

Adam Cebula

"Wolność w prawdzie" czy "wolność z prawdy"? : Tischer i Styczeń o encyklice "Veritatis Splendor"

Studia Philosophiae Christianae 48/4, 21-33

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ADAM CEBULA
Instytut Filozofii UKSW, Warszawa

**„WOLNOŚĆ W PRAWDZIE” CZY „WOLNOŚĆ
Z PRAWDY”?**
**TISCHNER I STYCZEŃ O ENCYKLICE *VERITATIS
SPLENDOR***

Słowa kluczowe: etyka chrześcijańska, prawda, wolność, sądy normatywne, metaetyka

1. Wstęp. 2. Pojęciowy fundament języka moralności. 3. Tischner i suwerenność aksjologii. 4. Propozycja Stycznia: konieczność rozpoznania „prawdy o dobru”.

1. WSTĘP

Jednym z ważniejszych etapów toczącego się od kilkadziesiąt lat dialogu myślicieli chrześcijańskich ze współczesną filozofią było opublikowanie w roku 1992 *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Cieszący się olbrzymią popularnością dokument – pierwszy tej rangi od momentu ogłoszenia na koniec Soboru Trydenckiego analogicznego zestawu naczelnych tez katolicyzmu – sformułował na nowo zasadnicze zręby katolickiej doktryny. Spośród czterech części *Katechizmu* szczególnie zainteresowanie wzbudził rozdział trzeci, eksponujący podstawową konstrukcję pojęciową, leżącą u podłoża chrześcijańskiego przesłania moralnego. To on właśnie stanowił bezpośrednie tło dla opublikowanej w rok później encykliki Jana Pawła II *Veritatis Splendor*.

Zapowiadana z kilkuletnim wyprzedzeniem encyklika stała się precedensem przede wszystkim ze względu na swoją tematykę. Żadna z dotychczasowych encyklik nie była w całości poświęcona problemom etycznym. O specyfice dokumentu zdecydował też jego komple-

mentarny charakter, zasygnalizowany we wstępie przez samego autora. O ile, jak pisze papież, „Katechizm Kościoła Katolickiego zawiera kompletny i systematyczny wykład chrześcijańskiej doktryny moralnej, encyklika ograniczy się do omówienia niektórych podstawowych kwestii nauczania moralnego Kościoła, czyniąc to w formie niezbędnego rozeznania problemów stanowiących przedmiot kontrowersji między specjalistami w dziedzinie etyki i teologii moralnej”¹.

2. POJĘCIOWY FUNDAMENT JĘZYKA MORALNOŚCI

Rzeczą niezwyklej wagi jest wyraźnie deklarowana przez Autora, programowa neutralność *Veritatis Splendor* względem konkretnych rozwiązań filozoficzno-teologicznych². Zgodnie z naczelną tezą encykliki należy wprawdzie odrzucić określone koncepcje jako „niezgodne z prawdą objawioną”, jednak główny tok papieskiej argumentacji przebiega na płaszczyźnie wyznaczonej szeregiem kontrowersji o charakterze ściśle metaetycznym³. Stanowisko Jana Pawła II charakteryzuje kluczowy dla *Veritatis Splendor* postulat restytucji kategorii prawdy (bycia prawdziwym) w obszarze filozofii moralnej. Postulat ten przybiera postać stosunkowo mocnej tezy o możliwości prawdziwościowej waloryzacji sądów normatywnych. Uznanie w pierwszym rzędzie

¹ Jan Paweł II, *Veritatis Splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 1995, 9.

² Tamże, 30.

³ Czytelność owej argumentacji, w opinii niektórych komentatorów, zostaje nieco ograniczona poprzez cechującą dokument językową specyfikę. Josef Seifert pisze wprost o pochodzącym zapewne od doradców języku „eudajmonistyczno-tomistycznym”. Tamże, 175. Podobny pogląd wyraża Ewa Bieńkowska, zwracając uwagę na występujące w encyklice ślady „myślenia substancjalnego”, zasadniczo obcego współczesnej kulturze filozoficznej. Taż, *Prawda i sumienie*, Znak (1994)473. Nie wnikając w szczegóły tej krytyki, można próbować usprawiedliwić owo stylistyczne nacechowanie języka *Veritatis Splendor*. Kluczowa w tym względzie wydaje się instytucjonalna forma tekstu, decydująca zarówno o proceduralnym aspekcie jego powstania (istotny wkład doradców), jak i o doktrynalnych funkcjach, które spełniać ma on w społeczności wierzących. Przy uwzględnieniu owego wyznaniowego kontekstu – oczywistego w przypadku każdej oficjalnej wypowiedzi papieża – dostrzec można w encyklice również wymiar ściśle filozoficzny.

trafnych sądów wartościujących za twierdzenia prawdziwe prowadzi do zakwestionowania nieprzewycięzonej – zdaniem Hume’a i jego zwolenników – dychotomii między dwoma rodzajami użycia języka: formułą deskryptywną oraz formułą wartościującą.

Przyjęcie tego rodzaju stanowiska – określającego w sposób jednoznaczny logiczny status sądów wartościujących – przekłada się bezpośrednio na zaproponowane przez Papieża ujęcie głównego zagadnienia nowożytnej filozofii moralnej, a mianowicie związku pomiędzy prawdą oraz wolnością podmiotu moralnego. Obydwie kategorie, radykalnie od siebie odseparowane na gruncie tradycji post-Hume’owskiej, wbudowane zostają w zasadniczą strukturę metaetyczną moralności chrześcijańskiej. To specyficzna relacja między owymi kategoriami nadaje ostateczny kształt metaetycznej argumentacji, leżącej u podłoża papieskiego dokumentu sprzed 20 lat.

Opublikowanie encykliki *Veritatis Splendor* spotkało się z niezwykle żywym zainteresowaniem na całym świecie. Zarówno w prasie codziennej, jak i w czasopismach fachowych ukazało się sporo tekstów dokonujących krytycznej analizy oficjalnej wypowiedzi Papieża. Szczególnie szeroki zasięg – co zrozumiałe – miała filozoficzna debata tocząca się wokół encykliki w Polsce. Wśród jej uczestników nie zabrakło również myślicieli, którym poświęcony jest bieżący cykl konferencji: wszyscy trzej – Ślipko, Styczeń i Tischner – w bardzo krótkim czasie przedstawili swe przemyślenia na temat głównego przesłania *Veritatis Splendor*. Nie jest zaskakujące, że wyrażane przez nich opinie odnosiły się do oficjalnego stanowiska Papieża z wielką zyczliwością. Uwagę czytelnika zwraca silnie wyeksponowany w komentarzach ks. Tischnera wątek apologetyczny, stanowiący polemikę z krytycznymi wobec encykliki głosami płynącymi z Europy zachodniej. Przy niewątpliwej zgodzie wszystkich trzech autorów co do normatywnej treści katolickiej doktryny moralnej, w przedstawionych przez nich wywodach uwidaczniają się jednak zasadnicze różnice. Już pobieżna lektura omawianych tekstów pozwala dostrzec silne, dwubiegunowe napięcie między „tischneryzmem” a tomistyczną „szkołą lubelską”, kojarzoną m.in. z osobami ks. prof. Stycznia oraz zyczliwie się do niej

odnoszącego ks. prof. Ślipko. Napięcie to daje czasem o sobie znać w formie niezwykle żywiołowych polemik dotyczących alternatywnych propozycji interpretacyjnych zgłaszanych przez poszczególnych autorów. Przyjrzenie się z bliska temu sporowi, toczonemu – co raz jeszcze warto podkreślić – wokół tekstu uznawanego przez wszystkich trzech myślicieli za wyraz w pełni przez nich aprobowanego stanowiska etyczno-normatywnego, daje szansę na uchwycenie zasadniczych rozbieżności między alternatywnymi ujęciami podstaw moralności chrześcijańskiej. Zestawienie ze sobą owych propozycji może w bardziej precyzyjny sposób wyeksponować ewentualne ograniczenia każdej z nich. Wydaje się, że dla celów tego typu operacji najodpowiedniejsze będzie skupienie się na dwóch przeciwstawnych modelach meta-etycznej wykładni *Veritatis Splendor*, tj. na interpretacji zaprezentowanej przez ks. Tischnera oraz propozycji przedstawionej przez ks. Stycznia.

3. TISCHNER I SUWERENNOŚĆ AKSJOLOGII

Zarówno w jednej, jak i w drugiej propozycji na plan pierwszy wysuwa się wspomniana już wcześniej kwestia relacji dwóch pojęć: pojęcia wolności podmiotu moralnego oraz pojęcia prawdy (prawdziwości) uznawanych przezeń sądów normatywnych. Już w pierwszym tekście Tischnera na temat encykliki uwidacznia się duży dystans autora wobec wszelkiego rodzaju substancjalistycznych teorii normatywnych. „Człowiek jest osobą – pisze Tischner – osoby nie można uprzedmiotowić. I choćby nie wiem ile i nie wiem jakich »prawd« powiedziało się o człowieku »jako bycie«, to z tego nie zrodzi się jeszcze wolność w prawdzie i prawda w wolności. Aby »być« sobą człowiek musi mieć świadomość siebie²⁴. To dość prowokacyjnie wyartykułowane stanowisko jest oczywiście świadectwem silnej inklinacji Tischnera w kierunku współczesnych sposobów ujmowania problematyki moralnej. Wypracowana przez autora *Myślenia według wartości* metodologia aksjologicznej refleksji pozostaje w wyraźnej opozycji do

²⁴ J. Tischner, *Wolność w blasku prawdy*, Tygodnik Powszechny (1993)48, 1.

tradycyjnych ujęć etyki chrześcijańskiej. Zastrzeżenia pod adresem stosowania w filozofii moralnej metody św. Tomasza zgłasza zresztą Tischner w innym miejscu w sposób bardziej bezpośredni. Polemizując z Tomaszową koncepcją naturalnych inklinacji człowieka, powołuje się na głęboko ugruntowaną w chrześcijańskiej tradycji duchowość franciszkańską. „Święty [Franciszek] – czytamy w kolejnym artykule na temat encykliki – ani specjalnie nie pragnął zachowania swojego »bytu«, ani nie podjął »czynności rozmnażania«, ani nie przejmował się regułami »rozumności«. Czy oznacza to, że aby być świętym, trzeba zaprzeczyć naturze?”⁵

Bardzo charakterystyczna dla metaetycznych założeń Tischnera wydaje się przywołana wyżej przyimkowa formuła, odnosząca do siebie pojęcia wolności i prawdy. Symetryczna konstrukcja stylistyczna – „wolność w prawdzie i prawda w wolności” – wskazuje na rodzaj dialektycznego sprzężenia (zapętlenia?) między obydwoima kategoriami moralnego dyskursu. W ślad za tego rodzaju rozstrzygnięciem postępuje swoista reinterpretacja koncepcji prawa naturalnego, prowadząca do podważenia jego klasycznego rozumienia. „Prawo natury – pisze Tischner – bywa rozumiane rozmaicie, najczęściej rozumie się je »ontologicznie«, »obiektywistycznie«: człowiek ma pewną »naturę« i wedle tej »natury« powinien działać. Ale takie określenie człowieka zakłada, że ludzie mogą być jednomyślni co do własnej »natury«. Tak jednak nie jest. Człowiek, jego »natura«, jest nadal »istotą nieznaną«. Jest tyle »natur« ilu teoretyków »natury«. Zachodzi obawa, że tyle też będzie »praw natury«”⁶. Zdaniem Tischnera, encyklika nie przesądza jednoznacznie o słuszności żadnego z definicyjnych sformułowań odnoszących się do istoty człowieczeństwa. „Prawem natury – czytamy dalej – jest to, co odkrywa »rozum« należący do »ludzkiej natury«. Można powiedzieć, że przesunięty został punkt ciężkości: z ujęcia »ontologicznego« na »poznawcze«”⁷.

⁵ Tenże, *Styl myślenia*, Znak (1993)466, 53.

⁶ Tenże, *Wolność w blasku prawdy*, art. cyt., 1.

⁷ Tamże.

Nieuchronną konsekwencją przyjęcia takiej perspektywy staje się jednak zachwianie dialektycznej równowagi między wolnością podmiotu oddającego się etycznej refleksji a obiektywną prawdą, mającą się przejawiać w postaci rozpoznawanych przezeń moralnych zobowiązań. Postulat konfrontacji indywidualnej wolności z obiektywną prawdą o dobru i złu zamienia się w interpretacji Tischnera w ideę bezpośredniego wystawienia owej wolności na oddziaływanie moralnych wartości. To właśnie owe wartości stają się przedmiotem transcendencji ludzkiego indywiduum. Każdorazowy sprzeciw względem mechanizmu psycho-fizjologicznej determinacji ludzkiego zachowania jest zarazem pozytywną odpowiedzią na swoisty „apel” ze strony autonomicznej „przestrzeni” wartości. Przywołana przez Tischnera (za św. Augustynem) „przemoc przyzwyczajenia” – inercyjna uległość wobec nawyków, bezrefleksyjna akceptacja instynktownych reakcji – musi być wciąż na nowo przewyciężana w imię realnego porządku aksjologicznego, wykraczającego poza obszar czysto subiektywnych motywacji podmiotu. Opisując owo uwikłanie indywiduum w rzeczywistość moralnych wartości, Tischner wskazuje zasadę specyficznej dynamiki wolności: „takie jest (...) prawo wartości, że im większa wartość, tym większa wolność. Wartości najwyższych, w obszarze których znajdujemy także wartości etyczne, nie można realizować inaczej, jak tylko w sposób wolny”⁸. Idea bezpośredniej reaktywności aksjologicznej podmiotu łączy się więc z założeniem swoistej „stopniowości” wolności. Staje się ona tym „większa” („lepsz”? „czystsza”? „bardziej „intensywna”?), im większa wartość ma być zrealizowana.

Zarysowany w ten sposób podstawowy schemat sytuacji etycznej wywołuje jednak w kontekście zasadniczego przesłania papieskiej encykliki – a więc tekstu źródłowego dla analiz Tischnera – szereg wątpliwości. Niejasny jest zarówno ontologiczny status „przestrzeni wartości”, jak i charakter relacji, jaka wiąże ma owe wartości z podmiotem moralnym. Co więcej, interpretacja Tischnera zdaje się w niewystarczającym stopniu uwzględniać centralną dla *Veritatis Splendor* kategorię prawdy. W miejsce relacji trójczłonowej: „wolność – prawda

⁸ Tamże.

(o dobru) – dobro”, wprowadzona zostaje relacja binarna: „wolność – dobro”. Oczywiście sposób, w jaki Tischner ujmuje owo dobro, wyklucza wszelkiego rodzaju redukcjonizm, mogący się pojawić przy interpretowaniu natury moralnych zobowiązań. Kategorią, która zabezpieczać ma obiektywny wymiar odniesienia podmiotu do świata etycznych wartości, jest pojęcie absolutności, przywoływane w opisie indywidualnego doświadczenia dobra. To właśnie owemu dobru przypisany zostaje – w sposób bezpośredni – absolutny charakter: „Tym, co absolutne, jest Dobro. Człowiek otwierając się na dobro, otwiera się na to co absolutne. Ale na Dobro nie można się otworzyć inaczej, jak tylko poprzez wolność, która także jest dobrem”⁹. To ostatnie sformułowanie mogłoby wręcz sugerować wybiegnięcie myśli Tischnera w kierunku jakiejś postaci aksjologicznego monizmu¹⁰. Niezależnie od tego rodzaju systematyzujących rozstrzygnięć, niewątpliwe wydaje się zaakceptowanie przez Tischnera konieczności bezpośredniej konfrontacji (wolności) podmiotu moralnego z moralnym dobrem. Metafora otwierania się człowieka na dobro stosowana jest przezeń wielokrotnie w tekstach poświęconych refleksjom nad *Veritatis Splendor*. „Chodzi tu – czytamy w *Stylu myślenia* – o podstawową zdolność otwierania się na Dobro i czynienia dobra wokół siebie. Otwarcie to nie jest do pomyslenia bez otwarcia na innego człowieka. W końcu nie można być dobrym wyłącznie dla siebie, lecz trzeba dla kogoś innego”¹¹.

W kilku innych fragmentach komentarza do encykliki autor *Myślenia według wartości* usiłuje w sposób bardziej wyrazisty zaznaczyć rolę kategorii prawdy w zarysowanej przez siebie strukturze sytuacji etycznej. Proponowane rozstrzygnięcia nie posiadają jednak charakteru też metafizycznych, postulujących konieczność/możliwość praw-

⁹ Tamże.

¹⁰ „Porządek dobra – pisze Tischner w drugim z cytowanych tekstów poświęconych Encyklice – stoi wyżej od porządku bytu. Jan Paweł II nie kwestionuje faktu, że człowiek jest bytem, że ma w sobie »coś ze zwierzęcia« i że ma »jakiś rozum«. Ale wszystkie te właściwości człowieka to dopiero jakby »materialne« podłoże etyki i moralności. One same muszą podlegać ocenie”. Tenże, *Styl myślenia*, art. cyt., 56.

¹¹ Tamże.

dziwościowej waloryzacji sądów normatywnych: „W Biblii nie idzie tylko o to, by myśleć i mówić zgodnie z »obiektywnym stanem rzeczy«, ale przede wszystkim o to, by »czynić prawdę«. Człowiek, który »jest prawdą«, »czyni prawdę« i jako taki jest »godny wiary« – można znaleźć w nim oparcie”¹². Nawet wtedy, gdy przywołana zostaje tradycyjna formuła „prawdy o dobru” otrzymuje ona niekonwencjonalną, „aksjologiczną” wykładnię: „Jan Paweł II nie mówi w encyklice o »prawdziwej teologii«, »prawdziwej filozofii«, »prawdziwym światopoglądzie«, lecz o p r a w d z i e o d o b r u. Co jest »prawdziwym dobrem« człowieka? Co jest »dobrem nieprawdziwym«? Prawda o dobru jest d o b r ą p r a w d ą. Jan Paweł II szuka »dobrej prawdy«”¹³. Przy okazji formułowania tezy o „epistemologicznym” charakterze prawa naturalnego, Tischner rozważa również możliwość odwołania się przy ustalaniu prawd moralnych do pośrednictwa teologów. Ma jednocześnie świadomość, że taki tryb uzyskania wiedzy moralnej w sposób istotny ograniczać może krąg potencjalnych adresatów encykliki. W ostatecznym rozrachunku chodzi o pytanie, do kogo może Papież kierować swoje nauczanie¹⁴. W obszarze analiz ściśle filozoficznych opisywana przez Tischnera wolność jednostki stawić musi czoła moralnemu dobru w sposób bezpośredni.

4. PROPOZYCJA STYCZNIA: KONIECZNOŚĆ ROZPOZNANIA „PRAWDY” O DOBRU

Pod względem wagi przypisywanej możliwości/konieczności odkrywania przez podmiot moralnej prawdy Tischnerowska wykładnia *Veritatis Splendor* znajduje się na przeciwległym biegunie w stosunku do interpretacji papieskiego dokumentu dokonanej przez Tadeusza Stycznia. Już na początku swoich wywodów Styczeń artykułuje tezę o zarysowanym w encyklice fundamentalnym związku między wolnością człowieka a moralną prawdą, określającą zasadność jego życio-

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tenże, *Wolność w blasku prawdy*, art. cyt., 1.

wych aspiracji. „Chodzi w niej głównie – jak mówi Styczeń – o ukazanie miejsca i roli wolności w jej odniesieniu do prawdy o człowieku”¹⁵. Odniesienie to Styczeń ujmuje bardzo wyraziście: rozpoznana przez człowieka prawda „stawia jego wolności nieprzekraczalne granice”, będąc zarazem tychże granic „czujną i bezkompromisową strażniczką”¹⁶. Owo bezpośrednie zwarcie wolności i prawdy, dookreślone metaforą wolności „w matni/potrząsku (poznanej) prawdy”, uznaje Styczeń za centralny fakt etyczny, a zarazem centralny fakt antropologiczny. Mimo pozornej jednostronności konstytuującej go relacji, zasadniczy wpływ moralnej prawdy na ludzką wolność nie ma jednak charakteru opresywnego. Jego prawdziwy sens uwidacznia się najlepiej w samym tytule komentarza do *Veritatis Splendor* autorstwa Stycznia: *Wolność z prawdy żyje*. Ograniczana przez moralną prawdę wolność okazuje się więc zarazem zawdzięczać tejże prawdzie swą podstawową tożsamość.

Zarysowany przez Stycznia, głęboko dialektyczny związek wolności i prawdy (postulowany już, jak wykazano wyżej, przez Tischnera, choć w ostatecznym rozrachunku nieco przezeń zmarginalizowany), prowadzi do pytania o pełniejszą wykładnię tej centralnej dla etyki konstrukcji pojęciowej. Początkowe fragmenty tekstu Stycznia sugerują, że rolę klucza interpretacyjnego mogłaby pełnić jakaś postać platońskiego idealizmu. „Człowiek jako podmiot wolności – pisze Styczeń – zostaje jakby wezwany mocą odkrycia prawdy o sobie do tego, by nadał jej realny kształt w swoim życiu, by budował niejako żywy pomnik na cześć swojego człowieczeństwa. (...) Gdy więc człowiek decyzją swej wolności zamieni prawdę swego ideału na prawdę spełnioną, wówczas blask spełnionej prawdy o wielkości człowieka staje się zarazem pochwałą jego wolności, odą na jej cześć”¹⁷. Poążanie w tym kierunku narazić by oczywiście musiało interpretację Stycznia na klasyczny zestaw antyidealistycznych argumentów, sfor-

¹⁵ T. Styczeń, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis Splendor”*, w: Jan Paweł II, *Veritatis Splendor. Tekst i komentarze*, dz. cyt., 127.

¹⁶ Tamże, 131.

¹⁷ Tamże, 135.

mułowanych już w starożytności w odniesieniu do Platońskiej teorii form. Prawda moralna rozumiana jako zewnętrzny wobec człowieka wzorzec jego etycznej doskonałości nie daje gwarancji na rozwiązanie zasadniczych dylematów metaetyki.

W dalszej części rozważań Styczeń doprecyzowuje swe stanowisko i ostatecznie unika pułapki, która wiąże się z koncepcją idealistyczną. Podporządkowanie się przez człowieka wymogom prawdy moralnej ma być jednocześnie aktem potwierdzenia jego najgłębszej tożsamości i odwrotnie: sprzeciw wobec prawdziwych norm etycznych oznaczać musi zawsze zaprzeczenie samemu sobie. „Sedno sprawy tożsamości człowieka – pisze Styczeń – leży w tym, iż człowiek uderzając aktem wolnego wyboru w prawdę przez siebie samego już stwierdzoną i za prawdę uznaną własnym aktem poznania, nie może nie dokonać tymże samym aktem samobójczego wobec siebie samego dzieła: dzieła rozłamania jedności swego osobowego »ja«. Pozostać, albo nie pozostać samym sobą, potwierdzić i ocalić swą tożsamość albo ją przekreślić, to sprawa wolności człowieka dokonującej wyboru w matni prawdy”¹⁸. Tak oto rozpoznana przez podmiot prawda moralna przemawia do niego, jak wyraża się Styczeń, „jego własnym głosem”¹⁹. Zaprzeczyć jej, to dokonać aktu swoistego samookaleczenia; uznać ją i zrealizować w działaniu, to potwierdzić własną autonomię. „Matnia prawdy – czytamy dalej – (...) okazuje się w końcu li tylko przezroczystym oknem człowieka na samego siebie i zarazem bramą wejściową w przestrzeń autentycznej ludzkiej wolności”²⁰.

Perspektywa ostatecznego samospełnienia się podmiotu w procesie odkrywania i dobrowolnego urzeczywistniania prawdziwych wymogów moralnych wydaje się bardzo pociągająca. Stojąca za nią konstrukcja pojęciowa nie pozostaje jednak wolna od poważnych mankamentów natury ogólnie-etycznej. Przedstawienie moralnej doskonałości jako jedynej autentycznej formy auto-ekspresji indywidualnego „ja” moralnego pociąga za sobą istotne konsekwencje dla sposobu rozu-

¹⁸ Tamże, 136.

¹⁹ Tamże, 139.

²⁰ Tamże, 143.

mienia moralnego zła. Jeśli działania w granicach norm etycznych wyczerpują wszystkie możliwości autonomicznych działań podmiotu, to wszelkie odstępstwa od zasad moralności muszą być zakwalifikowane jako przejaw zewnętrznej ingerencji w sferę indywidualnej autonomii tegoż podmiotu. Zło przyjmuje zatem postać przemocy, zewnętrznej agresji, destrukcyjnej energii wpływającej spoza obszaru jednostkowej odpowiedzialności indywiduum. W ujęciu takim niesłuchanie trudno jest przypisywać jednostce moralne sprawstwo w sytuacji, gdy podjęte przez nią działanie nie spełnia kryteriów działania moralnie słusznego. Zasady indywidualnej odpowiedzialności podmiotu za wyrządzone przez niego zło Styczeń broni poprzez wprowadzenie w tok argumentacji kategorii przyzwolenia na przemoc: „Sam (...) zezwoliłem na zawładnięcie sobą mocom sprzecznym z głosem prawdy przemawiającej do mnie moim głosem. (...) Sam zdecydowałem się ulec sile obcej wobec uznanej przez samego siebie prawdy, czyli sam zdecydowałem się ulec przemocy”²¹. Wydaje się jednak, że przy zachowaniu pełnej konsekwencji w definiowaniu osobowej tożsamości podmiotu jako integralnie związanej z moralną prawdą, odwoływanie się do możliwości aprobowania przez ów podmiot interwencji we własne działania ze strony „siły obcej” nie jest uprawnione. „Konstituowany i konstytuujący się poprzez poznawcze odniesienie do prawdy”²² podmiot zgody takiej po prostu nigdy nie może wydać!

Jest rzeczą paradoksalną, że w rysującym się w ten sposób schemacie podstawowej sytuacji etycznej rola czynnika dynamicznego przypisana zostaje moralnemu złu. To stałe zagrożenie „przemocą” związaną ze złem wprowadza w strukturę moralnego dramatu stan nieustannego napięcia. O ile u Tischnera – nieeksponującego w swej interpretacji papieskiej encykliki kategorii moralnej prawdy – na plan pierwszy wysuwa się dynamika wolności skonfrontowanej z dobrem (im większe dobro, tym większa wolność), o tyle w propozycji Stycznia można dostrzec intencję zagwarantowania moralnemu światu większej dozy statycznego uporządkowania. Konstituowanej przez prawdę podmio-

²¹ Tamże, 136.

²² Tamże, 142.

towości moralnej nie daje się jednak zredukować – choćby z powodu wspomnianej wyżej kwestii indywidualnej odpowiedzialności za zło – do postaci czysto funkcjonalnego odwzorowania tejże prawdy. Niejako w obronie przed tego rodzaju zarzutem wprowadza Styczeń do swej interpretacji *Veritatis Splendor* wątek wewnętrznej dynamiki moralnego indywiduum. Łączy się on jednak z koniecznością swoistego rozbicia integralności „ja” moralnego – przynajmniej na poziomie opisu jego wewnętrznej struktury.

Ideę wewnętrznego zmagania się podmiotu z samym sobą wprowadza metafora przekraczania samego siebie: „(...) Potwierdzenie samego siebie staje się dla nas możliwe już tylko poprzez przekraczanie niejako samych siebie aktami afirmowania poznanej prawdy dla niej samej, aktami świadomego i wolnego wyboru życia dla prawdy i z prawdy. (...) Można powiedzieć, że człowiek samym sobą pozostaje, gdy przekraczając samego siebie mocą własnego świadomego i wolnego aktu wyboru prawdy (...) – sam niejako po jej stronie staje”²³. Dramatyczne napięcie w obrębie podmiotowości moralnej zostaje też oddane za pomocą sformułowań odwołujących się wprost do koncepcji dwuinstancyjności jednostkowego „ja”: „Rola powiernika prawdy staje się (...) nierozzerwalnie związana z zupełnie szczególną i nieodstępowną odpowiedzialnością za tego kogoś odkrytego w samym sobie, kto nie ocali własnej tożsamości inaczej (prawdy o samym sobie), jak tylko wywiązując się ze swej roli stróża prawdy. Ten ktoś w nas zostaje nam powierzony jako powiernik prawdy wraz z prawdą, która mu zostaje jako jej powiernikowi powierzona”²⁴. Ostateczne rozstrzygnięcie kwestii relacji między wolnością indywiduum a wymogami obiektywnej prawdy moralnej uzyskuje więc postać propozycji szczególnego rodzaju rozwarstwienia osobowościowych struktur podmiotu, z wyraźnie zaznaczoną w nich obecnością swoistego moralnego „alter ego”. Można stawiać, jak się wydaje, zasadne pytania o sposób, w jaki ideę tę da się pogodzić z wyraźnie artykułowanym przez Stycz-

²³ Tamże, 140.

²⁴ Tamże, 141.

nia (w innym, przywoływanym wyżej kontekście) postulatem zapobiegania „rozłamowi jedności osobowego »ja«” ludzkiego indywiduum.

Filozoficzne opracowania *Veritatis Splendor* dokonane przez Tischnera i Styczeń potwierdzają wielką rangę problemów poruszonych przed dwudziestu laty w papieskim dokumencie. Refleksje obydwu myślicieli – wyrażające pełną aprobatę dla stanowiska Papieża, chociaż pod względem systemowym w znacznym stopniu rozbieżne – wskazują na niezwykle szeroki zakres możliwości interpretacyjnych odnoszących się do naczelnego przesłania chrześcijańskiej etyki. Temperatura toczącej się wokół niego i dzisiaj publicznej debaty dowodzi, że wyzwanie polegające na znalezieniu adekwatnej formuły dla związku między wolnością a prawdą – związku niezwykle istotnego dla spójności teorii etycznej – pozostaje ciągle aktualne.

“FREEDOM IN TRUTH” OR “FREEDOM FROM TRUTH”?
TISCHNER AND STYCZEŃ ON THE ENCYCLICAL *VERITATIS*
SPLENDOR

Summary

The publication of John Paul II’s encyclical *Veritatis Splendor* – an official church document devoted entirely to moral matters – aroused great interest all around the world. The scope of philosophical debate focusing on the encyclical was particularly extensive in Poland. With a number of Polish Christian thinkers agreeing as to the normative content of the Catholic moral doctrine, their interpretations of its official contemporary re-announcement by the pope varied considerably. The paper presents the analysis of two opposite models of a meta-ethical reading of *Veritatis Splendor* – one proposed by Józef Tischner and one presented by Tadeusz Styczeń. In both interpretations the emphasis is laid on the relationship between two categories: the concept of freedom of moral subjects and the concept of the truth of value judgments, which they endorse (the concept of those judgments’ being true). By comparing both interpretive proposals one can notice the most basic differences between the two alternative ways of understanding the foundations of Christian ethics as well as see the principal limitations of both of them.

Keywords: Christian ethics, truth, freedom, normative judgments, meta-ethics