

WOLNOŚĆ OSOBY W RELACJI DO PRAWDY

Problem postawiony w tytule ukazuje nam prawdę jako wartość znajdującą się poniekąd poza osobą, co z jednej strony umożliwia jej obiektywizację, a z drugiej nie pozwala osobie ludzkiej pod żadnym pozorem „zawładnąć” prawdą¹. Przy czym powszechne dziś dążenie do pluralizmu nie ułatwia rozwiązania tego problemu, co wcale nie musi jeszcze oznaczać, że pluralizmowi należy nadać znaczenie pejoratywne. Wręcz przeciwnie. Tyle że społeczeństwa pluralistyczne, bez dostatecznie rozwiniętych i pielęgnowanych wartości, szybko tracą subtelną różnicę między pluralizmem a relatywizmem. Zagadnienie znacznie się komplikuje, kiedy mamy do czynienia z szerzącym się w społeczeństwie relatywizmem etycznym, gdzie prawda w najbardziej newralgicznym wymiarze, ponieważ dotyczącym kategorii dobra i zła w ludzkim sumieniu, nie jest powszechnie zobowiązująca, ani nawet pretendująca do powszechnego uznania, np. z powodu jej epistemologicznej oczywistości (M. Scheler). Wszystko to dyskusję o prawdzie kieruje w stronę wolności osoby, która jakoś musi sobie dawać z nią radę; albo przez odniesienie się do jej charakteru zobowiązującego, albo też przez, również dokonywaną w podmiocie, decyzję nieprzyznania jej takich prerogatyw. Zanim jednak spróbujemy rozstrzygnąć te kwestie, musimy się zastanowić nad rzeczywistością prawdy w ogóle, a w tym także nad aspektami przesądzającymi o jej charakterze obiektywnym. Kwestia prawdy nie trafia dziś, niestety, na sprzyjający klimat i to z wielu powodów. W dobie globalizacji i dominującej w niej ekonomizacji społeczeństw mamy do czynienia ze zjawiskiem, które można nazwać „urynkowaniem” ludzkiej egzystencji, w tym także tej wartości, jaką jest prawda. Prawda w takiej sytuacji, szczególnie przy stosowanych obecnie technikach i różnego rodzaju „chwytach” reklamowych, staje się po prostu „towarem”. Jednym z wielu, a jej wartość zaczyna się szacować według tego, ilu i za jaką cenę zechce ją kupić; słowem wartość jej zależy od

¹ Głęboki związek, jaki zachodzi między wolnością a prawdą, domaga się bardzo szczegółowego opracowania. Chodzi bowiem o to, co się wymyka nawet najbardziej gruntownemu studium nad osobą. O ile bowiem wolność, która zasadza się na władzy osoby, jaką jest wola, należy do struktury osobowej niejako z natury, to sama prawda, choć wchodzi w bliską relację z podmiotem, leży – tak naprawdę – poza osobą. Jest, innymi słowy, wartością obiektywną, ku której podmiot się skłania, przez którą dąży do swojej pełni, ale która nigdy nie staje się „własnością” osoby.

popytu, na który składa się bardzo wiele czynników. W świecie reklamy rzetelność i prawdziwość informacji ustępuje miejsca jej skuteczności, co przy podporządkowaniu tej zasadzie wielu bardziej fundamentalnych wymiarów ludzkiego życia może przynieść skutki katastrofalne²

Innym problemem jest dziś stan ludzkiej wiedzy, w wielu różnorodnych i bardzo wyspecjalizowanych naukach, dla których prawda wydaje się być najbardziej właściwym odniesieniem. Choćby sama analiza narzędzi, jakimi posługują się nauki badające rzeczywistość pod różnymi aspektami i często nie uzgadniające ze sobą własnych wyników, pokazuje, jak trudna jest tutaj jakaś zadowalająca synteza³ Poza tym, zwłaszcza w popularyzowaniu (publicystyka) rozumienia prawdy, popełnia się często błąd pomieszania dwóch różnych pojęć: prawdy i wiedzy o prawdzie. Poznający bowiem podmiot przenosi bezkrytycznie to, co wie o danej rzeczy, co rozumie i ujmuje w procesie poznawczym, na sam przedmiot, w tym wypadku na samą prawdę. Ta jednak jest wielkością zupełnie niezależną od wiedzy podmiotu⁴ Swoistym wyrazem sceptycyzmu w spotkaniu

² Zagadnienie to ma bardziej osobisty charakter niż mogłoby się na pozór wydawać. Otóż bardzo mocno i bardzo słusznie wiązana do niedawna z prawdą rzeczywistość „świadectwa” przestaje w tej sytuacji mieć jakiegokolwiek znaczenie. Świadczyć bowiem można o tym, co się osobiście przeżyło, co jest owocem intymnego doświadczenia podmiotu. Tymczasem w dzisiejszym „hipermarkecie” świata trudno szukać na półkach idei, które nie byłyby towarem i nie byłyby na sprzedaż. Kiedy idee stają się na sprzedaż, załamuje się fundament wszelkiej rzetelnej komunikacji, która zakłada osobiste przeżycie, zżycie się z prawdą, przyjęcie jej jako swojej, co wiedzie do „komunii” z innymi we wzajemnym uznaniu i przeżywaniu prawdy. Por. T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 78–79; W. Piwowarski, *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 141.

³ Człowiek, który stanowi sam w sobie, wprawdzie złożoną, ale jedność, całość, staje się „przedmiotem” zainteresowania wielu nauk, posługujących się różnymi metodami badawczymi. Inną prawdę o człowieku podawały nauki humanistyczne, inną metafizyka, a jeszcze inaczej wypowiadała się o nim socjologia, psychologia czy związana z naukami przyrodniczymi medycyna. Taka wieloaspektowość nie mogła oczywiście zaowocować głębszą syntezą. Por. W. Sedlak, *Inną drogą*, Warszawa 1988; K. Kaucha, J. Kędziński, *Werytatywny argument*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Maślej (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 1317.

⁴ Niebagatelną w tym względzie jest świadomość, że świat – jak nam podpowiada doświadczenie – nie odbija się w człowieku tak jak w lustrze. Chociażby rozwój nauk szczegółowych, ciągły proces poprawiania i uzupełniania ich wyników wskazuje na brak automatycznego przyswajania prawdy. Proces poznawczy domaga się od człowieka wysiłku, aktywności, a nawet twórczości. Prawda bowiem nie leży „na powierzchni”, jest czymś ukrytym. Nawet podjęty przez człowieka wysiłek nie znosi kruchości jego związku z prawdą, o czym świadczy możliwość błędu oraz braku pewności. Por. J. W. Gałkowski, *Religia zagrożeniem czy wsparciem wolności?*, w: Z. Zdybicka, *Reli-*

z Prawdą, a zwłaszcza z trudnościami, jakie wiążą się z dotarciem do niej, jest niewątpliwie pytanie Poncjusza Piłata: „Cóż to jest prawda?” (J 18,38). Najprawdopodobniej w intencji samego autora wyklucza ono jednoznaczną i zarazem wszystkich zadawalającą odpowiedź. Sponuje zatem relatywizm. Wskazując na „powszechnie prawo” względności prawdy, a więc tego wszystkiego, co podpada pod umysł poznający⁵ Nawet jeśli w tym miejscu narażamy się na zarzut pomieszania płaszczyzn, to zadane Chrystusowi przez Piłata pytanie: *Quid est veritas?*, jak echo zawiera się w badaniach i dociekaniach powtarzanych przez całe pokolenia myślicieli, nie zawsze w sposób zbliżony określających swój warsztat badawczy.

Pomimo że w szerokiej dziedzinie prawdy, będącej domeną intelektu, interesuje nas aspekt, który odnosi się wprost do ludzkiej wolności, nie możemy pominąć całej sfery poznawczej. Idąc w tym kierunku, napotykamy przede wszystkim na zróżnicowany stopień zaufania do procesów poznawczych i ich wyników; od bardzo optymistycznych aż do nieufności względem danych, dostarczanych przez proces poznania. Rozpowszechnione pozytywistyczne metody epistemologiczne, nie zajmujące się w zasadzie obiektywnym charakterem prawdy, w dużym stopniu przyczyniły się do zakorzenienia się – nawet w niektórych źródłach encyklopedycznych – relatywistycznego, a więc względnego charakteru prawdy⁶ Możliwość ujmowania prawdy filozoficznie, etycznie czy teologicznie nie wynika z obecności wielu prawd. Wynika natomiast z wielu aspektów, nawet ujęć, jednak tej samej rzeczywistości. W gruncie rzeczy chodzi o przeświadczenie, że aspekty te się nie wykluczają i nie przeciwstawiają sobie, ale wzajemnie dopełniają w dążeniu do prawdy, która posiada wartość absolutną⁷

1. Filozoficzne odkrycie prawdy

Zagadnienie prawdy w filozofii jest tak stare jak sama filozofia. Przy czym problem powstawania na gruncie filozofii bardziej lub mniej wyczerpujących koncepcji prawdy czy też znajdującej się w bezpośredniej do niej relacji teorii poznania, aż do postulatów, aby całą filozofię ograniczyć jedynie do wyjaśnia-

gia a sens bycia człowiekiem, Lublin 1994, s. 36; J.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Kraków 1994, s. 103.

⁵ Por. P. Tillich, *Co to jest prawda?*, tłum. J. Łata, „W drodze” 1(1987), s. 29.

⁶ Por. *Encyklopedia Powszechna Gutenberga*, Poznań 1996, s. 99. Autorzy podają rozróżnienie na prawdę „formalną” – zależną od uznania aksjomatów, nie dających się często udowodnić, i „materialną” – konstytuowaną za pomocą zmysłów, podlegających często złudzeniu; z czego wnioskuje, że ludzkość musi się zadowolić prawdami względnymi.

⁷ Por. A.M. Komornicka, *Pojęcie prawdy w starożytnej literaturze greckiej*, „Znak” 1(1992), s. 34.

nia procesów poznawczych (pozytywizm), to nieco inna kwestia. Niemniej właśnie w oparciu o pytanie człowieka o zasadę, początek tego, co istnieje (*he ar-he*), które jest zarazem pytaniem o najbardziej obiektywną z możliwych prawdę, powstaje i rozwija się sama filozofia⁸. Nas jednak interesuje przede wszystkim relacja, jaka zachodzi między prawdą a wolnością, co w filozofii znalazło głęboki wyraz. Z najbardziej znanych z historii oraz w różnym stopniu powracających na przestrzeni wieków stanowisk w tej kwestii należy wyróżnić między innymi: determinizm, relatywizm, platonizm, heglizm, woluntaryzm, racjonalizm, irracjonalizm i wreszcie personalistyczny realizm⁹. Pierwsze pytanie o prawdę stawiała sobie filozofia grecka¹⁰.

Starożytni Grecy nie wypracowali jednoznacznego określenia prawdy i charakteryzują się raczej pesymistycznym spojrzeniem na to zagadnienie¹¹, przede wszystkim przez brak zaufania do zmysłów, ale też do ludzkiego rozumu¹². Pewnym przełomem było w starożytnej Grecji stanowisko Stagiryty, zresztą w pełni docenione znacznie później, zwłaszcza przez scholastykę. Od niego bowiem bierze początek klasyczne rozumienie prawdy¹³: *zgodność, adekwatność treści sądu z rzeczywistym stanem rzeczy, którego ten sąd dotyczy*¹⁴.

⁸ Por. J. Didier, *Słownik filozofii*, Katowice 1992, s. 273.

⁹ Por. S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka. Indywidualny i społeczny wymiar wolności*, Sandomierz 2000, s. 54.

¹⁰ K. Kaucha, J. Kędziński, *Werytatywny argument...*, dz. cyt., s. 1317.

¹¹ U Greków podstawowym terminem odnoszącym się do prawdy jest *aletheia* i oznacza on nie istotę rzeczy, jej obiektywizację, ale po prostu „odślonięcie” czy nawet „niezasłonięcie” jako przeciwieństwo milczenia lub zapomnienia. Prawda zawarta w eposach starożytnej Grecji często była zmieszana z fałszem. Por. A.M. Komornicka, *Pojęcie prawdy w starożytnej literaturze greckiej...*, art. cyt., s. 35.

¹² Zdaniem Heraklita „złymi świadkami są oczy i uszy dla ludzi, którzy mają dusze barbarzyńców”. Stąd opowiada się on za pochodzeniem rozumu od świata – to, co powszechne (*ksynos*). Poszczególny człowiek, natomiast, polegając na własnym rozumie (*fronesis*), błądzi i nie dociera do żadnej wiedzy. Demokryt wprost mówi o niemożności zrozumienia tego, jaką jest prawda, która leży w głębinach, a Parmenides uważał błędzenie myśli za podstawowy wyróżnik tego wszystkiego, co istnieje. Sofiści, z kolei, mówią o braku prawdy powszechnej dla wszystkich. Dlatego też kryterium decydującym o tym, która prawda jest lepsza, jest – ich zdaniem – zastosowanie prawdy w praktyce. Sokrates chce prawdy poszukiwać, dążyć do niej, a jego uczeń Platon, który uważa zmysły za nieadekwatne do poznania idei, za o wiele ważniejsze, niż poznanie, uznaje spokrewnienie z prawdą duszy. Por. Z. Cackowski i M. Hetmański (red.), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*, Kraków 1992, s. 23–24; W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985, s. 925.

¹³ Por. J. Didier, *Słownik filozofii...*, dz. cyt., s. 272.

¹⁴ Zdaniem Arystotelesa ani materia, ani idee nie istnieją samodzielnie, są to abstrakcje. W rzeczywistości istnieją tylko zespoły materii i formy, a pojęciowe poznanie osta-

Chcę poznać Boga i duszę... mówi św. Augustyn w *Solilokwiach*¹⁵ Bliskie platońskiemu wzniesienie duszy, której wzrokiem u św. Augustyna jest rozum dowartościowany cnotą, zostaje dodatkowo wsparte przez wiarę, nadzieję i miłość¹⁶ Ponadto w pismach św. Augustyna można wyróżnić dwa rodzaje prawdy: bytową i teoriopoznawczą. Rozróżnienie to było fundamentalne, ponieważ dawało podstawy do refleksji nad niezmiennością i powszechnością prawdy, jej absolutnym charakterem oraz nie znajdującym się w sprzeczności, czasami błędzącym, ludzkim poznaniem¹⁷

W tomistycznej koncepcji ukierunkowania się podmiotu w stronę prawdy poznawać oznacza bytować w nowy sposób, bogatszy niż poprzednio (*anima est quodammodo omnia* – S.th I, 14,1). Poznawanie jakiejś rzeczy w tomizmie jest zarazem „pewnym” sposobem stawania się tą rzeczą. Jak jednak rzecz może być obecna w podmiocie i przy tym nie tracić nic ze swojej bytowej struktury, nie przestać tym samym istnieć? Tomizm rozwiązuje ten problem przy pomocy wyraźnie nawiązującej do Arystotelesa formy poznawczej¹⁸ To właśnie św.

tecznie nie pozwala dotrzeć do materii, ponieważ poznajemy jedynie formę. Por. *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN (hasło: PRAWDA)*, Warszawa 1967, s. 395; Z. Cackowski i M. Hetmański (red), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)...*, dz. cyt., s. 33–34.

¹⁵ Por. A. Augustyn, *Solilokwia*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1953, s. 13–21.

¹⁶ Kresem poznania jest oglądanie Boga – twierdzi św. Augustyn. Człowiek nie traci przez to władzy patrzenia – oglądania, ale wszystko inne wobec blasku tej prawdy po prostu błędnie. Nic poza Bogiem nie jest już w stanie zatrzymać wzroku. Poza tym widzenie to jest również kresem pojmowania, na co składa się ten, który poznaje, oświecony łaską rozum i to, co jest pojmowane. Por. Z. Cackowski i M. Hetmański (red.), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)...*, dz. cyt., s. 51.

¹⁷ Por. S. Kowalczyk, *Problematyka prawdy a zagadnienie istnienia Boga*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. XIX, (1972), s. 247 i 248.

¹⁸ Materia w rzeczach – bytach jest tym, co je kurczy, powoduje dystans i oddala. Natomiast to, co duchowe, przybliża. Przedmiot zatem istnieje w podmiocie „intencjonalnie” Akt poznania wyzwala się od przedmiotu i z wszelkich znamion materialności przez wytworzenie wewnętrznego wyrazu, jakim jest pojęcie. Tomizm stoi zatem na stanowisku realizmu poznawczego i ontologicznego pierwszeństwa bytu przed prawdą. Obecne w podmiocie pojęcie powstało tam nie za pomocą szczególnego starania czy działania podmiotu. Możemy powiedzieć, że stało się tak z natury bytu poznającego. Dopóki intelekt nie wydaje sądu o rzeczy, nie można nic powiedzieć o prawdzie. Dopiero sąd osiąga owego *ipsum esse*, o którym z kolei wiemy, że jest samym źródłem wszelkiej rzeczywistości. Wszystko, co jest, co istnieje, może być poznane, jest przedmiotem aktualnego lub możliwego poznania. Owo pierwszeństwo bytu przed prawdą odnosimy bowiem do Boga, gdzie początek ma sam byt i gdzie byt stanowi jedność z prawdą, a nasze poznanie jest tej jedności – mimo że dalekim i niedoskonałym – jednak wiernym odbiciem. Por. M.A. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1984, s. 174–175; M. Krapiec, S. Kamiński,

Tomasz, korzystając z formuły Izaaka ben Salomona Israe`li, sformułował klasyczną definicję prawdy, zwaną arystotelesowską, *Veritas est adequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, et non esse, quod non est*¹⁹ Od tej koncepcji prawdy znacznie odbiegają te wszystkie teorie, które charakteryzują się większym lub mniejszym pesymizmem co do możliwości poznania prawdy absolutnej. Można podzielić je na dwa skrajne w podejściu do ludzkiego intelektu stanowiska: aprioryczno-racjonalistyczne i empiryczne. Według pierwszego byt jest bezpośrednio dany ludzkiemu intelektowi i to tym lepiej, im bardziej pomija się dane zmysłowe, które powodują jedynie zmańczenie czystego obrazu prawdy²⁰ Empiryzm natomiast, będący teorią budowaną w oparciu o dane zmysłowe, charakteryzuje się brakiem zaufania do intelektu jako władzy oddzielnej od aparatu zmysłowego, zwłaszcza zaś wyobraźni²¹

Z. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1996, s. 130; S. Kowalczyk, *Problematyka prawdy a zagadnienie istnienia Boga*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. XIX, z. 2(1972), s. 254; E. Gilson, *Tomizm (wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu)*, Warszawa 1960, s. 328; Z. Cackowski i M. Hetmański (red.), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*..., dz. cyt., s. 69–73; M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 150–161.

¹⁹ Ta klasyczna definicja prawdy ujmowana jest i przedstawiana w języku polskim jako prawdziwość myśli, która jest prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy stwierdza, że „jest tak a tak i tak rzeczywiście jest” Kazimierz Ajdukiewicz, na przykład, wyjaśnia to przy okazji stosowania kryterium prawdy. Dla Romana Ingardena, tymczasem, to bardziej problem prawdziwości sądu, który jest prawdziwy, jeżeli stan rzeczy wyznaczony przez jego treść zachodzi niezależnie od istnienia sądu, w obrębie tej dziedziny bytu, w której dany sąd go umieszcza. Por. K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, Warszawa 1985, s. 11–13; Z. Cackowski i M. Hetmański (red.), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*..., dz. cyt., s. 287–288; A. Podsiad i Z. Więckowski (opr.), *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 290.

²⁰ Zagadnienie znane jest już w starożytności greckiej, kiedy to Parmenidas zauważył konflikt między poznaniem intelektualnym a zmysłowym, które postrzegał jako dwie drogi, prowadzące w różnych kierunkach. Kontynuatorami apriorycznego sposobu poznania są: Platon, Augustyn, Descartes, Leibniz, Malebranche, Gioberti, Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 162; Z. Cackowski i M. Hetmański (red.), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*..., dz. cyt., s. 107–111.

²¹ Poglądy te, rozwijane i sprecyzowane początkowo przez J. Locke, angielskiego filozofa, lekarza i polityka, podjęte zostają przez D. Hume'a i J. St. Mill'a, którzy odnosząc się krytycznie do niektórych kwestii (Hume stoi na stanowisku empiryczności faktów, a sceptycznie odnosi się do empirystycznej teorii wiedzy; Mill natomiast nadaje empiryzmowi mniej radykalną formę niż ta z XVIII wieku), zachowują jednak podstawowe założenia. Obaj ponadto stają się bliscy pozytywizmowi, który ogranicza się do programu metodologicznego i jest antymetafizyczny oraz antyteoriopoznawczy. Empiryzm jako prąd myślowy, a zarazem sposób ujmowania rzeczywistości, bardzo często bywał wykorzystywany jako argumentacja przeciwko pojęciom filozofii chrześcijań-

Oba nurty poznawcze nie poświęcają w swoich teoriach wiele miejsca pośredniej drodze interpretacji zauważonych faktów poznawczych. Przywołane powyżej stanowiska nie liczą się bowiem ze spełnianymi przez jaźń aktami poznania o treści tak materialnej, jak i niematerialnej. Nie dostrzega się w nich również bardzo silnego związku abstrakcyjnego poznania umysłowego z poznaniem zmysłowo wyobrazeniowym²² Takiego odniesienia myśli lub sądu nie spotykamy również w tak zwanej koherencyjnej koncepcji prawdy. Jest ona jednak ujęciem tylko części rzeczywistości, gdzie prawdę rozumie się jako wewnętrzną spójność teorii. Za prawdziwe, według tej koncepcji, należy uznać takie wypowiedzi, które stanowią spójny logicznie układ²³

Do nieklasycznych koncepcji prawdy należy zaliczyć także „prawdę pragmatystyczną” – ujmowaną jako użyteczność poznawczą. Posiadanie prawdy dla James’a nie jest celem samym w sobie²⁴, podczas gdy w klasycznej teorii,

skiej. Nieumiejętność dostrzeżenia w tomizmie (niektórzy autorzy stawiają znak równości między tomizmem i „filozofią chrześcijańską”) realizmu poznawczego, radykalne przeciwstawienie prawd wiary prawdom racjonalnym i obciążenie bezkrytycznie przyjętą i rozwijaną kategorią „wiecznej prawdy”, która – w myśl nieprzyjaźnie usposobionych do dziedzictwa chrześcijańskiego „empirystów” – miałyby być jedynie ukrytą koniecznością, rozwijaną w celu zmuszenia całych pokoleń do posłuszeństwa (Szewstow), stała się przyczyną totalnej krytyki tomizmu z punktu widzenia założeń empirystycznych. Założenia te wykorzystuje się również jako aksjomaty w dziedzinie nauk szczegółowych, ciągle jeszcze kurczowo trzymających się pozytywistycznej koncepcji metodologicznej, mimo że wiele ostatnich osiągnięć dość wyraźnie się im wymyka. Przy czym dziś już nie sposób nie dostrzegać niebezpieczeństw i zagrożeń wynikających z rozejścia się etyki z nauką (rozumianą jako opartą wyłącznie na empirycznych założeniach). Chodzi bowiem nie tylko o uprawnioną na takim czy innym gruncie definicję. Chodzi przede wszystkim o samą wartość. Społeczeństwa już niejednokrotnie musiały wracać do etycznego wymiaru prawdy, kiedy sprawdzalne tylko w oparciu o wąski zakres fizykalnego czy zmysłowego doświadczenia, zaczęły bezpośrednio zagrażać samemu człowiekowi. Por. A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych...*, dz. cyt., s. 283; B. Skarga (red), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. I, Warszawa 1994, s. 421; J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 159, 161–162; L. Negri, *Kościół miejscem wolności chrześcijańskiej*, „Communio” 9(1994), s. 408.

²² Por. M.A. Krapiec, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 168.

²³ Por. J.J. Jadacki, *Spór o granice poznania (prolegomena do epistemologii)*, Warszawa 1985, s. 100 i 125.

²⁴ Prawda staje się tu środkiem wiodącym do innych zadowoleń życiowych, do osiągnięcia sukcesu, a nawet ocalenia. Poza tym pojawia się element użyteczności; pewnej wiedzy, umiejętności, domu... Użyteczność ta może być praktycznie doniosła tylko w danej chwili, ale też może istnieć użyteczność „nadetatowa” Prawda staje się również „zbiorową nazwą” procesów sprawdzania, które urzeczywistniamy, bo nam się to

w kryterium prawdy występuje oczywistość, gdzie prawdziwość narzuca się intelektowi sama przez się. I tak na przykład dla Descartes'a istnieje oczywistość podmiotowa²⁵ Innym przykładem oczywistości jest praktyka (marksizm). Ostatecznie jednak propozycję Karola Marksa w dziedzinie prawdy należy sprowadzić do uzurpowania sobie przez człowieka „mocy prawdotwórczej” Tego rodzaju zabiegi były właściwe też innym teoretykom prawdy. Niemniej to właśnie K. Marksowi należy przypisać ów „przewrót” polegający na przeniesieniu mocy kreatywnej prawdy z jednostki na społeczeństwo²⁶

Ponieważ obraz prawdy tak bardzo zależy od teorii, rozumienia ludzkiego poznania (w historii filozofii niejednokrotnie dochodziło do przesadnego akcentowania elementu intelektualnego kosztem zmysłowego i odwrotnie), bardzo często tworzy się go na gruncie jednej koncepcji, przy jednoczesnym negowaniu innej. W tym kontekście wszelkie próby zmierzające do znalezienia wspólnej płaszczyzny, ułatwiającej zrozumienie niejednokrotnie bardzo odległych stanowisk, podejmowane choćby w celu dokonania pewnej klasyfikacji, przy jedynie powierzchownej znajomości poszczególnych teorii, stwarzają dobry klimat do szerzenia się tego zjawiska, jakim jest relatywizm²⁷ Ten ostatni, dziś

po prostu opłaca. Por. Z. Cackowski i M. Hetmański, (red), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*..., dz. cyt., s. 229–232.

²⁵ Kartezjusza można uważać za autora prawdziwego przełomu w filozofii. Przyjąwszy wątplenie powszechne, na skutek złudzeń zmysłowych, znalazł w nim punkt wyjścia i ostoję pewności: „jeśli wątpię to myślę” Przynajmniej to jedno jest pewne: istnieje myśl. Fundamentów wiedzy – według niego – należy zatem szukać nie w przedmiocie, lecz w podmiocie i świadomym duchu. Por. M.A. Krapiec, *Ja – człowiek...*, dz. cyt., s. 26–27; K. Kaucha, J. Kędziński, *Werytatywny argument...*, dz. cyt., s. 1318.

²⁶ Por. T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 72. Warto zwrócić uwagę na normatywne pojęcie praktyki, nad którym, w nawiązaniu do marksowskiej krytyki społeczeństwa, pracował między innymi Jurgen Habermas. Za pomocą normatywnie ujętego działania ludzkiego badał on procesy porozumiewania się ludzi w nowoczesnym świecie. Zaowocowało to zwróceniem się Habermasa przeciwko celowo-racjonalnym, instrumentalnym, analitycznym i systemowo-teoretycznym pojęciom działania. Rozumna praktyka może być tylko rezultatem działania, a nie uprzednich systemowych i teoretycznych założeń – twierdził. Jeżeli jednak pozbawi się praktykę jakiegokolwiek teorii, to z czasem będzie ona podlegała relatywizacji i przestanie być – wbrew deklaracjom – teorią praktyczną. Teoria praktyki, w myśl jej twórców, posiada swoją „własną rozumność”, której musi sprostać za pomocą własnych środków teoretycznych. Poza tym musi mieć możliwość usprawiedliwiania własnych dążeń. Pozostanie także rozumna, jeśli nie będzie mylić siebie z własnym przedmiotem, odrzucając jednocześnie jakąkolwiek teorię.

²⁷ Problem relatywizmu najczęściej wyłaniał się przy okazji bardziej gruntownych i całościowych opracowań nowych prądów filozoficznych, których wnioski odnoszono do koncepcji lub nawet całych systemów okresu minionego. Tak też należy rozumieć

szczególnie lansowany i poza wymiarem epistemologicznym przechodzący coraz częściej w sferę aksjologiczną, budzi zrozumiały niepokój w tych wszystkich środowiskach, w których brak możliwości dotarcia do obiektywnej prawdy równa się utracie wystarczających argumentów dla ludzkiej wolności. Zwłaszcza kiedy dążenie do obiektywnej prawdy przestaje być przedmiotem aspiracji także współczesnych kierunków hermeneutycznych. Lęk współczesnej hermeneutyki przed metafizyką może się bowiem okazać „lękiem przed prawdą”, co pozbawia hermeneutykę koniecznego zakorzenienia, czyniąc z niej właściwie tylko znaczeniową grę i zaprzepaszczając tym samym jej możliwości²⁸

spór o możliwość dotarcia do obiektywnej prawdy między teoretykami czystego rozumu (Kant) a teoretykami filozofii języka, którzy podejmowali ten problem na gruncie zagadnień hermeneutycznych (Schleiermacher, Dilthey, Heidegger i Gadamer). W dyskusji tej pojawiło się również inne niebezpieczeństwo, mianowicie solipsyzmu (łac. *solus ipse*). Odosobniona, indywidualna świadomość, która nie niesie za sobą żadnych interpersonalnych gwarancji jako elementu krytycznego dla subiektywnej świadomości, wydała się jednak zbyt niebezpieczna i ostatecznie w filozofii przesądono spór na korzyść języka (Hamann i Herder), w którym musi szukać oparcia każda teoria racjonalności. Na tym tle H.G. Gadamer jako „miejsce” poznania uznał spotkanie między poznającym a poznawanym, dokonujące się dzięki historii (przekazowi, tradycji, strumieniowi przesądów). Ale dla niego cały ten proces realnie kończy się na języku. Jest to więc stanowisko redukcjonistyczne. W personalizmie rzeczywistość poznaje się przez osobę; w części za pomocą języka i w części za pomocą percepcji (zmysłowej oraz umysłowej). Podmiot, poznając rzeczywistość, poznaje tym samym i siebie samego, a język jest tylko jednym ze środków tego poznania czy też przekazywania wiedzy. Poznanie jest więc przedmiotowo-podmiotowe, przedmiotowo-przedmiotowe i podmiotowo-podmiotowe. Język jest zawsze tylko jednym z mediów. Całość poznania jest możliwa dzięki osobie, w której dokonuje się niezwykle spotkanie immanencji z transcendencją. „Dla personalizmu każda dziedzina wiedzy – nie tylko o języku – może zawierać pewne wartości humanistyczne, a przy tym ontyczne i prawdziwościowe. Nie ma bowiem żadnej wiedzy bez osoby ludzkiej, jak i nie ma człowieka bez pewnej refleksji nad sobą w ramach jakiegokolwiek nauki o rzeczywistości. Należy, więc, odrzucić nie tylko tezę, że poznanie podmiotowo-przedmiotowe dociera jedynie do języka, ale i tezę, że język odzwierciedla całą i wszelką rzeczywistość obiektywną. Byłoby to ogromne zawężenie bytu oraz źródeł, metod i środków poznania...” Cz.S. Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994, s. 244–245. Por. T. Styczeń i E. Baławajder (red), *Jedynie prawda wyzwala – rozmowy o Janie Pawle II*, Roma 1987, s. 83.

²⁸ Gruntowna analiza ludzkiego poznania, przy wykorzystaniu całego dorobku filozofii chrześcijańskiej i odniesieniu się do tomistycznego realizmu poznawczego, pozwala wydobyć jego werytatywny oraz normatywny charakter. Obecność w poznaniu ludzkim elementu obiektywnego i subiektywnego daje się poza tym ująć w swoiste relacje krzyżowe. Przedmiotowość wchodząca w kontakt z podmiotowością warunkuje ją, ale sama jest (przedmiotowość) również warunkowana przez podmiotowość w aspekcie poznawczym. Poznanie zatem – według tego ujęcia, obficie czerpiącego z tradycji tomi-

Ostatecznie prawdę można postrzegać jako pewnego rodzaju „zbliżenie” między rzeczą a umysłem (*veritas est adequatio rei et intellectus*). Wbrew jednak empiryzmowi z jednej strony a idealizmowi – z drugiej, „rozstrzygnięcie” o tej zgodności, leżące u podstaw wszelkiej prawdy, należy przypisać rozumowi. Rzecz, mimo że poznawana przez umysł, jest w procesie poznawczym zawsze czymś pierwszym, a decydujący o jego powodzeniu stosunek zgodności dokonuje się w umyśle²⁹

Ze zrozumiałych względów nie możemy sobie tutaj pozwolić na wyczerpującą analizę wszystkich, obecnych w historii myśli ludzkiej, propozycji rozwiązywania tego problemu. Niemniej przy dostrzeganiu trudności pojawiających się w jednostronnych i redukcjonistycznych ujęciach zagadnienia poznawalności prawdy warto zwrócić uwagę na personalistyczną koncepcję poznania, nierozzerwalnie związaną z klasyczną ideą prawdy i personalistyczną koncepcją wolności. Z jednej strony otwartą na całą rzeczywistość osoby³⁰, wszystkie jej władze, potencjalność; a z drugiej – nie zamykającą się na świat zewnętrzny, szczególnie zaś na interpersonalny wymiar życia ludzkiego.

2. Aksjologiczny wymiar prawdy

Zagadnienie prawdy domaga się jednak nieco innego ujęcia niż tylko filozoficzne. Przede wszystkim przez jej głębokie zakorzenienie w wymiarze aksjologicznym³¹, co wcale nie musi być jednoznaczne z minimalizowaniem ujęć kla-

stycznej – nie jest dziełem ani samego podmiotu, ani też samego przedmiotu, stanowiąc wynik „prapierwotnej” relacji, ostatecznie ujmowanej w osobie. Por. Cz.S. Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994, s. 243.

²⁹ Przy tej okazji nie można pominąć całego zagadnienia „recentywizmu”, który umożliwia rozróżnienie historii i przyszłości. O ile historia jest otwarta epistemologicznie (na poznanie) i zamknięta ontologicznie (na stawanie się), a przyszłość odwrotnie, to właśnie terażniejszość, jako „istnienie istniejącego”, jest stałą możliwością poznawania i stałym poznawaniem możliwości. Por. I. Bańka, *Epistemologia – jako odkrycie aktualnego momentu prawdy*, Katowice 1990, s. 11–12.

³⁰ Por. T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 18.

³¹ Zastosowane tutaj określenie „ujęcie tradycyjne” wymaga pewnego komentarza. Chodzi ciągle o nieprzewyciężoną do końca i przez to w mniejszym lub większym stopniu wpływającą na współczesne wizje i opracowania pozytywistyczną koncepcję poznania. Naturalnie we współczesnej analizie procesu poznawczego człowieka i obiektywnej wartości prawdy jest ona nieustannie modyfikowana. Poważniejsze trudności pojawiają się jednak w momencie, kiedy ściśle określonym wynikiem badań usiłuje się nadać charakter zobowiązujący. Brak w takiej sytuacji czy też niewystarczające odniesienie się do koncepcji osoby ludzkiej, z wyraźnie zarysowanym w niej wymiarem etycznym, zmusza do rozstrzygnięć, które – jak pokazuje nam doświadczenie, związane choćby z ostatnimi eksperymentami nad ludzkim DNA i z klonowaniem – nie zawsze

sycznej filozofii. Etyka bowiem nie tylko „wyodrębniła się” z filozofii (dotyczy to również wielu innych nauk, także przyrodniczych), ale też do filozofii ciągle przynależy³² Filozofia w tym względzie, nawet w jej bardzo szerokim znaczeniu zawierającym wszystkie ważniejsze nurty, staje się więc niezbywalnym punktem odniesienia. Choćby przez jej wpływ na powstawanie koncepcji i rozumienia poznania ludzkiego. Ową pozycję odniesienia czy też miejsce zakorzenienia filozofia zachowuje także wobec etyki, która mimo iż jest nauką integralnie należącą do filozofii, zwłaszcza przez swoje otwarcie na rzeczywistość przez naturalne światło rozumu, na tyle poszerza horyzonty wiedzy o człowieku, że zasługuje na nowe ujęcie³³

Tak postawiony problem ma swoją dość bogatą historię. Już w starożytności greckiej, zanim doszło do szerszego opracowania koncepcji poznawczych, dzięki którym prawda znalazła się w zasięgu opracowań teoretycznych (Platon i Arystoteles), Sokrates określał się jako „służący prawdzie” Służbę tę jednak pojmował dość szczególnie. Utrwalony przez wieki obraz nauczyciela, który prawdy naucza – w recepcji greckiego Mędrca – zostaje zastąpiony obrazem nauczyciela, który wraz ze swoim uczniem prawdy poszukuje. Przy czym nauczyciel różni się od ucznia tym, że wie, gdzie i jak ją znaleźć. W rozumieniu Sokratesa nauczyciel to „akuszer”, który pomaga człowiekowi ponownie się na-

liczą się z normami etycznymi. Tym bowiem wspomniana powyżej pozytywistyczna koncepcja prawdy odmawia „charakteru naukowości”, przesuwając je na teren ludzkiej uczuciowości i religijności, zresztą również specyficznie rozumianej.

³² Problem dotyczy obecności w etyce zdań imperatywnych, podczas gdy za najbardziej uprawnione w nauce uważa się zdania oznajmujące. Nie stawia to etyki w opozycji do nauki, także do filozofii. Wręcz przeciwnie, etyka bardzo potrzebuje filozofii, zwracając się do tych jej nurtów, które w obliczu egzystencjalnych pytań człowieka okazują się bardzo przydatne i pozwalają nieco odkryć jego tajemnicę. Por. T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki...*, dz. cyt., s. 79.

³³ Mamy tu na względzie porządek poznawczy, który wiąże się z wysiłkiem nie po to, aby wygodnie żyć, ale przede wszystkim, aby wiedzieć jak się w rzeczywistości rzeczy mają. Pojęciem określającym sens doświadczeń poznawczych jest pojęcie prawdy. Tym właśnie zajmowaliśmy się powyżej, usiłując wykazać, że problem prawdy, który od początku nurtował filozofię, nie musi się bezpośrednio wiązać z opanowywaniem świata przez człowieka. Nie musi się mu sprzeciwiać, ale jest od utylitaryzmu znacznie szerszy i dla życia ludzkiego bardziej zasadniczy, mimo że na gruncie filozofii powstał kierunek zwany pragmatyzmem. Wartość pożytku może się bowiem znaleźć w konflikcie nie tylko z wartością moralnego dobra, lecz także z wartością prawdy. Mówienie o prawdzie jako o wartości, co jest jak najbardziej słuszne, domaga się jednocześnie uchwycenia i przeanalizowania jej wymiaru etycznego. Por. K. Starczewska, *Wartości podstawowe*, w: *O wartościach, normach i problemach moralnych* (wybr.) M. Środa, Warszawa 1994, s. 236 i 243.

rodzić; tym razem w poznanej przez siebie prawdzie. Jednak owo „samonarodzenie”, choć dokonane z pomocą nauczyciela, może zachodzić tylko przy wysiłku ucznia. Zanim jednak nastąpi „samonarodzenie”, „powtórne narodziny moralne”, chciałoby się powiedzieć za Sokratesem, musi się dokonać samopoznania³⁴ Mniej więcej tyle sam Sokrates, który głęboko wierzył, że samo poznanie – jeśli tylko będzie gruntowne i wejdzie w relację z narzucającą się wprost ze swoją oczywistością prawdą – wystarczy do dobrego życia, czyli do bycia dobrym człowiekiem.

Tymczasem problem jest nieco bardziej złożony. Oczywistość epistemologiczna nie pociąga bowiem za sobą, w sposób konieczny, oczywistości aksjologicznej. Do tego potrzeba czegoś więcej. Już powyższe analizy dotyczące obecnych na gruncie filozofii koncepcji poznania, które wychodzą od różnych, a niekiedy nawet przeciwstawnych wizji człowieka, domagają się ścisłego określenia co do tego, kim tak naprawdę człowiek jest i jaki charakter ma poznawana przez niego rzeczywistość. Jeżeli przyjmiemy, zresztą za całą tradycją klasycznej filozofii, że człowiek jest jedynym w swoim rodzaju bytem *suppositum*, nie spotykanym oraz nieporównywalnym do całej otaczającej go przyrody oraz wyrastającym ponad nią³⁵, a jego poznanie nie jest bezkrytycznym i mechanicznym odbiciem zewnętrznej rzeczywistości; nie jest też tylko i wyłącznie jego wytworem, to tym samym musimy stwierdzić, że dociera on do prawdy, która ma charakter obiektywny.

Człowiek staje przed oczywistością prawdy absolutnej, tj. takiej, która przy założeniu całej bogatej struktury ludzkiego wnętrza ma charakter powszechnie zobowiązujący. Prawda bowiem, która nie jest w tym sensie absolutną, w ogóle przestaje być prawdą. Traci swój charakter bezwzględного zobowiązania. Samopoznanie człowieka, a więc jego samookreślenie w relacji do prawdy, jest wprawdzie nieodzownym warunkiem realizacji bytu ludzkiego, jednak niewystarczającym. Człowiek sięga dalej i musi pójść dalej. Chodzi tu o ten przedziwny i ponad wszelką wątpliwość doświadczany w podmiocie związek, jaki zachodzi między ontologią a etyką. Dość oryginalnej i uwieńczonej powodzeniem próby wykazania takiego związku, poprzez uwzględnienie personalnego charakteru poznania ludzkiego i przez to jego wpływu na całą ontyczną strukturę bytu ludzkiego, podjął się przed laty Karol Wojtyła (*Osoba i czyn*). Przy czym zależność ludzkiej wolności od poznanej prawdy, jaka przy okazji tego swoistego studium osoby, dokonanego poprzez jej czyn, ukazała nie tylko jej, to

³⁴ Por. T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki...*, dz. cyt., s. 14.

³⁵ Por. M. Jaworski, *Wyzwolenie człowieka w chrześcijaństwie*, w: *Problem wyzwolenia człowieka – Materiały z sesji zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II KUL oraz Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej (Rzym) w dniach 16–17 maja 1986 r. w Kazimierzu nad Wisłą*, Rzym 1987, s. 241.

znaczy prawdy, etyczny charakter, ale przyczyniła się również do nakreślenia szczególnego „mechanizmu”

Na czym miałyby polegać owa oryginalność i ukazujący zależność ontologii oraz etyki wspomniany sposób postępowania? Otóż określany generalnie jako „pionowy”, strukturalny i ontyczny wymiar osoby, którego – mówiąc o wolności – pominąć nie można, przez Wojtyłę został „dowartościowany” o wymiar „poziomy”, odnoszący się do sfery przeżyciowej, świadomościowej bytu ludzkiego. Przywołując zatem ów „poziomy” wymiar ludzkiej wolności, musimy stwierdzić, że sam wybór to nie tylko mechaniczne skierowanie się do jednej wartości z pominięciem innych. „Samodeterminacja” i związana z nią cała struktura wolnego działania osoby, która ukazuje się przy pewnym podążaniu „w głąb” – pionowym, dokonuje się ze względu na motywy, czyli wartości. Muszą one być przez osobę poznane. Dlatego tak dużo miejsca poświęciliśmy w tym artykule kwestii epistemologicznej. W relacji do osoby wartości te dane są z zewnątrz, obiektywnie, a wolne działanie człowieka uwydatnia rozstrzygnięcie na podstawie uprzedniego procesu poznawczego i w relacji do określonej prawdy. Opiera się to z kolei na innym wniosku wypływającym z powyższych analiz, a mianowicie, że wolność nie jest „od wartości”, ale „do”, a nawet „dla wartości”. Zależność i złożoność danej zewnętrznie i obiektywnie wartości – prawdy oraz wewnętrznego, dokonanego siłami samego podmiotu rozstrzygnięcia, suponuje kolejny wymiar wolnego działania osoby³⁶. Człowiek przez podejmowane działanie staje się przede wszystkim „jakiś” „Samospelnienie” osoby ludzkiej, ujęte w ramy zawartego w rzeczywistości aksjologicznej wymiaru ontologicznego, dokonuje się u Wojtyły przez czyn. Rzeczywistość aksjologiczna zakorzenia się w ontologicznej i ją tłumaczy. Pomaga także w jej zrozumieniu³⁷.

Z kolei analizowana przez Karola Wojtyłę transcendencja pozioma, czyli przekraczanie siebie w kierunku rzeczywistości zewnętrznej, podmiotu w kierunku przedmiotu, ujawnia transcendencję pionową, gdzie człowiek doświadcza w czynie swojej wolności. Przy czym samostanowienie osoby w czynie ujawnia jej niezależność od zewnętrznych przedmiotów. Człowiek ani nie musi ich chcieć, ani poznawać. To samo odnosi się do wartości. Dynamizm osoby, jej determinacja w czynie nie pochodzi więc od wartości. Przez co nie jest ona determinacją zewnętrzną. Jest to zawsze determinacja wewnętrzna. Ujawnia ona jednak pewien „brak” osoby, czyli „niepełność”. Osoba poprzez czyn dąży do „samospelnienia”. Innymi słowy otwarta jest na wartości³⁸, a czyn człowieka,

³⁶ Por. W.J. Gałkowski, *Samostanowienie osoby w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 22(1979) nr 1–3, s. 78.

³⁷ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 196.

³⁸ Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota...*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 17.

który jest „samozdeterminowaniem” poprzedzonym osobowym rozstrzygnięciem, dokonany w oparciu o zewnętrzne wartości, wykazuje brak istotnego elementu, który stanowiłby swoistego rodzaju cenzurę w spełnianiu się podmiotu. Lukę tę wypełnia prawidłowo ukształtowane sumienie. Osoba spełnia się nie przez jakikolwiek czyn i wybór jakiejkolwiek wartości, ale tylko przez czyn, który jest zgodny z głosem sumienia, ponieważ został podjęty w oparciu o prawdę, zgodną z głosem sumienia³⁹ Wszystko to nie tylko ujawnia, ale także zakłada duchowość bytu ludzkiego. Ani bowiem „sprawczość”, ani „samostanowienie”, ani „samoposiadanie” nie jest ujmowane przez zmysły. Mimo to stanowi przedmiot doświadczenia ludzkiego. Stąd wszelkie kierunki filozoficzne, które nie wytworzyły w sobie aparatu pojęciowego, pozwalającego ujmować głęboką, duchową rzeczywistość bytu ludzkiego, nie są w stanie dotrzeć do pełnego obrazu osoby, a tym samym do tej jej funkcji, jaką jest wolność. Zakrojenie bytu ludzkiego tylko do tego, co dane jest zmysłowo, niesie za sobą, z konieczności, ograniczenie ludzkiej wolności⁴⁰

Samopoznanie jest zatem – zgodnie zresztą ze wzmiankowaną powyżej intuicją Sokratesa – warunkiem „samonarodzin” człowieka, ale warunkiem niewystarczającym. Antropologia otwarta na duchowość człowieka i związany z nią szczególnie rodzaj doświadczenia, które nie opiera się na danych zmysłowych, nie stanowi jeszcze gwarancji „samospelnienia” Nie zapewniają tego również te kierunki, które wyraźnie oscylują w stronę personalizmu. Człowiek poznający całą swoją wewnętrzną strukturę, doświadczający ponadto integracji własnej osoby w czynie, tylko przez to nie realizuje jeszcze siebie do końca i nie doświadcza pełnego wyzwolenia⁴¹ Mimo że powyższe refleksje pozwalają

³⁹ Wolność wyraża się w *sprawczości*, a *sprawczość* pociąga za sobą odpowiedzialność. Odpowiedzialność z kolei ujawnia przyporządkowanie wolności do prawdy i zależność od niej, która stanowi właściwy sens sumienia jako czynnika decydującego o transcendencji osoby w jej czynach. Problem etycznego, powinnościowego zobowiązania zostaje sprowadzony do problemu obiektywnej, a więc umożliwiającej człowiekowi samorealizację, prawdy, co najlepiej widoczne i najpełniej zrozumiałe jest przez wgląd w strukturę bytu osobowego, jaki możliwy jest dzięki sumieniu. Por. T. Styczeń, *Miłość, a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: *Jan Paweł II, Redemptor hominis, Tekst i komentarze*, Lublin 1982, s. 91–93; K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 222.

⁴⁰ Por. Cz.S. Bartnik, *Personalizm...*, dz. cyt., s. 320–322.

⁴¹ Dlatego też tak bardzo jest potrzebna wrażliwość poznawcza na wewnętrzną, duchową strukturę bytu ludzkiego. Personalizm jako kierunek filozoficzny, czy nawet system (Cz. Bartnik), w podejściu do problemu wolności człowieka i jej realizacji nie może być wszystko tłumaczącym „hasłem” Bardzo często bowiem, nawet te koncepcje, które przyznają się do personalizmu, są „obietnicą bez pokrycia”, ukrywającą zaprzeczenie personalizmu, ponieważ przedstawia się w nich taką wizję osoby, w której ma ona moc tworzenia prawdy o sobie i każdym swoim czynem stwarzać siebie niejako na

doszukiwać się „uprzyczynowienia” wszelkich wolnych aktów w samej osobie ludzkiej, w jej wewnętrznej strukturze bytowej, a także w sprawczym, ludzkim „ja”, które siebie posiada i nad sobą panuje, to owo „uprzyczynowienie” nie jest jeszcze tego spełnienia osoby i tym samym realizacji wolności warunkiem ostatecznym. Jak bowiem wytłumaczyć oparte na głębokim doświadczeniu wewnętrznym stwierdzenie Owidiusza: *Video meliora proboque, deteriora sequor*?

Człowiek nie spełnia się i nie wyzwala tylko przez – nawet najbardziej rzetelne – poznanie. Nie dokonuje się to również przez jakikolwiek czyn, ale tylko przez czyn dobry. Ostatecznie definicji ludzkiej wolności należy szukać w „samoprzekraczaniu” w kierunku prawdy⁴² Nawiązując do Karola Wojtyły, wypada zauważyć, że transcendencji pionowej człowieka w czynie przychodzi z pomocą transcendencja pozioma; jej „autotranscendencja” w prawdzie czy też w kierunku prawdy, na zewnątrz, ku wartości obiektywnie danej i zweryfikowanej z subiektywnym głosem sumienia. Podkreślana tak często godność człowieka, uwidaczniająca się w jego wolności, nie zostaje tu w niczym ograniczona czy zminimalizowana. Uznanie danej wartości za prawdę dokonuje się w podmiocie. Nikt za człowieka nie może dokonać poznania – „samopoznania w prawdzie” Nikt też nie dokona za niego wyboru prawdy. Byt ludzki powołany jest do poznania prawdy i zgodnego z nią działania. Odstąpienie tej możliwości i rezygnacja z tego wezwania na rzecz kogokolwiek czy czegokolwiek równałaby się z próbą odejścia od własnego człowieczeństwa⁴³ Człowiek nie przestaje być „samo-zależnością” od swego „ja”, mimo że wchodzi w orbitę zależności od prawdy⁴⁴ W przeciwnym razie nie zdołałby zrealizować swojej wolności, pozostałby bytem niespełnionym i podlegającym determinizmowi. Dopiero moment „samo-zależności” w „samo-uzależnieniu się” od prawdy ukazuje całe bogactwo wnętrza ludzkiego, które nie napotyka na konflikt z obiek-

nowo, niezależnie od podejmowanych aktów w przeszłości i niezależnie od obiektywnej prawdy. Por. Instytut Jana Pawła II, KUL, Sympozjum: „*Osoba ludzka: wolność – sumienie – natura*” (Lublin 9–11 VIII 1991), „*Ethos*” 4(1991), nr 3/4, s. 15–16.

⁴² Por. T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie – O antropologii Karola Wojtyły. Postówie*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn i inne...*, dz. cyt., s. 501 i 505.

⁴³ Por. T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki...*, dz. cyt., s. 157–158.

⁴⁴ Prawda nie stanowi dla podmiotu jakiegoś fatum czy też koniecznego ograniczenia, które musi wiązać się z utratą czegoś. Wręcz przeciwnie prawda jest na wskroś szansą podmiotu, którą on sam chce wykorzystać. Wszystko to wynika z natury bytu ludzkiego, ponieważ podmiot jako istota racjonalna tak został stworzony – „skonstruowany”, że jego chęć udzielenia przyzwolenia czemukolwiek poza prawdą, na przykład pragnienie nieprawdy, musi znaczyć dla podmiotu również „odejście od siebie” i zdradę siebie. Stąd wyrażenie, że prawda „wymusza” na podmiocie uznanie dla siebie, może być nieco mylące. Por. T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 110.

tywną wartością prawdy nie ustanawianej przez podmiot, ale odkrywanej i to z radością, jaka może towarzyszyć tylko doświadczeniu wyzwolenia⁴⁵

Omawiany przez nas problem wolności realizowanej przez działanie, nie pozwalające się sprowadzić tylko do poznawczych władz człowieka, nie może się jednak uniezależnić od rzetelnego poznania. Innymi słowy, wyzwolenie człowieka jest nie do pomyślenia przez skrócenie do niego drogi o prawdę, ponieważ to właśnie prawda pozwala mu się realizować i „dorastać” do pełni, której sam w sobie nie znajduje. Prawda posiada więc charakter „powinnościowy”, zobowiązujący dla podmiotu. W praktyce zdarza się często, że podmiot po zdobyciu prawdy, z którą się utożsamia i od której się uzależnia, trafia na prawdę konkurencyjną. Co więcej, znajduje się w konflikcie z inną prawdą, na przykład z oczywistością siły większości. Z zasadą: *plus vis quam ratio*, gdzie w imię ocalenia wolności pojawia się pokusa zrezygnowania z poznanej przez siebie prawdy i poddania jej osądowi większości⁴⁶. Ten dziejowy spór o wartości ma swój klasyczny przykład. Chodzi oczywiście o Sokratesa, który stał się pierwszym w historii filozofii człowiekiem broniącym „siły prawdy” przed „siłą większości”. To bowiem, co mnie zobowiązuje, zobowiązuje wszystkich pozostałych i to, co zostało odkryte przeze mnie, powinno być również, z racji obiektywnej wartości prawdy, odkryte przez wszystkich pozostałych⁴⁷. Spór Sokratesa z jemu współczesnymi, z Ateńczykami, kończy się dla niego samego tragicznie. Przegrywa z „oczywistością siły”⁴⁸. Siła wydaje się triumfować nad prawdą. Rodzi zwątpienie i podważa sens bezkompromisowości w „samowiązaniu się” z poznaną przez siebie prawdą „aż do końca”

Jakiegokolwiek były wnioski współczesnych Sokratesowi, to nie on miał zachować prawdę, ale prawda miała zachować Sokratesa, który o niej zaświadczył⁴⁹. Więcej, ta sama prawda, która nie pozwala poddać w wątpliwość, umniejszyć, a tym bardziej znieść czyjejs podmiotowości, nawet w obliczu presji większości, zachowała w pewnym sensie obywateli Aten i nie tylko. Swoista „rewolucja” Sokratesa, mimo że dokonana na płaszczyźnie epistemologicznej,

⁴⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 162.

⁴⁶ Por. T. Styczeń, *Solidarność wyzwala...*, dz. cyt., s. 75.

⁴⁷ Por. T. Styczeń, *O etos prawa (Quid leges sine moribus?)*, referat wygłoszony na Jasnej Górze podczas Dnia Skupienia Prawników 4 X 1986 r., „Znaki Czasu” 2(1987), nr 6, s. 18–26.

⁴⁸ Por. Tenże, *Wprowadzenie do etyki...*, dz. cyt., s. 166.

⁴⁹ Wierność sumieniu kazała Sokratesowi pozostać w więzieniu mimo otwartych bram. Nie jest to tylko problem Sokratesa. Dialog podobny do tego, jaki musiał on prowadzić z Kritonem, musi prowadzić każdy z nas, ze świadomością, że niejednokrotnie z tego „potrzasku” można wyjść tylko w roli męczennika lub zdrajcy. Mimo to człowiek gotowy jest zapłacić nawet najwyższą cenę za pozostawienie mu sumienia.

gdzie pewność w poznaniu rzeczywistości miała być wystarczająca do działania, co szybko okazało się zbyt powierzchowne⁵⁰, stanowi niewątpliwie wyjątkowe w dziejach myśli ludzkiej wyzwanie. Tyle, że nieustannie trzeba je podejmować na nowo, również dzisiaj. Człowiek dokonujący dzięki swojemu wewnętrznemu, naturalnemu obdarowaniu (sumienie) wyboru obiektywnej normy (co nie zależy już od ludzkiego sumienia) – prawdy, sam się nią określa i podporządkowuje się jej, przez co prawda wynosi go ponad jego świat oraz pozwala mu stać się kimś innym – dobrym, uwalniając go tym samym z „magicznego mechanizmu konieczności” oraz skutecznie chroniąc przed iluzją wolności. To natomiast, co u Sokratesa było jedynie intuicją, kierunkiem postępowania i pragnieniem osadzonym na najgłębszym ludzkim doświadczeniu, odnajduje w dokonanym przez Wojtyłę studium wystarczające podstawy do gruntownej analizy i opisu. Przy czym podkreślone tu zaangażowanie wymiaru etycznego każe zwracać uwagę na praktyczny element tego zagadnienia. Innymi słowy – na samą rzeczywistość „bycia dobrym”

Chodzi głównie o to, aby „żadnej prawdy” nie obracać nigdy przeciw człowiekowi i zatrzymywać się oraz nie uzależniać wyzwolenia człowieka tylko od prawdziwości poznania. Samo poznanie prawdy nie wystarcza, aby człowiek „włączył” swój mechanizm „samorealizacji”⁵¹ Do tego potrzebny jest imperatyw, czyli taka prawda, która zobowiązuje⁵² Człowiek nie tylko może poznać

⁵⁰ Wbrew temu, co sądził Sokrates, problem człowieka nie wyczerpuje się na płaszczyźnie samopoznania; rozgrywa się dopiero na płaszczyźnie wolnego wyboru i – mającego w nim swoje źródło – działania. Ostatecznie chodzi nie tylko o to, aby człowiek poznał prawdę o sobie, ale także o to, aby ją wybrał – przeszedł z *logos* do *praxis*.

⁵¹ Scharakteryzowane powyżej koncepcje poszukiwania przez człowieka najbardziej pewnej drogi do poznania prawdy uświadamiają nam, że owo dochodzenie, poznanie prawdy może być utrudnione i może napotykać na rozmaite przeszkody, które leżą tak w samym podmiocie, jak i poza nim. Naiwnością byłoby przy tym mniemać, że podobnych, a może nawet większych przeszkód człowiek nie napotka w swoim działaniu – realizacji siebie w miłości.

⁵² Mówiąc o poznawczym trudzie podmiotu oraz jego owocach, nie można nie widzieć problemu, który musi być podjęty przy okazji teologicznej refleksji nad prawdą i który znacznie przybliży nas do realizmu poznawczego, ugruntowując naszą rzetelność. Otóż według Księgi Rodzaju (2,17) człowiek od początku, a więc zanim jeszcze utracił pierwotną zdolność poznania prawdy, wyraźnego widzenia rzeczy, zdany był na wiedzę, która nie pochodziła od niego samego, której własnym tylko wysiłkiem nie mógł zdobyć. Istota problemu polega właśnie na tym, że człowiek – zafascynowany i zadufany w swoich możliwościach – nie zadał sobie trudu skorygowania ich z refleksją na temat ich podstaw. Skutki „ślepej pychy” dotknęły wszystkich ludzi, zadając rozumowi rany, które od tamtej chwili miały się stać przeszkodą na drodze człowieka do pełnej prawdy. Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Poznań 1998, p. 22.

prawdę (posiada wszelkie ku temu uzdolnienia), lecz prawdę poznać powinien, ponieważ przez nią się realizuje, odzyskuje godność⁵³ Zasygnalizowane powyżej nierozzerwalne związki między prawdą – wartością a ludzkim poznaniem niosą za sobą również ściśle określone postulaty dla uprawiania tej dziedziny ludzkiej aktywności, jaką jest nauka. Wyznaczają dla uczonego, zaangażowanego w proces poznawczy – poszukiwanie prawdy, normatywne pole działania. W literaturze traktującej o relacji poznania do prawdy i zawartych w niej elementach etycznych dominują dwie, najogólniej rzecz biorąc, grupy problemów: etyka poznania i etyka zastosowania nauki. Kierujący się rzetelnością poznania badacz nie może się sugerować uprzedzeniami, osobistym interesem, podlegać takim czy innym naciskom. Musi go charakteryzować poszanowanie i otwartość dla prawdy, odkrywanej przez siebie i innych.

Nieco innym problemem jest samo zastosowanie nagromadzonej już wiedzy, które nie może nigdy stracić z oczu godności człowieka. Jedno i drugie postępowanie muszą regulować normy etyczne. Stąd w centrum naszych zainteresowań musi się znaleźć werytatywny charakter norm etycznych, czyli – przy założeniu, że człowiek realizuje się przez prawdę – zobowiązujący. Prędzej czy później człowiek w swoim odniesieniu do norm etycznych: prawa naturalnego czy też pozytywnego Prawa Bożego staje wobec zagadnienia religii. Sytuacjonizm etyczny, który ma wiele imion, bardzo często rodzi się z subiektywizmu. Zafascynowanie człowiekiem może również prowadzić do „ubóstwiania” go, uczynienia miarą wszechrzeczy. Nawet jeśli byt ludzki odnajduje w sobie niczym nie zdeterminowaną wolność wyboru, to człowiek nie jest ostatecznie celem sam w sobie. Odkrywane normy moralne, które pretendują do roli obiektywnych, powszechnie zobowiązujących, nie mogą mieć charakteru jedynie „doradczego” i zależnego ostatecznie od niczym nieskrępowanej decyzji człowieka, będącego bytem wyjątkowym, niepowtarzalnym i przez to samo często pochopnie wyciągającym wnioski co do swojej niezależności od norm ogólnych. Jak pokazuje doświadczenie, podejmowanie przez człowieka decyzji w zależności od okoliczności, które traktuje jako jedyne kryterium i chęć stawiania się autonomicznym sędzią dobra oraz zła, najbardziej zagraża jego godności i wolności⁵⁴

3. Teologiczne konsekwencje zakorzenienia wolności osoby w prawdzie

Problem ten domaga się spojrzenia z nieco innej perspektywy, czyli uwzględnienia tych wymiarów, w których etyka zahacza o religię. Innymi słowy „pyta” o teologię i potrzebuje rzeczywistości, bez której sama dla siebie nie jest do

⁵³ Por. T. Styczeń, *Solidarność wyzwala...*, dz. cyt., s. 72.

⁵⁴ Por. S. Rosik, *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność, Studium teologiczno-moralne*, Poznań 1986, s. 55–64.

końca zrozumiała, to znaczy nie udziela ostatecznej odpowiedzi na fundamentalne pytania⁵⁵ W ramach etyki nie jest bowiem możliwa odpowiedź na pytanie: *Cur Deus homo?* (J 18,36-38). Chodzi zatem o teologiczny wymiar prawdy, w którym jej biblijne określenie stanowi niezbywalny punkt wyjścia.

Termin *aman*, od którego pochodzi rzeczownik *emeth*, oznaczający przede wszystkim moc, pewność, kogoś godnego zaufania, a także coś, na czym można się oprzeć (Jer 14,13; Iz 6,5), Stary Testament odnosi do Boga i do ludzi⁵⁶ I tak w odniesieniu do Boga, obok zasygnalizowanego pojęcia pewności, solidności i wierności, termin ten przedziwnie koresponduje ze słowami: „nie zakryte”, „odkrywać”, „objawiać”, gdzie Bóg ukazany jest jako znający całą prawdę i odkrywający ją, niczego nie ukrywając (2 Sm 7,28; 1 Krl 17,24; Tb 12,11; Ps 19,10; 111,8; 119,86.151.160; Ml 2,6). W tym kontekście Objawienie zwrócone jest w kierunku tajemnicy, której wprowadzenie „pokonuje” zupełnie i nie znosi całkowicie, ale wiele wyjaśnia, jak to ma miejsce na przykład w tradycji apokaliptycznej i mądrościowej (Dn 10,21 i Mdr 3,9)⁵⁷

Innym atrybutem wyrażającym wspomnianą „niewzruszoność” i „pewność” jest wierność Boga, w której objawia się swojemu narodowi (Pnp 7,9; 32,4; Ps 31,6; Iz 49,7). Izrael stopniowo dochodzi do rozumienia tego przymiotu Pana Boga, głównie dzięki idei Przymierza i danych przez Boga obietnic Abrahamowi oraz Dawidowi (Ps 132,11). Przy czym raz dana przez Boga i nie ulegająca przedawnieniu przysięga (Pnp 7,9)⁵⁸ wiąże się z łaską (*hesed*), przez co przechodzi na wszystkich tych, którzy chronią się pod Jego opiekę i złożą w nim nadzieję (Ps 19,10; 57,4.11; 86,15; 111,7n). Bóg pozostaje dla nich niczym mur obronny, tarcza i zbroja (Ps 40,12; 54,7; 61,8)⁵⁹

Stary Testament mówi także o prawdzie u ludzi, ukazując tych, którzy w niej trwają, jako wiernych Przymierzu. W tym znaczeniu „czynić prawdę” i żyć w prawdzie to po prostu wiernie zachowywać Prawo Pana (Tb 3,5), wcielać w życie sprawiedliwość (Prz 29,14) i zachowywać absolutną szczerłość w sło-

⁵⁵ Por. M. Jaworski, *Wyzwolenie człowieka w chrześcijaństwie*, w: *Problem wyzwolenia człowieka...*, dz. cyt., s. 243–245; K. Wojtyła, *U podstaw odnowy (studium o realizacji Vaticanum II)*, Kraków 1972, s. 63; T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki...*, dz. cyt., s. 50 i 79.

⁵⁶ Por. X.L. Dufour, (red), *Słownik Teologii Biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1985, s. 763; K. Kaucha, J. Kędziński, *Werytatywny argument...*, dz. cyt., s. 1318.

⁵⁷ Por. R. Latourelle i R. Fisichella, a cura di R. Fisichella, *Dizionario di Teologia Fundamentale*, Assisi 1990, s. 1450.

⁵⁸ Por. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Torino 1991, s. 1655.

⁵⁹ Por. F. Rienecker i G. Maier, *Leksykon biblijny...*, tłum. D. Irmińska i J. Kruczyńska, Warszawa 2001, s. 655.

wach (Prz 12,19)⁶⁰ Prawda w Starym Przymierzu oznacza więc taką niewzruszoność i taką głębię, jaka właściwa jest tylko Bogu. Toteż i człowiek w rozumieniu Starego Testamentu, który wchodzi w relacje z prawdą, wchodzi w relację z samym Bogiem, co wyraża się w przestrzeganiu Bożych przykazań i wierności Bożemu Prawu. Tym samym człowiek odmawiający wierności Bogu nie może żyć w prawdzie. Nie tylko pozbawia się swoistego przywileju uchylenia przed nim tajemnicy, którego dokonać może jedynie Bóg, ale też światła i mocy koniecznych do rozumienia oraz mądrego kierowania swoim życiem.

Z kolei w Nowym Testamencie, kiedy św. Paweł używa wieloznacznego terminu *aletheia*⁶¹, odnosi je najpierw do Bożych obietnic, zawartych w Starym Przymierzu. Bóg pozostaje wierny, a Jego obietnice dane niegdyś Abrahamowi i jego potomkom odnajdują swoje spełnienie w Jezusie Chrystusie (J 8,40; 14,6.9; Rz 2,20; 3,7; 15,8; 11,10)⁶², przez co idea prawdy ukazuje się jako proces przechodzenia na tle mądrościowym, apokaliptycznym i eschatologicznym, od judaistycznej do jej chrześcijańskiej koncepcji. Przy czym głębokie przeświadczenie Żydów o „posiadaniu” prawdy zawartej w przepisach Prawa (Rz 2,20), Apostoł uważa jako złudne. Jego zdaniem „prawda Prawa” została raz na zawsze zastąpiona prawdą Ewangelii (Ga 2,5.14)⁶³ i dla tych, którzy poznali Chrystusa, zawarta jest w Chrystusie (Ef 4,20)⁶⁴ pozostającym ze swoimi uczniami aż do końca świata (Mt 28,20). Wszystko to znajduje kontynuację w pawłowej eklezjologii, gdzie misterium zbawienia przepowiedane jest w założonym przez Jezusa Chrystusa Kościele, w którym Bóg pozostaje wraz ze swoim ludem jako fundament głoszonej prawdy (1Tm 3,15). Prawda ta przeznaczona jest dla wszystkich; Bóg chce, aby wszystkie narody, właśnie w Jego Kościele doszły do poznania prawdy i osiągnęły zbawienie. Wypada przy tej okazji nadmienić, że zasadniczy impuls tego nauczania pochodzi z bardzo osobistego doświadczenia Apostoła. Pod Damazkiem Paweł doświadczył objawienia Chrystusa w blasku chwały i dlatego jego misja oraz jego głoszenie Chrystusa jest głoszeniem prawdy, głoszeniem Zmartwychwstałego, Mesjasza, wolnym od jakiegokolwiek fałszu czy błędu (2 Kor 4,1-4)⁶⁵

⁶⁰ Por. X.L. Dufour (red.), *Słownik Teologii Biblijnej...*, dz. cyt., s. 764.

⁶¹ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 21.

⁶² Por. K. Kaucha, J. Kędziński, *Werytatywny argument...*, dz. cyt., s. 1318.

⁶³ Por. R. Bultmann, *aletheia*, w: G. Kittel, G. Friedrich (wyd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament...*, dz. cyt., s. 244–245.

⁶⁴ Por. F. Rienecker i G. Maier, *Leksykon biblijny...*, dz. cyt., s. 655.

⁶⁵ Por. R. Latourelle i R. Fisichella, a cura di R. Fisichella, *Dizionario di Teologia Fundamentale...*, dz. cyt., s. 1450–1451.

Nawrócenie w tym kontekście staje się drogą do poznania prawdy, której afirmacja dokonuje się przez wiarę (2 Tes 2,13). Z czasem formuła: „dojść do poznania prawdy” stanie się zwrotem oznaczającym przyłgnięcie do Ewangelii, przynależność i wejście do chrześcijaństwa⁶⁶ Chrześcijanie są tymi, którzy znają prawdę (1 Tym 4,3), a Kościół Jezusa Chrystusa pozostaje „kolumną i podporą głoszenia prawdy” (1 Tym 3,15), zwłaszcza przeciw nauczycielom kłamstwa i siewcom błędu (1 Tym 4,2). Ostatecznie poruszany przez św. Pawła wymiar prawdy ma posłużyć uwiarygodnieniu Apostoła i potwierdzeniu, że nie głosi on tylko nowej nauki, zespołu prawd teoretycznych. Między głoszoną prawdą a Jezusem Chrystusem istnieje ścisły związek, ponieważ Paweł głosi Chrystusa–Prawdę (Ga 1,16)⁶⁷

Prawda u św. Jana to Słowo, które Bóg kieruje przez Chrystusa do ludzi. Słowo to ma nas doprowadzić do wiary w Syna (J 8,31), który zna Ojca, który przyszedł objawić Ojca i dlatego jest pełen prawdy (J 1,14)⁶⁸ Najpełniejsze świadectwo o Chrystusie, zdaniem św. Jana, daje Duch Pocieszyciel, który ma doprowadzić do pełnej prawdy (J 16,13) i który właśnie u św. Jana nazwany jest Prawdą (1 J 5,6). W prawdzie też widzi św. Jan Apostoła wewnętrzne źródło życia moralnego. Odwołując się do starotestamentalnych określeń np. „chodzić w prawdzie” i nadając im nowe, chrześcijańskie znaczenie, Jan chce rozumieć je jako życie według przykazań (2 J 6)⁶⁹

Zawarta w Nowym Testamencie prawda o wcieleniu Boga kruszy wizję prawdy postrzeganej wyłącznie jako kontemplację dalekiej, nawet jeśli absolutnej rzeczywistości, apelującej jedynie do ludzkiego wysiłku intelektualnego. Prawda to Dobra Nowina objawiająca Słowo Ojca, przekazane przez Jezusa Chrystusa i rozjaśnione przez Ducha Świętego (J 14,17; 1 J 4,6; 5,6)⁷⁰, który doprowadza do całej prawdy (J 16,13). Teoretyczna znajomość prawdy, co rozstrzyga się już – jak to zostało ukazane powyżej – w jej etycznym wymiarze, nie zmienia jeszcze ludzkiego życia, pozostając najczęściej czymś oderwanym i dalekim od codzienności, dopóki nie stanie się osobistym doświadczeniem; rzeczywistością na tyle konkretną, aby mogła wpływać na ludzkie losy, poprzez ludzkie decyzje egzystencjalne (J 17,17; Ef 4,23-24.25)⁷¹ W tym znaczeniu

⁶⁶ Por. T.M. Dąbek, *Nawracajcie się! Metanoia w Nowym Testamencie*, Katowice 1996, s. 214–215.

⁶⁷ Por. X.L. Dufour (red.), *Słownik Teologii Biblijnej...*, dz. cyt., s. 766.

⁶⁸ Por. R. Bultmann, *aletheia*, w: G. Kittel, G. Friedrich (wyd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament...*, dz. cyt., s. 245–248.

⁶⁹ Por. F. Rienecker i G. Maier, *Leksykon biblijny...*, dz. cyt., s. 656.

⁷⁰ Por. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica...*, dz. cyt., s. 1658–1659.

⁷¹ Por. F. Rienecker i G. Maier, *Leksykon biblijny...*, dz. cyt., s. 656.

wejście Boga w dzieje człowieka stanowiło niecodzienną propozycję. Trudno się zatem dziwić, że bezpośredni świadkowie tego wydarzenia, od początku świadomi jego wyjątkowości, czuli się wprost przynagleni do przybliżenia go wszystkim ludom i czasom, odwołując się do zawartej – przez sam fakt stworzenia – w każdym człowieku możliwości pozytywnej odpowiedzi na to wezwanie⁷². Tyle że owa wyjątkowość wychodząca na spotkanie całego człowieka, ponieważ niosąca wyzwolenie całemu człowiekowi we wszystkich wymiarach jego egzystencji, przez to samo zmieniała dotychczasowe i wypracowane na innym gruncie relacje podmiotu z prawdą. Wiara domagająca się posłuszeństwa rozumu była nie do pomyślenia bez naśladowania Chrystusa i podporządkowania Chrystusowi – Prawdzie całego swojego życia, co oczywiście trudno sobie wyobrazić bez wysiłku intelektualnego⁷³. Stąd, zwłaszcza Ojcowie Kościoła⁷⁴, dokonując recepcji osiągnięć filozofii greckiej, podejmowali nieustanny wysiłek w celu wykazania obecności jednej absolutnej prawdy. Jednej nie dlatego, że wybranej spośród wielu, ale dlatego, że objawionej w Słowie, „przez Które wszystko się stało” (J 1,3) i dzięki temu najbardziej uwierzytelnionej oraz zawartej we wszystkich prawdach częściowych, będących pewnym odniesieniem do Boga⁷⁵.

Poszukiwanie prawdy jest więc pożyteczne nie tylko z punktu widzenia naturalnych predyspozycji bytu ludzkiego i od czasu do czasu dochodzącego do głosu, także na gruncie filozofii, pragmatyzmu. Poznanie prawdy jest istotnym i niezbywalnym obowiązkiem każdego człowieka, również z punktu widzenia wymiaru nadprzyrodzonego⁷⁶. Każdy bowiem człowiek musi sobie odpowiedzieć na pytanie o sens swego życia, o sens i ostateczną podstawę istnienia wartości, również o sens zobowiązania względem własnego sumienia i ostateczne racje jego istnienia⁷⁷. Warto w tym miejscu nadmienić, że to właśnie obecne w całej Tradycji

⁷² Por. R. Buttiglione, *Wprowadzenie*, tłum. J. Merecki, w: T. Styczeń, *Solidarność wyzwala...*, dz. cyt., s. 5–6.

⁷³ Por. S. Kowalczyk, *Poznanie Boga*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 943–945.

⁷⁴ Święty Ireneusz w dziele pod tytułem: *Adversus Haereses* (III, 1,1, SCR 211, 20) ukazuje prawdę jako doktrynę – naukę Syna Bożego.

⁷⁵ Por. K. Rahner i H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski i P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 355.

⁷⁶ Mimo że mamy do czynienia z dwoma porządkami: przyrodzonym, objawionym przez Boga jako Stwórcę w powszechnym prawie naturalnym i nadprzyrodzonym, kiedy to Bóg komunikuje się z nami, jako łaskawy Objawiciel przez swoje Słowo, chrześcijańska teologia na czele ze św. Tomaszem z Akwinu, nigdy w zasadzie nie stawiała na stanowisku rozdzielania ich, a wręcz przeciwnie, postulowała ich wzajemne dopełnienie. Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Rzym 1993, p. 37.39.

⁷⁷ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, p. 1777.

cji chrześcijańskie przeświadczenie o jednej, powszechnie obowiązującej, absolutnej prawdzie, która może być postrzegana i rozumiana z różnym stopniem oczywistości (oglądana oczyma naturalnego rozumu czy też nadprzyrodzonej łaski wiary), nie pozwala nikomu nie tylko odmawiać możliwości dotarcia do niej, ale też nikogo zwalniać z obowiązku jej poszukiwania. W tym znaczeniu, idąc za głosem sumienia oraz podążając za odkrytymi i uznanymi przez siebie wartościami, co wymaga niejednokrotnie wiele wyrzeczeń i ofiar (np. Sokrates), człowiek znajdujący się na drodze do prawdy znajduje się tym samym na drodze do Boga, choćby nawet o tym nie wiedział. I odwrotnie – człowiek, który nie jest posłuszny głosowi swojego sumienia, który to sumienie zagłusza przed sobą samym i przed innymi, usiłując na różne sposoby usprawiedliwić swoje złe postępowanie, rozmija się z prawdą i oddala się od Boga, podporządkowując się ojcu kłamstwa (J 8,44)⁷⁸

Bardzo bliski związek etyki z teologią nie jest tylko sztucznym, metodycznym zabiegiem. Bliższe przeanalizowanie zjawiska religijności niezbitnie dowodzi, że religia w każdym społeczeństwie jest najbardziej wiarygodnym testem kultury moralnej. I odwrotnie. Poszczególne kultury, łącznie z doświadczeniem narodu wybranego, przechodziły przez swoisty egzamin prawdziwości i autentyczności kultu religijnego, właśnie przez poddanie się temu kryterium, jakim jest kultura moralna⁷⁹. Możemy zatem stwierdzić, że miłość Boga i miłość bliźniego (*ama et fac quod vis* – św. Augustyn) są w obliczu absolutnej prawdy nierozdzielne. Co więcej, miłość pozostaje duszą wszelkiej moralności nawet wtedy, gdy człowiek z różnych powodów pozostaje zamknięty na Boże Objawienie. Prawdliwość tę zawiera w sobie sam porządek naturalny. Oczywiście rozpoznanie go, a tym bardziej dowodzenie, z takich tylko przesłanek wymaga znacznie większego wysiłku intelektualnego, niż w przypadku otwarcia się człowieka na łaskę wiary.

Dość wymownym, choć negatywnym, potwierdzeniem owego związku i zarazem zależności pozostaje rzeczywistość alienacji. Pojawia się ona natychmiast wszędzie tam, gdzie prawdę, w oparciu o którą człowiek chce realizować swoją wolność, oderwano od religii, co w konsekwencji prowadzi do oderwania jej od etyki i w dalszej perspektywie zwrócenie się przeciwko samemu człowiekowi. Człowiek, któremu wydaje się, że może dowolnie kreować swój obraz i obraz rzeczywistości, czyli według własnego upodobania, w duchu konformizmu określać, co jest dobre, a co złe, oraz człowiek, któremu ten obraz narzucano bez jakiegokolwiek aktywności ze strony tego człowieka, a nawet wbrew

⁷⁸ Por. A. Zuberbier, *Prawda*, w: A. Zuberbier (red.), *Słownik Teologiczny*, t. II, Katowice 1989, s. 142–143.

⁷⁹ Por. T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki...*, dz. cyt., s. 159.

niej, to ciągle człowiek wyobcowany⁸⁰, co rzutuje także na porządek poznawczy, w którym wszelkie przeciwstawianie wiary i wiedzy, łaski i rozumu jest nieporozumieniem (*Fides quaerens intellectum*). Ogromne dzieło syntezy, dobrze jednak broniące się przed pomieszaniem i właściwym różnego rodzaju skrajnym ujęciom, znoszeniem jednej rzeczywistości przez drugą, zawdzięczamy między innymi św. Tomaszowi z Akwinu, który potrafił ukazać harmonię między wzajemnie wspierającym się naturalnym światłem ludzkiego rozumu i oświecającą go wiarą *cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat* (S.th., I, q 1, a 8 ad 2)⁸¹

Wiara chrześcijańska nie wyklucza, ale zakłada pracę rozumu, poszukiwanie, które pozwala zrozumieć lepiej oraz więcej w ramach przeświadczenia o prawdziwości Objawienia⁸². Chrześcijańskie posłuszeństwo we wierze oznacza zaufanie Bogu, od którego wszystko pochodzi, który stworzył niebo i ziemię (Ps 115,15) i dlatego sam może udzielić poznania każdej rzeczy w relacji do Niego. Który wreszcie w swoim niewypowiedzianym imieniu („Jestem Tym, Który Jestem”) objawia się jako pełnia bytu i wszelkiej doskonałości oraz zasada wszelkiego istnienia. Dlatego też w Tradycji chrześcijańskiej prawdę Bożą zakorzeniano przede wszystkim w porządku ontycznym: Bóg jest prawdziwy, bogaty w łaskę i wierność (Wj 34,6) – ponieważ „Jest”, inaczej niż wszystko inne⁸³. Nawet jeśli świat jest pełen zmienności, ukrywa w sobie prawdę, to Bóg objawia ją najpełniej oraz przedstawia najbardziej wierny obraz tej prawdy, wychodzący właśnie naprzeciw temu, co najbardziej ten obraz w świecie i w człowieku zniekształca.

Stworzenie – jak ukazuje to Apostoł Narodów – zostało poddane marności, doświadczając na sobie wiele zwalczających się ze sobą elementów i doznając ucisku oraz wielorakich ograniczeń (Rz 8,20-22). Z drugiej strony człowiek jawi się jako nieograniczony w swych pragnieniach, powołany do wyższego życia i niejako „skazany” na nieustanny wybór między różnymi propozycjami. Będąc słabym i grzesznym, nie zawsze wybiera dobrze, często czyni to, czego nie chce. Otwarty na nieskończoność i na transcendencję, ciągle przekraczanie sie-

⁸⁰ Por. M. Jaworski, *Wyzwolenie człowieka w chrześcijaństwie*, w: *Problem wyzwolenia...*, dz. cyt., s. 241, 243–245; J. Maritain, *Humanisme integral*, Paris 1937, tłum. polskie: *Humanizm integralny*, Londyn 1960.

⁸¹ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Poznań 1998, p. 43.

⁸² Chrześcijanin z wiarą przyjmujący Bożą prawdę to nie ktoś, kto nagle znalazł się u kresu drogi, ale to ktoś, kto „zabezpiecza się” przed ryzykiem błędu. Kto staje się przewodnikiem na drodze, zdolnym do dialogu z tymi, którzy nie są o Bożej, objawionej prawdzie przeświadczeni albo nie są tak samo przeświadczeni i dlatego ich życie pełne jest pomyłek, a poszukiwanie odbywa się przy większym ryzyku błędu (DWR 3). Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy (studium o realizacji Vaticanum II)*, Kraków 1972, s. 23.

⁸³ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, p. 213–217.

bie, zatrzymuje się niejednokrotnie na poziomie natury, podlega jej prawom, zamknięty jest w czasie i przestrzeni. Doświadcza poza tym fizycznego i duchowego cierpienia, przeżywając swoje życie w świadomości nieuniknionej śmierci. Wielokrotnie staje też przed „metapokusą” zwątpienia wobec potęgi zła⁸⁴, rezygnacji oraz zatrzymania się na poziomie natury oraz lęku przewycięzania i przekraczania siebie. Człowiek wreszcie, jak pokazuje doświadczenie, przy konsekwentnej negacji, postrzegania swego życia jako pasma niepowodzeń może dojść do dramatycznego przeświadczenia o absurdalności swojego istnienia (J P. Sartre), co staje się powodem bolesnego rozdarcia tak jednostek, jak i całych społeczeństw (KDK 10; 13)⁸⁵

Doświadczeniu ludzkiemu wychodzi naprzeciw Ten, który jawi się jako prawdziwy znawca człowieka i wszystkich jego bolesnych doświadczeń. Żadna bowiem wiedza i żadna prawda nie zdoła wyzwolić człowieka, dopóki znajduje się w sferze teorii i w sferze czystej znajomości, choćby towarzyszył jej „rodowód sięgający Abrahama” (J 8,33)⁸⁶ Jak się okazuje, nawet znajomość Prawa (Rz 2,20-22), którą chełpili się Żydzi, nie uwolniła ich od wyrzucanej im przez Jezusa niewoli (J 8,34.44). Wyznawców bowiem i stróżów Prawa możeszowego Jezus nazywa wprost niewolnikami, a niekwestionowana w tym miejscu autentyczność Jego słów oraz kontekst nie pozwalają mieć żadnych wątpliwości co do przyczyn tego stanu rzeczy⁸⁷ Chodzi o taką wiedzę, która nie jest iluzją i ujmuje człowieka w całej prawdzie (KDK 12). Pokazuje i zarazem umożliwia należyte uznanie godności oraz powołania każdego człowieka⁸⁸ Jezus, mówiąc w tej perspektywie o prawdzie, wskazuje na siebie (J 14,6) jako fundament i kryterium wszelkiej prawdziwości, dążenia człowieka do poznania i spełnienia zarazem. Chodzi zatem o prawdę ontyczną, najgłębszą zasadę chrześcijańskiego rozumienia prawdy. W Nim, w Synu, najpełniej objawia się Ojciec w swojej niezgłębianej tajemnicy⁸⁹, przez co kryterium każdego ludzkiego dążenia do pełnej prawdy jest Jezus Chrystus (KDK 22).

⁸⁴ Dotyczy to zwłaszcza jednostek, jak też całych społeczeństw np. narodów, które zostały poddane przemocy i dotknięte doświadczeniem klęski. Pojawia się wówczas pokusa, że racja moralna jest po stronie przeciwnika, po stronie zwycięzcy. Doświadczenie to bardzo często graniczy z rozpaczą. Por. J. Tischner, *Nadzieja szukająca prawdy*, „Znak” 12(1985), s. 5–6.

⁸⁵ Por. H.U. Balthasar, *Znaczenie słów Chrystusa: „Ja jestem prawdą”*, tłum. Z. Hanas, „Communio” 4(1987), s. 12; T. Styczeń, *Solidarność wyzwala...*, dz. cyt., s. 117.

⁸⁶ Por. P. Tillich, „*Co to jest prawda?*”..., dz. cyt., s. 29.

⁸⁷ Wiele kodeksów w wierszu 34 po słowie: „niewolnik” dodaje słowo „grzech” Por. F. Gryglewicz, *Dyskusja Jezusa (J 8,12-59)*, „Collectanea Theologica” 53(1983), s. 34–35.

⁸⁸ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, dz. cyt., s. 63–64.

⁸⁹ Por. P. Tillich, „*Co to jest prawda?*” dz. cyt., s. 30–31; *Katechizm Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., p. 144.

W pełnej jednak prawdzie o człowieku zawiera się również i to, że popełnia on grzech, ulega podszeptom ojca kłamstwa (J 8,44)⁹⁰ Przy czym wszelkiego rodzaju próby odejścia od świadomości grzechu, zaprzeczania jego istnieniu muszą się równać – jak chce św. Jan Apostoł – odejściu od prawdy⁹¹ „Jeżeli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy...” (1 J 1,8). Bóg, który stał się człowiekiem, wychodzi przede wszystkim na spotkanie dramatu ludzkiego grzechu, przez co najgłębszy problem człowieka staje się problemem samego Boga, w Jego Jednorodzonym Synu, Jezusie Chrystusie, który wraca człowieka Bogu w odzyskanej przez fakt odkupienia i wyniesionej ponad stworzenie godności. „Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, [Bóg] jako wierny i sprawiedliwy odpuści je nam i oczyści nas z wszelkiej nieprawości” (1 J 1,9). I dalej: „Mamy Rzecznika wobec Ojca, Jezusa Chrystusa sprawiedliwego” (1 J 2,1). Człowiek, który chciałby w jakikolwiek sposób po-

⁹⁰ Por. P. Henrici, *Grzech jako nieprawda*, tłum. L. Balter, „Communio” 1(1990), s. 23.

⁹¹ Historia grzechu rozpoczyna się od kłamstwa. Najpierw wąż przekręca słowa Boże w raj. Posługując się kłamstwem, doprowadza do upadku Adama i Ewę (Rdz 3,1-5). Z kolei ostatnia księga Pisma świętego mówi wprost o wykluczeniu z królestwa Bożego wszystkich tych, którzy kochają kłamstwo (Ap 21,8; 22,15). I wreszcie w Ewangelii Jezus Chrystus dokonuje zestawienia terminu kłamstwo z terminem grzech: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, kto popełnia grzech jest niewolnikiem grzechu. Otóż niewolnik nie pozostaje w domu na zawsze; tymczasem Syn pozostaje w nim na zawsze (...) Jeżeli jesteście synami Abrahama spełniajcie czyny Abrahama. A wy, przeciwnie, usiłujecie teraz Mnie zabić, Mnie, który głosiłem wam prawdę, jaką od Boga usłyszałem. Tego Abraham nie czynił. Wy spełniacie czyny ojca waszego” (J 8,35; 39-41). Jezus Chrystus, który jest prawdą, który przyszedł zaświadczyć o prawdzie, wchodzi w konflikt z tym, który tej prawdzie zagraża, z ojcem kłamstwa. Wszyscy, którzy spełniają czyny ojca kłamstwa, popełniają grzech, należą do ciemności i nie zbliżają się do światła, którym jest Jezus. Są niewolnikami. Rzeczywistość grzechu staje zatem na drodze do prawdy. Człowiek, który popełnia grzech, nie zna prawdy, nie jest w stanie wejść z nią w relację, takiego człowieka nie osiąga też wyzwolenie. Grzech jako zaprzeczenie prawdy, jako kłamstwo, które osiąga człowieka w najbardziej istotnym, ponieważ decydującym o jego zbawieniu, miejscu, domaga się dodatkowego wyjaśnienia dokonanego z punktu widzenia prawdy, jaką jest Jezus Chrystus. Sytuacja Jezusa prowadzącego spór z faryzeuszami ukazuje splot uwarunkowań, który „ułatwia” popełnianie grzechu. Mimo że grzech jest aktem jednostki popełnianym przez człowieka, zakładającym działanie jego wolnej woli, mamy do czynienia z taką rzeczywistością, w której są zakłócone również relacje międzyludzkie. Drugi bowiem ma prawo do swojej prawdy, a nasze doświadczenie tylko potwierdza biblijne przykłady zakrywania i próby „neutralizowania” jednego kłamstwa innym (Rdz 3,8; 2 Sm 11). Za Jezusem taką postawę należy określić jako „odejście od prawdy, przyłgnięcie i umiłowanie kłamstwa, ciemności...” (J 8,44-46). Por. P. Henrici, *Grzech jako nieprawda...*, dz. cyt., s. 22.

minąć ten „element” prawdy o sobie, którą objawia Bóg w Jezusie Chrystusie, „uniepotrzebnia” Zbawiciela (T. Styczeń) i zamyka sobie drogę do pełnego wyzwolenia, odrzucając jednocześnie Boga i „nazywając Go kłamcą” (1 J 1,10). Człowiek bez „możliwości popełnienia” grzechu (jak chcą wszelkiego rodzaju zbyt optymistyczne, odchodzące od realizmu „pseudoantropologie”), zgodnie z nauką Ewangelii, pozostaje także bez możliwości odpuszczenia grzechu – wyzwolenia. Stąd również efekty jego wyzwolenicznych wysiłków, pozbawione wymiaru nadprzyrodzonego, zbawczego, pozostają tylko doraźne⁹²

Antropologia bez chrystologii nie stanowi zupełnej wiedzy o człowieku, a Objawienie nie może być ujmowane jako „ewentualny” dodatek, jeszcze jedna perspektywa spojrzenia na ludzki byt. Odkupienie jest nie tyle wracającym człowieka samemu sobie dowartościowaniem, ile raczej rzeczywistością stojącą u jego podstaw ontycznych⁹³ Stąd słusznie uznaje się grzech człowieka (*mysterium iniquitatis*) jako rzeczywistość, która go pomniejsza, w sposób najgłębszy z możliwych, odbierając mu prawo wejścia w wymiar Prawdy Absolutnej⁹⁴ Dopiero tutaj doświadczenie transcendencji, wolności w prawdzie, które wcześniej zostało przybliżone na drodze filozoficznej, odnajduje swoją pełnię i swoje potwierdzenie. Bez tej perspektywy, która ontycznie czytelna jest tylko dzięki zbawczemu misterium Chrystusa, człowiek sam sobie musiałby się jawić wprawdzie jako wezwany i powołany, jednak bez żadnej możliwości zrealizowania; sam w sobie ostatecznie skłócony i rozdarty⁹⁵

W relacji człowieka do Prawdy odnajduje siebie, a zarazem spełnia swoje odwieczne powołanie Chrystusowy Kościół (KDK 76). W Kościele bowiem dokonuje się zasadnicze porównanie objawionej prawdy o Bogu i o człowieku. Możliwy jest też chrystocentryzm, jako rozwiązanie nieporozumień i konfliktów związanych z jednostronnymi oraz redukcjonistycznymi ujęciami całej rzeczywistości ludzkiej⁹⁶ W tajemnicy Wcielonego Słowa ma miejsce również Objawienie Trójcy Świętej, które ukazuje człowiekowi nowy wymiar jego podobieństwa do Boga; nie tylko dzięki jego duchowej naturze, rozumnej i wolnej. Człowiek jest podobny do Boga również przez swój byt „ku-społeczny” Zgodnie z Objawieniem, w swoim „byciu z innymi”, ma być na podobieństwo: „jedności Ojca i Syna...” (J 17,21-22). Najgłębszym zatem wyrazem ludzkiej wspólnoty ma być bezinteresowny dar z siebie. Innymi słowy „to nie zobowią-

⁹² Por. Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, Rzym 1984, p. 18; Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, p. 35; T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki...*, dz. cyt., s. 160–161.

⁹³ Por. B. Inlender, *Elementy personalizmu chrześcijańskiego w teologii grzechu*, „Communio” 5(1984), s. 14–33.

⁹⁴ Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, dz. cyt., s. 68.

⁹⁵ Por. T. Styczeń, *Solidarność wyzwala...*, dz. cyt., s. 118–123.

⁹⁶ Por. W. Wiczeorek, *Prawda was wyzwoli*, „Więź” 5–6(1986), s. 221.

zanie jest na miarę wolności, ale wolność na miarę zobowiązania...”⁹⁷ Zagadnienie prawdy natomiast jest dla zagadnienia wolności na tyle ważnym, że właściwie tę wolność warunkującym. Dlatego też posłannictwo Kościoła, który z tej perspektywy słusznie trzeba określić jako „twierdzę wolności”, realizuje się względem człowieka jako głoszenie pełnej prawdy i jako „miejsce” spotkania człowieka wszystkich czasów z Prawdą Absolutną⁹⁸ Trudno w tym miejscu nie zauważyć, że głosiciele prawdy wszystkich czasów wypełniają więzienia, i to tym bardziej, im bardziej to głoszenie jest bezkompromisowe oraz im bardziej zbliża się do roszczeń absolutnych, nie uznających żadnej kazuistyki sytuacjonistycznej⁹⁹ Dokonuje się to często za przyzwoleniem, tak bardzo dzisiaj i w niektórych obszarach jedynie uznanego „autorytetu” oraz „racji ostatecznej”, jakim jest *vox populi*, nie posiadającej w relacji do jednostki szczególnych zabezpieczeń przed manipulacją i błędem¹⁰⁰

⁹⁷ J. Tischner, *Nadzieja szukająca prawdy...*, dz. cyt., s. 13.

⁹⁸ Por. T. Styczeń i E. Baławajder (red), *Jedynie prawda wyzwala – rozmowy o Janie Pawle II*, Roma 1987.

⁹⁹ Dziś wolność nie stała się mniej na miarę zobowiązania tylko dlatego, że zobowiązanie – przynajmniej zdaniem niektórych – utraciło swojego największego wroga (totalitaryzm). Jak wydają się przekonywać elity w krajach, w których zrzucono jarzmo reżimu, „teraz wszystko wolno” Nie wolno zrezygnować ze zobowiązania i z prawdy, jeśli się chce pozostać wolnym! Wolność trzeba obronić także przed samowolą, a zwłaszcza przed nieprawdą.

¹⁰⁰ Por. T. Styczeń, *Solidarność wyzwala...*, dz. cyt., s. 69–70.