego powodu: „tam, właśnie na tym łąnie, rośnie pokarm, którego najlepsza część duszy potrzebuje; z niego nabierają siły skrzydła, które duszę unoszą do góry” (*Fajdros*, 248 b-c; tłum. W. Witwicki).

Otóż w zależności od różnego stopnia oglądania Prawdy przez duszę **zależy** różnica „grubości” ludzkiego bytowania, które dusza przyjmuje. Najwyższemu stopniowi oglądu Prawdy odpowiada bycie filozofem, najniższemu stopniowi oglądu Prawdy odpowiada najniższy poziom życia ludzkiego, którym jest bycie tyranem.

Tak więc Platon następującą podstawową koncepcję: tylko dzięki Prawdzie jesteś człowiekiem, a bez Prawdy człowiekiem być nie możesz. Oto gwałtowne słowa Platona: „Ale ta, która nigdy Prawdy nie oglądała, nigdy do tej nie przyjdzie postaci” (nie stanie się człowiekiem) (*Fajdros*, 249 b; tłum. W. Witwicki).

Jednym z nielicznych badaczy, którzy potrafili dostrzec właściwą wagę mitu o „Równinie Prawdy”, był Alfred Taylor. Pisał: „To mocą takiej czystej kontemplacji bogowie i ludzie spełniają praktyczne zadanie ustanowienia i zachowania naturalnego porządku w królestwie zmienności i stawania się. Podobnie jak Mojżesz czynią oni wszystko według modelu, który oglądały na górze”.

Zanim jednak przejdziemy do kluczowego punktu, jakim jest mit Era z dziesiątej księgi *Państwa*, bo on nas tutaj najbardziej interesuje, musimy uwypuklić jeszcze jedno, mianowicie strukturalny związek tej nauki z nauką Sokratesa.

Przypomnijmy, że Sokrates sprowadzał wszystkie cnoty do jednej tylko, i że istotę cnoty utożsamiał z wiedzą. Oczywiście, cnota jest wiedzą o Dobru, o Pięknie, które w najwyższym stopniu utożsamiają się z Prawdą.

Tak więc cnota, która jest spełnieniem się ludzkiej wolności w najwznioślejszym stopniu, czyli wyborem tego co najlepsze, dla Greka utożsamia się z samym poznaniem tego co najlepsze, a więc z oglądem i radowaniem się Dobrem, z którym utożsamia się Prawda.

Przejdźmy jednak do mitu Era, w którym Platon najlepiej wyraża swoją myśl na ten temat.

5. Człowiek, cnota i wolność w micie Era

O micie Era można by powiedzieć wiele. Tu jednak interesuje nas tylko jego rdzeń, którym jest przedstawienie aktu wolnego wyboru życia człowieka.

Zasadniczą kwestią, która tu się wyraźnie pojawia, jest „wybór losu” i dynamiczna relacja strukturalna między „wolnością” i „koniecznością” w ukonstytuowaniu osoby ludzkiej. Można by nawet powiedzieć, że mit Era przedstawia przy pomocy obrazów metafizyczny akt owego wyboru, od którego zależy to, że jest się człowiekiem.

Oto kilka istotnych rysów tego mitu.

Dusze, które mają ponownie wejść w ciała, docierają do miejsca, które jest siedzibą Konieczności oraz jej cór, tzn. Mojry: *Lachesis*, która panuje nad przeszłością *Kioto*, która rządzi teraźniejszością i *Atropos*, od której zależy przyszłość. Tam jakiś sługa, biorąc z kolan *Lachesis* wszystkie możliwe modele życia, mówi: Oto Konieczności córka, dziewczyna *Lachesis*, mówi: Dusze jednodniowe, oto początek nowej wędrówki okrężnej rodu śmiertelnego, wędrówki kończącej się śmiercią. Nie was wybierać będzie duch; wy sobie będziecie sami ducha obierali. Kto pierwszy los dostanie, ten niech pierwszy wybiera życie - później już nieuchronne. Dzielność (cnota) nie jest u nikogo w niewoli. Kto ją ceni więcej lub mniej, ten jej dostanie więcej lub mniej. Winien ten, co wybiera. Bóg nie winien". (*Państwo*, X, 617 d-e; tłum. W. Witwicki).

Tekst ten zawiera dwie rewolucyjne idee, na pewno przygotowane przez presokratyków i Sokratesa, jednak dopracowane przez Platona.

Po pierwsze, zostaje tu odwrócona relacja między człowiekiem a demonem, w którego wierzyli Grecy. Człowiek nie zostaje wybrany przez demona i nie pozostaje mu poddany z fatalną koniecznością; to sam człowiek wybiera swojego demona, czyli decyduje o swoim losie. Inaczej mówiąc, sam człowiek wybiera to, czym chce w aspekcie moralnym być, wraz ze wszystkimi konsekwencjami, jakie z tego wynikają.

Po drugie, w sposób nieusuwalny zostaje wyrzyta, jak gdyby na tablicy z brązu wiecznie ważna maksyma: „Cnota nie jest u nikogo w niewoli. Kto ją ceni więcej lub mniej, ten jej dostanie więcej lub mniej”.

Warto zauważyć to, co słusznie podkreślił Stenzel, że wybór i cześć okazana cnocie odnoszą się z pewnością „do wolności człowieka do zdobycia w ustalonym biegu życia na ziemi większej lub mniejszej części cnoty”.

Jest jeszcze kilka punktów, które warto podkreślić.

Los decyduje o kolejności, w jakiej dusze mają wybierać spośród modeli życia model upragniony. Pierwsze zatem mają do dyspozycji wielką liczbę modeli, następne coraz mniej; a mimo to nawet ostatnie mają do dyspozycji tyle modeli życia, ile wystarcza do dokonania właściwego wyboru.

Mit jednak szykuje wielkie zaskoczenie: jest nim odwrócenie anamnezy. Jak bowiem dusza, kiedy przychodzi na ziemię, za pośrednictwem poznania filozoficznego przypomina sobie coś z tego, co kontemplowała na Równinie Prawdy, tak przy wyborze na tamtym świecie nowego życia na tym świecie, przypomina sobie wszystkie istotne rzeczy, których nauczyła się, kiedy była na tym świecie.

Przede wszystkim przypomina sobie to, czego nauczyła się na skutek doświadczenia bólu i cierpienia związanego z pewnymi wyborami. W emblematyczny sposób Platon powiada, że podczas gdy pierwsza z dusz, bez namysłu, wybiera taki model życia, który pozornie wydaje się najlepszy, choć w rzeczywistości wydaje się najgorszy, tzn. życie tyraństwa (ze wszystkimi okropnymi konsekwencjami), duszą której los wyznaczył ostatnie miejsce przy wyborze, była dusza Odyseusza, która - nauczona bólem poprzedniego życia - wybrała życie najprostsze. Platon pisze: „Przypadkiem dusza Odyseusza losowała na samym końcu. Już szła do wyboru, ale przypomniawszy sobie minione trudy przez żądze sławy poniesione, dała pokój ambicjom i chodząc długo tędy i owędy szukała losu człowieka prywatnego, który by miał czas wolny. Z wielką trudnością go znalazła. Leżał gdzieś tam, porzucony, bo inni go nie chcieli. Zobaczywszy go, powiedziała, że i za pierwszym razem byłaby też ten los wybrała, więc teraz podjęła go z radością” (*Państwo*, X, 620 c-d; tłum. W. Witwicki).

Po drugie, dusza przypomina sobie najwyższe poznanie Dobra, ponieważ wiedza taka jest nieusuwalna: gdy się raz ją zdobędzie, pozostaje na zawsze i na tym i na tamtym świecie.

Oto piękne wnioski Platona: „Zdaje się, że tam właśnie, kochany Glaukonie, największe niebezpieczeństwo ludzi czeka, i dlatego najwięcej trzeba się starać, żeby każdy z nas, mniej dbając o inne nauki.

szukał i tę studiował, jeżeli się jej skądś nauczyć potrafi, i potrafi znaleźć kogoś, kto go nauczy dobry żywot i zły żywot rozpoznawać i spośród żywotów możliwych zawsze i wszędzie żywot lepszy wybierać.(...) Tak, żeby opierając się w rachunku na tym wszystkim, móc wybrać, mając naturę duszy na oku, żywot gorszy albo żywot lepszy. Gorszym nazywając żywot, który duszę zaprowadzi do tego, że stanie się mniej sprawiedliwa, a lepszym ten, przez który będzie sprawiedliwsza. O wszystko inne mniejsza. Widzieliśmy i widzimy, że dla żywego i dla umarłego ten wybór jest najważniejszy". (Państwo X, 618 b-e; W. Witwicki).

Ponieważ mój wywód skoncentrowałem przede wszystkim wokół platońskiego *mythos* rozumianego jako „myślenie za pomocą obrazów”, które nie jest mniej ważne od dialektycznego logosu, a nawet jest koniecznym jego dopełnieniem, chcę zakończyć przesłaniem, w którym Platon oddaje mit Era w nasze ręce. Chodzi o zamykające przesłanie, przesłanie naprawdę emblematyczne: „W ten sposób Glaukonie, ten mit ocalał i nie zginął. Może on i nas ocali, jeżeli go posłuchamy (...)”, (*Państwo*, X, 621 b-c; tłum.W. Witwicki). Rozważanie Prawdy (droga przez logos i przez obrazy) czyni nas wolnymi i zbawia.

Wojciech Chudy

Hegla dwa pojęcia wolności a współczesny kryzys kultury

Punktem wyjścia naszego referatu jest paradoksalna wydawałoby się recepcja filozofii Hegla. Filozofia ta jawi się nam współczesnym w postaci wyraźnej sprzeczności, choć trudno tu byłoby mówić o sprzeczności dialektycznej. Hegel jest dziś postrzegany z jednej strony jako promotor liberalizmu filozoficznego, a z drugiej jako konstruktor idei totalitaryzmu. Chcemy poniżej pokazać, iż u podstaw tej ambiwalencji tkwią dwa pojęcia wolności funkcjonujące w Heglowskim systemie, pojęcia, które poddane interpretacji i przeformułowaniu w trakcie biegu kultury - stoją u podstaw jej obecnego kryzysu.

1. Hegel a nurt *cogito*

Wraz z Descartesem nastąpił radykalny przełom w dziedzinie filozofowania. Dotąd dominowała filozofia, której podstawę teorii-poznawczą stanowiła oś przedmiotowo-podmiotowa, w tej zaś akcent co do wartości filozofowania spoczywał na przedmiocie. Filozofowie zadawali więc pytania pod adresem tego, co transcendentne wobec umysłu ludzkiego: „Co istnieje?” „Jak i dlaczego istnieje?” Od Descartesa i jego *cogito* uwaga została przesunięta na sferę **podmiotową**, inaczej mówiąc: na sferę **świadomości** (sferę intencjonalną) - i główne pytanie, które odtąd stawiano w filozofii, było pytaniem o dane i danie, a także o sposób dania. Do przełomu autora *Rozprawy o*

metodzie dla filozofów najistotniejsze były takie sprawy jak faktyczność, przyczynowość i aktualność (rzeczywistości), po Descartesie zaś na plan pierwszy wybita została określoność, albowiem wszystko, co dane, musi być scharakteryzowane refleksyjnie w umyśle człowieka jako cogitatio, czyli „jakieś”. Stąd na przykład pierwsza część *Nauki logiki* Hegla nosi nazwę *Jakość (Qualität)*. Jako pewien **paradygmat myślenia** cała ta filozofia nazywana jest nurtem filozofii podmiotu, a niekiedy filozofią refleksji lub filozofią określoności. Umysł poznający - lub szerzej: przeżywający - stanowi tutaj punkt wyjścia i zasadniczą dziedzinę filozofowania, a zadaniem filozofii staje się wyprowadzanie jedności świata z jedności świadomości lub umysłu.

Pierwszym filozofem, który w pełni konsekwentnie poprowadził swój dyskurs zgodnie z nową metodą był Kant. W *Krytyce czystego rozumu* napisał, że czysty rozum, intelekt, *die reine Vernunft* „*ist in der That mit nichts als sich selbst beschäftigt*” (B 708), tzn. „zajmuje się w rzeczywistości niczym innym jak tylko sobą”. Kant wprowadził filozofię do świata czystych doznań, przeżyć i kategorii pojęciowych umysłu, stąd i jego konkluzje filozoficzne mówiły, że sam intelekt jest tym, który jest prawodawcą świata lub inaczej, że intelekt jest czystą wolnością narzucającą światu swoje prawa intelektualne.

Hegel jest filozofem, który postawił metafizyczną „kropkę nad i” w tym nurcie filozofowania. Jest on właśnie metafizykiem nurtu *cogito*. Nie operuje, tak jak Kant, pojęciem umysłu w porządku subiektywnym, w porządku teorii poznania, ale w porządku bytu. U Hegla - jak to powiedział Jean Hypolitte - byt nie jest ujęty jako myślany, lecz myślenie jest ujęte jako byt.

2. „Byt jest myśleniem”

Podstawowe pytania w nowym paradygmacie filozofowania dotyczyły tego, co uświadomione, pola świadomości, inaczej mówiąc kwestii: jak jest coś określone lub przez co jest coś określone. Zgodnie z nową metodą wyjaśnienie czegoś w sposób filozoficzny polegało na określeniu, co wyróżnia owo coś z tła świadomości, przez co owo coś jest **zdeterminowane** od strony formy i od strony jakości. Ogólnie można też powiedzieć: chodzi tu o to, co nadaje temu czemuś sens.

Hegel już w okresie jenańskim przeciwstawia się relatywizmowi filozofii, objawiającemu się w nurcie cogito w owych „przeklętych

dychotomiach", które zwłaszcza od Kanta były liczne: subiektywność - obiektywność, noumeny - fenomeny itd. Tym dychotomiom chce przeciwstawić absolut, to znaczy coś, co nie jest zrelatywizowane do czegoś innego i zapewnia systemowi bezwzględny punkt wyjścia. W tym celu powołuje jako narzędzie swojej filozofii „*die Reflexion als Vernunft*”, czyli refleksję jako intelekt. Owa „*die philosophische Reflexion*” ma Heglowi umożliwić zrekonstruowanie absolutu.

Podstawowym mechanizmem dojścia do absolutności jest u Hegla refleksja nad danymi pozytywności i negatywności. Mechanizm określania wzorowany na poziomie świadomości, polega na tym, aby znaleźć horyzont dookreślenia każdej rzeczy, każdej bez wyjątku jakości, na tej zasadzie, na jakiej każda pozytywność jest dookreślona w umyśle ludzkim przez negatywność (np. barwa czerwona przez nieczerwoną). Spinoza wyraził to poprzez swoje słynne *adaqium* „*omnis determinatio est negatio*”, czyli: „wszelkie określenie jest negatywnością”.

Jednak Hegel idzie dalej w tej redukcji określoności. Zwraca uwagę na **ruch**, w którym to, co pozytywne, jest ciągle ubogacane, „nabrzmiewa” sensem poprzez to, co negatywne, poprzez swoistą grę określoności. Dookreślanie zachodzi w konflikcie, **konflikt** każdego „Coś” z *das Andere* jest podstawowym elementem tej gry określoności, która konstytuuje Byt. Cała owa gra określoności mająca walor metafizyczny, gdyż prowadząca do pojęcia Bytu, jest wymodelowana na strukturze i funkcjach świadomości. W konsekwencji doprowadza do konstrukcji zakładającej tożsamość Bytu i myślenia.

Główną rolę w tej operacji odgrywa refleksja intelektualna. W *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems des Philosophierens* pisze Hegel co następuje: „*Die Reflexion hat als Vernunft Beziehung auf das Absolute, und sie ist nur Vernunft durch diese Beziehung*” („Refleksja ma jako intelekt odniesienie do Absolutu i tylko jako to odniesienie jest ona intelektem”). A oto jak dochodzi ona do Absolutu: „*Die Reflexion vernichtet insofern sich selbst und alles Sein und Beschränkte, indem sie es aufs Absolute bezieht*” („Refleksja dopiero przez zniweczenie siebie i wszelkiego Bytu i ograniczeń ma odniesienie do Absolutu”). Absolutnym punktem wyjścia jest zatem Byt pozbawiony jakichkolwiek determinacji, „czysta bezpośredniość”,

¹ *Jaener Schriften* (Cytuję Hegla z dwudziestotomowego („białego”) wydania Suhrkamp pod redakcją Evy Moldenhauer i Karla Markusa Michela), tom II. Frankfurt am Main 1970, s. 26.

będąca co do określeń identyczna z Niczym. Jest to punkt wyjścia zarazem systemu filozoficznego i samej rzeczywistości; pustka pierwszej ontycznej określoności odpowiada według Hegla zasadzie teologicznej aktu stworzenia: „*creatio ex nihilo*”. Analogicznie jak u Kanta dotarcie do podłoża wszelkiej bytowości odsłania u Hegla bezpostaciową, „przezroczystą” - w sensie: niezatrzymującą na żadnej determinacji - i dynamiczną podmiotowość, z tą różnicą, że u Kanta była to struktura epistemiczna, w filozofii Hegla zaś jest to „początek” metafizyczny. Najwyraźniej jednak wspólną proweniencję ujawnia fakt, iż w obydwu systemach punkt ten utożsamia się z **czystą myślą** ujętą w aspekcie praktycznym. To, co decydowało o postulatyzmie filozofii Kanta, u Hegla jest zasadą stawania się, „motorem” bytu. Ponieważ zasady tej nie determinuje żadna określoność (konieczność), nie można jej nazwać inaczej jak - **wolnością**. Pisząc w *Fenomenologii ducha*² swoje słynne zdanie „Byt jest myśleniem”, Hegel przypisał fundamentom metafizycznym świata atrybuty rozumności i wolności. Już tutaj, w punkcie wyjścia wszystkiego, zapowiedziane zostało królestwo ducha, będące celem i spełnieniem całej rzeczywistości.

3. Byt a metafizyczne pojęcie wolności

Wolność jest w systemie Hegla przede wszystkim atrybutem Bytu. To dziwne z punktu widzenia rozumienia potocznego twierdzenie wynika w sposób konsekwentny z przedstawionych wyżej przesłanek zakładających swoistą ontologizację sfery subiektywnej. Pierwszą konsekwencją tych przesłanek jest **tożsamość Bytu i Pojęcia**, będącego czysto racjonalną strukturą metafizyczną a zarazem źródłem celowego rozwoju rzeczywistości. Pojęcie (*der Begriffe*) jest logosem, wedle którego rozwija się świat. Ponieważ zaś Byt w punkcie wyjścia jest czystym niezdeteterminowaniem, wobec tego Pojęcie, będące kanwą rozwoju Bytu, stanowi myślenie projektujące w sposób wolny kierunki tego rozwoju („*der Begriff in der Form des Freien*” - „pojęcie w formie tego, co wolne”³). Pojęcie dopiero w swej tożsamości z Bytem, w urzeczywistnieniu, objawia wolność. „*Das Freie ist der Begriff in seiner Existenz*” - „wolne jest Pojęcie w swej egzystencji” czyli w Bycie, pisze

² *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1970, tom III.

³ *Wissenschaft der Logik*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1969, tom VI, s. 271.

Hegel w *Nauce logiki*. Pojęcie będące jedną z Janusowych twarzy Bytu (drugą stanowi czyste bycie, bezpośredniość) nie może nie być wolne, gdyż jakakolwiek determinacja pochodząca spoza samego Pojęcia ograniczałaby jego zdolność absolutnego projektowania świata, cedowałaby tę funkcję na coś sprzed i spoza Bytu. Dlatego „czyste Pojęcie jest absolutnie nieskończone, nieuwarunkowane i wolne” („*der reine Begriff ist das absolute Unendliche, Unbedingte und Freie*”) .

Metafizyczne pojęcie wolności wprowadza nas w centrum spekulatywnego dyskursu Hegla stojącego u podstaw jego panracjonalizmu. Pojęcie - struktura ontyczna - jest przejawem absolutnego intelektu (*Vernunft*), interpretowanego w etapach końcowych systemu jako rozum Boży. Atrybutem tak rozumianego Pojęcia jest obok wolności - totalność. „*Der Begriff ist das Frei und ist Totalität*” („Pojęcie jest wolnym i jest totalnością”) . W wolnej projekcji świata czysta myśl obejmuje wszystko; jako Byt - Pojęcie konstytuuje u podstaw każdą rzecz będąc jej racjonalnym *arché*.

W tym miejscu objawia się pierwsza Hegłowska definicja wolności. „**Być-u-siebie w innym**” („*bei-sich-Selbst-Sein in einem Andere*”), to określenie wolności metafizycznej, wolności Bytu będącego sobą (Selbst) w każdej rzeczy i konstytuującego każdą rzecz według swojej „sobości”. Każda rzecz jest Jakaś”, ale jest też Bytem. Owa definicja wolności wypreparowanej z wszelkich konotacji psychologicznych i moralnych stoi - wraz z pojęciem Bytu oraz pojęciami Niczego, Pojęcia i stawania się - u podstaw systemu filozofii Hegla jako cecha ontyczna, na podobieństwo transcendentalistów z systemu tomistycznego.

4. Samowiedza a antropologiczne pojęcie wolności

Prawa Bytu są prawami koniecznymi. Pojęcie konstytuujące logos rzeczy i świata w sposób metafizycznie wolny, tworzy porządek obiektywny. Wolne Pojęcie obiektywizowane stanowi Ideę („*der Begriff, der in der Objektivität ebenso die Form der Freiheit hat, ist die Idee*”).⁷

⁴ Tamże, s. 437.

⁵ Tamże, s. 274.

⁶ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1970, tom VIII, s. 307.

⁷ *Wissenschaft der Logik*, Bd. 2, s. 271.

Co w porządku bytu nieskończonego (Bytu, Idei, ducha) jest wolnością w porządku bytów skończonych, związanych z materią i przyrodą, jest koniecznością. W niedostrzegalnym dla rozumu potocznego, zwanego zdrowym rozsądkiem, świecie dialektyki „wszystko, cokolwiek dzieje się w niebie i na ziemi, co dzieje się wiecznie, życie Boga i wszystko dokonywane w czasie, zmierza tylko ku temu, aby duch poznał siebie, aby uprzedmiotowił sobie siebie samego, odnalazł się, stawał się dla siebie, zwarł się z sobą samym. Zdwiają się on, staje się sobie obcym, ale czyni to, aby móc odnaleźć samego siebie, aby móc przyjść do samego siebie”⁸.

W tym kontekście systemu Hegla obowiązuje druga definicja wolności: „**wolność jako prawda konieczności**” („*die Wahrheit der Notwendigkeit ist die Freiheit*”)⁹ - definicja nie sprzeczna z pierwszą lecz z niej wynikająca.

Rozwijające się Pojęcie, a następnie duch dążący do pełni jedności absolutnej, ustanawiają ład obiektywny świata i dziejów; polega on między innymi na hierarchii bytów. Porządek subiektywny, gdzie przynależy ontycznie człowiek, jest niższy od porządku obiektywnego, w którym realizują się wartości absolutne. Szczytem porządku obiektywnego jest państwo. Tam też urzeczywistnia się prawda wolności albo inaczej mówiąc: wolność prawdziwa. „Idea wolności jest prawdziwa tylko jako państwo” („*die Idea der Freiheit ist wahrhaft nur als Staat*”) pisze Hegel;¹⁰ ostatecznie jednak „*nur in Gott ist Freiheit*”¹¹.

W sensie właściwym druga definicja wolności jest **definicją antropologiczną** i jest sformułowana przez Hegla na poziomie rozwiniętego systemu (w fenomenologii ducha). Albowiem bytem, który w sposób świadomy włącza się w obiektywny porządek świata, uznając w nim istotę swojej wolności - jest człowiek. „Być u siebie samego” z definicji pierwszej („*frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin*”) zostaje utożsamione z byciem w ogólności, „*in das Allgemeine*”¹²; człowiek

⁸ G. W. F. Hegel, Wstęp do *Historii filozofii*, tom I, Warszawa 1924, s. 44-45.

⁹ *Enzyklopädie...*, Bd. 1, s. 303.

¹⁰ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main 1970, tom VII, s. 124.

¹¹ *Berliner Schriften 1818-1831*, Frankfurt am Main 1970, tom XI, s. 388.

¹² *Vorlesungen Über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main, tom XII, s. 30.

¹³ „*Konkrete Freiheit besteht darin, daß die besonderen Interessen in das Allgemeine übergehen*”, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, s. 406.

uświadamia sobie, iż urzeczywistnieniem jego konkretnej wolności jest jej obiektywizacja w świecie etyczności¹⁴, państwa¹⁵, ostatecznie zaś Boga .

Człowiek jednostkowy, na planie swojej subiektywności rozdarty pomiędzy różnorakie i często wzajemnie sprzeczne popędy, żądze, namiętności, zachcianki i odruchy woli arbitralnej (*Willkür*), w głębi swojej duchowej natury dąży do pojednania z sobą. Odkrycie, iż pojednanie z sobą jest możliwe jedynie poprzez pojednanie z intelektem obiektywnym, to wyższy stan samowiedzy ludzkiej (*Selbstbewubtsein*) będący w istocie **zrozumieniem konieczności**.¹⁷ Tylko tak intelekt subiektywny „wraca do siebie w innym” i żyje wolnością rzeczywistą.

Wolność w znaczeniu antropologicznym zakłada w ujęciu Hegla wyrzeczenie się przez jednostkę subiektywności. Człowiek w zrozumieniu prawdy wolności winien dążyć do unicestwienia swej szczególności („*[Freiheit] ist ein Vernichten der Einzelheit*”¹⁸), spełnienie znajdując w wykonywaniu obowiązków rodzinnych i obywatelskich („*in der Pflicht befreit sich das Individuum*”) oraz we wspieraniu instytucji państwowych²⁰. Nie oznacza to, iż osoba jednostkowa pozbawiona zostaje przeżyć subiektywnych, powinnością człowieka jest jednak interpretować je zgodnie z teleologią rozwoju ducha: podtrzymywać te, które ten rozwój wspierają tłumić zaś przeżycia przeciwne.¹

W idealistycznej koncepcji Hegla wolność jako zrozumiana konieczność oznacza pełną harmonię człowieka z sobą innymi ludźmi, pomysłność jednostek i pogodzenie interesów indywidualnych z ogólnymi. Jednak z punktu widzenia jednostki ludzkiej (bytu skończonego) wolność ta - zakładająca ofiarę, wyrzeczenie i podporządkowanie

„Die sittlichen Bestimmungen machen den Begriff der Freiheit aus”, tamże, s. 294.

¹⁵ „*[Der Staat] ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit*”, tamże, s. 406.

¹⁶ „*[Freiheit] kann nur da sein, wo die Individualität als positiv im göttlichen Wesen gewubt ist*”, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, s. 70.

¹⁷ Zob. G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tom I, Warszawa 1958, s. 62.

¹⁸ *Jaener Schriften*, s. 478.

¹⁹ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, s. 298.

²⁰ Por. tamże, s. 412.

²¹ „Die Freiheit des Menschen besteht nicht darin, dab er keine Triebe hat, sondern sie als ein Notwendigkeit anerkennt”, *Philosophische Propädeutik*. Frankfurt am Main 1970, s. 261.

państwu - kojarzy się raczej z przymusem, ograniczeniem wolności, a zniewoleniem.

5. Hegel dziś

Spoglądając na dzisiejszy kryzys kultury i wychowania i na stojące u jego podstaw błędne koncepcje wolności, można pokusić się o rekonstrukcję wpływu, jaki wywarła na ten stan rzeczy myśl Hegłowska. Jak się wydaje, wpływ ten dokonał się wbrew samemu duchowi Hegla.

Dotyczy to **pierwszego** (metafizycznego) pojęcia wolności. Na przykładzie analiz egzystencjalnych Jean-Paul Sartre'a prześledzić można, jak Hegłowska struktura ontyczna Bytu-Pojęcia zostaje zsubiektywizowana, po czym zinterpretowana jako pozbawiona wszelkiej treści świadomość człowieka tożsama z Nicością (*Néant*). Wolność w sensie metafizycznym („przezroczyście”, samoprzenikanie, bycie zawsze „u siebie”), będąca u Hegla atrybutem Bytu, staje się wolnością absolutną identyczną z egzystencją jednostki. Wolność ta, stanowiąca według Sartre'a byt człowieka jako czysty projekt subiektywności nie ograniczony żadną „zewnętrzną” (obiektywną) wartością, wchodzi w różnych wariantach do repertuaru uzasadnień wielu groźnych dla kultury współczesnych doktryn liberalistycznych, w szczególności wspierając ideologię permissywizmu. „Modna” w tych kręgach jest zantropomorfizowana definicja Hegla: „być-u-samego-siebie w innym”, natomiast nie pamięta się o jego definicji wolności jako „zrozumianej konieczności”. Ta sama idea wolności jako absolutnego braku ograniczeń stoi u fundamentów formacji postmodernistycznej z jej apologia relatywizmu skrajnego.

Przykładów istnieje więcej. Charakterystyczne dla wszystkich tych koncepcji jest owo **przeniesienie** Hegłowskiej kategorii „wolności Bytu” do dziedziny antropologicznej. Prima facie przeniesienie nieprawne ani metodologicznie ani merytorycznie. Rzecz jednak wymaga osobnej analizy i dyskusji.

Szereg innych błędnych koncepcji wolności przyczyniających się - od strony „drugiego bieguna” - do pogłębienia kryzysu kultury nawiązuje do **drugiego** pojęcia wolności Hegla. Najdobitniejszym przykładem jest tu marksizm-leninizm zarówno w swej wersji filozoficznej („wolność jako uświadomiona konieczność” w dziejach) jak i

w wersji totalitaryzmu politycznego. Antropologiczne pojęcie wolności Hegla silnie zorientowane aksjologicznie na sferę obiektywną i ogólną sferę dającą się określić w kategoriach ściśle politycznych lub naukowych, **podatne** jest na interpretację deterministyczną. Interpretacje takie - jak np. behawioryzm Skinnera lub współczesne tendencje socjologii - pozbawiają człowieka zdolności samostanowienia widząc w jego życiu jedynie przejaw obiektywnych i anonimowych sił biologicznych lub kulturowych.

Obydwa pojęcia wolności funkcjonujące w systemie filozofii Hegla w trakcie rozwoju kultury zostały poddane interpretacji i przeformułowaniu. Dziś odnajdujemy je w zmienionej, czy jak kto woli: zdeformowanej postaci w filozoficznym bagażu kierunków najbardziej destruktywnych dla kultury wartości, która winna wyrastać z personalistycznych. Jednakże teza naszego referatu nie dotyczy odpowiedzialności filozofa - tym bardziej odpowiedzialności moralnej - za kształt i funkcję jego dzieła w dalekiej przyszłości, choć niewątpliwie przedstawione tu dane usposabiają do podjęcia takiej dyskusji. Nasza teza jest skromniejsza. Jest próbą wyjaśnienia ambiwalentnego oblicza filozofii Hegla w dzisiejszej kulturze, w której Hegel jawi się zarówno jako „liberał” jak i „totalitarysta”.

Andrzej Maryniarczyk

Wolność a prawda

Wolność, jako cecha bytu osobowego, jest bez wątpienia naturalną przestrzenią, w której żyje, działa i rozwija się człowiek. Od dawien dawna filozofów niepokoiło pytanie; czy człowiek jest WOLNOŚCIĄ czy też STAJE SIĘ WOLNYM.

W konsekwencji, na przestrzeni dziejów, dochodziło albo do absolutyzacji wolności albo do jej negacji. Interpretacje umiarkowane, które wskazywały na wolność jako „zadanie”, wobec którego postawiony jest człowiek, często były zagłuszane i odrzucane. We współczesnym myśleniu dzieje się podobnie.

Postawa absolutyzacji wolności (a także i negacji) wyrasta albo z utożsamienia całości życia osobowego człowieka z wolnością, albo z postawienia WOLNOŚCI jako IDEAŁU (naczelnej wartości) istniejącego przed czy poza człowiekiem. Prowadzi to w praktyce do tego, że sumieniu indywidualnemu przyznano prawo ustanawiania co jest dobre a co złe. Osąd moralny jest już prawdziwy na mocy tego, że pochodzi z sumienia. W wolnym postępowaniu znikł wymógł **prawdy** a w jej miejsce weszło kryterium szczerości, autentyczności, zgodności z samym sobą. Doprowadziło to do zaniku transcendentnej (powszechnej) prawdy o dobru każdego bytu (w tym i bytu moralnego)

W życiu społecznym zrodziło to skrajny indywidualizm a w polityce liberalizm i arogancję władzy.

Tymczasem wolność nie może być wyższa ani doskonalsza od bytu ludzkiego. Nie może być też utożsamiona z jakimkolwiek działaniem niezdeterminowanym i oderwanym od bytu. Wolność bowiem jest sposobem działania ludzkiej osoby jako osoby. Samostanowienie i

samopanowanie człowieka jest znakiem jego życia osobowego. Tak rozumianej WOLNOŚCI nie zbuduje się jednak poza czy w oderwaniu od poznania PRAWDY i DOBRA bytu (*nil volitum quin praecognitum*). Byt bowiem jest tym, który aktualizuje nasze ŻYCIE WOLITYWNE i wyznacza przestrzeń WOLNOŚCI.

Przed filozofem staje dziś wezwanie by na nowo przemyśleć PRAWDĘ ludzkiej WOLNOŚCI i podjąć wysiłek scalenie rozdarcia pomiędzy BYTEM (ludzkim) A WOLNOŚCIĄ oraz ukazania PRAWDY jako drogi do LUDZKIEJ WOLNOŚCI.

1. Odkrycie wolnościwórczej mocy prawdy

Grecki termin *ALETHEIA* używany na oznaczenie „prawdy” jest wyprowadzany jest od rzeczownika *LETHE* - oznaczającego zapomnienie, zanik pamięci, oraz przedrostka „A” wskazującego negacją lub stan przeciwny do wskazywanego w rzeczowniku. *ALETHEIA* może więc oznaczać „uwolnienie się od zapomnienia”, czy „powrót do pierwotnej wiedzy”. Spotykamy także propozycje wyjaśnienia znaczenia słowa *AHETHEIA* przez wiązanie go z rzeczownikiem *ALE* oznaczającym „zabłąkanie”, „zagubienie”, „tułanie się” oraz od czasownika *THEIDZOO* oznaczającego „natchnąć”, „ubóstwić”, a co wskazywałoby na stan „natchnienia zabłąkanego” czy „naprowadzenie na drogę tułacza”.

W obu tych kontekstach znaczeniowych słowo *ALETHEIA* wskazuje na MOC WYZWALAJĄCĄ PRAWDY. Prawda ma moc uwalniania, wyzwolenia a nawet zbawienia. Prawdzie nadaje się cechy boskości, lub wskazuje na pochodzenie boskie dzięki czemu ma moc ustanawiania wolności.

Należy jednak rozróżnić pomiędzy rozumieniem prawdy jako tożsamej z wolnością i prawdą jako drogą do wolności. U podstaw tych rozróżnień stają dwie wielkie tradycje filozoficzne: platońska i arystotelesowska.

¹ Zob. R. Bultman, *Uso Greco ed Ellenistico di a/etheia*, w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol.1. ed. F.Montagnini e G. Scarpat. Brescia 1965, k. 640nn; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995 k. 222nn.

a. Prawda jako wolność

Podstaw utożsamienia człowieka z wolnością możemy szukać w antropologii Platona, zgodnie z którą idea człowieka, dusza-duch jest bytem doskonałym i wolnym. Sposób jego bytowania jest tożsamy ze sposobem działania. Tak jak istnieje doskonale tak też działa. Istnieje zaś jako LOGOS stąd całe jego działanie sprowadza się do aktów poznania (Platona nie wyróżnia władz duszy takich jak rozum i wola). Prawda jest życiem ducha-duszy, a w aktach myślenia wyraża się jej WOLNOŚĆ.

W dialogach platońskich termin PRAWDA występuje w dwu podstawowych znaczeniach; jako kwalifikacja „rzeczywistości boskiej” oraz jako „wyraz realizowania się ludzkiej wolności”.

Stąd czytamy, że PRAWDA oznacza „coś rzeczywistego”, „coś co jest”, „coś co musi być”, coś „co nigdy nie powstaje i nie ginie, nie zmienia się ale zawsze trwa”. Platon mówi więc o „prawdziwej straży”, „prawdziwym państwie”, „prawdziwym rządzie”² a także wskazuje, że PRAWDA jest „właściwością rzeczywistej rzeczywistości”, gdyż jeśli „do czegoś nie domieszkamy prawdy, to nigdy nie może prawdziwie powstawać ani istnieć” .

Należy zauważyć, że w tradycji platońskiej WOLNOŚĆ I PRAWDA (podobnie jak i dobro) jest przed i poza bytem. Prawda to wolność a wolność to prawda.

Obok tego znaczenia terminu PRAWDA, które nazywamy metafizycznym, spotykamy także w pismach Platona inne, a które możemy nazwać etycznym. I tak, w *Filebie* mówi Platon, że prawda „mieszka wspólnie z rozumem wszelkim”³, zaś w *Prawach*, że „prawdziwość jest początkiem wszelkiego dobra w życiu bogów ale także i ludzi”⁴. Ponadto zachęca wszystkich, by „prawdę kochać i wszystko co czynimy zgodnie z wolą prawdy czynić”⁵, prawda bowiem ma moc oczyszczenia i wyzwolenia.

² Platon, *Państwo*, 347 D; 372 E.

³ *Fileb*, 39 B.

⁴ *Fileb*, 39 B.

⁵ *Prawa*, 730 C, zob. *Państwo*, 532 C.

⁶ *Fileb*, 58 C-D.

To ze względu na soteriologiczną funkcję filozofii Platona PRAWDA staje się wyzwoleniem ducha-duszy uwięzionej w ciele. Duch-dusza nie może być wolny bez prawdy czy poza prawdą⁷.

W ten sposób, jak widzimy, na terenie filozofii Platona, termin „prawda” oznacza określony rzeczywistość boską a stan wyzwolenia. **Wolne** działanie i wolne postępowanie to działanie „w duchu” prawdy (prawdziwe działanie).

Tak jednak rozumiana wolność nie jest udziałem śmiertelnego człowieka. Sytuacja „naturalna” dla człowieka śmiertelnego to życie w zniewoleniu. Zniewolenie (duszy w ciele) to naturalna przestrzeń śmiertelnego człowieka w platońskiej wykładni. Wolność jest udziałem bogów i boskiej części człowieka czyli duszy.

b. Prawda drogą do wolności

W inny sposób zostaje postawiony problem prawdy i wolności w tradycji filozofii realistycznej zapoczątkowanej przez Arystotelesa. O ludzkiej wolności można mówić jako o czymś co jest „zadane człowiekowi”, „czego człowiek potrzebuje się uczyć” czytając prawdę i dobro rzeczy.

Arystotelesowski człowiek jako *compositum* ciała i duszy, działa poprzez rozum i wolę. Dlatego wola nie jest bytem - lecz tylko władzą (sprawnością). Stąd wolność nie może być wyższa ani doskonalsza od bytu ludzkiego. Nie może więc działać sama z siebie, lecz aktualizuje się w człowieku dzięki prawdzie i dobru bytu.

Wprawdzie wolność jest dziedziną woli a nie rozumu, to jednak wola choć naturalnie nakierowana na dobro, w wyborze właściwego dobra jest **ślepa**. Dlatego prawda w odniesieniu do ludzkiej wolności pełni podwójną rolę; formułuje prawą wolę (*recta voluntas*) i sama, jako właściwość bytu, jest przedmiotem dążenia woli, czyli dobrem. Stąd poza prawdą-dobrem nie ma prawdziwej wolności, ani też nie może człowiek w pełni stać się bytem wolnym.

⁷ Należy tu przywołać mit o królestwie bogini Leto, w które została strącona dusza. Królestwo to opływa rzeka zwana także Leto, przez którą dusza musi się przeprawić. Podczas tej przepawy napiła się wody z owej rzeki zapomnienia i popadła w stan niewoli. Wyzwolenie może przyjść tylko przez „odrzućenie zapomnienia” - czyli „a - lethe”; Platon, *Państwo*, VIII, 621 A-C.

W odróżnieniu od antropologii Platona, w której człowiek postrzegany jest jako duch-dusza sam w sobie już doskonały, Arystoteles wskazuje, że człowiek „staje się wolnym”. Stąd dopiero działanie w kierunku PRAWDZIWEGO DOBRA czyni człowieka wolnym. Prawda jest racją działań prowadzących od świata rzeczy do wnętrza osoby ludzkiej (a więc immanentnych) dobro zaś racją działań prowadzących na zewnątrz podmiotu działającego (a więc transcendentnych). Tego typu bowiem działania, w których wola pokierowana jest PRAWDĄ BYTU prowadzą - jak pisze Tomasz w komentarzu do I ks. *Metafizyki* Arystotelesa - „*in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo*”(ao jednego, a mianowicie do doskonałości człowieka, którą jest jego szczęściem)⁸.

Wolność zatem pojmowana jest jako zadanie i przestrzeń życia racjonalnego i amabilnego. Prawda zaś jawi się jako DROGA DO LUDZKIEJ WOLNOŚCI.

Należy zauważyć inność rozumienia PRAWDY w filozofii Arystotelesa. Przede wszystkim PRAWDA nie jest przed ani ponad bytem, lecz jest wyrazem racjonalnego istnienia bytu. Stąd powie Arystoteles, że „byt w prostym znaczeniu - pisze Arystoteles - może być rozumiany (...) jako prawda (byt prawdziwy)”. Wyrazy zaś „byt” i „nie-byt” używane są (..) w znaczeniu prawdy lub fałszu. PRAWDA jest też własnością poznania jako efekt odczytania natury bytu. Dlatego, wyjaśnia Arystoteles, że „PRAWDA albo fałsz z punktu widzenia rzeczy zależy od ich połączenia lub rozdzielenia: kto więc myśli o rozdzielonym, że jest rozdzielone, a o połączonym, że jest połączone, mówi prawdę”¹⁰. „To nie dlatego jesteś biały - komentuje powyższą myśl Arystoteles - iż myślimy w sposób prawdziwy, że ty jesteś biały, lecz ponieważ jesteś, biały, my, stwierdzając to, mówimy prawdę”.

W arystotelesowskiej interpretacji WOLNOŚCI PRAWDA nie jest z nią utożsamiana, ani też absolutyzowana, lecz widziana jest jako DROGA DO PRAWDZIWIE LUDZKIEJ WOLNOŚCI.

Tomasz z Akwinu w duchu realizmu arystotelesowskiego będzie interpretował wolność ludzką odnosząc jej istnienie do dobra i prawdy.

S. Thomae Aquinatis, *In XIII libros metaphysicorum commentarium, Proemium.*

⁸M?/, 1026 a.

¹⁰ *Met*, 1051 b.

¹¹ *Met*, 1051 b.

Tomasz wskazuje, że PRAWDA ujęta od strony podmiotu poznającego BYT doskonaląc go jest racją jego „życia poznawczego” (*causa cognitionis*), ujęta zaś sama w sobie jako właściwość bytu, jest „drogowskazem” dla racjonalnego działania i postępowania człowieka¹¹.

W pismach Tomasza spotykamy także różne określenia prawdy. I tak czytamy, że prawdą jest to „co rozum próbuje ująć”¹² lub, że „prawda jest ostatecznym celem całego świata”¹³, czy że „każda rzecz ma się tak do prawdy jak ma się do istnienia”¹⁵, itp.

Tomasz omawiając różne definicje prawdy, które spotykamy w filozofii, porządkuje je w trzy grupy znaczeniowe. I tak wskazuje na pojęcie prawdy jako „wyrazu” istnienia bytu, a więc „jako to co poprzedza poznanie prawdziwościowe”¹⁶. Dalej, jako znak prawdziwości sądu, a więc jako to co formalnie wyraża pojęcie prawdy¹⁷. Wreszcie jako wyraz doskonalenia bytu osobowego, w sensie *causa cognitionis*, a więc przyczynę aktualizowania się samoświadomości człowieka¹⁸.

Dla Tomasza termin „prawda” ukazuje przede wszystkim najgłębsze korzenie porządku racjonalnego (pochodność od intelektu Stwórcy - świat natury i twórcy - świat kultury), którego fundamentem jest byt¹⁹. W ten sposób prawda staje się przede wszystkim DROGA do pełnego rozwoju życia osobowego człowieka: poznawczo-wolitywnego. Jednym gwarantem prawdziwie ludzkiej wolności.

W realistycznej interpretacji rzeczywistości dokonanej przez Arystotelesa i Tomasza tak dobro jak i prawda są koniecznie związane z bytem (nie są ani „nad” ani „poza” ani „przed” bytem lecz są powszechnymi właściwościami bytu). Byt, jako nośnik prawdy i dobra, jest tym co jako pierwsze uderza w nasz intelekt ale także i wolę - „ens est primum quod cadit intellectum”. Stąd wolność człowieka aktualizuje się w aktach

„Ens est perfectivum alterius non solum secundum radonem specie!, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura (...) Verum et bonum seper intellectum ends addant respectum perfectiva, De Ver. q.21, a.1, resp.

¹¹ „Verum est id in quod tendit intellectus” *S.th* I. q. 16, a. 1.

¹² „Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universf, *ScG* I, 1.

„(numquodque ita se habet ad veritatem sicut ad esse”. *S.th* I. q. 16, a.3.

¹³ „Adquodpraeceditradonem veritatis” *De Ver*, q. 1. a.1 resp.

¹⁴ „id quod formaliter radonem veri perfici” , Tamże. jw.

¹⁵ „Verum (...) super intellectum ends addant respectum pervecdvi”. *De Ver. q.21. a. 1 resp.*

¹⁹ „Res naturalis inter duos intellctus constituia est” - powie Tomasz. *De l'er*, q. 1. a.1 resp.

decyzyjnych wyboru dobra i pokierowana jest jego poznaniem. W obliczu poznania prawdy bytu-dobra człowiek aktualizuje swą WOLNOŚĆ.

PRAWDA bytu jest „drogą do wolności”.

2. Dlaczego WOLNOŚĆ jest dzięki PRAWDZIE

Starożytni filozofowie, wśród nich zaś szczególnie Arystoteles, człowieka wolnego utożsamiali z mędrce-sofosem. Zasady zaś wolnego poznania wskazywali jako podstawy wolnego działania i postępowania. Nie jest to jednak forma intelektualizmu. Odkryta prawda jest najwyższym dobrem i celem ludzkiego działania.

Ideałem poznania wolnego było wg. Arystotelesa poznanie metafizyczne. Wolność poznania metafizycznego ujawnia się tak po stronie podmiotu (a) jak przedmiotu (b) i celu (c).

a) Arystoteles zauważył, że tylko człowiek, który nie jest uwikłany w wewnętrzne i zewnętrzne konflikty oraz troski może być prawdziwie wolnym w poznaniu i działaniu. Dopiero wtedy - jak czytamy w I ks. *Metafizyki* - gdy były już znane wszystkie takie sztuki, które służyły wytwarzaniu dóbr i zaspokajaniu potrzeb „wynaleziono umiejętności nie służące zaspokajaniu koniecznych potrzeb. I wytworzono je tam gdzie wcześniej zaczęto dysponować wolnym czasem”²⁰.

Człowieka, który jest **wolnym** w poznaniu, działaniu i postępowaniu cechuje **mądrość** (*sofia*). MĄDROŚĆ jest więc źródłem wolności ludzkiej. Stąd **wolnym** w poznaniu jest ten kto odznacza się „znajomością sztuki w odróżnieniu od tego, kto posiada wiedzę praktyczną”, kto „rozumienie naturę rzeczy” i kto posiada „możność nauczania i odkrywania rzeczy w odróżnieniu od tego kto ma możliwość ich wykonywania”. Człowiekiem wolnym w poznaniu jest też ten kto „odkrywa i wynajduje rzeczy” a nie ten, „kto ich używają i z nich korzysta”²¹.

Ponadto człowiek wolny w poznaniu „ma wiedzę o wszystkim, co może poznać, przy czym ta wiedza nie polega na poznaniu poszcze-

²⁰ Met 981 b20.

²¹ Mer 981 b 5-30.

gólnych rzeczy z osobna" , kto „poznaje to, co człowiekowi jest trudno poznać", kto poznaje „przyczyny i potrafi lepiej o nich nauczać"²³.

b). Wolność poznania determinuje także jego przedmiot. Stąd zdaniem starożytnych tego typu poznanie uznawano za wolne, które ma przedmiot badanie „przyczyn rzeczy w odróżnieniu od tego, w którym bada się tylko skutki", którego przedmiotem badania są „zasady działania w odróżnieniu od badania umiejętności wyrabiania rzeczy"²⁴.

c). Nie bez znaczenia dla wolnego poznania jest cel, dla którego podejmowany jest wysiłek poznawczy. Prawdziwie wolnym poznaniem jest to, którego „celem nie jest osiągnięcie jakiejś praktycznej korzyści, lecz poznanie prawdy"²⁵.

Odkrycie **inteligibilności** (racjonalności) jako transcendentalnej (powszechnej) i koniecznej właściwości rzeczy realnie istniejących stanowiło istoty krok na drodze rozumienia świata i człowieka. Oznaczało to bowiem w praktyce, że człowiek prowadząc dialog poznawczy, nie tylko z drugim „ja" ale i ze światem przedmiotów, staje się równocześnie posiadaczem prawdy i jej współtwórcą. Dialog ten jest możliwy tylko dlatego, że istniejące przedmioty są nośnikami prawdy. A więc mogą być właściwym przedmiotem intelektualnego poznania²⁶.

To „współuczestniczenie w prawdzie" i jej „współtworzenie" realizuje się w życiu osobowym człowieka i jest jednym z aspektów doskonalenia się osoby ludzkiej. Poprzez poznanie prawdy człowiek dojrzewa jako osoba. Tak rozumiana prawda, jako sposób istnienia bytu, staje się przedmiotem dążenia intelektu a równocześnie jednym z podstawowych dóbr determinujących przestrzeń wolności osobowej.

Dla starożytnych filozofów było czymś oczywistym, że prawda jest zawsze na usługach wolności. To dzięki poznaniu prawdy człowiek staje się naprawdę wolnym, czyli mędrce.

²² *Met* 982 a 5-10.

²³ *A/er*982 a10-20

²⁴ *Met* 981 b25

²⁵ *Met* 982 a 15.

²⁶ Prawdę będziemy więc w pierwszym rzędzie rozumieć jako przedmiot właściwy władzy poznania - intelektu. Tak jak zimno czy kształt przedmiotów jest przedmiotem właściwym zmysłów dotyku, kolor zaś zmysłu wzroku, dźwięk słuchu - tak i prawda jest to właściwy przedmiot intelektu.

Nauką zaś mądrościową nazywamy tę, która jest godna wyboru dla niej samej. Jest ona też z tego powodu nauką naczelną, a więc niezależną od innych nauk. „Bo nie powinno być tak, żeby mądryemu coś nakazywano, ale żeby on rozkazywał i żeby nie musiał uznawać poglądu drugiego, lecz by jemu zawierzał ten, co mniej mądry”²⁷.

Prawdziwie wolne poznanie wyróżnia to, że dotyczy wszystkiego co jest, a nie jakiegoś tylko fragmentu rzeczywistości. Będąc zaś najbardziej ogólne, jest zasadniczo różne od poznania zmysłowego. Stąd jest też i najtrudniejsze²⁸. Jest też poznaniem najdoskonalszym, gdyż jest o tym co pierwsze i zarazem najściślejszym, gdyż posługujemy się w nim niewielu zasadami²⁹. Ma ono też za przedmiot „to co jest najbardziej poznawalne, a najbardziej poznawalne są pierwsze zasady i przyczyny albowiem przez nie i z nich poznaje się wszystko inne”³⁰. Kto zaś bowiem chce poznawać dla samego poznania, ten pragnie wiedzy w najpełniejszym tego słowa znaczeniu³¹.

Najbardziej wolną nauką jest ta, „w której poznaje się cel, dla którego należy czynić wszystko co się czyni. Celem zaś każdego bytu jest jego dobro, a w ogóle celem całej natury jest Dobro najwyższe. I z tego, co wyżej powiedzieliśmy widać, że tej właśnie wiedzy przysługuje nazwa mądrości, o którą nam chodzi. Ma to być bowiem teoretyczna wiedza o pierwszych zasadach i przyczynach. A dobro i cel jest jedne z przyczyn”³².

3. Prawdziwa WOLNOŚĆ

Działanie nieracjonalne, to takie, które nie jest pokierowane prawdą. Wolność, która nie jest pokierowana PRAWDZIWYM DOBREM jest swym zaprzeczeniem, czyli niewolą. W doświadczeniu inteligibilności bytu (prawdy bytu), zawarta jest potencjalnie cała przestrzeń ludzkiej wolności. Dlatego w poznaniu metafizycznym możemy wyjść zarówno poza wąsko pojęty racjonalizm, jak i empiryzm zachowując jedno-

²⁷ *Met 982 a1 5*

²⁸ *Met 982 a 25.*

²⁹ *Met 982 a 25.*

³⁰ *Met 982 b*

³¹ *Met 982 a 30- 982 b 5.*

³² *Met 982 b 5-10.*

częście możliwość refleksji metafizycznej. Przekraczamy empiryzm w tym sensie, że ujęcia transcendentálne, które są specyficzne dla poznania metafizycznego, wychodzą poza dane doświadczenia zmysłowego (nie mamy bowiem danych empirycznych o istnieniu Absolutu, duszy czy przyczyny sprawczej); zaś racjonalizm przekraczamy w tym znaczeniu, że rezultaty naszego poznania (wiedza o pierwszej przyczynie, o duszy czy w ogóle o przyczynach, racjach) nie są zamknięte w tym co doświadczamy jako inteligibilne, dotyczą bowiem transcendentálnych (powszechnych) właściwości (elementów) bytu.

Musimy sobie uświadomić, że odkryta powszechna racjonalność świata determinuje nie tylko rozumienie całej rzeczywistości lecz przede wszystkim człowieka: w tym jego życia, działania i postępowania.

Spróbujemy wskazać na najbardziej podstawowe skutki tej determinacji zwłaszcza w odniesieniu do wolności.

(a) Byt będąc nośnikiem prawdy ma moc doskonalenia naszego intelektu i woli (*recta voluntas*) od odpowiedniego działania (*recta ratio agibilium et factibilium*)

(b) Chociaż potencjalnie nasze poznanie jak i działanie, a więc i wolność są nieograniczone, to jednak faktycznie granicami naszego poznania i wolności są granice bytu. Tylko istniejący byt może być poznawalny i tylko prawda bytu może pokierować racjonalną wolnością.

(c) W konsekwencji powszechność prawdy znosi wszelkie racje za irracjonalizmem i agnostycyzmem w poznaniu świata i w działaniu. Stanowisko takie byłoby tylko wtedy do przyjęcia gdybyśmy uznali, że człowiek stwarza prawdę wraz z poznawaniem rzeczywistości.

(d) Cała dziedzina nauki i racjonalnej działalności człowieka może być potraktowana jako nieustanna partykularyzacja (uszczegółowianie) racjonalności bytu, która dopiero w pełni może być rozumiana w kontekście prawdy transcendentálnej.

(e) Zauważmy przy tym, że tak poznanie jak i prawda związana jest z konkretnie istniejącym bytem. W związku z tym, każdy byt ma „swoją” prawdę i „tyle jest prawd ile jest bytów”. I tak jak w oparciu o analogię mówimy o PIERWSZYM BYCIE, tak również w oparciu o analogię w istnieniu będziemy mówić o PIERWSZEJ PRAWDZIE.

Nie pociąga to za sobą relatywizmu prawdy, gdyż każdy byt ma tylko jedną prawdę (relatywizm zachodzi zaś, gdy staje się na stanowisku, że byt może mieć wiele prawd) i stanowi podstawę auten-

tycznego pola wolności i jej realizacji w życiu poznawczo-wolitywnym człowieka³³.

Czyż więc można oderwać lub przeciwstawić prawdę wolności, nie niszcząc samej wolności skoro prawda bytu odsłania przed nami pole rzeczywistości wolnego działania człowieka. Człowiek prowadząc dialog poznawczy nie tylko z drugim człowiekiem ale z każdym z istniejących przedmiotów, w świetle poznanej prawdy, dokonuje właściwych wyborów przez co sam „staje się prawdziwie wolnym”.

³³ „*Veritas autem quae sunt in rebus, sunt plures, sicut et rerum entitates. (..) Sunt plurimum verorum plures veritates: sed unius rei una est tantum Veritas*”.

Piotr Moskal

Życie dla Boga fundamentem wolności

Zagadnienie związku religii i wolności można rozpatrywać na różnych płaszczyznach. Można brać pod uwagę aspekty historyczno-socjologiczne i badać, jak ludzie deklarujący się jako religijni faktycznie realizowali swoją osobową wolność decyzyjną i jak gwarantowali wolność innym ludziom (problem wolności politycznej, społecznej, ekonomicznej, religijnej itd.). Można również badać ideową zawartość jakiejś konkretnej religii: czy i jak jej zasady doktrynalno-etyczne sprzyjają ludzkiej wolności (wolności decyzyjnej wierzącego i wolności dla innych ludzi). Można wreszcie prześledzić związek między religią rozumianą jako egzystencjalne skierowanie się człowieka ku Bogu - Transcendentnemu Dobru a ludzką wolnością.

Prezentowane przedłożenie dotyczy związku między ludzkim wyborem życia dla Boga a wolnością ludzkich decyzji w stosunku do dóbr „tego świata”. Przedłożenie to wykorzystuje dziedzictwo filozofii klasycznej, zawarte zwłaszcza w tekście encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II *VERITATIS SPLENDOR*, a także w dziełach św. Tomasza z Akwinu, M. A. Krąpcza, Z. J. Zdybickiej i innych autorów.

I

Niewątpliwie okoliczności zewnętrzne, przyrodniczo-kulturowe, determinują pewne możliwości ludzkich działań. Nie bez znaczenia dla ludzkiego życia jest klimat, bogactwa naturalne, a dalej - system prawny, rozwój naukowy i techniczny itd. Nie bez znaczenia są także

możliwości i ograniczenia związane z ludzką cielesnością i zmysłowością (warunki fizyczne, zdrowie, ład emocjonalno-pożądawczy) oraz z bogactwem duchowym w postaci cnót intelektualnych, moralnych i techniczno-artystycznych.

Jednak pomimo te determinacje człowiek nie jest „gotowy”, nie jest zdeterminowany do takiego lub innego działania. Jest świadomy, że może podjąć pewne działanie, ale może go i nie podjąć. Może w konkretnym przypadku postąpić tak lub inaczej. Wolność więc to nie jakaś samoistość i nie jakaś hipostaza tożsama z ludzkim bytem, ale sposób ludzkiego działania. Dzięki czemu jednak człowiek może działać w sposób wolny?

Okazuje się, że jakkolwiek człowiek rozpoznaje w sobie zmysłowe pożądanie, będące reakcją na bodziec organiczny lub zmysłowo-poznawczy, to jednak jego czyny nie dadzą się bez reszty tymi zmysłowymi pożądaniem wyjaśnić. Pomimo tych zmysłowych pożądań człowiek jeszcze nie działa. Dlaczego? Otóż dlatego, że pomimo zmysłowych determinant człowiek jeszcze nie jest do działania zdeterminowany. Inaczej mówiąc, człowiek jest jeszcze otwarty na jakąś determinację. Ta determinacja następuje dopiero w momencie decyzji na jakieś konkretne działanie. Czym jest decyzja? Nie jest to zmysłowa reakcja na zmysłowy bodziec, która wyczerpuje się w obszarze procesów przyrodniczych. Decyzja jest pewnym chceniem - pewnym pożądaniem innego rodzaju niż zmysłowe pożądanie. Jest to chcenie pokierowane rozumieniem działania. Rozumienie dotyczy przedmiotu i formy działania a także związku między formą działania a tym, w stosunku do czego się działa. Rozumienie tych spraw leży niekiedy u podstaw wyborów idących w innym kierunku niż pożądanie zmysłowe.

Owo chcenie pokierowane rozumieniem ma swoje źródło w postaci specyficznej władzy człowieka zwanej tradycyjnie wolą. Dzięki woli ludzkie działanie dokonuje się ponad przyrodniczym determinizmem zmysłowych pożądań. W aktach woli, w chceniu jakiegoś działania w stosunku do jakiegoś przedmiotu, człowiek ostatecznie determinuje się do działania.

Okazuje się ponadto, że decyzja ma charakter wyboru jednej z możliwości działania. Działanie dotyczy jakiegoś przedmiotu (tzn. jest w stosunku do czegoś) i to działanie ma jakiś kształt (formę). Są rzeczy, które są przedmiotami ludzkiego działania i są takie, które nimi

nie są. Człowiek w stosunku do pewnych rzeczy działa dlatego, że rozpoznaje je jako cenne, wartościowe, dobre lub jako pozostające w związku z tym, co dla człowieka jest dobre. I nie chodzi tylko o to, że człowiek jest zbyt ograniczony, aby podjąć pewne działania w stosunku do wszystkich przedmiotów. Chodzi o to, że wybierając pewne dobra mógłby wybrać inne, że wybierając pewne dobra wie, że nie musi ich wybierać. Wola jest więc wolna w wyborze dóbr będących obiektem miłości.

A zatem koniecznym warunkiem działania jest dobro (wartość) rzeczy. Z kolei konkretne rzeczy będące dobrymi nie wiążą koniecznie ludzkiego działania. Skoro tak, to nie utożsamiają się ze sobą rzecz i jej dobroć (wartość) czyli bycie pożądanym (amabilnym). Amabilność rzeczy nie jest funkcją czy rezultatem takiej lub innej natury rzeczy. Dlaczego? Bo różne natury są amabilne. Amabilność jest więc czymś transcendentnym w stosunku do konkretnych natur. To, co w stosunku do poszczególnych natur jest transcendentne, nie ma swego źródła w takiej lub innej naturze, ale w czynniku w stosunku do tych natur transcendentnym. Złożenie byt - amabilność ma swoje źródło w takim bycie, który jest samą amabilnością, samym Dobrem, a nie dobrem jakiejś natury. Jest więc dobrem bez ograniczeń. Ten byt - Dobro Absolutne jest ostateczną racją całego porządku amabilnego. Ten Byt-Dobro, jako partycypowany przez poszczególne rzeczy dobre, jest chciany (miłowany) przez każdy działający byt, także przez człowieka, który może swe obiektywne przyporządkowanie do Boga rozpoznać i zaakceptować w akcie religijnego skierowania ku Niemu. Skoro Bóg jest ostatecznym (naczelnym) dobrem, można powiedzieć, że jakiegokolwiek działanie jest możliwe tylko dlatego, że człowiek żyje w perspektywie Dobra Absolutnego. Dobro to jest w ludzkich warunkach osiąganym jako partycypowane przez dobra będące przedmiotami ludzkich działań. A ponieważ są to dobra przez partycypację, możliwa jest w stosunku do nich wolność: żadne z nich nie wiąże w sposób konieczny dynamizmu woli.

Tak oto obiektywne skierowanie bytu ludzkiego (niezależne od rozpoznania i uznania tego faktu) na Boga - Dobro bez granic jest podstawą ludzkiej wolności woli w stosunku do konkretnych dóbr przygodnych. Taka jest natura wolności, co nie znaczy, że ludzie faktycznie zawsze żyją na poziomie rozumu i wolności. Skoro jednak religia jest ze swej istoty świadomym i wolnym skierowaniem bytu

ludzkiego ku Bogu, słusznie twierdziwmy, że ona właśnie jest gwarancją wolności człowieka.

II

Na zagadnienie związku wyboru Boga i ludzkiej wolności można spojrzeć z innej jeszcze strony.

Ludzkie działania dokonują się ze względu na cel. Albo cel działania jest ostateczny (naczelny) i wówczas działanie kresuje na osiągnięciu tego celu, albo cel ten nie jest ostateczny. Ale wtedy jest on przyporządkowany innemu celowi, na mocy którego, jako środek do celu, porusza dynamizm woli. Cele, które nie są ostateczne, nie są zrozumiałe tak długo, jak długo nie przyjmie się, że jest cel ostateczny, ze względu na który poruszają cele pośrednie.

Rzeczą niezmiernie ważną jest identyfikacja celu ostatecznego. Obiektywnie tym celem jest Bóg - Dobro Absolutne. Tylko On jest źródłem wszelkiego dobra i tylko On będąc pełnią dobra nasyc dynamizm woli. Między Bogiem a bytami przygodnymi istnieją relacje tylko konieczne i transcendentalne, określone jako przyczynowanie celowe, wzorcze i sprawcze. Dla osiągnięcia Boga nie jest konieczne osiągnięcie „tych” lub „tamtych” dóbr przygodnych, co tak dobrze wyraża praktykowany niekiedy ślub ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Nie są konieczne dobra materialne, przyjemności zmysłowe, przyjaźnie innych ludzi, znaczenie czy sława. Nieposiadanie tych wartości nie przeszkadza, a niekiedy wręcz ułatwia osiągnięcie Boga. Ku Bogu bowiem człowiek kieruje się poprzez kontemplowanie Bożej Mądrości, przez zachowanie w działaniu Bożego Prawa (*lex aeterno*), przez wybór takich działań, które można intencją skierować ku Bogu jako celowi. Ludzie wybierający Boga są wolni w stosunku do dóbr „tego świata”. Nie zależy im bardziej na pracy na uniwersytecie niż na posługiwaniu chorym. Wiedzą, że tak naprawdę niczego nie muszą mieć, że nie jest tragedią utrata majątku, popularności, bliskich ludzi a nawet własnego życia. Przykłady wielu świętych są świadectwem takiej właśnie wolności, która rodzi się z religijnego wyboru Boga jako celu ostatecznego.

Może się jednak zdarzyć, że naczelny cel zostanie błędnie rozpoznany, że jego funkcję będzie pełniło jakieś dobro przygodne (np. bogactwo, sława, przyjemności). Okazuje się wówczas, że człowiek

nie jest wolny w stosunku do dóbr przygodnych uznanych za cel ostateczny a także w stosunku do dóbr umożliwiających, jako cele pośrednie, zdobycie dóbr uznanych za cel ostateczny. Ponieważ między bytami przygodnymi, z których niektóre zostają uznane jako cel ostateczny, istnieją kategoryjne relacje przyczynowo-skutkowe, pewne rzeczy przygodne trzeba koniecznie mieć, niekiedy „za wszelką cenę”, aby osiągnąć dobra przygodne uznane za cel ostateczny. Znane są przykłady ludzi zniewolonych przez pieniądz czy namiętności, a także ludzi panicznie bojących się utraty swej atrakcyjności czy popularności. Tracąc życiowe odniesienie do Boga człowiek staje się niewolnikiem.

Battista **Mondin**

Wolność jako istotny i pierwotny czynnik konstytutywny osoby ludzkiej

To, że wolność jest istotnym i pierwotnym czynnikiem konstytutywnym osoby ludzkiej, jest prawdą, którą tylko nieliczni podaliby w wątpliwość. Faktycznie dzieje się tak, że na liście ludzkich praw oraz wartości absolutnych wolność zawsze znajduje się na pierwszym miejscu. Jednak nie zawsze tak było.

W znanym paragrafie swojej *Encyklopedii nauk filozoficznych* (§ 482) Hegel deklaruje, że prawda, iż wolność jest właściwą istotą ducha, została uzyskana po raz pierwszy dzięki chrześcijaństwu. „Całe części świata, Afryka i Wschód, nigdy nie miały i wciąż jeszcze nie mają tej idei. Nie mieli jej Grecy i Rzymianie, Platon i Arystoteles, ani też stoicy. Przeciwnie, wiedzieli oni jedynie, że człowiek jest rzeczywiście wolny dzięki pochodzeniu (jako obywatel ateński, spartański itd.) albo sile charakteru, kulturze czy też dzięki filozofii (mędrzec jest wolny również jako niewolnik, również w kajdanach). Świat otrzymał tę ideę dzięki chrześcijaństwu, według którego jednostka *jako laka* ma *nieskończoną* wartość, jako że jest ona przedmiotem i celem miłości Boga i tym samym jej przeznaczeniem jest to, by pozostać w absolutnym stosunku do Boga jako ducha i pozwolić temu duchowi zamieszkać w sobie, co znaczy, że człowiek jest sam w sobie powołany do najwyższej wolności.”

Grecy z pewnością żywili dla wolności głęboki szacunek, lecz dla nich wolność oznaczała przede wszystkim coś zewnętrznego - wolność polityczną. Wolność psychologiczna, wewnętrzna nie była jeszcze przez nich dostrzegana. Historycy wskazują że wolność woli rzadko bywała obiektem zainteresowań filozoficznych w czasach starożytnych. „Biorąc historię filozofii w jej całości” - pisze H. Daudin w swojej doskonałej pracy *La liberté de la volonté*¹ - „dostrzegamy, że pewne wątki są w niej obecne już od samego początku i w każdym studium, jakie podejmują umysły filozoficzne. Tak jest w przypadku prawdziwości poznania zmysłowego - źródło filozofii pojęcia, w przypadku ukierunkowania życia ludzkiego (Gorgiasz) - źródło etyki. Nie jest tak jednak w przypadku zagadnienia wolności woli, które jest nieobecne w filozofiach pogańskiej starożytności, nawet w tych największych i najpełniejszych. Zagadnienie to zdobywa sobie niezwykłą doniosłość dopiero w chrześcijańskich filozofiach końca starożytności oraz w całej myśli średniowiecznej. W czasach obecnych pozycja, jaką zajmuje, nie słabnie, a próby znalezienia rozwiązania cały czas stają się coraz bardziej zróżnicowane i coraz bardziej wzajemnie przeciwstawne”.

Ci, którzy są zaznajomieni z wiekami patrystyki i średniowiecza, wiedzą, że *De libero arbitrio* napisane w ówczesnym czasie są niezliczone. Rozpoczynają się od Orygenesisa i Augustyna, a kończą na Erazmie i Lutrze.

Św. Augustyn jest odpowiedzialny m.in. za zwrot woluntarystyczny w antropologii chrześcijańskiej, która do jego czasów była wciąż antropologią opartą na *logos*, a zatem mającą charakter intelektualistyczny.

Sam Augustyn przed swoim nawróceniem był dobrze zaznajomiony z filozofią co zawdzięczał lekturze *Hortensius* Cycerona, i był także zdecydowanym zwolennikiem praw rozumu. Rozum był jedynym autorytetem, który Augustyn był gotów uznać. Odrzucał natomiast autorytet Kościoła, obierając ten rodzaj filozoficznie nastawionej i bardzo racjonalistycznej religii, jaką był manicheizm. Później jednak, rozczarowawszy się manichejczykami, zaakceptował autorytet Kościoła katolickiego i powrócił do wiary swej matki. W tym samym czasie odnalazł w *liberum arbitri* klucz do rozwiązania problemu zła, który przez tak wiele lat przysparzał mu rozmaitego rodzaju trudności: „(*Haec*

¹ H. Daudin: *La liberté de la volonté*, PUF. Paryż 1950. s. 2-3.

questio) (unde male facimus) me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque dejecit"². Jego długa i ciężka walka przeciw herezji Pelagiusza przyczyniła się w ostatnich latach jego życia do dalszego wzmocnienia jego stanowiska woluntarystycznego.

Augustyn, jak nam wiadomo, jest nie tylko główną postacią wśród Ojców łacińskich, lecz także Doktorem Kościoła, który przyczynił się bardziej niż ktokolwiek inny do ukształtowania kultury chrześcijańskiej wieków średnich, a częściowo i kultury współczesnej. Żadna jednostka po Chrystusie i św. Pawle nie miała tak wielkiego i głębokiego wpływu na kulturę chrześcijańską jak św. Augustyn. Jego religijna filozofia oraz doktryny teologiczne miały decydujący wpływ na rozwój myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza w wiekach średnich, lecz także w okresie renesansu i reformacji. W *Protestantische Real-Enzyklopedie* możemy znaleźć następujące stwierdzenie: „Nie ma takiego dogmatu w Kościele Rzymskim, który można zrozumieć bez odwołania się do św. Augustyna. Bardziej niż ktokolwiek inny wycisnął on swój znak nie tylko na dogmatach Kościoła Łacińskiego, lecz także na hierarchicznym rozwoju samych dogmatów, tak że nauka o ich rozwoju jest oparta na nim”³.

Tendencja woluntarystyczna w antropologii Augustyna została nie tylko zachowana w okresie średniowiecza przez św. Bernarda, Aleksandra z Hales, Bonawenturę i Duns Szkota, lecz była dalej rozwijana aż po swoje skrajne konsekwencje u Ockhama, Lutra, Bajusa i Gianseniusa.

Chociaż wolność, jak powiada Hegel, jest zdobyczą chrześcijaństwa oraz historia idei dowodzi, że najgłębsze studia nad wolnością we wszystkich jej zasadniczych aspektach są dziełem autorów chrześcijańskich w średniowieczu (przede wszystkim św. Tomasz i Duns Szkot), to jednak dogmatem współczesnych świeckich historyków jest, że wolność zdobyła sobie obywatelstwo tylko dzięki rewolucyjnym wysiłkom współczesności. Prawdą jest - co można łatwo rozpoznać - że współczesna cywilizacja dostarczyła nowych środków oraz nowych przestrzeni dla ludzkiej wolności, z czego może skorzystać wiele jednostek. Jednak w tym samym czasie wzrosła liczba i siła łańcuchów, które powstrzymują osobę przed zrobieniem użytku z własnej wolności.

² Augustyn: *De libero arbitrio*, I, 2, 4.

³ Loofs: „Augustinus”, w: *Protestantische Real-Enzyklopedie*, wyd. 3, II, s. 277.

Podczas ostatnich dwu stuleci, fdozoficzne zagadnienie wolności woli nie poczyniło żadnego postępu, a jego rozwiązania nie osiągnęły większej jasności. Zagadnienie wolności jest ściśle związane z zagadnieniem człowieka, gdyż - jak wiemy - wolność jest istotną i pierwotną własnością ludzkiej natury. Jednak antropologie proponowane przez liderów modernizmu i post-modernizmu stają się coraz bardziej agnostyczne i nihilistyczne, odkąd „śmierć Boga” spowodowała też „śmierć człowieka”. Zatem zagadnienie wolności stało się trudniejsze do rozstrzygnięcia niż kiedykolwiek przedtem.

Na pierwszy rzut oka, wydaje się, że wolność wyboru (wolna wola) jest arbitralnym żądaniem, a nawet absurdem, o tyle, o ile przeciwstawiałoby się prawom natury, które mają ściśle deterministyczny charakter. Jeżeli więc człowiek jest produktem natury, jak stwierdza teoria ewolucji, jasne jest, że - nie bacząc na świadectwo świadomości, które stwarza wrażenie bycia wolnym - trzeba wyciągnąć wniosek, iż wolność to złudzenie. Z tej racji, na płaszczyźnie filozoficznej, problem wolności woli zawsze pozostaje otwarty, nawet gdy na płaszczyźnie praktycznej (politycznej, społecznej, ekonomicznej) zanikają wszelkie formy opresji. William James ma rację, gdy pisze: „Przeważa powszechne przekonanie, że wieki temu wyciśnięto sok z kontrowersji wokół wolnej woli i żaden nowy mistrz nie może zrobić nic więcej niż rozgrzać czerstwe argumenty, które każdy już słyszał. To jest zasadniczy błąd. Nie znam mniej rozgrzanego przedmiotu dyskusji, w którym twórczy geniusz miałby większą szansę podania nowych podstaw, pogłębienia naszego poczucia, na czym polega spór stron w tej sprawie, co implikowałyby idee przeznaczenia i wolnej woli”⁴.

Zagadnienie wolności ma wiele stron. W tym wykładzie będę się trzymać mojego tematu: wolność jako najbardziej fundamentalny czynnik konstytutywny osoby ludzkiej. Postaram się pokazać, że:

1. Nie ma osoby ludzkiej bez wolności, ponieważ osoba ludzka jest bytem kulturowym;
2. Wolność jest wielkim darem, który człowiek otrzymuje, aby rozwijać swoje człowieczeństwo;
3. Dowolne używanie wolności nie jest stosowne do „sprawiania” osoby ludzkiej;

⁴ W. James: *The Dilemma of Determinism*, cyt. za C. Lamont: *Freedom of Choice affirmed*, Boston 1969, s. 15.

4. W używaniu wolności człowiek potrzebuje pomocy Boga, społeczności oraz natury fizycznej;

5. Aby rozwijać swoje człowieczeństwo oraz pełniej stawać się człowiekiem, potrzeba troski nad wolnością i wychowywania jej.

1. Nie ma ludzkiej osoby bez wolności, ponieważ osoba ludzka jest bytem kulturowym

By oddać kwalifikację bytu ludzkiego, nie znajdujemy lepszej nazwy niż *osoba*. Według św. Tomasza to słowo oznacza to, co jest najdoskonalsze w całym wszechświecie: „*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in natura rationale*”. Nazwy tej nigdy nie używamy w odniesieniu do roślin czy zwierząt, lecz wyłącznie w odniesieniu do człowieka (oraz wszystkich bytów, które należą do świata duchowego: Boga i aniołów). A gdy pragniemy znaleźć nazwę całościowo ujmującą byt człowieka, nazwę wyrażającą całą jego rzeczywistość w sposób dokładny i jednoznaczny, mówimy, że jest on osobą.

Boecjuszowa i tomistyczna definicja człowieka jako *rationalis natura individua substantia* jest doskonała. Ale co ona konkretnie znaczy? Co wyznacza swoisty charakter osoby ludzkiej jako różnej od pod-ludzkich bytów z jednej strony, a z drugiej jako różnej od osób anielskich i boskich?

Jeżeli spojrzemy na historię filozofii, odnajdziemy dwa przeciwstawne poglądy na temat człowieka: naturalistyczny pogląd Greków oraz historyczny pogląd współczesnych. Filozofia klasyczna (Platon, Arystoteles, Zenon, Plotyn itd.) rozważali człowieka jako byt naturalny, byt ukonstituowany przez niezmienną istotę, która pochodzi z natury, a z której wywodzą się nie tylko prawa biologiczne, ale i przepisy moralne: „Działaj zgodnie z naturą” - taki był imperatyw kategoryczny filozofii greckiej. Jest to jawnie statyczna koncepcja człowieka ugruntowana na pierwotności intelektu względem woli, kontemplacji nad działaniem, natury nad historią.

Współczesna filozofia dokonała radykalnego zwrotu. Nie postrzega się już człowieka jako części natury, lecz jako wytwór samego siebie.

Człowiek jest rzemieślnikiem samego siebie, *causa sui*. Taka jest teza Nietzschego, Hegla, Sartre'a, Heideggera oraz większości współczesnych. Taka jest „historyczna” koncepcja człowieka oparta na pierwotności woli i wolności względem poznania, *praxis* wobec teorii, egzystencji wobec istoty, historii wobec natury. Na płaszczyźnie moralnej nie ma innego imperatywu niż ten, by przekładać własne możliwości (własną możliwość) na działanie.

Istnieje wszakże pośrednia droga pomiędzy tymi dwoma przeciwnymi poglądami: rozważanie człowieka niejako byt naturalny, ani po prostu jako byt historyczny, lecz jako byt kulturowy. Oznacza to, że nie wszystko w człowieku jest produktem natury, ani produktem historii, lecz częściowo natury a częściowo historii, a to połączenie pomiędzy historią a naturą nazywa się kulturą.

Nie wszystko, co tworzy człowieka, jest dziełem kultury. Wiele z tego, co w nim jest, pochodzi z natury. Cały jego wymiar somatyczny i biologiczny jest bezpośrednim produktem sił naturalnych. Małeńki byt ludzki, który wychodzi na światło dzienne po dziewięciu miesiącach noszenia w łonie matki, jest owocem praw genetycznych, które natura wpisała w ciała rodziców. Organy i władze, które służą odżywianiu dziecka i dorosłego, pochodzą z natury. Także duża liczba aktywności somatycznych i psychicznych, które się w nas dokonują, zależy od praw natury.

Jednak większa część tego, co posiadamy oraz robimy już od okresu, gdy mamy jeden roczek, nie jest owocem natury, lecz raczej kultury. To jest najbardziej zauważalna charakterystyka, która natychmiast odróżnia człowieka od zwierząt i roślin. W odróżnieniu od innych żyjących stworzeń, których byt jest całkowicie wyprodukowany i przygotowany przez naturę, człowiek w dużej mierze jest budowniczym samego siebie. Podczas gdy rośliny i zwierzęta znoszą naturalne środowisko, które je otacza, człowiek jest w stanie uprawiać naturę i głęboko ją przekształcać, adaptując ją do swoich potrzeb. Kultura nie jest czymś przypadkowym dla człowieka, rozrywką lecz stanowi część jego natury i jest konstytutywnym elementem jego istoty. W przeszłości antropologia filozoficzna opierała się na rozumie, wolności i języku, aby móc odróżnić człowieka od innych bytów. Współczesna filozofia odkryła, że kultura jest nie mniej ważna dla zdefiniowania osoby ludzkiej. Kultura bowiem charakteryzuje człowieka i odróżnia go od zwierząt nie mniej jasno niż rozum, wolność i język. Przecież zwierzęta nie mają kultury,

nie są kreatorami kultury: co najwyżej są biernymi odbiorcami inicjatyw kulturowych podejmowanych przez człowieka. Aby wzrastać i przeżyć, zwierzęta obdarzone są pewnymi instynktami oraz pewną pomocą np. w celu obrony lub ochrony. Natomiast „zamiast wszystkich tych udogodnień człowiek posiada z natury rozum i ręce, będące *narządami narządów*, gdyż przy ich pomocy może sobie człowiek sporządzić niezliczone rodzaje narzędzi, służące mu do nieskończonej różnorodności celów”⁶.

Człowiek jest bytem kulturowym w dwu znaczeniach: po pierwsze, jako twórca kultury, ale także - jak już widzieliśmy - będąc pierwszym odbiorcą oraz największym dziełem kultury. Kultura w jej dwu zasadniczych przyjętych tu znaczeniach: formacji jednostki (znaczenie subiektywne) oraz kształtowania duchowej postaci społeczeństwa (znaczenie obiektywne) - ma na celu urzeczywistnianie się jednostki we wszystkich jej wymiarach, we wszystkich jej władzach. Pierwotnym celem kultury jest (jak słusznie podkreśla to Jan Paweł II) uprawa człowieka, o tyle, o ile jest on *indywiduum*, czyli pojedynczym człowiekiem, jednostkowym i niepowtarzalnym egzemplarzem rodzaju ludzkiego. Celem kultury - w sensie antropologicznym - zawsze było czynienie z człowieka osoby, w pełni rozwiniętego ducha, zdolnego do pełnej i doskonałej realizacji tego projektu, który Opatrzność mu powierzyła. Człowiek jako byt kulturowy nie jest wytworem natury - musi konstruować samego siebie własnymi rękami. „Kultura - według pięknych słów Jana Pawła II skierowanych do przedstawicieli UNESCO - jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest». Na tym także opiera się owo kapitalne rozróżnienie pomiędzy tym, czym człowiek jest, a tym, co posiada, pomiędzy «być» a «posiadać». Kultura pozostaje zawsze w istotnym i koniecznym związku z tym, czym (raczej: kim) człowiek «jest», natomiast związek jej z tym, co człowiek «ma» (posiada), jest nie tylko wtórny, ale i całkowicie względny. Wszystko, co człowiek «ma» posiada o tyle jest ważne dla kultury, o tyle jest kulturotwórcze, o ile człowiek poprzez to, co posiada, może równocześnie pełniej «być» jako człowiek, pełniej stawać się człowiekiem we wszystkich właściwych dla człowieczeństwa wymiarach swego bytowania” (w: Jan Paweł II: *Wiara i kultura*, Rzym-Lublin 1988, s. 55).

⁶ S. Thomae Aquinatis, *S.Th.*, I, 76, 5 ad 4m.

2. Wolność jest wielkim darem, który człowiek otrzymuje, aby rozwijać swoje człowieczeństwo

Łatwo można się zgodzić z tym, że człowiek jest wolny. Według Kartezjusza „tak dalece świadomi jesteśmy wolności i obojętności, która jest w nas, że nie ma niczego, co byśmy oczywiście i doskonalej pojmowali”⁷. Dlaczego jednak człowiek jest wyposażony w tak cenny dar?

Jednym z najczęściej przytaczanych argumentów na poparcie istnienia wolnej woli, jakie odnajdujemy w historii filozofii, jest to, że jest ona *conditio essendi moralitatis*. Nie ma odpowiedzialności, działania moralnego, bez wolnego wyboru. „Male facimus ex libero voluntatis arbitrio” - pisze św. Augustyn i idzie dalej, by pokazać, że jeżeli ludzkie działanie nie byłoby wolne, to nie mogłoby być ani przyjęte, ani odrzucone. Idąc po tej samej linii św. Tomasz mówi, że „jeżeli podejmujemy działanie z konieczności, wówczas namysł, napominanie, rozkazywanie, prośba i obwinianie ulegają zniszczeniu, a one właśnie stanowią przedmiot, ze względu na który istnieje filozofia moralności”⁸. Zatem według św. Tomasza odrzucenie wolnej woli jest przekonaniem obcym (*extraned*) dla filozofii, ponieważ sprzeciwia się nie tylko wierze, ale odrzuca też zasady filozofii moralności”⁹.

To wszystko jest bardzo prawdziwe. Jednak dla osoby ludzkiej wolność oznacza znacznie więcej. Teologia naucza, że czyste duchy otrzymały swój ostateczny status, czyli doskonałość swojego bytu: swojego szczęścia lub nieszczęścia, na mocy samego aktu wyboru - za Bogiem (aniołowie) lub przeciw Bogu (demony). Nie jest tak w przypadku człowieka, którego rozwój lub regres w człowieczeństwie jest rezultatem bardzo długiego łańcucha wolnych wyborów.

Poprzez DNA człowiek jest tylko fizycznie całkowicie określony i ucechowiony. Przynależy do rodzaju ludzkiego. Wszystko jednak, co należy do duchowej natury osoby ludzkiej, pozostaje całkowicie otwarte i niezdeterminowane oraz stanowi rezultat wielu wyborów. We wczesnych latach życia - wyborów rodziców i nauczycieli, także przyjaciół i wrogów. Później, własny rozwój duchowy, kulturowy i moralny będzie zależał wyłącznie od jego osobistych wyborów.

⁷ Kartezjusz: *Zasady filozofii*, tłum. i oprac. I. Dąbbska, Warszawa 1960. cz.I, nr 41.

⁸ S. Thomae Aquinatis: *De malo*, c. 6.

⁹ *Ibid.*

Wolność woli zatem jest nie tylko *conditio essendi moralitatis*, ale także *conditio essendi humanitatis*. Według Tertuliana *homo est qui futurus est*¹⁰. A John S. Mili w swoim dziele *O wolności* pisze: „Spośród dzieł, na doskonaleniu i upiększaniu których ludzie słusznie spędzają życie, najdonioślejszym jest z pewnością sam człowiek”¹¹.

3. Dowolne używanie wolności nie jest stosowne do „sprawiania” osoby ludzkiej

To, że nie każde użycie wolnej woli przyczynia się do osiągnięcia pełni osoby ludzkiej, wydaje się być prawdą oczywistą potwierdzaną przez codzienne doświadczenie. Używanie wolności, by kłamać, kraść, oszukiwać, pić, handlować narkotykami, zabijać ludzi itd. jest z pewnością jakąś możliwością lecz nie wspomaga wzrastania osoby w człowieczeństwie.

Według Nietzschego, Sartre'a, Camusa oraz wielu innych współczesnych fdozofów wolność jest nie ograniczona prawem, gdyż nie ma nad sobą niczego. Wolność nie jest po prostu fundamentalnym czynnikiem konstytutywnym człowieka, lecz samą istotą ludzkiej osoby. „Niemożliwe jest - deklaruje Sartre - wskazać inne ograniczenie mojej wolności niż ona sama; lub, jak ktoś woli, oznacza to, że nie jesteśmy wolni w tym, by przestać być wolnymi”¹².

Na tej podstawie Nietzsche, Sartre, Camus, i inni domagali się nieograniczonego użycia wolności przez człowieka. Ten pogląd jest tak samo fałszywy, jak jego przeciwieństwo: odrzucenie istnienia wolności. Człowiek nie jest ani całkowicie pozbawiony wolności, jak twierdzą determiniści, ani absolutnie wolny, jak chce wielu libertarian.

Wolność nie współgra z istotą człowieka, gdyż człowiek nie jest czystym duchem, lecz posiada daną mu moc, po to, by wzrastał w człowieczeństwie oraz osiągał swoje najwyższe spełnienie poprzez zapamiętywanie nad swoimi pobudkami naturalnymi, instynktami i namiętnościami.

¹⁰ Tertulian: *De anima*, c. 53.

¹¹ J. S. Mili: *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, w: tenże: *Utylitaryzm. O wolności*, wstęp T. Kotarbiński. Warszawa 1959, s. 201.

¹² J. P. Sartre: *L'~tre et le néant*, Paryż 1943, s. 515.

Z drugiej strony, jeżeli wolność nie jest ograniczona prawem, wszystko jest dozwolone: aborcja i eutanazja, homoseksualizm i masturbacja, *lagr* i *gulag*. Człowiek jest umieszczony ponad dobrem i złem - faktycznie zanika jakiegokolwiek rozróżnienie pomiędzy dobrem a złem. Jedynym kryterium do osądzania wartości działania jest jego piękno lub jego moc: moc woli, która to działanie podejmuje. Stopień zaś wolności odpowiada stopniowi siły. Wolność nie jest już władzą daną człowiekowi po to, by wzrastał w człowieczeństwie, lecz po prostu by wyrażał siłę swojej bytowości, swojej *conatus essendi* - odwołując się do sławnego wyrażenia Spinozy. Jest to wolność lwa lub słonia w stosunku do innych zwierząt w lesie.

To jednak nie jest prawdą; człowiek nie może domagać się tego rodzaju wolności. Ludzka wolność nie jest ani bezgraniczna, ani nie ograniczona prawem, jak twierdzili Nietzsche i Sartre. Można to łatwo zobaczyć.

1) Wolność nie jest tożsama z istotą osoby ludzkiej - jest jedną z jej fundamentalnych własności obok życia, myślenia, języka, kultury, itp. Wolność jest więc również podmiotem tych samych ograniczeń, którym podlegają życie, myślenie, mowa, praca itp.¹³. 2) Człowiek nie jest wolny od bycia cielesnym społecznym, płciowym, itd. Zanim zacznie robić użytek ze swej wolności, już umiejscowiony jest w środowisku fizycznym, społecznym i kulturowym, a także jest już prowadzony w życiu przez towarzyszące mu od urodzenia instynkty. Człowiek nie jest wolny do używania języka wedle własnej przyjemności, w przeciwnym razie język nie realizowałby swojego zadania, którym jest komunikacja z innymi. Aby ten cel osiągnąć, język musi być używany zgodnie z regułami i znaczeniami, które zostały nań nałożone. 3) Człowiek nie jest wolny w dążeniu do dobra - byłoby to samobójstwem woli, gdyż tak jak intelekt naturalnie zmierza do prawdy, wola naturalnie dąży do dobra. Ta skłonność woli do dobra jest konieczna, lecz naturalna i niewymuszona. W tym względzie św. Tomasz czyni następującą uwagę: „...podobnie jak intelekt z konieczności uznaje pierwsze zasady poznania, tak też i wola w sposób konieczny zmierza do ostatecznego celu, którym jest szczęśliwość... Rolę celu w zakresie przedmiotów działania spełnia w dziedzinie tego, co jest przedmiotem rozważań,

¹³ „Intelligere et velle creaturae non est eius esse” (S. Thomae Aquinatis: *De potentia*, 9, 9).

pierwsza zasada"¹⁴. Wolność doświadcza siebie w horyzoncie naturalnej skłonności do dobra. Św. Tomasz ma rację stwierdzając: *Voluntas nihil facit nisi secundum quod est mota per suum obiectum quod est bonum appetibile* (wola nie czyni nic innego niż to, do czego została poruszona przez swój przedmiot, którym jest dobro wzbudzające pożądanie).¹⁵

5) Wreszcie, wolność ludzka jest uwarunkowana przez namiętności. Wpływ namiętności na wolność nie może zostać ukryty, gdyż mówimy tu o fakcie, którego doświadczamy w sobie każdego dnia, a który został utrwalony w wielu sławnych powiedzeniach, takich jak: *Video bona proboque, deteriora autem sequor* (Widzę i odczuwam dobro, a jednak podążam za złem) (Owidiusz); *non enim quod voló bonum, hoc ago; sed quod odi malum, iilud facio* (nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę - to właśnie czynię) (św. Paweł, Rz 8, 15). Jak zobaczymy, jednym z podstawowych zadań wzrastania człowieka w swoim człowieczeństwie jest opanowywanie swoich namiętności. Taki jest cel cnót moralnych, jak nauczali tego filozofowie wszystkich epok: od Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Zenona aż po Kartezjusza, Spinozę, Leibniza i Kanta.

Zatem jasne jest, że człowiek nie jest wyposażony w wolność nieskończoną i nie zezwala mu się na czynienie nieograniczonego użytku ze swojej wolności, o ile troszczy się on o wzrost w swoim człowieczeństwie i wzbogacaniu swojego bytu, który jest bytem wcielonego ducha.

4. W używaniu wolności człowiek potrzebuje pomocy Boga, społeczności oraz natury fizycznej

Jak już widzieliśmy, wolność spełnia nie tylko rolę etyczną i prawną, lecz także - i przede wszystkim - rolę antropologiczną i ontologiczną - wolność jest dana człowiekowi po to, by mógł osiągnąć samego siebie, swoją własną bytowość. Natura wyposażyła człowieka w wolność w tym celu, aby mógł kształtować swoją osobę zgodnie z cnotą. Być prawdziwie człowiekiem to sprawa powołania, a nie konieczności, sprawa wyboru, a nie konieczności, sprawa cnoty i umiejętności, a nie przypadku. Jest pewna doskonałość w sztuce bycia człowiekiem.

¹⁴ S. Thomae Aquinatis: *ST.h.*, I, 82, 1.

¹⁵ Tenże: *De veritate*, 14, 3.

Wolność wyboru jest prawdziwie radykalną wolnością - dotyczy ona własnej bytowości.

W tym punkcie osoba musi stanąć przed bardzo poważnym pytaniem: kto jest doskonałym człowiekiem? Jaki jest najlepszy model człowieczeństwa, który powinno się stale utrzymywać przed oczyma po to, by zbudować piękny pomnik człowieczeństwa? Artyści w swojej pracy czytają nas przez modele: piękną kobietę przez Giocondę, silnego atletę przez Mojżesza.

Ojcowie Kościoła oraz filozoficzna chrystologia dają dobrą odpowiedź na to pytanie. Mówią o idealnym człowieku, *archegetes anthropos*. Komu jednak przypisać ten tytuł *archegetes anthropos*, idealnego człowieka, modelu człowieczeństwa dla każdego ludzkiego bytu? Według *Księgi Rodzaju*: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz” (Rdz 1, 27). Oznacza to, że modelem dla człowieka jest sam Bóg. Który Bóg jednak jest modelem człowieka? Starotestamentalny Bóg siły i sprawiedliwości czy Bóg miłosierdzia i miłości Nowego Testamentu?

Ostatecznym objawieniem Boga jest Jezus Chrystus, On jest wciele niem miłości Bożej, On jest *via, Veritas et vita* (J 14, 6). Kto widzi Jego, widzi i Ojca. Jezus Chrystus jest zatem *archegetes anthropos*. Ktoś staje się prawdziwym człowiekiem w takiej mierze, w jakiej jest zdolny naśladować Jezusa Chrystusa. *Imitatio Christi* jest prawdziwą drogą do stania się prawdziwie człowiekiem. „*Deus /actus est homo ut homo fieret Deus*”. To słynne stwierdzenie Ojców greckich jest najlepszą syntezą chrześcijańskiej antropologii i etyki.

Antropologia kulturowa pokazuje, że modele są zasadnicze w ludzkim życiu. Faktycznie zaś każda kultura prezentuje własny model człowieczeństwa. Antropologia chrześcijańska prezentuje osobę Jezusa Chrystusa jako jedyny adekwatny model, który ujawnia człowieka w pełni jego człowieczeństwa.

Zobaczmy teraz, jak człowiek powinien używać swojej wolności w określaniu oraz osiągnięciu projektu człowieka idealnego.

Z grubsza zarysowany przez naturę człowiek, w swoim dzieciństwie nadal pozostaje projektem otwartym na wiele interpretacji i określeń. Na tym etapie życia doświadczanie wolności musi być bardzo ostrożne, ponieważ zły wybór dotyczący projektu będzie miał bardzo poważne konsekwencje.

Rozprawiając o przedmiocie wolnej woli człowieka św. Tomasz mówi, że istnieją dwa sposoby rozważania dobra ostatecznego:

abstrakcyjnie oraz konkretnie. „Mówiąc o celu ostatecznym można brać pod uwagę już to jego istotę, już to rzecz, w której ów cel się znajduje. Otóż, gdy chodzi o to, co jest istotne w celu, wszyscy pragną osiągnąć samą doskonałość, która stanowi istotę tegoż celu. Nie wszyscy jednak są zgodni co do tego, w czym ów cel ostateczny się znajduje. Niektórzy bowiem pożądamy bogactw jako dobra ostatecznego, inni rozkoszy, a inni jeszcze innych rzeczy”¹⁶.

Ludzka wola zmierza do dobra oraz do celu ostatecznego w ogóle z konieczności. Doświadczenie wolności ma miejsce w określaniu oraz w wyborze konkretnego celu ostatecznego, czyli w wyborze ideału człowieka, projektu człowieczeństwa, który dana osoba obiera i dąży do naśladowania po to, by stać się doskonałym i osiągnąć pełną szczęśliwość.

Chociaż, na pierwszy rzut oka, wolność, którą cieszy się człowiek, wydaje się być tak szeroka, że wyłącza jakiegokolwiek ograniczenie w wyborze projektu człowieczeństwa, to jednak faktycznie dokładniejsza ocena oraz nasze doświadczenie psychologiczne ujawniają że nie każdy ludzki projekt odpowiada *capacitas infiniti* (nieskończonej otwartości, *Offenheit*), która jest właściwa osobie ludzkiej. Każdy z nas jest świadom kontrastu pomiędzy tym, kim jest a tym, kim chce być, pomiędzy realnym „ja” a idealnym „ja”, *ego* a *id*, projektem już osiągniętym a projektem, który chciałby osiągnąć.

Dowodzi to, że istnieją reguły, których powinna przestrzegać wolność - jak w każdym dziele sztuki - po to, by najpierw określić swój projekt człowieczeństwa, a później urzeczywistnić go. Są tu zasadnicze trzy reguły. 1) Pierwsza, że człowiek nie jest bytem naczelnym, ale tylko możliwością zmierzającą do nieskończoności. Oznacza to, że ludzki projekt jest już wpisany w możliwość wznoszenia się ku Bogu. 2) Druga, że człowiek nie jest bytem izolowanym, samowystarczalnym: nie jest ani aniołem, ani monadą - bez okien i drzwi - przywołując tu sławne określenie Leibniza. Człowiek jest z samej swojej natury bytem społecznym: musi żyć, wzrastać i realizować się w społeczności, w komunii z innymi bytami ludzkimi. Więcej niż *Dasein* - człowiek jest *Mitsein*. Życie, dając i biorąc od Ty (Buber) lub Drugiego (Lévinas),

¹⁶ S. Thomae Aquinatis: *S. Th.*, I-II, 1, 7: „Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem talem vel talem, hoc non est ex inclinatione naturae sed per discretionem rationis”; *In IV Sent.*, 1, 3, 3.

należy do samej natury człowieka. Zatem doświadczanie wolności oraz określenie ludzkiego projektu musi być dokonane z uwagą na Ty, Drugiego. 3) Trzecia reguła to ta, że człowiek jest wcielonym duchem. Osoba przynależy przez samo swoje *essere* do sfery ducha. Człowiek nie jest czystym duchem. Osoba ludzka jest wcielonym duchem: być w świecie w ciele i poprzez ciało jest istotnym warunkiem dla bycia człowiekiem. Oznacza to, że ludzki projekt nie może być ani określony, ani osiągnięty poza naturą lub wbrew niej. Natura nie jest wrogiem człowieka, raczej jego najważniejszym wytworem. Zatem wolność człowieka nie może zwrócić się przeciwko naturze, tak samo, jak nie powinna zwrócić się przeciwko Bogu oraz bliźnim.

Te trzy reguły dowodzą że ludzki projekt po to, by był dobry, by pozostawał w zgodzie z innymi wymaganiami człowieka idealnego, powinien być określony i zbudowany w harmonii z Bogiem, bliźnimi oraz *kosmosem* (naturą). Ludzki projekt więc, aby był ważny, nie powinien grzeszyć przeciw Bogu, bliźniemu ani naturze.

Zadaniem tych reguł jest bardziej ustanowienie granic wolności niż dostarczenie środków do realizacji człowieka idealnego, *archegetes anthropos*. Podstawowy środek, który może wspomagać wolność w realizowaniu jej projektu człowieczeństwa, to prawo i cnota (a także łaska, o ile ktoś występuje z punktu widzenia chrześcijańskiego antropologa). Dochodzimy tu do końcowego punktu naszego wykładu.

5. Aby rozwijać swoje człowieczeństwo oraz pełniej stawać się człowiekiem, potrzeba troski nad wolnością i wychowywania jej

Ludzki projekt oraz jego realizacja zależą od kultury i od wolności.

Kultura i wolność są różnymi, ale nie odrębnymi, działalnościami. Kultura jest rezultatem wolnej kreatywności człowieka; *vice versa* - wolność jest prowadzona przez kulturę.

Wolność potrzebuje kultury, potrzebuje *consilium*, dyscypliny, uprawy, w przeciwnym razie działa ślepo i opacznie.

Realizacja człowieka idealnego, *imago Dei*, jest dziełem człowieka (oraz - dla chrześcijanina - także Boga). Sztuką, która pomaga człowiekowi uprawiać i prowadzić własną wolność, jest etyka.

Istnieje dziś tendencja do przeciwstawiania etyki i wolności oraz do postrzegania w etyce kajdan wolności. Jest to jednak poważne wypacze-

nie, ponieważ etyka nie jest niczym więcej niż przewodnikiem dla wolności. Czyni to w dwojaki sposób: poprzez prawo oraz cnotę. Poprzez prawo, etyka dostarcza wolności reguł dla jej używania, poprzez cnotę natomiast, daje wolności moc działania w zgodzie z projektem idealnego człowieka.

a. Prawo i wolność

Człowiek potrzebuje dyscypliny, by doprowadzić swoją osobę do pełni. Z tej racji potrzebuje pomocy prawa. Przysłuchajmy się opinii św. Tomasza w tym względzie. W sławnym artykule *Sumy* pisze on:

...w człowieku istnieje z natury jakaś podatność na cnotę. Ale sama podatność nie wystarcza jeszcze do osiągnięcia doskonałej cnoty. Musi jeszcze dojść jakaś praca wychowawcza ze strony człowieka. Podobnie też widzimy, jak to człowiek jakąś zapobiegliwością zaspokaja swoje potrzeby życiowe, takie jak wyżywienie i odzież, a zaczątki tego ma z natury, mianowicie rozum i ręce; nie ma zaś nic całkowicie gotowego. Inaczej niż nierozumne zwierzęta, które natura wystarczająco zaopatrzyła w odzież i pożywienie. Otóż doświadczenie uczy, że w tej pracy wychowawczej sam człowiek nie zdoła sobie wystarczająco łatwo poradzić. Doskonała bowiem cnota polega zwłaszcza na tym, żeby odwieść człowieka od używania niedozwolonych rozkoszy, do których nader ludzie są skłonni, a szczególnie młodzież. Ona też wymaga skuteczniejszego wysiłku wychowawczego. I dlatego to wychowanie, którego celem jest doprowadzenie do cnoty, ludzie powinni otrzymać od kogoś innego. Gdy chodzi o tych młodych ludzi, którzy - czy to z dobrego usposobienia natury, czy to z przyzwyczajenia, czy zwłaszcza z daru Bożego - ohotnie spełniają uczynki cnotliwe, to wystarcza im wychowanie otrzymywane od rodziców drogą napominania. Niestety, spotyka się także ludzi krnąbrnych, skłonnych do złych nałogów, którzy niełatwo dają się poruszyć słowami. Dlatego zaistniała konieczność, żeby takowych powstrzymywać od złego drogą siły i strachu. W ten przynajmniej sposób przestaną źle postępować, a innym pozwolą prowadzić życie w spokoju. Wreszcie, na skutek tego rodzaju środków wdrażających, doprowadzi się ich do tego, że sami z własnej chęci będą czynić to, co przedtem spełniali ze strachu. I tak staną się ludźmi cnotliwymi, tj. o dobrym charakterze. Właśnie to wychowanie, które zmusza do należytego postępowania ze strachu przed groźącą karą, jest

wychowawczą funkcją nadawanych praw. Dla spokoju więc ludzi i dla cnoty konieczne było uchwalenie praw¹⁷.

Funkcją prawa (boskiego i ludzkiego, naturalnego i pozytywnego) jest zasadniczo pomaganie osobie w odnalezieniu i poznaniu tego, co powinna czynić, aby być w pełni i autentycznie człowiekiem, zwłaszcza w wymiarze społecznym, który prowadzi człowieka do osiągnięcia własnego projektu człowieczeństwa z pomocą bliźnich, a zarazem nakazuje mu przyczyniać się do realizowania projektów człowieczeństwa przez jego bliźnich. Prawo wspomaga pojedynczą osobę w odkrywaniu zasad oraz kryteriów działania, w przeciwnym razie bowiem osoba pozostawiona samej sobie najprawdopodobniej nie byłaby zdolna do ich poznania.

Gdy chodzi o powstanie prawa, a zwłaszcza najbardziej generalnych jego przepisów, nie może ono mieć innej podstawy niż sama natura człowieka. Zamierzone, by być przewodnikiem ludzkiej wolności, prawo wywodzi swoje powstanie z samej głębi bytu człowieka. Jest to jedyne wiarygodne wyjaśnienie faktu, że istnieje tak powszechna zgoda wśród prawników wszystkich czasów i miejsc co do pierwszych zasad moralnych.

Gdy zaprzeczy się podstawowe prawdy antropologii (absolutna wartość osoby ludzkiej oraz jej projektowalność skierowana na *archegetes anthropos*), to i powstanie oraz funkcja prawa stają się niezrozumiałe. Łatwo jest wówczas wypaczyć znaczenie prawa, nadając mu charakter arbitralnego narzucenia oraz czyniąc z niego mniej lub bardziej demokratyczną konwencję w sprawie dobra wspólnego, zamiast postrzegania w prawie ogromnie ważnej pomocy dla dobra osoby.

Faktycznie wykorzenione ze swojego naturalnego źródła prawo utraciło swój autorytet na forum sumienia i jest systematycznie lekceważone i łamane. Nawet prawa uważane w przeszłości za święte i nienaruszalne (jak zakaz zabijania, szacunek dla ojca i matki, zakaz kradzieży itd.) dziś zostały zachwiane nie tylko w świadomości ludzi, ale i w kodeksach cywilnych.

Aby móc przywrócić prawu na forum sumienia jego godność fundamentalnej wartości oraz jego funkcję dostarczania orientacji dla wolności, konieczny jest powrót do jego naturalnego i boskiego źródła. Posłuchajmy w związku z tą sprawą św. Tomasza z Akwinu:

¹⁷ S. Thomae Aquinatis: *S. Th.*, I-II, 95, 1.

...wszystko, co podlega opatrności Boskiej, jest normowane i mierzone przez prawo wieczne, dlatego jasne jest, że wszystko w jakimś stopniu ma udział w prawie wiecznym, w tym znaczeniu, że na skutek wrażenia (tego prawa w każdą rzecz), rzecz ta ma w sobie skłonność do właściwych jej czynności i do celu.

Spośród zaś wszystkich rzeczy, w jakiś sposób opatrności Boskiej podlega stworzenie rozumne. Ma bowiem udział w tejże opatrności przez to, że samo siebie opatruje, a także i innych. Stąd też i ono ma w sobie udziałowo prawo wieczne. Dzięki niemu jest w nim skłonność do należytego działania i do celu. I właśnie to udziałowo istniejące w stworzeniu rozumnym prawo wieczne zwie się prawem naturalnym. ...światło rozumu naturalnego, dzięki któremu rozróżniamy dobro od zła, co jest rzeczą prawa naturalnego, będącego niczym innym, jak wrażeniem w nas światła Bożego. Stąd też jest jasne, że prawo naturalne jest niczym innym, jak istniejącym udziałowo w rozumnym stworzeniu prawem wiecznym¹⁸.

b. Wolność i cnota

Druga i nawet bardziej istotna pomoc dla wolności w kształtowaniu postaci człowieka idealnego wypływa z cnoty. Cnota nie jest faktycznie niczym więcej jak utrwalonym dobrym używaniem wolności w robieniu czegoś: *Virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus et boni operativus* („cnota ludzka, jako sprawność w działaniu, tworzy dobro”)¹⁹.

Cnota, jak prawo, w wielu środowiskach nie cieszy się dziś dobrą reputacją. Przez wielu ludzi jest wyszydzana i pogardzana. Odnosi się to do cnoty czystości oraz cnoty wzajemnej wierności, do cnoty posłuszeństwa i cnoty szczerości, itd. Jest to wyraźny znak poziomu upadku naszego społeczeństwa i jego kultury. Jednak za pogardę oraz utratę cnot trzeba ponosić koszt. Bez nich człowiek nie stanie się dobrą osobą, lecz dzikim zwierzęciem. Nie może być inaczej, gdyż ktoś odrzuciwszy słodkie jarzmo cnoty z konieczności popada w ciężkie i zgubne jarzmo wady. Albo ktoś powtarza dobre działanie, dzięki czemu jego wolność staje się w ten sposób usprawniona, albo ktoś powtarza złe działanie, a jego wolność staje się niegodziwa.

¹⁸ S. Thomae Aquinatis: *S.Th.*, I-II, 91,2.

¹⁹ Tamże, I-II, 55, 3.

Pogardzanie cnotą oraz uważanie jej za wroga wolności jest nie tylko znakiem niegodziwości, ale i lekceważenia. Oznacza odrzucenie rozpoznania tego, co jest autentyczną rzeczywistością człowieka: to, że człowiek jest zasadniczo bytem kulturowym, bytem, który ma być kształtowany zgodnie z idealnym projektem - *archegetes anthropos*. Zrealizowanie tego projektu osoby ludzkiej, jak i zrealizowanie innych projektów wymaga cnoty i sztuki. Cnota jest dobrym przysposobieniem duszy, jest jej zdrowiem w taki sam sposób, jak zdrowie jest dobrym przysposobieniem ciała. „Cnota... - mówi św. Tomasz - jest więc pewnym uporządkowanym przysposobieniem duszy, które wprowadza ład pomiędzy jej władzami, oraz w stosunku do pewnego czynnika zewnętrznego. W miarę więc jak cnota jest właściwym przysposobieniem duszy, stanowi pewne podobieństwo do zdrowia i piękności, które są właściwymi przysposobieniami ciała”²⁰.

Jak wiemy, wolność jest dzieckiem zarówno intelektu, jak i woli. Zatem wychowanie wolności wymaga wychowania obu: intelektu i woli.

Najpierw intelektu - to dokonuje się poprzez nabywanie cnót intelektualnych, zwłaszcza mądrości - *caput scientiarum*, głowy nauk. „W sprawach Bożych poprawny sąd o nich... ma człowiek mający mądrość jako cnotę umysłową”²¹. Do mądrości należy jednak oświecanie sumienia i dostarczanie mu fundamentalnych kryteriów i praw moralnych. Mądrość rozwiewa ciemności niewiedzy i pokazuje intelektowi ostateczne prawdy o Bogu i człowieku, o człowieku idealnym oraz o ostatecznym celu człowieka.

Następnie woli - poprzez nabywanie czterech cnót kardynalnych: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie. Naczelną cnotą moralną jest roztropność: *prudentia est auriga virtutum*. Roztropność jest *recta ratio agibilium*: właściwą racją dla rzeczy, które mają zostać zrobione. Jest bezpośrednio zakorzeniona w rozumie - jest sprawnością rozumu praktycznego, lecz jej zadaniem jest dostarczanie dobrej orientacji woli w jej aktach wyboru. Według św. Tomasza: „Cnota obyczajowa... nie może istnieć bez roztropności i pojętności. Bez roztropności, gdyż cnota obyczajowa jest sprawnością w wybieraniu, czyli sprawia, że człowiek dobrze wybiera. Dobry zaś wybór wymaga dwóch rzeczy: należytego zamierzenia celu... oraz należytego postanowienia co do środków potrzebnych do osiągnięcia celu. To zaś jest

²⁰ Tamże., 55, 2 ad 1.

²¹ Tamże, II—II, 45, 2.

możliwe jedynie za pośrednictwem rozumu, który by w należyty sposób rozważył je, osądził i rozkazał wprowadzić w czyn. Otóż właśnie roztropność usprawnia rozum do tego przy udziale cnót przynależnych do niej. Tak więc cnota obyczajowa jest niemożliwa bez roztropności"²². Zatem „Roztropność jest w życiu ludzkim najbardziej niezbędną cnotą gdyż dobre życie polega na dobrym działaniu, a to zależy nie tylko od tego, co ktoś robi, ale także jak to robi, a mianowicie czy czyni to z należącego wyboru, a nie tylko odruchowo lub pod wpływem uczucia. Należy zaś wybór, odnosząc się do środków, wymaga by po pierwsze, cel był właściwy, a po drugie, by odpowiednie środki były temu celowi podporządkowane. Otóż do właściwego celu przysposabia człowieka taka cnota, która doskonali jego pożądanie, gdyż jego przedmiotem jest dobro i cel. W stosunku zaś do odpowiedniego zastosowania środków do należącego celu trzeba osobnej sprawności rozumu, która by wprost przysposobiła człowieka do nich, gdyż rozważa i wybór, których przedmiotem są środki do celu, należą do czynności rozumu. Dlatego koniecznie potrzeba rozumowi takiej cnoty umysłowej, która by go udoskonaliła w odpowiednim stosunku do środków. A to jest właśnie zadaniem roztropności, która tym samym jest cnotą niezbędną do dobrego życia"²³.

Zakończenie

Widzieliśmy, że wolność jest nie tylko istotnym czynnikiem konstytutywnym człowieka, lecz jest mocą daną mu przez Boga, która umożliwia osobie ludzkiej wybór pomiędzy wieloma możliwymi projektami człowieczeństwa oraz realizację projektu człowieczeństwa, który jest dobrym podobieństwem człowieka idealnego - *archegetes anthropos*.

Aby stać się prawdziwie człowiekiem, potrzeba uprawiać przede wszystkim własną wolność z pomocą prawa i cnoty. Jak pięknie pisze Maritain: „Człowiek prawdziwie i w całej pełni naturalny to nie człowiek natury, rola dotąd odłogiem leżąca, lecz człowiek cnót, rola uprawiana przez prawa rozumu, człowiek o kulturze wewnętrznej, posiadający sprawności moralne i intelektualne. Tylko taki człowiek ma

osobowość jednolitą i skryształizowaną" . A św. Tomasz: „*Solus Ule dicitur bonus homo simpliciter qui habet bonam voluntatem*”²⁵.

Zatem wychować człowieka do czynienia dobrego użytku z wolności to najlepszy sposób uczynienia z niego dobrego człowieka, dobrego podobieństwa *archegetes anthropos* oraz wspomżenia go w osiągnięciu dobra ostatecznego w jego życiu. Dobro to polega na uczestnictwie w życiu samego Boga, którego życiem -jak wiemy -jest miłość, ponieważ *Deus caritas est*.

Zatem w partycypacji w miłości Bożej, która jest *pericoreosis agape* Trójcy Przenajświętszej, dokonuje się *consummatio*, czyli całkowite spełnienie ludzkiej wolności i ludzkiego życia każdego z nas.

przełożył Paweł Kawalec

i. Maritain: *Religia i kultura*, Poznań 1937, tłum. H. Wężyk-Widawska, s. 12-13.

²⁵ S. Thomae Aquinatis: *De virtut. incommuni*, 7, ad 2m.

Piotr Jaroszyński

Mądrość i nauka a wolność człowieka

Wśród wielu przyczyn kryzysu naszej cywilizacji jest jedna, na która rzadko zwraca się wagę, a mianowicie koncepcja nauki. A to właśnie specyficzna teoria nauki doprowadziła do powstania najpierw technologii a później ideologii, które to dziedziny istotnie przyczyniły się do dehumanizacji kultury i zniewolenia człowieka.

Grecka koncepcja nauki (*episteme*) była oparta na swoistym rozumieniu *theoria* pojmowanym jako styl życia. Greckie słowo *theoria* pochodzi od czasownika *theomai*, które znaczy „patrzeć”, „oglądać”, stąd w swym znaczeniu bliższe jest kontemplacji niż abstrakcyjnym spekulacjom, tak jak dziś słowo „teoretyczny” jest rozumiane¹. Wedle starej tradycji zapoczątkowanej przez Talesa życie teoretyczne jest najwyższym typem życia dostępnym człowiekowi, zaś typy pozostałe takie jak uprawianie polityki, czy gromadzenie majątku są czymś niższym i ze swej natury winny być podporządkowane kontemplacji. Pogląd taki prezentuje Arystoteles w swym młodzieńczym dziele *Protreptyk*

Nauka (*episteme*) była przeciwstawiana opinii (*doksd*), tak jak prawda - prawdopodobieństwu. Prawda zawierała nie tylko zgodność sądu z rzeczywistością ale również zgodność taka musiała być oparta na konieczności, natomiast prawdopodobieństwo wprawdzie było zgodne z rzeczywistością, ale w sposób niekonieczny. Prawda naukowa musi być prawdą zawsze i dlatego zawsze może być oglądana. Sam przedmiot poznania naukowego winien spełniać trzy warunki: musi być stały.

¹ Zob. W. Jaeger: *Paideja*, przeł. M. Plezia, Warszawa 19, t. 1, rozdz.9.

² Arystoteles: *Zachęta do filozofii*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1988.

ogólny (*to katholu*) i konieczny. Przedmiot zmienny, konkretny i niekonieczny należy do opinii a nie do nauki.

Koncepcja nauki nie była ograniczona do nauk takich jak matematyka, biologia czy fizyka, ale zawierała również filozofię (metafizykę). Zadaniem filozofii było wskazanie na konieczne czynniki bytu, i to właśnie filozofia była w najwyższym stopniu nauką. „Być” dla Platona i Arystotelesa znaczyło być stałym, niezmiennym i definiowalnym; idea, z jednej strony, a forma z drugiej - spełniała te warunki.

Jaka wobec tego była przyczyna, że po dwóch tysiącach lat, w wieku XVI, ta koncepcja nauki uległa zmianie? że filozofia została oddzielona od nauki, a na czoło wysuwa się matematyka i fizyka? Stało się tak ze względu na zmianę celu poznania: *scire propter ipsum scire* (poznanie dla samego poznania) zostało skrytykowane przez Franciszka Bacona jako próżne i bezwartościowe, nauka winna być *propter uti*, czyli dla określonego pożytku i korzyści. Bacon uważał, że tylko taki typ poznania pozwoli człowiekowi uzyskać panowanie nad naturą. W ten sposób panowanie zastąpiło kontemplację.

W efekcie zmianie ulec musiał przedmiot nauki, gdyż nauka mając na względzie cele praktyczne zwrócić się musiała ku temu, co jest konkretne, zmiennie i prawdopodobne. Forma jako właściwy przedmiot poznania naukowego została zastąpiona przez materię. Bo to przecież materia jest źródłem konkretności, zmienności i prawdopodobieństwa, a co wcześniej było powodem wykluczenia jej z obszaru nauki. „Materia - powie Arystoteles - jest w sobie niepoznawalna”³. Kiedy jednak nauka uprawiana jest ze względu na inny cel niż kontemplacja i prawda, kiedy chodzi o panowanie nad naturą to to nie może dokonać się bez istotnego uwzględniania materii i ilości.

Arystoteles uznawał ilość za jedną z kategorii bytu. Ilość nie była ani istotą, ani nawet materią lecz konsekwencją materii, jako ułożenie części względem siebie⁴. Gdy Kartezjusz „oddzielił” duszę od ciała i sprowadził istotę ciała do rozciągłości, to wówczas na czoło musiały wysunąć się takie nauki jak matematyka i fizyka matematyczna, ponieważ obie zajmują się właśnie ilością. Połączenie użyteczności z ilością otworzyło drogę do tzw. Rewolucji Naukowej. Nauka *propter uti* nie była już *theoria*, czymś do kontemplowania, lecz stała się

³ F. Bacon: *Novum Organum*, I, LXXXI.

⁴ *Met.* 10, 1036a8-9.

⁵ *Kategorie*, VI.

TECHNOLOGIA, a więc poznaniem służącym panowaniu, kontrolowaniu i dominowaniu nad naturą. To zaś doprowadziło dalej w wieku XIX do Rewolucji Przemysłowej, gdzie obok panowania nad przyrodą doniosłą rolę zaczęło odgrywać wytwarzanie, produkowanie artefaktów zwanych wytworami techniki.

Tym, co różniło *theoria* od „technologia”, był nie tylko cel i tzw. przedmiot formalny (aspekt), ale również samo naukotwórcze pytanie. Pierwsza szukała odpowiedzi na pytanie: *dia ti*, dzięki czemu; druga natomiast: *to know how*, wiedzieć jak. W konsekwencji obraz świata i człowieka w obu wypadkach musiał być diametralnie inny, tak jak zmianie uległa kultura i cywilizacja.

Zanim jednak ujrzymy konsekwencje przejścia od *theoria* do „technologia” można zadać pytanie, czy zmiana celu poznania (a wraz z nim i cała koncepcja nauki) wyniknęła z jakby immanentnego życia nauki jako wyraz jej postępu? Okazuje się, że nie. W grę weszły czynniki zewnętrzne, które dziś najchętniej pomija się milczeniem. Chodzi tu przede wszystkim o kontekst religijny, a dokładniej mówiąc protestancki. Wystarczy sięgnąć po jedno z najbardziej wpływowych dzieł, do jakich z pewnością zaliczyć należy *Novum Organum* Franciszka Bacona, by przekonać się, że naczelnym motywem inspirującym ukonstytuowanie się nowej koncepcji nauki była chęć przywrócenia Raju na Ziemi, właśnie przy pomocy nauki. Bo jak w Raju człowiek był panem natury, tak nadszedł czas, by, zdaniem wielu protestantów, ów utracony Raj przywrócić, a pomoc ma w tym nastawiona praktycznie nauka. Utylitaryzm to nowa religijna misja nauki*.

Jeśli to przejście od *theoria* do technologii wydaje się być już dość przejrzyste i zrozumiałe, to jaka korzyść może wyniknąć z dziedziny najmniej praktycznej, czyli z filozofii?

Raj jest synonimem nie tylko panowania człowieka nad przyrodą, ale także najwyższego szczęścia dla człowieka i społeczeństwa, bo przecież Adam był szczęśliwy, zanim nie poniósł konsekwencji grzechu pierworodnego. Filozoficzne rozważania dotyczące wymarzonego szczęścia ludzkości nosiły - wedle dzieła Tomasza Morusa - miano „utopii”. Utopia (*ou-topos*, gr.) była swoistą syntezą biblijnych wzmianek o Raju z *Państwem* Platona; w rozważaniach mieszały się

* Ch. Webster: *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform 1626-1660*, London 1975, rozdz. I-V.

wątki teologiczne, filozoficzne, mitologiczne i polityczne⁷. Początkowo większość utopii, a pisano ich dosłownie na setki, miało charakter raczej eksperymentu intelektualnego niż politycznego programu. Później jednak z końcem wieku XVII, kiedy chrześcijaństwo, uznane za główną przeszkodę postępu, coraz intensywniej rugowane było z życia publicznego, intelektualistów zaczął bardzo intrygować problem utworzenia doskonałego społeczeństwa, ale bez religii. W efekcie filozofia wzięła na swoje barki zadanie, a wręcz misję przeorganizowania świata i całej cywilizacji. I ten typ filozofii o celach jak najbardziej praktycznych przyjął nazwę IDEOLOGII (Destutt de Tracy, 1796)⁸. Ideologia zatem jest korelatem technologii, obie mają cele praktyczne - urzeczywistnienie Raju na Ziemi bez religii a przy pomocy nauki.

W desakralizowanej cywilizacji technologia zajęła w swej wszechmocy miejsce Boga, natomiast ideologia zajęła miejsce metafizyki i religii jako nowy typ kultu. Rozpoczął się proces immanentyzowania cywilizacji zachodniej bez nadziei na pomoc „z zewnątrz”. Jakie są wobec tego charakterystyczne cechy tego procesu?

Technologia nie tylko zajmuje się ilościowym aspektem materii, ale również wszelki byt materialny zostaje zredukowany do ilości. Nie ma już miejsca na materię jako możliwość, na substancję i formę, na przyczynę sprawczą i celową, jednym słowem, byt pozbawiony został wszystkich przyczyn i wszystkich kategorii, z wyjątkiem ilości.

W ten sposób оголошена natura nie przedstawiała już sobą żadnej wartości, była tylko rozciągłością, którą można było „bezboleśnie” modyfikować na różne sposoby. Aby jednak materię modyfikować, trzeba najpierw poznać ukryte prawa, jakie nią rządzą. Temu zaś służy eksperyment, który przez F. Bacona zostaje porównany do tortur: „Naturę wolud be 'tortured' into revealing her secrets”. Aby poznać sekrety natury, należy ją bezlitośnie stortuować - oto jedno z naczelnych haseł Rewolucji Naukowej.

Klasyczna koncepcja bytu jako złożonego z materii i formy, z możliwości i aktu doprowadziła do teorii sztuki jako naśladowania natury i wypełniania jej braków. „*Arts imitatur naturam et supplet*

⁷ F.E. Manuel, F.P. Manuel: *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge Mass. 1979, Wstęp.

⁸ E. Kennedy: *Destutt de Tracy and the Origins of Ideology*, Philadelphia 1978

^{*} Webster: *dz. cyt.*, s.338.

defectum naturae", powie św. Tomasz z Akwinu (*In IV Sent.* 42,2,1e). W nowej teorii natury nie ma już miejsca na *techne* ani jako naśladowania, ani jako wypełniania. Natura jako zredukowana do rozciągliwości i podatna na naukowe eksperymenty otwiera drogę dla PRODUKCJI. *Sztuka-techne* zostaje zastąpiona techniką. Artefakty są produktami, nawet naturalne rozmnażanie określane jest mianem reprodukcji. Cały świat pojmowany jest jako wielka fabryka. Produkty są efektami produkcji, a sposób, w jaki są zużywane, jest też rodzajem produkcji, która może być naukowo badana i programowana. Forma została zastąpiona przez figurę, a substancja przez prawa. Proces produkcji i konsumpcji zaczyna płynąć na tej samej taśmie technologicznej.

W tradycji starożytnej filozofia praktyczna podzielona była na etykę, ekonomikę i politykę zgodnie z trojakim porządkiem życia moralnego człowieka: osobistym, rodzinnym i społecznym. Filozofia praktyczna nie była aplikacją *theoria* do życia praktycznego, ale interpretacją ludzkiego postępowania ze względu na nadrzędny cel życia¹⁰. A kiedy ideologia staje się „filozofią praktyczną”, to nie ma ona charakteru ani praktycznego w dawnym sensie, ani poetycznego (wytwórczego), ale raczej technologiczny: bo jest to próba zmiany człowieka i społeczeństwa w oparciu o apriorycznie przyjęty paradygmat.

Należy podkreślić, że ideologiczny obraz człowieka, jaki prezentują Destutt de Tracy czy Marks, jest całkowicie materialistyczny. Nie ma miejsce na substancję, na niematerialną duszę, na wyższe akty duchowe (intelektu i woli). W takiej perspektywie człowiek nie może być określany mianem „osoby”, ponieważ z filozoficznego punktu widzenia być osobą to być niematerialnym podmiotem „Ja”, wypromieniowującym z siebie, ale i transcendującym różne akty, które są aktami moimi; mogą to być akty fizyczne, psychiczne i duchowe”. Zanegowanie podstaw bytu osobowego sprawia, że różne utopijne spekulacje przeznaczone są nie dla człowieka-osoby, ale człowieka-skrzynki na wrażenia (de Tracy) czy człowieka-części społeczeństwa (Marks); człowiek wzięty w sobie nie przedstawia żadnej wartości, jest jak materiał, z którego fabrykant-polityk wytwarza to, co mu się podoba lub co nakazane jest przez ideologię.

¹⁰ Arystoteles: *Etyka Nikomachejska*, I,

" M.A. Krąpiec *Ja-człowiek*, Lublin 1991, rozdz. 12.

„Wyprodukowanie” nowego człowieka i nowego społeczeństwa opiera się wyłącznie na założeniach ideologicznych, które mają znaczenie czysto operacjonistyczne. Nie ma miejsca dla prawdy jako prawdy, ponieważ nie ma miejsca dla kontemplującego i reflektującego intelektu (refleksja suponuje niematerialność). Już w samym punkcie wyjścia znaczenie operacjonistyczne musi być relatywne, musi odwoływać się do jakiegoś a priori zaczerpniętego z różnych, nie zawsze ujawnianych źródeł, jak religia, mitologia, wiedza tajemna (gnoza).

Jak technologia nie może dać rozumienia, a tylko znaczenie operacjonistyczne, podobnie ideologia nie pretenduje do rozumienia świata, ale do jego zmiany (Marks). Jednak w odniesieniu do niezmiennych aspektów bytu próba ich zmiany kończy się ich zniszczeniem. W ten sposób praktyczny cel technologii i ideologii prowadzi do sztucznego świata, sztucznego człowieka i sztucznego społeczeństwa. A to co jest sztuczne, nie posiada w sobie ani własnego istnienia, ani własnej formy substancjalnej. To co sztuczne istnieje tylko jako przypadłość, jako znak. Czy w takim wypadku technologia i ideologia nie prowadzą do jakiejś odmiany panteizmu? do jednej substancji i jednego bytu, w którym pozostałe substancje są tylko „zaplantowanymi” przypadłościami? Tu z pewnością otwiera się bardzo poważny problem metafizyczny. Bo przecież w systemach totalitarnych społeczeństwo funkcjonuje jako jedna substancja. Podobnie artefakty stając się substytutami prawdziwego bytu zależą w swym bytowaniu od jednego źródła energii; i ta energia przejmuje funkcję substancji.

W świecie zdominowanym przez technologię i ideologię suwerenność człowieka zagrożona jest na wiele sposobów. Bez *theoria* niemożliwa jest samorefleksja, a człowiek jest odcięty od swego „Ja” (ego) jako podmiotu własnych aktów; bez „Ja” nie ma również miejsca na wewnętrzną tożsamość. W efekcie człowiek staje się podatny na różne formy manipulacji: jedna z nich polega na wciągnięciu człowieka w jakąś jedną superswiadomość na wzór jednego intelektu czynnego lub biernego, tak jak to przedstawiane było przez filozofów arabskich (Awicenna, Awerroes); inna forma manipulacji to socjotechnika jako połączenie ideologii z psychologią i socjologią. Te formy manipulacji są możliwe zarówno dlatego, że człowiek wypływany jest z własnej podmiotowości jak również dlatego, że jedyne poznanie, jakie jest mu przypisywane, to poznanie znakowe. Stąd

człowiek jawi się jako korelat znaków nieprzezroczystych, a ten manipuluje, kto potrafi na nich odpowiednio grać. Co więcej, człowiek w pewnym momencie sam zaczyna manipulować samym sobą.

Transcendencję człowieka nad różnego rodzaju znakami-pośrednikami jest do uratowania tylko wówczas, gdy odkryjemy typ poznania bezznakowego, a jako bezznakowe - poznanie to jest też nieoperacyjne. Takim poznaniem jest poznanie istnienia ujmowane w sądzie egzystencjalnym: ja istnieję, coś istnieje. „*Operatio sequitur esse*” - operacja idzie za istnieniem, jest jego konsekwencją ale samo istnienie nie jest operacją. Egzystencjalna koncepcja bytu jest jedyną koncepcją, która presuponuje *theoria* jako najbardziej podstawowy i pierwszorzędny akt poznawczy człowieka. Ten akt jest nieoperacyjny nie tylko wskutek naszego nastawienia, ale z samej swej natury. Istnienie jest zarówno najważniejszym elementem bytu, ale również najważniejszym elementem ludzkiego prawdziwościowego poznania, gdyż prawda opiera się na istnieniu: „*verum respicit ipsum esse rei*”. Równocześnie poznanie mojego własnego istnienia pozwala mi na transcendowanie własnych aktów i świata, który mnie otacza. Nie ma jednego wspólnego istnienia dla wszystkich na wzór jednej formy czy jednej hipostazy. Każde istnienie jest indywidualne, zaś pluralizm bytów opiera się przede wszystkim na pluralizmie istnień - analogia bytowa. To dzięki tak pojętej analogii bytowej uniknąć można niebezpieczeństwa monizmu i panteizmu. Równocześnie widać jasno, że tak ważny element bytu nie może być w żaden sposób ujęty i rozpoznany przy pomocy poznania, które „reaguje” tylko na to, co jest użytkowe, praktyczne, *propter uti*. Tym samym utylitarna koncepcja poznania posiada bardzo poważny defekt, który deformuje zarówno obraz człowieka jak i świata.

Przy pomocy tej koncepcji nauki nie można też uchwycić „Ja” jako podmiotu moich aktów czy to cielesnych, czy duchowych. Albowiem taka zarazem immanencja i transcendencja „Ja” suponuje bytową niematerialność zakorzenioną w duszy-substancji. A każdy z wymienionych tu elementów jest nieoperacyjny, niemierzalny i nieuchwytny w takim typie poznania. A przecież tylko tu ujawnia się człowiek jako osoba, a nie jako rzecz czy część maszyny. Dlatego eliminacja *theoria* z obszarów nauki prowadzi musi nieuchronnie do

zubożenia kultury i do degradacji samego człowieka. Jeśli nauka jest tylko *propter uti*, to i człowiek jest tylko *propter uti*, nie da się utworzyć innego obrazu człowieka niż czysto użytkowy. Zaś ideologia, technologia i ich mutacje coraz to skuteczniej pomagają w urzeczywistnianiu tej zatrwającej wizji.

Ale ktoś mógłby się zapytać, czy transcendencja człowieka zagubiona na poziomie poznania, nie jest do odzyskania na poziomie wolności? Jest to z wielu względów niemożliwe. Wolność bez nadrzędnego, obiektywnego celu jest raczej „błędnym kołem” niż realnym wyborem. Bo przecież wszystkie wybory, które nie respektują nadrzędnego dobra są tylko wymianą środków, np. zarabiam pieniądze, żeby kupić dom, sprzedaję dom, żeby zarobić pieniądze etc, dookoła i bez końca Prawdziwy wybór musi respektować cel nadrzędny, bo tylko wtedy wolność może się spełnić, tylko wtedy środki ustawione zostaną na właściwym, niezafałszowanym miejscu. A przecież tzw. cywilizacja konsumpcyjna zna tylko środki, jest pozbawiona realnego celu, musi więc ustawiać człowieka w sytuacji zniewolenia. Ponadto tylko na gruncie niematerialności i transcendencji człowiek może być wolny od wewnątrz, czyli może decydować o sobie i o motywie wyboru, jest to tzw. autodeterminizm. Dziś natomiast mówi się albo o determinizmie, czyli całkowitym ukoniecznieniu wyboru, albo o indeterminizmie, czyli zamianie wolności na przypadek lub tzw. spontaniczność. W obu wypadkach otwiera się niezmiernie pole dla manipulacji czy to pod postacią jawnej przemocy (komunizm), czy totalitaryzmu ukrytego (zachodnia demokracja). Nie wystarczy głośno krzyknąć o wolności, gdy pełno drutów lub pułapek socjotechnicznych, potrzeba kultury autentycznie personalistycznej.

Akty naszej woli nie mogą być oddzielone od struktury i treści naszego poznania. Na bazie ideologii, sensualizmu, nominalizmu i materializmu próbuje się na wiele sposobów przechwycić kontrolę nad ludzką wolą, albo też przyporządkować ją aktom niższym, aby później udowodnić, że człowiek nie jest wolny. Ponadto wola bez poznania należącego do porządku *theoria* traci rację bytu, ponieważ nie są jej ujawniane zrozumiane aspekty dobra, a tylko przelotne doznania, których właściwym adresatem są uczucia, a nie wola. Wszystko to prowadzi do traktowania życia jako gry i zabawy dostarczających być może wiele radości, ale bez jakiegoś głębszego sensu. Człowiek zaczyna być wciągany w proces, którego ani nie ogarnia, ani nie

rozumie, a tym samym zaczyna brakować dla niego miejsca jako osoby. Człowiek staje się bezwolną zabawką, narzędziem, częścią.

Podsumowując można stwierdzić, że kryzys naszej cywilizacji prowadzący do zniewolenia człowieka jest głęboko zakorzeniony w koncepcji nauki, która to koncepcja krok po kroku od czasów renesansu wyjaławiana jest z bezinteresownej *theoria* (kontemplacji) na rzecz technologii i ideologii. Ale przecież ani technologia, ani ideologia nie mogą odpowiedzieć na podstawowe pytania dotyczące człowieka, świata i Boga. Obie te dziedziny pytają o to „jak?“, a nie „dlaczego?“, a tylko odpowiedź na to drugie pytanie daje wiedzę prawdziwością i rozumiejącą. Nie powinien nas łudzić postęp technologiczny, który w coraz większym uzależnia człowieka od artefaktów i narzędzi. Z drugiej zaś strony krzewiące się ideologie od ponad 200 lat wspierane rozwojem technologii doprowadziły do wojen i rewolucji o niespotykanej dotąd sile rażenia i niszczenia. Byłoby naiwnością uważać, że technologia jest czymś złym, ale zbyt łatwo staje się ona narzędziem w ręku tej czy innej antyludzkiej ideologii, gdzie człowiek jako osoba jest w najwyższym stopniu zagrożony. Niestety, współczesne teorie nauki w dalszym ciągu nastawione są antykontemplacyjnie i antymądrosćciowo, tylko że w ten sposób przyczyniają się do utrwalania cywilizacji bez prawdziwej wolności, cywilizacji - mówiąc wprost - głupiej.

Henryk Kiereś

Wolność w sztuce

We współczesnej sztuce, szczególnie w jej awangardowej odmianie - w tzw. antysztuce¹ - oraz w towarzyszącej jej teorii dominuje pogląd, według którego sztuka-antysztuka jest domeną ludzkiej wolności. Głosi się, że w przeciwieństwie do sztuki tradycyjnej, spętanej równie uniwersalnymi co apriorycznymi regułami, zniewolonej przez obce jej struktury społeczne (polityczne, moralne, religijne) i poddanej prawom rynku, sztuka awangardowa jest środkiem poszukiwania wolności (*Suche nach Freiheit*) lub źródłowym miejscem jej wyrażania, sama zaś wolność, jako niczym nie ograniczona, spontaniczna kreatywność (*spontaneous creativity*) jest osnową bytu ludzkiego. W rezultacie, skoro człowiek naprawdę wolny oraz autentyczny to człowiek kreatywny, sztuka i wolność przenikają się nawzajem i warunkują, a nawet utożsamiają się ze sobą².

Naturalną konsekwencją woluntaryzmu w sztuce i jej teorii jest irracjonalizm, a nawet programowy antyracjonalizm, którym towarzyszy swoisty, pozaracjonalny intuicjonizm. Wielu artystów i teoretyków sztuki akceptuje wypowiedzi w rodzaju: „Rozum jest nieporozumieniem” (E. Canetti) czy „Rozum odciął człowieka od Natury” (H. Arp). Fuzja woluntaryzmu i pozaracjonalnego intuicjonizmu każe widzieć im sztukę jako rodzaj poznawczo-twórczej, eksplorującej dowolne możliwości intuicji - ekspresji (B. Croce). Inaczej mówiąc, uważa się, że sztuka jest rodzajem bezpośredniego wglądu w Naturę i jednocześnie niezakłamanym wyrazem „boskiej wolności i kreaty-

¹ Na temat antysztuki zob. H. Kiereś : *Spór o sztukę*, Lublin 1996.

² Por. W. Hock : *Kunst als Suche nach Freiheit*, Koln 1973.

wności" samej Natury (M. Duchamp, H. Richter, L. Aragon, P. Picasso, W. Kandinky, P. Klee). Takim i podobnym koncepcjom towarzyszy populizm i optymizm, które przybierają postać osobliwej, różnie artykułowanej wiary w poznawczo-zbawczą moc sztuki. I tak, głosi się, że „Sztuka leży na ulicy” i że „Artystą jest każdy” (T. Tzara), że „Sztuka jest łatwa” (G. Chiari), bowiem artystą jest się nawet, kiedy się nie ma nic do powiedzenia (J. Cage). Sztuka to „bezprogramowy program” i „nielogiczny nonsens”, dzięki któremu człowiek demonstruje, a nawet współkreuje z Naturą własną wolność i kreatywność (H. Richter). Dodaje się chętnie, iż dzięki antysztuce sztuka wkroczyła w historycznie ostateczny etap swych dziejów i że dzięki antysztuce nareszcie rozpoznano jej prawdziwe oblicze¹.

Jakie są kulturowe konsekwencje woluntaryzmu w sztuce?

Wymienia się przynajmniej następujące. Po pierwsze, wraz z nastaniem sztuki awangardowej, sztuką i jej teorią rządzi relatywizm i arbitralizm, które są wyrażane przez antyartystów takimi deklaracjami, jak: „Definicją sztuki jest sztuka” czy „Sztuką jest to, co za sztukę zostanie uznane” (M. Duchamp, J. Kosuth, B. Vautier). Twierdzenia te są na gruncie filozoficznej teorii sztuki „nobiletowane” przez tzw. antyesencjalizm, którego twórcy, niepomni, iż głoszą sądy wewnętrznie sprzeczne, oznajmiają iż „Teoria sztuki jest logicznie niemożliwa” (M. Weitz, W. B. Kennick, S. Hampshire). Po drugie, antysztuka uderza w figurę, która jest naturalną podstawą ludzkiego poznania i podstawą dyskursu społecznego, a więc swym abstrakcjonizmem i ikonoklazmem niszczy naturalną percepcję świata i dezintegruje ludzkie działanie kulturowe². Po trzecie, antysztuka wyraźnie przywołuje gnostyckie tło myślowe, bowiem według jej zwolenników sztuka jest poznaniem (kognitywizm) i prowadzi do wewnętrznej przemiany egzystencjalnej w

¹ Stąd biorą się głosy o „śmierci” sztuki, czyli o logicznym wyeksploatowaniu się idei sztuki tradycyjnej. Zob. S. Morawski: *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki*, Kraków 1985.

² Zob. H. Kiereś: dz. cyt., s. 50-54, 83-87.

³ Por. J. Alsberg: *Modern Art and its Enigma. Theories from 1800 to 1950 based upon the writings of the period's artists and philosophers*. London 1983; A. Balakian: *Surrealism. The Road to the Absolute*, New York 1970; B. J. Craige: *Relativism in the Arts*, Athens 1983; K. Harries: *The Meaning of Modern Art. A Philosophical Interpretation*, Evanston 1968; H. Rookmaker: *Modern Art and the Death of Culture*, Downers Grove, Illinois 1970.

człowieku (metanoizm)⁶. Wypada dodać, że niektórzy twórcy antysztuki, a głównie jej profesjonalni znawcy dostrzegają zło tkwiące w antysztuce, ale ograniczeni wąską perspektywą historyczną oraz filozoficzną, widzą w niej konieczny fakt społeczny, „dziecko” naszych czasów, ich zwierciadło, być może krzywe, ale pouczające - w związku z czym podejmują takie próby interpretacji faktu sztuki, które mimo wszystko wskazują jej sens, na sens promowania wolności w dzisiejszej kulturze. - Ma się rozumieć, życie społeczne jest wielowątkowe i na antysztukę można patrzeć z różnych punktów widzenia, niemniej jednak istnieje hierarchia ważności tych punktów widzenia. Do sprawy tej powrócę, a teraz spytajmy, co spowodowało, że w sztuce pojawił się woluntaryzm i irracjonalizm?

Kto się chociaż raz zetknął ze sztuką ten nie zaprzeczy, iż jest ona związana z wolnością: wolność jest koniecznym warunkiem sztuki, a wolne akty decyzyjne są, by tak rzec, tkanką ludzkiej wytwórczości. To doświadczenie opisał już Arystoteles, kiedy mówił, że sztuka to ludzkie akty poznawcze zmaterializowane według tego, co wybieramy jako możliwe lub godne wiary, ale - jak przestrzegał - nasze wybory, a więc to, co możliwe i prawdopodobne jest „związane” tym, co rozum ludzki czyta jako konieczne w samej rzeczywistości oraz w sztuce, z czego wynika, że wolność w sztuce nie jest sprawą ludzkiego widzimisie, na jakie stawia sztuka nowoczesna. Wie o tym każdy z nas, wie o tym również antyartysta i wtórujący mu teoretyk sztuki. Przecież nawet ich woluntarystyczna teoria sztuki jest dziełem rozumu, a więc jest ona owocem odczytania przez rozum tego, co jest konieczne w świecie, a co musi przejawiać się w człowieku i jego poczynaniach, jeśli człowiek ma być w zgodzie z samym światem oraz z sobą. Nasuwa się, rzecz jasna, pytanie, czy w teorii tej nie ma sprzeczności? Jest ona przecież dziełem rozumu, który - paradoksalnie - postuluje eliminację samego siebie z terenu sztuki! Jeśli zatem nasza naturalna wiedza o sztuce, wiedza wyrastająca z codziennego doświadczenia pozostaje w niezgodzie z woluntaryzmem, a sam woluntaryzm jawi się jako pogląd wewnętrznie sprzeczny, to z tego zdaje się wynikać, iż mamy do czynienia z teorią sztuki, która ma u swoich podstaw jakąś filozoficzną wizję świata i że ta wizja sankcjonuje woluntaryzm. Zatrzymajmy się przy tej sprawie.

⁶ Por. P. Jaroszyński: *Metafizyka i sztuka*, Warszawa 1966.

Monografie poświęcone dziejom sztuki europejskiej lub dziejom teorii sztuki zgodnie odnotowują obecność powolnego, lecz stanowczego procesu odchodzenia naszej kultury od tradycyjnego, jak się nieomalże powszechnie, ale błędnie uważa - arystotelesowskiego pojęcia sztuki. W procesie tym rozbijano jedność pojęcia sztuki i jednocześnie zawężano jego zakres, a zmierzał on w dwóch kierunkach, po pierwsze, w kierunku wyodrębnienia sztuk dyscyplinujących ludzkie myślenie (logiki i matematyki) i ich przesunięcia ku nauce, co przejawiało się w uznaniu ich za racjonalny szkielet poznania naukowego, a nawet za kryterium naukowości *resp.* prawdziwości, i po drugie, w kierunku oddzielenia sztuk użytkowych, czyli rzemiosł od sztuk tzw. pięknych, np. poezji, malarstwa czy muzyki. W rezultacie termin „sztuka” bywa dziś kojarzony automatycznie ze słowem „piękno”, a odnosi się go wyłącznie do wymienionych powyżej odmian sztuki. Zdaniem wielu znawców sztuki wspomniany proces był naturalny, bowiem tradycyjne pojęcie sztuki było, z jednej strony, za szerokie i w związku z tym nieprzydatne w wyjaśnianiu tajemnic sztuk pięknych, sztuk dalekich od algorytmicznego charakteru dyscyplin formalnych i rzemiosł, zaś z drugiej strony było ono jedynie wyrazem określonego światopoglądu filozoficznego, któremu nie zależało na wnikaniu w subtelności sztuki literackiej, tańca czy śpiewu, ale który był żywotnie zainteresowany w „dopasowaniu” sztuki do ram własnej wizji świata. Takie postawienie sprawy prowadziło do aprioryzmu (redukcjonizmu, normatywizmu) w teorii sztuki, do narzucania artystom obowiązku realizowania „odgórnie” ustalonych kanonów, które paraliżowały wolność twórczą i stawały na drodze postępu czy rozwoju sztuki .

Powyższy proces miał rzeczywiście miejsce, ale - jak zobaczymy - przekonanie o jego naturalności czyli nieuchronnej konieczności nie jest przekonaniem słusznym, bowiem przedstawione w nim zmaganie o sztukę rozgrywało się - i rozgrywa się nadal! - w kontekście dwóch skrajnych nurtów myślowych, konkurujących ze sobą o kształt naszej kultury. Na razie odnotujmy, iż proces ten wydał z siebie następujące owoce, po pierwsze, nastąpiło zawężenie, a dokładniej mówiąc, bezkrytyczne zredukowanie pojęcia sztuki do pojęcia sztuk pięknych, a to, po drugie, spowodowało wyraźne położenie akcentu na ich twórczym, czyli

⁷ Zob. A. C. Danto: *The Philosophical Disenfranchisement of Art*. New York 1986.

właśnie kreatywnym charakterze i otworzyło drogę do woluntaryzmu w sztuce. - Trudno nie spytać, dlaczego?

Od początku namysłu nad sztuką wiązano ją z pięknem, a ponieważ źródłowo piękna była natura - przyroda, zastany przez człowieka świat, sztukę określono jako naśladowanie natury. Wynikało z tego, że sztuka i jej piękno są wtórne wobec natury, a to - jak rychło dostrzeżono - kłóciło się z doświadczeniem, które dowodziło, że sztuka przekracza naturę, że tworzy ona iluzję realności, że powołuje do istnienia fikcyjne światy obdarzone swym własnym pięknem. W związku z tym doświadczeniem nasuwała się myśl, że sztuka poszerza i wzbogaca zakres doświadczenia piękna, że jest ona sposobem wnikania w „piękno samo w sobie”. Sztuki bezinteresownie tworzące i wnikające w piękno różnią się, rzecz jasna, od dyscyplin formalnych i od rzemiosł, które są wyrazem uniwersalnych praw podporządkowanych realnemu światu. Takie i podobne ustalenia dały asumpt do uderzenia w pojęcie naśladowania: sztuka nie naśladuje zastanego świata i jego piękna, lecz tworzy ona nowe światy i nowe piękno, a więc jest twórczością. Początkowo była to twórczość, u podstaw której - jak wyjaśniali pierwsi teoretycy sztuki - leżał szlachetny szał - mania, będący darem bóstw i muz, a później jego miejsce zajęła wyobraźnia i fantazja. W okresie hellenizmu, a więc pod koniec ery starożytnej Filostrat powiada, że „wyobraźnia jest mędrszą artystą od naśladowania (...) *Mimesis* przedstawia to, co widziała, a fantazja także to, czego nie widziała”⁸.

Zauważmy, że na tym tle musiało się pojawić pytanie, czym jest piękno w sztuce? Inaczej mówiąc, jeśli się zgodzimy, że sztuka jest tworzeniem piękna i że piękno sztuki jest różne od piękna zastanego świata, należy wyjaśnić, w jaki sposób uprawiać sztukę, aby osiągnąć jej cel właściwy?

Historycy sztuki i jej teoretycy odnotowują że chociaż artyści i myśliciele starożytności i średniowiecza nie operują wyrażeniem „sztuki piękne”, to jednak mają oni ich pojęcie, co właśnie wynika z faktu, iż wiązali sztukę z pięknem, odróżniali piękno sztuki od piękna natury - przyrody i poszukiwali jego definicji. Ten niejako podskórnie obecny w teorii sztuki problem ujawnia swą obecność dopiero w XVIII wieku za sprawą Abbe Du Bosa (*Reflections Critiques sur la Poesie et la Peinture*, Paris 1719), a szczególnie Ch. Batteux (*Les Beaux-Arts réduits*

a un même principe, Paris 1746), którzy wprowadzają termin „sztuki piękne” i poszukują kryterium piękna w sztuce. Sztuka jest już pojmowana jako twórczość, a więc działalność daleka od niewolniczego naśladowania świata, ale jest to twórczość piękna, z czego wynika, że należy znaleźć definicyjne wyróżniki piękna jako przyczyny celowej sztuki - twórczości. Ich znalezienie równa się znalezieniu definicji sztuk pięknych czy też po prostu definicji sztuki, bo przecież dyscypliny formalne i rzemiosła sztukami nie są. Ci z artystów i teoretyków, którzy podjęli powyższe wyzwanie, szybko dostrzegli, że jeśli piękno w sztuce jest sprawą wolnej od cenzury świata zewnętrznego kreacji, która wyraża nieograniczoną swobodę ducha ludzkiego, piękna w sztuce jest tyle, ile jest koncepcji twórczych i że postęp w sztuce polega na wynajdywaniu nowych traktów wyrażania wolności.

Powyższe spostrzeżenie prowadzi do - jeszcze nieświadomej, ale już zachodzącej - zamiany pojęcia piękna na pojęcie nowości (oryginalności, niepowtarzalności), czego potwierdzenie znajdujemy w eksplozji różnorodnych „izmów” w sztuce. W wydanych w 1790 roku *Essays on the Nature and the Principles of Taste* A. Alison głosi, iż „nie ma jakości, która wywierałaby większy wpływ na naszą wyobraźnię niż nowość”. Cały wiek później A. Strinberg w liście do P. Gaugina uzala się na zjawisko anarchii stylów, na kult stylizacji, manieryzmu i eklektyzmu, co jest według niego znakiem inwazji dowolności w sztuce. Nieco później H. Wolffin stwierdza, że „W naszym wieku zmienia się style tak, jakby się szło na maskaradę (...) Faktycznie już nie mamy prawa mówić o stylach, powinniśmy mówić o modach”. W konsekwencji kolejny krok artystów i teoretyków wiąże się z postulatem rezygnacji z poszukiwania kryteriów piękna w sztuce, a argument jest logiczny i prosty: jeśli istotę sztuki oddaje wolny kreacjonizm, każda definicja piękna, która chce wskazać na uniwersalne jego kryteria, pozostanie w sprzeczności z istotą sztuki; wolność i uniwersalne kryteria wykluczają się nawzajem! Jak zauważa W. Tatarkiewicz, artyści i teoretycy współcześnie skonstatowali, iż „Sztuka jest z natury swej dziedziną swobody, może mieć różne postacie”¹⁰.

¹⁰ Zob. E. P. Carritt: *Philosophies of Beauty*, Oxford 1966, s. 107; II. Chipp: wyd. *Theories of Modern Art*, Berkeley 1969, s. 81; H. Wolfflin: *Die Klassische Kunst*. Munich 1924, s. 229.

¹ Zob. W. Tatarkiewicz: *Dzieje sześciu pojęć*. Warszawa 1975, s. 60.

Dodajmy, że procesowi poszukiwania wyróżników piękna w sztuce towarzyszyła narastająca krytyka pojęcia piękna, uznano bowiem, iż przemyca ono monizm aksjologiczny do sztuki i jej teorii, a tymczasem - jak argumentowano - sfera sztuki to realizacja różnorodnych wartości estetycznych, nie tylko piękna, lecz także subtelności, śliczności, komiczności czy tragiczności itp. oraz - co uznano za nowość - brzydoty czy szpetoty. Postulowano zatem zamianę piękna na wartości estetyczne, co miało otworzyć drogę pluralizmowi estetycznemu w sztuce i jednocześnie przewyciężyć redukcjonizm aksjologiczny, otwierając sztukę na wartości estetyczne „ostre”, czyli właśnie brzydotę w jej różnych przejawach. Zwolennicy tej zamiany byli i są nadal przekonani, że monizm i redukcjonizm aksjologiczny były źródłem trudności teoretycznych w sztuce, ale ich krytycy szybko dostrzegli, że zamiana pojęcia piękna na pojęcie wartości estetycznych nie wnosi nic istotnie nowego, ponieważ należy zdefiniować (podać kryteria) wartości estetycznej lub poszczególnych odmian wartości estetycznych, z czego wynikało, że zmiana szaty terminologicznej nie sprowadza teorii sztuki ze starego traktu teoretycznego, a po drugie, jeżeli o pięknie decyduje wolny, twórczy wybór samego artysty, należy zrezygnować także z posługiwania się wyrażeniem „wartość estetyczna”. Już przecież twórca estetyki A. Baumgarten zauważył, że możliwości przekształcania tworzywa sztuki są nieskończone, a zatem eksploracja estetycznego (=zmysłowego) to sprawa wolności twórczej, inaczej mówiąc, estetyczne jest nieustannie kreowane w sztuce, zatem sama sztuka nie jest i nie powinna być egzemplifikacją jakichś ostatecznie apriorycznych jego definicji. Najdosadniejszy wyraz dali temu przekonaniu artyści nowocześni, np. M. Duchamp czy J. Cage, którzy ogłosili „całkowitą anestezję w sztuce”: nie chodzi w niej o budowanie przedmiotów estetycznych, które miałyby dostarczać jakiegoś bezinteresownego zadowolenia, lecz o twórczą eksplorację tworzywa wyzwalającą człowieka z krępujących go kanonów kulturowych. Co więcej, artyści nowocześni postulowali „likwidację” dzieła sztuki jako celu sztuki, gdyż zauważyli, iż ich działalność może poprzestać na „nagim pomyśle artysty”, na rzucaniu idei dzieł nierealizowanych i niemożliwych.

Jak wspomniałem wcześniej, chociaż wielu artystów i estetyków uważa, iż opisane powyżej przemiany są konieczne i ozdrowieńcze dla sztuki i kultury, przekonanie to jest z gruntu błędne. Przemiany te są faktem, lecz wszelkie przemiany kulturowe mają u swoich podstaw

ludzką wiedzę o świecie i logikę, z jaką człowiek myśli oraz działa w swym życiu. Logika porządkuje myślenie i działanie (postępowanie i twórczość) bez względu na to, czy suponowana przez nią wiedza jest zgodna z realnym światem, czy też nie jest zgodna, a zatem cytowana powszechnie „konieczność przemian” jest koniecznością płynącą czy też wynikającą z rozpoznania tego, co jest konieczne, czyli po prostu prawdziwe i celowe. Zatem jeśli wiedza suponowana przez logikę jest wiedzą prawdziwą człowiek ma rękomię, że jego myślenie (rozumowanie) i działanie nie rozminą się z realną rzeczywistością. Jeżeli natomiast wiedza o rzeczywistości jest fałszywa, człowiek myśli i działa „w konkluzjach” tej fałszywości, stosuje logikę, która sprawia, iż „mały błąd na początku, staje się wielkim błędem na końcu”. To właśnie przydarzyło się (nie tylko!) sztuce, stąd wszechobecny w niej woluntaryzm i irracjonalizm, gnostycyzm i metanoizm.

Wspomniałem także wcześniej o tym, iż proces zawężania pojęcia sztuki, który odczytano jako proces wyzwiania się sztuki z aksjologicznego aprioryzmu i redukcjonizmu, toczył się w ramach wyznaczonych przez zmagające się ze sobą dwie skrajnie jednostronne filozoficzne wizje świata, a mianowicie, ontologiczny statyzm połączony ze skrajnym racjonalizmem oraz ontologiczny wariabilizm i woluntaryzm. Pozostajemy przy tej sprawie.

Jak wiadomo, twórcą statyzmu i skrajnym racjonalistą był Platon, który także potężnie oddziałał na teorię sztuki i piękna. Rzućmy okiem na zręby jego teorii sztuki.

Platon na tle założeń systemowych dotyczących poznania (podział poznania na *episteme* i na *doxa*), wypływającej z tej koncepcji poznania ontologii (dualizm idei i świata „cieni”), a także na tle wizji idealnego państwa jako ostatecznego celu życia człowieka, dzieli sztuki na wytwórcze i na naśladowcze. Pierwsze urzeczywistniają idee nie zrealizowane przez Demiurga, a ponieważ idee są konieczne, a to, co konieczne jest prawdziwe, dobre i piękne, działa sztuk wytwórczych przynoszą człowiekowi pożytek. Inaczej się ma rzecz ze sztukami mimetycznymi: naśladują one wyglądy rzeczy zastanych w świecie materialnym, a przecież rzeczy te same są naśladowaniem (cieniem) idei, z czego wynika, że wytwory sztuk mimetycznych oddalają się od prawdy, dobra i piękna podwójnie - są cieniem cieni. Co gorsza, oddziałują one na ludzkie zmysły, wyobraźnię i uczucia, a przez to deformują jego rozum i dlatego właśnie Platon, powodowany względami systemowymi, chce

wypędzić artystów - naśladowców z idealnego państwa, chociaż ostatecznie żąda, aby podporządkować ich prawu, czyli kanonom twórczym ustanowionym przez fdozofów. Zdaniem Platona naśladowca niczego z założenia nie rozumie, dlatego może on być użyteczny tylko jako wykonawca odgórných zaleceń".

Zauważmy, że Platon przywołuje znaną już od Demokryta teorię sztuki jako naśladowania, ale w kontekście jego myśli filozoficznej sztuka może naśladować zastany świat materialny, a dokładnie mówiąc: wyglądy rzeczy materialnych, lub może naśladować świat idei, a ściśle biorąc Demiurga, posługując się ideami jako przyczynami wzorczymi. Gdy w tej sytuacji postawimy pytanie, która z rodzajów wytwórczości zasługuje na miano sztuki przez duże „S”, odpowiedź nasunie się sama: wyłącznie sztuka ucieleśniająca idee, bo taka sztuka jest odbiciem tego, co ontologicznie konieczne i co dzięki temu doskonali ludzką rzeczywistość. Sztuki nazywane przez Platona naśladowczymi pozostają w ramach wyznaczonych przez zastany „świat cieni”, zatem nie ma w nich nic koniecznego (chyba że przypadkiem), co każe w nich widzieć „niebezpieczną igraszkę”, która żywiąc się „estetycznym” (wyglądami rzeczy) uderza w rozum. „Estetyczne” jest niewyczerpalne, a to skazuje sztukę na ciągłe poszukiwanie nowości, nowość zaś jest niekonieczna, może być taka lub inna, z czego wynika, że sztuki naśladowcze to wolna eksploracja nowości w imię ... nowości.

I jeszcze jedna ważna sprawa związana z teorią sztuki Platona. Otóż źródło sztuk naśladowczych jest pozaracjonalne! Ich twórcy, reprezentowani autorytetem Homera i Hezjoda, wyjaśniają genezę własnej twórczości wskazując na szlachetny szal twórczy - *mania, enthousiasmos, Pneuma Theou* - który czyni z artysty medium w ręku bogów i muz. Choć są to potężni i uznani przez tradycję protektorzy, Platon odrzuca teorię „maniczną”, a argumentuje przeciwko niej przynajmniej następująco. Artysta - manik nic nie rozumie z tego, co robi, ponieważ boski „przekaz” przerasta jego możliwości poznawcze, a ponadto jest on skazany na wyrażanie przekazanych mu treści poprzez „estetyczne”, a to podwaja odległość wyrażanych treści od prawdy! Co więcej, manicy

" *Fajdros*, 245 a; *Państwo*, 378 d, 379 d, 382 d i e, 607 a, 650 a; zob. J. G. Watry: *Greek Aesthetic Theory. A Study of Callistic Concepts and Aesthetics Concepts in the Works of Plato and Aristotle*, London 1962; J. W. Verdenius: *Mimesis. Plato's Doctrine of Aristic Imitation and its Meaning to Us*, Leiden 1949; R. C. Lodge: *Plato's Theory of Art*, London 1953.

uzurpują sobie przywilej dostępu do wiedzy źródłowej, ale skazani - z konieczności! - na jej notoryczne zniekształcanie, wypaczają tym samym obraz świata bogów, przedstawiając ich antropomorficznie i antropopatycznie¹².

Z przeprowadzonej przez Platona krytyki naśladowczo-manicznej teorii sztuki, krytyki dokonanej na tle jego własnej wizji świata, wynika, że sztuka powinna mieć charakter „ejdetyczny”, to znaczy, powinna być zmysłowym obrazem czy ucieleśnieniem idei lub tego, co idealne. Spytajmy, co łączy, a co dzieli obie teorie sztuki? Łączy je teza o poznawczym charakterze sztuki, a dzieli pogląd na naturę tego poznania i sposób jego „realizacji” w sztuce, co z kolei wpływa na rozstrzygnięcie kwestii wolności w sztuce. I tak, w przypadku teorii manicznej poznanie to ma postać pozaracjonalnej intuicji, a zakres wolności artystycznej, rozumianej jako eksploracja „estetycznego”, jest nieograniczony. Natomiast w teorii ejdetycznej sztuka to poznanie idei lub tego co idealne, co rzecz jasna wiąże wolność artystyczną uniwersalnymi regułami, racjonalnymi regułami. W platońskim idealnym państwie sztuka pełni służbę społeczną i podlega cenzurze instytucjonalnej, artysta jest na tyle wolny, na ile pozostawia mu się prawo decyzji wyboru środków twórczych służących „prezentacji” idei lub ideałów. Jakże inaczej wygląda sytuacja artysty-manika: jest on obdarzony przywilejem kogoś, kto dzięki sztuce doświadcza sfery ontycznie i egzystencjalnie pierwotnej, kto „społeczna” to doświadczenie, a ponieważ sfera ta wymyka się racjonalnym ujęciom, gdyż jej pierwotnym atrybutem jest ... wolność, artysta z konieczności musi być wolny: wolność twórcza jest upodobnieniem się czy też naśladowaniem tego, co „rzeczywiście rzeczywiście”¹³.

Przedstawione teorie sztuki powstały w greckiej starożytności i - wraz ze swym ontologicznym tłem - są obecne w kulturze Europy, konkurując ze sobą i wpływając na kształt sztuki. Platońska teoria ejdetyczna znajduje podatny grunt w kontekście tzw. modernizmu społecznego, który ma swój początek w postulacie uczynienia z fdozofii narzędzia przekształcania świata (F. Bacon, R. Descartes), co ma się

¹² *Państwo* 424 b; *Prawa* 660 a.

¹³ Aby uniknąć nieporozumień należy odróżnić od siebie aspekt historyczny problemu sztuki manicznej i manicznej teorii sztuki od aspektu rzeczowego. Sztuka - poezja - pełniła w starożytnej Grecji rolę mitozofii czy mitorgafii, a więc i ona i jej teoria wyrastały z wnętrza greckiej kultury, były przejawem postawy tej kultury wobec świata i pierwszą próbą jego zrozumienia. Natomiast inną sprawą są próby fdozoficznego uzasadnienia słuszności manicznej teorii sztuki.

dokonywać w oparciu o uniwersalne reguły poznania i działania, reguły nie dające się unieważnić i wspólne dla całego rodzaju ludzkiego. Modernizm społeczny (socjalizm) przybiera różne formy, a rozpościera się on od totalitaryzmu w wersji internacjonalistycznej (kolektywizm, komunizm), przez totalitaryzm w wersji narodowej i rasowej (fasyzm) aż do różnych odmian indywidualizmu (liberalizmu). We wszystkich wariantach modernizmu chodzi o „zbawienie” człowieka w ziemskich warunkach jego bytowania, co rzecz jasna wpływa na rozumienie sztuki i jej funkcji. Tam, gdzie będzie dominował totalitaryzm, tam sztuka będzie poddana obowiązkowi ucieleśniania kanonu realizmu socjalistycznego, a więc będzie podlegać uniwersalnym zasadom i cenzurze społecznej (ideologicznej), natomiast tam, gdzie do głosu dojdzie indywidualizm, gdzie postawi się na twórcze siły jednostki, tam sztuka osunie się w woluntaryzm i relatywizm, stanie się obrazem ludzkiej wolności, narzędziem wnikania w „estetyczne”, które jest tworzywem życia społecznego. Dodajmy ważną uwagę. Otóż na skutek porażki totalitarnych odmian modernizmu (komunizmu i fasyzmu) dziś chętnie mówi się o postmodernizmie społecznym, czym chce się zasygnalizować odejście od jakkolwiek rozumianego uniwersalizmu (racjonalizmu) na rzecz liberalizmu, czyli indywidualizmu i relatywizmu, woluntaryzmu i irracjonalizmu. Według postmodernistów sztuka tradycyjna, tj. modernistyczna, była poddana kanonowi racjonalistycznej i totalitarnej „mentalności ateńskiej”, a więc była zniewalana i używana do obcych sobie celów, dlatego właśnie postmoderniści ogłaszają „śmierć” sztuki, a proklamują narodziny antysztuki, której istotą jest spontaniczna kreatywność, wyzwalająca ludzką wolność i dokumentująca, iż człowiek to wolność¹⁴.

Zamiana modernizmu na postmodernizm jest w istocie zamianą statyzmu ontologicznego i ejdetycznej teorii sztuki na ontologiczny wariabilizm i maniczną teorię sztuki, z czego wynika, że nowożytna i współczesna myśl europejska porusza się (nie tylko w teorii sztuki!) pomiędzy Scyllą ejdetyzmu (racjonalizmu) a Charybdą manizmu (woluntaryzmu) i ich wszystkimi konsekwencjami! Co więcej, postmoderniści głoszą, iż statyzm i wariabilizm wyczerpują historycznie i logicznie dorobek naszej kultury i możliwości poznawcze człowieka, a

¹⁴ W sprawie postmodernizmu zob. P. Crowther: *Critical Aesthetics and Postmodernism*, Oxford 1993; H. Kiereś: *Postmodernizm w: Filozofować dziś. Z badań nad filozofią współczesną*, red. Bronk A., Lublin 1995, s. 263 - 273.

ponieważ paradygmat statyzmu (modernizmu) zawiódł oczekiwania, jesteśmy skazani na postmodernizm. W odpowiedzi zauważmy, że byłby to słuszny postulat-wniosek, gdyby prawdą było to pierwsze, a mianowicie, że dorobek filozofii to statyzm oraz wariabilizm. Istnieje jeszcze jedna fdozoficzna teoria świata, którą zapoczątkował Arystoteles swoją intelektualistyczną i realistyczną (do-rzeczną) metafizyką bytu, a która znajduje swą kontynuację w myśli Tomasza z Akwinu i wielu jego komentatorów (J. Maritain, E. Gilson, M. A. Krąpiec). Nie miejsce tu na prezentację tego nurtu fdozoficznego, warto jednakże jedną z jego naczelných tez: fdozofia nie jest narzędziem przemiany świata, lecz nauką dającą bezinteresowne poznanie i zrozumienie świata w świetle jego ostatecznych przyczyn. Wymaganie od filozofii, aby pełniła funkcje praktyczne, zmieniają w utopię lub ideologię, czego potwierdzenie znajdujemy w najnowszych pokartezjańskich dziejach naszej kultury. Spójrzmy zresztą na nurt arystotelesowsko-tomaszowy pod kątem teorii sztuki i szczególnie interesującego nas problemu związku sztuki z ludzką wolnością.

Filozofia sztuki odpowiada na trzy pytania: „Co to jest sztuka?“, „Dlaczego sztuka?“ (Jaka jest ostateczna racja istnienia sztuki?) oraz „Jaki jest związek sztuki z realną rzeczywistością?“. Zatrzymajmy się nad tymi problemami.

Sztuka to *recta ratio factibilium*, czyli cnota rozumu praktycznego do właściwego (celowego) pokierowania wytwarzaniem. Odnotujmy, że przytoczona klasyczna definicja sztuki unika zarzutu redukcjonizmu czy normatywizmu, bowiem wyrasta ona z opisu ludzkiej wytwórczości, obejmuje całą ludzką wytwórczość i nie wnosi z sobą żadnych kryteriów oceny sztuki, czyli nie rozstrzyga apriorycznie o tym, co jest, a co nie jest dobrą (piękną) sztuką. Kryterium to jest co prawda suponowane w pojęciu *rectitudo* - stosowność, odpowiedniość, celowość, ale jest ono ujęte w definicji analogicznie, bowiem człowiek poznaje różne cele, a cele te mogą być różnorodnie osiągnane dzięki sztuce.

Z kolei ostateczna racja istnienia sztuki jest zawarta w łacińskiej formule: *Ars imitatur naturam et supplet defectum naturae in Ullis in quibus natura deficit* - sztuka naśladowuje naturę i uzupełnia zastane w niej braki, a inaczej mówiąc: sztuka doskonali zastany świat, a czyni to w świetle wiedzy, jaką człowiek posiadał o świecie. Natura jest wewnętrzną zasadą organizacji i determinacji celowości każdego bytu-konkrety, a poznanie tego bytu to ujęcie jego natury w pojęciu ogólnym, co daje

podstawę do rozpoznania ewentualnych braków w innych bytach-konkretach przynależących do tego samego rodzaju i gatunku, czyli posiadających wspólną naturę. Powodem pojawiania się braków jest „opór” kształtowanej przez naturę-formę materii oraz wpływ czynników towarzyszących powstawaniu bytu, z czego wynika, że natura nie wytwarza braków i że to właśnie ona jest naśladowana przez sztukę. Naśladowanie natury w sztuce to zatem tyle, co celowe wytwarzanie czegoś. Jest to ważne spostrzeżenie w teorii sztuki, ponieważ nasuwa ono myśl, że miarą (sprawdzeniem, kryterium) celowości w sztuce jest celowość natury: sztuka powinna usuwać braki trafnie rozpoznane, a nie braki pozorne, bo w tym drugim przypadku jest ona narażona na pomnażanie braków w świecie lub na jałowość swego działania.

Z powyższego wynika, że sztuka jest ściśle i nieodwołalnie związana z realnym światem - z przyrodą i kulturą gdyż jej właściwym zadaniem jest doskonalenie świata, a ostatecznie (aktualizowanie) człowieka. Sztuka nie jest poznaniem, ale wyrasta ona z poznania, jest obrazem ludzkiej wiedzy o świecie i wyrazem woli doskonalenia świata. Dodajmy jeszcze, że na powyższych ustaleniach kończą się kompetencje filozofii sztuki, a otwiera się obszar dla poznania humanistycznego, którego celem jest opisanie, zinterpretowanie i wyjaśnienie (ocena) dokonań ludzkich w sztuce, dokonań widzianych ostatecznie pod kątem ich celowości¹⁵.

Stwierdziliśmy, że sztuka, a dokładnie mówiąc: jej dzieła są materializacją wiedzy o świecie i wyrazem woli doskonalenia siebie i świata. Wola jest więc obecna w sztuce jako podstawa (możliwość) rozumnej decyzji człowieka o realizowaniu poznanego celu-dobra, a więc wolność jest warunkiem koniecznym sztuki, a akty decyzyjne są jej - jak stwierdziliśmy wcześniej - żywotną tkanką. Czym jest ludzka wolność?

Stwierdziliśmy na początku rozważań, że dla antyartysty i sympatyzykującego z nim teoretyka sztuka jest sferą wolności, która jest rozumiana jako spontaniczna, niczym nie skrępowana twórczość. Takie rozumienie wolności koresponduje adekwatnie z rozpowszechnioną dziś teorią według której - jak pisze klasyk tego stanowiska A. Schopenhauer - „pojęcie wolności, rozważane ściśle, jest negatywne. Używając go myślimy wyłącznie o braku przeszkód i zawał, one więc występują

¹⁵ Zob. H. Kiereś: *Klasyczna („prywatna”) teoria sztuki* w: *Człowiek w kulturze* 6-7, Lublin 1995, s. 151 - 183.

jako siła, muszą być zatem czymś pozytywnym"¹⁶. Czy rzeczywiście na tym polega wolność? Czy przypadkiem nie jest tak, że przedstawione rozumienie wolności myli ze sobą samą wolność z zewnętrznymi uwarunkowaniami (przeszkodami), które mogą pojawić się na drodze ludzkiego działania? Rzecz jasna uwarunkowania takie towarzyszą naszemu działaniu i niekiedy nie pozwalają osiągnąć zamierzonego celu, ale przecież nie przeszkadzają one podjąć w sposób wolny **decyzji** o działaniu! Działanie jest logicznie poprzedzone przez taką decyzję i to właśnie ona jest „sercem” naszej wolności.

W tradycji filozofii klasycznej podkreśla się, że wolność urzeczywistnia się w akcie (w momencie) wyboru określonego dobra i że za sprawą wyboru człowiek autodeterminuje się ku temu dobru, a więc chce je osiągnąć¹⁷. Niewola polega na braku możliwości podejmowania **autonomicznej** decyzji, a w takim przypadku wolą niewolnika jest jego pan, ten kto poznaje i wybiera cel działania. Niewolę odczuwamy najlepiej wówczas, kiedy nie chcemy realizować celu, którego sami nie wybraliśmy.

Jeśli autonomiczna decyzja jest rdzeniem wolności, to czy z tego wynika - a chcą tego antyartyści - że człowiek to wolność? Można sądzić, że przeprowadzona powyżej analiza wykazała niezbicie, iż tak jak działanie jest logicznie poprzedzone przez decyzję o działaniu, tak analogicznie decyzję poprzedza wiedza o realnym celu-dobru działania; wiedza o dobru nadaje decyzji sens i wskazuje na kierunek działania. Człowiek zatem nie jest wolnością ale człowiek **jest** wolny, a jest on wolny, bowiem ze swej istoty jest on w możliwości do wyboru, zaś w sensie ścisłym jest wolny wówczas, kiedy aktualizuje tę możliwość emanując akt decyzji o realizacji poznanego celu-dobra.

Wolność ludzka nie jest bliżej nie określonym geizerem decyzji czy zachowań, lecz jest ona aktem rozumnego i celowego, a więc uwarunkowanego przez **wiedzę** o świecie wyboru, a doświadczenie poucza nas, że wiedza ta może być zgodna ze światem, czyli prawdziwa, ale może też rozmijać się z prawdą. Jeśli wiedza jest prawdziwa, sztuka ma obiektywne gwarancje własnej celowości, a więc, że będzie ona doskonalić naturę *in Ulis in quitus natura deficit*, natomiast jeśli wiedza jest fałszywa, cechą fałszywości (bezelowości) dziedziczy sztuka i jej wytwory. Od tej zależności nie ma odwołania. Zauważmy z kolei, że

¹⁶ *O wolności ludzkiej woli*. Warszawa 1991, s. 13.

¹⁷ Zob. M. A. Krąpiec: *Ja - człowiek*, Lublin 1991, s. 261 - 298.

jeśli celem sztuki jest rzeczywiste a nie pozorne doskonalenie świata, to z tego wynika, że sztuka i jej dzieła realnie oddziałują na świat. Jest to spektakularne w przypadku narzędzi służących do przekształcania materii, ale przede wszystkim odnosi się do sztuk służących bezpośrednio duchowi ludzkiemu. Sztuki te swym treściowym uposażeniem poszerzają i pogłębiają zakres podmiotowo-poznawczego doświadczenia człowieka, a tym samym realnie bogacą i kształtują jego ducha. Wymienione funkcje realizują się zarówno formalnie, jak i materialnie, jeżeli sztuka ma u swych podstaw prawdę o świecie i o człowieku, jeżeli zaś sztuka wyrasta z fałszu, będzie ona deterioryzować człowieka, choć formalnie rzecz biorąc będzie on bogatszy o nowe doświadczenia. Krótko mówiąc, żadna sztuka nie uwolni się od rzeczywistości, nie ograniczy się jej funkcji do bycia dostarczycielem bezinteresownej, obojętnej na realny świat estetycznej kontemplacji. Co z tego wynika dla problemu wolności w sztuce?

Wynika to mianowicie, że twórca sztuki - i jako człowiek, i jako artysta - jest odpowiedzialny za własną sztukę. Wolny wybór w sztuce dotyczy dobra, które ma dzięki niej zaistnieć, zatem artysta bierze na siebie odpowiedzialność zarówno za trafność rozpoznania dobra-celu, jak i za jego właściwą, zgodną z zasadami sztuki realizację. Związek decyzji z odpowiedzialnością sprawia, że decyzja ma charakter moralny, że sztuka podlega moralności¹⁸.

Wskazaliśmy wcześniej na historyczne i ideowe źródła woluntaryzmu i irracjonalizmu w sztuce. Jego korzenie tkwią zawsze w jakiejś odmianie wariabilizmu ontologicznego, według którego osnową-arche świata jest ruch-zmiana-nieokreśloność, a więc jakaś *vis incognita*, będąca uosobieniem kreatywności i wolności, której można doświadczyć dzięki jej ekstatycznemu naśladowaniu w sztuce. Wariabilizm jest antypodą statyzmu i zawsze z nim konkuruje, ale - co warto podkreślić - oba wyjaśnienia charakteryzuje w równym stopniu brak związku z ... realnym światem. Oba kierunki myślenia są już obecne w greckiej starożytności i oba nieprzypadkowo odżywają w czasach nowożytnych, a współcześnie występują w szacie modernizmu i postmodernizmu. W obu realny świat został zredukowany do „chmury treści”, które są dane czystej świadomości - *Cogito*, a spór toczy się o to, czym jest *Cogito*: czy jest to Rozum przekształcający poznawane treści według jakichś

uniwersalnych zasad, czy jest to wola wybierająca i konstytuująca świat według własnego, niczym nie zdeterminowanego uznania? Cała pokarteżajska fdozofia i skażona nią kultura Europy bierze swą dramaturgię z tego pytania, a przecież już Arystoteles skonstatował, że obie wizje świata są jednostronne, niezgodne z normalnym doświadczeniem i wewnątrznie sprzeczne. Wizje te rzuciły głęboki cień na rozumienie sztuki: jedna odbiera sztuce wolność, a druga wprowadza do niej dowolność.

Antyartyści raczej nie zdają sobie sprawy z tak głębokich filozoficznych uwarunkowań ich „własnej” koncepcji sztuki, nie wiedzą że wymyślili ją filozofowie, że sztuka nie odzyskuje w antysztuce wolności zawłaszczanej przez filozofię, bowiem antysztuka jest właśnie wyłącznie ilustracją twierdzeń filozoficznych! Dodajmy jeszcze, że współczesnemu woluntaryzmowi w sztuce sprzyja rozpowszechniona przez estetyków i bezkrytycznie zaakceptowana teza I. Kanta o bezinteresownym charakterze twórczości artystycznej. Jak wiadomo, Kant był agnostykiem, gdyż - na tle określonych supozycji filozoficznych! - twierdził, iż tzw. „rzecz sama w sobie”, a więc jakiś ontologiczny depozyt bytowości, jest niepoznawalna. Obcujemy jedynie poznawczo z „chmurami jakości” sztuka nie może być niczym innym jak tylko bezinteresownym, czysto poznawczym i służącym zadowoleniu estetycznemu przekształceniem tych treści. Jest więc sztuka wyrazem ludzkiej wolności, wolności czystej, nie skażonej żadnym interesem praktycznym, jest poznaniem nie wywołującym realnych skutków w życiu człowieka. Oczywiście, Kant - racjonalista zdawał sobie sprawę z tego, że wolność pozbawiona hamulców prowadzi do czystego szaleństwa, dlatego ograniczył ludzką wolność postulatami natury praktycznej, a w sztuce chciał widzieć sferę zajmującą się „estetycznym” i „wzniosłym” ilustrowaniem tychże postulatów-wartości, wykazywaniem ich „powszechnej ważności”, zauważmy jednak, że model racjonalności wysunięty przez Kanta jest tylko jednym z możliwych modeli, że jeśli naturę człowieka określa wolność, rozum pozostanie na zawsze jedynie narzędziem tworzącym takie modele, a ta perspektywa jest poznawczo daleko ciekawsza od opcji Kanta! Jednym słowem: droga ku woluntaryzmowi i antysztuce stoi otworem. Tę drogę wybrało wielu estetyków i artystów, a droga ta prowadzi do nikąd.

Michel Schooyans

Wolność ludzka a uczestnictwo w polityce

Historia współczesna - ta, której wszyscy byliśmy świadkami - dowodzi, że wszystkie klęski trapiące ludzkość pochodzą z odchyleń, których wspólnym źródłem jest zlekceważenie podstawowych zasad filozofii politycznej o inspiracji personalistycznej.

Wynika stąd podział niniejszego *exposé* na 3 główne części. Najpierw omówimy wielkie ideologie, które - same oparte na zgubnych zasadach - legły u podstaw systemów państwowych nie uznających zasadniczych wymagań filozofii politycznej godnej człowieka. Następnie przyjrzymy się metafizycznym źródłom, z których wypływa ta społeczna filozofia. Wreszcie raz jeszcze przedstawimy podstawowe zasady, którymi rządzi się personalistyczna filozofia społeczna.

I. Trzy współczesne ideologie i ich podstawowe zasady

Nasz wiek był świadkiem rozkwitu trzech wielkich ideologii, z których każda nacechowana była silnym wpływem filozofii Hegla. Są to **nazizm** (który dla uproszczenia omówimy tu razem z faszyzmem), **komunizm** i ostatnio **neoliberalizm**. Z wyjątkiem niektórych krajów dwie pierwsze ideologie weszły na ogół w fazę utajoną podczas gdy ideologia neoliberalistyczna jest w pełni rozwoju.

1. Nazizm

Ideologia nazistowska doprowadziła do wywyższenia społeczności, tego co Feuerbach nazywał rodzajem ludzkim. Pod tym względem istnieje zasadnicze pokrewieństwo między nazizmem a faszyzmem: obie te ideologie są organicyzmami uważającymi, że ludzie są tylko członkami ciała społecznego, które ich przerasta, a nawet transcenduje. Tylko społeczność istnieje naprawdę.

Podczas gdy faszyzm wychwala Państwo, nazizm precyzuje, że jedyną rzeczą która się liczy ostatecznie jest rasa, w znaczeniu rasy aryjskiej, której czystość powinna być przestrzegana, a nawet za wszelką cenę ulepszana. Ta ideologia pociąga więc za sobą selekcję prokreatorów, medycynę ciała społecznego, pozwolenie na prokreację, „ostateczne rozwiązanie” dla istot uważanych za nieużyteczne lub szkodliwe.

Rozkwitowi tej ideologii i jej wcielaniu w życie w państwach Hitlera i Mussoliniego sprzyjała filozofia prawa rozwijana przez Bindinga i Kelsena począwszy od lat 20-tych. W tym czasie, pod wpływem tych dwóch autorów, tryumfował w Niemczech pozytywizm prawny. Właśnie ten tryumf uniemożliwił prawu przeciwstawienie się nazizmowi, a nawet doprowadził do rozwoju tej ideologii.

2. Komunizm sowiecki

Ideologia komunistyczna nie kładzie nacisku na czystość rasy, lecz raczej na czystość ideologiczną, na ortodoksję. Odstępca jest szaleńcem, chorym psychicznie. Jednowymiarowość myśli jest regułą ogólną.

Odnajdujemy tu temat rodzaju ludzkiego, który Lenin przedstawił za pomocą dwóch obrazów: społeczeństwa jako orkiestry, gdzie każdy indywidualny muzyk wykonuje tylko pewną rolę w zespole, oraz społeczeństwa jako ogromnej maszyny, w której każda jednostka jest tylko pewnym elementem przeznaczonym do wymiany na inny.

W tym właśnie kontekście widać rolę psychiatrii: trzeba zniszczyć osobowość, aby zniszczyć mechanizm broniący człowieka przed kłamstwem. Dysydentów trzeba odprogramować oraz zaprogramować na nowo.

W sumie nazizm i komunizm chciały przydzielić policję ciałom i душom. Obecnie te ideologie nie mają już tej złowieszczej siły, z której były znane, trzeba jednak zachować czujność, na wypadek ich pono-

wnego wystąpienia, a nawet żywotności, którą zachowały w niektórych środowiskach.

3. Neoliberalizm

Ideologia neoliberalizmu zasługuje na bardziej szczegółową analizę z racji swej aktualności i żywotności.

a) Historycznie rzecz biorąc, liberalizm przedstawia różne cechy: całkowitą wolność w dziedzinie ekonomicznej, zgodnie z intencją Adama Smitha; utylitarystyczne widzenie człowieka: Bentham zaleca obliczanie korzyści; hedonistyczny obraz człowieka: egoistycznego, bezbożnego i liczącego przyjemności. Człowiek, w całym tego słowa znaczeniu, to ten, kto produkuje, spożywa i doznaje przyjemności. Dziecko, starzec, człowiek chory, upośledzony i biedny nie mają żadnej wartości.

Stąd miejsce umowy w tradycji liberalnej: umowa jest równowagą wzajemnych korzyści obliczonych przez jednostki.

Jedynym elementem łagodzącym, który się tu pojawia, jest odniesienie do boskości. Wiele ważnych dokumentów zaczyna się od sformułowań takich jak: „W imię Wszechmogącego Boga” lub „W imię Najwyższej Istoty”.

b) Aktualnie neoliberalizm przejmuje i radykalizuje te cechy. Potwierdza on pełną wolność, całkowitą autonomię indywidualną we wszystkich dziedzinach. Jednostka sama określa swe normy moralne; działa w oparciu tylko o swoje sumienie. Uważa się za prawodawcę. Jeśli ma na to siły, określa także wartość innych ludzi. Ma się za sędziego. Jednostka podaje się za absolutnego pana własnej egzystencji i egzystencji innych ludzi. Uważa się za stwórcę.

Neoliberalizm prowadząc do szczytowego punktu inne cechy liberalizmu klasycznego, wzmacnia ich natężenie. Utylitaryzm: człowiek nie jest już tylko wytwórcą i spożywcą; jest produktem, to znaczy, że jest powołany do istnienia według pewnych kryteriów i w granicach pewnego limitu. Hedonizm: człowiek ulega nieokiełznanej pogoni za przyjemnością, aż do „zadania” śmierci innym i samemu sobie.

Konsensus zastępuje umowę. W braku wszelkiego odniesienia do rzeczywistości transcendentnej, wszelkiego odniesienia do prawdy, dobra, sprawiedliwości, wszystko podlega negocjacji. Nie ma już norm

zawieszonych nad jednostkami, z chwilą gdy same normy stają się przedmiotem stałej pertraktacji.

Reguła większości dostarcza pragmatycznego kryterium dla normy prawnej. Ta ostatnia wypływa wyłącznie z decyzji dowolnych, podlegających ciągłym zmianom. Ta mentalność stwarza okazję do etyki „proceduralnej”, dla której teorię stworzył Rawls, i która jest stosowana stale w większości komisji etycznych.

c) Najbardziej podstawowe **prawa człowieka** są w ten sposób narażone na niebezpieczeństwo. I tak jesteśmy świadkami nowego przymerza pomiędzy prawnikami a lekarzami chcącymi osiągnąć „konsensus” w kwestii praktyk legalizowanych przez prawo pozytywne. Podstawową trudność stanowi tu czasem fakt istnienia jakiegoś artykułu konstytucyjnego gwarantującego prawo do życia. Ta trudność jest jednakże regularnie omijana za pomocą taktyki naruszania prawa. Ta taktyka pojawia się we Francji wraz z artykułem 1 prawa *Veil* o aborcji, spotkać ją można we wszystkich prawach traktujących o **manipulacjach genetycznych**. W tym wypadku taktyka naruszania prawa polega na przykład na dyskutowaniu w celu określenia warunków, w których embrion wydostanie się spod ochrony gwarantowanej mu przez konstytucję. Prawo do życia istoty ludzkiej, od chwili jej okrytego tajemnicą początku, zależy coraz bardziej od decyzji „proceduralnej”, to znaczy od zwykłego konsensusu.

Wynika stąd, jak zauważył A. Solżenicyn, że ideologia neoliberalna prowadzi prawo do pożarcia moralności i do zajęcia jej miejsca. Jak to stało się w Niemczech w latach 20-tych, uczestniczymy w zatwierdzaniu nowego pozytywizmu prawnego nadającego moc prawną decyzjom pochodzącym z woli najsilniejszych. Moralność jest więc pochłaniana przez prawo pozytywne; staje się ona tym samym uwarunkowana korzyściami jednostek posiadających dość władzy, by uczynić z prawa odbicie własnych interesów.

d) W końcu, nieusatisfakcjonowany radykalnym uzależnieniem moralności od jednostki, ten sam neoliberalizm uzależnia ją jeszcze od kultur. Każda kultura ma swoją etykę, swą moralność. Jesteśmy tu więc sprowadzeni do Spencera, Durkheima i Levi-Bruhla.

e) Z tej krótkiej analizy ideologii neoliberalnej wyłaniają się różne wnioski.

1/ Ta ideologia nakłania jednostki do odrzucenia wszelkiej zależności względem istoty najwyższej lub względem innych. W rzeczy-

wistości, wskutek słuchania tylko samych siebie, odrzucamy innych. Wszelka zależność jest nie do zniesienia; wszelka wierność jest warunkowa, warunkowa jest także sama miłość.

21 Wyobrażenie jakoby było możliwe dojście do zgody drogą „proceduralną” jest całkowicie **utopijne**, gdyż z definicji zgoda pochodzi z subiektywności ludzi, którzy rezerwują sobie ściśle osobiste prawo do określania swojej prawdy i swej koncepcji sprawiedliwości.

3/ Indywidualistyczna afirmacja siebie doprowadzona do swych ostatecznych konsekwencji zakłada całkowite panowanie nad życiem i śmiercią. Ideologia liberalna jest bezpośrednią spadkobierczynią tradycji nihilistycznej i nietzscheańskiej. Prowadzi nieuchronnie do „**kultury śmierci**”.

Tym właśnie można wytłumaczyć upór w legalizowaniu aborcji i eutanazji, w upowszechnianiu sterylizacji masowej i żarliwym pozyskiwaniu zwolenników dla samobójstwa - najlepiej w obecności lekarza. Rozprzestrzenianie się AIDS znajduje tu jedno z najgłębszych i najoczywistszych wytłumaczeń. Ludzie zadają śmierć, a nawet zadają sobie śmierć, gdyż wierzą, że niemożliwością jest spełnienie tęsknoty za tamtym światem, choć jest ona wryta we wrażliwej strefie ich duszy. Wierzą więc, że uwolnią się od tej tęsknoty za pomocą najwyższej i iluzorycznej przyjemności, jakiej poszukują w śmierci.

II. Podstawowe odniesienie do Boga

1. Władza i posłuszeństwo

Wobec tych ideologii i modeli społecznych, które się na nie powołują my możemy odnieść się do tych zasad działania społecznego i politycznego, które zakorzeniają doczesne zaangażowanie w Boga.

Bez względu na swój charakter - polityczny, ekonomiczny, społeczny czy intelektualny - wszelka władza, by usprawiedliwić samą siebie, musi mieć odniesienie do Boga. Jeśli bowiem Bóg wyposażył w konstytucję społeczną tę istotę rozumną i wolną, jaką jest człowiek, to w zakres planu Bożego wchodzi też, by ludzie tworzyli sobie instancje sprawujące władzę, przystosowane do organizacji ich życia, szczególnie

w dziedzinie politycznej. Tym samym władza jest relatywizowana i hamowana.

W istocie, odniesienie do Boga oświeca tę rzeczywistość *sui generis*, jaką jest władza. Na poziomie specyficznym politycznym władza umożliwia ludziom wejście w relację - oni wszyscy otrzymali od samego Boga tę samą konstytucję społeczną. To zakłada bezpośrednio, że żaden człowiek nie ma prawa sprawować nad drugim władzy, która nie byłaby rozumna, dobrowolnie przyjęta, usprawiedliwiona i zgodna z prawem. To zakłada również, że pod karą alienacji żaden człowiek nie ma podstaw, by być posłusznym, chyba, że w sposób wolny i roztropny w stosunku do tego, kto rządzi zgodnie z prawem.

2. Absolutyzm i anarchia

Faktem, którego nie dostrzegło wielu współczesnych teoretyków, a ignorują współczesne ideologie, jest to, że ani władca, ani lud - z racji swej skończoności - nie mają prawa do uznawania siebie za ostateczną instancję sprawującą władzę. Absolutyzm władcy ma swój ścisły odpowiednik w rewolucyjnej anarchii ludu. Odrzucenie przez władcę lub przez lud wspólnego podstawowego odniesienia do Boga, wraz z ustawodawczą relacją, którą ono zakłada, pociąga za sobą odrzucenie relacji bycia społecznego, wpisanej zarówno we władcę jak i we wszystkich innych członków ciała politycznego.

Ateizm polityczny nie pochodzi wyłącznie od ateizmu metafizycznego lub od zeświecczenia otaczającego środowiska, czy wreszcie od „profanacji” Boga. Wynika on także ze sprowadzenia władcy do woli panowania, z wynaturzenia władzy w *hybris*, ze śmierci relacji wchodzącej w skład władzy. Przypomnijmy Machiavellego: „Wszelkie Państwo, gdzie nie istnieje bojaźń przed Istotą najwyższą, musi zginąć, jeśli nie jest podtrzymywane strachem przed władcą który (to strach) zastępuje brak religii” (Mowa 1,11).

Wszystkie totalitaryzmy współczesne wywodzą się z czysto immanentystycznych koncepcji władzy, które rozwinęły się w czasach nowożytnych i których prototypem jest Hobbes. Historia nowożytna i współczesna to potwierdza: agnostycyzm co do zasad w polityce i *a fortiori* ateizm, rodzą automatycznie nową formę bałwochwalstwa, jaką jest religia świecka, której deklaracja została wyłożona w przedostatnim rozdziale *Umowy społecznej* J. J. Rousseau. Gdy raz usunie się

odniesienie do Boga, nic, poza przyjętymi zwyczajami, nie może już pohamować władzy w jej wewnętrznej naturze. Co więcej, gdy Bóg jest usunięty z horyzontu politycznego, dochodzi do przeobrażenia się władzy w potęgę czystą, nieumiarkowaną: potęgę władcy lub ludu - szybko się antagonizujące. W tym sensie wybór polityczny jest opowiedzeniem się po stronie Boga lub przeciwko Niemu.

Społeczeństwo ludzkie składa się z istot uzupełniających się, mających różne talenty, różne zdolności, lecz tę samą wspólną cechę: rozum i wolną wolę. Celem, do którego dąży społeczność jest szczęście jej członków. Każdy członek jest więc wezwany do uczestnictwa - zgodnie z własną osobowością - w realizacji **wspólnego dobra**, od którego zależy szczęście każdego. Każdemu przypada rola nie do zastąpienia w działaniu dla dobra wspólnoty, a rolą tą chronioną przez zasadę pomocniczości, jest służba. Robotnik, rolnik, technik, kupiec, itd. wykonują swe funkcje w służbie dla społeczeństwa, w służbie dla wspólnego dobra. To samo dotyczy władcy: on koordynuje, harmonizuje działania członków społeczności, on nią zarządza, to znaczy ukierunkowuje, na swój własny sposób, ku wspólnemu dobru. Dlatego też władca nie może sprawować władzy na marginesie ciała politycznego złożonego z istot rozumnych, wolnych, które też przyczyniają się do wspólnego dobra. Z tego punktu widzenia, wykonywanie władzy i autorytet są służbą wspólnocie istot rozumnych i wolnych.

3. Władza jest pełnomocnictwem

W istocie odniesienie do Boga wprowadza szczęśliwie do refleksji na temat władzy, a przez to do życia politycznego, element racjonalności. Ten element jest zbyt często wymazywany z refleksji społecznej, gdzie pozytywizm prawny współżyje zgodnie z teoriami o polityce czystej i o nagiej władzy. Jeśli zaś chodzi o teorie zakorzeniające władzę w Bogu, wpisują się one w przedłużenie metafizyki uczestnictwa egzystencjalnego. Zgodnie z nią świat stworzony przez Boga nie jest miejscem niespójności, samowoli, niepoznawalności, absurdu; jest on posłuszny planowi Bożemu, który człowiek może poznać i dzięki któremu może działać. Poszukiwanie uzasadnienia władzy nie powinno się więc odbywać w jakimś radykalnym pesymizmie, lecz jako naturalna ludzka potrzeba rządów prowadzących społeczeństwo ku szczęściu.

To odniesienie do Boga tłumaczy, że w ostatecznej analizie każda ludzka władza jest pełnomocnictwem. Bóg zleca ludziom odpowiedzialność rządzenia sobą wzajemnie, tak jak i prokreację. Bóg upoważnia ludzi: daje im wszystko, co jest konieczne, by wzięli w swe ręce kierunek swojego życia. Dlatego też zachowanie społeczeństwa nie jest wyjęte spod prawa moralnego. W pewien sposób człowiek jest dla siebie samego swą własną opatrnością. W zarządzaniu społeczeństwem, jak i w zarządzaniu światem naturalnym, człowiek cieszy się autonomią zbudowaną na egzystencjalnej relacji ze swym Stwórcą. Dlatego też rozwija on swą pomysłowość i odpowiedzialność właściwą istocie ograniczonej.

III. Zasady pochodne

Z twórczego odniesienia do Boga, które zostało tu przypomniane, wypływają zasady, które choć są nam znane, dobrze będzie krótko przywołać:

1. **Dobro wspólne** wymaga, by uwzględniać żądania sprawiedliwości pod wszystkimi jej postaciami: sprawiedliwości społecznej, rozdzielczej, wyrównawczej. W szczególności roszczenia sprawiedliwości rozdzielczej stwarzają okazję dla opcji preferencyjnej na rzecz ubogich, upośledzonych, najsłabszych.

2. **Zasada pomocniczości** przestrzega nas przed niezliczonymi formami nadużycia władzy, we wszystkich dziedzinach. Jest ona także punktem ogniskowym całej społecznej nauki Kościoła na temat demokracji. Gdy mówimy, na przykład, o uczestnictwie w życiu politycznym lub ekonomicznym, wcielamy w życie tę zasadę. Człowiek nie tylko ma coś do dania innym, lecz także ma prawo otrzymywać od innych jakąś część ich bogactw. Jan Paweł II często poszerzał pole stosowania tej zasady i zasady następnej na stosunki Północ - Południe.

3. Inna znana nam zasada: **uniwersalne przeznaczenie dóbr**. Przypomina nam ona, że jesteśmy zarządcami odpowiedzialnymi za świat oddany nam, innym i przyszłym pokoleniom do dyspozycji. Właśnie w świetle tej zasady należy rozumieć zasięg i granice prawa do własności prywatnej. Nawet jeśli ta ostatnia jest zagwarantowana przez praktykę wolności indywidualnej, to jednak powinienem pozwolić by przynosiła ona korzyść społeczną. Refleksja na ten temat winna pobudzić do

dyskusji dotyczącej uniwersalnego przeznaczenia dóbr intelektualnych, tak często zakrytych przed ludnością Trzeciego Świata.

4. **Człowiek pracujący.** Czwarty punkt odniesienia dotyczy pracy. Za Heideggerem, filozofia współczesna często podkreślała, że człowiek jest „istotą pracującą”, zdolną do humanizacji natury, do wpisania w nią swych projektów. Działanie człowieka nie jest z góry zaprogramowane; jego przyszłość winna być tworzona. Moglibyśmy zgłębiać ten temat odsłaniając korelację między pracą w znaczeniu obowiązku i w znaczeniu prawa. To pozwoliłoby nam na pogłębienie tematu bezrobocia, tak na Północy jak na Południu.

5. **Osoba ludzka.** Jednakże dominujące nad innymi odniesienie odsyła nas do punktu centralnego, do osoby ludzkiej, gdyż właśnie jej charakter osoby rozumnej, wyposażonej w wolną wolę, decyduje o tym, że człowiek jest obrazem Boga. Jak podkreśla często Jan Paweł II, jest to punkt zakotwiczenia praw człowieka, prawa do życia, prawa do wolności religijnej, prawa do rodziny, itd. Jednakowa godność wszystkich ludzi jest nowym imieniem równości; stanowi ona także najistotniejszy fundament braterstwa. Wbrew ideologiom zamierzającym stworzyć braterstwo bez ojca, my jesteśmy posłani, by mówić światu, że otrzymaliśmy wszyscy od Boga życie w udziale. Co więcej, jako chrześcijanie mamy przywilej głoszenia światu, że ten Bóg jest Miłością i że ten Bóg jest Ojcem. Taka jest chrześcijańska podstawa solidarności.

6. Oto najpoważniejsze wyzwanie, któremu mamy sprostać na progu XXI wieku. W konfrontacji ze stanowiskiem wyraźnego odrzucenia zasad dominującym w liberalizmie, wobec nowego anarchizmu, jesteśmy wezwani do szczególnie podniosłego i nieporównanie radosnego zadania, polegającego na głoszeniu, bez ograniczeń i odstępstw, jednakowej godności każdego człowieka, oraz na byciu aktywnymi świadkami tego, czego najbardziej brakuje dzisiejszym ludziom: czułości i nadziei.

przełożyła. E. Kulakowska

Krzysztof Wroczyński

O realistyczną filozofię prawa Polskie doświadczenia

Kongres filozoficzny poświęcony wolności jest dogodnym momentem do zgłoszenia kilku uwag dotyczących potrzeby realistycznej filozofii prawa w naszym kraju. Potrzeba ta jest tym pilniejsza, że filozofia prawa na polskich uniwersytetach (z wyjątkiem uczelni katolickich) podporządkowana była w ciągu ostatnich 50 lat wąskim założeniom materializmu historycznego i jego metodologii. Stanowienie prawa natomiast i jego wykonywanie pozostawało w znacznym stopniu na usługach doraźnej polityki państwowej umacniającej system totalny realnego socjalizmu. Było też prawo używane wprost do walki politycznej zgodnie z panującą doktryną marksistowską głoszącą że prawo ma zawsze charakter klasowy i jest naczelnym orężem klasy panującej w walce z politycznym i klasowym przeciwnikiem.

Pokusa posłużenia się prawem jako narzędziem w walce politycznej czy ekonomicznej, a również społecznej, demograficznej itd. nie wydaje się być charakterystyczna li tylko dla określonych reżimów totalitarnych. Owa woluntarystyczna i arbitralna pokusa pojawia się w różnych systemach społecznych i zawsze szuka swego usprawiedliwienia (zwykle w jakiejś naczelnej ideologii, „potrzebie chwili”, chęci uwolnienia się od zła w sposób radykalny itd.), dlatego też uwagi poniższe wykraczają poza doświadczenia tylko polskie i dotyczą zagadnień rozumienia porządku państwowego i prawnego w ogóle oraz jego podstaw.

Trudno w tym miejscu referować różne wątki marksistowskiej filozofii prawa, jej ewolucję i metodologiczne założenia, choć realne zetknięcie się z tą materialistyczną filozofią i praktyką społeczną stanowi

ważny rozdział polskiego doświadczenia. Trzeba natomiast podkreślić, iż przywołana powyżej teza o klasowym i historycznym charakterze każdego stanowionego prawa, głoszona przez marksizm, była doktryną *stricte* filozoficzno-prawną, a nie jedynie empirycznym uogólnieniem. Niedostrzeżenie tego faktu może prowadzić do nieporozumień. Warto zauważyć, że nikt i nigdy nie negował faktu zmienności i różnorodności praw ludzkich jako takich, podobnie jak wpływu określonego programu osiągania dobrobytu społecznego na tworzone prawa. Popadłby zresztą w sprzeczność z oczywistymi faktami. Wielość obyczajów (to przecież są postaci prawa), instytucji prawnych, ustrojów, sposobów nagradzania i karania od starożytności fascynowała myślicieli i bacznych obserwatorów życia, którzy pozostawili nam historyczne świadectwa i opisy owej różnorodności. Św. Tomasz z Akwinu w q 97 art. 1 *Sumy Teologicznej* podkreśla natomiast nie tylko empiryczny fakt przemienności i ewolucji praw ludzkich, ale też wskazuje na konieczność takiego stanu rzeczy. Wynika on ze zmienności i niedoskonałości rozumu ludzkiego (*ratio humana mutabilis est, et imperfecta*), oraz zmienności warunków życia ludzkiego (*propter mutationem conditionum hominum*). Prawo zatem ludzkie musi się zmieniać i różnicować. Jest to też oczywiste skoro różne są wizje dobra wspólnego (w tym i różne interesy), różne koncepcje, z którymi społeczności konkretne i ich przywódcy wiążą nadzieje.

Rodzą się jednak pytania pod adresem owych zmiennych ludzkich praw. Pytania te w istocie należą do zakresu filozofii prawa. A więc na przykład, czy stanowione prawo, historycznie zmienne i zależne od wizji dobra wspólnego określonej społeczności powinno być regulowane jakimiś nadrzędnymi normami? czy powinno raczej być pozostawione woluntarystycznym i arbitralnym decyzjom społecznych grup nacisku, czy też demokratycznej większości? czy rzeczywiście takie „uwolnienie” prawa spod nadrzędnych reguł gwarantowałyby społeczny obiektywizm stanowionych norm? - jest to pytanie o demokrację. Następnie, jaka jest relacja zmiennego prawa ludzkiego do prawa naturalnego (analogicznego) nakazującego czynić dobro? Czy owo dobro ludzkie, ujęte jako cel, da się bliżej określić i wyrazić w postaci naczelnych norm postępowania (w tym naczelnych zakazów)? Powstaje problem moralności stanowionego prawa, i jego roli z uwagi na główny cel życia ludzkiego, a następnie problem granic posłuszeństwa wobec prawa, zagadnienie pseudoprawa itd. Są to w istocie pytania o źródła i sens porządku prawnego jako takiego. W historii znajdujemy mnogość

odpowiedzi na te pytania, a były one dostrzegane i analizowane od starożytności.

Marksistowska teza o historycznej przemienności praw wynikała nie tyle z uogólnienia empirycznych faktów socjologicznych, co z założeń materializmu historycznego i dialektycznego, z przesłanek systemowych, a więc z filozofii. Wymienione powyżej pytania były jej w istocie obce. Materializm połączony z pozytywizmem i dialektycznym historyzmem nie pozostawiał miejsca na pytania powstałe na gruncie realistycznego namysłu nad światem i człowiekiem. Nic zatem dziwnego, że zrazu nie dostrzegano potrzeby filozofii prawa. Jej problematyka zawierała się i rozplywała całkowicie w naczelnych tezach diamentu. Niechęć do filozofii prawa potęgowała też obawa by nie nawiązywać do żywych wszak i aktualnych dyskusji w ramach klasycznej filozofii, zwłaszcza zaś problematyki prawa naturalnego zdecydowanie odrzuconej przez marksizm, problematyki, która sama z siebie była kłopotliwa dla zwolenników radykalnej rewolucji. Zresztą i sama filozofia wieczysta jako taka była kwestionowana - zwłaszcza gdy dociekała prawd *sub specie aeternitatis*.

Po upadku reżimu komunistycznego i marksistowskiej metodologii stanowienia prawa odżyły jednak tradycyjne problemy filozoficzno-prawne. Powodem była realna wolność, jaka przeniknęła wszystkie dziedziny życia jednostkowego i wspólnotowego i demokratyczny ustrój, który jednak w zakresie stanowienia prawa od początku budził obawy i kontrowersje w społeczeństwie polskim. Trudności z praktycznym funkcjonowaniem demokracji i „demokratycznymi nadużyciami”, nie są bynajmniej polską osobliwością. Od dziesięcioleci znane są one krajom zachodnim, a Polska dzieli je współcześnie z innymi państwami, które znalazły się w podobnej sytuacji transformacji ustrojowej.

Sytuacja wolności we wszystkich niemal dziedzinach życia jaka zapanowała w Polsce po 1989 roku spowodowała żywiołowy rozwój dyskusji nad różnymi problemami życia publicznego. Sprzyjała temu nie tylko atmosfera wolności i możliwość swobodnej wypowiedzi bez obawy o represje czy ingerencje cenzury, ale przede wszystkim konieczność ustosunkowania się do nowych zjawisk społecznych i prawnych (często importowanych z krajów zachodnich) oraz pojawienie się obaw o adekwatny do oczekiwań społecznych kształt przyszłej Polski. Trudności obiektywne w transformacji kraju (a często i jawne nadużycia), z jakimi przyszło się borykać skłaniały natomiast do refleksji nad

moralnymi aspektami tworzonego prawa. Wśród dyskusji poważne miejsce, oprócz problemów gospodarczych, społecznych oraz politycznych związanych z walką o władzę, zajęły zagadnienia prawno-kulturowe, które w warunkach „demokratycznej wolności” stały się rzeczywistym problemem.

Niniejsze uwagi dotyczą wąskiego co prawda wycinka tych zagadnień, ale z teoretycznego punktu widzenia być może kluczowego. Skoro Polska znalazła się w warunkach owej „demokratycznej wolności”, poddana ciśnieniu różnorodnych wpływów zewnętrznych i napięć wewnętrznych, to w pierwszym rządzie musi uniknąć niebezpieczeństw, na jakie nieraz już narażone były społeczeństwa z uwagi na błędne rozumienie państwa, demokracji, wolności, prawa, religii i kultury. Sprawy te nie mogą pozostawać w gestii społecznych demagogów, ale przeciwnie muszą stać się przedmiotem namysłu w ramach realistycznej filozofii i etyki, filozofii państwa i kultury. Uwagi niniejsze siłą rzeczy mają charakter wybiórczy i jedynie ramowy.

Zrazu ujawniło się pytanie czy relatywizm prawdy i dobra jest nieodłącznym elementem ustroju demokratycznego i jakie będą jego skutki dla życia wspólnotowego i narodowego? Pytanie to w warunkach polskich było o tyle ważne, że w trudnych okresach historii jedność narodowa i trwanie przy wspólnych wartościach odziedziczonych odgrywało rolę pierwszoplanową.

Problem ów w formie jawnej lub ukrytej pojawił się zatem w rzeczywistości polskiej wraz z nastaniem realnej demokracji i związany jest integralnie z samym jej rozumieniem. W różnych postaciach pojawiał się też wcześniej w krajach zachodnich. W minionym okresie komunistycznej dyktatury dylemat ów nie rysował się wyraźnie. Z jednej strony relatywistyczne hasła (w kwestiach moralno-światopoglądowych) głoszone w różnych okresach przez marksistów miały cele wyłącznie polityczne i propagandowe, gdyż w kwestiach zasadniczych i docelowych marksizm żadnego pluralizmu nie dopuszczał. Z drugiej strony w łonie samego społeczeństwa polskiego pluralizm (i pewien relatywistyczny sceptycyzm) miał sens jedynie w ramach społecznie przeżywanej prawdy o człowieku, o naszej kulturze chrześcijańskiej i narodowej, niepodległej państwowości i historii. Społeczne przeżywanie prawdy w polskiej kulturze nie dopuszczało indywidualizmu w stylu zachodnim.

A wydaje się, że właśnie liberalistyczny indywidualizm oraz czysto formalno-większościowe stanowienie prawa w demokracji leżą u

podstaw relatywizmu prawdy i dobra' w życiu społecznym. Jeżeli bowiem prawda nie staje się własnością powszechną, a raczej jest przekonaniem określonych grup interesu w pluralistycznym społeczeństwie demokratycznym, to w dalszej kolejności zostaje ona zepchnięta do roli dobra prywatnego. Na czoło przed prawdę i dobro wysuwa się liberalistyczna i indywidualistyczna wolność. Dla zachowania wolności dopuszcza się nawet ewidentny absurd. Ten proces odchodzenia od społecznie przeżywanej prawdy w kulturze narodowej do prawdy prywatnej (dla zachowania tak zwanej tolerancji) charakteryzuje, jak się wydaje, przemiany mentalne w naszym kraju. Jest to zjawisko niepokojące, gdyż powab wolności w dziedzinie prawdy i dobra jest złudny, podobnie jak czysto formalna (większościowa) demokracja w stanowieniu prawa.

Zepchnięcie prawdy, a zwłaszcza prawdy o dobru do sfery życia prywatnego i prymat wolności przybierają często dość karykaturalną postać, co w życiu społeczeństw zachodnich znać od dawna. Przede wszystkim sama prawdziwość i obiektywizm są zakwestionowane i zamienione na indywidualne przekonania, z których każde jest równie dobre jeśli tylko nie szkodzi drugiemu człowiekowi. Ale pojęcie szkody drugiego człowieka też obiektywnie nie jest ugruntowane w wyniku niejasności norm naczelnych i braku akceptacji obiektywnej prawdy o człowieku. Stąd też taka ranga przypisywana prawom człowieka jako normom naczelnym, ogólnie akceptowanym. Próba wspólnotowego i historycznego ugruntowania prawdy i dobra postrzegana jest natomiast jako zagrożenie dla wolności indywidualnej. Rodzą się natychmiast pomówienia o „fundamentalizm” jako znak zacietrzewienia i nietolerancji. Fundamentalna jest w tym sensie każda religia pretendująca do powszechności, fundamentalna jest kultura narodowa i prawda historyczna jako groźba nadinterpretacji i arbitralności, co więcej fundamentalna staje się sama natura ludzka o ile wyznacza naczelne cele i sposoby ich realizacji (np. poprzez ochronę życia, trwałe małżeństwo dla zrodzenia dzieci i założenia rodziny itd.).

W ścisłym związku z relatywizacją prawdy (zwłaszcza prawdy o rzeczywistym wymiarze człowieka, religii, kultury) i spychaniu jej do rzędu opcji politycznych czy społecznych lub wręcz prywatnych przekonań pozostaje rozumienie porządku prawnego (*jego* źródła), jak również rozumienie funkcji państwa. Gdy chodzi o porządek prawny to kraj nasz pozostaje nieustannie pod dominującym wpływem koncepcji

pozytywistycznych. Uwidacznia się to w wyraźnym preferowaniu większociowego modelu stanowienia prawa nawet w kwestiach dotyczących moralności (próby organizowania *referendum*). Ale przede wszystkim uwidacznia się w kulcie prawa demokratycznie ustanowionego i konstrukcji tzw. państwa prawa, przy czym akcentuje się w owej konstrukcji głównie elementy proceduralne, a nie sprawiedliwościowe i celowościowe. Moralna strona porządku prawnego miałaby się stać prywatną oceną obywatela z istoty swej arbitralną.

Reakcja jaką wywołuje w społeczeństwie pozytywizm prawny i socjologiczny (pragmatyczny) w stanowieniu prawa jest znamienna. Powracają stare dyskusje nad prawem i pseudoprawem. Mają one swoje korzenie w teoriach prawa naturalnego zorientowanych realistycznie i sięgają starożytnych. Już Cyceron (pod wpływem tradycji stoickiej) pisał: „ustaw zgubnych nie można nazwać prawami, podobnie jak uchwał rozbójników. I podobnie jak zaleceniami lekarskimi nie są wskazania szarlatanów, tak też prawo szkodliwe, choćby nawet uchwalone przez sam lud, bynajmniej nie jest prawem. Prawo bowiem polega na rozróżnianiu przejawów sprawiedliwości i niesprawiedliwości, a mierzymy to naturą”. Pogląd Cycerona w pełni podzielał św. Tomasz z Akwinu pisząc o nadużyciu prawa (*corruptio legis*). Z punktu widzenia założeń pozytywistycznych (np. normatywizmu Kelsena) porządki moralny i prawny nie mogą mieć instytucjonalnych punktów stykowych.

Próba przełamania czysto pozytywistycznego sposobu rozumienia prawa uwidacznia się również w społecznym żądaniu przestrzegania niezbywalnych i nieprzedawnionych praw człowieka, szukaniu nadrzędnych „wartości”, które nie podlegają parlamentarnej dyskusji, a również nawiązywaniu do tradycji chrześcijańskiej czy też historycznej, narodowej w stanowieniu prawa i jego interpretacji.

Problemem trudnym, a w warunkach polskich (i innych krajów postkomunistycznych) wręcz kluczowym, jest rozumienie roli państwa w organizacji życia społecznego. Z jednej strony trzeba odrzucić koncepcje w myśl których celem państwa jest uszczęśliwienie ludzi, „przeobrażenie świata w raj” i przejęcie na siebie przez państwo ciężaru zabezpieczenia dobrobytu i rozwoju. Kryzys „państwa opiekuńczego” we wszystkich jego postaciach (zarówno według idei socjalistycznej jak kapitalistycznej) jest na to dowodem. Ale z drugiej strony trzeba się zgodzić z Arystotelesem, iż: „...państwo nie jest zespoleniem ludzi na pewnym miejscu dla zabezpieczenia się przed wzajemnymi krzywdami i

dla ułatwienia wymiany towarów" (*Polityka*, 3, 15, 13). Cele państwa wydają się znacznie bogatsze i nie chodzi bynajmniej o funkcje wyłącznie opiekuńcze, wokół których toczy się debata w całym cywilizowanym świecie.

Upraszczając nieco zagadnienie można zapytać, czy istotnie sama możliwość dysponowania o sobie przez obywatela jest właściwym i nadrzędnym celem państwa? Inaczej mówiąc, czy jedynie wolność jednostek znajduje się w centrum uwagi państwa?, a inne zagadnienia uwzględniane są akcydentalnie i stosownie do możliwości. W tym kierunku, jak się zdaje, zmierzają koncepcje liberalistyczne państwa minimalnego. Doświadczenia polskie, a zwłaszcza bardziej wnikliwa analiza oczekiwań obywateli wskazuje, iż od państwa oczekuje się czegoś więcej, mianowicie stania na straży dobra wspólnego. Dobra wspólne natomiast posiada różne wymiary i nie da się sprowadzić jedynie do ochrony wolności (osobistej, politycznej, ekonomicznej). W grę wchodzi zarówno ochrona dóbr czysto materialnych (np. tworzenie ram prawnych dla powszechnego i sprawiedliwego dobrobytu czy niekiedy wręcz sprawiedliwego podziału środków i dóbr) jak i *stricte* duchowych (ochrona kultury i tożsamości narodowej, oświaty, wychowania młodzieży, przeciwdziałania społecznym patologiom itd.). Arystoteles określał państwo jako „wspólnotę szczęśliwego życia”. Biorąc pod uwagę wielostronność rozumienia szczęścia u Arystotelesa (*eudaimonia*) można zaryzykować twierdzenie, iż współcześnie oczekuje się od państwa tworzenia ram i stania na straży realizacji szczęśliwego życia w sensie celowościowym, arystotelesowym. Ciężar jednak budowy owego szczęśliwego życia spoczywa na społeczeństwie, jego własnej aktywności, a nie na instytucjach państwowych.

W tej sytuacji państwo musi kierować się określoną wizją dobra wspólnego o charakterze moralnym, a nie jedynie chronić czystą pozbawioną treści wolność. Warto zauważyć, iż owa wizja dobra przychodzi do państwa niejako z zewnątrz, nie jest wytworem samych państwowych instytucji, ich arbitralnych decyzji (np. poszanowanie praw człowieka, historii i kultury narodowej, przestrzeganie zasad moralnych nie płynących z ludzkiego ustanowienia, gwarancje wolności religijnej itd.). Gdy mowa o zadaniach państwa i władzy państwowej oraz społecznych oczekiwaniach to warto tytułem dygresji przywołać raz jeszcze Cycerona znanego ze swego patriotyzmu i orędownika zgody wewnątrz państwa dla ratowania całości (*concordia ordinum*). Uważał on

sprawowanie rządów w państwie za najwyższą sztukę, a mężowie stanu „pierwsi dostąpią zbawienia”. Jeśli rzeczywiście nimi są. To znaczy, jeśli faktycznie wszczepiają cnotę i budują zgodę, a nie podziały i zgorzenie. Doświadczenie polskie, i chyba nie tylko polskie, wskazuje, że pogląd Cycerona niewiele stracił na aktualności.

Ugruntowanie porządku prawno-państwowego w świadomości obywateli może mieć różne źródła. Historycznie rzecz biorąc pierwsze było ugruntowanie teologiczne (i mitologiczne). Boskie pochodzenie praw, sprawiedliwości i instytucji władczych było charakterystyczne dla wszelkich teokracji i państw antycznych. W zakresie jednak praw stanowionych, zależnych od ludzkiej wizji dobra społecznego, pojawiły się i inne ugruntowania. Wśród nich szczególną rolę odegrały w nowożytności koncepcje umowy społecznej, a biorąc pod uwagę ustrojowy model stanowienia prawa - demokracja większościowa. Słabości tych rozwiązań są dziś ewidentne. Zwłaszcza zaś w warunkach działania różnorodnych ideologii i demagogicznych haseł, metod propagandy itd. W tej sytuacji wręcz konieczna wydaje się realistyczna i krytyczna refleksja nad człowiekiem, prawem, kulturą w ramach filozofa. Choćby po to, aby prawda nie stała się jedynie prywatnym przekonaniem obywatela.

50-lecie pracy naukowo-dydaktycznej Ojca Profesora Mieczysława Alberta Krąpca

Laudacja wygłoszona przez profesora Piotra Jaroszyńskiego na obchodonym w Promnicach 23.11.1996 jubileuszu pracy naukowo-dydaktycznej Ojca profesora Mieczysława A. Krąpca

Zebraliśmy się dziś w tym pięknym pałacyku i w tak znakomitym gronie dla uczczenia złotego jubileuszu pracy naukowej i dydaktycznej Ojca Profesora Mieczysława Alberta Krąpca. Przypadł mi w udziale zaszczyt wygłoszenia tzw. laudacji, co jest dla mnie, przyznam szczerze, krępujące, bo są obecne wśród nas osoby znacznie bardziej zasłużone dla filozofii, a także o dłuższym stażu współpracy z Ojcem Profesorem, jak choćby tak droga nam siostra profesor Zofia Zdybicka, dziekan Wydziału Filozofii.

Szanowni Państwo

Starożytny mędrzec, Seneka, przenikliwie kiedyś zauważył: ... ***maxima pars vitae elabitur male agentibus, magna nihil agentibus, tota vita aliud agentibus*** - a więc „największa część życia upływa nam na działaniu niewłaściwym, znaczna - na bezczynności, a całe życie na czynieniu czego innego, niżby należało" (***Listy do Lucylusza***). Jakże słuszne są te słowa, jak nie rzadko potwierdza je życie, jak często mówimy za naszym wieszczem „wiek męski, wiek klęski". A jeśli jest inaczej, to ogarnia nas zdumienie.

I właśnie dziś, kiedy patrzymy na pracę i dorobek dostojnego Jubilata, Ojca Profesora Mieczysława Krąpca, to ogarnia nas nie tylko

zdumienie, ale podziw. Na przekór Senece Ojciec Profesor znalazł sposób, aby większa część życia upływała na działaniu sensownym, aby bezczynność była, paradoksalnie, najwyższym typem aktywności (tzw. **otium**, czyli praca intelektualna jako „niepróżne próżnowanie”), a wreszcie aby z biegiem lat Ojciec Profesor z jeszcze większym przekonaniem mógł powtarzać, że tego, co robi, nie żałuje, nawet jeśli owoce jego pracy docenią dopiero następne pokolenia.

Dorobek naukowy Ojca Profesora Mieczysława Alberta Krąpca można, jak do tej pory, wyrazić przy pomocy następujących liczb: ponad 300 artykułów zamieszczonych w czasopismach polskich i zagranicznych, ponad 20 tomów dzieł, które sukcesywnie są dostrzegane i publikowane za granicą np. *Pourquoi le mal?*, Paris 1963, *I-Man*, New Britain 1983, wersja pełna i skrócona; *Metaphysics*, ed. Peter Lang 1991, *Person and Natural Law*, ed. Peter Lang 1993, następne zaś są w trakcie tłumaczenia jako kolejne tomy serii Petera Langa. Trwają też prace nad tłumaczeniami na języki azjatyckie. A oto tytuły książek napisanych przez Ojca Profesora: 1. *Realizm ludzkiego poznania*, 2. *Teoria analogii bytu*, 3. *Dlaczego zło?*, 4. *Z teorii i metodologii metafizyki*, 5. *Struktura bytu*, 6. *Arystotelesowska koncepcja substancji*, 7. *Metafizyka*, 8. *Poznawać czy myśleć*, 9. *Ja-człowiek*, 10. *Człowiek i prawo naturalne*, 11. *Byt i istota*, 12. *Człowiek-Kultura-Uniwersytet*, 13. *Język i świat realny*, 14. *O rozumienie filozofii*, 15. *U podstaw rozumienia kultury*, 16. *Suwerenność-czyja?*, 17. *Odzyskać świat realny*, 18. *Wprowadzenie do filozofii*, 19. *O ludzką politykę!*, 20. *Człowiek w kulturze*, 21. *Psychologia racjonalna*, 22. *Arystoteles: Metafizyka - wprowadzenie i rewizja przekładu*, 23. *Ludzka wolność i jej granice*. Razem 23 tomy.

W uznaniu zasług za pracę naukową wśród wielu odznaczeń i dyplomów warto wymienić doktoraty *honoris causa*, jakie zostały przyznane Ojcu Profesorowi przez Katolicki Uniwersytet w Leuven (Belgia), przez Pontifical Institute of Medieval Studies (Toronto, Canada) i przez Eksperymentalny Instytut Pedagogiczny w Tarnopolu (obecnie Ukraina). Ponadto Światowa Rada Kultury przy Unesco ogłosiła Ojca Profesora Profesorem Roku 1989, a Instytut Biograficzny w Cambridge Człowiekiem Roku 1991. To tylko niektóre z wyróżnień, jest ich więcej. Ojciec Profesor jest członkiem wielu krajowych i zagranicznych towarzystw naukowych, m.in. Polskiej Akademii Nauk, Polskiej Akademii Umiejętności, Towarzystwa Naukowego KUL, Amerykańskiego Stowa-

rzyszenia Filozofów Katolickich czy Międzynarodowego Stowarzyszenia Tomasza z Akwinu.

Gdy chodzi o pracę dydaktyczną, to Ojciec Profesor 50 lat pracował nieprzerwanie wykładając i prowadząc seminaria magisterskie oraz doktorskie. Pytany o to, ilu ma magistrów Ojciec Profesor odpowiada zazwyczaj: nie wiem. Zaczęto więc liczyć i okazało się, że ...ponad 300, ale dokładnie to nikt nie wie. Doktorów Ojciec Profesor wypromował ponad 60, wielu z nich później habilitowało się i zostało profesorami. Tak na marginesie można dodać ciekawostkę, zdarzało się nie raz, że u Ojca Profesora pobierało nauki kilka pokoleń, najpierw młoda studentka, potem jej córka, a potem ... Ojciec się pyta, „czy pani to córka takiej a takiej, bo podobna?“. „Nie - brzmiała odpowiedź - ja jestem wnuczką“.

W wielkim skrócie liczbowym przedstawiłem osiągnięcia naukowo-dydaktyczne Ojca Profesora Krąpca. Pora teraz uwypuklić znaczenie tych osiągnięć. Dziedzina, jaką Ojciec Profesor uprawia, to najstarsza dziedzina kultury zachodniej, licząca sobie ponad dwa i pół tysiąca lat. Jest nią filozofia. Wiek odgrywa tu ważną rolę niczym rozbieg w skoku o tyczce. Z miejsca skakać można żabką ale nie o tyczce, bo ta potrzebuje długiego rozbiegu. Niestety, w naszych czasach za filozofię zabiera się wielu takich, co chcieliby ją uprawiać od razu, bez rozbiegu. A efekt? Wykonują intelektualne skoki żabką, co jest dobre, ale dla tumanienia gawiedzi albo podpierania ideologii, to jednak nie jest filozofia. Bo filozofia potrzebuje mistrza, dziejów i długomyślności, jeśli ma stać się prawdziwym umiłowaniem mądrości.

Proszę więc sobie wyobrazić, że Ojciec Profesor potrafił nie tylko przebyć tę wielką odległość, ale również w dużym stopniu zdystansował najbardziej znanych w świecie współczesnych myślicieli. Uważany jest za jednego z trzech najwybitniejszych obecnie żyjących filozofów na świecie. Filozofia, oczywiście, nie jest wyścigiem, nie chodzi też o nowatorstwo czy wynalazki. Chodzi o prawdę. A w prawdzie, której szuka filozofia, należy podkreślić dwa momenty: po pierwsze, jest ona dla umysłu ludzkiego najtrudniejsza, po drugie, pojawia się w towarzystwie niezliczonych błędów, które niczym porozkładane przynęty odciągają umysł od prawdy. Co to znaczy od prawdy? To znaczy od rzeczywistości.

Gdybyśmy mieli jednym zdaniem scharakteryzować nastawienie intelektualne Ojca Profesora, to brzmiałoby tak: filozofia albo jest

poznaniem rzeczywistości (w jej ostatecznych zasadach i przyczynach, których negacja jest negacją samej rzeczywistości), albo w ogóle nie jest filozofią. Niestety, pod nazwą filozofii może ukrywać się gnoza, mitozofia, teozofia czy ideologia, dokładnie to, co i dziś z taką natarczywością nas zalewa, i to nie tylko pod wpływem indywidualnych zainteresowań, ale jest wręcz promowane przez państwo, media, edukację.

Z drugiej strony szereg dziedzin istotnych dla ludzkiego życia zagubiło gdzieś głębszy sens, raczej pływa się po mieliznach takich czy innych stanowisk formułowanych pod wpływem modnych tendencji, przy krzykliwym wtórze mediów. W efekcie gdy w grę wchodzi takie kwestie jak odpowiedzialność moralna, odpowiedzialność prawna, rozumienie polityki, znaczenie ludzkiej pracy czy podstawy kultury, to nie wiadomo tak naprawdę do kogo i do czego się odwołać. Pełno pozornych autorytetów, nie wyłączając również katolickich. Tymczasem w dziełach Ojca Profesora znajdujemy bogactwo przemyśleń, które dają podstawy do budowania w Polsce kultury jak najbardziej ludzkiej, racjonalnej w jej rozmaitych przejawach, jak nauka, moralność, polityka, prawo, sztuka czy religia. Te dzieła wykarmiły już szereg pokoleń Polaków. Ale niestety, nie ludźmy się, Polska jako państwo ciągle gdzieś kluczy wodzona często za nos przez ludzi o podejrzanym zamiarach, którym drogę pokazują trzeba to nazwać po imieniu, nieuki. Oni boją się porządnie wykształconych, boją się prawdy, ale dla nich dalej są dotacje, dalej jest poklask.

A przecież za cywilizację śmierci, której Polska również jest ofiarą w pierwszym rzędzie odpowiedzialni są nie wykonawcy, nie zleceńodawcy, ale ci, którzy to wymyślili i zaprojektowali, a więc ideologowie udający filozofów.

Jak do tej pory nie przyznali się do winy, nie przeprosili narodu i dalej, niestrudzenie, szukają oryginalnych dróg... dla kłamstwa i zła. A przeciętny człowiek nie jest w stanie w tym się połapać, a więc znowu możemy paść ofiarą kolejnego intelektualnego eksperymentu. To zagrożenie jest realne! Jak się bronić? Właśnie przez zwrócenie się do autorytetu, który rozpoznał te intelektualne kruczki, a było na to dość czasu i sposobności. Bo przypomnijmy, Ojciec Profesor znalazł się z początkiem lat 50 w środowisku filozoficznym KUL, w ramach którego wypracowano *antidotum* na panującą wówczas antychrześcijańską, antypolską i antyludzką ideologię. Do środowiska tego należeli prof. Jerzy Kalinowski, prof. Stefan Swieżawski, ks. prof. Stanisław

Kamiński, ks. prof. Marian Kurdziałek, a także dołączył wkrótce ks. Karol Wojtyła.

Środowisko to stało się tak silne i wyraziste ideowo, że określono je mianem „filozoficznej szkoły lubelskiej”. Ojciec Profesor Mieczysław Krąpiec był tym, który poprzez metafizykę nadał zdecydowany, realistyczny i racjonalny ton promieniujący również na pozostałe katedry i dziedziny filozofii. Później w czasie rektorowania od 1970 do 1983 roku, gdy były większe możliwości kontaktowania się ze środowiskami filozoficznymi na całym świecie, gdy Uniwersytet nasz zaczął być znany, okazało się, że „szkoła lubelska” nie musi mieć kompleksów, więcej, że zawiera poważne propozycje, które mogą być interesujące dla tzw. zagranicy. I tak się też stało. W roku 1986 Ojciec Profesor był głównym bohaterem wielkiego kongresu filozoficznego, który odbył się w Stanach Zjednoczonych w Baltimore. Kongres ten poświęcony był osiągnięciom Ojca Profesora i „Szkoły Lubelskiej”, *Lublin School of Philosophy*. Wówczas to na zakończenie kongresu padły znamienne słowa wypowiedziane przez ówczesnego Prezydenta Stowarzyszenia Filozofów Amerykańskich (ACPA): *Polonia docet*, „Polska naucza”. Dlaczego? Bo w dziesiątkach średnich i wyższych szkół amerykańskich młodzież zaczęła się uczyć filozofii właśnie z książek Ojca Profesora.

Szczególnie popularne okazało się być dzieło poświęcone rozumieniu człowieka *I-Man (Ja-człowiek)*, które wsparte prawie dwudziestogodzinną sesją video, już od dziesięciu lat trafia do setek tysięcy Amerykanów.

Polonia docet Polska naucza, również na Wschodzie. Gdy po roku 89 zmieniła się sytuacja polityczna na terenach objętych panowaniem Ateistycznego Imperium Sowieckiego, otworzyła się możliwość powrotu religii. Ale przecież brakowało księży, których trzeba było najpierw wykształcić, tylko że w oparciu o co? W rodzimych językach wschodnich nie ma nic lub prawie nic. Powstał więc projekt napisania *Wprowadzenia do filozofii* na potrzeby Wschodu. Pierwsze wydanie z roku 1992 rozeszło się w kilkunastu tysiącach egzemplarzy, które trafiły do seminariów na Ukrainie, Białorusi, Rosji czy Litwie. Setki, jeśli nie tysiące kleryków na Wschodzie kształci się od kilku lat z dzieła napisanego przez Ojca Profesora i jego najbliższych współpracowników. Tam nasza kultura jest potrzebna. Tak jak dawniej, niesiemy nie ogień i miecz, lecz kulturę.

Polska naucza, ale... czy w Polsce? Jakiej Polsce? Czyjej Polsce? Polsce dla kogo?

Aby na te pytania odpowiedzieć chciałbym przerwać granicę samego jubileuszu. Ojciec Profesor urodził się przed ponad 75 laty. Było to w rok po odparciu nawały hord bolszewickich, gdy Polska mogła przystąpić do budowania swej autentycznej niepodległości. Ojciec Profesor urodził się w Berezowicy Małej. Ta nazwa z pewnością wielu osobom mało mówi, ale inna, pozostająca w niedalekiej bliskości, powie więcej: to Zbaraż na Podolu, którego dzielnie bronili Pan Zagłoba, Pan Wołodyjowski, Pan Longinus Podbipięta, który w Czarnym Lesie bohatersko zginął, ale, jak pisze Sienkiewicz, „Aniołowie niebiescy wzięli jego duszę i położyli ją jako perłę jasną u nóg *Królowej Anielskiej*” - i wreszcie bronił Zbaraża Jan Skrzetuski: otóż, wedle wiarygodnych świadectw przypominanych na wykładach z metafizyki, ta rzeka, którą przedzierał się Skrzetuski, wypływała... spod domu Ojca Profesora.

Potem przyszło ośmioletnie gimnazjum w Tarnopolu, w którym można było poznać kulturę klasyczną w jej źródłach greckich i łacińskich, gdzie młodzież kształciła się w duchu wielkiej miłości do Polski jako dziedzica kultury łacińskiej, personalistycznej.

A potem wybuchła wojna, która odebrała nam niepodległość i tereny tak żyzne i bogate w ziemię i ludzi, wsie i miasta, szkoły i uniwersytety, kościoły i biblioteki. Do tej pory odczuwamy skutki tego uderzenia, jeszcze tak naprawdę się nie podnieśliśmy, a co gorsza, wielu chciałoby już i tak zostać.

Ojciec Profesor należy do pokolenia, które przypomina nam o wielkości Polski. Świadczy nie tylko pamięcią, ale sam sobą przez własną pracę; daje nam przykład, że kto zanurzy się w ojczystej kulturze aż po jej biblijne i antyczne korzenie, może wzrastać, może zaimponować rodakom i światu, niezależnie od chwilowych mód czy ideologii, niezależnie nawet od państwowych i zorganizowanych form zniewolenia, które pod różnymi postaciami chcą ciągle nas zadusić, abyśmy jako naród i jako ludzie uschli.

Spytajmy, co by się z nami stało, gdyby zabrakło nam tego pokolenia Polaków, już nielicznego, rocznik dwudziesty, ale które do tej pory niczym korona rosnącego drzewa daje narodowi, wobec naporu barbarzyństwa, cień i schronienie, a równocześnie przypomina o świetle prawdy i jasności dobra, a więc tego dla-czego warto żyć. Ojciec

Profesor należy właśnie do tego pokolenia, pomaga nam zachować godność i wielkość.

Szanowni Państwo! Drogi nam Jubilacie!

Św. Tomasz z Akwinu, podejmując myśl Arystotelesa, powiedział kiedyś: „tam nie brak dzielnych mężów, gdzie czci się najdzielniejszych" (*O władzy*, 3). Drogi Ojczy Profesorze! Sądzę, że wyrażę odczucia i pragnienie tu zgromadzonych, jak i naszego tak bardzo doświadczanego narodu, jeśli powiem: „chcielibyśmy być ludźmi dzielnymi po to, abyśmy mogli dziś w Dniu Twojego Złotego Jubileuszu uczcić Ciebie jako najdzielniejszego - w Mądrości".

Bóg Ci zapłać !

Przemówienie Dziekana Wydziału Filozofii KUL S. Prof. Z. J. Zdybickiej (Jubileusz 23.11.1996 Promnice)

Wielce Czcigodny i Drogi Ojczy Profesorze,
Szanowni Państwo!

Zabierając głos w imieniu Wydziału Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego pragnę zwrócić uwagę na symboliczną wprost zbieżność 50 - lecia pracy naukowo-dydaktycznej Ojca Profesora Mieczysława Alberta Krąpca, 50 - lecia istnienia i działalności Wydziału Filozofii KUL oraz 50 - lecia kapłaństwa Ojca Ojca Świętego Jana Pawła II, który przez 24 lata (1954 - 1978) był profesorem tegoż Wydziału i wspólnie z O. Prof. Krąpcem współtworzył jego środowisko filozoficzne. Szczęśliwym zbiegiem okoliczności Wydział Filozofii od początku swego istnienia zgromadził wielu wybitnych profesorów tej miary, co prof. Stefan Świeżawski, prof. Jerzy Kalinowski, ks prof. Stanisław Kamiński i ks. prof. Marian Kurdziałek. Dwaj tegoroczni Jubilaci: O. Prof. M. A. Krąpiec i Ks Prof. K. Wojtyła wywarli szczególny ślad na filozoficznym środowisku KUL i nadali uprawianej filozofii wymiar i znaczenie, których sami nie mogli przewidzieć. Punktem wyjścia dociekań O. Prof. Krąpca była metafizyka, Ks Prof. Wojtyły - etyka i antropologia. Swoiście się dopełniali.

Przedziwnym zrzędzeniem Opatrzności Ks Prof. Karol Wojtyła zamienił Katedrę Etyki w KUL na Katedrę Św. Piotra, nie przestał jako Nauczyciel Powszechny prawdę i mądrość filozoficzną wprzęgać w głoszenie Ewangelii współczesnemu światu i współczesnej kulturze deprawowanej przez złe filozofie.

O. Prof. Krąpiec całe swoje życie poświęcił filozofii i Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu. Dzięki temu studenci, nieprzerwanie od 1951 roku do chwili obecnej, a więc przez wiele ich pokoleń, mieli szczęście zetknąć się nie tylko z wybitnymi profesorami filozofii lecz także z autentycznym filozofem. Wiemy z doświadczenia, że dla Ojca Profesora filozofia nie stanowi uprawianego zawodu lecz, że jest czymś nieodłącznie związanym z całym jego życiem, jest jakby sposobem jego istnienia. To właśnie dzięki szczególnemu talentowi

filozoficznemu, pasji poznawania i rozumienia świata, człowieka i jego wytworów, O. Profesor nieustannie filozofuje, słowem i przykładem własnego zaangażowania w poszukiwanie prawdy i mądrości, uczy filozofii i porywa coraz to nowe pokolenia młodych. Jego wykłady, seminaria, odczyty cieszą się nieustannym powodzeniem, jest oblegany przez osoby spragnione prawdy o rzeczywistości.

Obecność autentycznego filozofa w osobie O. Prof. Krąpca uważamy za szczególny dar Opatrzności dla Wydziału i dla Uniwersytetu, za który dziękujemy Bogu - Dawcy talentu i Ojcu Profesorowi, że go rozwija nieustannym wysiłkiem.

O. Prof. Krąpiec w ciągu minionych lat uprawiał nie tylko filozofię - choć tę dziedzinę Jego działalności uważamy za najważniejszą. Jego niezwykle twórcza i efektywna działalność na Uniwersytecie obejmowała pełnię zaangażowania uniwersyteckiego łącznie z długoletnim kierowaniem Uczelnią.

Praca badawcza O. Profesora obejmowała dociekania filozoficzne dotyczące świata, człowieka i jego działań. Wyrażała się w sukcesywnie wydawanych monografiach i studiach (ok. 25 książek i przeszło 200 artykułów). Zawierają one spójną wizję rzeczywistości ujmowaną w poszczególnych dyscyplinach filozoficznych: metafizyce, antropologii filozoficznej, teorii poznania, filozofii kultury, filozofii prawa, filozofii polityki. Jako dydaktyk O. Profesor jest niezrównanym Mistrzem odważnie prowadzącym po trudnych drogach Prawdy, hojnie obdarowującym uczniów wiedzą i mądrością wszystkich traktując niezwykle życzliwie (znana jest Jego hojność w stawianiu dobrych ocen!). Pod Jego kierunkiem ok. 300 osób uzyskało stopnie magistra, a ponad 60 doktora filozofii. Wielu uczniów zajmuje dziś katedry uniwersyteckie w Polsce i za granicą.

Zaangażowanie O. Profesora w organizację życia uniwersyteckiego i administrowanie Uniwersytetem było niezwykle w dziejach KUL. Pełnił dwukrotnie funkcję dziekana Wydziału Filozofii, pięciokrotnie był wybierany rektorem. Był najdłużej urzędującym w dziejach Uczelni rektorem. Twórczy w filozofowaniu, był także twórczy w kierowaniu Uniwersytetem. Ogromnie rozszerzył kontakty KUL z instytucjami naukowymi za granicą, umacniając w ten sposób pozycję KUL na arenie międzynarodowej, za Jego kadencji KUL poszerzył się strukturalnie o Wydział Nauk Społecznych, Prawo świeckie oraz filologię angielską i romańską.

Działalność Ojciec Profesora była prowadzona w okresie niesprzyjającym ani humanizmowi ani tradycji chrześcijańskiej. Sejentyzmowi, ideologii marksistowskiej oraz irracjonalnemu stylowi myślenia dominującym w Polsce w ciągu ostatnich dziesiątków lat, przeciwstawił realistyczny, racjonalny styl myślenia związany z chrześcijańskim wymiarem naszej kultury.

W rozwoju polskiej kultury filozoficznej i niekłamane go humanizmu (personalizmu) w naszym kraju Ojciec Profesor i jako filozof i jako rektor KUL ma ogromne zasługi. Prezentowany i nieustannie poszerzany i pogłębiany typ filozofowania - neutralny jako percepcja świata - przez swój uniwersalizm, realizm i metodologiczną poprawność dostarczał właściwych rozwiązań podstawowych problemów świata i człowieka, które służą kulturze polskiej i kulturze chrześcijańskiej w najlepszy sposób.

Ojciec Profesor uprawia filozofię w przekonaniu, że filozoficzna prawda o rzeczywistości służy życiu, służy konkretnemu człowiekowi, jest potrzebna jak chleb powszedni w rozstrzyganiu konkretnych problemów życia osobistego, społecznego, politycznego, religijnego.

Spektakularnym sprawdzianem tej praktyczności prawdy filozoficznej było wystąpienie O. Prof. Krąpca na Zamku Królewskim w Warszawie na spotkaniu z Gorbaczowem (1988), kiedy przeprowadził z nim dialog na temat suwerenności człowieka i państwa. O. Prof. przypomniał Gorbaczowowi i światu, że człowiek jako osoba, jako podmiot świadomego i wolnego działania, byt o wymiarze transcendentnym, jest pierwszym suwerenem i że to on - człowiek - część swojej suwerenności może przekazać państwu - a nie odwrotnie jak się uważa w teorii i praktyce marksizmu i komunizmu, że kolektyw ma byt mocniejszy i jest pierwszym suwerenem narzucającym swoją wolę jednostkom.

Właśnie w oparciu o koncepcję człowieka jako osoby, a więc pierwszego suwerena podejmuje Ojciec Profesor problemy z zakresu filozofii praw człowieka, filozofii polityki i katolickiej nauki społecznej, problemy niezmiernie ważne w obecnej sytuacji Polski. Zaniepokojony o profil i przyszłość polskiej kultury odważnie głosi i broni jej korzeni płynących z mądrości wyrażonej w prawdzie filozoficznej i jej korzeni chrześcijańskich wyrastających z Ewangelii.

W imieniu Wydziału Filozofii KUL i w imieniu własnym dziękuje O. Profesorowi za wspianą, ofiarną i wierną służbę prawdzie i

mądrości pełnioną z miłością przez 50 lat i życzę wielu dalszych lat bogatych w twórcze dokonania a proszę serdecznie o stałą obecność na Wydziale Filozofii.

Mieczysław A. Krąpiec

O kulturę prawdy

My - ludzie współczesnej doby historii ludzkości - żyjemy w określonej cywilizacji umożliwiającej wykwit ludzkiej kultury. Oczywiście cywilizacje współczesnego świata są różne. Naród Polski niemal od samego początku swego zorganizowanego istnienia wychował się w cywilizacji łacińskiej, personalistycznej, będącej dziedzictwem chrześcijaństwa biblijnego i antyku grecko-rzymskiego. Ale też od początku nacierała na nas cywilizacja bizantyńska zarówno od Zachodu, od Imperium rzymskiego narodu niemieckiego jak i od Wschodu, od samego Bizancjum i Rusi Kijowskiej. Dołączył się wkrótce nacisk cywilizacji turańskiej (mongolsko-moskiewskiej) a także w pośrodku społeczeństwa naszego coraz bardziej pęczniała cywilizacja żydowska.

Przyjęcie chrześcijaństwa i wychowanie w duchu chrześcijańskim, zachodnim, sprzyjało ugruntowywaniu się personalistycznej cywilizacji łacińskiej, gdzie człowiek, jako **byt osobowy**, stanowił ogniskową rozwijającej się duchowej kultury. Cywilizacja łacińska wraz z publicznym i prywatnym prawem, wraz z dominacją społeczną rodziny wychowującej człowieka przez **prawdę ku dobru** z poszanowaniem niezastąpionych dóbr osobowych, jakimi są: zdrowie, chronione społecznie i prywatna majątność - zapewniała od samego początku naszej państwowości proporcjonalny rozwój kultury ducha, a więc rozwój moralnego życia jednostkowego i społecznego, rozwój poznania poprzez organizowane przez Kościół szkoły wszystkich szczebli i poczucie osobistej, ludzkiej godności bronionej prawem i sądami, które przyjęły tradycję prawa rzymskiego.

Przez wiele wieków ścierające się u nas cywilizacje osłabiały spontaniczny rozwój duchowej kultury wskutek zaborczych najazdów, wojen i konieczności obrony. Rozbiory Polski, a nade wszystko ostatnia wojna wraz z sowiecką okupacją i wyniszczeniem

intelektualnej tkanki narodu, doprowadziły do obniżenia się kultury ludzkiej w naszym narodzie, przy równoczesnym wzmocnieniu nacisków obcych cywilizacji, wyżej wymienionych, które formują życie społeczne, wraz ze środkami masowej dezinformacji, niezgodne z narodową tradycją tysiącletniej historii. Wskutek tego pojawiła się **realna groźba zatracenia narodowej tożsamości**, a poprzez nią zatracenia poczucia godności człowieka, który żyje prawdą i dobrem w poczuciu osobistego bezpieczeństwa.

Cóż bowiem zauważamy w naszym współczesnym życiu społecznym?

1) Po pierwsze propagowanie i programowanie **kłamstwa** w różnej postaci: pełnego kłamstwa, zatajania prawdy, głoszenie półprawdy, relatywizowanie okrucichów prawdy przy wykorzystywaniu socjotechnicznych zabiegów.

2) Instrumentalizowania nauki, przyporządkowanej ideologii i partyjnym interesom. Cały system nauczania, narzucony przez agentury PRL-owskie jest ciągle niezmieniony, humanistyka jest w rękę akademickich nauczycieli wykształconych na ideologii marksistowskiej i post-modernistycznej.

3) Moralność jest zagrożona przez wprowadzoną koncepcję „prawnej moralności” zależnej od państwowego systemu prawa, rozumianego jako dyktatu klasy panującej.

4) Technika i sztuka zostały oderwane od moralności, a więc od prawdy i dobra, co zaowocowało realnym zagrożeniem życia człowieka, które rzekomo ma uchronić ekologia.

5) Religia, jako podstawowe i najgłębsze przeżycie człowieka warunkujące wszelkie ludzkie decyzje, została wszechstronnie zaatakowana, poprzez zepchnięcie jej w prywatność życia, poprzez pozytywne zwalczanie samej religii, poprzez rozszerzanie różnych gnostycznych form życia religijnego: od wschodniego buddyjsko-hinduistycznego „wtajemniczenia” różnych irracjonalnych sekt religijnych opartych na teologii chemicznej do New-age i tolerancyjności samego zła, jako swoistej religii humanistycznej.

6) Buduje się system życia społecznego na różnych wątkach cywilizacji: turańskiej - wszystko jest własnością państwa i od państwa zależne, miast organicznego jednoczenia społeczeństwa od rodziny przez naród do państwa w poczuciu komplementarności i subsydiarności. Cywilizacja bizantyńska ujawnia się we wszechmocy urzędników i łapówek przy uzyskiwaniu zależnych od państwa dóbr i dobrodziejstw jak pożyczki bankowe, jak udział w prywatyzacji, uzyskiwanie grantów itp. Człowiek jest nadal trybem w maszynie społeczno-państwowej.

Oczywiście to niektóre bijące w oczy symptomy chorego społeczeństwa. Aby móc racjonalnie temu zaradzić trzeba się przyjrzeć zasadniczym powodóm, które umożliwiły taki właśnie rozwój - rozpad życia społecznego. Chyba tych powodów szukać należy w tym, co w sensie zasadniczym konstytuuje kulturę indywidualną i społeczną co leży u podstaw rozumienia poznania, nauki, sztuki i samej religii. Rany bowiem są zadane w istotny splot życiowych arterii kultury. A takim istotnym, zasadniczym splotem rozumienia kultury z jej rozgałęzieniami jest właśnie **filozofia** czyli podstawowe rozumienie istniejącego świata osób i rzeczy. Rozumienie bowiem świata rzeczy i osób oraz ich różnostronnych form działania warunkuje normalne, zgodne z tym światem rzeczy i osób, ludzkie **działania rozumne i wolne**. Rozumieć świat i ludzi było zawsze dążeniem nie tylko myślicieli, lecz każdego człowieka. I ujawniło się to w różnych powiedzeniach dyskwalifikujących drugiego: „ty niczego nie rozumiesz”, „ty mnie nie rozumiesz”, „ty nie rozumiesz po co żyjesz” itp. Jakieś przynajmniej bazowe rozumienie świata i człowieka jest warunkiem ludzkiego życia.

I właśnie bazowe, zasadnicze rozumienie świata istniejących rzeczy i ludzi jest filozofią, która dotyczy każdego człowieka, jak to się ujawnia w pierwszych, spontanicznych, niewyuczonych, lecz wymuszonych przez istniejący świat i ludzi **pytaniach: co to jest?, skąd to jest?, z czego to jest?, po co to jest?, dla-czego?** i innych. Są to pytania istotnie filozoficzne, chociaż dawane, często byle jakie odpowiedzi nie są wystarczające. Ale nawet dawane dziecku zbywające odpowiedzi już są zacznym procesów poznawczych trwających całe ludzkie życie. Początki naszej europejskiej kultury w basenie morza śródziemnego usiłowały dać odpowiedzi na te właśnie pytania, wyjaśniając świat realnie istniejący, ostateczny sprawdzian tych pytań.

Bo trzeba się odnieść do samej rzeczywistości i w niej - jako istniejącej - sprawdzać wszelkie odpowiedzi.

Jak w słoneczny dzień zawsze towarzyszy człowiekowi jego cień - tak w słońcu racjonalnego poznania świata zawsze jawił się cień **zideologizowania** filozoficznych wyjaśnień. Szukano bowiem i nadal szukamy w wyjaśnieniu świata rzeczy i osób dogodnych **warunków** umożliwiających łatwiejsze wyjaśnianie. I takie warunki stały się swoistym A PRIORI naszego rozumienia. Takim pierwotnym warunkiem łatwego „rozumienia” świata i człowieka była mitologia, która dawała gotowe, lecz niesprawdzalne odpowiedzi, gdy np. świat pojmowano jako „dziecko” chaosów. Mity stały się A PRIORI rozumienia świata. Trzeba było, pierwszym myślicielem, przewyciężyć mity i poznanie oraz rozumienie **uzasadniać realnymi stanami bytu**. Innym a priori filozofii - do dziś rozkładającym myślenie - stała się **gnoza** towarzysząca i religii i filozofii. Gnoza, jako wtajemniczenie w głębsze rozumienie, wkraśniała się w ludzkie myślenie jako nieograniczone ekstrapolacje niektórych wątków pojęciowego poznania, mające rzekomo „objawić” zakryte prawdy. Gnoza toczy ludzkie poznanie i je deprawuje do dziś w służbie interesów różnych oligarchii, a ostatecznie w interesie wprowadzenia na drogę kłamstwa.

Jeszcze innym „zbozeniem” rozumienia świata w filozofii, stała się **epistemologizacja** filozoficznego poznania, sprzęgnięta zresztą z gnozą. Łatwiej bowiem jest operować na samych pojęciach, aniżeli poznawać świat realnych relacji ukrytych w rzeczach, człowieku i ludzkim działaniu. Zwłaszcza, gdy logika, już od czasów stoickich, a później u Wilhelma Ockhama i nominalizmie i wreszcie u Leibniza oderwała się od procesów poznania realnego świata, co pozwoliło snuć niesprzeczne myślenie, nie zważając zbytnio na realne procesy poznawcze (jak to miało miejsce u Arystotelesa). Nasze pojęcia, nasze myślenie logiczne jest nie tyle poznawaniem i rozumieniem świata i człowieka, ale niezwykle dogodną operacją na znakach. Operacja na znakach poznawczych stała się wreszcie po nominalizmie poznawczym, a później od czasów Descartes'a, jedynym zajęciem filozofii. Zerwanie z rzeczywistością stało się faktem, a operacje poznawcze na znakach (pojęciach - sądach - rozumowaniach) dostarczyły racjonalnego substytutu poznania, który jest żmudny i wymaga dużej pracy.

Zresztą, po Francis Baconie zmieniło się też zadanie nauki. To już nie **prawda**, jako uzgodnienie się poznawcze z rzeczywistością i

liczenie na nią stało się sprawdzianem myślenia, lecz **pożytek** płynący z myślenia (zwanego czasem poznaniem - chociaż to dotyczy realnie istniejącego bytu!) stał się normą i kryterium nauki, też i filozofii. Użyteczność poznawcza w myśleniu na znakach może być i została łatwo wykorzystana dla celów oligarchii władzy. Filozofia stała się w dużej mierze **narzędziem** w posługiwaniu się drugimi ludźmi i społecznościami. Wykorzystali to szybko illuminiści niemieccy zaplanujący kręgi rewolucji francuskiej, wykorzystwały także to ruchy socjalistyczne by wreszcie aprioryczne, niesprawdzalne myślenie nasiąknięte elementami gnozy, jako głębszej wiedzy Biura Politycznego, uczynić ideologią marksistowską dającą gotowe rozwiązania na wszystko.

Filozofia jako operacja na znakach wreszcie dopełniła się w filozofii analitycznej, gdy akcent położono już nie na znaki przeźroczyste (pojęcia i myśli) lecz na znaki językowe a całe „operowanie na znakach” poznawczych potraktowano jako „teorie gier”. Rozpadu dopełnił strukturalizm C. Levi-Straussa, sprowadzający ostatecznie struktury (językowe, psychologiczne, ekonomiczne, fizyczne) do przypadkowości czyli do absurdu. Zresztą z absurdem jako naczelnym czynnikiem filozoficznym pogodzone się już od czasów HEGLA, który odważył się utożsamić byt i niebyt. Za tę cenę, za absurd, można już być w filozofii „wolnym”. Kiedyś szatan powiedział - kusząc Chrystusa Pana - „to wszystko oddam Tobie, jeśli upadłszy uczynisz mi pokłon”. Zideologizowana filozofia upadła na kolana przed absurdem i odtąd nie było już głupstwa, które by w zideologizowanej filozofii nie wypowiedziano i to z wpływem na naukowe poznanie także. Co prawda, każda nawet najgłupsza ideologia przystaje niekiedy i w niektórych momentach do realnie istniejącego świata, gdyż ideologia jest jakimś „bękartem rozumu”.

Ratując człowieka, ratując ludzką kulturę trzeba wrócić do sprawdzalnego, intersubiektywnie sensownego i rozumiejącego **poznawania rzeczywistości** istniejących ludzi z. ich działaniami i rzeczy. I właśnie *Filozoficzna Szkoła Lubelska*, nawiązując do nurtu **filozofii klasycznej** Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, współczesnych myślicieli E. Gilsona, J. Maritaina, a więc do filozofii wyjaśniającej istniejący świat rzeczy i ludzi i ludzkiego kulturowego działania, może pochwalić się dokonaniem przemyślenia i przeredagowania w języku polskim całokształtu zagadnień dotyczących podstawowego rozumienia świata

i spraw ludzkich. Po raz pierwszy w naszych dziejach najważniejsze prace z zakresu filozofii zostały przetłumaczone na międzynarodowy język angielski w Stanach Zjednoczonych i tam wydane w międzynarodowym domu wydawniczym PETER LANG. Jak dotąd to żadna z prac polskich filozofów w naszych dziejach nie była tłumaczona, chociaż niektóre z rozpraw (np. Ingardena) były pisane w obcym języku i później tłumaczone na język polski.

Posiadamy własny dorobek ceniony przez społeczność filozoficzną międzynarodową. Doczekaliśmy się tego, że po raz pierwszy w dziejach Kościoła **Papież** publicznie zasugerował **studiowanie** naszych filozoficznych wyjaśnień, jak to można zobaczyć we *Wprowadzeniu do filozofii*.

Posiadamy filozoficzne przemyślenia i poznawcze, realistyczne wyjaśnienia najważniejszych spraw dotyczących bytu, w tym szczególnie bytu ludzkiego, i jego różnostronnej indywidualnej i społecznej działalności. Zaczęliśmy, jako „wyjście naprzeciwko” zapotrzebowaniom realistycznej, sprawdzalnej, nigdy nie przedawnionej filozofii, przygotowywać **Encyklopedię Filozoficzną** w kilku tomach. Jak dotąd bowiem w naszej kulturze brak takiego opracowania. Ono może się przyczynić do urealnienia myślenia i wzbogacenia poznania. Filozoficzna Encyklopedia obok serii monografii - wydawanej w Wydawnictwie *Gutenberg Print* - pomoże nam i przyszłym pokoleniom na nowo uznać **prawdę** w ludzkim poznaniu. Prawda bowiem stanowi podstawę wszelkich ludzkich kulturowych działań. Bez prawdy wszystkie tzw. „wartości” są tylko pozorem, a często intelektualną trucizną.

Dziś gdy nasze środowisko i nasze osiągnięcia są niedoceniane a nawet dyskryminowane przez państwo, musimy sami sobie pomagać. Zwracamy się więc z apelem o **ratowanie narodowej kultury**.

Słowa zakazane i zapomniane:

Czym jest antypolonizm?

Antypolonizm to postawa wrogości wobec Polski i Polaków, to świadome oczernianie Polski i Polaków, a także działania dla zniszczenia polskiej państwowości i ujarznienia narodu polskiego.

Z różnymi przejawami antypolonizmu spotykamy się już w początkach państwowości polskiej np. niemiecka kronika biskupa Merseburga Thietmara (975-1018), pełna ataków na Polaków i króla Bolesława Chrobrego, piętnowanego jako "Jadowitego węża", czy pełna skrajnych antypolskich uprzedzeń Kosmasa Kronika Czechów (1110-1125). Szczególnie skrajne przejawy średniowiecznego antypolonizmu znajdujemy w propagandzie krzyżackiej, próbującej zniesławiać Polaków jako naród, poddawać w wątpliwość prawdziwość ich wiary chrześcijańskiej i oskarżać o popieranie pogan. Stały antypolski sojusznik Krzyżaków i ich potężny protektor Zygmunt Luksemburski (1368-1437), król Węgier i cesarz, był autorem wysuniętego w 1392 roku pierwszego w historii projektu rozbioru Polski. W myśl tego projektu całość ziem ówczesnego królestwa polskiego miała być rozebrana przez Zakon Krzyżacki, Węgry, Wacława IV czeskiego, margrabiego brandenburskiego Josta i Jana Zgorzelskiego z Nowej Marchii. 6 grudnia 1656 w Radnót, w Siedmiogrodzie zawarto pierwszy, na szczęście nie zrealizowany, traktat przewidujący rozbiór Rzeczypospolitej Obojga Narodów między Szwecją, Brandenburgię, Siedmiogród i Kozaków oraz Bogusława Radziwiłła. W myśl traktatu Szwecja miała otrzymać Prusy Królewskie, Inflanty, Kurlandię, część

Litwy i Mazowsza. Brandenburgia - Wielkopolskę oraz woj. łęczyńskie i sieradzkie, Kozacy - Ukrainę. Resztę wraz z Krakowem i Warszawą miał otrzymać książę siedmiogrodzki Jerzy II Rakoczy, a z województwa nowogródzkiego miało powstać udzielne księstwo Bogusława Radziwiłła. Wódz Kozaków Bohdan Chmielnicki skierował do pozostałych uczestników traktatu rozbiorowego życzenie, by w porozumieniu znalazło się zdanie - kwintesencja antypolonizmu!: „korolestwa polskiego ne bude, i ne budem jego wspominati”. Klęska koalicji antypolskiej uniemożliwiła wprowadzenie traktatu w życie.

Za głównego inspiratora napaści Jerzego II Rakoczego na Polskę, a zarazem jednego z czołowych przedstawicieli antypolonizmu w dawniejszych stuleciach uważany jest słynny czeski pedagog Jan Amos Komensky (1592-1670). Nie znosząc katolicyzmu i marząc o „protestanckiej krucjacie”, popierał jak mógł, najazd szwedzki na Polskę, tak „odwdzięczając się” za uzyskane w niej długoletnie schronienie (przebywał z przerwami w Lesznie od 1628 do 1655 roku). W panegiryku skierowanym do szwedzkiego najeźdźcy na Polskę, króla Karola Gustawa nazywał Polskę „trupem” (*cadaver*). Po opuszczeniu Polski wraz z uciekającymi Szwedami Komensky sportretował Polaków w swych późniejszych pismach jako ciemnych fanatyków. Z drugiej połowy XVII wieku pochodzi również jeden z najsłynniejszych tekstów antypolonizmu drukowanych w języku niemieckim *Eine Sonder - und Wunderbare Prophezyung das Königreich Polen betreffende (Osobliwa a cudowna przepowiednia dotycząca Królestwa Polskiego)*. Ta rzeczywiście cudowna z punktu widzenia niemieckich polonofobów przepowiednia zapowiadała: „(...) Kraj Polaków zginie, jak zginął kraj żydowski, wskutek popełnionych przez nich niepoliczonych grzechów i niewdzięczności... W hańbę zamieni się tyrania i bezbożność polskiego wojska. Każdego dnia i każdej godziny (...) niech Polska oczekuje (...) nieuchronnego upadku”.

Początki nowoczesnego antypolonizmu, zorganizowanego na szeroką skalę jako wyraz państwowej polityki wiązały się z rządami dwóch osiemnastowiecznych antypolskich władców - króla Prus Fryderyka II i carycy Rosji Katarzyny II. W liście do pruskiego rezydenta w Warszawie Gedeona Benoit w 1775 roku Fryderyk II wyraził podstawowe zasady pruskiego antypolonizmu, oparte na antypolskim współdziałaniu z Rosją i kontynuowane przez szereg niemieckich polityków w następnych stuleciach: „Im bardziej będzie Polska skłócona,

im więcej w niej będzie rozbratu i zamętu, im bardziej przyszły sejm starać się będzie wyrzucić urzędników ustanowionych przez Rosję, tym korzystniej dla mych interesów. Gdy Rosja jest niezadowolona z Polaków, to nam to może dogadzać. Stajemy się przez to niezbędni dla tego państwa, kiedy tymczasem pokój i spokój w Polsce zawsze będzie tam utwierdzał umysły w systemie kłócenia mnie z Rosją i pomnażać będzie intrygi w tym celu. Życzyć więc bardzo należy, aby tam u was ludzie robili wszystkie możliwe głupstwa, aby drażnili Rosję i ściągali na siebie jej zły humor (...)"

Antypolonizm Katarzyny II wiązał się ściśle z potrzebą zachowania fatalnego bezrządu w Polsce, gdyż jak pisała w jednym z listów: „nie masz dla Rosji korzyści ani potrzeby, żeby Polska stała się czynniejszą”. Szczególny, a zrozumiały niepokój wzbudziły w Katarzynie II reformy Sejmu Czteroletniego. Pisała w liście do księcia Potiomkina w lipcu 1791: „Przemiana rządu w Polsce, jeśli tylko nabierze stałej siły i działalności, nie może być korzystną dla jej sąsiadów. Dlatego takowa zmiana zmusza nas obmyśleć wcześniej sposoby ku odwróceniu niebezpieczeństw, które nam zagraża państwo to, tak bogate w środki liczne i potężne”. Wśród przyczyn antypolonizmu już wtedy pojawiły się obawy przed konkretnymi skutkami polskich reform społecznych dla Rosji. Reagując na postanowienia Konstytucji 3 Maja, caryca stwierdzała: „Co za konstytucja! Będąc otoczonymi od trzech mocnych sąsiadów, deklarować wolnymi chłopów, którzy przyjdą na grunt polski! Co za myśl! To by doprowadziło do Polski większą część chłopów z Białej Rusi, a resztę by u mnie bałamucili”.

Zarówno Katarzyna II jak i Fryderyk II w swych dążeniach do rozbioru ziem Rzeczypospolitej Obojga Narodów starali się w maksymalny sposób uzasadniać swoje roszczenia przez upowszechnianie „czarnej legendy” Polski jako kraju wyjątkowej anarchii i religijnego fanatyzmu. Bardzo pomocne w ich antypolskiej agitacji okazały się wystąpienia opłacanych przez nich niektórych czołowych postaci intelektualnych ówczesnej Europy, skrajnie oczerniających obraz Polski. Szczególnie wielkie szkody dla obrazu Polski i Polaków przyniosły wystąpienia Woltera. Słynny rzecznik tolerancji i „ojciec liberalizmu” europejskiego, Wolter cynicznie wysławiał rozbiór Polski jako „pomysł geniusza”, i twierdził, że okupujące Polskę wojska rosyjskie faktycznie ją wzbogacają. Był odpowiednio wynagradzany za swój antypolonizm: futrami sobolowymi i szkatułami z kości

słoniowej i złota przez Katarzynę II i piękną porcelaną przez Fryderyka II.

W okresie śródrozbiorowym w 1779 r. ukazał się jeden z najsłabszych twórców antypolonizmu (dwa razy po francusku i raz w niemieckim przekładzie): *L'orang-outang d'Europe ou le Polonais tel qu'il est; ouvrage méthodique qui a remporté un prix d'Histoire naturelle en 1779 - Orangutan europejski, czyli Polak, jaki jest; dzieło metodyczne, uwieńczone nagrodą Historii naturalnej w 1779 r.* W dziele metodycznym zawarto sporą ilość określeń z arsenału najbardziej grubiańskiego antypolonizmu „Polak, to najgorsza, najbardziej godna pogardy, najpodlejsza, najbardziej zniechęcona, najnieuczciwsza, najgłupsza, najniegodziwsza i najchórzliwsza istota spośród wszystkich małych”.

Antypolonizm XIX-wieczny był kształtowany głównie pod egidą trzech wielkich mocarstw - rozbiorników Polski jako uzasadnienie ich zbrodni na Polsce i podważenie wszelkich szans zmartwychwstania polskiej państwowości. Stąd dalej w propagandzie antypolskiej, bardzo sowiec opłacanej przez Rosję, Prusy czy Austrię kładziono wyjątkowo duży nacisk na rzekomą niezdolność Polaków do rządzenia się przez siebie samych, anarchiczność, „polnische Wirtschaft”, etc. W oczach zaborników Polacy reprezentowali typ wiecznych buntowników. Kanclerz Austrii Klemens von Metternich pisał, że: „Polonizm jest tylko formułą, wyrazem, za którym kryje się rewolucja w jej najbardziej jaskrawej formie”. Car Mikołaj I Romanow stwierdzał: „Polacy to ludzie bez sumienia, bez prawa, bez religii, poświęcają oni wszystko mrzonce narodowości”. I zalecał namiestnikowi Królestwa Polskiego feldmarszałkowi Iwanowi Paskiewiczowi: „Polaków można ujarzmić tylko strachem”.

Antypolonizm monarchów państw zaborniczych i ich czołowych polityków był podzielany przez zdecydowaną większość przedstawicieli środowisk intelektualnych w podległych im krajach. Ciągłe zbyt mało znane są fakty dowodzące skrajnego antypolonizmu rzekomego „przyjaciela” Polski, wielkiego poety rosyjskiego Aleksandra Puszkina. Poza nacjonalistycznymi wierszami „Oszczercem Rosji” i „W rocznicę Borodina” Puszkina poświęcił Polakom arcyzowinistyczne fragmenty swej korespondencji z lat 1830-1831 (m.in. zwroty sugerujące, iż trzeba, by wojna z Polakami była wojną na wyniszczenie - list do J.M.Chitrowo z 9 grudnia 1830). Inny „przyjaciel

Moskal" poeta rosyjski, były dekabrysta Aleksander A. Bestużew, (opiewany w wierszu Mickiewicza *Do przyjaciół Moskali*) w 1831 roku piętnował „zdradę warszawską" (tj. Powstanie Listopadowe) i wyrażał błogą nadzieję, że krew zaleje na zawsze polskich panów. Swego rodzaju symbolem antypolonizmu niemieckiego może być tak wychwalany niegdyś w PRL-u Fryderyk Engels. 23 maja 1851 roku w liście do Marksa wystąpił on wręcz z eksterminacyjnymi tonami w stosunku do Polaków, zapoczątkowując swoisty typ antypolonizmu - antypolonizmu uzasadnianego racjami postępu: „(...) Im więcej rozmyślam nad historią, tym jaśniej widzę, że Polacy są *un nation future* (czyli narodem skazanym na zagładę), którym można tylko dopóty posługiwać się jako narzędziem, dopóki sama Rosja nie zostanie wciągnięta w wir rewolucji agrarnej. Od tej chwili Polska nie będzie miała żadnej *raison d'être* (czyli racji bytu). Nie można przytoczyć ani jednego przypadku, w którym Polska choćby tylko w stosunku do Rosji reprezentowała z powodzeniem postęp, lub dokonała czegoś o historycznym znaczeniu. Rosja natomiast jest rzeczywiście postępową (...) mimo całej swej podłości, mimo całego swego słowiańskiego bałaganu odgrywa cywilizacyjną rolę (...) Wniosek: odebrać na zachodzie Polakom wszystko co się da, obsadzić ich miasta zwłaszcza Poznań - Niemcami pod pozorem ochrony, pozwolić im gospodarować, posyłać ich w ogień, ograbiać do cna z żywności ich kraj, a gdyby udało się wprawić w ruch Rosjan - sprzymierzyć się z nimi i zmusić Polaków do ustępstw (...)".

W Austrii jednym z najpopularniejszych rzeczników antypolonizmu był pisarz Leopold Sacher-Masoch, syn austriackiego komendanta policji, jednego z najokrutniejszych organizatorów rzezi Polaków w czasie rabacji galicyjskiej 1846 r. Sacher-Masoch, autor brukowych powieści, od których pochodzi nazwa masochizm, starał się maksymalnie przyczernić i wyszydzić Polaków przedstawiając ich jako naród głupawych powstańców i emisariuszy, oraz okrutnych feudałów uciskających lud.

Także w społeczeństwach państw zaborczych znaleźć można było autorów rozumiejących i broniących racje Polski, ale należeli oni do wyraźnej mniejszości (m.in. książę Aleksander Odojewski i Aleksander Hercen, Richard Wagner i historyk pruski Friedrich Raumer). Antypolonizm państw zaborczych znajdował wyraz w próbach odpowiedniego urabiania świadomości ujarzmionych przez nich Polaków w

poszczególnych zaborach, fałszowaniu i oczernianiu polskiej historii i tradycji, czasami przynoszącymi efekty w niektórych polskich środowiskach, odciętych przez wiele dziesięcioleci od prawdy o ojczystych dziejach. Zygmunt Krasiński konstatował już 12 maja 1844: „Młodzież w najopłakańszym położeniu. Uczą jej kłamstw i bluźnierstw”. Antypolonizm zaborców zyskuje poparcie części intelektualistów zachodnich. Np. uwielbiający Fryderyka II popularny angielski historyk i pisarz Thomas Carlyle przedstawiał rozbiory Polski jako akt „boskiej sprawiedliwości”. „Zanarchizowanej” Polsce przeciwstawiał Rosjan, którzy potrafią rozkazywać i wysłuchiwać rozkazów. Jak w poprzednim stuleciu antypolonizm niektórych postaci intelektualnych na zachodzie częstokroć wynikał z konkretnych pobudek materialnych. Typowy pod tym względem był przykład Balzaca, który po początkowych sympatiach dla Polski stopniowo coraz bardziej zaczął popierać politykę cara wobec Polski, a wreszcie nazywać Polaków „podpalaczami Europy”. „Zmianę poglądów” Balzaca dyktowała chęć uzyskania zgody cara na małżeństwo z posażną panią Hańską.

Pomimo kampanii prowadzonej przeciw Polsce przez trzy wielkie mocarstwa XIX-wieczny antypolonizm przez długi czas napotykał na silne i nierzadko bardzo skuteczne przeciwstawienie ze strony polskich środowisk na zachodzie (Wykłady i publicystyka Adama Mickiewicza; wielostronna działalność dyplomatyczno-polityczna Hotelu Lambert pod kierownictwem ks. Adama Czartoryskiego, publicystyka L. Kłaczki i in.). Stanowczy głos w obronie praw Polski zabierali liczni wybitni twórcy i uczeni zachodu (Byron, Hugo, Michelet, Musset, Beranger i in.). W końcowych dziesięcioleciach XIX wieku, zwłaszcza po klęsce Francji w wojnie z Prusami w 1871 roku, sympatie propolskie na zachodzie znacząco przygasły. Na prawie pół wieku, aż do wybuchu pierwszej wojny światowej zdecydowanie zatriumfowały tezy antypolonizmu lansowanego przez państwa zaborcze, wykluczając wszelkie szanse powrotu Polski na mapę Europy.

Pierwsza wojna światowa przyniosła ożywienie sympatii propolskich i publiczne otwarte polemiki z argumentami antypolonizmu w krajach zachodu (m.in. liczne wystąpienia tak popularnego w owym okresie Ignacego Paderewskiego w Stanach Zjednoczonych, wystąpienia Josepha Conrada z potępieniem rozbiorów w Anglii, poparcie sprawy niepodległości Polski przez prezydenta USA W. Wilsona i in.). Równocześnie jednak w początkach wojny światowej pojawia się

nowy, później coraz silniejszy nurt antypolonizmu, mianowicie antypolonizm żydowski. Część Żydów niemieckich i amerykańskich, zaniepokojona możliwością powstania niepodległego państwa polskiego, zdominowanego przez katolicką polską większość, rozpoczyna gwałtowną kampanię przeciw możliwości powstania takiego państwa. Główną bronią w tej kampanii staje się począwszy od 1914 roku upowszechnianie kłamstw o rzekomych pogromach Żydów w Polsce. Kampania ta trwała przez cały czas wojny i była w różnych formach kontynuowana z poparciem państw ościennych również w okresie powojennym. Nie pomogły otwarte sprzeciwy wyrażane przeciw niej na forum międzynarodowym przez niektórych polskich patriotów pochodzenia żydowskiego lub Żydów - polonofilów (S.Askenazego, W.Feldmana, B.Lauera, E.Deichesa, H.Feldsteina, żydowskiego pisarza z Niemiec B.Segela).

Powstanie Polski w 1918 roku i zakończenie kształtowania jej granic po zwycięskiej wojnie z Rosją bolszewicką w 1920 roku decydują o charakterze antypolonizmu na całe dziesięciolecie. Jest on odąd integralnie związany z antypolskimi rewizjonistycznymi działaniami dwóch głównych zaborczych sąsiadów Polski: Rosji Sowieckiej i Niemiec weimarskich, a później III Rzeszy. Związek Sowiecki pozostaje wierny ukształtowanej przez Lenina maksymie: „Polska Niepodległa - Polska Niebezpieczna”, i tylko czeka na czas, gdy będzie mógł powrócić do realizacji hasła kampanii bolszewickiej 1920 roku przeciw Polsce: „Po trupie Polski do rewolucji ogólnoświatowej”. Weimarskie Niemcy realizują politykę wytyczoną już w 1922 roku przez kanclerza Rzeszy Józefa Wirtha i szefa sztabu Reichswehry Hansa von Seeckta. Uznawała ona, że istnienie Polski jest nie do zniesienia, a jej zniknięcie z mapy powinno być głównym celem polityki niemieckiej. W kwestii antypolonizmu rząd Niemiec może liczyć na poparcie większości narodu nastawionego rewizjonistycznie. Nawet poważny organ demokratyczny *Frankfurter Zeitung* z 14 czerwca 1925 pisał: „Tak czy inaczej Polska musi wyjść z wojny celnej śmiertelnie ranna. Z jej krwią odpłyną jej siły, a wreszcie i niepodległość. A wtedy, za lat kilka, w porozumieniu z Rosją, dobijemy umierającą”. Polska jest konsekwentnie przedstawiana jako „państwo sezonowe” (*Saison Staat*). W Stanach Zjednoczonych przez cały okres międzywojenny trwa nieprzerwanie kampania oszczerstw i pomówień podtrzymywana przez liczne środo-

wiska Żydów amerykańskich kierowanych przez elitę wywodzącą się od szczególnie nieprzyjaźnie nastawionych do Polski Żydów niemieckich.

W latach dwudziestych antypolonizm zyskuje po raz pierwszy znaczącego sojusznika wewnątrz Polski - w postaci swoistej piątej kolumny - Komunistycznej Partii Polski. Gdy w 1939 roku Polska pada pod ciosami dwóch wrogów jej kolejny rozbiór zostaje skomentowany twierdzeniem W. Mołotowa o Polsce jako „pokracznym bękartie traktatu wersalskiego”. We Lwowie już na jesieni 1939 roku ukształtowana zostaje główna baza prosowieckich kolaborantów, akcentujących hasła antypolonizmu (W. Wasilewska, J. Borejsza, J. Różański, S. J. Lec i in.). Kolaborantom nie przeszkadza masowa wywózka polskiej ludności na Sybir, masowe obozy czy mordy polskiej inteligencji (w Katyniu, Starobielsku i in.). Pod okupacją niemiecką antypolonizm wyraża się w jeszcze bardziej zmasowanych formach eksterminacji Polaków.

Od 1943 roku dochodzi do wyraźnego nasilenia antypolonizmu na zachodzie, rozwijanego głównie poprzez infiltrowane przez sowieckie agenty, lewicowe środowiska intelektualne. Po wykryciu sprawy zbrodni katyńskiej, dyplomacja i wywiad sowiecki robią wszystko dla oczernienia obrazu Polski jako potencjalnego przyszłego głównego przeciwnika ujarzmienia przez Sowiety narodów Europy środkowo-wschodniej. W finansowanych przez sowieckie ekspozytury publikacjach zachodnich lansuje się znów „czarną legendę” Polski jako „anachronicznego kraju feudalnego”, pełnego reakcjonistów, nacjonalistów, faszystów i antysemitów. Konsekwentnie fałszuje się i zohydza obraz Powstania Warszawskiego. Na próżno nieliczni „sprawiedliwi” wśród intelektualistów ostrzegają przed kłamstwami o Polsce. Tak George Orwell, który już we wrześniu 1944 roku protestował przeciwko „podłej i tchórzowskiej postawie” prasy brytyjskiej wobec powstania w Warszawie i pisał o upadku moralnym brytyjskich dziennikarzy, którzy stali się faktycznie „liżącymi buty propagandystami sowieckiego reżimu”. Były burmistrz Glasgow, działacz Labour Party ze smutkiem konstatuje w październiku 1944 roku: „Na temat żadnego kraju nie kłamano tyle, co o Polsce”. Wśród siewców antypolonizmu w czasie wojny w Wielkiej Brytanii znaleźli się tak głośni twórcy jak George Bernard Shaw czy Herbert George Wells.

Ujarmianie Polski po 1944 roku sprzyja dalszemu rozwijaniu na skalę międzynarodową propagandy antypolonizmu przez władze sowieckie. Polaków znów ukazuje się jako reakcjonistów, antysemitów i nacjonalistów, którzy chcą za wszelką cenę skłócić aliantów dla swych egoistycznych i anachronicznych interesów. Zorganizowane przez sowiecki kontrwywiad zajścia antyżydowskie w Kielcach w 1946 roku w kilka dni po sfałszowanym referendum skutecznie służyły oczernianiu obrazu Polski i Polaków. Związek Sowiecki nader chętnie wykorzystuje dla swych celów antypolonizm niektórych środowisk żydowskich. Po zawarciu przez RFN w 1953 roku porozumienia z Izraelem o odszkodowaniach dla Żydów stopniowo coraz częściej podejmowane są działania dla oczernienia obrazu Polski i Polaków (w stosunku do Żydów w czasie drugiej wojny światowej) dla równoczesnego wybielania Niemiec. Aż dojdzie w latach 80-tych i 90-tych do coraz częstszego upowszechniania oszczerstw o „polskich obozach koncentracyjnych”, w których zginęły miliony Żydów. Popularyzacji antypolskich kłamstw ogromnie sprzyjał fakt, że Polska przez kilka dziesięcioleci nie posiadała własnych suwerennych rządów, zainteresowanych obroną polskiej godności i polskich interesów narodowych, a uzależnieni od ZSRR komunistyczni politycy (od Bieruta po Jaruzelskiego i Rakowskiego) sami partycypowali w piętnowaniu własnego narodu na zewnątrz, swoistych „donosach na Polskę”. Przez całe dziesięciolecia w imię serwilizmu prosowieckiego i prorosyjskiego fałszowano historię Polski i ją pomniejszano, osłabiano świadomość narodową w umysłach kolejnych pokoleń. Polska jako najbardziej krnąbrny kraj w tzw. obozie socjalizmu padała wciąż ofiarą szczególnie gwałtownej kampanii zohydzeń, inspirowanej przez władze sowieckie, nie tylko na zachodzie, ale tym bardziej wewnątrz samego „obozu”. Z inicjatywy władz sowieckich wciąż wpływano na treść podręczników historii, książek historycznych i publicystycznych w duchu odpowiedniego zohydzenia „polskich panów”, polskiej „anarchii” i „nacjonalizmu”.

Począwszy od moczarowskiej kampanii pomarcowej doszło do znaczącego pogorszenia stosunków polsko-żydowskich z fatalnymi konsekwencjami dla obrazu Polski. Szczególnie drastyczne rozmiary przybrał antypolonizm w niektórych środowiskach Żydów amerykańskich, gdzie opublikowano dosłownie tysiące publikacji deformujących obraz Polaków, przedstawiających ich jako „naród szmal-

owników", przemilczających prawdę o pomocy Polaków dla Żydów w czasie wojny. Towarzyszyły im kłamstwa w licznych fdmach i serialach telewizyjnych („*Holocaust*”, „*Shoah*”, „*Wybór Zofii*”, „*Wichry wojny*”, „*Lista Schindlera*” i in.). Rząd i dyplomacja polska, także po 1989 roku niewiele zrobiły dla przeciwdziałania antypolonizmu, czy choćby wsparcia działań środowisk polonijnych broniących się przeciw oszczerstwom. Niewiele poprawy nastąpiło w obrazie Polski i Polaków także w krajach ościennych, zwłaszcza w Rosji i pozostałych krajach dawnego ZSRR. W Rosji mamy wyraźnie do czynienia z przejawami antypolonizmu kompensacyjnego, antypolonizmu nieczystego sumienia. Świadomość krzywd wyrządzonych Polakom skłania liczne wpływowe postacie rosyjskiego życia do poszukiwania możliwości oskarżenia z kolei Polaków za domniemane ich zbrodnie z przeszłości - już M.Gorbaczow zalecał szukanie kontr-Katynia. Dochodzi do skrajnych przejawów rosyjskiego antypolonizmu (wystąpienia Żyrynowskiego i in.). Antypolonizm staje się główną bronią przeciwko mniejszościom polskim na Litwie, Białorusi i na Ukrainie, w sytuacji, gdy kolejne rządy polskie po 1989 roku i dyplomacja polska nie zatroszczyły się o wsparcie mniejszości polskich i propolskich lobby w tamtych krajach, a tym bardziej w Rosji. Zagrożenia ze strony antypolonizmu są tym większe w sytuacji, gdy w samej Polsce jest widoczny coraz bardziej pogłębiający się kryzys polskości, słabnięcie świadomości narodowej i znaczące wpływy rodzimych siewców antypolonizmu w mass mediach. Czas pokaże, czy uda się naprawić skutki dziesięcioleci walk z polskością i wygrać „bitwę o pamięć”, o odrodzenie tradycji narodowych, „bitwę o Polskę”.

BIBLIOGRAFIA: *Cudzoziemcy o Polsce. Relacje i opinie* wybrał i opracował J.Gintel, Kraków 1971, t.I i II, *Polska stanisławowska w oczach cudzoziemców*, Warszawa 1963, t.I i II, M.H.Serejski: *Europa a rozbiory Polski*, Warszawa 1970,, J.Feldman: *Bismarck a Polska*, Warszawa 1947, W.W.Hagen: *Germans, Polens and Jews, The Nationality Conflict in the Prussian East, 1772-1914*, Chicago 1981, S.Buszczyński: *Obraz spotwarzonego narodu*, zesz. I, Kraków 1888, W.Konopczyński: *Fryderyk Wielki a Polska*, Poznań 1881, R.H.Lord: *Drugi rozbiór Polski*, Warszawa 1973, J.J.Sievers: *Jak doprowadziłem do drugiego rozbioru Polski*, Warszawa 1992,

J.Orłowski: *Z dziejów antypolskiej obsesji w literaturze rosyjskiej*, Warszawa 1992, M.Berg: *Zapiski o polskich spiskach i powstaniach*, Warszawa 1906, t.I, II, III. J.Unszlicht: *Social-litwactwo w Polsce (Z teorii i praktyki Socjaldemokracji Królestwa Polskiego i Litwy)*, Kraków 1911, J.Unszlicht: *O pogromy ludu polskiego (Rola socjal-litwactwa w niedawnej rewolucji)*, Kraków 1912, K.Sarolea: *Listy o Polsce, Warszawa 1923, Kielce July 4.1946. Background, Context and Events*, Toronto and Chicago 1996, M.Dąbrowska: *Dzienniki powojenne*, t.I i II, Warszawa 1996, J.R.Nowak: *Myśli o Polsce i Polakach*, Katowice 1994, B.Urbankowski: *Czerwona msza albo uśmiech Stalina*, Warszawa 1995, L.Żebrowski: *Paszkwil Wyborczej*, Warszawa 1995.

Jerzy Robert Nowak

Sylwetki wielkich filozofów

Postać i myśl św. Tomasza z Akwinu¹

Nie jest łatwo w krótkim wystąpieniu przedstawić postać i myśl jednego z największych geniuszy ludzkości.

Tomasz z Akwinu jest człowiekiem, który poszukiwanie prawdy uczynił głównym motywem swego intelektualnego życia².

Urodził się w Akwinie na zamku Roccasecca w 1224 roku (nieдалеko Neapolu). Jego ojciec - Landulf - był rycerzem, a nie jak często sugerowano - księciem (nie był również spokrewniony z cesarzem Fryderykiem II). Tomasz był najmłodszym synem z drugiego małżeństwa ojca. Miał ośmioro rodzeństwa, w tym trzech braci. Jako najmłodszy został - zgodnie z przyjętym zwyczajem - ofiarowany (*oblatus*) na służbę Bogu i Kościołowi. Gdy skończył 5 lat został oddany do benedyktyńskiego klasztoru (opactwa) na Monte Cassino. Został więc kandydatem do stanu mniszego. Przebywa tu przez wiele lat. Zdobywa w tym czasie - rzecz można - podstawowe wykształcenie, a także praktykuje elementarne reguły życia zakonnego. Uczy się tu zwłaszcza religii, gramatyki łacińskiej, czytania i pisania, języka ojczystego oraz podstaw matematyki i harmonii.

Jego pobyt na Monte Cassino skończył się dość gwałtownie prawie po 10 latach. W wyniku zaostrzenia się wojny między

¹ Odczyt wygłoszony na uroczystej akademii ku czci św. Tomasza z Akwinu w WSD w Olsztynie (styczeń roku 1995).

² Na temat św. Tomasza w języku polskim istnieje szereg publikacji, np. J. Pieper: *Tomasz z Akwinu*, Kraków 1966; J. A. Weisheipl: *Tomasz z Akwinu. życie i dzieło*, Poznań 1985; S. Swieżawski: *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.

wojskami cesarskimi i papieskimi, klasztor zostaje zajęty (przez wojska cesarskie) a część mnichów wypędzona. Tomasz zmuszony jest powrócić do rodzinnego domu. Po krótkim w nim pobycie, wyjeżdża jednak na dalszą naukę do pobliskiego Neapolu. Tu zapisuje się na studia. Studiuje przez 5 lat (1239 - 1244). I rzecz ciekawa, uniwersytet (studium) w Neapolu jest w owym czasie jedynym - rzecz można - świeckim uniwersytetem w Europie. Założył go bowiem cesarz Fryderyk II w 1224 roku niejako przeciw „szkołom papieskim”, aby rywalizować zwłaszcza ze studium w Bolonii. Cesarz chciał w nim kształcić swoich ludzi na urzędników państwowych. Dominowało tu prawo.

W tamtych czasach uniwersytety nosiły nazwę *studium generale*. W Neapolu studiował Tomasz tak zwane sztuki wyzwolone (siedem sztuk), czyli w przybliżeniu filozofię. Nacisk kładziono tu szczególnie na logikę i filozofię przyrody Arystotelesa (a być może nawet na jego metafizykę). Wychowano więc Tomasza w szacunku dla myśli Arystotelesa a jego nauczycielem był w tym czasie Piotr z Irlandii. To rzecz bardzo ciekawa i ważna, albowiem w tak zwanym „mieście filozofów” - Paryżu, czyli w centrum kulturalnym ówczesnego świata, obowiązywał zakaz studiowania Arystotelesa, jako głównego przedstawiciela myśli pogańskiej (greckiej)¹.

Tomasz, jak każdy student immatrykulowany w wieku 14 - 15 lat, (a studiowali wtedy tylko chłopcy) został przydzielony określonemu mistrzowi (danego przedmiotu), pod którego kierunkiem odbywał studia. Gdy je skończył, czyli opanował, przechodził do innego mistrza, aż do wyczerpania programu (owych siedmiu sztuk).

A jak wyglądała nauka? Zawierała trzy elementy: 1) studia nad tekstami (*lectio*); 2) dyskusje (*disputationes*); 3) powtarzanie wykładu mistrza (*repetitiones*). Do podstawowych tekstów np. z logiki należały: *Organon* Arystotelesa i komentarze do niego autorstwa Boecjusza.

W owym Neapolu Tomasz spotyka braci dominikanów (zakon założony w 1215 roku), których zasady mu imponują, dlatego też w wieku lat 19 (1244), na rok przed ukończeniem studiów, wstępuje do ich zgromadzenia.

¹ Por. M. D. Chenu: *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1974. Autor szeroko omawia kontekst kulturowy wystąpienia św. Tomasza. Na ten temat por. także: J. Pieper: *Scholastyka*, Warszawa 1963.

Jego zasadniczym celem był obowiązek nauczania, a środkiem do niego „studiowanie prawd Bożych”. Jak wiadomo, w owym czasie powstały dwa wielkie zakony żebracze. Tak franciszkanie jak i dominikanie nie byli mnichami, tj. przywiązanymi do jednego miejsca pobytu, lecz byli braćmi zakonnymi. Dominikanów zwano *predicatores* - co znaczy przepowiadający (kaznodzieje).

Kim byli tak dominikanie, jak i franciszkanie w ówczesnej Europie? Byli z zasadzie wędrownymi kaznodziejami, utrzymującymi się z żebrani. Wielu ówczesnych możnych, w tym duchownych, sprzeciwiało się ich istnieniu. Również rodzina Tomasza (zasadniczo matka i rodzeństwo, bo ojciec już od roku nie żył) nie zgadzała się na jego wstąpienie do zakonu „żebraków”. Po skończonych studiach w Neapolu. Tomasz, choć nie zdobywa tu stopnia magistra, już jako zakonnik, zostaje po drodze napadnięty przez swoich braci i uprowadzony do matki na zamku Roccasecca, gdzie rodzina usiłuje odwieść go od jego planów. Uwięzienie trwało około 1 roku czasu. Tomasz jednak nie dał się namówić do wystąpienia z zakonu. W tym okresie czasu studiuje oficjalny podręcznik do nauczania scholastycznego teologii - tak zwane *Sentencie* Piotra Lombarda. Po uwolnieniu Tomasz wyjeżdża do Paryża i przebywa tu (po raz pierwszy) przez trzy lata (1245 - 1248). Tu właśnie spotyka Alberta Wielkiego, który wtedy kompletuje swoją wielką encyklopedię na temat Arystotelesa. Nie studiuje jednak pod jego kierunkiem, ani też na uniwersytecie, lecz, jak się wydaje, czas spędza na prywatnej nauce oraz odbywa swój nowicjat. Po tym okresie udaje się wraz z Albertem Wielkim do Niemiec, do Kolonii. Albert - pierwszy Niemiec - dominikanin, który został mistrzem teologii w Paryżu - ma tu zorganizować pierwszy w Niemczech uniwersytet (*studium generale*).

Spotkanie z Albertem jest bardzo pomyślne dla Tomasza, albowiem to on jest tym, który przyczynił się najbardziej do przyswojenia przez kulturę europejską myśli Arystotelesa (bo ją objaśniał i komentował). Pracował nad tym systematycznie 20 lat. Albert był więc arystotelikiem i chciał aby idee filozofii Stagiryty stały się dla łacinników zrozumiałe. Jednocześnie „poprawiał” on Arystotelesa. Tomasz nie mógł więc znaleźć lepszego nauczyciela⁴. Albert zaś

⁴ Sam Tomasz w tym wieku był już człowiekiem potężnej postury - mężczyzną wysokim, dobrze zbudowanym, trochę otyłym, z czasem łysiejącym - tak właśnie przedstawiany jest na portretach.

zdawał sobie sprawę z filozoficznego talentu Tomasza i uczynił go swoim asystentem. Miał on prowadzić kursoryczne wykłady na temat Pisma św. Albert posiadał świadomość konieczności istnienia rzetelnej filozofii dla uprawiania teologii (choć sam wykładał teologię moralną). Tak więc Tomasz przebywając w Kolonii studiował tam i jednocześnie nauczał. Gdy zaś skończył 25 lat (w 1250 roku) przyjął święcenia kapłańskie.

W tym czasie generał zakonu dominikanów (Jan z Wildeshausen) zwrócił się do Alberta z prośbą o przysłanie do Paryża jakiegoś brata - studenta w celu uzyskania stopnia naukowego mistrza teologii. Albert oczywiście wysłał Tomasza.

Sam Paryż jako miasto uniwersyteckie, a specjalnie uczelnia, był miejscem szczególnym. Obok występowania wielu różnych sporów, istniała też ostra i niezdrowa zarazem rywalizacja między nauczającymi, zwłaszcza między mistrzami diecezjalnymi a mistrzami zakonów żebraczych. Niestety owa atmosfera niechęci czy niekiedy wręcz nienawiści towarzyszyła całemu pobytowi Tomasza w „mieście filozofów”, które z tego powodu również podzieliło się na dwa zwalczające się obozy.

Tomasz rozpoczął więc nauczanie teologii w Paryżu, choć jednocześnie był szczerze przekonany o swej niekompetencji. Najpierw odbył 4-letni staż lektora *Sentencji* (1252 - 1256). Sentencje - jak wiadomo - były zbiorem tekstów patrystycznych (ojców Kościoła), rozświetlających główne tajemnice wiary. W owym czasie wykłady mistrzów ograniczały się ustawowo do Biblii. Tomasz był tak zwanym bakałarzem. Napisał wówczas pracę - odpowiednik naszego doktoratu - będącą komentarzem do owych Sentencji, pt. *Scriptum super Sententias*. Wyróżnił w niej dwie grupy „sentencji”: pierwsza omawia zagadnienie wyjścia (*exitus*) wszystkiego od Boga (Stwórcy), druga zaś ich powrotu (*reditus*) do Niego. Ten dwójaki porządek - wyjścia i powrotu - stanie się podstawowym schematem dociekań filozoficzno-teologicznych św. Tomasza⁵. Znajdzie on swoje zastosowanie także w najbardziej znanym dziele Tomasza - Sumie teologicznej.

Bakałarze rozpoczynali swoje zajęcia (wykłady) o godzinie 9 rano (mistrzowie zaś o godzinie 6 rano - uważanej za najstosowniejszą porę dla takiej pracy). Wykład trwał od 2 do 3 godzin.

⁵ Jest to znany plotyński schemat emanacji i powrotu wszystkiego z i do *Przejedni*.

Uroczysta promocja Tomasza na mistrza św. Teologii odbyła się na wiosnę 1256 roku. Miał wtedy 31 lat i był - wedle obowiązujących przepisów - za młody (wiek statutowy 35 lat). Korzystał więc z dyspensy. W trzy lata później (1259) przydzielono Tomaszowi „pomocnika” dbającego o wszystkie jego potrzeby, czyli takiego osobistego sekretarza (krótko mówiąc - w jednej osobie spowiednika, kapłana, ministranta, towarzysza podróży i - jak powiedziano sekretarza). Był nim brat Reginald z Piperno.

W czasie tego drugiego już pobytu w Paryżu (trwającego 4 lata) Tomasz prowadził wykłady, dysputy publiczne i głosił kazania. Były to zresztą trzy podstawowe zadania, jakie miał wtedy do spełnienia każdy teolog.

Postawą tak zwanej metody scholastycznej (badań i wykładu) była analiza tekstu oraz odwoływanie się w interpretacji do uznanych autorytetów. Stąd pisano w owym czasie przede wszystkim komentarze.

Tomasz pisał także (jak każdy uczony wtedy) komentarze do różnych pism. Odróżnia się jednak dwa ich rodzaje: takie, które zostały spisane przez studentów bądź jego sekretarza i takie, które on sam osobiście napisał lub podyktował. Tomasz bowiem zarówno sam pisał, jak i dyktował swoim sekretarzom, których podobno w pewnym okresie czasu miał aż czterech.

Do tekstów przez niego napisanych osobiście należą między innymi: wszystkie komentarze do dzieł Arystotelesa, niektóre komentarze do Pisma św. i obie *Summy* - filozoficzna i teologiczna.

Tomasz jako mistrz teologii (magister) zobowiązany był także do przeprowadzania publicznych dysput (*questiones disputatele*). Tematy tych dyskusji były wcześniej uzgadniane (wyznaczane). Zostały one oczywiście spisane, a najbardziej znaną ich częścią jest *De verdate* (*O prawdzie* - tytuł pochodzi od pierwszej kwestii). Mistrzowie również mogli przeprowadzać, jeśli chcieli (mieli odwagę) tak zwane *Quodlibety* czyli *questiones quodlibetales*, a więc dyskusje na tematy dowolne, zgłaszane wprost w czasie jej trwania (przy czym prowadzono je jedynie na uniwersytecie w Paryżu). Zarówno komentarze do Pisma św. jak i owe *questiones disputatae* (krótko - większość dzieł Tomasa) zostały napisane - rzecz można - dla zaawansowanych w dziedzinie teologii. Były wytworem akademickiej aktywności Tomasza na uniwersytecie. Obok takich prac powstały jeszcze inne, pisane dla niezbyt wtajemniczonych, czyli początkujących. Taki charakter mają w zasa-

dzie przede wszystkim obie *Summy*, zwłaszcza ta druga, to jest teologiczna. Obie też są wynikiem pozaprogramowych zajęć Tomasza i nie były - jak wspomniano - inspirowane szkolnymi zajęciami. *Summa Contra Gentiles*, czyli tzw. *Summa Filozoficzna*, powstała na konkretne zamówienie - ówczesnego generała zakonu dominikańskiego Rajmunda z Penafort - jako pomoc dla misjonarzy pracujących wśród muzułmanów (to jest w Hiszpanii i Afryce Północnej). Dzieli się ona na dwie części. Część pierwsza - księgi od I do III omawiają zagadnienia dotyczące Boga, ale poznawalne na drodze naturalnej (ludzkim rozumem). Część druga (to jest księga IV) przedstawia zagadnienia również dotyczące Boga, ale dostępne (poznawalne) tylko na drodze Objawienia. Są nimi, jak wiemy, główne prawdy wiary. Część pierwsza tej summy odwołuje się zasadniczo do poglądów Arystotelesa i Awicenny, ponieważ były one znane „niewiernym”.

Duża część poruszonych tu problemów zostanie potem podjęta, ale już w sposób bardziej systematyczny i „uproszczony” w drugiej summie Tomasza, czyli *Summie Teologicznej*.

W 1259 roku Tomasz opuszcza Paryż i wraca do Italii, dokładnie do Neapolu, gdzie przebywa półtora roku. Wróci jednak znowu do „miasta filozofów” za 10 lat. W Neapolu właśnie rozpoczyna pisanie swojej pierwszej summy, czyli *Summa Contra Gentiles* (filozoficznej). Po śmierci papieża Urbana IV (1265) zostaje wezwany do Rzymu w celu założenia studium dominikańskiego. Ma wtedy 40 lat. Tutaj właśnie podjął zamiar napisania podręcznika dla początkujących teologów, czyli sławnej później *Summy Teologicznej*. Uważał bowiem, że istniejące podręczniki nie nadają się do tego; są rozwlekłe, szczegółowe, niesystematyczne.

W 1268 roku (jak wspomniano - po 10 latach spędzonych we Włoszech) Tomasz wraca do Paryża po raz trzeci. Tu między innymi kontynuuje swoją pracę nad *Summą Teologiczną*. Skończy ją dopiero (a właściwie nie skończy, czy nie dokończy, bo zaprzestanie pisania 6 grudnia 1273 roku) po powrocie do Italii, do Neapolu, gdzie umrze stosunkowo młodo, bo w wieku 49 lat, 7 marca 1274 roku.

Tomasz napisał w ogóle bardzo dużo. Polski przekład *Summy Teologicznej* (dokonany po II wojnie światowej w Londynie) mieści się w 34 tomach, a to stanowi tylko około 1/10 część jego twórczości. Umiera młodo. Wydaje się, że jest to cena, jaką zapłacił za swój

ogromny wysiłek intelektualny, albowiem nie oszczędzał się (mało spał i spał, całkowicie oddawał się pracy i służbie).

Summa Teologiczna uchodzi za najważniejsze dzieło Tomasza w zakresie nauk teologicznych. Poświęcił mu 7 lat pracy. Zyskało zaś ono największą popularność oraz wywarło olbrzymi wpływ tak na życie jak i na myśl filozoficzną-teologiczną naszej kultury. Składa się ono z trzech głównych części. I (*prima pars*) traktuje o Bogu w Trójcy Jedynym oraz o pochodzeniu wszystkich stworzeń od Niego. Część II (*secunda pars*) mówi o powrocie wszystkich stworzeń do Boga. Część III zaś (czyli *tertia pars*) przedstawia Chrystusa jako „człowieczą drogę” do Boga. *Summa Teologiczna* zawiera też suplement (zredagowany przez jego uczniów metodą „kleju i nożyczek” na podstawie innych jego pism). Warto może - w aspekcie statystycznym - zauważyć, że dzieło to zawiera aż 512 kwestii (głównych problemów, zagadnień), 2669 artykułów i około 10 tysięcy zarzutów wraz z odpowiedziami na nie. Natomiast w swojej budowie nie ma sobie równego w dziejach teologii. Słusznie porównywano jego strukturę do wspaniałych sakralnych budowli gotyckich - katedr średniowiecznych.

Święty Tomasz jest przede wszystkim teologiem, choć jednocześnie jest też genialnym filozofem. Filozofuje jednak - rzecz można - na użytek teologii. Jest bowiem przekonany, że to właśnie teologia jest mądrością najwyższą, jaką człowiek może osiągnąć w tym życiu⁶. Jednocześnie jest on świadom znaczenia filozofii dla uprawiania teologii. Jest przecież obok swego nauczyciela, to jest Alberta Wielkiego, klasykiem rozróżnienia wiedzy (nauki) i wiary (religii). Są to dziedziny poznania względem siebie autonomiczne. Człowiek bowiem nie może jednocześnie i tym samym aktem poznawczym wiedzieć i wierzyć (w to samo). Wierzyć może jedynie wtedy, kiedy chce wierzyć, ale wiara zawsze wymaga pewnej racjonalizacji; ma być rozumna (i wolna)⁷. Adresatem Objawienia jest przecież człowiek. To on musi (i powinien) zrozumieć jego treść.

Tomasz w swej myśli filozoficznej nawiązuje do Arystotelesa. Poprawia i pogłębia jego filozofię przebudowując ją w świetle własnej, nowej i genialnej zarazem koncepcji bytu, gdzie miarą bycia

⁶ Na temat filozofii św. Tomasza por. zwłaszcza E. Gilson: *Tomizm*. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza, Warszawa 1960; tenże: *Elementy filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa 1965; tenże: *Byt i istota*. Warszawa 1963.

⁷ Akt wiary jest aktem rozumu pod naciskiem woli.

bytem (czyli czymś rzeczywistym, realnym) jest nie niezmienność (jak u Platona czy Arystotelesa), ale istnienie. Być czymś realnym, czyli bytem znaczy tu być czymś istniejącym. Zwiąże to dociekania filozoficzne całkowicie z istniejącą rzeczywistością⁸. Pozwoli mu to na zbudowanie nowej, poprawnej koncepcji Absolutu (Boga) jako tak zwanego Czystego Istnienia, będącego racją (Stwórcą) istnienia świata, a więc zbioru bytów niekoniecznych. Absolut ten jest Osobą. Występuje tu więc wielka zgodność tej koncepcji filozoficznej z pojmowaniem Boga w chrześcijaństwie.

Tomasz sformułuje też swoje słynne „pięć dróg” (dowodów), które stanowią ściśle filozoficzną i poprawną zarazem argumentację (jedyną w historii filozofii!) za istnieniem Boga. Dzięki temu wszystkiemu jego filozofia stanie się w pełni realistyczna. Tego nie da się przecenić!

W związku z nową koncepcją bytu Tomasz utworzy też nową poprawną koncepcję człowieka jako *compositum* (złożenia specyficznego) duszy i ciała. Wyakcentuje w teorii człowieka koncepcję osoby, czyli bytu przede wszystkim rozumnego i wolnego, istniejącego w sobie i dla siebie⁹.

Tak więc, w wyniku przeciwstawienia się idealizmowi (platonizmowi, augustynizmowi), a dzięki odwołaniu się do realizmu Arystotelesa, Tomasz zbuduje mocny racjonalny fundament (filozoficzno-teologiczny) dla rozwoju kultury chrześcijańskiej. Do niego nawiąże wielu późniejszych filozofów i teologów, a jego myśl antropologiczna stanie się intelektualnym zapleczem dla ogłoszonej wspólnie Deklaracji Praw Człowieka.

To *novum* filozoficzne Tomasza, przejawiające się zwłaszcza w koncepcji bytu, Boga i koncepcji człowieka nie zostanie od razu w pełni dostrzeżone. Upłynie wiele czasu zanim dopiero J. Maritain i E. Gilson, a w Polsce M. A. Krąpiec, odkryją całą głębię filozofii Akwinaty. Od jego imienia powstanie też cały kierunek filozoficzny nazywany tomizmem.

Po co zatem wracać dziś do Tomasza, przecież żył i tworzył on w czasach średniowiecza. W czym może on nam dziś być pomocny?

Por. M. A. Krąpiec: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978; tenże: *O bycie i istocie*, Lublin 1981.

⁹ Por. tenże: *Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1976.

Tomasz był geniuszem, widział zatem lepiej (głębiej i dokładniej) sprawy, które wiążą się istotnie z człowiekiem, z jego życiem i przeznaczeniem. Wykorzystał w swym dziele ogromny dorobek swoich poprzedników. Był i jest nadal rzetelnym nauczycielem prawdy o Bogu i człowieku. Jako nauczyciel i mistrz prawdziwy, winien być przedmiotem studiów i źródłem inspiracji w naszym, także współczesnym, poszukiwaniu prawdy. Prawda bowiem nie podlega funkcji czasu, ona się nie starzeje!

Włodzimierz Dłubacz

Tłumaczenia:

Marie-Dominique Philippe

**Problem osoby jako szczyt
filozofii pierwszej**

Zacznijmy od zwięzłego przypomnienia, w jaki sposób pojawia się problem filozofii pierwszej. Dziś, bardziej niż kiedykolwiek, przedmiotem zainteresowania filozofii powinien być człowiek we wszystkich jego wymiarach: człowiek pracujący, człowiek kochający, człowiek współpracujący, człowiek w świecie, człowiek wśród bytów żyjących i w końcu człowiek, który istnieje; człowiek, który uświadamia sobie, że istnieje, że jest. Dzięki temu jest on w komunii ze wszystkimi rzeczami, których może doświadczać i które może poznawać, choć równocześnie radykalnie różni się od każdej i od wszystkich z nich, przez siebie właściwe istnienie: osobowe i jednostkowe.

Aby filozoficznie zrozumieć kim jest człowiek, trzeba ciągle powracać do doświadczenia, które nam o nim mówi. Wychodząc od doświadczenia, możemy odkryć, kim on jest, oraz poznać jego duchowy sposób istnienia w różnych wymiarach. O ile wychodząc od doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego potrafimy uchwycić to, kim jest człowiek, który pracuje, o tyle uchwycenie tego, kim jest jako istniejący, sprawia większą trudność. W ścisłym tego słowa znaczeniu,

*

Poniższy artykuł ukazał się z kwartalnika *ALETHEIA* - Ecole Saint Jean. 3 (1993) ss. 9-39

nie mamy bowiem bezpośredniego doświadczenia „istnienia” (*l'être*). Zarówno filozofia sztuki, etyka, filozofia polityki jak i filozofia materii (przyrody) oraz filozofia bytów żywych wychodzą od doświadczenia. W rzeczywistości mamy pięć doświadczeń *sui generis*, pięć różnych doświadczeń, punktów wyjścia pięciu wielkich działów filozofii realistycznej. Nie mamy jednak *sensu stricto* doświadczenia istnienia, gdyż nigdy go nie spotkaliśmy.

Tymczasem, te pięć różnych doświadczeń, ma coś wspólnego - wszystkie one dają mi kontakt z rzeczywistością, w tym również z rzeczywistością najdoskonalszą, której doświadczam, z człowiekiem. To człowiek pracuje i przekształca coś innego niż on sam; to człowiek kocha innego człowieka; to człowiek współpracuje z innym człowiekiem; to człowiek odkrywa świat materialny, świat fizyczny, w którym się znajduje, w którym się urodził; to człowiek jest bytem żyjącym. To w końcu człowiek istnieje, jest. Tym, co nadaje jedność moim doświadczeniom, ponad ich różnorodnością, jest właśnie sąd egzystencjalny „Ja jestem”, człowiek we mnie *istnieje*.

Wszystkie moje doświadczenia, a nie intuicje, prowadzą mnie do odkrycia, że ja jestem, ja istnieję. Różnorodne intuicje, nawet ta nazywana „intuicją bytu”, dotyczą zawsze relacji. Każda intuicja pozwala mi odkryć nową relację, która do tej pory pozostawała ukryta, a która nagle mi się odsłania. Dokładniej, to właśnie nagły charakter odsłonięcia mnie zachwyca, bo przez niego mogę „uchwycić” jakby nowy świat! Moje intuicje przenoszą mnie więc do nowego świata, który jest ponad tym, którego zwykle doświadczam. Nie powiedzą mi one jednak, czy dotykam rzeczywistego, istniejącego świata, czy tylko świata stworzonego przez mój umysł. Relacja jako taka może istnieć realnie poza mną, lub też być relacją „rozumu”, relacją myślną; to zależy od jej podłoża. W tym właśnie znaczeniu można powiedzieć, że relacja jest ponad sądem egzystencjalnym, że pozostaje na poziomie „form możliwych”, istniejących bądź nie istniejących'.

Ludzie o dużej intuicji dobrze o tym wiedzą: zawsze trochę „odlatują”. „Odlecieć” nie jest zawsze czymś złym, nie jest to koniecznie zjechać do rowu! Jest to zawsze wyjście ponad to co dane w bezpośrednim doświadczeniu. Może to pozwolić odkryć jakąś zasadę, jakieś ukryte źródło, jakąś realną a niewidzialną przyczynę; może też jednak prowadzić do dewiacji. Intuicja jako taka nie jest ani prawdziwa ani fałszywa, ani dobra ani zła. Pozwala ona pójść dalej. Może więc być u źródeł odkrycia czegoś „ponad”. W tym sensie transcenduje ona bezpośrednio

Sąd egzystencjalny „to jest” i odkrycie zasad właściwych bytu

Sprecyzujmy, co należy rozumieć przez sąd egzystencjalny „to jest”, „jajestem”. Jednym z wielkich zagadnień filozoficznych jest pytanie o to, czy należy zacząć od „ja jestem” by uchwycić „to jest”, czy też przeciwnie, wyjść od „to jest”, by dojść do „jajestem”. Odkrycie tego porządku ma kapitalne znaczenie dla filozofa, gdyż w zależności od wyboru kolejności rodzą się dwie całkowicie różne metafizyki: Arystotelesa i Kartezjusza.

Wychodząc od stwierdzenia „ja jestem”, ujmuję byt jako relatywny do „ja”; pozostaję w immanencji mojego „ja” i nie mogę go przekroczyć. Zaczynając tak, nie mogę uchwycić *bytu samego w sobie*, gdyż ujmuję go zawsze w relacji do mojego „ja”, które tylko ja sam mogę uchwycić. Mogę więc powrócić do „to jest” jedynie w pewien szczególnie sposób, poprzez moje „ja jestem”, które jest istnieniem partykularnym.

Jeśli zaś zacznę od stwierdzenia „to jest”, stopniowo mogę dojść do uchwycenia osobowego charakteru „ja jestem”. Stwierdzając bowiem „to jest”, nie zamykam się w immanencji mojego poznania, lecz mogę odkryć to, co jedyne w intelektualnym zetknięciu z istniejącą rzeczywistością, różną od mojego własnego poznania, które ona aktualizuje. Stwierdzając „to jest” mogę w pełni naświetlić właściwe znaczenie „jest”, które jest ponad „to”, a które dotyczy wszystkich rzeczy: tej krowy, tego drzewa jak również mnie. Żeby w pełni naświetlić to „jest”, mogę je wyizolować, by patrzeć na nie dla niego samego. Pytam więc wtedy „co to jest być” (qu'est-ce que l'être) , co to jest byt jako byt, byt jako taki?”. Mówiąc inaczej, gdy stwierdzam „to jest”, mogę położyć akcent na „to” lub na „jest”. Jeśli położę akcent na „to”, patrzę na tego, który istnieje, na człowieka, który jest przede mną, który pracuje, który kocha, (mogę też patrzeć na wszystko, co żyje)... Doświadczam wtedy „to”, ale nie patrzę na „jest” dla niego samego. Jeśli zaś położę akcent na „jest”, chcę patrzeć na nie dla niego samego i pytam „co to jest *być*?”. Żeby zaś lepiej poznać istnienie (l'etre), wracam do wyjściowego doświadczenia, spoglądając na nie w nowy sposób, tak jak chce tego pytanie. Interesuje mnie teraz *istnienie* całej rzeczywistości. W ten sposób mogę dojść do istnienia

doświadczenie. Może więc prowadzić do sądu egzystencjalnego, może też od niego oddalać.

w jego obiektywności. Przekraczam „ja jestem”, aby patrzeć tylko na to-co-jest o ile jest. W ten sposób pytanie „co to jest być” nabiera w pełni mocy i znaczenia.

Dla Heideggera wielkim pytaniem, jest pytanie „co to jest być?”. Jest ono czymś najważniejszym w badaniu bytu. Przy tym pytaniu należy pozostać; w nim dosiegamy czegoś najwyższego w poszukiwaniu prawdy. Taka postawa jest bardzo znacząca i interesująca, gdyż jeśli pytanie „co to jest być?” jest fundamentalne, to jak je wyjaśnić przez coś bardziej podstawowego? Zwykle wyjaśnia się coś drugorzędnego przez coś, pierwszorzędnego, skutki przez ich przyczyny. Ale jak wyjaśnić to podstawowe pytanie: przez coś bardziej podstawowego, przez sam byt? To zaś zakłada, że byt jest uważany za wcześniejszy od pytania „co to jest być?”. Zaś z perspektywy Heideggera jest to niemożliwe, gdyż czyste „być” pojawia się dzięki pytaniu, dzięki myśli, która może oddzielić „być” od wszystkich „bytujących” negując je. Dlatego też nie można odpowiedzieć na to pytanie. Pozostaje ono szczytem naszego intelektualnego poszukiwania.

Dla Heideggera byt jako byt, byt w swojej czystości, może być uchwycony tylko dzięki myśli i w niej. Jeśli jednak zrozumiemy, że w sądzie „to jest” i w pytaniu „co to jest być?”, byt jawiąc się nam w dwóch różnych modalnościach, tak jak „biały” i „biel”, posiada ciągle to samo znaczenie, będziemy mogli powrócić do sądu egzystencjalnego „to jest”, uchwyconego w takiej czy innej doświadczanej rzeczy, istniejącej niezależnie od mojego stwierdzenia. Wszystkie analizy filozofii pierwszej muszą więc wychodzić od tych doświadczeń i dokonywać się w świetle pytania „co to jest być?” według formy i według celu.

Pytając się więc „co to jest być według formy?”, chcę uchwycić pierwszą i radykalną determinację tego-co-jest jako istniejącego. Pytanie to prowadzi mnie stopniowo, indukcyjnie do odkrycia determinacji pierwszej tego-co-jest, do substancji. Ma ono dotyczyć tego istniejącego człowieka, a także każdego człowieka istniejącego. Pytam, wychodząc od sądu egzystencjalnego dotyczącego jakiegoś istniejącego człowieka. Analizując tego człowieka, w świetle tego pytania, odkrywam to, co jest w nim pierwsze na poziomie istnienia: jego substancję.

Doświadczając człowieka istniejącego, Piotra, stwierdzam wielką różnorodność jego determinacji, które są nazywane dziesięcioma *kate-*

goriami. Nie mogę zatrzymać się na żadnej z nich. Nawet to, co nazywamy „substancją pierwszą” i „substancją drugą” nie może być tym, co jest pierwsze z punktu widzenia istnienia, gdyż te dwie determinacje istotne są korelatywne, odwołują się do siebie nawzajem. Trzeba je przekroczyć, by odnaleźć ich właściwe źródło: substancję, zasadę właściwą tego-co-jest jako istniejącego. Tą substancją jest dusza. Dusza to jednak zasada życia, substancja zaś jest zasadą właściwą tego-co-jest. Pojawia się więc od razu wielkie pytanie dotyczące rozróżnienia między tym-co-jest jako istniejącym a jemu właściwym życiem. Nie możemy w sposób filozoficzny zająć się tutaj tym pytaniem².

To pierwsze odkrycie substancji prowadzi mnie do drugiego pytania „co to jest być”, już nie według formy, lecz według celu: „ze względu na co jest to-co-jest?”.

Należy zrozumieć, że pytanie *ti esti* dotyczące tego-co-jest, może dokonać się na cztery różne sposoby: „co to jest być według formy?”, „co to jest być według materii?”, „co to jest być według przyczyny sprawczej?”, „co to jest być według przyczyny celowej?”. Pytanie „co to jest być według materii?” jest fałszywym tropem, drogą bez wyjścia, gdyż materia, z filozoficznego punktu widzenia jest całkowicie przyporządkowana formie. Nie może ona być pierwsza z punktu widzenia tego-co-jest. Awerroes i Lenin twierdzili, że materia jest przyczyną właściwą bytu. Dla nich być i stawać się są tożsame, gdyż mogą doświadczyć jedynie stawania się tego-co-jest. W ten sposób poszukiwanie *ti esti*, „co to jest”, sprowadza się do dialektycznego opisu *pos*, „Jak”.

Tak samo pytanie „co to jest być według przyczyny sprawczej?” nie ma odpowiedzi, gdyż ściśle rzecz biorąc, istnienie (*l'etre*) jest ponad stawaniem się, a przyczyna sprawcza bezpośrednia i właściwa jest zawsze w stawaniu się. Ciągłe tego doświadczamy: pisząc, mam doświadczenie dokonywania się przyczynowości sprawczej tak długo, jak piszę. Jak długo piszę jest stawanie się. Jednak w porządku tego-co-jest jako istniejącego nie ma właściwej przyczyny sprawczej. Pomaga mi to zrozumieć, że nie mogę uchwycić aktu stwórczego, (który dotyczy istnienia), poprzez stawanie się. Z tego powodu żadna nauka szczegółowa - która jest zawsze związana ze stawaniem się - nie

² Problem duszy rozpatrywany jest w filozofii bytów żywych. Jest on później jedną z dróg dojścia do odkrycia substancji. Jest też obecny w wizji mądrościowej.

może odkryć aktu stwórczego. W dzisiejszym świecie ma to kapitalne znaczenie wobec ideologii ateistycznych. Każda ideologia ateistyczna redukuje istnienie do stawania się. Gdy zredukuję istnienie do stawania się, mogę jedynie stwierdzić - chcąc pozostać w zgodzie z moim systemem - że Bóg nie istnieje.

Drugie pytanie metafizyczne, choć równoległe do pierwszego, bardzo się od niego różni. Jest to pytanie o cel-kres tego-co-jest: „czym jest to-co-jest jako istniejące według przyczyny celowej?“, „ze względu na co jest byt jako taki?“. Pytanie to można wyrazić w inny bardziej nam przystępny sposób: Jakie jest ostateczne znaczenie istnienia?“. Nie mogę odpowiedzieć, że jest to substancja, gdyż ona pozostaje w immanencji tego-co-jest. A przecież spełnienie wszystkich rzeczy, które widzę jest ponad ich immanencją. Rzeczy, których doświadczam, a w szczególności człowiek, nie znajdują spełnienia w sobie samych, z racji swoich ograniczeń. Nie mogę jednak stwierdzić, że to wszystko, co jest ponad moją immanencją życiową, moim przeżyciem, nie istnieje. Owszem, we mnie może to istnieć jedynie w sposób *intencjonalny*. Ale to intencjonalne jest rzeczywiste i może być oczekiwaniem na coś „ponad mną“. Dzięki umysłowi możemy przekroczyć bezpośrednie doświadczenie, możemy mieć intencję życia. Intencja ta dotyczy przecież czegoś, co jest ponad naszym bezpośrednim doświadczeniem. Musimy tu postawić pytanie: „czy jest jakaś rzeczywistość ponad naszym bezpośrednim doświadczeniem?“ Niewątpliwie w ten sposób możemy najlepiej zrozumieć poszukiwanie celu-kresu bytu (*fin de l'etre*), tego, co jest jego spełnieniem, jego doskonałością; tego, ponad czym nie majuznic.

W istniejącej rzeczywistości doświadczam dwóch stanów: kogoś, kto śpi i kogoś, kto jest przebudzony. Doświadczamy tego codziennie. Jest to rozróżnienie dwóch stanów w tej samej rzeczy, w tym samym byciu. Byt posiada więc dwa stany. Rozróżnienie to odnajduję w całym moim ludzkim życiu, we wszystkich moich czynnościach. Aby uchwycić, w sposób najbardziej prawdziwy i najgłębszy na poziomie tego-co-jest jako istniejącego, jaki jest porządek między tymi dwoma stanami, muszę pytać. Skoro istnieją dwa stany, jest też coś głębszego, ostatecznego - coś co je wyjaśnia. Tą właśnie drogą, stopniowo, filozof wchodzi w indukcję bycia-w-akcie i ujmuje cel-kres tego-co-jest jako istniejącego.

Odkrywamy więc dwa podstawowe rozróżnienia (*division*) tego-co-jest jako istniejącego. W pierwszym podziale byt przedstawia mi się poprzez źródło wszystkich determinacji - substancję i poprzez determinacje drugorzędne - jakości i przypadłości. W drugim podziale byt przedstawia mi się poprzez dwa całkowicie różne stany - stan w akcie i stan tego-co-jest w możliwości. Ponad tymi dwoma stanami ujmuję byt-w-akcie, zasadę-cel tego-co-jest i byt-w-możliści, który jest całkowicie podporządkowany (*relatif*) bytowi-w-akcie.

Jedno - właściwość bytu

Po odkryciu dwóch zasad właściwych tego-co-jest jako istniejącego, trzeba sprecyzować w ich świetle właściwość tego-co-jest z punktu widzenia istnienia. Charakterystyką poznania naukowego jest bowiem poznanie rzeczywistości doświadczanej, w świetle jej przyczyn właściwych, w celu sprecyzowania w ten sposób tego, co jest istotne dla tej rzeczywistości. Nie chcąc przedstawiać tutaj wielkiego napięcia między filozofiami Arystotelesa i Platona, między arystotelizmem a neoplatonizmem, przypomnijmy tylko, że dla Arystotelesa „jedno” jest *towarzyszem* tego-co-jest; dla Platona „jedno” jest ponad tym-co-jest jako takim. Sprowadza się to do odkrycia, że każda filozofia badająca jedynie uwarunkowania naszej myśli stwierdza, że „jedno” jest pierwsze, a pierwszą zawartością naszej myśli jest byt. Przeciwnie, filozofia, która chce poznać to-co-jest, istniejącą rzeczywistość, stwierdza na podstawie naszych doświadczeń, że to-co-jest, jest pierwsze. Dlatego też odkrywa, że „Jedno” jest właściwością tego-co-jest, że jest wobec niego względne (*relatif*).

„Jedno” nie jest tylko tym, co nie jest podzielone, ale tym, co nie może być podzielone. Jest ono więc ponad materią, ilością, tym, co możliwe. Materia, ilość i to co możliwe, są bowiem źródłami podzielności. To, co charakteryzuje bytjako taki, to bycie ponad materią i stawaniem się. Uchwycenie bytu, tego-co-jest, jest bezpośrednio, gdyż to-co-jest determinuje i specyfikuje na pierwszym miejscu nasz umysł. Z drugiej strony uchwycenie jedności implikuje negację całej potencjalności, całej podzielności; jest ono więc zapośredniczone (*mediatise*) w negacji, czyli operacji właściwej umysłowi. Byt narzuca się mojemu intelektowi, podczas gdy „Jedno” jest jego właściwym owocem. „Jedno” będąc owocem mojego poznania jest mu bliższe, bo

jest względem niego immanentne, byt zaś ciągle transcenduje moją myśl.

Wszystko to tłumaczy, jak dzięki światłu substancji, zasady właściwej tego-co-jest jako istniejącego (w porządku przyczyny według formy), możemy sprecyzować, że byt jako byt, dzięki swojej radykalnej determinacji, która wyklucza wszelką indeterminację, wszelką względność, jest „jednym”. Dzięki temu można uchwycić, że byt domaga się radykalnej autonomii. To, co jest jedno, jest autonomiczne, gdyż jako takie nie jest względne (*l' est en soi non relatif*). Zrozumiałe też jest, jak w świetle bytu-w-akcie, zasady właściwej tego-co-jest jako istniejącego (w porządku przyczyny według celu), możemy sprecyzować, że wszystko, co jest jako istniejące, jest jedno; nie musi bowiem szukać poza sobą swojego dopełnienia, doskonałości; w sobie samym ma własną doskonałość, swój cel. W ten sposób można uchwycić, że byt domaga się dobra. Jest zdolny przyciągać, być źródłem miłości.

W takiej mierze, w jakiej to-co-jest jako istniejące jest Jedno”, mogę również powiedzieć, że to, co jest drugie, relatywne, jest „wiele”. „Wiele” dotyczy więc bytu przypadłościowego i bytu w możliwości. Jako że istnieje pięć modalności bytu-w-akcie i pięć modalności bytu-w-możliwości, mogę natychmiast stwierdzić, że będzie również pięć modalności jedności i pięć modalności wielości (jedność *esse* substancjalnego, prawdy, dobra, operacji życiowych i ruchu)³.

Jedno i osoba

Według tradycji scholastyczno-tomistycznej, filozofia pierwsza kończyła się zagadnieniem jedno - wiele (*l'un et le multiple*), a jej zwieńczeniem było pytanie „czy istnieje Byt Pierwszy, Ten którego tradycje religijne nazywają Bogiem”. Był to tak zwany problemem dróg dojścia do istnienia Bytu pierwszego.

Tak więc istnieje sześć modalności jedności. Jedność substancji jest immanentną jednością determinacji; jedność istnienia jest jednością, która narzuca się od strony aktu, jako to, co jest substancjalnie ostateczne: jest to jedność naszej autonomii; jedność prawdy, która implikuje doskonałość w porządku intelligibilności; jedność dobra jest jednością rzeczy zdolnej do przyciągania innego, do finalizowania osoby ludzkiej; jedność operacji życiowych jest jednością złożoną implikującą różnorodność w jedności witalnej; jedność ruchu naturalnego: jest pewną jednością występującą w różności i w sukcesji.

Czy nie zapomniano tu o czymś, czego zaniedbanie miało poważne następstwa? Czy prawdziwej filozofii człowieka nie powinno kończyć studium osoby ludzkiej na poziomie istnienia? Czyż rzeczywistością najdoskonalszą, jakiej możemy doświadczać, nie jest właśnie osoba ludzka? Zlekceważono jednak jej studium na poziomie istnienia, podczas gdy właśnie ono lepiej pozwoliłoby zrozumieć stosunek między istnieniem a duchem! Bezpośrednią konsekwencją tego przeoczenia było przeciwstawienie filozofii bytu i filozofii ducha. Czyż właśnie nie to jest dramatem filozofii europejskiej? Czyż metafizyka bytu w schyłkowej scholastyce nie była okazją do powstania żywszej filozofii, filozofii ducha? Według Kartezjusza filozofia ducha obraca się plecami do Arystotelesa w tym znaczeniu, że odwraca kolejność dwóch pierwszych filozoficznych pytań. Dla Arystotelesa najpierw należy spytać czy dana rzecz istnieje, następnie zaś, czym ta rzecz jest, jakie jest jej głębokie znaczenie. Kartezjusz postępuje na odwrót i kieruje się ku pierwszeństwu ducha nad istniejącą rzeczywistością.

Niektórzy pytali czy nie można by zrobić syntezy tych dwóch filozofii powstałych w Europie. Wydaje się, że jest to niemożliwe gdyż jedna wyklucza drugą. Według jednej z nich, myśl jest zależna od tego-co-jest, według drugiej, to myśl ludzka jest miarą wszystkich rzeczy w naszym świecie, jest też miarą człowieka. W rzeczywistości jednak, czyż nie trzeba iść aż do końca w filozofii bytu aby w sposób realistyczny dojść do tego, co tak szczególne w *osobie* ludzkiej? W ten sposób można przyswoić sobie to, co oryginalne w filozofii ducha, nie oddzielając jej od filozofii pierwszej, lecz rozciągając tę ostatnią na badanie „jajestem”⁴.

Musimy więc sobie postawić pytanie czy filozofia pierwsza nie ma dwóch konkluzji: z jednej strony Jedno”, z drugiej zaś osoba ludzka. Pewnym jest, że cała schyłkowa scholastyka, cała metafizyka scholastyczno-tomistyczna kończy się problemem Jedno - wiele”. Czy jest to właściwe? Czy problem osoby nie powinien być wprowadzony jako konkluzja metafizyki? Inaczej pozostajemy w antropologii typu

⁴ Czyż nie jest to jedyny sposób na to, by dochować wierności myśli Tomasza z Akwinu? Jego teologia jest teologią osoby. To zaś wymaga metafizyki osoby, która w czasach świętego Tomasza nie istniała. Tego, czym jest osoba, *ratio personae*, musiał więc szukać, w teologii. Tymczasem *ratio personae* można uchwycić już na poziomie metafizyki.

Kanta . Czyż nie trzeba przekroczyć tej antropologii, aby ponownie odkryć problem osoby? Spróbujmy uchwycić więź konieczności między analizą tego-co-jest jako istniejącego a osobą tak, jak uchwyciliśmy tę więź między problemem jedności i wielości a problemem substancji i aktu.

Dlaczego metafizyka, filozofia pierwsza ma niejako dwie konkluzje? Dlaczego po analizie tego-co-jest muszę koniecznie przyjrzeć się osobie ludzkiej? Jeśli schyłkowa scholastyka upadła, to właśnie dlatego, że nie zajmowała się problemem osoby ludzkiej. Przecież każda filozofia jest skierowana na człowieka. Jeśli uprawiam filozofię to po to, żeby go poznać. Inaczej nie pozostaje mi nic innego jak tylko zająć się współczesną nauką. Owszem co do zakresu, nauki biologiczne mówią mi dużo więcej o ciele człowieka niż filozofia. Okulista powie mi dużo więcej o wzroku niż uczyni to filozof. Filozof, choć tego nie odkrywa, powinien to wszystko objąć. Dlatego też filozof powinien być przyjacielem okulisty, biologa etc.

Filozof patrzy na człowieka. Jeśli tak, to jego ostatnie spojrzenie w metafizyce powinno dotyczyć osoby ludzkiej, a nie Jedno". Czyż osoba ludzka nie jest owym *jak* najdoskonalszego bytu, którego doświadczam? Przecież najdoskonalszym bytem, którego doświadczam, jest moja osoba. Mam jej bezpośrednio doświadczenie. Mogę bezpośrednio uchwycić moje "Ja jestem", zastanawiając się nad właściwym mi sposobem istnienia. Odkrywam, że stwierdzenie mojego "Ja jestem", jest doświadczeniem jedynym, nadzwyczajnym. Kończy ono całe poszukiwania filozoficzne i pokazuje jak filozofia jest cały czas związana z istnieniem, istniejącą rzeczywistością i z najdoskonalszym istnieniem, którego mogę doświadczyć. Filozof po to chce uchwycić zasady właściwe tego-co-jest jako bytu, żeby lepiej uchwycić konkretną rzeczywistość człowieka, jemu właściwe istnienie. To właśnie człowiek interesuje filozofa przede wszystkim; a człowiek to Piotr, Jakub, Jan. Filozof, szczególnie dzisiaj, chce też poznać mężczyznę i kobietę wobec sytuacji granicznych. Wie, że nie może pozwolić by tylko psycholog mówił o osobie ludzkiej i o jej sytuacjach granicznych. Psychologia jako taka, nie może odkryć istniejącego konkretnego osoby ludzkiej, ponieważ nie może odkryć jego prawdziwego celu.

Słowo „antropologia” zostało wymyślone przez Kanta jako przeciwstawne metafizyce, filozofii pierwszej.

Jeśli filozofia ma za cel poznawać człowieka, to nie mogą zakończyć filozofii pierwszej na właściwości bytu, ale na człowieku, to znaczy na osobie ludzkiej. Ma to dzisiaj ogromne znaczenie: aby przywrócić metafizyce jej smak, trzeba zrozumieć, że jedynie filozofia może poznawać człowieka i to w sposób konkretny. Ktoś jednak powie, że filozofia jest abstrakcyjna. Ale to nieprawda! Filozofia nigdy nie porzuca sądu egzystencjalnego. Psychologia jest bardziej abstrakcyjna niż filozofia. Jest tak, gdyż psychologia bada prawa. Filozof bada osobę, a nie jej prawa, bada on osobę *taką, jaka ona jest*, taką jaką ona jest w każdym z nas. Każdy człowiek powinien się odnaleźć w tej filozofii osoby^{*}.

Od „to jest” do „ja jestem”

Wejźmy teraz w ostateczny problem filozofii pierwszej. Analiza metafizyczna rozpoczyna się od sądu egzystencjalnego „to jest”. Jej zaś zwieńczeniem jest sąd egzystencjalny „ja jestem”. W ten sposób wszystko, co prawdziwe w filozofii ducha, może być ogarnięte w filozofii realistycznej. Realistyczna filozofia pierwsza przechodzi od „to jest” do „ja jestem”. Nie może zaczynać od „ja jestem” by dojść do

^{*} Metafizyka posiada więc dwie konkluzje: „jak” bytu: jedno i „jak” bytu najdoskonalszego, którego mogą bezpośrednio doświadczyć: osoby ludzkiej. W zasadzie to nikt dzisiaj nie uprawia metafizyki, której zwieńczeniem jest człowiek. Gdybyśmy byli wierni Tomaszowi z Akwinu, dostrzegliśmy, że święty Tomasz posiada metafizyczną koncepcję osoby, ale jako teolog. Używa więc swej metafizycznej koncepcji osoby w teologii. W rzeczywistości, święty Tomasz na początku używa logicznej definicji Boecjusza. Na końcu zaś dochodzi do metafizycznej koncepcji osoby. Cała „ewolucja” myśli Tomasza z Akwinu dokonuje się wokół problemu osoby. Powraca on do Arystotelesa, by móc w pełni zrozumieć to, co Boecjusz mówił na poziomie logiki: „osoba jest jednostkową substancją natury rozumnej”. Święty Tomasz próbuje podać metafizyczną koncepcję osoby, co pozwoli mu mówić o tajemnicy Trójcy Świętej na poziomie teologii. Tak więc wprowadzenie problemu osoby do filozofii pierwszej, jest dochowaniem wierności duchowi Tomasza z Akwinu tam, gdzie schyłkowa scholastyka nie pozostała mu wierna. Jeśli nie wprowadzamy do filozofii pierwszej zagadnienia osoby, jesteśmy niewierni Tomaszowi z Akwinu, gdyż on sam posiada metafizyczną koncepcję osoby: w zasadzie nie można mówić w teologii o tajemnicy Trójcy Świętej, używając czysto logicznej koncepcji osoby. Święty Tomasz chciał odkryć w filozofii pierwszej czym jest osoba, by móc mówić godnie i poprawnie o Ojcu, Synu, Duchu Świętym, o tajemnicy Trójcy Przenajświętszej.

bytu. Jak widzieliśmy w stwierdzeniu „to jest”, „to” jest zależne od Jest”, podczas gdy w „ja jestem”, „ja” nigdy nie jest zrelatywizowane. Jest to podstawowa różnica między tymi dwoma sądami egzystencjalnymi. Gdy mówię „to jest”, sąd ten może implikować moje „ja jestem”, jak i „ja jestem” mojego sąsiada. Mój sąsiad istnieje i ja istnieję; nie mam tu żadnego szczególnego przywileju wobec mojego sąsiada. Gdy jednak odkrywam „ja jestem”, moje „ja jestem” jest jedyne, tylko ja je ujmuję. Mój sąsiad nie może uchwycić mojego Ja jestem”. Dlatego też gdy zaczynam metafizykę od Ja jestem”, wtedy dominuje „ja” a nie „być”. Gdy jednak zacznę metafizykę od sądu egzystencjalnego „to jest” wtedy dominuje „być” a nie „to”. Jest to oczywiste i bardzo ważne.

Stwierdzając Ja jestem”, mam świadomość bycia jedynym w stosunku do całego świata. Nie ma dwóch identycznych Ja jestem”. W naszych poszukiwaniach metafizycznych musimy sobie zdać sprawę z oryginalności Ja jestem”, z tego, że w stwierdzeniu Ja jestem” jest coś jedynego. Rzeczywiście, dosięgam mojego bytu od wewnątrz. Kartezjusz bardzo dobrze to rozumiał: *Cogito ergo sum*. Przez *cogito* dosięgam Ja jestem”, dosięgam go przez moje poznanie, przez moją świadomość istnienia. Inaczej nie mógłbym powiedzieć Ja jestem”. Pod pewnym względem w Ja jestem” poznanie jest wcześniejsze od istnienia. Jeśli to poznanie jest poznaniem metafizycznym, moja znajomość Ja jestem” będzie jego przedłużeniem, nie będzie więc psychologiczna. Stwierdzenie Ja jestem” będzie miało wtedy wielką głębię. Dochodzę tu do Ja jestem” poprzez poznanie bytu w jego zasadach właściwych. Stwierdzając to, na tym poziomie, wiem, że jestem jedyny. Mam też świadomość, że stwierdzenie Ja jestem” byłoby niebezpieczne, gdyby nie cała wcześniejsza analiza metafizyczna istnienia. Jeśli mówię Ja jestem”, nie mając zaktualizowanej całej analizy metafizycznej, moje Ja jestem” przemieni się w Ja” psychologiczne: ja jestem i postawiłem ogrodzenie, które sprawia, że jestem u siebie, w pełni u siebie. Jestem eremitą w moim Ja jestem”, nikt nie zbada mojego wewnętrznego ogródka, mojego raj. Jeśli ktoś chce go poznać, mówię mu: „Nie zbadasz go, nie wiesz co to jest”. Choć zaś metafizyczne Ja jestem” jest jedyne, pozostaje ono otwarte na to, co inne. Niebezpieczeństwem jest jednak to, że mogę się zamknąć w moim Ja jestem”, odizolować się. Ten, kto jest sam, niekoniecznie musi się odizolować; może to jednak zrobić.

Niebezpieczeństwo płynie z pomieszania metafizyki z psychologią. Na poziomie świadomości bierze górę ta sfera, o której mówi psychologia. Oczywiście jest, że mój sposób istnienia, myślenia, kochania jest jedyny. Jeśli pozostaję na poziomie aktów mojego życia (*l'exercice de vie*), wiem, że jako jedyny mogę spełnić ów akt życia: to ja myślę, to ja kocham. Jest tu więc wielkie niebezpieczeństwo tego, co filozofia idealistyczna nazywa solipsyzmem.

W filozofii realistycznej wiem, że gdy stwierdzam „Ja jestem”, obecne jest też stwierdzenie *mojego* istnienia. Moje zaś istnienie uczestniczę w istnieniu. Żeby więc poznać dogłębnie *moje* istnienie, muszę poznać istnienie, wychodząc od sądu egzystencjalnego „to jest”. Uznaję dzięki temu, że cała analiza metafizyczna tego-co-jest jako bytu jest konieczna do głębokiego zrozumienia „Ja jestem”. Rozumiemy zatem jak ważne jest by unikać ograniczania istnienia (*repliement de l'etre*) do nas samych. Ograniczenie to prowadzi nieuchronnie do solipsyzmu, do zamknięcia się we własnej świadomości. Trzeba więc dobrze uchwycić różnicę między stwierdzeniem „Ja jestem”, które pojawia się na końcu analizy metafizycznej, a najbardziej spontanicznym, najprostszym stwierdzeniem „ja jestem”, nie poprzedzonym żadną analizą metafizyczną.

Możemy teraz spróbować sprecyzować co jest właściwe stwierdzeniu „Ja jestem”, w stosunku do stwierdzenia „to jest”. W „to jest”, na pierwszym miejscu stwierdzam rzeczywistość, która mnie przekracza. Nie mogę zasymilować istnienia jakiejś rzeczy. Do istnienia dochodzę tylko w sądzie, a nie w aprehensji, która ma zawsze charakter istotowy (*quidditatif*). Jeśli poznaję byt w taki sposób, nie dochodzę do bytu; dochodzę do czegoś z bytu, ale nie dosięgam bytu. Muszę więc stwierdzić, że drugi człowiek, stół, podłoga po której chodzę, wszystko co jest - byt - jest mi dane w czystej darmowości, jako coś, co mnie transcenduje, czego nie asymiluję. Kiedy jednak stwierdzam „Ja jestem”, mam wewnętrzne doświadczenie tego-co-jest, przynajmniej jeśli chodzi o *moje* istnienie. Ujmuję więc byt od wewnątrz; jednak nie byt jako byt, lecz moje „być”. Ujmując więc moje „być” od wewnątrz mam intymne, nie zaś transcendentne poznanie mojego bytu. Moje istnienie, mój akt bycia jest tym, co jest dla mnie najbardziej intymne. Mogę więc uchwycić istnienie od wewnątrz, poprzez moje „być”, nie opuszczając mojego bytu. Mam więc bezpośrednio ujęcie istnienia, co jest niezbędne do tego, żeby

moje poznanie istnienia w ramach analizy filozofii pierwszej stało się poznaniem bliskim mnie, poznaniem intymnym, wewnętrznym poznaniem mojego „ja jestem”, mojego bytu. Jest tu więc coś całkiem nowego. Choć więc *moje* istnienie jest mi bliskie, nie jestem bytem jako bytem. Byt jako istniejący jest bardzo obiektywny, podczas gdy moje istnienie jest po prostu moje. To, że wiem, że jestem jedyny daje pewną radość! Tak jak na poziomie nauk szczegółowych występuje „kod biologiczny”, tak istnieje też „metafizyczny kod” bytu. Jest to mój byt, przez który ujmuję konkretność bytu, moje aktualne istnienie.

To pierwsze stwierdzenie ma kapitalne znaczenie i pozwala zrozumieć, że dwa poznania tego-co-jest są nieredukowalne a zarazem komplementarne: z jednej strony poznanie tego-co-jest w najdoskonalszej obiektywności, dzięki sądowi egzystencjalnemu i analizie tego-co-jest jako istniejącego; z drugiej zaś strony poznanie istniejącego bytu w najdoskonalszej subiektywności (gdyż tylko ja sam mogę go poznać). Istnienie jest więc ponad rozróżnieniem obiektywne - subiektywne. Odkrywam tu wielkość filozofii pierwszej. Jest ona tym, co najbardziej obiektywne, a dzięki zakończeniu metafizyki w „ja jestem” jest ona tym, co najbardziej subiektywne. Subiektywność ta spoczywa na „ja jestem”, jest to jednak radykalna subiektywność, która jest na poziomie „jak” substancji, na poziomie tego-co-jest. Wiele dyskusji dotyczących filozofii realistycznej traci rację bytu, gdy zrozumie się, że cała analiza filozofii pierwszej kończy się owym filozoficznym spojrzeniem na „ja jestem”. Inaczej mówiąc, filozofia realistyczna nie może pozostać w analizie tego-co-jest jako bytu, lecz wieńczy ją doświadczenie owego „jak” najdoskonalszej rzeczywistości, jakiej mogę doświadczyć: osoby.

Autonomia - pierwszy wymiar osoby

W „ja jestem”, ujmuję, że mój byt implikuje radykalną autonomię; jestem radykalnie autonomiczny. Owszem, filozof będzie musiał postawić pytanie czy ta radykalna autonomia jest absolutna, czy może jest jakiś byt, który jest jej podstawą? Jako że jestem jedyny, który może odkryć „ja jestem”, muszę mieć najpierw doświadczenie „ja jestem”, a przez to doświadczenie mojej autonomii w porządku bytu. Doświadczenie mojego „ja jestem” pozwoli mi uchwycić moją autonomię w porządku tego-co-jest, właśnie dlatego, że moje „ja

jestem" implikuje substancję. Przez „ja jestem” mam więc konkretne doświadczenie substancji, zasady właściwej tego-co-jest według formy. W „ja jestem” dotykam niejako intelektualnie mojej substancji - oczywiście nie jako zasady właściwej tego-co-jest o ile jest, lecz w jej właściwej modalności istnienia, jego *pos*. Właściwością substancji jest subzystować, istnieć *per se*. Dotykam więc tutaj mojego substancjalnego istnienia, które ma swoją autonomię, które jest źródłem wszystkich innych determinacji mojego jednostkowego bytu. Trzeba zrozumieć, że formalnie to doświadczenie nie jest doświadczeniem mojej duszy. Doświadczenie mojej duszy jest czymś innym niż doświadczenie mojego „ja jestem”. Trzeba to dobrze rozróżnić: jeśli mogę mówić o doświadczeniu *afektywnym* obecności mojej duszy duchowej, to doświadczenie mojego „ja jestem”, mojego istnienia, jest *metafizyczne*.

Poszukiwanie prawdy - struktura i szlachetność osoby

„Ja jestem” implikuje następnie zdolność do poszukiwania prawdy. „Ja jestem poszukujący prawdy” i odkrywający przez to strukturę mojej osoby jako ducha. W „ja jestem” poszukiwanie prawdy może przybrać bardzo różne modalności. Lecz „ja jestem poszukujący prawdy”, które w pewien sposób finalizuje mojego ducha, implikuje przede wszystkim poszukiwanie filozofii pierwszej dotyczące istniejącej rzeczywistości. Odkrywam w sobie owe dążenie do prawdy, radykalne pragnienie prawdy. Pragnienie prawdy jest istotną częścią mojej osoby. Osobie ludzkiej, która nie szuka prawdy, czegoś brakuje. Jest to podstawowy brak, który ma liczne konsekwencje. Człowiek, który umyślnie nie poszukuje prawdy, pozostaje osobą niedoskonałą, gdyż prawda jest dobrem mojego umysłu, mojego ducha. Mojego ducha jako posiadającego umysł, (którego dobrem jest prawda). Jeśli nie szukam prawdy odwracam się od mojego dobra, dobra istotnego, dobra pierwszorzędного.

Powiniennem zrobić wszystko, by dojść do prawdy, ponieważ poszukując jej wiem, że rozwijam w sobie to, co najbardziej witalne, najszlachetniejsze, a mianowicie mój umysł. Tak więc zaprawiając mój umysł w tym, co największe, najdoskonalsze, z konieczności odkrywam *szlachetność* mojej osoby. Osoba zdobywa swoją prawdziwą godność, w takiej mierze w jakiej poszukuje prawdy. Dzięki

poszukiwaniu prawdy doświadczam, że mój byt jest duchowy, że jest ponad światem ilości, ponad światem materialnym. Poszukiwanie i odkrywanie prawdy nadaje najgłębszą szlachetność mojej osobie. Jestem za nią odpowiedzialny, szczególnie dziś, w świecie, w którym poszukiwanie prawdy jest tak mało zaktualizowane, tak mało uznane. Tym bardziej więc wymaga ono wielkiego wysiłku, ciągłej walki - często też trzeba zaakceptować to, że w dochodzeniu do źródła jest się samemu, będąc przekonanym, że jedynie prawda może doskonalić mojego ducha mój umysł i nadać mu prawdziwą godność. Gdy słucham jedynie opinii ludzi, mój umysł nie może się uszlachetniać, nie nabywa żadnej niezależności, pozostaje zniewolony. Mogę się uwolnić z tego zniewolenia jedynie w takiej mierze, w jakiej poszukuję prawdy; jedynie ona może nas wyzwolić⁷.

Trzeba nam odkryć tę tak ważną więź między poszukiwaniem prawdy a rozwojem osoby. Jedynie poszukiwanie prawdy może dać osobie godność i pozwoli jej nabyć coraz większą świadomość swojej odpowiedzialności, swojej wolności względem środowiska, w którym się znajduje. Jeśli szukam prawdy jestem zależny od rzeczywistości, która istnieje, uwalniam się jednak coraz bardziej od opinii ludzi. Odkrycie to jest bardzo ważne dla życia mojego umysłu. Ma ono kapitalne znaczenie w uchwyceniu *szlachetności* osoby ludzkiej, a zarazem świadomości mojej autonomii. W poszukiwaniu prawdy przeżywam podstawową autonomię substancji. Jeśli nie poszukuję prawdy, nie mogę żyć w pełni moją autonomią i żyję nią wtedy na poziomie wyobraźni, w uzależnieniu od wszelkich pokus i haseł. O tym, że autonomię muszę zdobywać, przekonuję się stopniowo w trakcie poszukiwania prawdy. Wtedy to uświadamiam sobie, że jestem zdolny do tego poszukiwania i że jedynie prawda odkrywana na wszystkich poziomach uwalnia mnie od zależności względem środowiska, w którym żyję. Poszukiwanie prawdy jest podstawą mojej wolności, ono też pozwala mi powiększać jej zakres.

Poszukiwanie prawdy poprowadzi mnie ostatecznie do postawienia sobie pytania o to czy istnieje jakiś byt doskonalszy od tego kim ja jestem, byt wcześniejszy ode mnie, od mojego „ja jestem”? Poszukiwanie prawdy zmusza mnie do wyjścia poza moje bezpośrednie doświadczenie, do odkrycia w tym, co widzialne

⁷ Cf. J 8,32.

obecności tego, co niewidzialne. Dzięki odkryciu *tego-co-istnieje*, mogę przekroczyć opozycję tego-co-widzialne i tego-co-niewidzialne, zwracając uwagę na ich porządek: od tego-co-widzialne do tego-co-niewidzialne (porządek genetyczny), od tego-co-niewidzialne do tego-co-widzialne (porządek doskonałości). Opozycja ta zmusza mnie do postawienia pytania o istnienie kogoś, od kogo jestem radykalnie zależny, kto jednak współpracuje ze mną w poszukiwaniu prawdy. Innymi słowy pytam o to czy mój umysł posiada jakieś ojcowskie źródło ponad sobą, które jest obecne po to, by nieustannie go przyciągać? Czy też jestem na całkowitej pustyni, bez żadnej ostatecznej odpowiedzi na moje pragnienie prawdy? Czy bliscy mi ludzie, są w stanie mi na to odpowiedzieć? Oni są tacy jak ja i muszę po prostu respektować ich doświadczenie, które może być większe od mojego, jeśli są starsi ode mnie i jeśli poszukiwali prawdy.

Przez wzgląd na umiłowanie prawdy, warto znaleźć ludzi, którzy mi pomogą w jej poszukiwaniu, którzy będą mnie prowadzić do jej głębszego poznawania. Dobrze jest też posłużyć się ludzkim dziedzictwem: czyż wszyscy przyjaciele mądrości, wszyscy filozofowie, nie odkryli czegoś, co pomoże mi pójść dalej w tym poszukiwaniu? Umilowanie prawdy powinno również dać mi miłość do tego dziedzictwa, jakim są tradycje religijne, troszcząc się o to, by niczego z nich *a priori* nie wyrzucać. Jeśli więc umilowanie prawdy otwiera mnie na tradycje religijne, a w szczególności na tradycję judeo-chrześcijańską, powinienem postawić sobie pytanie o tego, kogo tradycja judeo-chrześcijańska pokazuje jako kogoś, kto jest kimś więcej niż zwykły człowiek, kto jest Synem Boga. Czy to wszystko jest prawda? Pewnie, że nie mogę mieć już kontaktu z nim, bo już nie jest na tej ziemi. Gdyby jeszcze był na ziemi powinienem spróbować go spotkać: umilowanie prawdy powinno mnie doprowadzić aż do tego. To samo rozumowanie dotyczy również i innych założycieli wielkich religii: czy Mahomet i Budda są godni wiary w porównaniu z Jezusem?

Poszukiwanie prawdy nie jest więc jedynie istotnym elementem godności mojej osoby, lecz jest jej główną osią: jestem zdolny podążać prosto moją ścieżką, nie zatrzymując się na żadnym religijnym czy politycznym *a priori*; wymaga to jednak wielkiej siły. Każde *a priori* pomniejsza moją ludzką godność, gdyż ogranicza moje poszukiwanie prawdy. Przeszkadza mi też być w pełni samym sobą,

gdyż każde odkrycie prawdy pozwala mi nabyć nową wolność w stosunku do innych ludzi. Niesłuchanie ważne jest aby odkryć to, że jestem w stanie „budować” godność mojej osoby. Czyż nie jestem odpowiedzialny za głębię, doniosłość i wielkość mojej własnej osoby? Poszukiwanie prawdy, które nadaje „kościę” mojej osobie, to znaczy pozwala mi dojść do autonomii, sprawia, że będę świadomy swojego rozwoju. Odkrywam przez to, że poszukiwanie fdozoficzne, całkowicie ukierunkowane na prawdę, jest moim pierwszym dobrem. To ono pozwoli mi odróżnić opinie od prawdy¹.

W rozwoju mojej osoby, konieczna jest owa jasność umysłu, która pozwoli na samowychowanie *mojej osoby*. Nie chodzi mi na pierwszym miejscu o to, by nabyć taką czy inną cnotę, lecz o to, by odkryć mój właściwy cel. To właśnie umysł pozwala mi odkryć pierwsze i prawdziwe dobro mojej osoby, którym jest prawda. Poszukiwanie prawdy otwiera mnie bowiem na coś nieskończonego. W poszukiwaniu prawdy nie ma granic; może ono być ciągle pogłębiane. W ten sposób można odkryć, że osoba ludzka jest w pewnym sensie nieograniczona. Trzeba jednak doprecyzować, że jej nieograniczenie odnosi się *do poszukiwania prawdy*, a nie do jej autonomii egzystencjalnej, gdyż jej istnienie jest ograniczone. Osoba ludzka ograniczona jest przez czas, jest w takim czy innym wieku, urodziła się w jakimś miejscu, ma jakieś środowisko rodzinne, które ją podtrzymuje ale i ogranicza. W samowychowaniu trzeba z jednej strony dogłębnie sobie uświadomić ograniczenia mojej osoby w istnieniu, gdyż to nie ona sama dała sobie istnienie - istnienie nawet dla niej jest pewnym faktem; z drugiej strony trzeba by osoba była zdolna do *quas/-nieskończonego* poszukiwania w porządku prawdy - mówimy „<7««7-nieskończonego”, ponieważ jest ono ograniczone czasem i miejscem. Wiek ogranicza zdolność do poszukiwaniu prawdy jeśli chodzi o siły biologiczne osoby nie wpływa jednak na jej bystrość i wnikliwość (*lucidité*). Osoba ludzka może w ten sposób odkryć, że

Pozwoli to zrozumieć, że matematyka, jakkolwiek byłaby ciekawa, nie daje mi tej godności, gdyż nie odkrywa ona mojej własnej osoby. Matematyka daje mi co prawda szerokie spojrzenie, które jednak nie uszlachetnia bezpośrednio mojej osoby; dlatego też wszystkie nauki zależne od niej w swej strukturze formalnej, nie mogą mi pomóc w odkryciu prawdy w pełnym tego słowa znaczeniu. Owszem istnieje pewna prawda matematyczna, jednak ta prawda nie mówi bezpośrednio nic o osobie ludzkiej, o moim „ja jestem”, podczas gdy filozofia podaje mi prawdę, która dotyczy osoby ludzkiej jako takiej.

wiek jej ciała nie jest taki sam, jak trwanie jej ducha. Odsłania to całkiem nowy fakt: osoba nie jest całkowicie ograniczona, może „przekroczyć” swój wiek, rozróżnić swój wiek fizyczny, biologiczny oraz swój głębszy wiek, swoje duchowe trwanie.

W tym odkryciu jest coś wielkiego, pewne nieskończone otwarcie się na poszukiwanie prawdy. Otwarcie to nie jest istnieniem osoby ludzkiej, ale pozostaje w porządku intencjonalności. Zmusza mnie ono jednak aby szukać aż do końca: czy istnieje Byt pierwszy, którego tradycje religijne nazywają Bogiem?

Miłość w przyjaźni - cel i zwińczenie osoby

Obok przebudzenia do poszukiwania prawdy (i to do samego końca), osoba ludzka posiada również naturalne, duchowe pragnienie aby kochać. Oto trzeci jej wymiar, wymiar mojej osoby: jestem bytem spragnionym kochania, który nie znajduje w sobie samym swojego absolutnego dobra. Dobro bowiem implikuje istnienie a osoba ludzka jest w swoim istnieniu ograniczona. Będąc jednak ograniczona w swoim istnieniu, ma gwałtowną zdolność kochania, podobną do jej nieskończonego pragnienia prawdy. Osoba ludzka nie może też być ostatecznym dobrem i celem dla siebie samej. Owszem, osoba może a nawet powinna kochać siebie, (jej istnienie jest jej pierwszym dobrem), ale poszukiwanie prawdy jest dla niej wyższym dobrem. Jej istnienie powinno być ukierunkowane na to poszukiwanie prawdy. Jeśli nie będzie ona mogła poszukiwać prawdy, z pewnością straciłaby swój cel. Wtedy ktoś mógłby sobie postawić pytanie: czy nie byłoby lepiej zniknąć? Jest to pytanie, które zadaje sobie dziś wielu uczonych, wielu wykształconych ludzi: jeśli poszukiwanie prawdy jest celem osoby ludzkiej, to czy w dniu, w którym moje siły fizyczne nie pozwalają mi już na jej poszukiwanie, lub kraj w którym żyję uniemożliwia mi odkrywanie prawdy, czy wtedy nie jest lepiej zniknąć, mieć odwagę by zadać sobie śmierć? W rzeczywistości moje ziemskie życie jest ograniczone, podczas gdy mój duch nie. Ale co jest ponad śmiercią? Z filozoficznego punktu widzenia tego nie wiem. Czy nie mogę więc stwierdzić, że śmierć jest więcej warta niż zniewolenie starością lub jarzmem jakiegoś tyрана? Czyż nie mam prawa uwolnić się od nich? Jest to bardzo poważne pytanie, które pojawia się w studium osoby. Na obecnym poziomie poszukiwań filozoficznych

nie mogę dać na nie odpowiedzi. Mogę jednak stwierdzić, że w intymności mojej osoby odkryłem gwasi-nieskończoną zdolność do kochania i wiem, że osoba ludzka jest godna czci w takiej mierze, w jakiej szuka prawdy. Jest interesująca dla siebie i innych w takiej mierze, w jakiej to poszukiwanie pozostaje aktualne. To właśnie poszukiwanie prawdy pozwala mi odkryć, że osoba ludzka może *zawsze* kochać drugiego człowieka duchową miłością w przyjaźni (*l'amour d'amitié*); to zaś może nadać jej życiu sens, rzeczywiste znaczenie. Nikt nie jest sam na świecie; każdy ma więc z innymi ludźmi, więź, którą jest zdolny rozwijać. Tak więc obok poszukiwania prawdy, również miłość w przyjaźni może być prawdziwym celem osoby. Osoba ludzka może być przyjacielem kogoś, kto ją kocha. Jest zdolna do kochania kogoś, kto stanie się jej przyjacielem. Podejmuje ona wtedy inicjatywy w porządku duchowej miłości. Podczas gdy prawda narzuca się ludzkiemu umysłowi, który jest przez nią posiadany, osoba pozostaje wolna w wyborze kochania tej lub innej osoby jako przyjaciela. Osoba nie kocha wszystkich spontanicznie, lecz może sprawić, że miłość spontaniczna, pierwsza miłość, przekształci się stopniowo w prawdziwy, wolny wybór przyjaźni. Gdy ktoś odkryje, czym jest przyjaźń, zaznaje nowego rozwoju swojej osoby.

Mogę więc być przyjacielem mojego przyjaciela, jako osoba. Jeśli mój przyjaciel jest kimś czcigodnym (dzięki temu, że szuka prawdy), jego poszukiwanie staje się wtedy moim własnym. Oboje szukamy prawdy. Jesteśmy więc bardziej zdolni do tego, by ją osiągnąć; przekazuję swojemu przyjacielowi wszystko to, co jest moim najcenniejszym dobrem, a mianowicie odkrycie prawdy. Przekazuję mu tę prawdę w taki sposób, by najlepiej z niej skorzystał.

Poszukiwanie prawdy a miłość w przyjaźni: współpraca czy rywalizacja?

Przyjaciel, którego osoba ludzka wybrała i kocha, jest rzeczywiście jej dobrem. Jest nawet jej celem. Czy jest on jednak ważniejszym celem niż poszukiwanie prawdy? Spróbujmy to zrozumieć na płaszczyźnie rozwoju osoby ludzkiej. Jeśli poszukiwanie prawdy narzuca się osobie ludzkiej jako coś bardziej podstawowego, miłość w przyjaźni powinna się jej podporządkować. Jeśli jednak, przeciwnie, miłość w przyjaźni spełnia osobę ludzką w większym

stopniu, pozwala jej być bardziej osobą, poszukiwanie prawdy powinno wtedy służyć miłości w przyjaźni. Dotykamy tutaj krzyżowego problemu z punktu widzenia osoby ludzkiej. Osoba może mieć dwa głębokie pędy (*élans*), dwa głębokie pożądania naturalne: jedno ku prawdzie, drugie aby wybrać przyjaciela, aby kochać osobę ludzką. Nie można jednak pozostać w tym rozdwojeniu. Czyż w pewnym momencie osoba nie musi się za czymś opowiedzieć? Ale jak to zrobić? Można natychmiast zrozumieć, że podczas gdy poszukiwanie prawdy daje osobie autonomię, miłość w przyjaźni nadaje osobie sens, spełnia ją nie zwiększa jednak jej autonomii. Nie można więc porzucić jednego z tych wymiarów dla drugiego. Obydwa wielkie pędy osoby ludzkiej powinny być w niej zawsze obecne, stymulując się wzajemnie w ciągłym współzawodnictwie, nie ulegając jednak rywalizacji. Im bardziej osoba ludzka kocha swojego przyjaciela, tym bardziej pragnie mu dać to, co ma w sobie najlepszego: odkrycie prawdy. Miłość w przyjaźni, zwiększa i pobudza umiłowanie prawdy w tym, kogo osoba kocha. Zwiększa w ten sposób jego autonomię i sprawia, że wybór przyjaciela dokonuje się w większej wolności i jasności, jest bardziej jakościowy.

Te dwa głębokie pędy nigdy więc nie powinny się dialektycznie przeciwstawiać. Przeciwnie, powinny ze sobą współpracować i współzawodniczyć z coraz większą jasnością, w celu wzajemnego umacniania się i pogłębiania. Drogi te nie przeciwstawiając się dialektycznie, ujawniają głębię i autonomię osoby ludzkiej. Jednocześnie ukazują że osoba ludzka jest zdolna do przekraczania siebie i że w ten sposób się spełnienia. Osoba bowiem spełnia się kochając drugiego prawdziwą miłością w przyjaźni, która wymaga hojności, daru z siebie. Jeśli ma się wrażenie, że traci się czas dla swojego przyjaciela, (który to czas można by przeznaczyć na poszukiwanie prawdy), w rzeczywistości nie jest to czas stracony, gdyż jest oddany przyjacielowi: nabiera on w ten sposób wartości, gdyż pozwala osobie dążyć do prawdziwego celu.

Tak więc w osobie ludzkiej są dwie drogi, które nadają jej wartość: poszukiwanie prawdy, które dokonuje się stopniowo i powoli oraz miłość w przyjaźni, która jest bardziej natychmiastowa. Współpracują one ze sobą, gdyż samo poszukiwanie prawdy nie daje pełnego rozwoju osoby ludzkiej. Choć prawda jest dobrem osoby, nie jest ona dobrem właściwym *tej* osoby. Co więcej, jest to dobro, które niekoniecznie jest substancjalne. Może być takim, jednak nie jest nim

koniecznie, gdyż w poszukiwaniu prawdy, prawda pozostaje odległa, podczas gdy w miłości w przyjaźni, mój cel jest mi dany od razu. Dlatego też w miłości w przyjaźni pojawia się coś całkiem nowego (w stosunku do poszukiwania prawdy): pojawia się dobro, które jest osobistym dobrem osoby. Wydaje się, że nie zwiększa ono jej autonomii, a nawet w pewien sposób zdaje się uzależniać przyjaciela od przyjaciela. Gdy kogoś kocham jestem od niego zależny, ogranicza on pozornie moją autonomię. Ten kto poszukuje prawdy, żyjąc w prawdziwej miłości w przyjaźni, nie jest już całkowicie wolny, jest związany ze swoim przyjacielem. Oczywiście jest więc, że miłość w przyjaźni może się wydać komuś, kto poszukuje prawdy, czymś, co jest poza jego właściwym celem, czymś, co mu przeszkadza, chcąc ograniczyć jego wolność. Przyjaciel może stać się rywalem jego poszukiwania prawdy. Na tle tych dwóch wielkich naturalnych pragnień osoby ludzkiej mogą rodzić się konflikty. Jest tu oczywiście niebezpieczeństwo. Trzeba jednak przyznać, że jest to bez wątpienia wspaniały sposób na oczyszczenie miłości w przyjaźni tak, by miłość nie była zaborcza. To miłosna *namiętność* (*passion amoureuse*) jest zaborcza. Jeśli naprawdę kochamy drugiego dla niego samego, to kochamy to, że poszukuje on prawdy. Szukając prawdy, staje się przecież bardziej sobą, uszlachetnia się. Kochamy więc to poszukiwanie ze względu na niego. Poszukiwanie prawdy może stać się rywalem miłości w przyjaźni wtedy, gdy dominuje *namiętność*.

Poszukiwanie prawdy jest więc gwarancją autentycznej miłości w przyjaźni pod warunkiem, że nie wzbudza ono zazdrości między przyjaciółmi. Jest pewne, że dzięki niemu miłość w przyjaźni może zaznać całej swej wielkości i głębi; dlatego też miłość kogoś, kto poszukuje prawdy gwarantuje, pełny rozkwit miłości w przyjaźni. Poszukiwanie prawdy jest bowiem największym z dóbr jakie można nabyć na ziemi, na poziomie ludzkim. Pozwala ono odkryć nie tylko godność mojej osoby, ale również głębię mojego ducha, całego mnie, mojego „ja jestem”, ujawniając moją zdolność do bycia prawdziwym dobrem dla mojego przyjaciela. Nie będąc więc dobrem dla samego siebie, mogę być prawdziwym dobrem dla jakiejś osoby, szczególnie gdy szukam prawdy.

Ale jakże mogę być dobrem dla kogoś drugiego, nie będąc dobrem właściwym dla mnie samego? Otóż mogę być dobrem drugiego ponieważ jestem inny niż on i dopełniam to, czym on jest. Nie mogę

zaś być moim własnym dobrem, ponieważ w mojej dobroci jestem ograniczony; nie mogę więc się spełnić kochając siebie. Tymczasem, warunkiem *sine qua non* miłości drugiego, jest miłość do siebie; nie determinuje ona jednak mojej miłości.

Jeśli osoba jest wnikliwa, uświadamia sobie te dwa istotne aspekty ducha. Rozumie też, jak łatwo jest opowiedzieć się za filozofią ducha - jest to wielka pokusa. Wtedy już nie interesuje jej filozofia rzeczywistości, filozofia bytu. Jest się wtedy uwiedzionym faktem, że duch szukając prawdy i będąc zdolnym do kochania drugiego, jest *quasi*-nieskończony; podczas gdy istnienie, które odkrywam w sobie jest ograniczone i nieustannie mnie rani swoimi ograniczeniami.

W ten sposób można opowiedzieć się za filozofią ducha przeciwstawiając ją filozofii realistycznej. Powtórzmy: jest to pokusa. W rzeczywistości będąc uważnym na to, kim jestem jako osoba ludzka, mogę odpowiedzieć na tę pokusę, a nawet posłużyć się nią rozumiawszy jej sens. Jeśli przeanalizujemy to, co poszukiwanie prawdy implikuje, łatwo zrozumiemy, że jest ono zakorzenione w głębinach naszego ducha i pozostaje w naszym „ja jestem”, w naszym istnieniu. Poszukiwanie prawdy zakorzenia się więc w naszym istnieniu. Owszem, nie jest ono istnieniem, ale je zakłada, nie może od niego abstrahować, ani się oddzielić. Dlatego też jest w nas pokusa pomieszania bycia i życia ducha - życia ducha w poszukiwaniu prawdy i w zdolności do miłości w przyjaźni. Żeby nie ulec tej pokusie, trzeba dokonać ważnego rozróżnienia między być i żyć, między bytem a duchem. Osoba ludzka tylko wtedy jest w prawdzie, gdy uzna wyraźne rozróżnienie między swoją autonomią substancjalną a swoją *quasi*-nieskończoną zdolnością do szukania prawdy, swoją *quasi*-meskonczoną zdolnością do kochania przyjaciela (w tym sensie, że nie ma wewnętrznych ograniczeń wobec tej miłości, chociaż pozostaje ona intencjonalna; rzeczywista, lecz wtórna). Osoba ludzka powinna więc respektować autonomię swojego bytu w głębi gwasZ-nieskończonego pragnienia prawdy.

Odróżnienie prawdy od szczerości jest pierwszym krokiem w gwasZ-nieskończonym poszukiwaniu prawdy. Stanowi to istotny element „bystrości” (*lucidité*) osoby ludzkiej. Jeżeli nie odróżniam szczerości od prawdy, wcześniej czy później opowiem się za prymatem rozwoju ducha. Sartre rozróżnia „byt w sobie” i „byt dla siebie”. „Byt dla siebie” może być tylko bytem intencjonalnym, bytem,

który przez swojego ducha szuka prawdy, podczas gdy „był w sobie” jest bytem substancjalnym, rzeczywistością. Oczywiście jest więc, że dla Sartre’a „był w sobie” nie jest ciekawy. Interesuje go jedynie „był dla siebie”! W rzeczywistości „był dla siebie” nie istniałby, gdyby nie było „bytu w sobie”.

Podobnie, gdy nie rozróżnię między byciem a życiem, mógłbym stwierdzić, że duch nie istnieje, gdyż nie będzie substytutował w sobie i przez siebie, ponad poszukiwaniem prawdy, które ujawnia jego pęd, jego cel. Ale jak duch istnieje w sobie? Na poziomie życia pozostaje on w immanencji poznania intelektualnego; zaś na poziomie bytu, jest relatywny do osoby ludzkiej, która substytjuje. Może właśnie to pozwoli lepiej zrozumieć dlaczego osoba ludzka nie powinna nigdy porzucić swojej zdolności do kochania. Gdyby jedynie szukała prawdy, mogłaby szybko ulec pokusie tego poszukiwania, dostrzegając tylko swoją fundamentalną autonomię na poziomie istnienia i substancji. Nie respektowałaby już radykalnego rozróżnienia między byciem a życiem. Zdolność do kochania pozwala jej tymczasem na zachowanie realizmu, gdyż pozwala osiągnąć dobra istniejącego, innego niż ona sama; dobra, które ją transcenduje. W poszukiwaniu prawdy osoba pozostaje zaś w swojej immanencji.

W rozwoju osoby ludzkiej, można więc odłonić stałe źródło dramatu. Wymaga to ciągłego powracania do realizmu sądu egzystencjalnego, do realizmu substancji. Rozróżnienie substancji (zasady według formy) i aktu (zasady według celu) musi być ciągle aktualnie ujmowane w stwierdzeniu „ja jestem”. Zarzucenie tego rozróżnienia prowadzi do poważnych pomyłek. Moje „ja jestem” implikuje więc aktualne uchwycenie poszukiwania prawdy i miłości w przyjaźni. To z kolei zakłada radykalne ujęcie mojego istnienia w autonomii substancjalnej. Innymi słowy, rozróżnienie między substancją i aktem, odkrywam też w sobie, na poziomie „ja jestem”. Widzę, że choć mogę oddzielić akt od substancji, oddzielenie to prowadzi do zniszczenia ich obu. Odróżniam więc je w analizie jednocząc głęboko w mojej osobie. Osoba implikuje więc we mnie głęboką jedność umysłu i woli, poszukiwania prawdy i zdolności do kochania.

Miłość w przyjaźni względem drugiej osoby może ciągle wzrastać. W miłości w przyjaźni nie mogę nigdy powiedzieć: „To wystarczy, zaprzestaśmy!”. Jest tak nie tylko dlatego, że mogę ciągle lepiej poznawać tego, kogo kocham, a przez to kochać go bardziej, lecz

również dlatego, że ten, którego kocham może, tak jak ja, zawsze wzrastać w godności swojej osoby. W ten sposób, miłość w przyjaźni ma również gwasz-nieskończoną możliwość rozwoju; *quas*-nieskończoną, gdyż nie jest nieskończona, ma granicę. Choć miłość w przyjaźni jako taka, może się rozwijać w nieskończoność, w rzeczywistości jednak, jako że jestem w miejscu i w czasie, nie może się ona rozwijać w ten sposób. Co więcej, mój przyjaciel, jest ograniczony tak jak ja; nie jest Bytem Pierwszym. Na nowo pojawia się pytanie: jeśli nie jestem już zdolny kochać mojego przyjaciela, z powodu mojej kruchości, z powodu mojej choroby, czy nie powinienem odejść? Jeśli jestem chory, niedołączny, jestem ciężarem dla mojego przyjaciela. Czy mamy jednak prawo zadecydować o tym, żeby odejść, gdy odkryjemy, że lepiej jest dla nas zniknąć? Jest to bardzo ważny problem etyczny. Bardzo trudno jest nań odpowiedzieć komuś, kto jeszcze nie odkrył, że ma duchową duszę zależną od Stwórcy. Ktoś taki powinien sam odkryć granice swojej odpowiedzialności. Skoro nie nabył swojego istnienia, wymyka się on jego *dominium*. Powinien więc je respektować i znosić. Jego istnienie nie zależy też od jego przyjaciela, nie otrzymał go od niego. Jego przyjaciel nie ma nad nim żadnej władzy. Jest to prawdą dla wszystkich ludzi. Powinien więc zaakceptować tę sytuację: jego istnienie mu się wymyka.

Roztropność - mądrość praktyczna osoby

Czyż czwartym wymiarem mojej osoby, mojego „ja jestem”, nie jest odkrycie mądrości praktycznej, tej, dzięki której jestem zdolny ukierunkować moje życie, wybierając środki w celu poszukiwania prawdy oraz w celu rozwijania miłości w przyjaźni? W pewien sposób jestem sobie panem, mogę zarządzać moim kapitałem życia, w taki czy inny sposób. Nazywa się to zwykle roztropnością. Roztropność domaga się poznania własnych zalet i wad; poznania siebie w tym, co w nas gwasz-nieskończone, nie zapominając o swoich ograniczeniach; zarządzania kapitałem swojego życia w sposób roztropny. W zależności od różnych etapów rozwoju osoby, trzeba wiedzieć czego należy unikać aby osiągnąć doskonalszą roztropność i szczególnie większą zdolność kochania i poszukiwania prawdy. W zależności od rozwoju osoby, różnie zarządzam kapitałem mojego życia, jednak zawsze w funkcji moich dwóch wielkich celów. Oto rola roztropności.

Jednak żeby roztropność istniała, potrzebne jest nabycie innych cnót, które tradycyjnie nazywane są cnotami kardynalnymi: sprawiedliwości, siły, umiarkowania. Cnoty te pozwolą na rozkwit roztropności, a ich nabycie jest istotne dla rozwoju osoby. Roztropność, w rzeczywistości jest cnotą *osobistą*, która utrzymuje na przykład równowagę między czasem jaki należy przeznaczyć na poszukiwanie prawdy, a czasem jaki należy poświęcić miłości w przyjaźni, a także czasem odpowiednim na sen, odpoczynek, rozrywkę. To mądrość harmonizuje całą złożoność ludzkiego życia i umożliwia wyzwolenie się od wszelkich *a priori*, od straconego czasu, od porywów wyobraźni i uczuć. Dzięki mądrości, człowiek uważa na to co robi i to co robi, robi w sposób świadomy, doskonale przyporządkowany do celu. Każde inne działanie jest nieroztropne. Dlatego trzeba żeby te dwa wielkie kierunki, poszukiwanie prawdy i prawdziwej miłości w przyjaźni były zawsze zaktualizowane.

Roztropność powinna więc dać osobie ludzkiej większą jasność względem wszystkich walk uczuciowych, które mogą w niej zaistnieć, względem wszystkiego, co warunkuje i opóźnia jej prawdziwy rozwój. Czyż w tym miejscu filozof nie powinien przyswoić sobie tego, co mówi psychologia? Cała domena psychiki jest przecież domeną uczuć i wyobraźni; ujawnia się ona często w sposób wybuchowy, z powodu stłumionych potrzeb (*refoulement*). Roztropność wymaga uświadomienia sobie tego, co w działaniach człowieka jest gwałtowne, a co odsłania zranienia z czasów pierwszej młodości.

Trzeba też uściślić, że z punktu widzenia roztropności nieracjonalne jest negowanie *a priori* istnienia Bytu wyższego, Stwórcy. W rzeczywistości takie *a priori* straszliwie ograniczałoby rozwój osoby ludzkiej, dlatego też ma to miejsce w przypadku ideologii ateistycznych. Podobnie, z punktu widzenia roztropności, nie można odrzucać *a priori*, znaczenia tradycji religijnych.

Działalność artystyczna chwałą osoby

Osoba ludzka implikuje całą działalność *facéré*, pracy. Jest to jej piąty wymiar. Praca jest istotna dla rozwoju osoby ludzkiej. Normalnie, człowiek może i powinien pracować. Każdy, w dziedzinie, w jakiej jest do tego zdolny, powinien z jak największą doskonałością pracować ze względu na dzieło. Realizowanie dzieła nie jest czymś

nieistotnym w rozwoju osoby ludzkiej. Dzięki pracy, może ona być bardziej sobą. Trzeba by sprecyzować jednak różne sposoby przez które osoba ludzka pracując doskonali się.

Człowiek powinien przekształcać świat, w którym się znajduje, tak by służył on człowiekowi. Powinien on współpracować ze światem, posługiwać się nim, lecz nie powinien go wykorzystywać, gdyż w ten sposób osoba ludzka zniszczyłaby samą siebie; przez swoje ciało bowiem, jest ona częścią wszechświata. Powstaje tu bardzo ważny problem dotyczący przyszłości osoby. Osoba ludzka może się unicestwić, sprawiając, że środowisko życiowe, w którym się znajduje, będzie niemożliwe do zamieszkania. A przecież powinna się ona nim posługiwać, współpracując z materią naszego wszechświata.

Praca człowieka może przekształcić się w pracę artystyczną. Trzeba więc to doprecyzować, że można wyróżnić: rzemieślniczą działalność artystyczną, działalność artystyczną, która doskonali byty żywe i człowieka, działalność artystyczną, która ma na celu realizację pięknego, miłego dla oka dzieła. W sztuce, która realizuje dzieło dla niego samego, mogą być jakby trzy stopnie: realizacja dzieła sakralnego (*sacré*), dzieła religijnego i dzieła chrześcijańskiego. Rozumiemy w ten sposób, co sztuka może wnieść w rozwój osoby ludzkiej. To człowiek, przez swój umysł, panuje nad światem, w którym jest; może mu nadać oblicze, które będzie mu bliższe, bardziej duchowe.

Działalność artystyczna pomagająca rozwinąć się ludzkiemu ciału, usuwa przeszkody, które przeciwstawiają się jego rozwojowi. Pozwala więc ciału lepiej służyć duszy duchowej, utrzymując je w doskonałym zdrowiu. Utrzymywanie ciała ludzkiego w pełnej harmonii z duszą stanowi istotną część życia osoby ludzkiej. Ciało będąc w dobrej harmonii z duszą, może służyć poszukiwaniu prawdy i rozwojowi miłość w przyjaźni. Dziełem roztropności jest też stopniowe ogarnianie ciała człowieka, by uczynić z niego ciało ludzkie. Rozumiemy więc, że osoba ludzka stwarza wokół siebie szczególny, duchowy klimat; jak wielki kasztanowiec pośrodku lasu. Pozwala jej to uwolnić się od ciągłej zależności od środowiska w jakim się znajduje: zamiast mu podlegać, ona je przekształca, czyniąc je bardziej ludzkim. Wszystko to składa się na osobę ludzką.

Działalność artystyczna pozwala, osobie ludzkiej promieniować, tworzyć nowy klimat, bardziej przychylny jej rozwojowi, a także rozwojowi innych osób. Pomaga nam to zrozumieć, że osoba ludzka,

w swoim rozwoju, nie powinna mylić skuteczności z celowością. Skuteczność nie pozwala poznać niczego w osobie ludzkiej (*ne mesure rien de la personne*). Nie mam więc nigdy prawa mierzyć ludzkiej pracy skutecznością, choć przecież praca jej wymaga. Nie mam też nigdy prawa uznawać czegoś za prawdziwe w zależności od jego skuteczności. Czyż nie jest to dzisiaj stały błąd? Skuteczność staje się kryterium prawdy. Umniejsza to osobie ludzkiej, gdyż zostaje w ten sposób sprowadzona do poziomu materialnego. Skuteczność królowałaby w świecie czysto materialnym. W świecie duchowym zaś, ma ona służyć celowości.

W tym też świetle sytuuje się problem ludzkiej płodności. Trzeba zrozumieć, że osoba ludzka jest zdolna do kochania, do wybrania kogoś, aby dzielić z nim życie i założyć ognisko rodzinne. Stanowi to istotną część osoby ludzkiej. Urodziłem się jako ktoś mały i kruchy; w matczynych „katakumbach” byłem całkowicie zależny od matki i od ludzkości. Rosnąc, mam obowiązek zachowania ludzkiego gatunku; powinienem też sprawiać by mój gatunek się doskonalił, by był bardziej sobą świadomy tego kim jest, będąc bardziej zdolnym w pełni być tym, kim ma być.

Ale czy z czysto ludzkiego punktu widzenia, z punktu widzenia osoby ludzkiej, mam prawo poświęcić całe moje życie na poszukiwanie prawdy, przekraczając naturalne „powołanie” do prokreacji? Czy czysto fdozoficzne poszukiwanie prawdy, jest dobrem, które może stać się tak ważnym celem, że będę zwolniony z prokreacji? Trzeba dobrze zrozumieć wielkość prokreacji i ludzkiej płodności, która łączy się bezpośrednio z miłością i nie może być rozumiana przez skuteczność. Skuteczność nie może być miarą ludzkiej płodności. Płodność jest czymś właściwym człowiekowi i pozostaje pod kontrolą ludzkiej roztropności i mądrości. Nie można zapominać o tym szczególnym rozwoju osoby, który dokonuje się w ojcostwie i macierzyństwie. Odróżnia on osobę mężczyzny i kobiety, tak z punktu widzenia prokreacji, jak i wychowania. Można by więc zapytać: czy jest jakaś różnica między mężczyzną a kobietą, we wszystkich wcześniejszych wymiarach? Pytanie to jest bardzo ważne. Trzeba je postawić nawet jeśli nie znajdujemy na nie natychmiastowej odpowiedzi*.

* W analizie metafizycznej, filozof nie bada wzajemnego uzupełniania się mężczyzny i kobiety. Na poziomie osoby, powinien o nim mówić i zrozumieć, jak jest ono konieczne w pełnym rozwoju ludzkiej osoby. Jeśli zachodzi więc jakaś

Ciało - substancjalne uwarunkowanie osoby

Osoba ludzka obejmuje również ciało. Oto jej szósty wymiar. W ten sposób dochodzimy do metafizycznego spojrzenia na ciało, które pomaga nam zrozumieć, że osoba ludzka nie może nie znać swojego ciała. Manicheizm, traktując ciało jako źródło zła, sprzeciwia się szlachetności osoby ludzkiej. Podobnie zresztą egzaltacja lub idolatria ciała są przeciwne prawdziwemu poznaniu osoby ludzkiej. Również dzisiaj obecne są te dwa poglądy dotyczące ciała. Bardzo ważne jest więc, by dobrze „umieścić” ciało w całości osoby ludzkiej: trzeba przyznać mu takie miejsce, jakie mu się należy, nie egzaltując go.

Ciało jest istotną, substancjalną częścią osoby ludzkiej. Objawia jednocześnie wielkość i granice mojej osoby. Całe uwarunkowanie mojego ludzkiego życia, zakorzenia się w ciele. Ciało jest więc uwarunkowaniem substancjalnym, w tym sensie, że jest pierwsze w porządku uwarunkowania. Jest to przecież korzeń całego uwarunkowania mojego istnienia. Dlatego też osoba ludzka nie może się zadowolić tym, że ciało traktowane jest jak oddzielne narzędzie. Powinna ona z nim współpracować, kochając je, jako „naturalne narzędzie”, jako istotną część siebie samej. Część, która powinna być całkowicie przyporządkowana swojej duchowej duszy, gdyż to nie ciało uszlachetnia osobę ale poszukiwanie prawdy.

Ciało warunkuje nie tylko rozwój osoby ludzkiej, ale osobę jako taką w tym czym ona jest; warunkuje więc moją autonomię substancjalną, pokazując jej ograniczenia. Autonomia substancjalna osoby ludzkiej nie jest absolutna, co na swój, widzialny sposób pokazuje mi ciało. Na początku osoba ludzka była niejako pogrążona w radykalnej zależności od swojej matki, od swojego ojca. Mogła wcale nie zaistnieć: ma swoje istnienie, dzięki wolnej woli rodziców. Osoba ludzka zależy w istnieniu po pierwsze od wolnej woli ludzi, rodziców. Bóg zaś stwarza duszę w odpowiedzi na pragnienie rodziców. Bóg nie decyduje o tym przez siebie i w sobie, jest to wspañałe. W porządku genetycznym, w porządku uwarunkowania rodzice „wyprzedzają”

rywalizacja między mężczyzną a kobietą z punktu widzenia rozwoju osoby, może ona im obu przynieść szkody. Mężczyzna interesuje się więc problemem „wyzwolenia kobiety”. Nie może się nim nie interesować. Jeśli jestem mężczyzną nie mam prawa mówić o swojej osobie (jesteśmy na poziomie filozoficznym), nie uwzględniając osoby kobiety; w rzeczywistości, mężczyzna i kobieta są dwoje, uzupełniając się.

Boga. Jest ważne by dobrze to pokazać z punktu widzenia filozofii. Dzięki temu możemy lepiej uchwycić fundamentalny charakter rodziny, gdyż w punkcie wyjścia osoba była całkowicie od niej zależna. Jeśli więc osoba ludzka w swoim stanie embrionalnym jest całkowicie zależna od rodziców, człowiek powinien respektować rodzinę. Inaczej zniszczy samego siebie w tym, co jest w nim fundamentalne¹.

Ciało jest więc radykalnym, substancjalnym uwarunkowaniem osoby ludzkiej; istnieje od początku do końca rozwoju osoby ludzkiej. Uwarunkowanie, które ogranicza moją autonomię, jednocześnie pozwala jej istnieć. Ciało wymaga respektu. Znając ciało, mogę się lepiej nim posługiwać, respektując je. Mogę nim kierować z szacunkiem. Bez wątplenia osoba ludzka nie może zmodyfikować substancjalnie swojego ciała, może jednak posługiwać się nim ze względu na swój rozwój po to, by uczynić je bardziej ludzkim".

¹⁰ W tej perspektywie, trzeba spróbować zrozumieć w jakiej mierze człowiek może interweniować, by pomóc rozwojowi embrionu: czy można mówić o chirurgii embrionu? W jakiej mierze możemy interweniować na embrion, wiedząc, że nie możemy dokładnie wiedzieć tego, co robimy? Jest to bardzo ważny problem, którym trzeba się zająć z punktu widzenia rozwoju osoby. Trzeba być pewnym, że zabieg pomoże osobie ludzkiej lepiej osiągnąć jej cel. Państwo sprawiedliwe powinno więc potępiać „władzę” (pouvoir) obywateli, którzy pragną zmodyfikować ciało bardzo małego dziecka lub ciało dorosłego.

" Jeżeli ciało nie byłoby częścią substancjalną, substancjalnym elementem osoby ludzkiej, mógłbym powiedzieć, że jest czymś względem niej zewnętrznym. Nie jest tak jednak, gdyż osoba może być zmodyfikowana przez ciało. Jestem duży, mały, chorowity, upośledzony, w pełni zdrowia: oto wiele rzeczy, które modyfikują moją osobę, nie determinując jej. Ciało nie stanowi celu dla osoby, lecz ją warunkuje, uwarunkowaniem substancjalnym, od początku aż do końca. Możemy więc odpowiedzieć na pytanie, które już sobie postawiliśmy. Jeśli moje ciało warunkuje substancjalnie osobę, istnienie i autonomię dostrzegam, że moja autonomia jest ograniczona. Jeśli więc moje ciało osłabi się tak, że poszukiwanie celu, w porządku prawdy a także moja zdolność do kochania zmniejszają się. czy mam prawo odejść? Nie, ponieważ to nie ja ukształtowałem moje istnienie. Moje ciało warunkuje mnie, ale warunkuje substancjalnie; warunkuje mnie więc jako coś radykalnego, nad czym nie panuję: uznaję, że istnieje i że mnie warunkuje. Nie mam bezpośredniej władzy nad moim bytem. Mogę ukierować moje życie, mojego ducha, nie mam jednak żadnej bezpośredniej władzy (*autorité*) nad moim istnieniem; powinienem więc respektować moje ciało gdy jest małe i gdy jest stare, ponieważ nie należy ono do mnie. Nie mogę więc go usunąć. Dzięki temu można zrozumieć, że z punktu widzenia filozofii eutanazja jest godna potępienia. Mogę jeszcze sprzecyzować, że nie powinienem niszczyć mojego zdrowia; mówiąc po ludzku, z punktu widzenia mojej osoby,

Należy też zrozumieć, że z powodu ciała, które warunkuje substancjalnie osobę ludzką, jej wzrastanie dokonuje się etapami. Jednak etapy wyznaczające ten wzrost, mogą nam ukazać jedynie uwarunkowania rozwoju osoby ludzkiej. W rzeczywistości to poszukiwanie prawdy nadaje dogłębną strukturę osobie. Tak więc tym, co pozwoli dokładnie sprecyzować różne etapy ewolucji osoby ludzkiej, nie będzie wiek biologiczny, ale harmonia między etapami wieku biologicznego i wewnętrznymi etapami poszukiwania prawdy. Wiek biologiczny może wskazać na pewne aspekty rozwoju osoby ludzkiej, nie może jednak całkowicie jej zdeterminować; (niektórzy mając 45 lat są jak 75-Letni staruszkowie, inni mając 75 lat, żyją jak ludzie 45-letni). Prawdziwy kapitał życia podtrzymywany jest w człowieku przez witalność poszukiwania prawdy. Życie ducha bardziej przyczynia się do rozwoju osoby ludzkiej, niż wzrost biologiczny.

Ten fakt pokazuje jednocześnie, że poprzez moje ciało jestem częścią świata. Podlegam więc wszechświatowi, zależę od różnych regionów, od różnych klimatów i różnorodnych harmonii między nimi. Co więcej, przez moje ciało zależę od atawizmów. Skoro poprzez atawizmy jestem zależny od moich przodków, jestem odpowiedzialny, w tej samej mierze, za formację ciała wszystkich tych, których będę źródłem życia; owego ludzkiego życia, które będzie ode mnie pochodzić. Jeśli więc uwalniam się od naturalnej powinności bycia źródłem ludzkiego życia, aby osobiście się poświęcić wymogom poszukiwania prawdy, biorę na siebie nową, duchową odpowiedzialność. Powinienem być dla ludzi (którzy są moimi braćmi) świadkiem prawdy. Ale znowu powstaje problem: czy z czysto ludzkiego punktu widzenia, poszukiwanie prawdy może mnie uwolnić od obowiązku prokreacji? Wydaje się, że trzeba odpowiedzieć, że tak, gdyż poszukiwanie pochodzi z godności ducha i nadaje duchowy sens osobie ludzkiej; o ile prokreacja jest celem życia biologicznego, nie może ona być celem osoby ludzkiej. Celem osoby może być jedynie miłość w przyjaźni, która normalnie jest właściwym źródłem prokreacji. Jak już zaś widzieliśmy, poszukiwanie prawdy nie przeciwstawia się w niczym miłości w przyjaźni. Przeciwnie, jest ono jej gwarantem będąc zarazem czymś fundamentalnym.

powinienem czuwać nad moim zdrowiem. Mogę oczywiście prowadzić życie ascetyczne, w celu głębszego rozwoju poszukiwania prawdy i zdolności do kochania, trzeba jednak żeby ta asceza, panowanie nad ciałem, była umiarkowana i respektowała żywotność mojego ciała.

Przez ciało, osoba ludzka pozostaje więc zależna na różne sposoby od świata zewnętrznego i wewnętrznego. Dlatego też rozwój mojej osoby dokonuje się w nieustannej walce. Jest ciągłym przechodzeniem od zwycięstwa do zwycięstwa, czasem od porażki do porażki lub też na przemian: od jednego do drugiego. Trzeba być bardzo świadomym porażek w porządku zdrowia, w porządku miłości w przyjaźni, w porządku poszukiwania prawdy, gdzie może wkraść się błąd i wszystko zaciemnić, (w zależności od wcześniejszego czy też aktualnego środowiska). Cała ta złożoność pochodzi ostatecznie od ciała, od tego uwarunkowania substancjalnego, które nigdy nie jest przezwyciężone. Normalnie, uwarunkowanie jakim jest ciało powinno służyć osobie w dochodzeniu do jej celu. Jednak gdy uwarunkowanie substancjalne jakim jest ciało jest zbyt silne, staje się przeszkodą w rozwoju mojej osoby i jest jeszcze jednym z jej naturalnych ograniczeń. Wiele ograniczeń rozwoju osoby, pochodzi radykalnie z tego, że osoba źle używa ciała, nie zaś od ciała jako takiego (inaczej ciało byłoby złe i ohydne). Przeciwnie, dobre użycie ciała może pomóc w rozwoju osoby; może stać się dobrą dyspozycją, która pomoże osobie w dochodzeniu do jej prawdziwego celu.

Nietrudno jest zrozumieć wielką złożoność osoby ludzkiej i jej głęboką jedność; jedność ta wymaga, by cała jej złożoność była dobrze uporządkowana, zharmonizowana. Z powodu walk i bitew, ów porządek i harmonia ciągle powinny być „odbudowywane” na nowo.

Postawa religijna - otwartość osoby na Osobę Pierwszą

Wychodząc od jedności i złożoności osoby ludzkiej, dochodzimy do problemu przekroczenia tej najdoskonalszej rzeczywistości, której doświadczam. Osoba ludzka jest szczytem filozofii pierwszej. Jest ona również punktem wyjścia do postawiającemu naszemu filozoficznemu umysłowi problemu otwarcia się na Osobę Pierwszą, która jest źródłem naszego istnienia i naszego ducha. Filozof odkrywa więc w swoim „ja jestem” siódmy wymiar osoby ludzkiej, postawę religijną właściwą stworzeniu, które adoruje. Wymaga to przestudiowania wszystkiego w nowym świetle, w spojrzeniu mądrości.

przełożył Krzysztof Kaczmarczyk