

bowiem warunkiem odzyskania radości i nadziei jest uwolnienie się z sytuacji, która radość i nadzieję odbiera.

Radość i nadzieja nie są nam potrzebne na jutro, lecz na dziś, czyli tu i teraz, bo nie ma dobrej przyszłości bez dobrej teraźniejszości. Właśnie dlatego radości i nadziei trzeba szukać w teraźniejszości, natychmiast, nie odkładając tego na jutro. Rozpaczliwa sytuacja ma miejsce wtedy, gdy ktoś postanawia, że będzie szukał radości i nadziei w bliżej nieokreślonej

przyszłości. Przyszłość jest przecież w rękach Boga, a nie w naszych rękach. Człowiek może decydować tylko o tym, co w jego życiu dzieje się tu i teraz. Człowiek radości i nadziei to ktoś, kto tu i teraz nawraca się, kto stanowczo i radykalnie uwalnia się od wszelkiego zła, kto coraz bardziej naśladuje miłość Jezusa i kto codziennie staje w obliczu Boga z ufnością ukochanego dziecka. Taki człowiek wie, że wszystko może w Bogu, który go umacnia (por. Flp 4,13).

ks. Wojciech Wojtyła

Wolność w prawdzie – prawda w wolności. Encyklika „Veritatis splendor” odpowiedzią Jana Pawła II na kulturowe wyzwania współczesności

Wstęp

„Jeśli jednak prawda jest we mnie, musi wybuchnąć. Nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął sam siebie”¹. To słowa wyjęte z wiersza Karola Wojtyły *Narodziny wyznawców*, które bez wątpienia uznać można za motto jego twórczości filozoficznej. To niepozorne zdanie, kryjące w sobie jednak głęboką myśl, stało się fundamentem, na którym krakowski Kardynał, kilka lat później, oparł rozważania zawarte w swoim, jak sam twierdził, najbardziej dojrzałym traktacie antropologicznym, zatytułowanym *Osoba i czyn*. Centralna część tegoż studium, opatrzona tytułem *Transcendencja osoby w czynie*, jest próbą odsłonięcia osoby poprzez wyjaśnienie jej woli i wolności

oraz poprzez ukazanie relacji wolności człowieka – osoby do poznanej przez siebie prawdy. Wyrażona w trakcie analizy ludzkiego sumienia niemalże mimochodem myśl mówiąca, iż poznana przez osobę prawda ma moc normatywną, jest kwintesencją rozumienia przez Karola Wojtyłę – Jana Pawła II związku prawdy i wolności. Myśl tę uznać można za wyrażony w języku filozofii komentarz do ewangelicznego orędzia Jezusa Chrystusa na temat wolności i sposobu wyzwolenia człowieka: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32).

W roku 1993, a więc w piętnastym roku swojego pontyfikatu, Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* (*Blask prawdy*) pisał: „Ludzkie problemy najszerzej dyskutowane

¹ K. Wojtyła, *Narodziny wyznawców*, w: Tenże, *Poezje i dramaty*, Kraków 2001, s. 71.

i rozmaicie rozstrzygane we współczesnej refleksji moralnej sprowadzają się wszystkie – choć na różne sposoby – do zasadniczej kwestii: do kwestii wolności człowieka”. Można z całą pewnością stwierdzić, że w naszych czasach ukształtowała się szczególna wrażliwość na kwestię wolności².

W pewnym sensie, każda encyklika jest interwencją papieża na dostrzeżoną przez niego bolączkę człowieka i świata. W *Veritatis splendor* Jan Paweł II zwraca uwagę, iż w niektórych nurtach myśli współczesnej do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wszelkich wartości. Absolutyzacja wolności niesie ze sobą jednak pewne poważne zagrożenia, wśród których szczególnie groźne są: „kryzys wokół zagadnienia prawdy”, którego jedną z najniebezpieczniejszych konsekwencji jest przyznanie indywidualnemu sumieniu prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, które w sposób kategoryczny, w każdej sytuacji, samo decyduje o tym, co jest dobre a co złe³ oraz paradoksalnie: radykalne kwestionowanie samej wolności – poddawanie w wątpliwość lub wręcz negowanie realności ludzkiej wolności⁴.

W pierwszym punkcie zostaną ukazane obecne w kulturze niektóre nurty myślowe, które odrywają prawdę od wolności oraz niektóre społeczne konsekwencje płynące z owego rozbratu wolności i prawdy. Następnie zostanie zaprezentowany sposób wyjaśniania związku i wzajemnej zależności wolności i prawdy w ujęciu Jana Pawła II.

Receptą papieża na kryzys współczesnej kultury jest przywrócenie jej właściwego fundamentu, a tym jest obiektywna prawda, którą można odkryć jedynie w wolności oraz właściwie rozumiana wolność, która jest sobą tylko w prawdzie.

1. Źródła kryzysu prawdy we współczesnej kulturze

Myśl filozoficzna Karola Wojtyły – Jana Pawła II osadzona jest w tradycji filozofii realistycznej, która wyrasta z myśli Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Tradycja ta przedmiotem swoich dociekań czyni konkretne, dane nam w doświadczeniu byty, które są nośnikami poznawanej przez ludzki intelekt prawdy. Przedstawiciele tej tradycji twierdzą, że człowiek może poznać obiektywną prawdę, która jest zapisana w bycie. Świat osób i rzeczy jest racjonalny i celowy i jest dostępny dla ludzkiego poznania⁵. Klasyczne stanowisko realizmu poznawczego jest wyrażane w tezie, iż zdobywana przez człowieka wiedza dostarcza obiektywnej prawdy. Przekonanie to znajduje wyraz w sformułowanej przez Tomasza z Akwinu korespondencyjnej definicji prawdy, która ujmuje ją jako zgodność intelektu z obiektywną rzeczywistością (*veritas est adaequatio intellectus et rei*)⁶. Taki sposób ujęcia prawdy wyrasta po pierwsze: z przekonania, że istnieje obiektywna rzeczywistość, na którą składa się pluralizm bytów, po drugie: każdy z bytów jest nośnikiem zapisanej w nim prawdy, i po trzecie: prawdę tę człowiek może odczytać przy pomocy intelektu.

² VS 31.

³ Por. tamże, 32.

⁴ Por. tamże, 33.

⁵ Por. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, cz. IV, *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2000, s. 66-77.

⁶ Por. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 135.

Do takiej, przedstawionej oczywiście w wielkim skrócie, metafizyki odwołuje się Karol Wojtyła – Jan Paweł II. Ona jest również głównym punktem odniesienia dla czynionej przezeń krytyki tych spośród nurtów myślowych, które kwestionują zarówno poznawalność bytów przez ludzki rozum, jak również samą obiektywną rzeczywistość, którą zastąpiono iluzorycznym wytworem fantazji⁷, w której nie istnieje obiektywna prawda, dobro czy w filozofii sztuki obiektywne piękno. W historii filozofii trzy nurty myślowe okazały się być szczególnie destrukcyjne: idealizm filozoficzny, scjentyzm i postmodernizm. Chociaż w samej encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II nie wymienia ich *expressis verbis*, niewątpliwie stanowią one ważny kontekst dla jego przemyśleń zawartych zarówno w tej encyklice, jak i w innych jego tekstach. Oczywiście nie ma ani potrzeby ani czasu na wnikliwą prezentację i krytykę wspomnianych stanowisk. Każde z nich ma swój historyczny kontekst powstania, a także racje, które usprawiedliwiają wiele spośród obecnych w nich wątków, którym nie można odmówić także momentami waloru słuszności. W tym miejscu chodzi jedynie o uchwycenie i wskazanie specyfiki głównego zagrożenia, jakie kryje w sobie każdy z wymienionych powyżej nurtów.

Pierwszym źródłem kryzysu prawdy we współczesnej kulturze jest idealizm filozoficzny. Swoimi początkami sięga on żyjącego w V w. przed Chrystusem, Platona, do myśli którego powrotu dokonano w zafascynowanym starożytnością Renesansie. Ojcem filozofii nowożytnej jest Kartezjusz, który swoim *Cogito ergo sum* odwrócił dotychczasowy porządek w sposobie uprawiania filozofii. Przed Kartezjuszem

cogito („myślę”) było podporządkowane *esse* („być”). To ono stanowiło punkt wyjścia dla filozoficznej refleksji. Dla autora *Medytacji o filozofii pierwszej*, *esse* stało się wtórne w stosunku do *cogito*. Od tego momentu filozofowie zaczęli interesować się nie tym, co składa się na rzeczywistość, ale tym, co stanowi dane ludzkiego umysłu, co składa się na treść ludzkiej świadomości. Korzeniem filozoficznego drzewa będzie odąd nie metafizyka, ale epistemologia – teoria poznania. Filozofowie będą koncentrować się nie na wyjaśnianiu rzeczywistości (przedmiotu), ale samego faktu poznania, na treściach ludzkiego umysłu, na myślach i ideach o świecie, czyli na podmiocie⁸.

I tutaj napotykamy na pewien paradoks. Główną tezę zapoczątkowanego przez Kartezjusza idealizmu filozoficznego, który swą radykalną postać znajdzie w filozofii Immanuela Kanta, można sprowadzić do stwierdzenia, iż ludzki rozum nie jest zdolny poznać prawdy, nie jest w stanie dotrzeć do poznania prawdy samej w sobie. Według filozofa z Królewca, poznawanym przez podmiot przedmiotem nie jest obiektywna i poznawczo dostępna rzeczywistość, ale zjawisko (fenomen), które ukonstytuowane jest z jednej strony przez niedostępny ludzkiemu poznaniu świat w sobie (noumenon), z drugiej przez kategorie ludzkiego intelektu. Tym, co człowiek poznaje, nie jest realny świat, ale odbite w tej niepoznawalnej wprost rzeczywistości własne kategorie poznawcze⁹. Do Kanta to prawda i jej poszukiwanie, ożywiane wiarą w możliwość dotarcia do niej i jej odkrycia, była dla filozofów orientująca. Po Kancie i jego „kopernikańskim przewrocie” zaczęło dominować przekonanie o niemożliwości poznania obiektywnej prawdy ani o świecie, ani o człowieku.

⁷ Por. J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, Lublin 2001, s. 103.

⁸ Por. W. Dłubacz, *O kulturę filozofii*, Lublin 1994, s. 136.

⁹ Por. A. Szostek, *Śladami myśli świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II*, Lublin 2014, s. 210.

Z kwestionującej możliwość dotarcia do poznania obiektywnej prawdy filozofii Oświecenia, stanowiącej rdzeń modernizmu, wyrasta wielowątkowy nurt kulturowy, zwany postmodernizmem. Nurt ten ujawnił się w XIX w. w sztuce i jej teorii, następnie w filozofii, i w teorii społecznej. Znaczący zagadnienia twierdzą, iż naukowo odpowiedzialne ujęcie tej myśli jest nie tylko trudne, ale wręcz niemożliwe. Powodów jest wiele. Postmodernizmów jest prawie tyle samo, ilu postmodernistów. Sama myśl postmodernistyczna ma formę literacką, cechuje ją osobliwa metaforyka i własny żargon, stąd jest ona daleka od reguł poznania naukowego. Jest to wreszcie myśl przekorna, autoironiczna, a nawet świadoma własnej absurdalności¹⁰. Jej zwolennicy wyrażając swoje idee odwołują się do nietradycyjnych środków wyrazu. Ich rozprawy są swoistą mieszanką różnych gatunków literackich tj. esej, parodia, pamflet, które łączone są na zasadzie kolażu lub montażu¹¹.

Wspólną cechę różnych nurtów postmodernizmu stanowi jednak przekonanie o kruchości i niepewności wielu prawd, które we wcześniejszych epokach uznawane były za niepodważalne. Istota postmoderny wyraża się w naszym pogodzeniu się z niepewnością poznawanych prawd¹². Chcąc streścić pogląd na świat postmodernistów, można go sprowadzić do gromkiego *Nie!* dla prawdy i rozumu. Można tego dokonać ponieważ u jego podstaw leży sceptycyzm, agnostycyzm relatywizm i irracjonalizm, czyli stanowiska,

które negują prawdę i racjonalność człowieka¹³. „Sercem” postmodernizmu jest relatywizm¹⁴.

Zdaniem postmodernistów największym skarbem człowieka jest wolność¹⁵. I tutaj pojawia się kluczowy moment, który jest tym powodem, dla którego postmodernizm zostaje przywołany. Warunkiem wyzwolenia człowieka jest przejście od jedności do wielości prawd, które są zmienne. Autorzy tj. J. F. Lyotard i R. Rorty powiedzą: „Dajmy człowiekowi wolność, a prawda przyjdzie do nas sama”¹⁶. Zdaniem postmodernistów największym wrogiem wolności jest prawda (mówią oni o „opresji prawdy”, o „potrzasku prawdy”). Dlatego, ich zdaniem, trzeba odejść od prób uchwycenia obiektywnej prawdy, od dyktatu filozoficznych pierwszych zasad. Ludzka kreatywność zostanie wyzwolona tylko wówczas, gdy wolności, uwolnionej z opresji prawdy, stworzy się niczym nieograniczone perspektywy¹⁷. Tym, co jest szczególnie niebezpieczne w tym nurcie, to programowe odcinanie się przez jego przedstawicieli od idei poszukiwania obiektywnej prawdy, w której widzi się największe zagrożenie dla ludzkiej wolności¹⁸. Zatem w postmodernizmie prawda nie jest tym, co człowieka wyzwala, co pozwala mu dojrzewać w jego człowieczeństwie, ale tym, co go zniewala, co ogranicza jego wolność i kreatywność.

Trzecim nurtem myślowym, który w kontekście czynionej analizy należy przywołać, jest scjentyzm. Jest to

¹⁰ Por. tamże, s. 9.

¹¹ Por. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy, Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000, s. 19.

¹² Por. J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, dz. cyt. s. 29.

¹³ Por. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy*, dz. cyt., s. 34.

¹⁴ Por. Tame, s. 8.

¹⁵ Tamże, s. 36.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. A. Szostek, *Śladami myśli świętego*, dz. cyt., s. 208-209.

¹⁸ Por. tamże, s. 209.

stanowisko filozoficzne związane najczęściej z pozytywistyczną epistemologią, według którego wiedzę wartościową można zdobyć jedynie w ramach nauk szczegółowych typu matematyczno-przyrodniczego, takich jak fizyka, matematyka i biologia. Ze scjentyzmem wiąże się przekonanie, że nauka dostarcza także wystarczających narzędzi do rozwiązywania także problemów życiowych człowieka i społeczeństwa¹⁹. Scjenciści nie tyle podważają samą zdolność człowieka do poznania prawdy, ile ograniczają zakres tej zdolności. Owszem, prawdę można poznać, ale jedynie w dziedzinie nauk matematyczno-przyrodniczych i to jedynie one zasługują na miano nauk. Rozważania z zakresu metafizyki, aksjologii i etyki zostają sprowadzone do sfery opinii. Wspólną cechą różnych odmian scjentyzmu jest podważanie możliwości formułowania racjonalnych tez odnoszących się do dziedziny moralności. Zdaniem scjentyistów prawda jest dostępna człowiekowi, ale nie jest to prawda moralna. Zdania wypowiedane przez etyków, podobnie jak metafizyków, są pseudozdaniem, to opinie będące wyrazami mód²⁰. Paradygmatem naukowej interpretacji świata jest teoria ewolucji, której podlega cały wszechświat z człowiekiem włącznie, który nie jest ukoronowaniem procesu kształtowania się świata, ale jednym z wielu etapów jego dynamicznego rozwoju, który poddany jest procesowi dalszej, ciągłej przemiany. Konsekwencją takiego poglądu jest kwestionowanie ludzkiej wolności. Człowiek chociaż czuje się wolny, w sposób konieczny podlega prawom przyrody i jej determinizmowi. Nie jest on jakimś

wyróżnioną częścią przyrody, dlatego człowieka i jego zachowanie trzeba badać tymi samymi metodami, jakimi bada się każdy inny element świata²¹.

Zdaniem Jana Pawła II, zarówno kryzys współczesnego człowieka, jak i tworzonej przez niego kultury, w której kwestionuje się sens prawdy, wolności i dobra jest kryzysem natury metafizycznej. U korzenia każdego z przywołanych nurtów leży rozerwanie więzi prawdy i wolności. Zapytajmy zatem, jakie są skutki społeczne, tak postawionej diagnozy?

2. Niektóre społeczne skutki oddzielenia wolności od prawdy

Stanowiący dalszy ciąg i rozwój poglądów Kartezjusza racjonalizm ostatnich stuleci, przyczynił się do wyłączenia poza nawias Boga. Fundamentem, na którym odtąd próbowano budować obraz człowieka był nie Bóg, którego ten jest obrazem, ale odnaleziona w ludzkim umyśle idea jasna i wyraźna. Wyłączenie Boga poza nawias pozbawia człowieka istotnego fundamentu i punktu odniesienia. Od tego momentu człowiek pozostał sam, jako ten, który nie tylko tworzy i decyduje o kształcie tworzonej przez siebie historii i cywilizacji, ale także jako ten, który decyduje o tym, co jest dobre i złe, które grupy ludzi mogą żyć i się rozwijać, a które należy eks-terminować²². Konsekwencją wyłączenia poza nawias Boga jest wyłączenie poza ten sam nawias także i człowieka²³. Kartezjańskie *cogito ergo sum* dało początek dualizmowi w myśleniu o człowieku, w którym zaczęto radykalnie przeciwstawiać sobie to,

¹⁹ Por. Hasło „scjentyzm”, w: J. Wojtyśiak, *Słownik wybranych terminów filozoficznych*, s. 397-398, w: A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 325-418.

²⁰ Por. A. Szostek, *Śladami myśli świętego*, dz. cyt., s. 211.

²¹ Por. tamże, s. 212.

²² Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 19.

²³ CA 13.

co duchowe i to materialne. Następstwem takiego przeciwstawienia jest m.in. skłonność do tego, by traktować ludzkie ciało nie w kategoriach podobieństwa do Boga, ale w kategoriach podobieństwa do wszystkich innych ciał, jakie występują w przyrodzie, i które, podobnie jak one, mogą być przedmiotem wielorakiej konsumpcji i manipulacji. Człowiek przestaje być rozumiany jako osoba i podmiot – jako „ktoś”, a zaczyna być traktowany jako przedmiot – jako „coś”²⁴.

Niebezpieczeństwem, na które należy w tym miejscu zwrócić uwagę, jest odrzucenie tradycyjnej doktryny o prawie naturalnym. Na różnych płaszczyznach kwestionowana jest powszechność i niezmienność jej nakazów²⁵. Kwestionując możliwość poznania obiektywnej prawdy, w tym również prawdy o tym bycie, którym jest człowiek, w praktyce oznacza postulat projektowania prawdy – w tym i prawdy o człowieku. Ideologia *gender* jest właśnie próbą tego typu. Jest to próba nie odczytania ale zaprojektowania prawdy o człowieku, prawdy, która nie liczy się z jego naturą.

Charakterystyczne dla postmodernizmu odrzucenie korespondencyjnej koncepcji prawdy prowadzi do pragmatycznego redukcjonizmu, w którym wszystkie kwestie aksjologii i etyki redukowane są do poziomu rozstrzygnięć na zasadzie tej parlamentarnej procedury, jaką jest głosowanie²⁶. Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* pisał: „w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna

prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”²⁷. Warto zauważyć, że pierwszy prezydent Stanów Zjednoczonych, George Washington, w swoim pojętnym przesłaniu podkreślał, że moralny fundament stanowi niezbędną podstawę demokracji²⁸. Brytyjski historyk Kościoła, Owen Chadwick, mówił o wyborze: albo wybierzemy państwo demokratyczne z fundamentem moralnych wartości, albo ten fundament odrzucimy i zostaniemy skazani na państwo policyjne. Autentyczna demokracja nie może istnieć w państwie, w którym nie respektuje się zasad moralnych. Ich ignorowanie przekształca państwo z konieczności w państwo policyjne, w którym główną rolę odgrywa propaganda i system represji²⁹.

Kolejnym zagrożeniem ze strony postmodernizmu jest nihilizm i posiadająca wiele odcieni pokusa rozpacz. Stanowią one reakcję na kulturowe przemiany naszej epoki. Można do nich zaliczyć rozczarowanie systemami, które urzękały wizją nadszawienia i raju na ziemi, zjawisko wypalonych zawodowo ludzi, którzy nie potrafią przezwyciężyć życiowej pustki, kryzys rodziny czy ucieczkę w świat alkoholu i narkotyków³⁰. Zakwestionowanie ogólnoludzkich absolutnych wartości prowadzi do tworzenia sztucznych absolutów i autorytetów. Ich wynikiem

²⁴ Por. Jan Paweł II, *List do Rodzin z okazji Roku rodziny 2 lutego 1994 r.*, Kraków 1997, s. 310, p. 19.

²⁵ Por. VS 4

²⁶ Por. J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, Lublin 2001, s. 113.

²⁷ Por. CA 46

²⁸ G. Washington, *Farewell Address*, 19IX 1796, w: *The Early Republic, 1789-1828*, red. N. E. Cunningham, Columbia: University of South Carolina 1968, s. 53, cyt. za: J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, Lublin 2001, s. 127-128.

²⁹ Por. O. Chadwick, *Demokracja a religia*, w: *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, Karków: Znak 1994, s. 136.

jest absolutyzowanie więzi plemiennych, rasy, narodu, partii, sympatii do klubów sportowych³¹ a także demokracji, która zamiast być środkiem do realizacji określonych celów, staje się celem samym w sobie, swoistym fetyszem. Austriacki ekonomista i filozof, Friedrich von Hayek, ostrzega przed opierającą się na relatywizmie i nihilizmie demokracją, która staje się demokracją totalitarną. Jest to demokracja pojęta wyłącznie sloganowo, w której można praktykować dyktat większości czy wręcz tyranie większości³².

To oczywiście tylko niektóre dostrzeżone przez Jana Pawła II, a także innych autorów, niepokojące objawy będące skutkiem rozerwania więzi, jaka istnieje pomiędzy prawdą i wolnością. Papież kreśląc katalog bolączek współczesnego człowieka i świata nie przestał być jednak optymistą wierzącym w siłę ludzkiego rozumu i ludzkiego ducha. Kluczem do przezwyciężenia problemów już istniejących, jak i zapobiegania następnym – swoistym lekarstwem na duchowy kryzys człowieka, jest ponowne połączenie prawdy z wolnością, które to sprzężnięcie dokonuje się w ludzkim sumieniu.

3. Wolność – sumienie – prawda

Zagadnienie ludzkiej wolności Jan Paweł II, jeszcze jako Karol Wojtyła, poddał gruntownej analizie. W studium *Osoba i czyn* rozróżnia pomiędzy wolnością intencjonalną, która wyraża się w przeżyciu: „mogę” – „nie muszę”, między którymi kształtuje się ludzkie chęć, a wolnością transcendentalną – czyli wolnością, która kieruje się prawdą

o samej sobie, prawdą nie kreowaną ale rozpoznaną. Pojęcie prawdy w obydwu tych rozumieniach wolności jest pojęciem pilotującym. Wszakże istotną racją i zasadą dokonywanego wyboru a nawet samej zdolności wybierania jest odniesienie do prawdy. Wybierać – znaczy rozstrzygać o przedstawionych woli przedmiotach w oparciu o rozpoznaną prawdę o tym dobru, które te przedmioty stanowią (*nihil volitum nisi praecognitum*). Karol Wojtyła zwraca uwagę na tkwiący w samej wolności moment zależności od prawdy. To on kształtuje ostatecznie wolność człowieka i kreśli jej granice. Wolność realizuje się nie poprzez podporządkowanie sobie prawdy, ale przez podporządkowanie się prawdzie. Miejscem ujawniania się tkwiącej w wolności człowieka zależności od prawdy jest sumienie. Zależność wolności od prawdy ujawnia się w sumieniu jako powinność. Karol Wojtyła mówi o owej powinności, jako normatywnej mocy prawdy, mocy która tkwi w samej osobie³³. Prawda ma moc normatywną, zobowiązującą, sprzeniewierzenie się której, jest równoznaczne z wyrzeczeniem się samego siebie, z owym „odepchnięciem samego siebie” czy wręcz z popełnieniem moralnego samobójstwa. Ks. prof. Tadeusz Styczeń dopowie, iż jedynie wybierając obiektywną prawdę, człowiek wybiera samego siebie, wyzwala swoje „ja” do końca³⁴. Nie bez powodu w przywołanej w tytule niniejszego punktu triadzie, stanowiącej „szkielet” antropologicznej struktury człowieka, sumienie zostało umieszczone w jej centrum – pomiędzy wolnością i prawdą, jako tego

³⁰ Por. J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, dz. cyt., s. 40.

³¹ Por. tamże, s. 79.

³² Por. tamże.

³³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 208-209.

³⁴ Por. T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, w: Tenże, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 90-91.

miejsca, w którym się one spotykają i w którym dokonuje się ich związanie. To jedna z funkcji sumienia. Nie bez powodu również Jan Paweł II w swojej encyklice w sposób szczególny zwrócił uwagę na problem „sumienia błędnego” – o którym można powiedzieć, że jest współcześnie istotą choroby moralnej ludzkości³⁵.

Są różne próby zdefiniowania sumienia. Powyżej sumienie zostało już zidentyfikowane, jako miejsce, w którym podmiot w sposób wolny wiąże się z poznana prawdą³⁶. Jan Paweł II przywołuje definicję sumienia zawartą w 16 punkcie Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w którym czytamy: „Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”. Papież, za Ojcami Soboru, sumienie określa mianem „sanktuarium”. Ale sumienie jest przecież także tym miejscem, w którym przeżywamy wątpliwości, sumienie może się także mylić. Przeżywane w sumieniu wątpliwości i błędy wskazują jednak na niezwykle istotną cechę sumienia. W sumieniu poznajemy jakąś ważną dla naszego życia prawdę – a ta jest przedmiotem rozumu. Sumienie jest głosem mojego własnego rozumu, głosem poznania prawdy³⁷, swoistym wysiłkiem samej osoby zmierzającym do ujęcia prawdy w dziedzinie wartości, przede wszystkim moralnych. Wysiłkiem, który bierze swój początek z autonomicznej chęci poznania prawdy. Historia zna próby zniewalania sumień, poprzez narzucanie im „jedynie

słusznej prawdy”. Ale czy prawdę można narzucić siłą? Czy samemu sprzeniewierzając się odkrytej w swoim własnym sumieniu prawdzie (mówiąc językiem ks. T. Stycznia, dokonując zdrady samego siebie) pozostaje się nadal wolnym? A czy kreując swoją prawdę można być wolnym? Jedną z cech prawdy jest to, że się ją odkrywa. Dlatego człowiek, w myśl słów encykliki *Veritatis splendor*, prawdy ma szukać i według niej żyć³⁸. Do tego z kolei potrzebna jest wolność. Dlatego zarówno prawda potrzebuje wolności, jak i wolność potrzebuje prawdy. Wolność bez prawdy staje się ślepa, a przez to niebezpieczna nawet dla samej siebie, z kolei prawda bez wolności jest koniecznością. Prawda i wolność są jak awers i rewers duchowej istoty człowieka³⁹. Jedno nie może istnieć bez drugiego. Jedno bez drugiego traci swój sens i swoje właściwe znaczenie.

Zakończenie

Stojącej na przełomie wieków i tysiącleci pogrążonej w „prawdziwym kryzysie” ludzkości, Jan Paweł II proponuje powrót do uniwersalnej prawdy o człowieku. W cechujących się rozmiciem wartości czasach kulturowych mirażów, papież wskazuje na prawdę, jako na to światło, w którym, jako w jedynym, widać prawdziwe piękno i wielkość człowieka oraz tworzonej przez niego kultury. Uczyniona przewodnią dla niniejszych rozważań fraza „wolność w prawdzie” została sformułowana przez najwybitniejszego ucznia Karola Wojtyły –

³⁵ Por. W. Chudy, *Światło dla wszystkich*, w: Jan Paweł II, „*Veritatis splendor*”. Tekst i komentarze, Lublin 2001, s. 269-270.

³⁶ Por. J. Merecki, *Sumienie a prawda i prawo moralne*, w: Jan Paweł II, „*Veritatis splendor*”. Tekst i komentarze, dz. cyt., s. 215.

³⁷ Por. A. Szostek, *Pogadanki z etyki*, Częstochowa 2008, s. 99.

³⁸ Por. VS 62.

³⁹ Por. W. Chudy, *Światło dla wszystkich*, art. cyt., s. 252.

ks. prof. Tadeusza Stycznia, który ożywiony nadzieją płynącą z wydarzeń przełomu lat 80-tych i 90-tych XX wieku pisał: „Klucz do cudu narodzin nowego człowieka, człowieka wyzwolonego przez prawdę od nienawiści do kogośkolwiek i od lęku uprzed kimkolwiek,

klucz do człowieka wolnego wolnością w prawdzie nie spoczywa w ręku żadnej władzy. Klucz ten spoczywa w ręku każdego z nas. Jak go użyjemy? Oto pytanie! Także dla każdego z nas. I nie jest to pytanie na jutro. Jest to pytanie na teraz”⁴⁰.

Bibliografia

- Chadwick O., *Demokracja a religia*, w: *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, Karków 1994.
 Chudy W., *Światło dla wszystkich*, w: Jan Paweł II, „*Veritatis splendor*”. *Tekst i komentarze*, Lublin 2001, s. 251-274.
 Dłubacz W., *O kulturę filozofii*, Lublin 1994.
 Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Rzym, 6 VIII 1993
 Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Rzym, 1 V 1991.
 Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane* z okazji Roku Rodziny (2 Lutego 1994 r.), w: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 247-327.
 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
 Maryniarczyk A., *Zeszyty z metafizyki*, cz. IV, *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2000.
 Kiereś H., *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000.
 Merecki J., *Sumienie a prawda i prawo moralne*, w: Jan Paweł II „*Veritatis splendor*”. *Tekst i komentarze*, Lublin 2000, s. 207-219.
 Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995.
 Styczeń T., *Wolność w prawdzie*, w: Tenże, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 83-95.
 Szostek A., *Pogadanki z etyki*, 2008.
 Szostek A., *Śladami myśli świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II*, Lublin 2014.
 Washington G., *Farewell Address*, 19 IX 1796, w: *The Early Republic, 1789-1828*, red. N.E. Cunningham, Columbia: University of South Carolina 1968.
 Wojtyła K., *Narodziny wyznawców*, w: Tenże, *Poezje i dramaty*, Kraków 2001, s. 68-72.
 Wojtyła K. *Osoba i czyn*, w: Tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 51-338.
 Wojtyśiak J., Hasło „scjentyzm” w: *Słownik wybranych terminów filozoficznych*, w: A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 325-418.
 Życiński J., *Bóg postmodernistów*, Lublin 2001.

Ks. dr Wojciech Wojtyła – etyk, doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, magister teologii. Wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu, wizytator nauczania religii katolickiej w Diecezji Radomskiej. Pełni także funkcję diecezjalnego duszpasterza nauczycieli i wychowawców.

⁴⁰ T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, s. 95, w: Tenże, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 83-95.