

ANDRZEJ SZOSTEK

## Wolność – przymus – konieczność. Dramat dojrzewania człowieka

„Wolności! ty najpierwsza z własności człowieka, bez które inne nikną i szczęście ucieka”<sup>1</sup>.

Przytaczam te słowa Adama Czartoryskiego nie jako motto do swych rozważań, ale jako świadectwo tego, że choć hasła wolnościowe głoszone są najczęściej w odniesieniu do jej wymiaru politycznego i ekonomicznego, zaś jej „filozoficzną karierę” łączy się zazwyczaj z egzystencjalizmem M. Heideggera i J. P. Sartre’a, to jednak przekonanie o tym, iż wolność stanowi szczególne, wyróżniające człowieka znamię, jest dość powszechne. Czartoryski żył wcześniej niż twórcy egzystencjalizmu, nie mówi nic o wolności narodów lub gospodarki. Raczej składa hołd temu, co człowieka wśród innych bytów odróżnia i wyróżnia, wyznaczając zarazem drogę, na której jedynie może on osiągnąć uszczęśliwiającą pełnię. Dodajmy, że pod tym poetyckim okrzykiem wielu z nas – jeśli nie wszyscy – gotowi bylibyśmy się podpisać. Z modnymi kategoriami filozoficznymi tak jednak zazwyczaj jest, że ich łatwa, powierzchowna aprobata okupiona jest uproszczeniami, które zacierają złożoną kryjącą się w nich rzeczywistość, a jej ignorowanie miewa dla człowieka skutki wręcz zgubne. Poniżej spróbuję naświetlić zręby filozofii wolności, wypracowane w ramach tak zwanej filozofii klasycznej (arystotelesowsko-tomistycznej), dopełnione analizami Karola Wojtyły. W ich w świetle odsłania się dramat ludzkiej osoby, dla której wolność jest raczej wyzwaniem i zadaniem, niż tylko przywilejem. Oczywiście, w krótkim wywodzie wiele ważnych aspektów wolności trzeba będzie pominąć. Uwagę chcę skupić na tym wewnętrznym dynamizmie wolności, który prowadzi do jej „zniesienia” (w rozumieniu bliskim Hegłowskiemu *Aufheben*, a więc polegającego nie na jej likwidacji, lecz wypełnieniu). Najpierw jednak, choć krótko, zastanowić się trzeba:

### 1. Czy człowiek jest naprawdę wolny?

Jeśli bowiem z jednej strony przekonanie o wolności człowieka jest dość powszechne i podobnie powszechnie żywiona jest także swoista, płynąca stąd duma, jakiej

---

Ks. prof. dr Andrzej Szostek MIC, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski.

<sup>1</sup> A. Czartoryski, *Bard polski 1795*, Brody [1912] w. 352n (cyt. za: *Księga cytatów z polskiej literatury pięknej od XIV do XX wieku*, ułożona przez Pawła Hertza i Władysława Kopalińskiego, PIW Warszawa 1975, s. 65.

wyraz daje między innymi wspomniany cytat A. Czartoryskiego, to z drugiej strony trudno zaprzeczyć, że nie mniej głośne są też próby jej zakwestionowania; próby pokazania jej pozorności. Pożywką dla tych poglądów jest nade wszystko materialistyczna filozofia człowieka, podkreślająca zasadniczą jednorodność całego świata, w tym także człowieka. Wzmocniona ona została przez teorię ewolucji, dziś już nie ograniczoną do świata istot żywych, ale rozciągniętą na cały kosmos, ewoluujący od Wielkiego Wybuchu sprzed ok. 15 miliardów lat; ewolucji, której jednym z etapów jest człowiek. Zwolennicy tej teorii – a dodajmy, że stała się ona standardem we współczesnej nauce – podkreślają, że nie ma podstaw, by człowieka uważać za „koronę stworzeń”. Takie myślenie obarczono jest – ich zdaniem – nieuprawnionym antropocentryzmem. Świat rozwija się nadal i należy raczej przypuszczać, że w przyszłości będzie się mógł „pochwalić” bytami wyżej rozwiniętymi niż pocziwy gatunek *homo sapiens* (zresztą trudno przypuścić, że w całym kosmosie nie ma istot podobnie jak my świadomych, a może już wyżej rozwiniętych)<sup>2</sup>. Z innych nieco pozycji wolność człowieka podważona jest przez neopozytywistyczny paradygmat nauki, zgodnie z którym orzekać prawdę można jedynie o związkach znaczeniowych (i te związki są przedmiotem nauk formalnych: matematyki i logiki) oraz o danych doświadczenia zmysłowego (te zaś są przedmiotem nauk empirycznych). Przeżycie wolności nie mieści się w tych ramach, nie może więc stanowić źródła zdań pretendujących do prawdziwości. Ściśle mówiąc, podejście takie nie kwestionuje wolności wprost, ale pośrednio wspiera te kierunki badań o człowieku, które – jak behawioryzm – programowo tę wolność ignorują<sup>3</sup>. Tak zwane badania ludzkiej wolności, prowadzone z pozycji teologicznych, filozoficznych czy psychologicznych, neopozytywiści skłonni są uznawać za bezsensowne i z naukowego punktu widzenia bezwartościowe dywagacje. Przyznać trzeba, że neopozytywistyczne podejście bliskie jest naukom przyrodniczym, które innych niż zmysłowe doświadczeń nie muszą zazwyczaj brać pod uwagę, stąd też autorytet nauki ciąży ku traktowaniu problematyki wolności jako „naukowo podejrzanej”, opartej na przeżyciach, których istnieniu wprawdzie trudno zaprzeczyć, których wiarygodność jednak jest wątpliwa i niesprawdzalna.

---

<sup>2</sup> Znany popularizatorem tych idei jest m. in. H. Von Ditfurth. Por. tegoż: *Na początku był wodór*, przeł. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1978; *Dzieci wszechświata*, przeł. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1978; *Nie tylko z tego świata jesteśmy*, przeł. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1985. Dodajmy, że H. Von Ditfurth nie jest ateistą, przeciwnie, usiłuje ukazać teologiczne aspekty teorii ewolucji i – zwłaszcza w ostatniej z przywołanych tu książek – zachęca do dialogu teologów z przedstawicielami nauk przyrodniczych. Nie tyle przeczy więc wprost wolności człowieka, ile raczej sytuuje ją, wraz z ludzką świadomością, w szerszym kontekście ewoluującego wszechświata. Wolność jest przez niego o tyle „zakwestionowana”, o ile „wpisana” jest w ramy żelaznych praw rządzących wszechświatem i jego rozwojem.

<sup>3</sup> Por. np. B. F. Skinner, *Poza wolnością i godnością*. Przeł. W. Szelenberg, Warszawa 1978.

Nie miejsce tu na gruntowną dyskusję z tymi prądami myślowymi ani też z innymi poglądami podważającymi ludzką wolność. Skoro jednak przeżycie wolności, rozumiane jako poczucie możliwości dokonania różnych działań, jest faktem (jak faktem poświadczonym tym samym doświadczeniem wewnętrznym są towarzyszące mu inne przeżycia takie, jak: wahanie, rozterka, poczucie powinności spełnienia określonych czynów, satysfakcja, żal, wina itp.), to pozostawmy na boku teoretyczne rozważania nad wiarygodnością tego doświadczenia, a spróbujmy zbadać strukturę wolnego wyboru; spróbujmy zastanowić się, co kryje się za poczuciem i przeżyciem wolności.

## 2. Co to znaczy, że czegoś chcę?

Zastanówmy się nad najprostszym przykładem wyboru z niezliczonej mnogości tych, które podejmujemy każdego dnia. Oto zdecydowali się Państwo zainteresować niniejszym tematem. Być może, wybór ten poprzedzało wahanie, czy rozpocząć lekturę, czy też zająć się swą pracą zawodową, odwiedzić znajomych, po prostu odpocząć lub też w inny sposób wykorzystać cenny czas. Każdy z tych wyborów motywowany by był jakąś racją. O czym to świadczy? Najpierw o tym, że

- *wybierać mogę tylko dobro*. Nie mogę wybrać zła jako zła, zła dla zła. Nawet gdy dziecko mówi „Na złość mamie odmrozę sobie uszy”, to w sprawieniu mamie przykrości widzi jakąś korzyść. Może więc ona być przewrotna, nawet wtedy jednak racją wyboru będzie spodziewane dobro. Nie mogę po prostu chcieć zła; nie dlatego, że jestem taki szlachetny, ale z powodu podstawowej struktury mojej woli, mej duchowej władzy pożądawczej. Jak powiadali scholastyczni mistrzowie, wybieram zawsze *sub specie boni*, w aspekcie dobra. A skoro tak, to
- *wybierać mogę tylko to, co poznałem jako dobro*. W tym sensie wybór określonego dobra opiera się na poznaniu, na akcie rozumu (mej duchowej władzy poznawczej). Ta pozornie banalna teza jest również bardzo doniosła w skutkach. Im lepiej poznaję, tym trafniej wybieram. Im więcej wiem, tym bardziej poszerza się gama możliwości wyboru. Na tym opiera się między innymi tak zwana manipulacja społeczna. Kto chce wymóc na kimś określony wybór, ten przedstawia „paletę dóbr” w sposób dogodny dla swych celów: zataja pewne prawdy, daje kłamliwe obietnice itp. Totalitarna władza z reguły ogranicza społeczeństwu dostęp do informacji, by w ten sposób nim kierować. Ale od pokusy takiej manipulacji nie jest wolny nikt, kto sprawuje władzę, także w państwach demokratycznych. Dodajmy, że pokusa zniekształcenia prawdy, której celem jest doprowadzenie do pożądanego wyboru, nie jest monopolem tych, którzy sprawują władzę i w ogóle kogoś z zewnątrz. Ja sam mogę mieć trudności z wyborem tego, co „teoretycznie” uznaję za godne wyboru, ponieważ w sobie samym znajduję różne dążenia, pchające mnie nierządkiem w przeciwnych kierunkach. Wiem, że powinienem przyznać się do błędu, który

popęlniłem, lub do szkody, którą spowodowałem, ale powstrzymuje mnie strach przed przykrymi konsekwencjami takiego kroku. Albo: wiem, że powinienem wykonać zlecone mi obowiązki, ale mam wielką ochotę zamiast tego spędzić czas w miłym towarzystwie. Natrafiamy na moralny aspekt naszych wyborów, który dla całych wywodów naszych ma znaczenie centralne. Zanim jednak bliżej się temu przyjrzymy, zwróćmy uwagę, że wyrażenie „wybieram jakieś dobro”, choć bardzo naturalne i dobrze opisujące najbliższą perspektywę wyboru, nie jest precyzyjne. W istocie bowiem nie tyle wybieram dobro, ile raczej

- *wybieram siebie poprzez wybór dobra zewnętrznego*. Niekiedy odczuwamy to wyraźnie: gdy skłamię tchórzliwie, gdy z lenistwa zaniedbuję pracę, gdy zdradzam żonę lub męża, odczuwam wstyd, niekiedy wzbraniam się spojrzeć sobie w twarz. Także jednak w przypadku wyborów banalnych, nie obciążonych silnym moralnym ładunkiem; także wtedy, gdy konsekwencją wyboru nie są żadne wyrzuty sumienia – także wtedy wybieram siebie. Decydując się na czytanie niniejszego czasopisma liczyli Państwo na to, że staną się intelektualnie ubogaceni, że po przeczytaniu będą inni, niż przedtem. Niekiedy sądzymy, że przynajmniej środek, jakiego użyjemy dla osiągnięcia zamierzonego celu, jest wobec nas zewnętrzny. Nieprawda. Jestem inny zależnie od tego, czy przyjechałem autobusem lub samochodem, czy też przyszedłem pieszo. Jestem zdrowszy lub mniej zdrowy, bogatszy lub uboższy o cenę taksówki, zaoszczędziłem czas lub go poświęciłem więcej z powodu wyboru środka transportu. Nie zatrzymujemy uwagi na takich drobiazgach, intencjonalnie nastawieni jesteśmy na dobro, które zamierzamy osiągnąć, ale to *my* zamierzamy je osiągnąć, tak więc istotnym celem naszego wyboru jesteśmy my sami jako posiadający to dobro i korzystający z niego. Niekiedy wyraźnie odsuwamy wzgląd na własną osobę i jej korzyść, zwłaszcza wtedy, gdy celem naszego działania jest dobro innych: gdy dajemy jałmużnę, pocieszamy strapionego przyjaciela, oddajemy cześć Bogu w modlitwie. To prawda – i to ważna prawda, której nie wolno ignorować, istotnie bowiem kształtuje ona specyfikę aktów wyboru podejmowanych przez osobowe podmioty. Nawet wtedy jednak *zarazem* wybieramy siebie – i to bodaj wybieramy najgłębiej. Wskutek działań moralnie dobrych to ja sam staję się dobry, nie zaś ten, komu dobro wyświadczyłem. Gdy kogoś krzywdzę, to ja staję się grzesznikiem i ja niekiedy wskutek tego czuję się podle. Tu dochodzi do głosu istotna różnica pomiędzy skutkami przechodnimi i nieprzechodnimi własnych czynów. Gdy – jako stolarz – robię stoły, krzesła lub szafy, to meble te są skutkami przechodnimi, ku którym intencjonalnie zmierzam, ale poprzez tę pracę ja także się zmieniam: lepiej poznaję drewno, nabywam wprawy w pracy stolarskiej, tracę zdrowie – i to są skutki nieprzechodnie, takie, które pozostają we mnie. Wśród nich szczególne znaczenie mają takie, które mnie niejako wewnętrznie kształtują. Jako

stolarz, zależnie od tego, jak tę pracę wykonuję, wyrabiam w sobie pracowitość lub bylejakość, ćwiczę się w sprawiedliwości lub popadam w coraz większą nieuczciwość, zaprzyjaźniam się z ludźmi lub się od nich odsuwam. Gdy zażywam lekarstwo lub pudruję twarz, to również skutki przechodnie odnoszą się do mnie, ale inaczej, niż skutki nieprzechodnie. Intencjonalnie zmierzam do wykonania lub nabycia skutków przechodnych, ale zawsze towarzyszą mu skutki nieprzechodnie – i one dopiero głęboko mnie kształtują.

Tyle wstępnych ustaleń na temat tego, co kryje się za prostym – zdawałoby się – stwierdzeniem „wybieram takie a takie dobro”. Czas przejść do kluczowego zagadnienia.

### 3. Wolność a poznanie prawdy

Gdy ktoś zabija, kłamie, kradnie, cudzołoży, to powiadamy, że czyni zło. Skoro jednak każdy wolny wybór dokonany być musi *sub specie boni*, to – ściśle mówiąc – nie można „czynić zła”. Na czym polega istota moralnego zła? Nie na tym, że człowiek wybiera zło, ale na tym, że wybiera dobro, o którym wie, że mu go wybrać nie wolno, lub też wybiera je w sposób, o którym wie, że jest niewłaściwy, nieprawy. Zastrzeżenie „o którym wie, że...” jest ważne, pozwala bowiem odróżnić czyn moralnie zły (teologicznie i potocznie powiadamy: grzech) od błędu. Bywa przecież – i to wcale niezadko – że ktoś postępuje niewłaściwie w dobrej wierze, w przekonaniu, że tak właśnie czynić powinien. Człowiek jest istotą omylną, często nie jesteśmy pewni, jak należy postąpić. W istocie typowe spory moralne dotyczą właśnie tego, jak w danej chwili wybrać właściwie, jak uniknąć błędu. Spełnić żądania porywacza, by uratować życie porwanego, czy też nie podejmować z nim żadnych rozmów, by porywacz i jego potencjalni następcy przekonali się, że tą drogą nic nie wskórają? Zaryzykować głęboki kryzys społeczny, wprowadzając zdrowe, ale twarde zasady wolnego rynku, czy też chronić najuboższych odsuwając w nieskończoność niezbędne reformy gospodarcze? Stosować w wychowaniu żelazną dyscyplinę, by wyrobić u wychowanka mocny i prawy charakter, czy raczej pozwolić mu swobodnie rozwijać jego osobowość, ograniczając interwencję do niezbędnego minimum? W tego typu dyskusjach zakłada się dobrą wolę rozmówców, których łączy to, że starają się znaleźć najlepszą drogę prowadzącą do wyznaczonego celu. I przy całej ostrości takich sporów nie oskarżamy się wzajemnie o nieprawość, ale staramy się ukazać adwersarzowi te prawdy, których on – jak nam się zdaje – nie dostrzega, starając się jednocześnie dostrzec to, o co on się dopomina. Oczywiście, niekiedy nabieramy przekonania, że partner dyskusji „nie gra czysto”: broni uparcie swego zdania nie dlatego, że uważa je za słuszne, ale dlatego, że ma w tym jakiś ukryty interes. Wtedy nasze zarzuty mają znaczenie ściśle moralne: oskarżamy rozmówcę o to, że nie kierują nim te motywy, na które się oficjalnie powołuje; w tym sensie zarzucamy mu kłamstwo.

Czyn moralnie zły (grzech) ma w sobie zawsze coś z kłamstwa: zawiera w sobie jakiś rozbrat z prawdą. Wspomniano poprzednio, że podstawą wolności człowieka jest poznanie prawdy: prawdy o dobru, które rozpoznajemy jako godne wyboru. Możemy się

w tym rozeznaniu dóbr i ich rangi mylić, ale to właśnie jest błąd, a nie grzech. Moralne zło popełniamy wtedy, gdy czynimy coś, o czym sami wiemy, że tego czynić nie powinniśmy. Dotykamy tu pierwotnego wymiaru wolności: tego aktu woli, którego niejako nie możemy nie dokonać, ponieważ obecny jest on już w poprzedzającym dalsze wolne wybory i warunkującym możliwość ich dokonania akcie poznania prawdy. Sam akt poznania prawdy jest już przecież zarazem i koniecznym aktem uznania jej za prawdę, aktem akceptacji, że tak się rzeczy mają. Ludzkie poznanie nie polega na prostym odbiciu w umyśle tego, na co nakierowane są nasze władze poznawcze; rozum to nie klisza fotograficzna odbijająca, by tak rzec, bezmyślnie ten odcinek świata, na który był nastawiony obiektyw. Człowiek, poznając, formułuje sąd (sąd w sensie logicznym) „Tak właśnie jest” – i jest to własny sąd podmiotu, o którego prawdziwości jest on przekonany. Powiadamy „Dziś jest ładnie” – i ta prosta konstatacja wyraża nasze przekonanie o aktualnym stanie pogody. Osobisty charakter takich sądów wychodzi na jaw wtedy, gdy ktoś wyrazi sąd przeciwny, gdy np. stwierdzi, że dziś jest brzydko. Choć sprawa jest błaha i nie zamierzamy kruszyć kopii o to, kto ma rację w kwestii oceny aury, to jednak uruchamia się w nas swoisty sprzeciw, gotowość przytoczenia powodów, dla których żyjemy taką właśnie opinią, a w ten sposób także gotowość do skontrolowania własnych przekonań. Sporu o opinię na temat pogody nie traktujemy jako sporu moralnego, a przecież nawet na tak niewinnym przykładzie widać, jak bardzo to przekonanie jest „moje”, jak zaangażowany w nie jest nie tylko mój rozum, ale także wola, która niejako jeszcze przed progiem wolnego wyboru już się „opowiedziała za prawdą”. I prawda ta pociąga za sobą dalszą aktywność woli, już świadomie podjęte decyzje, które tej prawdzie odpowiadają. Uznanie, że jest na dworze brzydko sprawia, że rezygnujemy ze spaceru, a jeśli musimy wyjść, to ubieramy się cieplej, bierzemy parasol itp. Taka jest prawidłowość postępowania człowieka jako istoty rozumnej: wola zakłada akty rozumu, zarazem jednak spontanicznie w nich uczestniczy.

Znaczenie moralne poznania prawdy i pierwotnego, przedświadomego zaangażowania w to poznanie woli wychodzi na jaw ze szczególną ostrością wtedy, gdy prawda staje się dla nas z jakichś powodów niewygodna; gdy wolelibyśmy, by było inaczej, niż naprawdę jest. Niekiedy to sprzeniewierzenie się prawdzie ma charakter prosty. Pijak topi zarobek w wódce, pogrążając rodzinę w nędzy i sobie niszcząc zdrowie, oprócz tego i głębiej jeszcze zdradza niejako sam siebie, bo wie, że wybiera to, co sam uznał za niedopuszczalne. Złodziej wie, że pieniądze w banku, który okrada, nie należą do niego, decyduje się jednak na kradzież, krzywdząc innych, ale bardziej siebie, z tych samych powodów. Czy nie na tym polegają wyrzuty sumienia, że człowiek świadom jest głębokiego wewnętrznego rozdarcia pomiędzy własnym swoim osądem i pierwotnym wyborem prawdy – a tym, czemu ulega? Oczywiście, wyrzuty sumienia można zagłuszyć; po latach pijaństwa lub kradzieży pijak lub złodziej nie zaprzęta sobie nimi głowy, ale to nie zmienia jego obiektywnego stanu: stanu wewnętrznego rozdarcia między podstawowym aktem jego rozumnej woli a grzechem.

Przykłady te pokazują zarazem, że grzech: akt sprzeniewierzenia się sobie, połączony z krzywdą czynioną innym, ujawnia siłę, której grzesznik jest podporządkowany.

Ulegający nałogowi pijak, narkoman lub złodziej jest zdeterminowany, a przez to przewidywalny, jak przewidywalny jest mechanizm pożądań, którym ulega.

Jak na ironię, zdarza się niekiedy, że człowiekowi oferuje się wolność (np. wyjście z więzienia) za cenę sprzeniewierzenia się własnym przekonaniom. Jakież to znamienne, że przed pierwszymi w Polsce powojennej wolnymi wyborami, wskutek których „Solidarność” wygrała wszystko, co do wygrania wówczas było, na ulicach naszych można było znaleźć plakaty, na których napisano: „Żeby Polska była Polską dwa plus dwa musi być zawsze cztery!”. Dla obcokrajowców mogło się to hasło wydać dziwne, jeśli nie wręcz dziwaczne. Ale myśmy doświadczyli poniżenia, jakie wynikało z życia w notorycznym zakłamaniu; w zakłamaniu, któremu sami coraz bardziej ulegaliśmy. Ks. T. Styczeń przywołuje przykład anonimowego Kowalskiego z roku 1987, któremu – w więzieniu, w którym się znalazł z powodu swych wywrotowych dla PRL-u poglądów – podsuwają „lojalkę” z obietnicą: „Podpisz, a będziesz wolny”. *Kowalski widzi w olśniewającym skrócie, iż nie może zignorować prawdy raz poznanej i za prawdę uznanej, nie ignorując, więcej, nie przekreślając przez to samego siebie. Ocalić siebie, to ocalić wolność nieporównywalnie głębszą i ważniejszą od tej, jaką przełożeni więzienia oferują Kowalskiemu w zamian za podpis, który oznacza akt sprzeniewierzenia się prawdzie*<sup>4</sup>. To nie czcze teoretyzowanie. Bedźich Fuczik, czeski działacz antykomunistyczny, był poddany długotrwałym i okrutnym torturom, w czasie przesłuchań stracił na wadze kilkanaście kilogramów, przesiedział 10 lat z 15-letniego wyroku, naprawdę nie można mu zarzucić, iż zbyt łatwo ulegał władzy. A jednak wyznaje: *Głód, zimno, przebywanie w piwnicy... straszliwe bóle głowy w okresie, gdy straciłem wzrok... to wszystko można zapomnieć... Ale nigdy nie zapomnę, i to jest najstraszliwsze uczucie, które mnie nigdy nie opuści, nie zapomnę tego, jak nagle człowiek się rozdwaja, zaczynają w nim współistnieć dwie istoty [...] Nie umiałem się przeciwstawić ani psychicznie, ani fizycznie ich metodom prania mózgu. Podałem się [...] Skapitulowałem przed samym sobą. [...] Uważam ten stan niebytu za największe upokorzenie, największy upadek i degradację człowieka, za destrukcję jednostki. Dokonaną przeze mnie samego*<sup>5</sup>.

Pół biedy, gdy sobie człowiek z tego zniewolenia wewnętrznego zdaje sprawę. Pomimo całej swej słabości wie wciąż, na czym polega zło, które czyni, i którądy wiedzie droga do nawrócenia. Gorzej, gdy usiłujemy nagiąć prawdę tak, by ewentualne wyrzuty sumienia wyeliminować. Oto staram się dostać na uczelnię, ale obawiam się, że samo przygotowanie do egzaminów nie wystarczy, by pomyślnie przejść przez ich sito i otrzymać więcej punktów niż konkurenci. Więc szukam „dojścia” do wpływowych

<sup>4</sup> T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988, s. 13. Por. też: A. Szostek, *Prawda – wolność – sumienie*, w: A. Białecka, J. J. Jadacki (red.), *U progu trzeciego tysiąclecia. Człowiek – nauka – wiara*. Księga pamiątkowa Sympozjum Naukowego zorganizowanego w Uniwersytecie Warszawskim z okazji 2000-lecia chrześcijaństwa w dniach 19-21 XI 1999, Warszawa 2001, s. 323-335.

<sup>5</sup> K. Bartosek, *Europa Środkowa i Południowowschodnia* (przeł. A. Daniłowicz-Grudzińska), [w:] S. Courtois i in., *Czarna księga komunizmu. Zbrodnie, terror, prześladowania*, Warszawa 1999, s. 284.

ludzi, którzy zapewniliby mi miejsce na studiach. Wiem, że to nieuczciwe, ale staram się przekonać siebie, że wszyscy tak robią, że inaczej nigdy studiów nie skończę, a nawet ich nie zacznę. Przerzucam winę na system, na ogólnie panującą korupcję, na cały podły świat. Z podejrzliwością odnoszę się też do wiadomości o tych, którzy jednak uczciwie zdają egzaminy, nie szukając protekcji. Nie przyjmuję do wiadomości prawd niewygodnych. Tak właśnie usiłujemy oszukać siebie samych, niestety, nierzadko z powodzeniem. Sztuka to niełatwa, przecież zazwyczaj akt oszustwa zakłada, że oszukujący zna prawdę, którą świadomie chce ukryć przed oszukiwanym. A jednak potrafimy samych siebie zwieść, tak ukształtować swą wizję rzeczywistości, taką sobie wewnętrzną cenzurę założyć, tak dobierać sobie towarzystwo, żeby żadne wyrzuty sumienia nas już nie męczyły. Niezwykle groźny to proces, pokazujący, jak pożądaną nie podległą rozumnej woli wpływają na samą zdolność postrzegania prawdy. W *Liście do Rzymian* św. Paweł wypowiada surowy osąd o tych, którzy „przez nieprawość nakładają prawdzie pęta” (Rz 1, 18), rozwijając tę myśl przede wszystkim w odniesieniu do tych, którzy mają dość powodów, by uznać istnienie Boga i oddać należną Mu cześć, ale właśnie nieprawość nie pozwala im zobaczyć tego, co winno być dla nich oczywiste. Takie samooszukiwanie dokonuje się jednak nie tylko w sferze przekonań religijnych. Kiedyś pewna szacowna Niemka odwiedziła w latach 60. Oświęcim i zszokowana tym, co zobaczyła, tłumaczyła się: „Wir haben nicht gewusst”, „Nie wiedzieliśmy”, Kazimierz Brandys komentuje: *Od kiedy, od jak dawna podejrzewam, że to wiem i nie wiem należałoby zastąpić czym innym? może dokładniej: chce wiedzieć i nie chce wiedzieć? [...] Odkryję każdą zbrodnię dokonaną przez świat bez mojej wiedzy, pod warunkiem, że przyznam się przed sobą do chęci niewiedzenia o tym*<sup>6</sup>.

#### 4. Od prawdy o człowieku do miłości

Wśród prawd, które człowiek poznaje i pierwotnym aktem woli uznaje, szczególne znaczenie ma prawda o godności osoby. Nie bez powodu problematykę moralną odnosimy nade wszystko do relacji międzyosobowych. To ktoś drugi: jego zagrożenie lub potrzeby „dopominają się” o właściwą reakcję z naszej strony, wybijają nas ze stanu – by tak rzec – moralnej neutralności. Klasyczny i przepiękny przykład takiego wezwania, jakim dla każdego jest (a w każdym razie powinien być) drugi człowiek i jego bieda, daje nam Jezus Chrystus w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. W odróżnieniu od kapłana i lewity, Samarytanin, spotkawszy pobitego na skraju drogi, „wzruszył się głęboko”. Głęboko zaś tego wzruszenia mierzy się nie stopniem uczuciowego uniesienia, ale tym, co zrobił: opatrzył jego rany, zawiózł do gospody, zapłacił za opiekę nad nim i gotów był dopłacić, gdyby okazało się to konieczne. On też szedł do Jerozolimy w jakimś celu, mógł – podobnie jak kapłan i lewita – uznać swe plany za dostatecznie ważne, by pójść dalej. W obliczu napotkanej ofiary napadu jednak wszystkie te plany przestały być dlań ważne, liczył się tylko on.

<sup>6</sup> K. Brandys, *Rynek*, Warszawa 1972, s. 60.



Jeśli – niezależnie od naszych poglądów religijnych i filozoficznych – przyznajemy bez wahania, wraz z zapytany uczyony w Piśmie, że godnym pochwały bliźnim okazał się Samarytanin, to jest to wyraz dość powszechnego przeświadczenia, iż człowiekowi należne jest takie właśnie odniesienie: działanie, którego głównym celem jest on sam i jego dobro. I. Kant, formułując drugą wersję swego imperatywu kategorycznego, powiada: *Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka*<sup>7</sup>. K. Wojtyła powie, że o ile wobec rzeczy możemy, a nawet powinniśmy odnosić się instrumentalnie, to jednak *osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość*<sup>8</sup>.

Dlaczego tak jest? Czy dlatego, że sam jestem człowiekiem i obawiam się, bym łamiąc normę bezinteresownego odniesienia do innych, sam nie naraził się na podobne traktowanie przez innych? Byłoby to dość interesowne uzasadnienie bezinteresowności. Sedno sprawy tkwi gdzie indziej – i Kant (choć nie on jeden) wskazuje na nie, podkreślając, że człowiek – przez swą rozumność – jest „obywatelem państwa celów”: zdolny sam sobie cele stawiać i je realizować<sup>9</sup>. Należy więc traktować człowieka adekwatnie do tego, kim jest.

Znów sięgamy fundamentu prawdy. Poznając poszczególne byty, poznaję – bodaj wstępnie – ich naturę. To poznanie wyznacza prawidłowy stosunek do nich. Traktowanie bezwolnej istoty tak, jakby była osobą, zawiera podobny błąd jak traktowanie osoby tak, jak by była bezwolnym przedmiotem. Co nie znaczy, że byty nierozumne są bezwartościowe i stosunek do nich nie podlega kwalifikacji moralnej. Oburzamy się na tych, którzy znęcają się na zwierzętach, ponieważ także w zwierzęciu dostrzegamy dobro, które należy respektować stosownie do jego specyfiki. Skoro zwierzęta zdolne są odczuwać ból, to należy unikać nieuzasadnionego zadawania im go. Tak oto dochodzi do głosu jeszcze jedna ważna cecha naszego poznawczego kontaktu ze światem: poznajemy byty jako dobra (średniowieczne *adagium* głosi, iż *ens et bonum convertuntur*, byt i dobro są zamienne). Ich zaś ranga w hierarchii dóbr jest proporcjonalna do bogactwa ich bytowości.

Spotkanie z drugą osobą to jednak coś więcej niż poznanie dobra donioślejszego, niż byty niższej rangi. Spotkanie takie pozwala odkryć ważną prawdę o sobie samym: o tym, co warte jest ludzkiego życia. Wolność otwiera przed nami szeroką gamę różnych działań, mających na względzie różne cele. I sama ta możliwość, samo określenie własnego projektu życiowego i realizowanie go jest cenne, pozwala bowiem człowiekowi kreować siebie, realizować własny projekt życiowy. Ale przecież nie każdy taki projekt godzien jest aprobaty. Z troską patrzymy na tych, którzy świata nie widzą poza upiększaniem swego wyglądu zewnętrznego lub pomnażaniem bez końca swego

<sup>7</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971, s. 62.

<sup>8</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, .s. 42.

<sup>9</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 68n.

bogactwa. Powiadamy: „Marnują życie”. Marnują je także ci, którzy – obdarzeni nieprzeciętnym talentem – rozmieniają go na drobne szukając z niego łatwych profitów.

Zdolności miewamy na szczęście różne, ambicje i plany życiowe muszą więc być także różne. Ale spotkanie z innymi osobami pozwala odkryć w sobie głębszą i wspólną wszystkim perspektywę spełnienia (uszcęśliwienia) *poprzez miłość*. Miłości nie można zaplanować, tak jak można zaplanować studia lub karierę zawodową. Miłość jest najpierw doznaniem i odkryciem drugiego, jego fascynującego, pociągającego dobra, które porusza najgłębsze nasze struny i każe podporządkować mu wszelkie zdolności, cały potencjał własnej osobowości. Jak czytamy w Konstytucji Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes, człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego*<sup>10</sup>.

„Miłość niejedno ma imię” – sens cytowanego kapitalnego sformułowania soborowego nie odnosi się tylko do miłości małżeńskiej, choć nie przypadkiem ona właśnie traktowana jest przez wielu filozofów jako paradygmat wszelkiej miłości. Ona bowiem szczególnie wyraziście pokazuje, że bez odkrycia tego, komu pragnie człowiek oddać się bez reszty, życie jego pozostaje w półmroku, poniekąd nie obudziło się jeszcze. W tym sensie dopiero miłość – przez fundamentalne, właściwe człowiekowi jako istocie rozumnej odniesienie do prawdy – ukierunkowuje jego wolę i determinuje jego wolne wybory.

## 5. Od wolności do autodeterminacji

Człowiek może dać tylko to, co ma. Może złożyć siebie w darze drugiej osobie pod warunkiem, że samego siebie posiada, sobie samemu panuje, sam o sobie naprawdę stanowi. Toteż Karol Wojtyła, analizując dynamikę ludzkiej woli, wyróżnia te właśnie jej „piętra”: samoposiadanie i samopanowanie, samostanowienie<sup>11</sup>. Wyznaczają one jednocześnie teren pracy nad sobą, pracy długotrwałej, realizowanej poprzez kształtowanie cnót: usprawnień człowieka do czynienia dobra. Dopiero tą i tylko tą drogą wolne wybory wpisują się w coraz wyraźniejszy *charakter* moralny człowieka.

Charakter znamionuje pewna stałość, trwała dyspozycja – i w tym sensie determinacja. Nie jest to jednak – jak w przypadku przymusu (zewnątrznego lub wewnętrznego) determinacja płynąca z sił rządzących człowiekiem, ale determinacja, którą człowiek sam wybiera i sam realizuje: *autodeterminacja*. To paradoks, ale im człowiek jest bardziej moralnie dojrzały (a więc dojrzały w swej wolności), tym bardziej jest obliczalny w swych wyborach. Cenimy tych, na których możemy liczyć, którzy dotrzymują obietnic, jasno określają swe priorytety i konsekwentnie je wprowadzają w życie. Zdawać by się mogło, że bardziej wolny jest ten, kogo zachowanie trudno przewidzieć, ale to nieprawda. Nieobliczalność taka wynika z podlegania trudnym do przewidzenia siłom, którym

<sup>10</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, p. 24 (cyt. za: Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Warszawa 1967).

<sup>11</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 109-112.

ulega ktoś, kogo z tego właśnie powodu uważamy za nieodpowiedzialnego. Wolność natomiast dojrzewa do stałości, której nawet poważne przeszkody nie są w stanie naruszyć. Męczenników cenimy za to, że wytrwali w swoim wyborze, choć musieli za to zapłacić cenę życia.

Nie powinna nas więc dziwić konkluzja: najbardziej wolnym jest *akt konieczny*: taki, którego człowiek nie może nie spełnić – nie dlatego, że wolność podmiotu wyboru jest skrupowana (jak to ma miejsce w przypadku przymusu), ale dlatego, że wola – prowadzona prawdą i miłością – coraz pełniej otwiera się na dobro, ku któremu – panując sobie w sposób doskonały – człowiek dąży. Im lepiej je człowiek widzi i rozumie, tym silniej do niego przylega, ponieważ człowiek może pragnąć tylko dobra.

Na tej ziemi do doskonałego aktu wolności, jakim jest akt konieczny, człowiek może dążyć, ale osiągnąć go nie może. Po pierwsze dlatego, że ma do wyboru tylko dobra cząstkowe, wzajem z sobą konkurujące, a z których żadne nie wypełnia go bez reszty. Po drugie zaś dlatego, że z powodu swej ułomności poznania i chcenia nie dostrzega on dostatecznie jasno także tych dóbr, które „obiektywnie” powinny jego wolność wyraźnie determinować. Akt konieczny, najbardziej wolny, a zarazem taki, którego nie może człowiek nie spełnić, będzie możliwy tylko wtedy, gdy człowiek stanie twarzą w twarz z Bogiem, jako dobrem absolutnym, dla którego nie ma „konkurencji” i który jedyny wypełnić może całą „przestrzeń wolności” człowieka. Dlatego w niebie zbędne będą mury i zamki, zbawieni nie będą mogli chcieć go opuścić.

Pozostaje pytanie, jak wobec tego możliwe jest piekło, skoro każdy człowiek po ziemskiej pielgrzymce stanie przed miłosiernym Bogiem. To kwestia osobna i złożona, tu niech wystarczy uwaga, że droga do takiego spotkania twarzą w twarz z Bogiem prowadzi przez kolejne „ziemskie” akty wyboru, które albo przybliżają nam Jego prawdziwy obraz, albo też obraz ten coraz bardziej zniekształcają. Dramatyczne spory Chrystusa z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie (uchodzącymi, przynajmniej we własnych oczach, za ekspertów w sprawach religijnych) dobrze pokazują, jak można – przez zakłamanie swego moralnego życia – prawdziwego Bożego Pomazańca nie rozpoznać i odrzucić. Choć więc dostępna w ramach doczesności wierność prawdzie i dobru jest tylko cząstkowa i teoretycznie zawsze możliwe jest odwrócenie od grzechu, to jednak nie należy lekceważyć codziennej wierności poznanejmu dobru, przez które buduje się stopniowo „ostateczna decyzja” za lub przeciw Bogu<sup>12</sup>.

### **Freedom – Compulsion – Necessity. The drama of developing human person**

Freedom is usually treated as the feature distinguishing human person among other beings. However, accepting this conviction we must realize, that this freedom is developing to the stage of self-determination, which is determined by the fidelity towards truth (recognizing by person

<sup>12</sup> Por. L. Boros, *Istnienie wyzwolone (rozważania teologiczne). Misterium mortis (człowiek w obliczu ostatecznej decyzji)*, Warszawa 1985, s. 159-208. Por. też: M. A. Krapiec, *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 393-423.

as a rational being) and love (by which the person is realizing his/her utmost potentiality). This self-determination must be distinguished from the compulsion which is determined by the forces (external or internal) tending to subordinate the human person to other powers. In this sense compulsion should be treated as a sign of lack of freedom. So freedom is rather the challenge than the privilege of the human being.

**Key words:** freedom, compulsion, self-determination