

# Alfred Wierzbicki

---

## W ręku rady jego

---

Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej 1,  
195-205

---

1994

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Ks. Alfred Wierzbicki*

## W RĘKU RADY JEGO

"Bóg zechciał postawić człowieka w rękę rady jego". To zdanie mędrca Syracha przywołane w najnowszej encyklice Ojca Świętego Jana Pawła II *Veritatis Splendor*<sup>1</sup> wyraża zdziwienie nad kondycją człowieka jako istoty wolnej, kierującej sobą. Wolność człowieka stanowi główny temat filozofii i teologii, temat wielu kontrowersji i wielu intelektualnych odkryć. To właśnie na tym temacie "wywraca się" wiele koncepcji. Dzieje się tak, ponieważ człowiek nie może zrozumieć siebie, dopóki nie zrozumie znaczenia swojej wolności. Rozumienie siebie jako człowieka nie sprowadza się jedynie do teorii człowieka, ma ono charakter przede wszystkim mądrościowy, dotyka bowiem pytania - jak żyć? Stawianie takiego pytania nie ma w ogóle sensu, jeśli się nie bierze pod uwagę faktu ludzkiej wolności. Ale już w samo pytanie o ludzką wolność, o jej istotę, wpisane jest jeszcze bardziej podstawowe pytanie o to, kim jest człowiek - czy jest on istotą stworzoną czy stwórcą samego siebie?

Dwie koncepcje konkurują ze sobą w odpowiedzi na powyższe pytanie. Jedna z nich odczytuje człowieka jako istotę stworzoną przez Boga i obdarzoną godnością obrazu Bożego, jest to koncepcja właściwa Objawieniu chrześcijańskiemu. Druga natomiast koncepcja mająca swoje źródła w nowożytnej filozofii akcentuje samostwórczą wolność człowieka. Ta druga koncepcja może mieć charakter całkowicie ateistyczny, ale może być także interpretowana teologicznie. Interpretacja taka wszakże powoduje kryzys w teologii pociągając za sobą relatywizm i subiektywizm ocen mo-

---

<sup>1</sup>Veritatis Splendor 38; Syr 15,14.

ralnych oraz ukryty ateizm.<sup>2</sup> Mamy dziś do czynienia ze sporem w łonie teologii moralnej, którego korzenie tkwią w filozofii tak, iż te same motywy zdają się stanowić o kryzysie współczesnej kultury i kryzysie teologii moralnej. Sedno tego kryzysu tkwi w absolutyzacji ludzkiej wolności. Pojawiło się w myśli nowożytnej, a w ślad za nią w teologii, przeciwstawianie natury i wolności oraz prawa i wolności. Na gruncie tego przeciwstawienia zakwestionowaniu podlega obiektywna podstawa norm moralnych. Wolności nie odniesionej do obiektywnej prawdy, lecz pojmowanej jako wolność prawdotwórczą przypisuje się rolę kryterium dobra i zła. Koncepcja autonomii człowieka czyniąca zeń autora prawa moralnego pociąga za sobą jednocześnie konflikt wolności i prawa. Normy moralne, według tej koncepcji moralności, nie są formułowane w związku z rozpoznaniem obiektywnego dobra, lecz są tworzywem dla samej wolności, która zamiast je respektować może je zmieniać.

Encyklika o podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła *Veritatis splendor* konflikt pomiędzy wolnością a prawem odrzuca jako nieuzasadniony, nie znajdujący potwierdzenia ani w Objawieniu ani w realistycznej filozofii człowieka.<sup>3</sup> Jan Paweł II przywołuje i rozwija doktrynę prawa naturalnego. Warto zauważyć, że w wywodzie encykliki o prawie naturalnym znajdują się liczne przytoczenia z tradycyjnej nauki św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Przywołana zostaje przede wszystkim definicja prawa naturalnego jako partycypacji rozumu ludzkiego w Mądrości Bożej.<sup>4</sup> Rozum ludzki jest rozumem stworzonym i uczestniczy w poznaniu prawa, którego autorem jest Bóg. Kondycja stworzenia polega na tym, że rozum ludzki ma do czynienia z bytem jako rzeczywistością zastaną, którą winien respektować.

Prawda jako swoisty „głos bytu” (*veritas ut manifestatio*) domaga się afirmacji (*veritas ut adequatio*). W ludzkim poznaniu współwystępują dwa momenty kognitywny i świadomościowy pozwalający na interoryzację poznanej prawdy. Nie wolno jednak zapominać, że porządek ontyczny wyprzedza porządek epistemologiczny, i że poznanie jest poznaniem bytu. Prawo naturalne nazywa się partycypacją rozumu ludzkiego w prawie wiecznym, przez które rozumie się uniwersalny i niezmienny porządek bytu stworzony przez Boga. Autonomia rozumu ludzkiego musiałaby oznaczać przyjęcie

---

<sup>2</sup> Por. A. Szostek, *Rozum, natura, wolność*, Rzym 1991; R. Buttiglione, *Kryzys w etyce*, Lublin 1994 (w druku).

<sup>3</sup>*Veritatis Splendor* 35.

<sup>4</sup>*Veritatis Splendor* 36 i 44.

przez rozum ludzki funkcji prawdotwórczej, musiałyby oznaczać utożsamienie rozumu z wolnością. Czy takie utożsamienie racjonalności prawdy, dobra i prawa z wolnością nie prowadzi do ich dalszego utożsamienia z dowolnością i czy w takim razie całkowita suwerenność rozumu w granicach antropologicznej i historycznej immanencji, nie byłaby zarazem ograniczeniem samego rozumu, skoro przestałby być władzą pocztywania transcendentnej pochodzącej od Boga prawdy, a byłby jedynie władzą jej ustanawiania i rządzenia nią?

Poznanie prawdy wiąże się z transcendencją poznającego podmiotu. W tym stopniu, w jakim poznanie kontaktuje podmiot z bytem i sprawia, że byt się manifestuje jako prawda w swoim blasku, można mówić o wyzwoleniu podmiotu przez prawdę. Poprzez prawdę będącą owocem poznania podmiot bowiem zostaje wyzwolony ze ślepoty niewiedzy, jak mówi św. Tomasz, dzięki poznaniu poznający staje się poniekąd tym, co poznaje. Osiągnięcie wiedzy poprzez prawdę jest jakby horyzontalnym wymiarem wyzwolenia na linii podmiot - przedmiot, zachodzi ponadto wertykalny wymiar wyzwolenia, którego linia przebiega wewnątrz samego podmiotu<sup>5</sup> Poznając prawdę podmiot afirmuje ją własnym aktem i w ten sposób uznając to, co poznał, wiąże się prawdą panując tym związaniem sam nad sobą. Obiektywność prawdy stanowi dla poznającego ją podmiotu gwarancję wyzwolenia także w wymiarze wertykalnym. Sama czysta autentyczność polegająca na tym, że to, co podmiot myśli i czyni, jest tylko jego myślą i czynem dokonany z głębokim wewnętrznym zaangażowaniem, nie wystarczy by jeszcze mówić, że spełnił się on jako osoba i tym samym osiągnął suwerenność zarówno w stosunku do tkwiących w nim samym sił jak w stosunku do presji społecznej.

W wierszu o znamienym tytule „Królestwo” Cyprian Norwid dostarcza dwie krańcowe nieautentyczne postawy: dowolność i kapryśność dążeń oraz brak własnej woli czyli uległość wobec woli innych.

Kto czyniłby to przez całe życie,  
Co sam tylko dla siebie uchwałął,  
Nie dopiąłby on nic należycie,  
Lecz gryzłby się, jak Neron, i szalał.

Kto zaś nigdy nic po woli własnej  
Nie spełniłby - nic o własnym skrzydle:

---

<sup>5</sup>Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 147-48.

W widnokrażek coraz więcej ciasny  
Zakląłby się i spętał, jak bydlę!<sup>6</sup>

Gdzie więc znajduje się miara autentyczności? Na czym polega reguła wolności? Odpowiedź Norwida jest znamienne lapidarna: jest nią prawda. Bije ona w oczy swoim blaskiem. Jej kryterium stanowi oczywistość samego przedmiotu. Norwid powie wręcz „Prawda? - nie jest przeciwieństw miksturą...”. To znaczy, nie podlega konstrukcji, daje się poznać i dlatego niesie niezależność podmiotu od woli innych i od samowoli. Dopiero samozależność w prawdzie przynosi autentyczne spełnienie wolności.

Nie niewola ni wolność są w stanie  
Uszczęśliwić cię... nie! - tyś osobą:  
Udziałem twym - więcej! ... panowanie  
Nad wszystkim na świecie, i nad sobą.<sup>7</sup>

Nadając swemu wierszowi tytuł „Królestwo” Norwid chce nam pomóc dostrzec, na czym polega władz człowieka, dana wraz z osobową strukturą wolności. Królestwo, którym ma zarządzać człowiek - osoba, to nie tylko świat zewnętrzny, niejako horyzontalny w stosunku do osoby: „panowanie nad wszystkim na świecie”, ale królestwo wolności rozciąga się również na świat osoby, która winna sama sobie panować mocą prawdy. Królestwo to ma swój konieczny wymiar pionowy, udziałem osoby jest bowiem wiązanie swojej wolności prawdą, samowiązanie się w prawdzie, sprawowanie władzy nad sobą mocą prawdy, autonomią w prawdzie.

Człowiek jako osoba jest jednością. Władze poznawcze i w polityczne istnieją i funkcjonują jako władze tego samego podmiotu. Wolność ludzka jest kierowana poprzez światło poznania. Gdy przy przechodzeniu ulicy zobaczę czerwone światło, zatrzymam się raczej. Informacja o kierunkach i kolejności ruchu okazuje się cenna dla wszystkich, którzy nie chcą spowodować kolizji. Owszem mogę taką informację zlekceważyć, ale czy takie działanie jest nadal racjonalne, skoro nie liczy się z danymi i czy samo współdziałanie rozumu i woli nie ulega tu zakłóceniu? Dzięki temu, że rozum poznający prawdę informuje mnie o rzeczywistości, mogę jako człowiek sam sobą kierować. Tylko wówczas jestem suwerenny w moich decyzjach, jeśli skłaniam siebie do działania własnym aktem decyzji zgodnym z poznana prawdą. Owa zdolność do kierowania sobą dzięki światłu rozumu

<sup>6</sup> C. K. Norwid, Pisma wszystkie, Warszawa 1971, t. 2, s. 63.

<sup>7</sup> Tamże

sprawia, że człowiek jest opatrnością dla siebie. Jest to pogląd św. Tomasa, który w *Veritatis splendor* znajduje swą wykładnię.<sup>8</sup> Człowiek jako istota racjonalna uczestniczy w Opatrzności Bożej we właściwy sobie sposób, sam stając się dla siebie i dla innych opatrnością. Stąd wynika odpowiedzialność człowieka za siebie i za innych. Ontycznie odpowiedzialność spoczywa na ludzkiej osobowej rozumowości uzdalniającej człowieka do kierowania samym sobą i do spełniania czynów dobrych; miarą ich dobroci jest respekt dla prawdy o adresacie czynu.

Rozum ludzki uzdalniający człowieka do bycia opatrnością dla siebie nie jest rozumem autonomicznym w sensie stanowienia prawdy. Uczestniczy on w Mądrości Bożej. To uczestnictwo wyznacza granice wolności. Zgodnie z prawdą o stworzeniu, człowiek nie może sam ustanowić kryterium dobra i zła. Zakaz spożywania owoców z biblijnego drzewa poznania dobra i zła nie przekreśla ludzkiej wolności, ale określa sposób jej realizacji poprzez uczestniczenie w Mądrości Bożej. Prawo naturalne, które jest uczestnictwem rozumu ludzkiego w odwiecznym prawie Bożym, jest poznawane a nie konstytuowane przez człowieka. Człowiek jest bytem przygodnym, doświadcza swojego bytu jako utracalnego i niepełnego. „Uświadomienie sobie istnienia prawa natury w człowieku - pisze A. Krapiec - jest niczym innym jak uświadomieniem sobie swojej racjonalności proporcjonalnej do natury bytu przygodnego. Znaczy to, że człowiek bytujący przygodnie jest bytem „przez uczestniczenie” w Absolucie. Uczestnicząc w Absolucie, uczestniczy w jego racjonalności oraz w odwiecznym prawie”.<sup>9</sup> Prawo naturalne staje się ostateczną normą ludzkiego postępowania jako absolutne kryterium moralności. Aby opatrność ludzka była dla siebie niezawodna, a na taką zawodność może skazywać ją przygodny, niekonieczny status ludzkiego bytu, musi ona jako opatrność ludzka uzgodnić się z Opatrznością Bożą. Oczywiście poznanie samej w sobie Opatrzności Bożej przekracza naturalne zdolności rozumu ludzkiego, ale właśnie dlatego że rozum ludzki uczestniczy w Mądrości Bożej proporcjonalnie do swojej bytowej kondycji, prawo naturalne jest manifestacją prawa Bożego w rozumie ludzkim.

<sup>8</sup> *Veritatis Splendor* 39 i 43. Tekst Tomasza brzmi następująco: "Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens". (Pośród stworzeń istota rozumna jest poddana bożej opatrności w sposób wyróżniający ją, o ile sama staje się uczestnikiem opatrności, będąc nią dla siebie i dla innych), tł. ks. A. Wierzbicki, S. Th. I-II, q. 91, a. 2.

<sup>9</sup> A. M. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 200.

Należy podkreślić, że tomistyczna nauka o prawie naturalnym interpretowana autorytatywnie w nauczaniu encykliki, nie pokrywa się ani ze starożytną stoicką koncepcją prawa natury ani z niektórymi nowożytnymi koncepcjami prawa natury, utożsamiającymi naturę z Bogiem. Jest to personalistyczna koncepcja prawa naturalnego uwzględniająca fakt, że prawo naturalne jest partycypacją rozumnej natury człowieka w Mądrości i Opatrzności Bożej. Człowiek bowiem uczestniczy w prawie wiecznym (*lex aeterna*) na sposób prawa naturalnego (*lex naturalis*) dzięki swej rozumnej naturze, jaką z powodu swej ontycznej rangi obrazu Bożego osiąga osoba ludzka. Tę właśnie rozumność akcentuje klasyczna Boecjuszowska definicja osoby: *persona est individua substantia rationalis naturae*. Jakkolwiek definiowanie osoby tylko poprzez odczytanie w niej momentu natury a więc zasadniczo tego, co wspólne wszystkim osobom, zdaje się nie uwzględniać wystarczająco tego, co w osobie nieredukowalne jako osobowe i podmiotowe, związane z konkretnym niepowtarzalnym podmiotem osobowego bytowania, to niewątpliwie do istoty osoby należy jej rozumność. Kiedy więc mowa o prawie naturalnym, to chodzi tu nie tyle o prawo natury w sensie *fisis* jako tego, co zdeterminowane, lecz o prawo natury w sensie *logos* obecne na takim poziomie bytu, któremu przysługuje racjonalność i wolność. Jest to mianowicie prawo odczytane przez rozum ludzki będące przede wszystkim samozapoznaniem i samorozumieniem struktury bytowo - aksjologicznej osoby, a więc prawdy o sobie, która jako prawda (poznanie) ze względu na bytową rangę osoby ma charakter normatywny i stanowi normę działania. Również jest ono w tym sensie prawem naturalnym, że jest ono z naturalnej otwartości rozumu na poznanie dostępnym mu poznaniem prawdy o osobie; co do treści jest ono poznaniem powinności bezwarunkowej afirmacji osoby.

Najbardziej uniwersalne uszczegółowienie naturalnie dostępnej normatywnej prawdy o człowieku zawiera Dekalog. Jest on oczywiście częścią objawienia monoteizmu etycznego, ale jego sens nie ogranicza się tylko do etyki Starego Przymierza. Obowiązywalność Dekalogu opiera się z jednej strony na autorytecie Boga interweniującego w historii, z drugiej strony opiera się ona na ludzkiej naturalnej zdolności do rozpoznawania dobra i zła. Istotne jest, że Dekalog zawiera normy treściowo uszczegółowione dane człowiekowi poznawczo jako wiążące kategorycznie co do swojej treści. Jest to szczególne w przykazaniach wyrażonych w formie zakazu.

Prawo naturalne można za św. Tomaszem uporządkować według zasady naczelnej i zasad wtórnych będących jej uszczegółowieniem.<sup>10</sup> Naczelna zasada poznania praktycznego zwana zasadą synderezy czyli prasu-mienia jest zasadą powinności czynienia dobra: bonum est faciendum, malum vitandum. Zasada ta leży u podstaw każdego konkretnego poznania powinności czynu: należy czynić dobro, czynienie zła jest sprzeczne z rozumem. Zasada synderezy analogicznie jak w porządku poznania teoretycznego zasada tożsamości i niesprzeczności jako pierwsze zasady bytu i myślenia nie jest ani dedukowalna z innych zasad, ani nie dochodzi się do niej na drodze indukcji, lecz manifestuje się jako oczywistość, jest najbardziej podstawowym ujęciem bytu jako dobra w powinności czynienia go (bonum est faciendum). Syndereza nie jest jakąś zasadą formalną, jakkolwiek z samego sądu „dobro należy czynić a zła unikać” nie wynika jeszcze, na czym polega konkretne dobro, które należy czynić, to właśnie dzięki tej zasadzie umysł ujmuje każde dobro w jego relacji do woli jako należne, powinno.

Św. Tomasz z Akwinu uporządkował treściowo uszczegółowione zasady prawa naturalnego według tzw. naturalnych inklinacji człowieka. Są to inklinacja do zachowania własnego bytu czyli życia, do przekazania życia i do poznania prawdy. Pierwszą z tych inklinacji do zachowania własnego bytu człowiek dzieli z wszystkimi bytami. Ponieważ byt aktualizuje się tylko w akcie istnienia, życie ludzkie jako skonkretyzowany akt ludzkiego istnienia jest wartością fundamentalną. Zauważmy wszakże, że wartość ta nie jest oderwana od całości bytu ludzkiego, który jest bytem osobowym. Nie można respektować ani własnej ani cudzej osoby nie respektując jej życia, skoro na tej wartości nabudowane są wszystkie akty osoby. Wartość życia z drugiej strony, pomimo że jest wartością podstawową nie jest jednak wartością najwyższą, dlatego podmiot sam może oddać swoje życie dla obrony wartości wyższych. Chociaż śmierć jest złem dla podmiotu unicestwiającego jego istnienie, szczególnie na gruncie wiary religijnej w nieśmiertelność i w zmartwychwstanie, oddanie własnego życia jako ofiary znajduje nadzieję przewyciężenia zła przez dobro. Człowiek rzeczywiście posiada władzę nad swoim istnieniem, życie ludzkie nie jest podtrzymywane jedynie mocą instynktu, jakkolwiek momenty instyktualne są silne na tym poziomie. Istotnie człowiek podtrzymuje swoje życie świadomie walcząc z chorobą i wszelkim zagrożeniem życia, odżywiając się, uprawiając sport, stosując odpoczynek i rekreację. Jego wolność wypowiedająca „tak” wobec życia jest kierowana rozumem rozpoznającym życie jako wartość, i to wartość

<sup>10</sup> Por. S. Th I-II, q. 94, a. 2.



utracalną. Wolność napotyka tutaj na ograniczenie, które stwarza śmierć. W tym ograniczeniu zawiera się doświadczenie skończoności i przygodności ludzkiego bytu, w tym także skończoności ludzkiej wolności.

Druga inklinacja do przekazania życia jest wspólna człowiekowi i wszystkim zwierzętom. Nie oznacza to, że należy ją rozumieć czysto biologicznie. Takie rozumienie zakładałoby dualizm natury i osoby. Morałiści, którzy przyjmują taki dualizm, mówią o dobrach przedmoralnych związanych z ludzką cielesnością, szczególnie płciowością, natomiast dobra moralne, ich zdaniem w sensie ścisłym wynikają z samodeterminacji osoby w akcie wolności. Wolność, w tej dualistycznej interpretacji człowieka, chociaż pozostaje uwarunkowana zarówno biologicznie przez ciało jak społecznie przez kulturę, przynależy całkowicie do sfery ducha poddającego sobie materię biologiczną i społeczną jako tworzywo kreacji stanowiącej o autokreacji. Nowożytna filozofia podmiotu przyczyniła się niewątpliwie bardzo wyraźnie do poznania tego, co nieredukowalne w człowieku, jego podmiotowości jako istoty wolnej i świadomej. Nastąpiła w niej jednak idealizacja wolności przeciwstawionej naturze, spontaniczności konieczności, autentyczności obiektywności. Idealizm sprawił, że wolność ujmowano niejako abstrahując ją z realnego bytu ludzkiego, który przejawia się jako jedność momentu duchowego i materialnego, gdzie dusza jest formą ciała. Dostrzeżenie tej jedności nie pozwala odrywać osoby od ciała, ponieważ nie ma osoby ludzkiej poza ciałem. Osoba integruje w sobie cielesność i psychikę i wiąże je substancjalnie z duchowością, toteż wolność ludzka wyraża się poprzez ciało. Sensu ludzkiego ciała nie można ograniczyć do znaczenia czysto biologicznego i przedmoralnego. Ludzka wolność związana jest tu prawdą o osobie, która realnie istnieje jako osoba wcielona, nie tyle posiada ciało, co sama jest ciałem. Normatywność dotycząca ludzkich zachowań w dziedzinie rozrodczości zakorzeniona jest w prawdzie o człowieku jako osobie bytującej w ciele. Osobowa integracja cielesności ludzkiej personalizuje również ludzki popęd seksualny i poddaje go pod władzę rozumu, który rozpoznaje jego celowość i potrafi nim kierować.

Trzecia inklinacja naturalna wiąże się ściśle z racjonalnością bytu ludzkiego. Według Tomasza „*homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat*” (Człowiek posiada naturalną inklinację do poznania Boga i do życia w społeczności).<sup>11</sup> Jako istota rozumna człowiek jest istotą wspólnotową (komunijną), rozwija się we wspólnocie osób. Zmysł religijny skłania człowieka

---

<sup>11</sup> S. Th. I-II, q. 94, a. 2.

do szukania prawdy o Bogu. Jest on zdolny poznać Boga przy pomocy naturalnego rozumu, który poszukuje ostatecznego sensu rzeczywistości. W sposób szczególny „usensownienia”, w tym także „uniesprzecznienia” domaga się byt ludzki.<sup>12</sup> Poznanie prawdy o Bogu stanowi zwieńczenie poznania prawdy o człowieku. Prawo do wolności religijnej jawi się jako podstawowe prawo chroniące ludzki rozwój. O ludzkim rozwoju stanowi poznanie prawdy, chodzi tu o poznanie właściwe szczegółowym dyscyplinom, poznanie, które tradycyjnie określano terminem *scientia* (wiedza), jednakże ograniczenie ludzkiego poznania do poziomu wiedzy stanowiłoby ograniczenie ludzkiej inklinacji poznawczej do osiągnięcia poznania mądrościowego (*sapientia*), którego rdzeniem jest mądrościowe poznanie filozoficzne i oparte na objawieniu poznanie religijne. Ograniczenie ludzkiego poznania jedynie do poznania typu scjentystycznego jest w istocie redukowaniem ludzkiego rozumu do charakteru rozumu instrumentalnego przyporządkowującego odpowiednie środki do celów. Przy takiej koncepcji rozumu ulega likwidacji istotna dla rozumu funkcja poznawczego penetrowania rzeczywistości i przekraczania immanencji umysłu.

Dążenie do poznania prawdy wiąże się ściśle ze społeczną naturą człowieka. Akwinata dodaje, że człowiek z natury dąży do poznania prawdy by uniknąć niewiedzy, aby nie obrażać tych, z którymi winien obcować (*utpote quod homo ignoratiam vitet, quod alios non offendat, cum quibus debet conversari*).<sup>13</sup> Zgodne, pokojowe współzycie ludzi zakłada poznanie prawdy, ponieważ człowiek poznaje prawdę wspólnie z innymi, instytucje życia społecznego muszą umożliwiać komunikowanie się ludzi. Kłamstwo jest sprzeczne z naturą ludzką i nie może stanowić fundamentu, na którym buduje się życie publiczne. Jak wiadomo, wszystkie formy totalitaryzmu wynikają z zakłamania prawdy, są one wynikiem manipulacji bądź przemocy, oddziałują na wolę bądź pośrednio przez intelekt (manipulacja), bądź bezpośrednio (przemoc), w każdym wypadku celem jest uzurpacja władzy nad człowiekiem. Wolność w prawdzie, zdawał sobie z tego sprawę średniowieczny myśliciel na długo przed epoką totalitaryzmów, jest jedyną alternatywą dla zniewolenia. Zdali sobie z tego sprawę w doświadczeniach o wiele bardziej dramatycznych współcześni oponenti totalitaryzmu. Tomaszowemu domaganiu się prawdy, by człowiek nie obrażał czy wręcz nie niszczył drugiego wychodzi na przeciw wołanie ludzi naszej epoki w sło-

<sup>12</sup> Por. L. Giussani, *Il senso religioso*, Milano 1986, s. 77-80.

<sup>13</sup> S. Th I-II; q. 94, a. 2.

wach Vaclava Havla „żyć bez kłamstwa”. Dołączają się doń głosy z ziemi pogardy: Solżenicyna i Sacharowa. Czesław Miłosz jako autor „Zniewolonego umysłu” złożył nawet pisarskie wyznanie winy za udział w kłamstwie.

Ludzkie dzieje są w swojej głębi dramatem wolności. Człowiek w istocie sam stanowi o sobie. To dzięki wolności człowiek tworzy kulturę, a więc swój własny ludzki sposób istnienia w wytworach swego umysłu i ręki, sposób istnienia, który wyróżnia go w świecie istot żyjących. „Bóg zechciał człowieka postawić w rękę rady jego” - mówi Syrach z podziwem i zarazem z trwogą. Człowiek zwłaszcza jako gatunek jawi się sobie coraz częściej jako stwórca świata, w którym żyje. Nie jest to niestety jedyny wizerunek, jaki człowiek sobie stwarza, jest on bowiem zarazem stwórcą i destrukto-rem. Świat, który tworzy może być jego schronieniem, ale może przyczynić się wręcz do apokaliptycznej katastrofy. Język polski zawiera trafną intuicję pozwalającą rozróżnić tworzenie od stworzenia. Immanentystyczne filozofie człowieka i dziejów o proveniencji kantowsko - heglowskiej przypisują człowiekowi akt stwórczy (samostwórczy). Likwidują one etykę, sprowadzając ją do technologii i polityki. Miarą wolności, kryterium jej stosowania staje się korzyść i siła. Natomiast odkrycie mocy prawdy i jej pierwszeństwa w stosunku do ludzkiej decyzji, daje obiektywne i pozahistoryczne transcendentne kryterium oceny wartości kultury. Naczelnym kryterium jest tutaj dobro, które należy czynić, dobro do odczytania w naturze czyli w istocie bytu ludzkiego. Tak odczytane dobro jako powinno, a więc to które należy czynić, staje się dyrektywą postawy wobec zastanej kultury.

Przykładem takiego przewartościowania kultury według kryterium poznawalnej aksjologicznej prawdy o człowieku może być pewien doniosły moment działalności Gandhiego. Wbrew uświęconym zwyczajom usankcjonowanym instytucjonalnie przez prawo religijne i państwowe wystąpił on przeciw traktowaniu kasty pariasów jako ludzi niedotykalnych. Czynił to w oparciu o intuicję godności człowieka, jakkolwiek daleki był od personalistycznego wyjaśnienia sensu naturalnej godności człowieka, dostrzegając niezgodność stosunku hinduizmu do pariasów z prawdą (satya) i prawem kosmicznym (dharma). W oparciu o naturalne poznanie ludzkiej godności pariasów i należnej im społecznej afirmacji do programu satyagrahy (czynienia prawdy) Gandhi włączył szereg działań łamiących dotychczasowe zwyczaje i prawa.<sup>14</sup>

Prawo stanowi doniosłą regulatywną część kultury. Pozytywizm i konwencjonalizm prawny utrzymują, że ma ono swoją moc w woli pra-

<sup>14</sup> Zob. A. Wierzbicki, *The Ethics of Struggle for Liberation*, Frankfurt a. Main 1991, s. 213.

wodawcy (*voluntas principii legis habet vigorem*) bądź w umowie społecznej (*pacta sunt servanda*). W świetle prawa naturalnego ludzkie prawo stanowione przestaje być rozumiane jako norma normująca, lecz jest ujmowane jako norma normowana. Znaczy to, że prawo pozytywne podlega normie prawa naturalnego. Współczesna świadomość praw człowieka i wprowadzenie katalogu tych praw do norm prawa międzynarodowego implikuje filozofię prawa naturalnego, nawet w przypadku, gdy nie jest ona wprost zakładana. Fakt osądzenia zbrodniarzy hitlerowskich w Norymberdze, którzy na swoją obronę przywoływali prawo państwowe, pokazuje jak w zasadniczym stopniu treścią prawa pozytywnego musi być norma prawa naturalnego: należy czynić dobro, nie wolno czynić zła. Z treścią prawa naturalnego nie dadzą się pogodzić na pewno ustawy klasowe ani rasistowskie, segregacyjne czy eksterminacyjne czyli wprost ludobójcze, dekrety agresji wojennej, podobnie jak w odniesieniu do życia jednostkowego prawo naturalne wyklucza aborcję i eutanazję. Problematyczne jest również na gruncie prawa naturalnego uzasadnienie kary śmierci. Wpisana w prawo stanowione niemoralność zezwalająca mocą prawa na czynienie zła powoduje faktyczną korupcję prawa.

„Bóg postawił człowieka w rękę rady jego”, to znaczy że można widzieć w Bogu reżysera dramatu, w którym uczestniczy człowiek jako aktor. Jest to dramat wolności. Nawet jeśli jest to antropomorfizacja, nie powinna ona przesłaniać faktu, iż człowiek faktycznie czyni bądź dobro bądź zło, ale sam nie ustanawia ani dobra ani zła. Dlatego właśnie trzeba mówić o dramacie posłuszeństwa prawdzie.

### **In Hand of His Council**

The Christian conception makes out a man as a human being created by God and Favoured with Dignity of the God's image. The modern philosophy shows the other conception of a man as a self-sufficient free human being. John Paul II in his encyclical „*Veritatis splendor*” rejects existing on the philosophical and theological plan, the internal dispute in the matter of absolutization of human freedom as groundless. The Pope refers to the natural law, basing on the traditional teaching of St. Augustine and St. Thomas Aquinas. According to this teaching the natural law relies on participation of the human mind in the God's Wisdom. Autonomy of the human reason would lead to the most constructive function of the human mind. A man as a person is the unit. Sovereign activity of the will is possible then, after the act of recognition the truth. Aspiration for recognition the truth unites with the social nature of a man. Faithfulness to the truth puts a man more than once as against dramatic difficulties. A man appears as an actor on the stage acting the play of life directed by God.