

JOSEF SEIFERT  
Liechtenstein

„*DILIGERE VERITATEM OMNEM ET IN OMNIBUS*”  
A IDEA SZKOŁY LUBELSKO-LIECHTENSTEIŃSKIEJ\*

I. PRAWDA JAKO FUNDAMENT I PRZEDMIOT  
FUNDAMENTALNEJ OPCJI MORALNEJ

Chociaż nie czuję się godzien tego zaszczytnego zadania, jest dla mnie wielką radością, że na początku obecnej konferencji poświęconej koncepcji człowieka i Europy papieża Jana Pawła II mogę wygłosić mowę na temat miłości prawdy. Niemożliwa jest przecież żadna adekwatna wizja człowieka, która nie przyznawałaby, że pierwotnym jego zadaniem jest poszukiwanie prawdy i dążenie do zbudowania swego życia na jej fundamencie. Prawda bowiem, przynajmniej ta o rzeczach najistotniejszych, posiada najbardziej fundamentalną moralnie wartość i nakłada na każdy racjonalny byt powinność dążenia do niej i oparcia swego życia na prawdzie tak dalece, jak się ją poznało i zaadoptowało do swych przekonań.

Intelektualne życie człowieka nie jest bowiem możliwe bez wydawania sądów i żywienia przekonań o stanach rzeczy, o rzeczach istniejących i nie istniejących, o ich byciu takimi bądź innymi. Każdy zaś sąd, każde zdanie mówiące, że coś zachodzi lub nie, wnosi roszczenie do prawdziwości: by zweryfikować, czy jest ono spełnione. Nieodłącznym od każdego sądu roszczeniem do prawdziwości nieoddzielalnej od jego istoty jest żądanie, by każdy nasz sąd o stanie rzeczy faktycznie odpowiadał jego realności, że rzeczy same są takie właśnie,

---

\* Jest to referat wygłoszony na sesji naukowej Instytutu Jana Pawła II nt. *Jana Pawła II wizja Europy*, która odbyła się na KUL-u w dniach 16-18 maja 1994 r. Materiały z tej sesji opublikowano w „Ethosie”, 28(1994), s. 67-208.

jak stwierdzamy to w wydawanych przez nas sądach. I niezależnie od tego, czy do przekonań i sądów dotyczących istnienia oraz wartości rzeczy dochodzimy przez wiedzę racjonalną, czy przez pewne przekonania oparte na prawdopodobieństwie, czy przez akt zaufania lub wiary słowu czy świadectwu innych, nie jest możliwe, aby człowiek obdarzony świadomością żył bez wydawania sądów o tym, jakimi rzeczy są. Świadomość faktu, że prawda jest wewnętrzną zasadą ludzkiego działania i że nie jest możliwy żaden *actus humanus*, który nie miałby na celu ugruntowania w prawdzie o człowieku i o rzeczach samych, stoi także w centrum wizji papieża Jana Pawła II, w *Osobie i czynie*<sup>1</sup> oraz w wydanych przezeń dokumentach papieskich<sup>2</sup>.

Lecz jeśli prawda jest powszechnie zakładana, wówczas kluczowym problemem jest nie tylko to, czym ona jest, ale także jak możliwa jest w i e d z a o prawdzie i jak uniknąć błędu. Arystoteles w *Metafizyce*<sup>3</sup> stwierdza, że takie roszczenie w stosunku do prawdy oraz każde poznanie prawdy zakładają, że zasada sprzeczności jest prawdziwa w sposób konieczny i ze szczególną oczywistością. Zasada ta stwierdza, że nic nie może być i nie być w tym samym czasie i pod tym samym względem, wobec czego także żaden sąd ani jego negacja nie mogą być zarazem prawdziwe<sup>4</sup>. Żadne stwierdzenie ani żadne działanie – jak sądzi Arystoteles – nie jest możliwe bez założenia prawdziwości tej zasady. Dodaje on, że skrajny sceptyk, uczeń Heraklita, który zaprzeczał jakiegokolwiek poznaniu prawdy, zrozumiał to i dlatego przez wiele lat pozostawał całkowicie niemy. A mimo to – powiada Arystoteles – nie był on całkowicie konsekwentny, ponieważ przez ruchy palców wskazywał, co odczuwał i czego chciał, a w tym przecież zakładał w dalszym ciągu prawdziwość tego, że to, co wskazywał nie jest w tym samym czasie przedmiotem prawdziwego sądu negatywnego. Tylko w stanie życia wegetatywnego, pozbawionego wszelkich myśli – zauważa Arystoteles – nie wydaje się prawdziwych sądów. Co więcej, każde rozróżnienie, każda asercja i każde działanie zakłada prawdę. W ten więc sposób prawda, jako zgodność naszych sądów i zdań z rzeczywistością, z faktycznym stanem rzeczy, jest nie tylko kluczowym tematem filozofii i nauki, ale także kością każdego prawdziwie ludzkiego życia i każdego racjonalnego działania. I dlatego też każda wizja człowieka musi być zbudowana na fundamencie odpoznania nieodłącznej i kluczowej roli prawdy w ludzkim życiu.

---

<sup>1</sup> K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Kraków 1969; zob. też tekst poprawiony, autoryzowany, nie publikowany, Biblioteka International Academy of Philosophy w księstwie Liechtenstein, Schaan.

<sup>2</sup> Zob. np. *Veritatis splendor*, 1993.

<sup>3</sup> Γ 1005 b 6nn.

<sup>4</sup> Tamże Γ 1007 a 10nn; 1007 b 25nn; 1011 b 23nn; 1012 a 17nn. Zob. też: A. P f ä n - d e r, *Logik*, Tübingen, 1963<sup>3</sup>, Ambrosius Barth/M. Niemeyer.

Jednak czy z faktu, że prawda jest nieodłącznie zakładana, wynika, że mamy obowiązek jej szukania? Dlaczego nie wybrać raczej złudy i kłamstwa oraz wartość roszczenia do prawdy postawić pod znakiem zapytania – jak określa to F. Nietzsche?<sup>5</sup> Moralna powinność poszukiwania prawdy nie może być ufundowana wyłącznie na nieodłączności zakładania prawdy, lecz tylko na oczywistej w a r t o ś c i prawdy i – choć niektóre wartości (np. dobra gra w szachy) nie nakładają na nas takiej powinności – n a m o r a l n y m c h a r a k t e r z e tej wartości<sup>6</sup>. Rozważając tę materię uważnie dostrzeżemy podstawową wartość prawdy i wartość negatywną (*disvalue*) fałszu i błędu oraz zrozumiemy, że pierwszym obowiązkiem każdego człowieka jest dążenie do wydawania sądów prawdziwych i opierania swego życia na tym, ku czemu jest on wolny w prawdzie lub w niej zobowiązany.

Tak więc zasada *diligere veritatem omnem et in omnibus* (która, jeśli rozumiana przez dopuszczalny tu tryb rozkazujący słowa *diligere*, może być przetłumaczona jako „należy miłować prawdę – całą i we wszystkim”) wyraża moralne żądanie oparte na fundamentalnej cesze człowieka, jako osoby obdarzonej rozumem, i równocześnie na moralnym charakterze prawdy.

## II. DILIGERE VERITATEM OMNEM ET IN OMNIBUS JAKO ZASADA I PIERWSZA PRZYCZYNA SZKOŁY LUBELSKO-LIECHTENSTEIŃSKIEJ

Jest dla mnie szczególną radością i honorem, że mogę mówić o zasadzie *diligere veritatem omnem et in omnibus*, która jest ideałem i mottem naszej Akademii, szczególnie podczas tego spotkania, które konstituuje największe zebranie grona wykładowców i studentów Uniwersytetu w Lublinie z członkami *Stiftungsrat*, Senatu oraz wykładowcami i studentami International Academy of Philosophy z siedzibą w księstwie Liechtenstein<sup>7</sup>. To obecne spotkanie jest

---

<sup>5</sup> *Ponad dobrem i złem*, I, 1. Zob. komentarz do tekstu, w którym Nietzsche podaje w wątpliwość wartość dążenia do prawdy, J. S e i f e r t, *Friedrich Nietzsche Verzweiflung an der Wahrheit und sein Kampf gegen die Wahrheit*, w: *Rehabilitierung der Philosophie*, wyd. D. von Hildebrand, Regensburg 1974, s. 197nn., J. Habel.

<sup>6</sup> Porównaj pojęcia wsobnego waloru pozytywnego (wartości) i ‘charakteru moralnego’, w: D. von H i l d e b r a n d, *Moralia, Nachgelassenes Werk, Gesammelte Werke*, Bd V, Regensburg 1980, J. Habel; t e n ż e, *Ethics*, Chicago 1972, r. I-III; XIX, Franciscan Herald Press.

<sup>7</sup> Do obecnych z IAP należeli (spośród dziewięciu narodowości): Alphons Horten, członek *Stiftungsrat*, z grona Senatu i wykładowców – prócz mnie – profesorowie: Rocco Buttiglione, Wolfgang Waldstein, Tadeusz Styczeń, Damian Fedoryka, Andrzej Szostek, Andrzej Póltawski; z grona studentów: Paulina Taboada (Chile), Mariano Crespo (Hiszpania), Stefane Agullo (Francja), Leticia Lugo (Meksyk), Jan Jacko (Polska), Martin Cajthaml (Republika Czech), Paola Prelomi (Włochy); z grona byłych studentów IAP i obecnych wykładowców KUL: ks. Alfred

zarazem wielopłaszczyznowym i głębokim symbolem oraz rzeczywistością wzajemnej więzi naszych instytucji, o której właśnie przy poprzedniej sposobności<sup>8</sup> mówił Rektor tego Uniwersytetu, Profesor Stanisław Wielgus.

Jedność ta wzrosła tak dalece, że były student KUL, ksiądz Józef Tarnówka, przygotowujący się w naszej akademii do przedstawienia pracy doktorskiej, poświęconej szkole lubelsko-liechtensteińskiej (szkole LL), uznał, że szkoła ta jest faktem, podobnie jak „szkoła krakowsko-lubelska”, na której temat wypowiadałem się w „Alethei” II, a której prawomocność była przedmiotem rozważań profesora Jerzego Kalinowskiego i zręcznej obrony profesora Tadeusza Stycznia w „Alethei” IV.

Sama realistyczna szkoła fenomenologiczna, która dała początek szkole liechtensteińskiej – przynajmniej od roku 1979 (pierwsze spotkanie Andrzeja Półtawskiego i innych członków szkoły lubelskiej z członkami realistycznej szkoły fenomenologicznej mieszczącej się głównie w Irving/Dallas) – była także pod wpływem filozofii i myśli Karola Wojtyły. To spotkanie, które zainicjowane zostało w całej pełni w roku 1980 w Dallas i w 1986 w Liechtensteinie wraz z założeniem Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein, miało wiele faz poprzedzających i doprowadziło do tego, co przez niektórych bywa teraz określane jako szkoła lubelsko-liechtensteińska<sup>9</sup>.

Uznaję to za zasługę księdza Józefa Tarnówki, że wprowadził tę oryginalną ideę, choć oczywiście konieczne jeszcze jest dokładne wyjaśnienie, co termin ten oznacza, a czego nie.

Ksiądz Józef Tarnówka w pierwszej wersji swej pracy przedstawia obraz drzewa, którego pniem jest Karol Wojtyła (jego dorobek) jako ojciec szkoły i którego gałęzie obejmują Tadeusza Stycznia, Rocco Buttiglione oraz mnie. Wydaje mi się, że szkoła lubelsko-liechtensteińska ma bardziej złożoną i nieschematyczną strukturę niż na tym obrazku. Ma wielu ojców, wielu wujków i znacznie więcej dziadków niż zwyczajna rodzina. ‘Ojcostwo’ tej szkoły nie może być przypisane jednemu ojcu – ani Dietrichowi von Hildebrandowi, ani samemu Karolowi Wojtyle, ani nawet (lub mniej jeszcze) Maxowi Schelerowi – lecz przynależy wielu myślicielom. Nawet Roman Ingarden – zwłaszcza jego

---

Wierzbicki i ks. Jacek Merecki. W wydarzeniach publicznych (okrągły stół, ceremonie nadawania doktoratów honoris causa itd.) uczestniczyło wielu byłych studentów IAP (także KUL-u). Obecna była także sekretarka IAP Elisabeth Dörflinger.

<sup>8</sup> Publiczny wykład prezydenta *Stiftungsrat* IAP, J.W. Księcia Nikolausa von und zu Liechtenstein, w obecności J. W. Księżnej Margarety von Liechtenstein.

<sup>9</sup> Termin ten – którym ja także tu się posługuję – został ukuty i wynaleziony przez Józefa Tarnówkę w 1994 r. Jest to dobry fundament, który poniżej będę starał się częściowo wyjaśnić. Może on jednak dać początek pewnym nieporozumieniom, których można uniknąć, pamiętając od początku o uwagach, które poczynię niżej.

praca *O odpowiedzialności*, którą wyróżnił Karol Wojtyła zapraszając Ingardena do Papieskiego Instytutu Teologicznego (dzisiejszej Akademii), stworzonego przez siebie w Krakowie – oraz dzieło jego byłego asystenta Andrzeja Półtawskiego odegrały pewną rolę w formowaniu swoistego rodzaju personalizmu, który sięga korzeniami fenomenologii charakteryzującej krakowskie odgałęzienie szkoły lubelskiej.

Niezależnie od pytania, jak wielu ojców ma szkoła lubelsko-liechtensteińska, spróbujmy ustalić, czym jest ‘szkoła’? Na poziomie fundamentalnych założeń nie istnieje jedna szkoła wśród filozofów z Lublina i Liechtensteinu. Niekiedy zgodność takich założeń – jak pomiędzy Dunsem Szkotem a D. von Hildebrandem w etyce, dotyczących pojęcia wartości wsobnej (dobra) i afirmacji dobra ze względu na jemu wsobną dobroć (odpowiedź na wartość) – odkrywa się znacznie później, gdy poglądy dwu myślicieli rozwinęły się niezależnie, często oddzielone czasem i przestrzenią.

Oczywiście, ksiądz Józef Tarnówka ma rację podkreślając centralną rolę – co jest wspólne wszystkim członkom szkoły LL – filozoficznej antropologii i metafizyki osoby, jako klucza do rozumienia bytu i wartości (dobra). Można dodać także wagę łącznego przekonania szkoły lubelsko-liechtensteińskiej, że dobro (wartość) skupia się w dobroci moralnej. Te jednak założenia są obecne także u filozofów, którzy nie mieli kontaktu ze szkołą lubelsko-liechtensteińską, np. Edyty Stein (może być ona uważana za patronkę szkoły lubelsko-liechtensteińskiej. Józef Tarnówka, który ukuł termin szkoły lubelsko-liechtensteińska, poświęcił myśli Stein swą pracę magisterską, która mogła zainspirować pojęcie szkoły lubelsko-liechtensteińskiej).

Można by jednak połączyć w jedną szkołę takich myślicieli, jak Hedwig Conrad-Martius i Edyta Stein (choć tracąc uzasadnienie dla szkoły lubelsko-liechtensteińskiej), gdyby wziąć pod uwagę faktyczną i znaczącą zależność niektórych myślicieli od jednego lub wielu mistrzów czy filozofów, jako wystarczające kryterium zaistnienia szkoły. Wobec tego można by, traktując zależność – różnego stopnia – Edyty Stein, Karola Wojtyły, Dietricha von Hildebranda, i członków szkoły lubelsko-liechtensteińskiej od Husserla, Reinacha i Schelera, jako wystarczające kryterium, mówić o j e d n e j szkole getyńsko-monachijsko-nowojorsko-salzbursko-kongstońsko-dallasowsko-madrycko-lubelsko-liechtensteińsko-pueblańsko-stuebenvillsko-itd. Jeśli zaś dołączyć znaczącą zależność myślicieli od z a r ó w n o fenomenologów, jak i św. Tomasza jako cechę charakterystyczną szkoły lubelsko-liechtensteińskiej, wówczas cecha taka stosuje się przede wszystkim do Edyty Stein i członków szkoły lubelskiej, a w pewnym stopniu i do tych ze szkoły liechtensteińskiej, lecz w znacznie mniejszym stopniu do innych gałęzi i członków tej szkoły.

W węższym sensie mówimy o szkole, gdy członkowie jej nie tylko wybierają dawnych filozofów jako mistrzów, lecz także mają wspólnego nauczyciela, z którym łączy ich osobisty kontakt, z którym dyskutują i z którym pozostają w relacji nauczyciel–uczeń. To natomiast wcale nie stosuje się do członków szkoły lubelsko-liechtensteińskiej, przynajmniej nie do jej pierwszej generacji, lecz tylko do drugiej. W swych początkach dwie szkoły (obie będąc pod wpływem Maxa Schelera) były niezależne, nie miały kontaktów i nie były sobie nawzajem świadome. (Przynajmniej członkowie szkoły realistycznej fenomenologii Hildebranda, później osiedlonej w Nowym Jorku i Salzburgu, nie słyszeli o szkole lubelskiej. Karol Wojtyła jako profesor w Lublinie wiedział o Dietrichu von Hildebrandzie, zwłaszcza jego artykułach poświęconych Maxowi Schelerowi, i sam kierował niektórymi rozprawami doktorskimi na temat etyki Dietricha von Hildebranda).

Można także przez szkołę rozumieć społeczność nauczycieli i studentów, którzy stoją po prostu we wzajemnie wzbogacających relacjach i dzielą wiele poglądów i przekonań bez jasnej zależności od siebie (to jest prawdą, np. o relacji między Schelerem, Geigerem, Pfänderem i Husserlem czy pierwotnym „Kołem Wiedeńskim”).

Wzrastająca społeczność osób, które pozostawały przez długi czas w Liechtensteinie i w Lublinie, wymiana studentów, wzajemne zbliżenie, itd. doprowadziły do jednej społeczności, która dzieli niezwykle ważne zasady, które dyskutować będziemy poniżej. I to właśnie ta coraz bardziej wzrastająca wspólnota i społeczność dwu szkół tworząca jedną grupę jest głównym usprawiedliwieniem mówienia o szkole lubelsko-liechtensteińskiej<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Nawet jeśli jest to pojęcie szkoły lubelsko-liechtensteińskiej i jeśli ktoś ma na względzie – pod nagłówkiem szkoły lubelsko-liechtensteińskiej – tylko tych filozofów, którzy tworzą konkretną szkołę, ponieważ mieli osobisty kontakt z każdym z pozostałych, wspólnie utrzymują wiele zasad i tworzą grupę o wzajemnych na się wpływach – w takim sensie można oczywiście mówić o szkole lubelsko-liechtensteińskiej, by jednak stosować poprawnie ten użyteczny termin, jakim jest „szkoła lubelsko-liechtensteińska” nie powinno się zapominać o następujących rzeczach:

1. Przede wszystkim termin szkoła l u b e l s k o -(liechtensteińska) nie odnosi się do sławnej szkoły tomizmu Uniwersytetu Lubelskiego reprezentowanej przez profesora M. A. Krapca i innych (choć wiele treści filozofii Tomasza z Akwinu jest nie tylko zasymilowanych przez Edytę Stein, lecz nadto przez członków szkoły lubelsko-liechtensteińskiej), lecz do specjalnej i oryginalnej gałęzi życia intelektualnego Uniwersytetu Lubelskiego oraz niektórych szkół w Warszawie i Krakowie, czyli etycznego personalizmu w osobie Karola Wojtyły, Tadeusza Stycznia, Andrzeja Szostka, Andrzeja Póttawskiego i innych;

2. Szkoła (lubelsko)-l i e c h t e n s t e i Ń s k a ma wielu przedstawicieli, którzy nigdy nie byli obecni ani w Liechtensteinie, ani w Lublinie, a którzy dzielą ten sam fenomenologiczno-realistyczny nurt, jak np. Fritz Wenisch, Stephan Schwarz, Mark Roberts, Juan-Miguel Palacios, Rogelio Rovira, Rodrigo Garcia i wielu innych w USA, Madrycie, Meksyku i gdziekolwiek indziej;

Nowa filozoficzna szkoła lubelsko-liechtensteińska wyłoniła się ze spotkania polskich myślicieli, którzy żyjąc w różnych częściach kraju, znajdują swój szczególny przytułek w Lublinie, z tymi filozofami, którzy w 1986 r. obrali Liechtenstein na siedzibę swych przedsięwzięć akademickich, a przynajmniej jako znaczący punkt odniesienia. (Aktywni członkowie szkoły liechtensteińskiej żyją lub pracują w wielu miejscach oddalonych od Liechtensteinu, jak np. Salzburg, Kingston-Rhode Island, Urbino, Rzym, Teramo, Madryt, Dallas, Puebla, Steubenville, Południowa Virginia itd.). Wielu spośród tworzących szkołę liechtensteińską zostało intelektualnie uformowanych przez Dietricha von Hildebranda i Balduina Schwarza, także przez Augusto del Noce, a wszyscy oni otrzymali swą inspirację od Karola Wojtyły oraz innych przedstawicieli polskiego personalizmu etycznego. Intelektualna jedność tych dwu szkół poprzez wiele referatów, dialogów i wykładów stała się tak bliska i głęboka, że profesorowie, a nawet niektórzy studenci tego Uniwersytetu (KUL) czują się w Liechtensteinie zupełnie jak w domu, zaś my, profesorowie i studenci IAP, odczuwamy także, że Lublin jest naszym duchowym i intelektualnym przytułkiem.

Wiele spotkań i zdarzeń spoiło szkołę lubelsko-liechtensteińską w głęboką jedność oraz społeczność osób<sup>11</sup>. Zapoczątkowana przez te wydarzenia zaist-

---

3. W obecnym stanie rzeczy żaden z aktualnych profesorów IAP w Liechtensteinie nie był uczestnikiem zajęć prowadzonych na Uniwersytecie Lubelskim ani uczniem Karola Wojtyły, podczas gdy niektórzy spośród byłych studentów Karola Wojtyły (Tadeusz Styczeń i Andrzej Szostek) otrzymywali zaproszenia od Senatu IAP na stanowiska profesorów w Liechtensteinie, których podjąć nie mogli;

4. Mimo to nie tylko Tadeusz Styczeń jako członek Senatu, współzałożyciel i regularnie wizytujący wykładowca na IAP, oraz inni goście – profesorowie IAP (np. Andrzej Szostek) byli bezpośrednimi uczniami Karola Wojtyły, lecz także Rocco Buttiglione, prorektor IAP, został w takim stopniu uformowany przez myśl Karola Wojtyły, że może być uznany za jego wyróżniającego się studenta. Z tego punktu widzenia szkoła liechtensteińska częściowo zbiega się i jest identyczna ze szkołą lubelską;

5. Prawie wszyscy pozostali profesorowie i studenci IAP – włączając mnie samego – ze względu na to, że otrzymali swą podstawową filozoficzną formację od innych filozofów, głównie Dietricha von Hildebranda, nie są w tym względzie właściwymi studentami Karola Wojtyły, wciąż jednak zawdzięczają uważnym studiom wielu jego dzieł oraz jego następców nową inspirację i wiele oryginalnych dociekań na temat osoby, świadomości, ludzkiego czynu oraz aparat językowy dla studiów nad ciałem ludzkim. Dlatego też są – w tym szerokim sensie tego słowa – studentami Karola Wojtyły;

6. Istniały (i prawdopodobnie są jeszcze) drobne różnice metody i poglądów w etyce oraz innych dyscyplinach filozofii pomiędzy różnymi przedstawicielami szkoły lubelsko-liechtensteińskiej.

<sup>11</sup> Powróćmy do kilku detali historycznych związanych z tym spotkaniem dwu wzajemnie powiązanych szkół filozoficznych, między którymi istniała „harmonia wprzód ustanowiona”: teolog moralny realistycznej hildebrandowskiej szkoły fenomenologii Andreas Laun pozostawał w kontakcie z Tadeuszem Stycznem już od wczesnych lat siedemdziesiątych. Podobnie Rocco Buttiglione (od 1986 r. profesor i prorektor IAP w księstwie Liechtenstein) był w kontakcie już w latach

niała regularna i trwała więź pomiędzy dwiema niezależnie wyrosłymi szkołami myśli, które w coraz szerszym zakresie znajdują elementy wspólne i rozpoczęły współpracę przy wielu projektach, sympozjach, wydaniach „Ethosu” itp. W ten sposób nie tylko więzi intelektualne i akademickie, ale także głębokie przyjaźnie konstytuują jedność szkoły lubelsko-liechtensteińskiej.

Rzeczywistość, która usprawiedliwia wprowadzenie takiej nazwy jak szkoła lubelsko-liechtensteińska, w żaden sposób nie ogranicza się do poziomu osobistych przyjaźni. Jest bowiem wiele innych znaczących treści wiedzy filozoficznej, które są podzielane przez lubelską szkołę personalizmu i liechtensteińską szkołę realizmu fenomenologicznego, a niektóre spośród nich są oryginalne względem tradycyjnego tomizmu. Więź intelektualna, która czyni z tak wielu różnych filozofów członków jednej szkoły, może być streszczona w następujących punktach konsensusu:

1. Szkoła lubelsko-liechtensteińska jest głęboko przekonana, że autentyczny realizm filozoficzny jest możliwy nawet po kopernikańskim zwrocie Kanta ku podmiotowi i po obraniu przez Husserla drogi filozoficznej w kierunku jeszcze bardziej radykalnego subiektywizmu, który traktuje samo pojęcie inteligibilnych „rzeczy samych w sobie” – ostatni ślad realizmu u Kanta – jako absurdalny nonsens. Podobnie jest ona przekonana, że powrót do realizmu jest dziś możliwy tylko na podstawie ostrej krytyki zarówno filozofii Kanta, jak i późniejszej husserlowskiej fenomenologii transcendentnej oraz jego subiektywizmu. Na równi przekonana jest, że trafne intuicje fenomenologii realistycznej i personalizmu otworzyły w XX wieku nowe drogi dla personologii. Karol Wojtyła i zainspirowana przezeń w Polsce szkoła myśli, jak też realistyczna fenomenologia na *Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein* stoją w krytycznym, choć otwartym dialogu z tymi filozofiami przeszłości i teraźniejszości, które przeczą jakiegokolwiek poznaniu prawdy. Przeciw takim szkołom, które istnieją już od czasów starożytnego sceptycyzmu, a zwłaszcza od czasów Hume’a i Kanta, szkoła lubelsko-liechtensteińska kładzie nacisk na poznanie obiektywnego bytu i wartości, jak również na możliwość metafizyki

---

siedemdziesiątych z członkami polskiego personalizmu w Krakowie (zwłaszcza z profesorem i kardynałem Karolem Wojtyłą). Wiele prac powstało w trakcie wspomnianych spotkań, między innymi książka Buttiglione’a *Il Pensiero di Karol Wojtyła*. Po mojej recenzji książki *Osoba i czyn*, pt. *Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy*, w „Aletheia” II (1981), nastąpiło wiele wydarzeń: osobiste spotkania z Tadeuszem Stycznem i innymi członkami szkoły lubelsko-liechtensteińskiej wiosną 1980 r., jak również udział prof. Stycznia w kierownictwie *International Academy of Philosophy* w Irving od jesieni 1980 r., wspólnie zorganizowane sympozjum w Dallas w 1983 r., a także pełne i krótkoterminowe serie wykładów prowadzonych przez profesorów z Lublina i Krakowa (Tadeusza Stycznia, Andrzeja Szostka, Władysława Stróżewskiego) na *International Academy of Philosophy* w księstwie Liechtenstein, w Irving, itd.



i realizmu. Będąc pod wpływem takich dzieł, jak Maksxa Schelera *Formalismus in der Ethik und eine materiale Wertethik*, a bardziej jeszcze epistemologicznych dzieł Dietricha von Hildebranda, szkoła intelektualna, do której do tej pory odnoszono się jako do liechtensteińskiej szkoły realizmu fenomenologicznego, doprowadziła w etyce, metodologii i metafizyce do radykalnego przemyślenia metody fenomenologicznej, która demonstruje, że filozofia, która naprawdę powraca do rzeczy samych i do osoby, jest całkowicie zdolna do odkrycia i metodologicznej obrony poznania esencjalnych struktur i istnienia świata oraz bytów, które są całkowicie niezależne od świadomości i istnieją same w sobie – także i dziś, już po Kancie. Taka współczesna realistyczna filozofia odkrywa też wartości i fundamenty czynu moralnego, które nie płyną z subiektywnych aktów tworzenia lub ludzkiej świadomości, lecz które są odpoznane intelektualnie jako same w sobie egzystujące w bytach rzeczywistych mocą swojej istoty i istnienia.

2. Szkoła lubelsko-liechtensteińska kładzie nacisk na centralną rolę antropologii i metafizyki osoby. Człowiek, jako najdoskonalszy byt tego doświadczalnego świata i podmiot filozofii, zasługuje na centralne w niej miejsce: w etyce, metafizyce, antropologii, epistemologii oraz innych dziedzinach filozofii. Jednocześnie status metafizyczny osoby nie ogranicza się wyłącznie do człowieka (jak ma to miejsce u Heideggera i większości współczesnych filozofów egzystencjalnych), lecz przy założeniu, że bycie osobą jest czystą doskonałością, której nie można przekroczyć i która świadczy o nieskończoności, metafizyka Boga, jako *id quo maius nihil cogitari possit* konstytuuje także kulminacyjny punkt metafizyki osoby. Argumenty kosmologiczne, etyczne i ontologiczne za istnieniem Boga znajdują interesującą interpretację w szkole lubelsko-liechtensteińskiej oraz w jej filozofii religii, która jest bardziej metafizycznie ugruntowana niż ta uprawiana przez Maxxa Schelera i Rudolfa Otto<sup>12</sup>.

3. Kolejną cechą charakterystyczną szkoły lubelsko-liechtensteińskiej jest koncepcja pełnej autonomii wolności i świadomości powiązana z koncepcją transcendowania człowieka przez poznanie, wymagająca przy tym zależności czynów człowieka od prawdy i wartości.

4. Także odpoznanie wsobnego waloru osoby, która domaga się odpowiedzi na wartość, afirmacji i miłości *propter seipsam*, co z kolei prowadzi do odrzu-

---

<sup>12</sup> Tutaj też wyrasta ważne połączenie szkoły lubelsko-liechtensteińskiej i myśli kardynała Johna Henry’ego Newmana, która – podobnie jak ta Schelera i Ottona – była szczególnym przedmiotem zainteresowań Johna Crosby’ego, jednego z najwybitniejszych członków szkoły lubelsko-liechtensteińskiej, który przez wiele lat uczył w Liechtensteinie, a teraz jest dziekanem wydziału filozofii Franciszkańskiego Uniwersytetu w Steubenville oraz założycielem-kierownikiem tamtejszego programu studiów magisterskich.

cenia tradycyjnego eudajmonizmu etycznego, jest częścią wspólnego personalizmu szkoły lubelsko-liechtensteińskiej.

5. Podobnie wspólne wszystkim bardziej doniosłym członkom tej nowej szkoły lubelsko-liechtensteińskiej jest uznanie absolutności moralnych powinności i dóbr moralnych, która prowadzi do uznania *intrinsece malum* w zewnętrznych czynach moralnych i do odrzucenia etyki czysto teleologicznej<sup>13</sup>.

6. W podobny sposób zasadniczą kwestią dla naszej nowej lubelsko-liechtensteińskiej szkoły jest akcentowanie faktu istnienia duszy człowieka i argumentów za jej istnieniem, co konstytuuje jej jawnie augustyński wymiar, który wyraża się w wielu dziełach i na wielu płaszczyznach<sup>14</sup>. Jednak równie charakterystyczne dla szkoły lubelsko-liechtensteińskiej jest kładzenie nacisku – co jest świadectwem uznania istnienia ludzkiej duszy – na ścisłą i wewnętrzną jedność ciała i duszy, jedność, której nie można pojmować tylko ogólnie i za pomocą częściowo zwodniczego ontologicznego *hyle-morfizmu*, czyli duszy jako *forma-corporis*, lecz także za pomocą aparatu językowego swoistego ludzkiemu ciału oraz wyrażającego miłość i akty duchowe mające miejsce w ciele ludzkim. Powiązane ze sobą poglądy szkoły lubelsko-liechtensteińskiej doprowadziły do rewolucyjnego ujęcia małżeństwa, ludzkiej seksualności<sup>15</sup> i relacji między-

<sup>13</sup> Termin ten: „etyka teleologiczna” nie jest tu rozumiany w sensie Arystotelesa ani Tomasza z Akwinu, lecz w sensie F. Böckle’a, B. Schüllera, J. Fuchsa, B. Häringa i wielu innych, którzy przeczą temu, że istnieją czyny ludzkie moralnie złe same w sobie, niezależnie od okoliczności i konsekwencji.

<sup>14</sup> Zob. L. H ö l s c h e r, *The Reality of the Mind. St. Augustine’s Arguments for the Human Soul as Spiritual Substance*, London 1989, Routledge and Kegan Paul (wyd. drugie przygotowane przez C. Winter, Universitätsverlag Heidelberg w serii *Philosophy and Realist Phenomenology*). Zob. też: J. S e i f e r t, *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*, Darmstadt 1989<sup>2</sup>, Wissenschaftliche Buchgesellschaft; t e n ż e, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, Salzburg 1973, A. Pustet. Także wspomniane już epistemologiczne pisma szkoły liechtensteińskiej ujawniają silny wpływ augustyński, argumentu cogito itd. Por. D. von H i l d e b r a n d, *Das Cogito und die Erkenntnis der realen Welt: Teilveröffentlichung der Salzburger Vorlesungen Hildebrands: Wesen und Wert menschlicher Erkenntnis*, wyd. J. Seifert, „Aletheia” VI (1993-1994); zob. też jak spżytkowano teksty Augustyna w: J. S e i f e r t, *Back to Things in Themselves, A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, London 1987.

<sup>15</sup> Najbardziej rewolucyjnymi pracami są tu: G i o v a n n i P a o l o II, *Uomo e donna lo creo*, Vatican City 1987, Citta Nuova Editrice/Liberia Vaticana. K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960; D. von H i l d e b r a n d, *Die Ehe*, München 1929, Verlag Ars Sacra; wyd. drugie 1958; wyd. trzecie, poprawione przez der Dietrich von Hildebrand Gesellschaft, St. Ottilien 1983, Eos Verlag; t e n ż e, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, Köln-München-Wien 1927, Oratorismus Verlag; wyd. drugie, München 1928, Kösel & Pustet; wyd. trzecie z nową przedmową Einsiedeln-Zürich-Köln 1950, Benziger; wyd. czwarte, przez der Dietrich von Hildebrand Gesellschaft z objaśnieniami Leo Scheffczyka, St. Ottilien 1981, Eos Verlag.

ludzkich, jak również estetyki sztuk wizualnych i muzycznych oraz sztuki w ogóle<sup>16</sup>.

7. Wszystkie te oraz pozostałe punkty konsensusu dwu szkół zakładają też całościowy personalizm, który zawiera wiele wglądów metafizycznych oraz który uznaje nieredukowalną swoistość bycia osobą w stosunku do wszystkich innych bytów, a także wiele innych treści związanych z metafizyką osoby, o których tu powiedzieć nie można<sup>17</sup>.

Poprzez realność szkoły lubelsko-liechtensteińskiej, którą tu pobieżnie zarysowano, takie zebranie, jak obecne, okazuje się wielce znaczące i nabiera rozmiarów niemalże historycznych – spotkania między przedstawicielami tej wielkiej siedziby tomizmu egzystencjalnego – *philosophia perennis* – i nowego personalizmu etycznego<sup>18</sup> z jednej strony, ze szkołą realizmu fenomenologicznego w Liechtensteinie z drugiej<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Zob. R. Ingarden, *O dziele literackim, Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, z niem. przeł. M. Turowicz. Warszawa 1988 (*Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*, Halle 1931, Max Niemeyer 1972<sup>3</sup>). Zob. też: D. von Hildebrand, *Ästhetik*. 1. Gesammelte Werke, Band V, Stuttgart 1977, s. 492, Kohlhammer (1989 przejęte przez Eos Verlag, St. Ottilien); t e n ż e, *Ästhetik*. 2. Über das Wesen des Kunstwerkes und der Künste. Nachgelassenes Werk. Gesammelte Werke, Band VI, Stuttgart 1984, s. 477, Kohlhammer.

<sup>17</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969; por. też tekst poprawiony, autoryzowany, nie publikowany, Biblioteka International Academy of Philosophy w księstwie Liechtensteinu, Schaan; por. też: R. Buttiglione, *Il Pensiero di Karol Wojtyła*, Milano 1982, Jaca Book; J. Seifert, *Karol Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy*, „Aletheia” II (1981); t e n ż e, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Milano 1989, r. 9, Vita e Pensiero.

<sup>18</sup> Dotyczy to przede wszystkim przedstawicieli nowego polskiego personalizmu w etyce, który tworzy część tzw. szkoły LL, takich jak: Karol Wojtyła, Tadeusz Styczeń, Andrzej Półtawski, Andrzej Szostek, Alfred Wierzbicki, Jarosław Merecki, Władysław Stróżewski, Wojciech Chudy i inni. Mimo to tomizm, a zwłaszcza tzw. ‘tomizm egzystencjalny’ w Lublinie, w Stanach Zjednoczonych i gdzie indziej (np. tomizm Cornelio Fabro we Włoszech), który podkreśla kluczową rolę realnego „esse” (istnienia) i zaznacza tzw. „absolutną pierwotność” „esse” w stosunku do „essentia”, stał się ważnym źródłem filozoficznym, a także partnerem krytycznych dialogów filozoficznych dla szkoły LL. Zob. wspomniany dialog Kalinowskiego ze Stycznem w „Aletheia” IV; zob. też mój artykuł *Esence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of ‘Phenomenological Realism’, and a Critical Investigation of Existential Thomism*, „Aletheia” I (1977), s. 17-157, s. 371-459.

<sup>19</sup> Ten aspekt obecnego spotkania jest podkreślony przez okoliczność nadania tytułu doktora honoris causa na KUL profesorowi Rocco Buttiglionemu.

III. *DILIGERE VERITATEM OMNEM ET IN OMNIBUS* ZASADĄ AUTENTYCZNEJ  
FILOZOFII I SZKOŁY LUBELSKO-LIECHTENSTEIŃSKIEJ.  
CZTERY WYMAGANIA TEJ ZASADY WOBEC DZISIEJSZEGO FILOZOFA

Nic lepiej nie ilustruje znaczenia związku między naszymi instytucjami niż słowa *diligere veritatem omnem et in omnibus*, które uznać można za motto obu szkół i zarazem zasadę, która doprowadziła do tego zebrania i wzrastającej jedności Lublina i Liechtensteinu. W obu szkołach całkowita otwartość na rzeczy same, na to, co dane, jest uważana za nadrzędną zasadę filozofii. W zależności od tego, czy dana metoda zachowuje zgodność z metodologicznymi wymaganiami stawianymi w badaniu określonych przedmiotów realnych, uznaje się ją bądź nie za należyty instrument na drodze powrotu intelektu do rzeczy samych. Na przykład metoda fenomenologiczna zaproponowana przez Husserla, czyli *epochè* (mająca dwa całkowicie różne znaczenia ze względu na to, co jest ujmowane w nawias: egzystencjalna autonomia świata oraz autonomia istot *vis-à-vis* świadomości), może być wprowadzona jako j e d y n a metoda filozofii, jeśli kwalifikuje się jako jedyna adekwatna metoda pojmowania rzeczy samych w sobie. W przeciwnym razie może co najwyżej funkcjonować jako c z ę ś c i o w a metoda, użyteczna do pewnych ejdetycznych badań istot rzeczy; choć nawet i tu dociekania nad absolutnie k o n i e c z n y m i i s t o t a m i w żaden sposób nie odwołują się do żądania zawieszenia ich autonomiczności względem ludzkiej świadomości. Ponadto branie w nawias realnego istnienia po to, aby rozpocząć a n a l i z y e j d e t y c z n e istot, może być metodą adekwatną tam, gdzie filozofia bada najbardziej inteligibilne i absolutnie konieczne istoty, ale nie we wszystkich dociekaniach filozoficznych, np. nie wtedy, gdy filozofia zajmuje się *esse* (istnieniem). Jest także oczywiste, że metoda brania w nawias istnienia jest tylko wtedy adekwatna do rzeczywistości, gdy sam byt wymaga wyłącznej koncentracji na czynnikach istotowych rzeczy, a nie na ich realnym istnieniu, którego zrozumienie wymaga n i e tego, by brać je w nawias, lecz tego, by na nim właśnie się skoncentrować. Metoda fenomenologii transcendentnej sformułowana w późniejszym okresie przez Husserla, czyli branie w nawias tego, co realnie transcenduje istotę, a ograniczanie się do intencjonalnego życia podmiotu, jest adekwatna tylko w przypadku, gdy istoty rzeczy dane są wyłącznie w postaci noematów intencjonalnego, świadomego życia podmiotu, a nie w postaci autonomicznie egzystujących i wewnętrznie koniecznych form. Przeciwnie, jeśli zarówno kluczową daną do wyjaśnienia filozoficznego jest realne istnienie oraz konieczne istoty dane są w ich totalnej transcendencji i autonomii *vis-à-vis* ludzkiej świadomości, jeśli daną jest sama transcendencja człowieka przez poznanie, wówczas metoda fenomenologicznego i filozoficznego powrotu do rzeczy samych

wymaga ponownego rozpatrzenia. W ten więc sposób, mimo przyjęcia fenomenologii, członkowie szkoły liechtensteińskiej odrzucają wiele błędnych elementów charakteryzujących metodę fenomenologiczną określoną przez Husserla i opracowują ją całkowicie na nowo, w tak dalece radykalny sposób, że niektórzy autorzy zalecają, mając po temu słuszne powody, by w tej szkole odrzucić nazwę fenomenologii<sup>20</sup>. Cechą charakterystyczną filozofii powracającej ku „rzeczom samym i rzeczom samym w sobie”, a kierującej się zasadą *diligere veritatem omnem et in omnibus*, jest to, że ani tomizm, ani fenomenologia, w swoich historycznie pierwotnych formach, nie stały się niekwestionowanymi ‘dogmatami’ szkoły lubelsko-liechtensteińskiej. Zarówno strona lubelska, jak i liechtensteińska akceptują i równocześnie odrzucają wiele arystotelesowskich i tomistycznych stanowisk, mając przy tym na względzie to, jak dalece są one adekwatne do rzeczywistości (jak np. odkrycie zasady sprzeczności, tożsamości i wyłączonego środka, wiele praw logiki, substancji, bytu aktualnego i potencjalnego, czterech przyczyn, itd.) oraz jak dalece zawodzą one w oddawaniu sprawiedliwości temu, co dane (np. arystotelesowski eudajmonizm w etyce, który jest przedmiotem dociekliwych i przekonujących krytyk ze strony etyki personalistycznej w Lublinie i Liechtensteinie)<sup>21</sup>.

Jest niemożliwością, by w krótkim referacie powiedzieć o wszystkich aspektach występowania *diligere veritatem omnem et in omnibus* w myśli Karola Wojtyły poświęconej Europie, a przecież bardziej wytrawni interpretatorzy myśli papieża zabiorą głos na ten temat. Tak więc poprzestańmy w tej mowie

---

<sup>20</sup> Na przykład Fritz Wenisch w swej książce *Philosophie und ihre Methode* (Salzburg 1976, A. Pustet) proponuje nazwę „chreontologia” lub „chreontyczna filozofia”. Pomijając dziwaczność tego terminu (pochodzącego od greckiego „to chreon” = konieczne obiektywnie) pojęcie wsobnie koniecznych istot i stanów rzeczy z jednej strony konstituuje rdzeń filozofii *fenomenologicznej*, z drugiej strony okazało się konieczne dla zapewnienia metafizyce realnego „esse” (istnienia) wyróżnionego miejsca w filozofii, która kryje się pod terminem „chreontologia”. Jednakże Wenisch ma całkowitą rację nalegając na to, że dla radykalnego odróżnienia realizmu fenomenologicznego od transcendentalnej i subiektywistycznej fenomenologii i dla sformułowania metody adekwatnej do dociekań nad „esse” i istnieniem, należało systematycznie przeformułować metodę fenomenologiczną jako właściwe narzędzie na drodze „powrotu do rzeczy samych i w nich samych”. Por. zwł. E. H u s s e r l, *Prolegomena do Logische Untersuchungen* i A. R e i n a c h, *Concerning Phenomenology*, w: D. von H i l d e b r a n d, *What is Philosophy?*, wyd. trzecie z nowym wprowadzeniem J. S e i f e r t a, London 1991, Routledge. Zob. też: F. W e n i s c h, *Die Philosophie und ihre Methode*, Salzburg 1976, A. Pustet; J. S e i f e r t, *Back to Things in Themselves*, Routledge, r. 1-2.

<sup>21</sup> Zob. też: T. S t y c z e Ń, *W sprawie etyki niezależnej*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, 24(1976), z. 2, s. 83-118 (*Zur Frage einer unabhängigen Ehtik*, in: *Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen*, Kevalaer 1979); J. S e i f e r t, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* (Czym jest i co motywuje czyn moralny?), Salzburg 1976, Universitätsverlag A. Pustet.

wprowadzającej na znaczeniu zasady *diligere veritatem omnem et in omnibus* przede wszystkim w odniesieniu do filozofii w ogóle, a w tym także do tego, jak odnosi się ona do szkoły lubelsko-liechtensteińskiej.

Aby wyjaśnić czynniki zaangażowane w hasło *diligere veritatem omnem et in omnibus*, tak jak stosuje się ono do filozofii, musimy rozważyć kilka intelektualnych składników, warunków i celów filozofii ujętej tak, jak rozumie się ją w szkole lubelsko-liechtensteińskiej:

1. Przede wszystkim zadanie nauki i poszukiwań, jakim obarczona jest uczelnia czy szkoła całkowicie podporządkowana zasadzie *diligere veritatem omnem et in omnibus*, polega na filozofowaniu o samej prawdzie, a nie na pierwotności starań o wiedzę historyczno-filozoficzną o koncepcjach filozoficznych. Taki cel jest jasno wyrażony przez Karola Wojtyłę i jego następców w Polsce oraz jest nie mniej ważny dla całej szkoły liechtensteińskiej.

W centrum tego najbardziej fundamentalnego określenia celu nauczania i badań filozoficznych stoi filozofowanie, pytania filozoficzne i próby udzielania na nie odpowiedzi, a przede wszystkim ich przedmiot – rzeczywistość, byt, istota, wartość i istnienie rzeczy samych. Poprzez to należy z wyrażonego przez Tomasza z Akwinu przekonania – *diligere veritatem omnem et in omnibus* – wyciągnąć wniosek, że w filozofii chodzi nie tylko o poglądy filozofów, ale o prawdę rzeczy. Z tej to przyczyny studia historycznofilozoficzne, niezależnie od tego, jak dalece są one ważne, nigdy nie zastąpią samej filozofii. Właśnie takie określenie celu wyrażone na początku *Osoby i czynu* Karola Wojtyły, kiedy powiada on, że jego zamiarem jest ujaśnianie badanego przedmiotu, czyli samej osoby, odnosi się do pierwotnego filozoficznego poszukiwania prawdy. Wbrew wszystkim filozofiom, które chcą ograniczyć nasze poznanie wyłącznie do analizy języka i hermeneutycznej interpretacji tekstów, pierwotnym celem filozofowania, jak tego opisanego powyżej, jest ostateczne metodologiczne ugruntowywanie obiektywnego poznania filozoficznego w obrębie epistemologii, w etyce, filozofii człowieka, w filozofii społecznej i politycznej itd. Cały trud realizacji tych celów skupia się w zainteresowaniu ontologią i aksjologią jako poszukiwaniu zasad, kategorii i przyczyn bytów oraz dobra (wartości), zaś osiąga on swój punkt szczytowy w metafizyce osoby i absolutnego podłoża bytu. Ta klasyczna koncepcja filozofii kieruje się ku jasnemu poznaniu prawdy rzeczy samych i próbuje osiągnąć najdalej sięgającą wolność od wszelkiego typu ograniczeń, nienależytych uproszczeń czy wypaczania poznania filozoficznego. Ma to wyjątkowe znaczenie także na polu etyki, zwłaszcza uprawianej przez Karola Wojtyłę, Tadeusza Stycznia i Andrzeja Szostka oraz innych. Chodzi w niej bowiem o wartości najwyższe i ludzką odpowiedzialność. Dlatego też każda intelektualna aberracja niszcząco oddziałuje na konkretne istnienie

i życie jednostki oraz społeczeństwa. Inteligencja europejska jest ofiarą szeroko rozprzestrzenionego ogólnego oraz etycznego relatywizmu już od długiego czasu, ale szczególnie dziś – po załamaniu się ideologii marksistowskich na całym globie – jest zagrożona przez budowanie nowo powstających demokracji na wzrastającej wartości relatywizmu oraz arbitralnych teorii i ideologii fundujących ludzkie działanie, w miejsce oparcia etyki na zasadzie dążenia do prawdy o człowieku i świecie.

Właśnie ze spojrzenia ogarniającego całość współczesnych ekologicznych, medycznych i innych jeszcze problemów etyka, jako ujaśnianie fundamentów, zarówno istoty, jak i treści moralności, nie miała tak bezprecedensowej aktualności i znaczenia. W konfrontacji z zasadami fenomenologicznymi fundującymi teorie etyczne i z wieloma innymi jeszcze problemami decydujący staje się ustawiczny nawrót naszego myślenia ku doświadczeniu.

Z takiej perspektywy wiedza historycznofilozoficzna na temat koncepcji filozoficznych powinna zawsze służyć poznawaniu rzeczy samych. Zadanie filozofii w dzisiejszej Europie jest nieoddzielne od wytrwałego wysiłku, by utrzymać się wolnym od każdej redukcji w filozofii do jej historii. Tak nieodstępne zgłębianie tekstów i wiedza na polu historii filozofii są nieodzowne dla odpowiedzialnego filozofowania, jednakże nie mogą nigdy zastępować prawdziwie filozoficznego poznawania rzeczy samych. Intensywne studia historycznofilozoficzne nad Platonem i Arystotelesem, Augustynem, Anzelmem z Canterbury, Kartezjuszem, Machiavellim, Kantem, Heglem, Bolzano, Brentano czy Husserlem są konieczne, aby utrzymać przy życiu wielką tradycję europejską i ogólnoludzką oraz aby nie popaść w zawężenie sterylnego filozofowania na własną rękę, w którym zaprzepaszczone zostają odkrycia przeszłości. Jednakże studia historycznofilozoficzne nad zachodnią i wschodnią myślą podlegają prymatowi wysiłku poznawczego zmierzającego do uchwycenia ‘rzeczy samych’. Wobec tego – jak zauważył Goethe – „starożytnych” nie możemy pojąć ani naśladować, jeśli nie czynimy tego, czym oni się trudzili: zrozumieniem świata i wyrażaniem rezultatów tego poznania.

2. Druga ogólna uwaga o studiach, które są podporządkowane zasadzie *diligere veritatem omnem et in omnibus*, daje się ująć w hasło: „z powrotem do rzeczy samych”. W poszukiwaniu, które opierając się na klasycznych, średniowiecznych i współczesnych źródłach powraca ku samej prawdzie i rzeczywistości, filozof w szczególny sposób wypełnia hasło Edmunda Husserla: „Z powrotem do rzeczy samych” – w źródłowej realistycznej i obiektywistycznej interpretacji tego zawołania. Ta maksyma Husserla zostanie przejęta i zastosowana w wielu działach filozofii przez myślicieli takich, jak: A. Reinach, M. Scheler, D. von Hildebrand, R. Ingarden, H. Conrad-Martius, E. Stein oraz w każdym

względnie na różny sposób przez zbliżających się ku filozofii analitycznej myślicielom, jak Chisholm, inaczej znowu przez przedstawicieli polskiego personalizmu etycznego: K. Wojtyłę, T. Stycznia, A. Szostka oraz innych.

W etyce polskiego personalizmu oraz w myśli K. Wojtyły, którego wizji Europy i człowieka szczególnie poświęcony jest obecny kongres, maksyma Husserla przybiera postać hasła powrotu do najbardziej wyróżnionej 'rzeczy samej', do 'samego podmiotu' – osoby w jej specyficznym wymiarze moralnym. Taki personalizm znajduje swój pełny i ostateczny wyraz tylko w metafizyce osoby, zainspirowanej przez Maxa Schelera, Edytę Stein oraz Dietricha von Hildebranda, która krytykuje pewne schelerowskie ujęcie sprawczości i ponownie odkrywa (wraz z *Osobą i czynem* Karola Wojtyły) charakterystykę osoby, jako trwającej w sobie (jako istniejącej), a jednocześnie istotę osoby jako podmiotu samoposiadającego się poprzez samowiedzę i aktualizującego się poprzez moralnie dobre czyny osobowe.

Właściwe zrozumienie metafizycznego charakteru bytu osobowego wymaga też odkrycia, że bycie osobą (abstrahując od ludzkich ograniczeń) jako taką jest czystą doskonałością, której nie można przewyższać inaczej, jak tylko przez bardziej doskonałe posiadanie jej atrybutów<sup>22</sup>. Pomijając oczywiste ograniczenia l u d z k i c h osób możemy powiedzieć: być osobą, w przeciwieństwie do bytu nieosobowego, znaczy *id quo maius nihil cogitari possit*. W ten sposób metafizyka osoby wiedzie do metafizyki Boga.

Z pewnością autentyczny personalizm jest możliwy także bez ostatecznych epistemologicznych i metafizycznych fundamentów, jak dowodzi tego dorobek Emmanuela Levinasa. Jednakże bez trwałego metafizycznego ugruntowania osoby, jako substancji-podmiotu w sensie najwyższym, i osoby, jako czystej doskonałości – obie te tezy mogą być uznane za centralny pogląd szkoły lubelsko-liechtensteińskiej, która łączy wiele treści filozofii arystotelesowsko-tomistycznej z fenomenologią – każdy personalizm, choćby podkreślający swoją wartość i moralnie absolutnie powinnościowy charakter każdej niepowtarzalnej osoby (*oblicze* Levinasa), jest pozbawiony ostatecznego fundamentu, którego odkrycie jest celem charakteryzującym myśl Karola Wojtyły i nowej szkoły lubelsko-liechtensteińskiej.

Także Augusto del Noce, którego filozofia tak dalece zainspirowała profesora Rocco Buttiglione, jak myśl Karola Wojtyły, pasuje do tej linii myślenia, która dąży do powrotu (także w aspekcie wizji Europy i człowieka na tle historii Europy) do wielkiej, ugruntowanej metafizycznie i epistemologicznie wizji

---

<sup>22</sup> Zob. J. S e i f e r t, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Milano 1989, r. v; IX, Vita e Pensiero.



społeczeństwa i polityki – wizji opartej na prawdzie o człowieku i ustawicznym poszukiwaniu prawdy<sup>23</sup>.

3. Trzecim celem każdej filozofii podporządkowanej zasadzie *diligere veritatem omnem et in omnibus* jest nowe krytyczne ugruntowanie realizmu filozoficznego, który opisać można także jako „powrót do ‘noumenów’”, poznawalnych ‘rzeczy w sobie’. Dla tej przyczyny coraz bardziej jednoczące się szkoły filozoficzne w Lublinie i Liechtensteinie, obie podporządkowane zasadzie *diligere veritatem omnem et in omnibus*, mogą przyjąć nazwę *noumenologii*. Choć czysto językowo termin *noumena* oznacza przedmioty poznawalne i inteligibilne, to jednak Kant rozumiał przez ten termin przedmioty całkowicie nieznanne i niepoznawalne. W tym ujęciu rzecz w sobie jest zaledwie niepoznawalnym pojęciem granicznym i odnosi się do rzeczywistości, która z zasady leży poza zasięgiem ludzkiego poznania. W następstwie Kanta i brytyjskiego empiryzmu większości filozofów, począwszy od osiemnastego stulecia, wydawało się niemożliwe ugruntowanie filozofii, jako dziedziny wiedzy o rzeczach w sobie bytujących.

Sceptycyzm i relatywizm, które Nietzsche przewidział jako konsekwencje kantyizmu, są nieodłączne od takiego stanowiska i w coraz większym stopniu znajdują swój wyraz w ostatnim stuleciu. Jeszcze w 1901 r. Husserl nie dostrzegał niemalże żadnych filozofów, którzy uchroniliby się przed częściowym czy powszechnym relatywizmem, który ogranicza prawdę do rodzaju ludzkiego. Zaś sam po 1905 r. – chociaż w *Logische Untersuchungen* prowadził gigantomachię przeciw relatywizmowi i psychologizmowi – popadł w ‘transcendentalny relatywizm’, co zakończyło się odrzuceniem przez niego początkowego obiektywizmu i realizmu i doprowadziło do powszechnego upadku obiektywnego realizmu w obrębie samej szkoły fenomenologicznej. Zwłaszcza pojęcie ‘rzeczy w sobie’ i poznanie rzeczy tak, jak one istnieją w sobie – niezależnie od bycia przedmiotami naszych aktów – były dlań sprzeczne. W rzeczywistości jednak każda wątpliwość i każda negacja transcendencji ludzkiego poznania, w których osiąga się poznanie prawdy i niektórych bytów takimi, jakimi są same w sobie, zakłada już takie poznanie. Jak pokazali Augustyn i Kartezjusz, jeżeli wątpię, to nie mogę podać w wątpliwość absolutnej prawdziwości zasady sprzeczności, mojego istnienia, mojego aktu wątpienia itp. Jeśli coś sobie przedstawiam, sam „fakt, że przedstawiam sobie X” nie może być tylko przedstawieniem; jeżeli ten

---

<sup>23</sup> W swym przemówieniu po otrzymaniu doktoratu honorowego profesor Rocco Buttiglione rozwinął przepiękną wizję człowieka na tle historii, opartą na zasadzie prawdy i przewycięzania historycznego relatywizmu nierozdzielnie związanego z heglowską koncepcją relacji między indywiduum a historią.

„fakt, że przedstawiam sobie X” nie istniałby rzeczywiście w sobie, n i c nie mógłbym sobie przedstawiać. Wątpienie, błąd, złudzenie – wszystkie one zakładają pewną wiedzę o stanach rzeczy, które istnieją w sobie. W przeciwnym razie nie można byłoby wątpić o niczym i złudzenia byłyby niemożliwe<sup>24</sup>. Rzeczy mają się więc przeciwnie do tego, co myślał Husserl mówiąc, że filozoficzny realizm i obiektywizm, a zwłaszcza poznanie rzeczy w sobie, są sprzeczne. Wręcz przeciwnie, każda idea mówiąca, że poznanie rzeczy w sobie n i e jest możliwe, przeczy samej sobie. Nawet więcej, jest najbardziej oczywiste, że poznajemy powszechnie konieczne stany rzeczy i istoty, jak również istniejące byty takie jak my sami z niepowątpiewalną pewnością. Właśnie to pojęcie filozofii jako nowego odkrycia inteligibilności bytu i absolutnych zasad ontologicznych – fenomenologii jako *noumenologii* – stoi w centrum zainteresowań szkoły LL, zarówno gałęzi lubelskiej, jak i gałęzi liechtensteińskiej. Wiele innych punktów konsensusu, które konstytuują rdzeń szkoły lubelsko-liechtensteińskiej, zostało wymienionych wyżej.

Motto, które zjednoczyło dwa L szkoły LL, a także myślicieli takich jak Andreas Laun, który poprzez swoje wstępne kontakty z profesorem Tadeuszem Stycznem stał się pierwszym źródłem więzi łączącej obie szkoły, było od początku *diligere veritatem omnem et in omnibus* także rozumiane w tym ostatnim sensie. Zasada ta, którą św. Augustyn formułuje powiadając, że inteligibilna i konieczna (niezmienna) prawda o człowieku *non facitur, sed invenitur*, stoi w centrum wizji myślenia o człowieku, wedle obecnego papieża może pomóc odnowić kulturę współczesnej Europy. To sformułowanie autonomii prawdy w stosunku do ludzkiej subiektywności, sformułowanie ukute przez wielkiego intelektualnego ojca Europy, św. Augustyna, ujawnia receptywność wiedzy tkwiącą w tym, że początkiem poznania skierowanego w kierunku ludzkiego intelektu zasadniczo jest byt i inteligibilna natura rzeczy.

Jawne uznanie receptywności i transcendencji ludzkiego poznania poprzez prawdę rzeczywiście konstytuuje decydującą więź w relacji między Lublinem a Liechtensteinem<sup>25</sup>. Wymaga to oporu wobec wszystkich prometejskich tendencji myślenia konstrukcjonistycznego i redukcjonizmów, które nie oddają

---

<sup>24</sup> Zob. D. v. H i l d e b r a n d, *Salzburg-Lectures on the Knowledge of the real World*, „Aletheia” VI; zob. też: J. S e i f e r t, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg 1976<sup>2</sup>, A. Pustet; t e n ż e, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, London 1987, Routledge.

<sup>25</sup> Niedługo po opublikowaniu mojej pracy doktorskiej, której centralnym tematem były receptywność poznania i transcendencja człowieka poprzez poznanie rzeczy w nich samych, w 1972 r.: (*Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg 1976<sup>2</sup>, A. Pustet), otrzymałem zaproszenie do Lublina. W ówczesnym czasie nie mogłem go przyjąć. Stało się to możliwe dzięki kontaktom Andreeasa Launa i Tadeusza Stycznia.

sprawiedliwości bytowi oraz zakłada to ducha otwartości, pragnienie penetrowania struktury samej rzeczywistości. Zakłada to również opór wobec każdego intelektualnego tchórzostwa, które ucieka od pełnej pracy nad otwarciem umysłu na byt i które zadowolone spoczywa wyłącznie na relacjonowaniu opinii filozofów. Angażuje to przewyciężenie sceptycznej bejsiły wobec prawdy oraz odkrycia, że we wszystkich błędach zawartych jest już wiele prawdziwych intuicji i że żaden człowiek nie jest zdolny uciec od ustawicznego podlegania ‘zasadzie prawdy’ ani uwolnić się od powinności szukania prawdy, z której uprzednio wiele już zakłada i rozumie.

4. Czwarty cel filozofii prawdziwie oddanej hasłu *diligere veritatem omnem et in omnibus* związany jest z poznaniem całości rzeczywistości i człowieka, poznania, które opiera się fragmentaryzacji i rozczłonkowywaniu filozofii oraz ludzkiej myśli jako takiej na małe, częściowe dyscypliny. Najdalej od Platona i Arystotelesa filozofia wnosi pretensję do poznania rzeczywistości jako całości i przedstawia się ona jako uporządkowana całość częściowych poddyscyplin, które sięgają od epistemologii, logiki, formalnej ontologii, poprzez filozofię przyrody, a także filozofię człowieka, państwa, społeczeństwa aż do metafizyki i filozofii bytu pierwszego i absolutnego. Pretensja filozofii do powszechnej wiedzy o całości rzeczywistości wyznacza w niej wewnętrzną nadrzędność pewnych dyscyplin: epistemologii, gdyż ta kieruje się ku ostatecznemu ugruntowaniu całości wiedzy i nauki, włączając filozofię, logiki jako najogólniejszej teorii wszystkich nauk i fundamentowi swoistych metod poszczególnych dyscyplin, ontologii jako zgłębianiu najbardziej uniwersalnych zasad bytu i metafizyce bytu absolutnego. Na mocy zwłaszcza tych dyscyplin filozofia może rościć sobie pretensję do osiągnięcia wiedzy o całości rzeczywistości.

Klasyczne dążenie – nieoddzielalne od istoty filozofii – ku osiągnięciu systematycznego i dlatego uporządkowanego poznania przejawiało się w historii filozofii w trzech formach:

1. W formie filozofii starożytnej, która mimo swego dążenia ku poznaniu uniwersalnemu, zwłaszcza samego bytu i najwyższego dobra (Platon, Arystoteles), kładzie nacisk na sokratejską niewiedzę i ludzką świadomość granic własnej wiedzy. Otwartość większości starożytnych filozofii na wyższą mądrość jest najlepiej ucieleśniona w *Fedonie* Platona, gdzie Sokrates wyraża przekonanie, że najkorzystniejszą rzeczą dla ludzkiej mądrości dotyczącej nieśmiertelności i innych najwyższych przedmiotów byłaby sytuacja, w której „świat boski” (θεῖος λογος) – pochodząc z drugiego krańca świata leżącego ponad śmiercią i ludzkim doświadczeniem – wyjaśniłby lepiej niż filozofia ostateczne, nieśmiertelne przeznaczenie człowieka. Mimo to odnajdujemy w myśli starożytnych Greków, w postaci krytyki istniejących, choć słabych religii, próbę czysto filo-

zoficznego oczyszczenia (*kátharsis*) i zbawienia, w miejsce niespójnej i nieprzekonującej religii. Dla większości starożytnych myślicieli filozofia stała się więc także ‘religią filozoficzną’, jak pokazał to Balduin Schwarz<sup>26</sup>.

2. Druga forma, jaką przybrała ta aspiracja, bliska jest ostatnio wspomnianej uwadze Platona i charakteryzuje większość filozofii wieków średnich. Zgodnie z takim poglądem tylko *summa*, jako *s y n t e z a* prawdy poznanej rozumowo oraz objawionej, pozwala na uniwersalne zrozumienie rzeczywistości. Dążenie człowieka do prawdy jest lub winno być *fides quaerens intellectum* (wiara szukająca zrozumienia) i staje się ono doskonałe tylko w symbiozie filozofii (rozumu) i objawionej teologii (wiary). Augustyn, Anzelm z Canterbury i Tomasz z Akwinu dali najbardziej wszechobejmujący wyraz takiej wizji całości wiedzy dostępnej wyłącznie poprzez dwa odrębne źródła poznania: rozum i wiarę, które przecież doprowadziły do doskonałej jedności wewnętrznej<sup>27</sup>.

3. Trzecią fundamentalną formę, w której pojawia się wspomniane roszczenie filozofii do uniwersalności wiedzy, znajdujemy w ‘systemach myślowych’ od Kartezjusza do Hegla, a w mniej dominującej postaci także w pewnych neoheglowskich *Systemphilosophien* myśli współczesnej. Ten rodzaj roszczenia do uniwersalności opiera się na założeniu pewnych form *absolutes Wissen* dostępnych ludzkiemu poznaniu. Kant wyraził ten pogląd, który ma swe jawne źródło w okresie niemieckiego oświecenia, gdy stwierdził, że filozofia jako nauka czystego rozumu nie może stawiać problemów, których tenże sam rozum nie mógłby całkowicie i w pełni rozwiązać. „Absolutny idealizm” Hegla zintensyfikował tę teorię, pozwalając człowiekowi na osiągnięcie absolutnej wiedzy i nazywając swą filozofię wypełnieniem ducha absolutnego, co więcej, „stającą się świadomością ducha absolutnego” oraz „rozmową Boga z nim samym”. W takiej koncepcji *w i e d z y a b s o l u t n e j* inne nauki oraz religia pojawiają się zaledwie jako momenty, które są zarazem przewyciężane i zachowywane, poprzez pewien typ heglowskiego *Aufhebung*, w absolutnym poznaniu filozoficznym jako całości. Religia może, wedle tego poglądu, utrzymać znaczenie tylko jako etap przygotowawczy lub funkcjonując wyłącznie „w granicach czystego rozumu”.

---

<sup>26</sup> Zwłaszcza w swoich nie publikowanych wykładach na temat całej historii filozofii, zawartych w jego *Nachlaß* znajdującym się obecnie w *Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein*, a także w kilku opublikowanych artykułach, które mają ukazać się w nowej książce w serii IAP nakładem University of Heidelberg Press.

<sup>27</sup> Jak wszystkie podobne osądy historyczne o typach historycznych i epokach, takie stwierdzenia pozostają schematyczne i uogólniające. Oczywiście, nie powinniśmy zapominać o innych myślicielach średniowiecza, jak np. Abelard, którzy zaprzeczali jakiegokolwiek jedności prawdy filozoficznej i objawionej, a którzy wprowadzali nawet pomysł podwójnej prawdy, a także innych szkół filozofii średniowiecznej.

Po historycznym zawaleniu się – paradoksalnie nie dokończonego – *Gesamt-system* Hegla, a bardziej jeszcze w obliczu rosnących podejrzeń myślicieli Zachodu wobec marksizmu i innych ideologicznych *Gesamtsichten* upadł też trzeci, najbardziej absolutystyczny rodzaj koncepcji filozofii mającej na celu poznanie czysto racjonalne. Brak zaufania świata zachodniego i wschodniego do marksizmu i innych ‘całościowych wizji’ świata doprowadził do upadku wszelkiej wiary w systemy absolutne. Filozofia natomiast uległa fragmentaryzacji i skupieniu się na wyspecjalizowanych badaniach logicznych i lingwistycznych bądź też na wąsko pojętych zagadnieniach badań historycznych. Filozofowie w większości porzucili nawet roszczenie do poznawania całości.

W konsekwencji porzucenia przez filozofów niezbywalnej ludzkiej aspiracji do poznawania całości nauki szczegółowe wraz z psychologią i socjologią coraz bardziej zaczęły przejmować to roszczenie do wszechobejmującej wiedzy i wyjaśniania całości, które wcześniej przynależało filozofii bądź *summom* filozoficzno-teologicznym. Systematyczne dążenie pierwotnie ukształtowane w filozofii, a później porzucone przez samych filozofów, pojawia się dziś w wielu absolutyzacjach częściowego poznania naukowego: ewolucjonizmu i innych ideologicznych wyjaśnień całości świata poprzez przypadek i konieczność czy podświadomość, czy poprzez determinizm społeczny lub historię itd. Zajęły one miejsce uniwersalizmu filozoficznego, który dominował w świecie zachodnim od czasów presokratyków przez Hegla, choć w wielu radykalnie różnych i częściowo przeciwstawnych formach.

Szczególne zadanie szkoły lubelsko-liechtensteińskiej oraz wyróżniony aspekt myśli Karola Wojtyły poświęconej filozofii i uniwersytetom europejskim można widzieć w rehabilitacji uniwersalności poznania filozoficznego, uniwersalności osiąganego w filozofii wówczas tylko, gdy pozostaje świadoma swych granic i podporządkowuje się wyższej mądrości Chrystusa. W tym względzie drugi rodzaj uniwersalnej wizji filozofii, która koncentruje się w średniowiecznych *summach*, jest podejmowany przez szkołę lubelsko-liechtensteińską w nowej wersji, którą charakteryzuje powszechność wiedzy przysługująca poznaniu filozoficznemu, lecz zarazem jest to rodzaj uniwersalnego poznania, które pozostaje świadome w granicach ludzkiego poznania i które musi pozostać otwarte na tę prawdę, której rozum nie jest w stanie pojąć swą własną mocą.

Jednakże mógłby ktoś zapytać: jak pogodzić podejście fenomenologiczne, które pozostaje blisko do nieskończonej rzeczywistości tego, co dane, z aspiracją poznania całości? Czy rozumienia ‘całości’ nie nabywa się wyłącznie za cenę bardzo abstrakcyjnych uogólnień, które odwracają umysł od wielości tego, co dane, i dopasowują filozofię – niczym na łożu Prokrustesa – do zawężonych kategorii filozoficznych? Przynajmniej trzecie pojęcie filozofii, jako *absolutes*

*System*, musi być niewątpliwie przyjęte ze sceptycyzmem przez szkołę lubelsko-liechtensteińską.

Nasza odpowiedź brzmi: uzasadniony sceptycyzm *vis-à-vis* ludzkiego dążenia do wszechobejmującej uniwersalnej wiedzy, w którego kontekście każde pojedyncze pytanie mogłoby znaleźć swą odpowiedź, nie zakłada ani nie usprawiedliwia sceptycyzmu wobec każdego poznania filozoficznego ani wobec poszukiwania wiedzy filozoficznej w pewnej całości, logicznej spójności i poznaniu pierwszych zasad bytu, myśli, działania i najwyższego: *id quo maius nihil cogitari possit*. W ten sposób wielka tomistyczna tradycja filozoficzna w Lublinie, dopełniona zwłaszcza myślą personalistyczną szkoły Karola Wojtyły, ustawicznie zwracającej się ku doświadczeniu, a wraz z nią szkoła liechtensteińska charakteryzują się żywym zainteresowaniem w ostatecznym metafizycznym poznaniu bytu jako takiego<sup>28</sup>.

Równocześnie Karol Wojtyła, a także zainspirowane przezeń szkoły, odpowiadają, że ludzka aspiracja do poznania całości musi pozostać świadoma ograniczeń ludzkiej wiedzy i uznać je z pokorą. Zapomnienie o tych ograniczeniach oznacza, że dążenie poznania filozoficznego do uniwersalności nieuchronnie podlega niebezpieczeństwu niedojrzałej systematyzacji, która zamazuje prawdziwą naturę rzeczy samych. Takie podejście charakteryzowało wielkie systemy Fichtego i Kanta, a także wielu filozofii redukcjonistycznych, w szczególności zaś sprzeciwia się głębi i świeżości wizji takich otchłani tajemnicy, jak ludzkie cierpienie, ludzka seksualność i miłość, którym papież Jan Paweł II poświęcił audyencje środowowe na temat ludzkiego ciała oraz swój wspaniały dokument *Salvifici doloris*. Ta wizja personalistyczna łączy, mając aspiracje do całościowości, dobitne znaczenie sokratejskiej wiedzy o własnej niewiedzy, znajduwane także u późniejszych myślicieli, takich jak: Blaise Pascal, Søren Kierkegaard, John Henry C. Newmann czy Gabriel Marcel. Ciągła świadomość otchłani ludzkich cierpień i aporii oraz tajemnic bytu nie dopuszcza żadnej dedukcji transcendentalnej wszystkich kategorii ludzkiego rozumienia i wzbrania człowiekowi etyki prometejskiej, przeciw której ostrzegął Hans Jonas, a która ignoruje ograniczenia ludzkiego rozumienia życia i śmierci, a także innych podstawowych rzeczywistości.

---

<sup>28</sup> Zob. R. Buttiglione, 'Saggio Introduttorio', w: J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Milano 1989, Vita e Pensiero.

IV. SZKOŁA LUBELSKO-LIECHTENSTEIŃSKA  
JAKO NOWA FORMA FILOZOFII  
„AUTONOMICZNEJ” I ZARAZEM „CHRZEŚCIJAŃSKIEJ”

Szkoła lubelsko-liechtensteińska radykalnie przeciwstawia się wszelkim formom fideizmu, który przeczy zdolności ludzkiego rozumu do poznania prawdy w filozofii i który pragnie uczynić filozofię całkowicie zależną od wiary. Równocześnie uznaje ona wielopłaszczyznowy pozytywny wpływ boskiego objawienia i chrześcijaństwa na filozofię. Złożoność relacji między filozofią a religią pociąga za sobą wyraźnie pozytywne wzajemne wzbogacanie. Fundamentalne i prawie powszechnie dziś uznane odkrycia, jak równa godność mężczyzny i kobiety, istnienie i wartość wolności, dane o powszechnych prawach ludzkich, które zabraniają np. niewolnictwa, zostały osiągnięte po trwającym wieki wpływie światopoglądu chrześcijańskiego.

Jedność wiedzy racjonalnej i wiary religijnej doprowadziła do nowego odkrycia wolności sumienia i religii, a równocześnie do pojęcia wolności i autonomii sumienia moralnego, która opiera się na związku z prawdą i obowiązku jej poszukiwania.

Nawet ateista nie mógłby przeoczyć znaczącego, pozytywnego wpływu chrześcijaństwa na kształtowanie poglądów filozoficznych, które osiągnąć mógł – przynajmniej teoretycznie – czysty rozum już w starożytności, lecz które faktycznie wyłoniły się dopiero po zetknięciu się rozumu z wiarą chrześcijańską. Ponadto koncepcje oparte na wierze pozostają w pełni zgodne z racjonalną, filozoficzną wiedzą o rzeczach, ponieważ prawda nigdy nie może być w sprzeczności z prawdą. Jednolita wizja, która wypływa z dwu źródeł i zachowuje szacunek dla nieredukowalności wiary do czystego rozumu oraz autonomii racjonalnych metod filozoficznych w stosunku do wiary, stała się kluczem koncepcji człowieka i Europy Jana Pawła II. Dlatego też koncepcja Europy, prezentowana przez niego, jest równocześnie głęboko zakorzeniona w tradycji Zachodu oraz we współczesnym dorobku filozoficznym. Odpoznaje ona nie tylko wartość wiary i życia religijnego samego w sobie, lecz także jego pozytywną rolę w stwarzaniu warunków dla filozoficznych odkryć prawdy poprzez ugruntowywanie w rzeczywistości, czego nawet ateista nie może podważyć. Wciąż jednak każdy ludzki intelekt otwarty na prawdę może zdobyć wiedzę filozoficzną na temat fundamentalnych praw ludzkich.

Powszechne prawa ludzkie, które wzbraniają nacisków na sumienie i wolność wyznania czy też całkowitego wykluczania obywateli z życia politycznego, odegrały wielką rolę w Polsce, gdzie przygotowały drogę dla ruchu „Solidarności”. Te idee filozoficzne i zainspirowane religijnie nauczanie na temat praw ludzkich mogą także kształtować wydarzenia historyczne, co pokazuje pierwsza

wizyta Jana Pawła II w Polsce, jak również historia Polski, zwłaszcza słowa króla Zygmunta Augusta: „Czy jam jest panem sumień ludu mojego?“, które wyrażały protest przeciw zniestawionej zasadzie *cuius regio, eius et religio*.

V. ROLA WOLI W FILOZOFII: WARUNKI MORALNE I PRAKTYCZNE  
KONSEKWENCJE *DILIGERE VERITATEM OMNEM ET IN OMNIBUS* -  
'PRZYSIĘGA HIPOKRATEJSKA DLA FILOZOFÓW'?

Fichte powiedział: „Rodzaj przyjętej filozofii zależy od tego, jakim się jest człowiekiem”. Sławne to stwierdzenie poddaje się interpretacji – we właściwym Fichtemu znaczeniu – woluntarystycznej i przyjmującej pierwotność kierowanego wola nastawienia intelektu wobec jego receptywności. Choć taka koncepcja filozofii stoi w całkowitej sprzeczności ze szkołą lubelsko-liechtensteińską i jest fałszywa, ponieważ przeczy autonomiczności intelektu wobec woli oraz receptywnego charakteru wiedzy *vis-à-vis* bytu, jednak trafnie stwierdza istotną rolę moralności i woli, jako warunków adekwatnego poznania filozoficznego. Koncepcja, którą implikuje motto IAP<sup>29</sup>, nie może być ograniczana do czysto intelektualnej koncepcji człowieka.

Jeśli rozważyć motto instytucji akademickiej – *diligere veritatem omnem et in omnibus* – wówczas jako pierwszy uderza nas fakt, że zaczyna się ona od słowa *diligere*. Jak instytucja akademii, która ustanowiona jest dla nauki, studiów, wiedzy, może nawoływać swych członków do dawania w ich sercach odpowiedzi na prawdę i jej pragnienia? Gdzie liczy się wiedza, czemu służy miłość?

Być może przekonamy się wkrótce, że i dlatego zobowiązanie się woli jest w najwyższym stopniu ważne w dziedzinach praktycznych, związanych z ludzkim działaniem, np. w medycynie, ponieważ jest całkowicie jasne, że medycyna polega nie tylko na studiowaniu i drobiazgowej wiedzy teoretycznej na temat ludzkiego ciała, o przyczynach chorób i środkach zaradczych, lecz posiada także kluczowy wymiar praktyczny i etyczny, i dlatego wymaga zobowiązania się ludzi zawodowo uprawiających medycynę, by używali swej wiedzy zgodnie z celami i przeznaczeniem medycyny, jak wspaniale wyraża to przysięga Hipokratesa.

Nawet w odniesieniu do nauki o takim wymiarze praktycznym, jak medycyna, nie było powszechnie uznane, że dla osiągnięcia jej celu ostatecznego wymagane jest wolne zobowiązanie się woli. Na przykład Arystoteles powiada, że cel medycyny jest z konieczności pożądany przez każdego lekarza tak, jak –

---

<sup>29</sup> Ja ośmieliłbym się uznać je także za motto wizji człowieka i Europy papieża Jana Pawła II.



według niego – szczęście jest z konieczności pożądane przez każdego człowieka. Ponieważ sądził on, że ostateczny cel ludzkich działań jest pożądany z koniecznością, nie mógł on utrzymywać, że cel właściwy medycyny czy ludzkiego działania może i musi być przedmiotem wyboru. Dlatego też medyk może, zgodnie z tym, co pisze Arystoteles, tylko rozważać dobór środków do osiągnięcia swego ustalonego już celu – zdrowia pacjentów. Wziąwszy jednak pod uwagę praktykę eutanazji i aborcji lub bliską w czasie historię obozu koncentracyjnego w Ravensbrück, gdzie pani Wanda Póltawska, jako młoda dziewczyna, a także wielu innych, poddana była eksperymentom w okrutnych operacjach, i gdzie nazistowscy doktorzy niszczyli zdrowie ludzkie, lub gdy pomyślimy o wszystkich lekarzach wszechczasów, którzy, represjonowani przez systemy bądź siły polityczne, zgadzali się na szkodenie swym pacjentom, więźniom lub wysyłali zdrowe osoby do szpitali psychiatrycznych, gdy weźmiemy pod uwagę wszystkie przestępstwa popełnione przez doktorów medycyny w Chile oraz innych reżimach totalitarnych, w których lekarze byli zmuszani lub nakłaniani do stania się instrumentami torturowania niewinnych, wówczas łatwo dostrzegamy, że cele medycyny, wartości, dla realizacji których medycyna została powołana, mogą zostać całkowicie pogwałcone przez członków służby medycznej. Przyjmujemy jednak, że gdy lekarze padają ofiarą takich pokus, ich działalność nie zasługuje już na miano medycyny, gdyż miast służyć życiu, niszczy je, miast ratować życie ludzi umierających, poddaje ich śmierci lub torturom. W tenże sposób staje się jasne, że wartości, którym służy medycyna, jej etyka i ethos muszą być przedmiotem wolnego wyboru.

Na tym tle rozumiemy znaczenie jednego z największych tekstów ludzkości: Przysięgi Hipokratesa. Wolne zobowiązanie się do wartości, które ona przyjmuje, jest dziś palące i jeszcze bardziej aktualne niż kiedykolwiek przedtem, a to dlatego, że jeszcze w czasach Arystotelesa istniało przekonanie, że ludzie trudniący się medycyną z konieczności też są przyporządkowani swym znamienitym celom – choć nawet i wtedy nie było to do końca prawdą. Hipokrates bowiem wprowadził tekst tej przysięgi – uroczysty warunek uprawniający lekarzy do praktykowania sztuki medycznej – ze względu na wielką pokusę medyków do popełniania nadużyć.

Właśnie dla tej przyczyny nakazywał lekarzom uroczyście przysięgać, że nigdy nie będą popełniać nadużyć na pacjentach, troszczyć się o zapłatę bardziej niż o zdrowie chorych, umyślnie szkodzić zdrowiu, podawać ciężarnej kobiecie leku uśmiercającego jej dziecko, odmawiać opieki medycznej z powodu ubóstwa, mieć na względzie innych celów poza dobrem pacjenta, itd. Jednym słowem, Przysięga Hipokratesa wymaga od wszystkich medyków, by zawsze odrzucali to, co jest *intrinsece mala*, a do czego mogą być kuszeni w swym życiu zawodowym. Jest więc ta przysięga jednym z prekursorów encykliki *Veri-*

*tatis splendor* z jej naciskiem na istnienie takich czynów, które są złe same w sobie i na mocy swej istoty, a które nigdy nie mogą być usprawiedliwione konsekwencjami, które przynoszą, czy dobrymi skutkami, dla których są spełniane. Na podstawie uroczystego i wspianego tekstu tej Przysięgi jasne też się staje, że lekarze już w czasach Hipokratesa i Arystotelesa mogli w sposób wolny wybierać swe cele, inne niż te, którym służyć miała medycyna. Dziś jest to nawet lepiej widoczne niż kiedykolwiek. Podobnie jasne jest, że istota medycyny – w przeciwieństwie do zorganizowanego przestępstwa dokonywanego za pomocą środków technicznych dostępnych w medycynie – ma za swą część wymiar moralny i zobowiązanie się lekarza.

W filozofii – choć sama jej nazwa oznacza miłość mądrości – czy w innych czysto teoretycznych naukach trudniej jest zrozumieć, dlaczego zobowiązanie się do miłości powinno odgrywać decydującą rolę. Jednakże w pewien sposób w filozofii, a z pewnością także i w teologii oraz innych spokrewnionych dyscyplinach, miłość w znaczeniu wolnego moralnego zobowiązania się jest może nawet bardziej istotna niż w medycynie, a w rzeczywistości konstytuuje istotę autentycznej filozofii. Lekarz medycyny, który popełni nadużycia wobec swej sztuki, dopuści się przestępstwa, wciąż może zachować umiejętność rozwiązywania problemów medycznych i dla pewnej grupy pacjentów być świetnym lekarzem. Jego praca może być częściowo doskonała, mimo jego złego wyboru w stosunku do właściwego celu medycyny. Filozofia polega jednak na poszukiwaniu wyższej prawdy i mądrości, wobec czego fundamentalne moralne zobowiązanie się zasadzie *diligere veritatem omnem et in omnibus* jest dla filozofa bardziej istotne i absolutnie konieczne niż dla lekarza spełnienie przysięgi medycznej. Ponieważ, jeśli tylko filozof nadużywa swych technicznych umiejętności, swych władz intelektualnych, swojej wiedzy, sprawności w myśleniu i dokonywaniu rozróżnień, swego opanowania z wielkimi dziełami, swej zdolności do ich interpretacji, swej umiejętności odsłaniania i stosowania pojęć oraz dedukowania pewnych konsekwencji z przesłanek czy obrony pewnych stanowisk filozoficznych, staje się on sofistą i nie sięga ostatecznego celu filozofii, który – jak znajdujemy to w tekstach św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu – nie jest zadaniem studiowania samych tylko poglądów filozofów, lecz tkwi w poznaniu prawdy o rzeczach.

Jeśli tylko filozof nadużywa swej wiedzy i intelektualnych zdolności dla własnej chwały czy pieniędzy, bezzwłocznie przekształci się w jednego z sofistów, których Platon we wszystkich swych dialogach przedstawia jako antypodę, antytezę filozofa. Powinniśmy więc zdać sobie sprawę z tego faktu, że całe nasze poznawanie, cała nasza wiedza, ta, którą poddać można sprawdzeniu w czasie egzaminu, nie jest najistotniejszą częścią bycia filozofem, lecz samą istotą i duchem filozofa jest jego poznanie samych rzeczy oraz jego zobowiąza-

nie się do podążania ku najwyższemu celowi filozofii: poszukiwania mądrości, wiedzy, całości prawdy, którą powinien miłować w swych najwyższych i najbardziej skromnych częściach – jak powiada Platon. Oczywiście, nie umniejsza to, lecz zwiększa wagę i znaczenie otrzymania oraz nabywania właściwego intelektualnego i akademickiego wykształcenia w filozofii.

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

Warto zauważyć, że u Platona, który zawsze kładł nacisk na miłość prawdy jako fundamentalnej cnoty w filozofii (motto IAP jest właśnie fragmentem jednego z tekstów Platona katalogujących cnoty filozofa, a pochodzących z VI księgi *Państwa* Platona), znaleźć można dwie koncepcje filozofii oraz filozofa. Pierwsza jest całkowicie ezoteryczna i jest rzeczywistym celem tylko wybrańców – bystrych, akademicko zorientowanych ludzi pochodzących z wyższych sfer. Tylko nieliczni mogą być filozofami w tym sensie, ale przede wszystkim na tych najbardziej filozoficznie uzdolnionych naturach ciąży obowiązek używania kryteriów moralnych w miłości prawdy we wszystkim i w nienawiści fałszu; w przeciwnym razie staną się zarzewiem korupcji i sofistyki, i – jak pisze Platon – „nie ma w nich nic zdrowego”.

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

konstituowanej przez wolne i sięgające głębi człowieka zobowiązanie się do poszukiwania mądrości, prawdy oraz cnoty.

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

Ostatnimi czasy prof. A. Lübbe z uniwersytetu w Zürichu, który w swej filozofii religii broni funkcjonalistycznej koncepcji prawdy, przyznał w obecności Zgromadzenia Ogólnego Europejskiej Akademii Nauk w Salzburgu, że odpowiedzialność humanisty (*Geisteswissenschaftler*) i nauk humanistycznych jest ogromna. Sądzi on, że w przyszłości najczęściej wzmiankowaną rzeczą dotyczącą tego stulecia będzie, że więcej ludzi zostało zamordowanych przez systemy polityczne niż w jakiegokolwiek poprzedniej erze: począwszy od systemu stalinowskiego, przez nazizm i wiele innych. Lübbe dodał, iż mogłoby się dziś wydawać, że to konstytuuje nawrót wieku dwudziestego do barbarzyńskiego, prymitywnego sposobu myślenia. Wyraził jednak przekonanie, że najprawdopodobniej pewien poziom umysłu w byłej Jugosławii, Chorwacji, Serbii, Gruzji, Sudanie oraz innych państwach jest po prostu powrotem do stanu barbarzyństwa, ale największe zbrodnie naszego stulecia były na zimno zaplanowane i były owocem filozoficznych, bardzo wyrafinowanych intelektualnie idei Marksa i wielu innych. Te właśnie idee doprowadziły do intelektualnego usprawiedliwiania milionów morderstw popełnionych w imię ideologii czy idei. Dlatego też – jak argumentował Lübbe – odpowiedzialność humanistów okazuje się znacznie większa niż innych naukowców. Mimo że filozofia nie kształtuje społeczeństwa tak bezpośrednio jak technologia czy medycyna, czyni to jednak niebezpośrednio, ale najsilniej. Społeczeństwo bowiem jest zdominowane ideologicznym podłożem wielkich systemów politycznych. W taki więc sposób filozofia odgrywa kluczową rolę w życiu publicznym i politycznym, jako tło i źródło, z którego wypływają rewolucje i reformy. Nawet jeśli rewolucje i re-

formy, zwłaszcza te religijne i duchowe, by zaistnieć, nie wymagają niczego ponad ideologie i idee filozoficzne, i nawet jeśli potrzeba wielkich zainspirowanych osobowości, by je rozpocząć, to jednak koncepcje filozoficzne wraz z atmosferą czasu i kraju będą musiały odcisnąć swoje głębokie piętno na ludziach. W rzeczywistości to idee filozoficzne kosztowały śmierć większej liczby ludzi niż błędy medycyny. Gdyby zapytać, czy każdy byt ludzki ma właściwą sobie godność osobową czy też nie, wówczas odpowiedź na to filozoficzne pytanie byłaby bardziej decydująca dla milionów ludzi żywych czy umierających niż pytanie dotyczące złej praktyki czy błędów obecnych w medycynie. W swojej rasistowskiej i fałszywej filozofii człowieka Hitler mógł systematycznie wykreślać z listy ludzi miliony zasługujących na ochronę. I dokonywał tego mocą wypaczonych idei filozoficznych. Karol Marks postąpił podobnie z ludźmi przynależącymi do pewnych klas.

Aby pojąć, jak nawet najbystrzejsze umysły mogą nie sprostać swojej moralnej i politycznej odpowiedzialności oraz rozwijać idee dające początek katastrofalnym skutkom, należy zrozumieć, że filozof jest wystawiony na wiele innych moralnych zagrożeń, nie tylko tych wspomnianych uprzednio. Szalonym niebezpieczeństwem jest uprawianie filozofii dla próżnej sławy, zwłaszcza w wypadku filozofów, którzy nie tak łatwo zdobywają pieniądze, ale być może zdobywają akceptację społeczności akademickiej, są „w”, są w głównym nurcie, są znani, publikują w renomowanych czasopismach, są w dobrych kontaktach z kolegami itd. Uznanie ludzkie, telewizja, sława, akceptacja są szalenie nęcące. Bardzo trafnie zauważył Lübke w swej mowie w Salzburgu, że słodka trucizna sławy uwiodła prawie każdego akademika. Ja sądzę, że to ponętność sławy i stosowanie opinii innych jako kryterium tego, co się głosi, i tego, czemu się przeczy, jest prawdziwą trucizną, która jest bardzo atrakcyjna i bardzo niebezpieczna. By jej się oprzeć intelektualnie, by poszukiwać prawdy nawet, kiedy to nie jest popularne, nawet jeśli to idzie wbrew trendom, nawet jeśli oznacza, być może, narażanie własnego życia, jest bardzo trudnym zadaniem.

Pierwszym więc zobowiązaniem się filozofa jest prawda: *diligere veritatem omnem et in omnibus*. W zachwycającym tekście z *Obrony Sokrates* przyznaje, że cnota nie rodzi się z pieniędzy, lecz że ten, kto do niej dąży, kładzie fundamenty innych dóbr, a w ten sposób także przyczynia się do osiągnięcia wszystkich innych dóbr ludzkości, które są wtórne wobec wartości, a znajdują w niej swe ostateczne usprawiedliwienie i źródło. Podobnie filozof w dążeniu do prawdy zmierza też do powszechnego dobra ludzkości.

W oryginalnym tekście IAP zawierającym ślubowanie zasadzie *diligere veritatem omnem et in omnibus* czytamy: „Pamiętny godności i granic mego osobistego powołania w filozofii [...] ślubuję kochać całą prawdę i kochać ją we wszystkim”. Jest to wielce wzniosłe ślubowanie. Zawsze pamiętać będę

uroczą studentkę pierwszego roku *college'u* na Uniwersytecie w Dallas. Kiedy mówiłem o cnotach filozofa, odnosząc się przy tym do szóstej księgi *Państwa*, wyliczyłem długą listę cnót filozofa, jaką podaje Platon: w poszukiwaniu prawdy nie wolno mu bać się śmierci, musi być odważny, musi kochać całą prawdę i nienawidzić wszystkich zafałszowań i kłamstw, musi kochać szczerłość i szlachetność, nie być małoduszny i wąskomyślący itd. Na te słowa dziewczyna poderwała się zapalczywie i z furją, mówiąc: „Profesorze Seifert, czy Pan jest filozofem? Nikt nie był nigdy filozofem, jeśli to na tym ma polegać.” Odpowiedziałem jej: „Tak, to prawda. Cnoty, jakich żąda się od filozofa, dotyczą idealnego powołania i prawie wszyscy profesorowie filozofii nie są w pełnym sensie tego słowa filozofami.”

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

Stosowanie się do tego ślubowania jest szczególnie trudne w warunkach reżimów totalitarnych. Osoby, które otrzymały honorowe doktoraty Akademii, dzieliły wspólnie to ryzyko utraty życia dla prawdy. Wiktor Frankl nie skorzystał z propozycji ucieczki wraz z żoną z Wiednia, ponieważ nie chciał okazać braku szacunku swym rodzicom i pozostawić ich w rękach nazistów bez opieki z jego strony. Miał świadomość, że jako doktor medycyny spotka się z lepszym traktowaniem przez nazistów. Później był świadkiem śmierci swej żony, rodziców i krewnych, a jednak nigdy nie żałował swej decyzji.

Radim Palouš, któremu także przyznaliśmy doktorat honorowy, ponosząc wielkie ryzyko osobiste, bronił Karty 77. Prezydent Cossiga wziął na siebie dużą odpowiedzialność polityczną, zwłaszcza w swej walce przeciw terroryzmowi i odrzucaniu żądań terrorystów, którzy w końcu zamordowali Aldo Moro. W tym czasie mógł łatwo zostać zamordowany z tej samej przyczyny. Ta odwaga także stosuje się *a fortiori* do Aleksandra Sołżenicyna, który żył i pisał w ciągłym zagrożeniu swego życia, zagrożeniu tak strasznym, że doprowadziło go omal do samobójstwa, gdy dowiedział się, że wykryto jego tajne pisma – odkrycie, które mogło go wtrącić na długie lata do więzienia lub doprowadzić do śmierci. Jednakże Sołżenicyn zdobył się na pełnię odwagi, po raz pierwszy, gdy – jak opisuje – poczuł się w pełni wolny do mówienia prawdy. Żył zasadą *diligere veritatem omnem et in omnibus* i czuł się w pełni wolny, gdy spędzał długie lata w gułagu. Także Dietrich von Hildebrand, któremu przypisać należy wielki udział w inspiracji dającej podstawy utworzenia International Academy of Philosophy in the Principality of Liechtenstein, ryzykował swe życie, ogła-

szając rezultaty swych intuicji filozoficznych. Zmuszony był opuścić nazistowskie Niemcy, później Austrię, następnie Francję i zawsze znajdował się w pierwszym szeregu na liście przeznaczonych do likwidacji przez nazistów. Wszyscy moglibyśmy się znaleźć w takim reżimie, gdzie nieprzystanie na błędy byłoby trudne i równałoby się faktycznie męczeństwu.

Mam nadzieję, że obecni członkowie szkoły lubelsko-liechtensteińskiej nigdy nie będą do tego zmuszeni. Nie mają oni jednak lepszych powodów do uniknięcia zguby niż ich wzorce osobowe, chociaż wtedy tylko mogliby w pełni zrozumieć, co zawiera się w *diligere veritatem omnem et in omnibus*.

*Diligere veritatem omnem et in omnibus* jest zasadą trudną do przestrzegania nie tylko w czasach opresji, lecz także wtedy, gdy ktoś jest zbyt zależny od opinii publicznej, gdy jest tchórzem lub używa argumentów sofistycznych w mowie lub piśmie, w warunkach politycznej i osobistej presji. W pewnym sensie może to być trudniejsze w czasie pokoju.

W pierwotnej długiej wersji tekstu, w którym Akademia wyraziła to moralne zobowiązanie się filozofa, wymaga się od niego „[...] by był ufny wobec oczywistości, których źródłem jest natura rzeczy samych, by nie konstruował ani nie wypaczał tego, co dane, by respektował zarzuty” itd.

Sprawą wielce popularną wśród profesorów, także wśród studentów i innych ludzi, jest zaostrenie własnej linii argumentacji w reakcji na krytycyzm czy nawet kierowanie zarzutów osobistych w stronę innych. W rzeczy samej, Sokrates powiada w cudownym ustępie z *Gorgiasza*, że normalnie, gdy wyrzuca komuś błędy czy pokazuje mu, że jego filozofia jest sprzeczna, wówczas osoba ta, której te zarzuty dotyczą, czuje się zawstydzona i wpada w złość. Osoby, którym błędy wytyka – dodaje Sokrates – poczynają używać wulgarnego języka i obrzucać takimi zniewagami tego, kto wyprowadza ich z błędu, że nawet prości robotnicy czuliby się zawstydzeni używając tych słów publicznie. Sokrates uważa taką reakcję ludzi, którym wykazano, że się mylą, nie za nadzwyczaj rzadką, lecz normalną postawę, jaką ludzie przyjmują wobec prawdy, gdy ta ujawnia ich błędy. Augustyn porusza podobne zagadnienia w X księdze *Wyznań*.

Zauważa on także, że na uzasadniony krytycyzm ludzie reagują tak, jakby największym złem było zarzucanie im popełnianych błędów. Jednakże filozof – dodaje Sokrates – powinien uważać za najwyższe dobro to, że stawia mu się zarzuty, i winien coraz bardziej kochać to, że trafia na zarzuty i że wytyka mu się jego błąd, niż stawiać zarzuty komuś innemu. Stawianie zarzutów jest wielką usługą, gdyż jest błogosławieństwem oczyszczenia z błędu i naprowadzenia na prawdziwą wiedzę, podczas gdy w stawianiu zarzutów innym użycza się im swych usług, samemu z nich nie korzystając.

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

*Przełożył Paweł Kawalec*