

WOLNOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

7.

O właściwe używanie wolności

Po upadku systemów totalitarnych, w których zniewolenie ludzi doszło do zenitu, otworzyła się dla uciśnionych obywateli perspektywa wolności, perspektywa stanowienia o sobie. W tej kwestii wyrażono już wiele opinii. Ostatecznie pytanie można sformułować tak: Jak wykorzystać tę możliwość wolnej decyzji, aby w przyszłości można było uniknąć zła związanego z tymi systemami, z tymi ideologiami?

Jeżeli po upadku systemów totalitarnych społeczeństwa poczuły się wolne, to prawie równocześnie zrodził się inny podstawowy problem - problem użycia wolności. A problem ten ma wymiar nie tylko indywidualny, ale także zbiorowy. Domaga się on rozwiązania niejako systemowego. Jeżeli jestem wolny, to znaczy, że mogę używać własnej wolności dobrze albo źle. Jeżeli używam jej dobrze, to i ja sam przez to staję się dobry, a dobro, które spełniam, wpływa pozytywnie na otoczenie. Jeżeli zaś źle jej używam, konsekwencją tego jest zakorzenianie się i rozprzestrzenianie zła we mnie i w moim środowisku. Niebezpieczeństwo obecnej sytuacji polega na tym, że w użyciu wolności usiłuje się abstrahować od wymiaru etycznego - to znaczy od wymiaru dobra i zła moralnego. Specyficzne pojmowanie wolności, które szeroko rozpowszechnia się dziś w opinii publicznej, odsuwa uwagę człowieka od odpowiedzialności etycznej. To, na czym dziś koncentruje się uwaga, to sama wolność. Mówi się: ważne jest, ażeby być wolnym i wykorzystywać tę wolność w sposób niczym nie skrzepowany, wyłącznie według własnych osądów, które w rzeczywistości są tylko zachciankami. To jasne: jest

to forma liberalizmu prymitywnego. Jego wpływ, tak czy owak, jest niszczący.

Trzeba jednak zaraz dodać, że tradycje europejskie, zwłaszcza okresu oświeceniowego, uznają konieczność jakiegoś kryterium używania wolności. Kryterium tym nie jest jednak dobro godziwe (*bonum honestum*), ale raczej użyteczność i przyjemność. Tutaj natrafiamy na bardzo istotne złoże tradycji myśli europejskiej, któremu trzeba poświęcić nieco więcej uwagi.

W działaniu człowieka poszczególne władze duchowe dążą ku syntezie. W syntezie tej główną rolę odgrywa wola. Dzięki temu zaznacza się w działaniu charakter rozumny ludzkiego podmiotu. Akty ludzkie są wolne, a jako takie, domagają się odpowiedzialności podmiotu. Człowiek chce określonego dobra, wybiera je i z kolei odpowiada za swój wybór.

Na tle takiej metafizycznej, a zarazem antropologicznej wizji dobra kształtuje się podział, który ma już charakter przede wszystkim etyczny. Jest to podział, a raczej rozróżnienie dobra godziwego (*bonum honestum*), dobra użytecznego (*bonum utile*) oraz dobra przyjemnego (*bonum delectabile*). Te trzy odmiany dobra określają ludzkie działanie w sensie organicznym. Działając, człowiek wybiera jakieś dobro, które dla tego działania staje się celem. Jeżeli podmiot wybiera *bonum honestum*, jego cel jest zgodny z samą istotą przedmiotu działania, a więc jest to działanie słuszne. Kiedy zaś przedmiotem wyboru jest *bonum utile*, celem jest korzyść, jaką czerpie podmiot. Problem odpowiedzialności moralnej pozostaje jeszcze otwarty: tylko w przypadku gdy działanie, z którego wynika dobro użyteczne, jest godziwe, i godziwe są środki, również cel osiągnięty można uważać za godziwy. Właśnie w odniesieniu do tej kwestii zaczyna się rozdzielenie pomiędzy tradycją etyki arystotelesowsko-tomistycznej a nowożytnym utylitaryzmem.

Utylitaryzm zapomniał o pierwszym i podstawowym wymiarze dobra, jakim jest *bonum honestum*. Utylitarystyczna antropologia

i wynikająca z niej etyka wychodzą z założenia, że człowiek zasadniczo dąży do korzyści własnej i korzyści grupy, do której należy. Ostatecznie korzyść osobista czy kolektywna jest celem jego działania.

Jeśli chodzi o *bonum delectabile*, to istniało ono oczywiście także w tradycji arystotelesowskotomistycznej. Wielcy myśliciele tego nurtu, podejmując refleksję etyczną, zdawali sobie bowiem doskonale sprawę z tego, że spełnieniu dobra godziwego towarzyszy zawsze wewnętrzna radość - radość z dobra. Wymiar dobra i wymiar radości został w myśleniu utylitarystów przesłonięty poszukiwaniem użyteczności lub przyjemności. Tomistyczne *bonum delectabile* w nowym ujęciu niejako się wyemancypowało, stając się dobrem i celem samo dla siebie. Według wizji utylitarystycznej, człowiek szuka w swoich działaniach przede wszystkim przyjemności, a nie godziwości (*honestum*). Owszem, tacy utylitarystyści jak Jeremy Bentham czy John Stuart Mill podkreślają, że nie chodzi tylko o przyjemności na poziomie zmysłowym. Wchodzą w grę również przyjemności duchowe. Mówią oni, że trzeba także brać pod uwagę tak zwany rachunek przyjemności. Właśnie ten rachunek, według ich sposobu myślenia, stanowi „normatywny” wyraz etyki utylitarystycznej: maksimum przyjemności dla jak największej liczby osób. Pod takim kątem należy kształtować działanie człowieka i współdziałanie ludzi.

Odpowiedź na etykę utylitarystyczną znalazła się w filozofii Immanuela Kanta. Filozof z Królewca słusznie dostrzegł, że to wysunięcie przyjemności na pierwszy plan w analizie ludzkiego działania jest niebezpieczne i zagraża samej istocie moralności. W swoim apriorycznym widzeniu rzeczywistości Kant zakwestionował dwie rzeczy równocześnie, a mianowicie przyjemność i użyteczność. Nie wrócił jednak do tradycji *bonum honestum*. Całą moralność ludzką oparł na apriorycznych formach umysłu praktycznego, mających charakter imperatywny. Zasadniczy dla moralności jest imperatyw

kategoryczny, który wyraża się w formule: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby się stała powszechnym prawem”.

Istnieje też druga postać imperatywu kategorycznego, która uwytatnia miejsce osoby w całym porządku moralności. Jej formuła brzmi następująco: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”. W tej formie cel i środek powracają w myśli etycznej Kanta, jednakże nie jako kategorie pierwszorzędne, tylko wtórne.

Kategorią pierwszorzędną staje się osoba. Kant poniekąd położył podwalmy pod nowoczesny personalizm w etyce. Z punktu widzenia rozwoju refleksji etycznej jest to bardzo ważny etap. Również i neotomiści podjęli zasadę personalizmu, opierając się na Tomaszowej koncepcji bonum honestum, bonum utile i bonum delectabile.

Z tego zwięzłego wywodu widać, że zagadnienie właściwego użycia wolności wiąże się ściśle z ludzkim myśleniem na temat dobra i zła. Jest to zagadnienie pasjonujące w znaczeniu nie tylko praktycznym, ale również teoretycznym. Jeżeli etyka jest filozoficzną nauką o dobru i złu moralnym, to musi czerpać swoje podstawowe kryterium oceny z istotnej właściwości ludzkiej woli, jaką jest wolność. Człowiek może czynić dobrze lub źle, ponieważ jego wola jest wolna, ale także omylna. Kiedy wybiera, czyni to zawsze według jakiegoś kryterium. Tym kryterium może być godziwość obiektywna lub też użyteczność w znaczeniu utylitarystycznym. Etyka absolutnego imperatywu Kanta słusznie uwytatniała zobowiązujący charakter moralnych rozstrzygnięć człowieka. Chyba jednak równocześnie oderwała się od tego, co stanowi prawdziwie obiektywne kryterium owych rozstrzygnięć: uwytatniała podmiotową powinność, natomiast oderwała się od tego, co jest fundamentem moralności, czyli od bonum honestum. Jeżeli zaś chodzi o bonum delectabile, w takim znaczeniu, jakim

je rozumieli utylitaryści anglosascy, Kant w zasadzie wykluczył je z zakresu moralności.

Cały powyższy wywód dotyczący teorii dobra i zła należy do filozofii moralności. Poświęciłem tym zagadnieniom kilka lat pracy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Moje refleksje dotyczące tego tematu znalazły wyraz w książce *Miłość i odpowiedzialność*, potem w studium *Osoba i czyn*, a wreszcie, na dalszym jeszcze etapie, w środowowych katechezach, które ukazały się w zbiorze pod tytułem *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Na podstawie późniejszych lektur, a także prac, jakie prowadziłem na seminarium etyki w Lublinie, mogłem się przekonać, jak bardzo ta tematyka odzywa się u różnych myślicieli współczesnych: u Maxa Schelera i innych fenomenologów, u Jeana Paula Sartre'a czy też u Emmanuela Levinasa i Paula Ricoeura, ale także u Władimira Sołowjowa, nie mówiąc już o Fiodorze Dostojewskim. Poprzez te analizy rzeczywistości antropologicznej przezierną na różne sposoby ludzka potrzeba odkupienia i potwierdza się konieczność Odkupiciela dla zbawienia człowieka.

8.

Wolność jest dla miłości

Współczesna historia przyniosła nam obszerne i tragicznie wymowne dowody złego użycia wolności. Pozostaje jednak do wyjaśnienia w sposób pozytywny, na czym polega i do czego służy ludzka wolność?

Dotykamy tutaj problemu, który jeśli był ważny w całej naszej przeszłości, to stał się jeszcze ważniejszy w teraźniejszości, po wydarzeniach roku 1989. Czym jest ludzka wolność? Odpowiedź znajdujemy już u Arystotelesa. Dla Arystotelesa wolność jest własnością woli, która urzeczywistnia się przez prawdę. Jest zadana

człowiekowi. Nie ma wolności bez prawdy. Wolność jest kategorią etyczną. Tego uczy Arystoteles przede wszystkim w swojej *Etyce nikomachejskiej*, zbudowanej jako system etyki filozoficznej. Ta naturalna etyka została w całości zaadoptowana przez św. Tomasza w jego *Sumie teologicznej*. W ten sposób *Etyka nikomachejska* trwa w dziejach moralności, jednak już z cechami etyki chrześcijańskiej, tomistycznej.

Św. Tomasz zaakceptował w całej pełni arystotelesowski system cnót. Dobro, które staje przed ludzką wolnością jako zadanie do spełnienia, to jest właśnie dobro cnoty. Chodzi przede wszystkim o tak zwane cztery cnoty kardynalne: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i wstrzemięźliwość. Roztropność ma znaczenie kierownicze. Sprawiedliwość warunkuje ład społeczny. Wstrzemięźliwość i męstwo determinują natomiast ład wewnętrzny w człowieku, określają bowiem to dobro, które pozostaje w relacji do ludzkiej popędliwości i pożądliwości: *vis irascibilis - vis concupiscibilis*. Tak więc u podstaw *Etyki nikomachejskiej* stoi wyraźnie ściśle określona antropologia.

Do tego systemu cnót kardynalnych włączają się cnoty, które są im na różne sposoby przyporządkowane. Można powiedzieć, że system cnót warunkujących spełnianie się ludzkiej wolności w prawdzie jest systemem kompletnym. Nie jest to system abstrakcyjny i aprioryczny. Arystoteles wychodzi od doświadczenia podmiotu moralnego. Św. Tomasz również wychodzi od doświadczenia moralności, ale szuka dla niego także światła zawartych w Piśmie Świętym. Największym światłem jest przykazanie miłości Boga i bliźniego. W nim wolność ludzka znajduje najpełniejsze urzeczywistnienie. Wolność jest dla miłości. Spełnianie jej przez miłość może osiągać również stopień heroiczny. Chrystus mówi o „dawaniu życia” za brata, za drugą istotę ludzką. W dziejach chrześcijaństwa nie brakowało tych, którzy na różne sposoby „dawali życie” za bliźnich, a dawali je, aby naśladować Chrystusa. Było tak szczególnie

w przypadku męczenników, których świadectwo towarzyszy chrześcijaństwu od czasów apostoelskich aż po nasze czasy. XX stulecie było wielkim wiekiem męczenników chrześcijańskich, i to zarówno w Kościele katolickim, jak i w innych Kościołach i Wspólnotach kościelnych.

Wracając do Arystotelesa, trzeba dodać, że obok *Etyki nikoma-chejskiej* pozostawił on jeszcze inne dzieło, dotyczące tym razem etyki społecznej. Nosi tytuł *Polityka*, Arystoteles nie odnosi się w nim do kwestii związanych z konkretną strategią życia politycznego, ale ogranicza się do określenia zasad etycznych, na których powinien się opierać każdy sprawiedliwy ustrój. Do *Polityki* Arystotelesowskiej nawiązuje katolicka nauka społeczna, która nabrała szczególnego znaczenia w czasach nowożytnych pod wpływem kwestii robotniczej. Od wielkiej encykliki Leona XIII *Rerum novarum*, jeszcze z roku 1891, XX stulecie naznaczone było szeregiem dokumentów *Magisterium*, które mają zasadnicze znaczenie dla różnorodnych, narastających stopniowo kwestii społecznych. Encyklika *Quadragesimo anno* Piusa XI, ogłoszona z okazji czterdziestolecia *Rerum novarum*, odnosi się bezpośrednio do kwestii robotniczej. Natomiast Jan XXIII w *Mater et magistra* rozważa dogłębnie kwestię sprawiedliwości społecznej w odniesieniu do wielkich rzesz ludzi pracujących na roli; potem w encyklice *Pacem in terris* kreśli główne zasady sprawiedliwego pokoju i porządku międzynarodowego, podejmując i rozwijając pryncypia zarysowane już w niektórych ważnych wypowiedziach Piusa XII. Paweł VI w liście apostoelskim *Octogesima adveniens* powraca do problemu pracy przemysłowej, zaś w encyklice *Populorum progressio* zatrzymuje się w sposób szczególny na analizie różnych aspektów sprawiedliwego postępu. Cała ta problematyka wejdzie również w zakres refleksji Ojców II Soboru Watykańskiego, a zwłaszcza będzie podjęta w Konstytucji *Gaudium et spes*. Wychodząc od podstawowej problematyki powołania osoby ludzkiej, dokument soborowy analizuje

po kolei jego różnorakie wymiary. W szczególności zatrzymuje się na małżeństwie i rodzinie, zapytuje o kulturę, podejmuje złożone zagadnienia życia ekonomicznego, politycznego i społecznego zarówno w wymiarze narodowym, jak i międzynarodowym. Cała ta problematyka społeczna zostanie przypomniana przeze mnie w dwóch encyklikach: *Sollicitudo rei socialis* oraz *Centesimus annus*. Przedtem jeszcze osobną encyklikę poświęciłem ludzkiej pracy - *Laborem exercens*. Przewidziana na 90-lecie *Rerum novarum*, ukazała się z pewnym opóźnieniem z powodu zamachu na życie papieża. Można powiedzieć, że u źródeł tych wszystkich dokumentów Magisterium znajduje się temat wolności człowieka. Wolność jest dana człowiekowi przez Stwórcę i jest mu równocześnie zadana. Poprzez wolność bowiem człowiek jest powołany do przyjęcia i realizacji prawdy. Wybierając i wypełniając prawdziwe dobro w życiu osobistym i rodzinnym, w rzeczywistości ekonomicznej i politycznej, czy wreszcie w środowisku narodowym i międzynarodowym, człowiek realizuje swoją wolność w prawdzie. Pozwala mu to unikać możliwych dewiacji, jakie zna historia, albo je przewyżczać. Jedną z nich był z pewnością renesansowy makiawelizm; taką dewiacją były także różne formy utylitaryzmu społecznego, od klasowego (marksizm) do narodowego (narodowy socjalizm, faszyzm). Po upadku w Europie obu tych systemów staje przed społeczeństwami, zwłaszcza dawnego bloku sowieckiego, problem liberalizmu. Zagadnienie to było żywo dyskutowane w związku z encykliką *Centesimus annus*, a także, w innym aspekcie, w związku z encykliką *Veritatis splendor*. Powracają w tych dyskusjach odwieczne pytania, które już na końcu XIX stulecia podejmował Leon XIII, poświęcając problematyce wolności wiele encyklik. Z tej pobieżnej analizy historii myśli na ten temat widać, jak bardzo podstawowe jest pytanie o ludzką wolność. Wolność jest sobą, jest wolnością w takiej mierze, w jakiej jest urzeczywistniana przez prawdę o dobru. Tylko wtedy ona sama jest dobrem. Jeżeli wolność przestaje być związana z prawdą,

a uzależnia prawdę od siebie, tworzy logiczne przesłanki, które mają szkodliwe konsekwencje moralne. Ich rozmiary są czasami nieobliczalne. W tym przypadku nadużycie wolności wywołuje reakcję, która przyjmuje postać takiego czy innego systemu totalitarnego. Jest to jedna z form zniszczenia wolności, której skutków doświadczyliśmy w wieku XX i nie tylko.

9.

Nauka z najnowszej historii

Ojciec Święty był naocznym świadkiem długiego i trudnego okresu w historii Polski i krajów byłego bloku wschodniego (1939-1989). Jaką naukę, według Waszej Świątobliwości, możemy wynieść z doświadczeń Jego kraju rodzinnego, a w szczególności z doświadczeń Kościoła w Polsce w tym okresie?

Pięćdziesiąt lat zmagania z totalitaryzmem stanowi okres niepozabawiony znaczenia opatrnościowego: wyrażała się w nich społeczna potrzeba samoobrony przed zniewoleniem całego narodu. Chodziło o samoobronę, która działała nie tylko w perspektywie negatywnej. Społeczeństwo nie tylko odrzucało hitleryzm jako system zmierzający do zniszczenia Polski, a z kolei komunizm jako system narzucony ze Wschodu, ale w swym oporze trzymało się wartości o wielkiej pozytywnej treści. Chęć powiedzieć, że nie chodziło o zwyczajne odrzucenie tamtych wrogich systemów. W owych czasach było to odzyskiwanie i potwierdzanie fundamentalnych wartości, jakimi społeczeństwo żyło i jakim pragnęło pozostać wierne. Odnoszę się tu zarówno do stosunkowo krótkiego okresu okupacji niemieckiej, jak i do czterdziestu z górą lat panowania komunistycznego, w czasach Polski Ludowej.