

## **WOLNOŚĆ W PERSPEKTYWIE PRAWDY WOLNOŚCIĄ ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA MORALNE I WSPÓLNE DOBRO CZŁOWIEKA**

Wolność znajduje się w samym centrum ludzkiego bytu. Jest jego „sercem” i źródłem wartości. Wolność jest także źródłem dynamizmu, aktywności człowieka, jego samostanowienia, samo-panowania i samo-posiadania, dlatego też decyduje o jej aksjologicznym ukierunkowaniu. Wolność daje człowiekowi realną możliwość auto-formacji duchowej bądź też autodestrukcji. Wszystko to zależy od tego, jak wartość ta jest rozumiana.

Obecnie bardzo wiele mówi się o wolności. Jej absolutyzowanie jest znamienym rysem współczesnej cywilizacji. Wszystko jest dozwolone, o ile tylko stanowi efekt wolnego wyboru człowieka. Istniejący stan rzeczy, wyrażający hedonistyczny permissywizm, widoczny jest w niektórych nurtach myśli współczesnej, a w sposób szczególny swoje źródło teoretyczne posiada w postmodernistycznej filozofii moralności. Głosi ona uprawomocnienie wszelkich zasad na podstawie uznania zdolności i prawa każdego człowieka do indywidualnego określania dobra<sup>1</sup>

Współczesny postulat autonomii wolności skłania więc do głębszego przemyślenia roli rozumu i prawdy w kształtowaniu wolności, poprzez którą człowiek zwraca się ku samemu sobie, ku innym, a także do świata rzeczy.

### **1. Zagrożenie wolności w relatywizmie prawdy**

Czasy nam współczesne znamionuje niewłaściwe i nieprecyzyjne rozumienie natury wolności człowieka. Zasadnicza przyczyna tego zjawiska ma swoje źródło w rzekomym konflikcie między wolnością

---

<sup>1</sup> Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 73; S. Morawski, *W mrokach postmodernizmu*, w: *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?*, Warszawa 1994, s. 35; Z. Sarelo, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sarelo, Poznań 1995, s. 14.

a prawdą, kładąc szczególny akcent na jej wycinkowe odniesienie do natury. Jest to konsekwencja przekonania, jaką głoszą środowiska neoliberalizmu, jak chociażby R. Rorty, według którego do istoty człowieka (jego wolności woli) nie należy racjonalność i pragnienie poszukiwania prawdy, prawdy o dobru. Mówienie o prawdzie jest reliktem filozofii klasycznej. Człowiek nie jest w stanie odnaleźć prawdziwego (obiektywnego) obrazu świata i związanych z nim absolutnych wartości, ponieważ nie istnieje absolutne kryterium prawdy i dobra. Rozum ludzki jest więc pozbawiony cech uniwersalności, zaś wola – rozumności<sup>2</sup>.

W ujmowaniu ludzkich zdolności poznawczych Rorty wychodzi od idei I. Kanta, zakładającej, że pojęcia i kategorie są wytworem rozumu człowieka, i jako takie są pozbawione uniwersalnego charakteru. Aprioryczne formy poznania uzależnione są od określonych warunków czasoprzestrzennych i społeczno-kulturowych, w których znajduje się człowiek. Te zewnętrzne ograniczenia sprawiają, że rozum ludzki nie jest zdolny do rozpoznawania prawd i wynikających z nich wartości ponadhistorycznych i uniwersalnych. W konsekwencji pozostaje mu nie tyle inteligibilne rozpoznawanie rzeczywistości, czyli odkrywanie prawdy obiektywnej zawartej w świecie, ile jej tworzenie<sup>3</sup> G. Deleuze mówi wręcz o pewnego rodzaju „fantazjowaniu”, w którym intelekt ludzki jest pobudzony do „produkowania” pojęć ulotnych, gdyż pozbawionych jednoznacznych desygnatów<sup>4</sup> Pojęcia te nie muszą odpowiadać prawdzie – bo takowej jakoby nie ma – ale, jak podkreśla Rorty, mają być przede wszystkim użyteczne i skuteczne (przynosić doraźną satysfakcję). Jest to więc typowy neopragmatyzm przejawiający się w skrajnym relatywizmie<sup>5</sup> Podobną myśl wyrażał także T. Hobbes, mówiąc o relacji pomiędzy wolnością a prawdą w kategoriach utylitaryzmu. „Sama prawda – jak twierdził – dlatego tylko stanowi przedmiot naszych pragnień, że uważamy ją za użyteczną (...) Użyteczność jest więc kamieniem probierczym teorii, poglądów i czynów ludzkich; jest miarą poważania i miłości, jaką winniśmy samej prawdzie”<sup>6</sup> Powyższa wypowiedź – jak można zauważyć – dostrzega wartość prawdy nie w niej samej (jak czyni to klasyka), ale w możliwości jej pragmatycznego wykorzystania. Co więcej, użyteczność czyni

Por. R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton 1980, s. 13.

<sup>3</sup> Por. tamże; Z. Sareło, dz. cyt., s. 22.

<sup>4</sup> Por. S. Morawski, dz. cyt., s. 27.

<sup>5</sup> Por. R. Rorty, dz. cyt., s. 15.

<sup>6</sup> T. Hobbes, *System przyrody*, tł. K. Szaniawski, t. 1, Warszawa 1957, s. 268-269.

najlepszym kryterium w rozstrzygnięciu prawdy i fałszu. Miarą prawdy jest stopień jej wykorzystania w życiu codziennym. Tak rozumiana prawda przestaje być zatem rozpoznaniem i kontemplacją obiektywnej rzeczywistości, jest natomiast sprowadzana i zredukowana do roli narzędzia użytecznego, instrumentalnego jej traktowania w określonych sytuacjach<sup>7</sup>

Utylitarno-pragmatyczne rozumienie prawdy suponuje obraz człowieka, który z jednej strony jest w pełni autonomiczną i autoteliczną monadą, niezależną od nikogo, decydującą o sobie zgodnie ze swoimi pragnieniami i nastawieniami; z drugiej strony zaś tenże obraz człowieka jest zredukowany do materializmu i sensualizmu. Według Hobbesa, wszystko jest jakimś ciałem, w którym dokonują się poruszenia cząstek witalnych i animalnych. „Pojmowanie stało się tylko ruchem w ludzkim mózgu, rozumowanie zaś dodawaniem i odejmowaniem wyobrażeń zmysłowych. Wola jest tylko ostatnim w procesie namyślenia się aktem pragnienia lub odrazy. Przyjemność jest tym, co wspomaga poruszenia witalne i animalne, przykrość powstrzymuje te poruszenia. Dobro oznacza wszystko, co jest przedmiotem jakiegokolwiek ludzkiego pożądania lub pragnienia, zło jest przedmiotem ludzkiej odrazy... Rozróżnienie dobra i zła zależy więc od relacji przedmiotów pożądania do człowieka, który ich pragnie lub nienawidzi. W kontekście państwa czyny są dobre lub złe w zależności od ich relacji do obowiązującego prawa. Bowiem zostało udowodnione, że prawa państwowe są normą tego, co dobre i złe, sprawiedliwe i niesprawiedliwe, godziwe i niegodziwe, a więc że to, co prawodawca nakazuje, powinno być uważane za dobro, a to, czego zakazuje – za zło”<sup>8</sup> Hobbes twierdzi dalej, że: „Ów słuszny osąd, który jest prawem, z pewnością nie skądinąd jest słuszny, jak wskutek tego, że go takim uczynimy, poprzez jego uznanie i dobrowolne podporządkowanie się jemu”<sup>9</sup> Człowiek, według Hobbesa, mając prawo do wszystkiego, może ograniczyć swoje egoistyczne pragnienia poprzez podporządkowanie się społecznej umowie. „Człowiek winien być gotów – twierdzi Hobbes – jeśli inni są również gotowi, zrezygnować z tego uprawnienia do wszystkich rzeczy, jak dalece będzie to uważał za konieczne dla pokoju i dla obrony własnej; i winien zadowolić się taką miarą wolności

<sup>7</sup> Por. S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek–społeczność–wartość*, Lublin 1995, s. 236.

<sup>8</sup> V J. Bourke, *Historia etyki*, tł. A. Białek, Warszawa 1994, s. 135.

<sup>9</sup> Tamże.

w stosunku do innych ludzi, jaką gotów jest przyznać innym ludziom w stosunku do samego siebie”<sup>10</sup> Powyższa wypowiedź wyraźnie ukazuje przesunięcie akcentu z obiektywnego rozumienia prawdy i związanej z nią wolności woli na utylitarno-pragmatyczne ich rozumienie, które ostatecznie sprowadza się do ich subiektywizacji.

W tym samym duchu ujmuje prawdę również I. Berlin, który mówi: „W istocie samo pragnienie gwarancji, że nasze wartości spoczywają wieczyste i bezpieczne w jakichś niebiosach obiektywizmu, jest chyba tylko wyrazem tęsknoty za pewnością dzieciństwa albo za absolutnymi wartościami naszej pierwotnej przeszłości. Uświadomić sobie względność swoich przekonań..., a mimo to trwać przy nich, oto co odróżnia człowieka cywilizowanego od barbarzyńcy”<sup>11</sup> Berlin nie uznaje prawd absolutnych i uniwersalnych. Ich negacja ma swoje źródło w jego specyficznej koncepcji bytu ludzkiego (jego wolności), przesyconej klimatem relatywizmu i absolutystycznej tolerancji. W ich duchu wszystko jest dozwolone, o ile tylko stanowi efekt wolnego wyboru człowieka<sup>12</sup> Nie jest on zobowiązany do weryfikowania własnej wizji życia na drodze poszukiwania prawdy. Każda orientacja życiowa, sposób bycia i styl życia otrzymują prawo do absolutnego respektowania<sup>13</sup>

Epistemologiczny relatywizm neoliberalizmu jest obecnie widoczny niemal w każdej dziedzinie życia człowieka; poważny niepokój rodzi jego obecność chociażby w systemie edukacyjnym. „Jego celem nie jest rozpoznanie i nabywanie prawdy, lecz raczej formacja indywidualności, które mogą efektywnie ułożyć swe życie w społeczności politycznej i przy jej wsparciu”<sup>14</sup> Prawda w tej koncepcji nie stanowi dla woli punktu centralnego, lecz jest zawsze podporządkowana innym wartościom. Wśród nich, naczelną wartością jest wolność indywidualna. Absolutny priorytet wolności wobec innych wartości prowadzi do zakwestionowania autonomii prawdy. To nie człowiek (jego wolność) podlega prawdzie, ale prawda człowiekowi – to on ją konstytuuje w ramach swojej ślepo pojętej wolności. Dzięki niej, człowiek jest nie tylko sędzią w zakresie kryteriów poznawczych, ale jest także kreato-

<sup>10</sup> T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 114.

<sup>11</sup> I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Warszawa 1991, s. 191-192.

<sup>12</sup> Por. tamże; Z. Bauman, dz. cyt., s. 73; S. Morawski, dz. cyt., s. 35.

<sup>13</sup> Por. Z. Sareło, dz. cyt., s. 30.

<sup>14</sup> W. Galtson, *Civic Education in the Liberal State*, w: *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge-London 1989, s. 89-101.

rem samej prawdy (dowolnej prawdy). Można tu mówić o pewnego rodzaju terroryzmie człowieka-osoby w ideologii neoliberalizmu<sup>15</sup> Skoro człowiek w swojej wolności jest całkowicie autonomiczny wobec wartości, to jest także „wolny” w określaniu prawdy i fałszu. Jest panem prawdy, oczywiście prawdy ujmowanej subiektywnie<sup>16</sup> Konsekwencją takich założeń neoliberalizmu jest relatywizacja podstawowej wartości ludzkiej, jaką jest prawda, prawda o dobru. Nie jest to prawda obiektywna, trwała, absolutna i uniwersalna. Jest ona redukowana do wymiaru indywidualno-subiektywnego, co uniemożliwia jej stałość i jednoznaczność.

Jeżeli neoliberalizm mówi o prawdzie, to jedynie wtedy, gdy traktuje ją jako konwencję zawieraną w określonym czasie przez konkretną grupę społeczną. Jest to tzw. prawda większości, która – co należy podkreślić – jest narzucana przez określoną jednostkę pretendującą do roli absolutnego pana egzystencji własnej i innych ludzi<sup>17</sup> Takie rozumienie sprawia, że prawda nie jest dobrem publicznym, lecz dobrem, czy wręcz luksusem prywatnym, luksusem jakiejś określonej grupy, w której konsensus zastępuje umowę. Z braku wszelkiego odniesienia do prawdy, a poprzez nią do rzeczywistości transcendentnej i wszelkiego dobra, wszystko podlega negocjacji. W świetle takiej postawy egzystencjalnej nie ma już norm obejmujących jednostki, ponieważ same normy stają się przedmiotem stałej pertraktacji, rozstrzygnięć podejmowanych drogą plebiscytu czy uchwały parlamentarnej. Ten arbitralny sposób decydowania nie szuka prawdy o człowieku jako osobie i adekwatnego dla niego dobra, lecz poszukuje prawdy korespondującej z aktualnie przeżywaną sytuacją<sup>18</sup>

Konsekwencją relatywizmu epistemologicznego jest utylitarno-pragmatyczna interpretacja prawdy. Społeczna czy indywidualna użyteczność prawdy staje się fundamentalnym kryterium w ustalaniu obowiązujących aktualnie jej granic. W takiej interpretacji prawda o dobru traci swoją wartość humanistyczną, stając się przedmiotem gry interesów, a nawet jest umiejętnie narzucana (poprzez zastosowanie psy-

<sup>15</sup> Por. A. Siemianowski, *Człowiek i prawdy*, Poznań 1986, s. 106.

<sup>16</sup> Por. S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 238.

<sup>17</sup> Por. R. Rorty, dz. cyt., s. 14; Z. Sareło, *Założenia antropologiczne w etycznych poglądach Z. Baumana*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. tenże, Warszawa 1996, s. 70-71.

<sup>18</sup> Por. M. Schooyans, *Wolność ludzka a uczestnictwo w polityce*, tł. E. Kułakowska, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL-Lublin*, Lublin 1997, s. 161; S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004, s. 43.

cho-, socjo-techniki) słabszym ekonomicznie, intelektualnie, militarnie czy cywilizacyjnie partnerom<sup>19</sup> Neoliberalizm nie szuka więc obiektywnej prawdy o dobru człowieka czy społeczeństwa. Można wręcz mówić o pewnego rodzaju manifestowaniu niechęci do prawdy obiektywno-absolutnej, ponieważ dostrzega w niej zagrożenie nieograniczonej wolności człowieka indywidualnego. Z tego też powodu kwestionuje uniwersalne kodeksy moralne i odwołujące się do Objawienia religie, bowiem nie poddają się one zabiegowi manipulacji prawdą. W miejsce absolutnego charakteru prawdy, neoliberalizm przyznaje charakter absolutny człowiekowi i jego wolności, traktując je jako cel sam w sobie, stojący ponad prawdą, ponad dobrem i złem<sup>20</sup> Co więcej, kultura i społeczeństwo mają obowiązek tak zabezpieczyć wolność wyboru człowieka, by każde jego pragnienie mogło być zrealizowane i mogło przejawiać się jako rodzaj „bóstwa” W tej perspektywie wolność oznacza ważność norm, które akceptuje jednostka, jednak – jak już wspomniano – norm ustalonych, na podstawie interpretacji czy mniemania, przez nią samą. Oczywiście, nie chodzi tu o odwołanie się do dobra wspólnego, korzyści całego społeczeństwa, bądź praktycznego rozumu – do tego bowiem potrzebne są kryteria obiektywne, a takich współczesna pluralistyczna cywilizacja kształtowana przez neoliberalizm po prostu nie ma<sup>21</sup> Kiedy jednak człowiek w swojej wolności przestaje być stróżem i wyznawcą prawdy, a staje się jej sędzią i twórcą, taka postawa prowadzi do jego autodestrukcji. Człowiek nie żyje wówczas prawdą, lecz nią manipuluje. Prawda manipulowana i arbitralnie ustalana nie jest już jednak prawdą, lecz anty-prawdą. W takiej sytuacji wolna wola, zamiast być dla człowieka koniecznym warunkiem realizacji prawdziwego dobra i własnego bytu, pozostaje na utylitarnych, pragmatycznych i konsumpcyjnych usługach swych wyborów. Z wolności autentycznie ludzkiej nie zostaje nic z wyjątkiem sloganu, który przyczynia się do frustracji i alienacji człowieka, a w dalszej konsekwencji – paradoksalnie – do jego zniewolenia<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Por. S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem*, dz. cyt., s. 239.

<sup>20</sup> Por. I. Berlin, dz. cyt., s. 187; *Między pragmatyzmem a postmodernizmem – wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. A. Szachaj, Toruń 1995, s. 138; S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, dz. cyt., s. 43.

<sup>21</sup> Por. J. Grzybowski, *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa 2007, s. 215; J. Habermas, *Faktyczność i obowiązki*, *Teoria dyskursu wobec zagadnienia prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tl. A. Romaniuk – R. Marszałek, Warszawa 2005, s. 311.

<sup>22</sup> Por. K. Wojtyła, *Segno di contraddizione*, Milano 1977, s. 32; tenże, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 120, 122, 162.

Rozważając wolność człowieka jako osoby, można zauważyć, że nie może być ona niezależnością absolutną. Człowiek bez prawdy traci swoje człowieczeństwo, a wraz z nim traci trwały egzystencjalny sens życia<sup>23</sup> Co więcej, odrzucenie obiektywnej prawdy w odniesieniu do natury ludzkiej otwiera możliwości dowolnego manipulowania człowiekiem: jego życiem biologicznym i duchowym, czego przykładem jest aprobowanie aborcji, eutanazji, eksperymentów genetycznych *in vitro*, pornografii<sup>24</sup> Prawdy nie da się wyminąć, nie zastąpi jej absolutyzacja wolności. Wolność bez prawdy jest deformacją i zafalszowaniem ludzkiej natury, czego potwierdzeniem jest samo-zniewolenie. Negacja prawdy obiektywno-absolutnej, będącej istotą wolnej woli, jest auto-degradacją osoby ludzkiej, bowiem pozbawia ją autentycznego dobra, na którym mogłaby budować swoje człowieczeństwo<sup>25</sup> Innymi słowy, to właśnie dzięki zdolności ujmowania prawdy o dobru istnieje możliwość kształtowania wolności osoby. Wolność ta nie realizuje się przez przyporządkowanie prawdy sobie, ale przez przyporządkowanie siebie prawdzie. Ta bowiem nie niszczy wolności, ale ją wyzwala<sup>26</sup>

## **2. Wolność w odniesieniu do prawdy wewnętrzną podstawą wolnego wyboru**

Wolność to nie tylko możliwość wyboru, i to wyboru rozumianego jako cel sam w sobie – o czym mówiliśmy powyżej – ale także zdolność wyboru. Różnica polega na tym, że możliwość jest konsekwencją sprzyjających zewnętrznych uwarunkowań, zaś zdolność wyboru jest wewnętrzną właściwością, sprawnością człowieka integralnie (duchowo) dojrzałego. W tak rozumianej wolności łączą się ściśle zarówno negatywny jak i pozytywny aspekt wolności, tj. wolność zewnętrzna i wewnętrzna<sup>27</sup>

Specyficzną cechą, a jednocześnie wymogiem, wolności wewnętrznej jest jej zakorzenienie w wartościach. Podstawą wszelkich wartości, która znamionuje dynamizm owej wolności, jest jej odniesienie do

<sup>23</sup> Por. J. Maritain, *Wolność i osoba*, tl. J. Zabłocki, Tygodnik Powszechny nr 3 (1951), 1; tenże, *Freedom in the Modern World*, London 1935, s. 56.

<sup>24</sup> Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1995, s. 166-178.

<sup>25</sup> Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 32.

<sup>26</sup> Por. E. Kaczyński, *Prawda, dobro, sumienie. Z zagadnień teologii moralnej*, Warszawa 2007, s. 108.

<sup>27</sup> Por. J. Majka, *Odpowiedź prelegenta*, w: *Problem wyzwolenia człowieka*, Rzym 1987, s. 335-336; M. A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004, s. 151.

prawdy. Odniesienie to należy do samej istoty odpowiedzialności wolnej woli, a w sposób szczególnie ujawnia się w dokonywanych przez nią wyborach. Podstawową racją wyboru oraz samej możliwości jego dokonania może być jedynie odniesienie do prawdy<sup>28</sup>. Prawda ta winna przenikać wolę człowieka (jego intencjonalność chcenia), tj. dążenia do takich czy innych przedmiotów rozumianych jako dobra (ze względu na wartość ich dobra) i tworzyć jej wewnętrzną podstawę. Owa podstawa tkwi wewnątrz samej woli i stanowi o istocie wartości moralnej dokonywanego wyboru. Nieuznanie tego faktu uniemożliwia wręcz, po pierwsze, zrozumienie głębszego sensu samego faktu wyboru i rozstrzygnięcia dokonywanego przez człowieka, które charakteryzują się właściwą dla siebie oryginalnością dynamiczną, ukierunkowaną ku prawdzie będącej zasadą chcenia<sup>29</sup>; uniemożliwia, po drugie, zrozumienie jego wartości moralnej, będącej najbardziej znamiennej dla człowieka-osoby rzeczywistością<sup>30</sup>. Istotne bowiem dla tej rzeczywistości jest przeciwstawienie dobra i zła moralnego. Przeciwstawienie to nie tylko zakłada relację do prawdy właściwą woli w jej intencjonalności, ale co więcej, zakłada fakt, że chcenie wszelkich przedmiotów w działaniu człowieka realizuje się na zasadzie prawdy o dobru, jakie przedmioty te stanowią<sup>31</sup>.

Należy jednak podkreślić, że dynamika woli nie jest sama w sobie poznawcza: „chcieć” czegoś nie jest równoznaczne z „poznawać” czy też „wiedzieć” coś o czymś. Jest to natomiast dynamika w specyficzny sposób przyporządkowana do prawdy, na nią otwarta, od niej uzależniona i z nią spójna: *volitum* zakłada *cognitum*. Fakt ten potwierdza św. Tomasz z Akwinu, nazywając wolę *appetitus rationalis*, to znaczy taką władzą pożądczą, która pozostaje w naturalnym najściślejszym powiązaniu z rozumem i jego naturalną relacją do prawdy<sup>32</sup>. Na tej podstawie można powiedzieć, że specyfika wyboru wyraża się w jego pewnym przyporządkowaniu do prawdy, a nie tylko w samym odniesieniu do przedmiotów. Człowiek, poprzez wolną wolę dokonując wyboru, odpowiada przede wszystkim na motywy, a nie kieruje się jedynie doznawaną z ich strony jakąś determinacją. Podstawą tej

<sup>28</sup> Por. Karol Wojtyła. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i inni, Lublin 2000, s. 181.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 182.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 184.

<sup>31</sup> Por. tamże.

<sup>32</sup> Por. K. Wojtyła, *Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej*, Znak 11 (1959) nr 60, s. 696.



odpowiedzi jest zawsze pewne odniesienie do prawdy, a nie tylko odniesienie do przedmiotów tejże odpowiedzi. To przyporządkowanie do prawdy i zależność od niej, charakteryzujące wewnętrzną dynamikę woli człowieka, czyni ją niezależną od przedmiotów, zaś człowiekowi jako osobie daje nadrzędność w stosunku do własnego dynamizmu. A jest to możliwe – podkreślmy raz jeszcze – dzięki „przekraczaniu siebie” nie tyle „ku prawdzie”, ile „w prawdzie”<sup>33</sup>

Niezależność od przedmiotów oraz nadrzędność człowieka wobec dynamizmu działania opartego na prawdzie stanowi wolność woli. Wolność ta jest rozumiana zarówno w znaczeniu podstawowym – jako samo-zależność; jak również w znaczeniu rozwiniętym – jako niezależność na poziomie intencjonalnym<sup>34</sup>. Inaczej mówiąc, wola ma transcendencję poziomą, tzn. dąży w kierunku dóbr i wartości na poziomie intencjonalnym. Jej dążenie do dóbr różni się jednak od dążenia na poziomie uczuć czy instynktów. Te ostatnie są zdeterminowane przez przedmioty swojego pożądania, przez samą naturę, natomiast wola nie jest zdeterminowana przez przedmioty swojego pragnienia czy pożądania. Zachowuje ona pełną niezależność od nich na poziomie intencjonalnego chcenia. Ta niezależność na poziomie intencjonalnym jest możliwa właśnie dzięki wewnętrznemu – istotnemu dla woli – odniesieniu do prawdy i zależności od niej<sup>35</sup>

Z dążeniem czy też chceniem woli rozumianej jako akt intencjonalny łączy się nierozzerwalnie moment rozstrzygnięcia. Jest on istotny zarówno wtedy, gdy człowiek stoi przed jednym dobrem, jak i wtedy, gdy musi wybrać jedno dobro spośród wielu<sup>36</sup>. Jednakże, to nie przedmiot „z zewnątrz” decyduje o jego wyborze, ale osoba przez swoją wolę czynnie kieruje się ku niemu. To osoba w sposób czynny i samodzielny wybiera dobro, a nie ono ją. Wola jest tu podstawą czynu nie tylko przez swoje ukierunkowanie do dobra, ale przede wszystkim przez fakt podejmowania rozstrzygnięcia i wyboru<sup>37</sup>. Wola ma więc nie tylko transcendencję poziomą, wyrażającą się w otwartości na dobra, które ją pociągają, ale ma przede wszystkim zdolność podejmowania rozstrzygnięcia, w którym zawiera się również moc zawieszania chceń, jak i dokonania wyboru<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Por. Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 182.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 183.

<sup>35</sup> Por. tamże.

<sup>36</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 125-155; S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 109.

<sup>37</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 133.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 185.

Ta posiadana przez wolę zdolność wyklucza wobec niej wszelką postać determinizmu, widząc jego podstawę w samym fakcie poznawczego przedstawiania woli przedmiotów chcenia. W takim rozumieniu, motywacja utożsamiałaby się z determinacją, podważając cały specyficzny charakter wybierania i rozstrzygania, a pośrednio także samostanowienia. Tymczasem motywacja nie utożsamia się z determinacją, natomiast warunkuje ona auto-determinację<sup>39</sup> Auto-determinacja jest natomiast momentem właściwym wolności w znaczeniu nie tylko samo-zależności osoby, ale również gdy chodzi o intencjonalność woli, o jej stosunek do możliwych przedmiotów chcenia. Zawieszenie chcenia, rozstrzygnięcie czy wybór, mogą dokonywać się tylko na poziomie intencjonalnym. Wynika to ze zdolności woli do auto-determinowania się w swoim dążeniu do dóbr, odpowiadania na nie i angażowania się w nie, a nie tylko biernego ich przyjmowania. Ten fakt stanowi właśnie wyraz, a zarazem konkretyzację samostanowienia, samo-panowania i samo-posiadania<sup>40</sup>

Doświadczenia wielu tysięcy lat życia ludzkości ukazują jednak stopniowe zacieśnianie się granic ludzkiego swobodnego wyboru, a tym samym wspomnianego powyżej samostanowienia, samo-panowania i samo-posiadania. Wielowiekowa praktyka pokazuje bowiem, jak bardzo można wpływać na człowieka, ograniczać oraz sterować jego decyzjami. A jest to możliwe chociażby dlatego, że zasadnicze siły ludzkiego działania, którymi są wolna wola i rozum na drodze realizowania dobra, są zharmonizowane z życiem zarówno zmysłowo-poznawczym, jak i zmysłowo-pożądawczym, czyli życiem uczuć. Te dwa ostatnie wymiary życia są wtopione w materię, od stanu której zależą procesy poznania i pożądania. Procesy te mogą ulec zachwianiu przez zmianę czynników materialnych, określanemu jako zaburzenia psychiczne i organiczne. Wystarczy chociażby doznawać przez dłuższy okres czasu głodu lub pragnienia – nie mówiąc już o doświadczanym bólu, aby mogły one wpłynąć nie tylko na emocje człowieka, ale także na jego akty zmysłowego poznania. Bogata historia pokazuje, iż można zorganizować człowiekowi takie warunki działania, w których jego moralna funkcja psychiki ulega tak poważnemu zdeterminowaniu, że człowiekowi jako istocie wolnej i rozumnej nie pozostaje nic innego, jak ulec owym determinantom. Brak bowiem zgody mógłby zniszczyć jego życie. Człowiek dla ratowania wartości fundamentalnych – które

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 184.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 137, 141.

nie zawsze są wartościami najwyższymi – rezygnuje więc z tego, co jest bardziej wartościowe. Te ostatnie bowiem wymagają od niego wręcz heroicznej postawy, by dobrowolnie wybrać np. utratę własnego życia, aniżeli zło dokonywanego czynu<sup>41</sup>

Liczne doświadczenia pokazują więc, że możliwość swobodnego dokonywania wyboru ulega zacieśnieniu. W istniejącej i możliwej auto-determinacji wyrażającej akty woli człowieka jako wolne istnieją również jako wtórne elementy materialnych determinacji. Wynikają one z faktu, iż człowiek działa jako byt w porządku psychofizycznym, a nie w porządku duchowym. Jednakże to nie oznacza, by mogły one uniemożliwić wolny wybór, decyzję człowieka, która realizuje się w jego porządku duchowym, tj. rozumu i woli. Mimo to jednak każdy czyn powstały w wyniku auto-determinacji, czyli każdy czyn autentycznie wolny posiada także swój wymiar „niewolny”, ponieważ podejmowany jest w środowisku człowieka jako bytu psychofizycznego, a nie w porządku czysto duchowym. Działanie rozumu i woli, chociaż jest w swych aktach niematerialne, dokonuje się jednak w powiązaniu z materią. Człowiek bez zmysłowego poznania (zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych) nie mógłby utworzyć pojęć i sądów, które w swojej bytowej strukturze są niematerialne, ale w procesie swego powstawania i funkcjonowania są głęboko związane z materią, podobnie jak dusza związana jest z ciałem, by móc wyrażać siebie<sup>42</sup>.

Proces intelektualnego poznania oraz pożądań, emocji, chcenia łączy się ściśle ze zmysłowo-materialnym układem człowieka, który pełni funkcję podłoża materialnego. Ta swoista zależność sprawia, że człowiek jest wolny na miarę człowieka, bytu osobowo-potencjalnego, przyporządkowanego do usprawniania swoich czynności. Człowiek musi więc nieustannie wychowywać siebie zarówno w wymiarze poznania i działania rozumu, jak też w wymiarze wolności, tzn. wychowywać siebie do wolności, do podejmowania decyzji z coraz większą niezależnością od materialnych determinantów. Istota ludzka posiada bowiem wyspecjalizowane władze działania, z których każda podlega usprawnieniu w działaniu, dzięki którym człowiek może się rozwijać w kierunku wolności i uniezależniania się od różnych form konieczności. Rozwój ten wiąże się jednak z działaniami człowieka, przez aktualizację i rozwój jego poznania spontanicznego i refleksyjnego, przez akty samo-przewycięzania. Przez wykonywanie coraz

<sup>41</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Ludzka wolność*, dz. cyt., s. 71n.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 72.

bardziej przemyślanych, świadomych aktów wyboru człowiek opanowuje mechanizmy determinacji, poddaje je autodeterminacyjnej decyzji i usprawnia się w wolnym wyborze, a przez to kształtuje siebie jako człowieka-osobę, podejmując decyzje roztropnie i cnotliwie, a więc *firmiter, prompte et delectabiliter* – mocno, natychmiast i z przyjemnością. Akty wyboru stoją bowiem u podstaw kształtowania się każdej intelektualnej i moralnej cnoty człowieka<sup>43</sup>

### 3. Wolność odpowiedzialna za moralne i wspólne dobro człowieka

Wolność ujmowana integralnie wymaga przede wszystkim uznania jej związku z osobą ludzką. Człowiek jako jedyna istota obdarzona wolnością rozumną, otwartą na prawdę i jej poddaną, jest aktywnym podmiotem – osobą, która w swoim działaniu jest odpowiedzialna „za coś”, „za kogoś” i „przed kimś” Innymi słowy, człowiek jest odpowiedzialny za czyny, których jest sprawcą. Nawet tzw. zaniechanie czynu również pociąga człowieka do odpowiedzialności. Odpowiedzialność bowiem łączy się nie tylko ze sprawczością, ale również z powinnością czynu. A zatem odpowiedzialności podlega czyn, zarówno ten, który powinien być spełniony, a nie został spełniony, jak również ten spełniony, którego nie powinno się było spełnić<sup>44</sup>

Odpowiedzialność jako fakt wewnątrz-osobowy przeżywana jest w powiązaniu z sumieniem. Sumienie bowiem wskazuje na dynamiczną relację woli do prawdy, dzięki czemu wola ma zdolność dążenia ku dobru w czynnej odpowiedzi na nie. Z odpowiedzią tą wiąże się nierozzerwalnie odpowiedzialność woli. Zdolność odpowiadania woli na dobro wskazuje z jednej strony na jej związek z poznaniem, z drugiej zaś ukazuje specyfikę natury woli. Tym, co jest dla niej najbardziej znamienne, jest zdolność odpowiadania na wartości, na dobro dzięki jej relacji do prawdy, która przenika intencjonalność chcenia i tworzy jakby jego wewnętrzną zasadę<sup>45</sup> Wola, wybierając lub rozstrzygając, zawsze daje umysłową odpowiedź na wartość. Odpowiedzialność jest więc konsekwencją umysłowej zdolności odpowiadania na wartości. Człowiek jako osoba jest odpowiedzialny za swoje czyny, ponieważ ma zdolność odpowiadania wolą na dobra, na wartości, które ją mobilizują do ich spełnienia.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 74; T. Styczeń, *Dobro moralne a światopogląd. Status quaestionis*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusecki, Lublin 1989, s. 68.

<sup>44</sup> Por. E. Kaczyński, dz. cyt., s. 122.

<sup>45</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 142-143.

Wola, która z natury chce dobra i w sposób spontaniczny dąży do niego, jest za nie odpowiedzialna właśnie dlatego, że z odpowiedzią woli łączy się prawda o dobru, które decyduje, czy wola wybrała dobro prawdziwe, czy też tylko pozorne. Prawda o dobru, która rodzi powinność jako moc normatywną prawdy, stanowi też o odpowiedzi na wartość, na dobro. Należy jednak podkreślić, że człowiek jest odpowiedzialny nie za każde dobro, które mógł spełnić, ale tylko za to, które stało na jego drodze i domaga się spełnienia poprzez czyn jako dobro prawdziwie powinno<sup>46</sup>

Człowiek jest odpowiedzialny nie tylko za wartość czynu, ale i za wartość swojego człowieczeństwa, podmiotowego „ja” jako sprawcy czynu. Odpowiedzialność „za” wyprzedza odpowiedzialność „przed” – przed społecznością, przed Bogiem, przed sobą samym. Odpowiedzialność „za” łączy się z sądowniczą funkcją sumienia. W relacji do prawdy, najgłębszej dla osoby i najistotniejszej dla niej, rodzi się zarówno powinność, jak i odpowiedzialność<sup>47</sup> Odpowiedzialność „przed kimś” jest natomiast możliwa ze względu na osobową strukturę odpowiedzialności przed własnym sumieniem jako „sędzią” prawdy i w prawdzie czynów człowieka. Stąd też odpowiedzialność „przed kimś” jest przede wszystkim samo-odpowiedzialnością, czyli odpowiedzialnością przed własnym sumieniem. Istnienie odpowiedzialności woli za czyn potwierdza więc po raz kolejny przyporządkowanie osoby oraz jej wolności do prawdy i jej zależności od niej<sup>48</sup>

Przyporządkowanie wolności do prawdy pokazuje, że wolność nie może być rozumiana jako działanie nieukierunkowane czy wręcz chaotyczne. Wolność nie jest samowolą i dowolnością. Działanie autentycznie wolne musi być zakorzenione w wartościach, w dobru. Dlatego też błędem neoliberalizmu jest brak powiązania pomiędzy wolnością a dobrem, niekiedy wręcz sugerowanie ich opozycyjności. P. Ricoeur wyróżnia dwa rodzaje wolności: rozsądną i dziką<sup>49</sup> Pierwsza wiąże się harmonijnie z afirmacją życia społecznego, zaś druga jest aspołeczna, a nawet antyspołeczna.

Ponieważ wolność nie jest celem samym w sobie – jak próbowano to wykazać powyżej – nie może więc być separowana od praw i obowiązków człowieka. Wolność jest cenną wartością, ale nie jedyną.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 178; tenże, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969, s. 241.

<sup>47</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 180-181.

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 189.

<sup>49</sup> Por. P. Ricoeur, *Wolność rozsądna i wolność dzika*, *Znak* 22 (1970), 839-859.

Co więcej, jej prawdziwa wartość wyraża się w służebnej roli, jaką pełni wobec osoby ludzkiej, wobec wspólnoty. Skoro więc związek człowieka ze społecznością jest naturalny i nieodzowny, to również wolność musi uwzględniać społeczne wymogi dobra wspólnego. Wolność nieegoistyczna jest uczestnictwem w życiu społecznym, które jest oparte na realizacji sprawiedliwości i miłości warunkującej rozwój osobowy człowieka. Odpowiedzialna wolność jest rezultatem samo-opanowania i samo-podporządkowania się postulatam życia społecznego<sup>50</sup>

Człowiek jest bytem substancjalno-autonomicznym, jest bytem „w sobie”, ale nie tylko dla siebie. Jest istotą społeczną i jako taka jedynie w życiu społecznym może realizować pełne swoje powołanie, a tym samym uwzględniać dobro wspólne. Deprecjonowanie godności i wartości innych ludzi jest nadużywaniem wolności. Wolność odpowiedzialna jest bowiem wolnością pro-społeczną, mającą na względzie dobro wspólne<sup>51</sup> Już Arystoteles twierdził: „Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem. Wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie ... Jak bowiem człowiek doskonale rozwinięty jest najprzedniejszym ze stworzeń, tak jest i najgorszym ze wszystkich, jeśli się wyłamie z prawa i sprawiedliwości. Najgorsza jest bowiem nieprawość uzbrojona, człowiek zaś rodzi się wyposażony w broń, jaką są jego zdolności umysłowe i moralne, które, jak żadne inne, mogą być niewłaściwie nadużywane. Dlatego człowiek bez poczucia moralnego jest najniegodziwszym i najdzikszym stworzeniem”<sup>52</sup>

Wolność woli będąca niezbywalnym atrybutem człowieczeństwa, wymaga jej respektowania i ochrony w życiu społecznym. Wolności tej nie należy jednak interpretować wyłącznie jako prawa do wolności, które niewątpliwie przysługuje każdemu człowiekowi. Jest to zubożone rozumienie wolności społecznej, ponieważ zapoznaje je powiązanie z juredyczno-instrumentalnymi organizacjami<sup>53</sup> Indywidualizm skrajny podkreśla opozycyjność wolności i prawa: państwowego, moralnego, kościelnego itd. Taka interpretacja nie dostrzega jednak faktu, że ludzka osoba jest „bytem z zasadami” Człowiek odkrywa w sobie

<sup>50</sup> Por. J. Maritain, *Freedom in the Modern World*, dz. cyt. s. 32-35.

<sup>51</sup> Por. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005, s. 171.

<sup>52</sup> Arystoteles, *Polityka*, tl. L. Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 1253 a.

<sup>53</sup> Por. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność...*, dz. cyt., s. 171.

etyczne normy trwale związane z rozumną i wolną jego naturą. Dlatego prawo do wolności jednego człowieka łączy się organicznie z nakazem respektowania wolności innych ludzi. Granicą prawa do wolności jest drugi człowiek: jego godność, niezbywalne wartości i możliwość integralnego rozwoju<sup>54</sup>

Rozwój osobowy człowieka, jego wolności może dokonywać się tylko w społeczności, w której tworzone są i zachowywane prawa sprawiedliwe, a więc prawa szanujące prawdę i dobro konieczne dla ludzkiego rozwoju. Człowiek rodzi się jako byt przyporządkowany do rozwoju osobowego w porządku uzyskania prawdy przez poznanie i realizowanie dobra w swoim postępowaniu. A ku temu jest potrzebny drugi człowiek i wspólnota, która umożliwi nauczanie się poznawania i prawego działania<sup>55</sup>

Człowiek w swojej wolnej woli ciągle poszukuje różnych dóbr, które mogą zaspokoić wewnętrzny głód tych dóbr, ku którym człowiek jest przyporządkowany, a których nie posiada, gdyż nie jest sam w sobie dobrem absolutnym. Dlatego też pragnienie uzyskania dobra jest równoznaczne z pragnieniem zachowania i rozwoju życia. Dobra te są różnego porządku, są to dobra zarówno materialne, jak i duchowe. Dobra te człowiek może uzyskać i zrealizować jedynie we wspólnocie z innymi ludźmi, a więc przede wszystkim w rodzinie, narodzie, państwie, Kościele. Uzyskiwanie dóbr i ich realizowanie, dokonywane razem z innymi, nie może się odbywać z krzywdą innych osób, lecz przeciwnie, z ich poszanowaniem i pożytkiem. Społeczność musi zatem uwzględnić spełnianie wspólnych celów-dóbr koniecznych dla rozwoju życia zarówno poszczególnych osób i jak i całej wspólnoty ludzkiej. Tym jest właśnie wspólne dobro, które staje się racją istnienia społeczności, zarówno rodziny, jak i państwa<sup>56</sup>

### Zakończenie

Wolność jest wartością, która w swojej istocie ukierunkowana jest ku prawdzie. Wolność nie jest w stanie urzeczywistnić się poza obszarem prawdy. Człowiek bowiem w swoim działaniu jest sobą jedynie poprzez moment prawdy, prawdy o dobru, ku któremu dąży. Moment ten nadaje ludzkiemu działaniu kształt autentycznego *actus*

<sup>54</sup> Por. tamże.

<sup>55</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Ludzka wolność*, dz. cyt., s. 155.

<sup>56</sup> Por. tamże.

*personae*. Istotną racją wyboru oraz samej zdolności wybierania nie może być nic innego jak odniesienie do prawdy, które wnika w intencjonalność chcenia i tworzy jakby jego zasadę wewnętrzną.

Warunkiem prawdziwej wolności jest rzetelny stosunek do prawdy. Prawda ta jest nie tyle przed człowiekiem, poza czy ponad nim, ile raczej jest wewnątrz niego. Wyrazem jej jest sumienie. Jest ono miejscem przyporządkowania dobra do prawdy w działaniu człowieka i wyboru przez niego dobra prawdziwego, czyli godziwego. Realizowanie się wolności w przestrzeni prawdy w sumieniu rodzi przeżycie słuszności i powinności. Z faktu powinności, która wynika z właściwego woli odpowiadania na wartości, rodzi się w człowieku – osobie i jego działaniu konieczność odpowiedzialności za wartości.

Z odpowiedzialnością za wartości przedmiotu działania łączy się nierozzerwalnie i nade wszystko odpowiedzialność za jego podmiot i sprawcę, za jego wartość, za jego spełnienie samego siebie, realizację osobowego „ja”. Jest to także odpowiedzialność „przed kimś”, tj. przed sobą samym i innymi.

Zmniejszenie poczucia odpowiedzialności, a niekiedy jej utrata, czy wręcz świadome odrzucenie jakiejkolwiek odpowiedzialności jest znamennym rysem czasów nam współczesnych. To zjawisko ma wyraźny związek z zafałszowaniem rozumienia wolności, którego konsekwencją są różne formy zniewolenia nowoczesnego człowieka. Stąd też rodzi się coraz bardziej nagląca potrzeba wychowywania daru wolności w dążeniu do dobra w świetle prawdy.