(NIE)PEWNOŚĆ

JPII

2025

(NIE)PEWNOŚĆ

XX Dni Jana Pawła II



2025

(NIE)PEWNOŚĆ

redakcja naukowa
Ewa Laskowska

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2026

Recenzje wydawnicze
o. prof. dr hab. Jarosław Kupczak OP
dr hab. Stanisław Cieślak SJ, prof. Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie

Korekta
Patrycja Klempas

Projekt okładki
Wojciech Regulski

Utwór ten dostępny jest na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0).



Copyright © 2026 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-8370-166-0 (druk)
ISBN 978-83-8370-167-7 (online)
https://doi.org/10.15633/9788383701677

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

wydawnictwo@upjp2.edu.pl
https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl

WSTĘP

Teksty zebrane w niniejszym tomie są owocem XX edycji Dni Jana Pawła II, które miały miejsce w Krakowie w dniach 3–5 listopada 2025 roku. Analizy zawarte w artykule dr hab. Teresy Grabińskiej, prof. AWL, zostały zaprezentowane podczas panelu dyskusyjnego inspirowanego encykliką Fides et Ratio z inicjatywy Forum Naukowego Fides et Ratio 3 listopada. Wykład ks. dr Dariusza Radziechowskiego został wygłoszony podczas ogólnopolskiej sesji naukowej, która odbyła się w Akademii Muzycznej im. Krzysztofa Pendereckiego w Krakowie również 3 listopada.

Dr hab. Rafał Prostak, prof. UEK, zaprezentował swój artykuł podczas wykładu na Uniwersytecie Ekonomicznym 4 listopada. Tego samego dnia w trakcie konferencji naukowej na Uniwersytecie Ignatianum 19 listopada został wygłoszony artykuł prof. dr hab. Jolanty Dudek.

Podczas głównej sesji naukowej, która odbyła się 5 listopada w Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego, zaprezentowali swoje teksty ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec, dr hab. Aneta Gawkowska, prof. UW, prof. dr hab. Bogdan Szlachta.

Wstęp, [w:] *(Nie)pewność*, red. E. Laskowska, Kraków 2026, s. 5–6 (Dni Jana Pawła II), https://doi.org/10.15633/9788383701677.00.

Piotr Jedynak

https://orcid.org/0000-0001-7335-6073

Uniwersytet Jagielloński

https://ror.org/03bqmcz70

SŁOWO REKTORA UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO NA OTWARCIE GŁÓWNEGO WYDARZENIA NAUKOWEGO DNI JANA PAWŁA II — SESJI NAUKOWEJ „(NIE)PEWNOŚĆ" (5 LISTOPADA 2025 ROKU)

Szanowni Państwo, z dumą i nieskrywaną radością witam wszystkich na otwarciu najważniejszego wydarzenia naukowego tegorocznych Dni Jana Pawła II — sesji zatytułowanej „(Nie)pewność". Bieżąca edycja naszego corocznego spotkania ma, jak wiadomo, charakter jubileuszowy. Odbyło się wszak do tej pory dziewiętnaście podobnych konferencji. Jest więc w jakimś sensie zdumiewające, że dopiero teraz — w ramach dwudziestej odsłony Dni Jana Pawła II, których tradycje sięgają 2006 roku — pochylamy się wspólnie nad pojęciem „niepewności" w refleksji ich patrona, Karola Wojtyły — ojca świętego Jana Pawła II.

Problematyka „niepewności" jest na tyle mocno zakorzeniona w dziele Jana Pawła II, że niektórzy zapewne byliby skłonni wskazywać, że trwale wpisała się już w jego świecką, literacką twórczość.

Pokusę, aby podążyć tą (dość ryzykowną) ścieżką myślenia, rodzi fakt, że część utworów poetyckich i dramatycznych publikował Karol Wojtyła jako „Andrzej Jawień". Pseudonim ów nasuwa skojarzenia z powieścią Jana Parandowskiego *Powrót do życia*, a dokładnie z nazwiskiem jej bohatera, który po opuszczeniu obozu koncentracyjnego stara się, zgodnie z tytułem, ponownie osadzić w codzienności, odzyskując spokój wewnętrzny i pewność istnienia.

Abstrahując od podobnych — mało prawdopodobnych — kontekstów, należy się zgodzić, że wątek „niepewności" jest obecny w niemal całej twórczości papieża Polaka. Bywa, że manifestuje się w niej w sposób eksplicytny i literalny;

zdarza się jednak, że jest zaledwie sygnalizowany. Czasem też pojawia się w niej wraz z innymi pokrewnymi mu pojęciami — takimi jak zwątpienie, niepokój, lęk.

Jako szczególnie emblematyczna — a przy tym zdumiewająco aktualna — jawi się z tej perspektywy homilia Jana Pawła II, zatytułowana *W obliczu lęku dzisiejszego świata*. Tekst, wygłoszony w Turynie 13 kwietnia 1980 roku, osnuty jest w głównej mierze wokół misterium paschalnego.

Ojciec Święty zauważył w nim, że sekwencja męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa — mająca przecież od zarania centralne znaczenie dla wiary chrześcijańskiej — pozostaje z początku dla uczniów Jezusa zarówno budzącą wątpliwości tajemnicą, jak i źródłem obaw. Apostołowie nie rozumieją bowiem „Pisma, które mówi, że On [Syn Boży] ma powstać z martwych (por. J 20, 1–9)". Lękają się więc, że opustoszały trzeciego dnia grób nie jest znakiem zwycięstwa życia nad śmiercią, ale raczej zwiastunem kolejnych niepomyślnych zdarzeń.

Skoro więc nawet zmartwychwstanie mogło zasiać w pierwszych chrześcijanach niepewność, to nie powinna zarazem budzić zdziwienia konstatacja, że lęk pozostaje immanentną częścią ludzkiej kondycji.

Człowiek — stwierdza Jan Paweł II — „wzdraga się przed śmiercią. Człowiek lęka się śmierci. Człowiek broni się przed śmiercią. I społeczeństwo stara się obronić człowieka przed śmiercią". Wytchnienia od tego lęku, który nie leży bynajmniej „na powierzchni życia ludzkiego", nie daje żaden ze współczesnych modeli lub paradygmatów egzystencjalnych — niezależnie od tego, jak będziemy je nazywać: *homo economicus*, *homo technicus*, *homo politicus* czy *homo ludens*.

Przed fundamentalną niepewnością nie chroni też — według przywołanej homilii — postęp techniczny czy wejście w przestrzeń konsumpcji, zastępującej „szczęście" „użyciem". Ten podskórny strach, zaznacza Jan Paweł II, potęgowany jest przy tym przez „możliwości zniszczenia tkwią[ce] we współczesnych […] arsenałach militarnych" i udziela się nie tylko jednostkom, lecz także całym zbiorowościom i narodom. Nawet takim, które określa się zwyczajowo mianem „supermocarstw".

W świetle wyimków pochodzących z homilii *W obliczu lęku dzisiejszego świata* wydać się musi zaskakujące, że temat „niepewności" nie stał się przez dziewiętnaście minionych lat samodzielnym przedmiotem namysłu uprawianego w ramach Dni Jana Pawła II. Aż do dziś.

Tekst turyńskiego kazania wciąż bowiem wydaje się aktualny. Zarysowane w nim wątki i przestrzenie refleksji — wielorako zaznaczające swoją obecność również w innych dziełach papieża Polaka (by wymienić choćby encykliki *Fides et Ratio* czy *Veritatis Splendor*) — nadal inspirują i prowokują do myślenia. Zagrożeń, o których w nim mowa, do dziś nie udało się z naszej rzeczywistości wyrugować.

Niepewność — wywoływana przez mniej lub bardziej odległe konflikty, odbierające nam wiarę w uniwersalną moc humanizmu — mimo postępu technologicznego stale nam przecież towarzyszy. Sam ów postęp technologiczny potrafi być zresztą niekiedy źródłem lęków. W dobie ekspansji mediów społecznościowych (ze wszystkimi jej negatywnymi konsekwencjami, przyjmującymi na przykład postać pleniących się kłamstw czy populizmów) oraz upowszechnienia rozwiązań z dziedziny sztucznej inteligencji (która pod znakiem zapytania stawia przyszłość naszą, naszych zatrudnień i umiejętności) uświadamiamy to sobie być może lepiej niż kiedykolwiek przedtem.

Nasze bezpieczne osadzenie w codzienności podmywają przy tym różnego rodzaju kryzysy, począwszy od kulturowych i politycznych (spadek zaufania do instytucji publicznych, powrót narracji uważanych dotąd konsekwentnie za szkodliwe, osłabienie demokracji jako systemu i zespołu określonych wartości), przez demograficzne i migracyjne, a skończywszy na kryzysie klimatyczno-ekologicznym. Można by więc bez wielkiej przesady rzec, że od niepewności — rozumianej jako stan permanentnego przesilenia — człowiek rzeczywiście nie potrafi uciec.

Jak więc nawigować w świecie, który podszyty jest niepewnością i który stale nastręcza nam wątpliwości, a do tego raz po raz „wytrąca nas z kolein"? Ufam, że odpowiedź na to pytanie — choćby prowizoryczna — wyłoni się z odczytów i dyskusji składających się na tę sesję naukową.

To wszystko rzekłszy, pragnę raz jeszcze serdecznie wszystkich powitać i niniejszym otworzyć XX edycję Dni Jana Pawła II, organizowaną tym razem pod znamiennym hasłem „(nie)pewność".

Życzę Państwu interesujących wystąpień, wartościowych spotkań, a także wielu zapadających w pamięć dyskusji.

P. Jedynak, *Słowo Rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego na otwarcie głównego wydarzenia naukowego Dni Jana Pawła II — sesji naukowej „(Nie)pewność" (5 listopada 2025 roku)*, [w:] *(Nie)pewność*, red. E. Laskowska, Kraków 2026, s. 9–11 (Dni Jana Pawła II), https://doi.org/10.15633/9788383701677.01.

Aneta Gawkowska

https://orcid.org/0000-0001-7764-0194

Uniwersytet Warszawski

https://ror.org/039bjqg32

PARADOKSY (PÓŹNEJ) NOWOCZESNOŚCI

Nowoczesność, jakkolwiek byśmy jej nie definiowali, zawiera w sobie znaczenie związane z dążeniem do panowania człowieka nad światem. Tym „światem" była lub jest ciągle dla nas przyroda, środowisko, natura, ale też my sami, zarówno jako poszczególne jednostki, jak i ludzkie zbiorowości. Chęć panowania nad sobą oraz opanowania swojego otoczenia naturalnego i społecznego wymagała wiedzy i to wiedzy pewnej. Zatem pewność stanowiła nieodzowny składnik, fundament i zarazem cel naszej nowoczesnej egzystencji czy kondycji lub powszechnie przyjętego sposobu autodefiniowania człowieka. Człowieka, który po wiekach średnich świadomie odrzucił bazowanie na wierze i zaufaniu, a postawił sobie ambitny cel oparcia się na wiedzy pewnej i niewymagającej ufności w nic poza własną racjonalnością.

Jak zatem mogło się to stać, że w tzw. późnej nowoczesności wszechobecna okazała się niepewność? A za nią kryje się, a nawet ją w zasadzie *wywołuje* ją, brak panowania nad wszystkim, co mieliśmy poddać własnej kontroli?

Zejdźmy na chwilę z wyżyn abstrakcji i uogólnień do banalnych, a jednak głębokich konkretów znanych z życia codziennego milionów ludzi… Znajomy powiedział kiedyś: „Od trzeciego dziecka nad niczym się już w rodzinie nie panuje…". Pewnie wiele osób powie, że już od drugiego potomka jest to prawdą. A może w zasadzie już pierwsze dziecko wprowadza tyle jakościowych zmian w funkcjonowaniu i strukturze układu rodzinnego, że wiele osób doświadcza tak dużego lęku, że przyczynia się on do pogłębiania i tak poważnego już kryzysu demograficznego? A może gdy w swoje życie wpuszczamy drugiego człowieka, nawiązując jakiś rodzaj świadomej relacji, liczymy na jej pewność, a otwieramy się przecież na nowość i niepewność? A gdy wstępujemy do zakonu i składamy śluby posłuszeństwa? A gdy podpisujemy umowę o pracę? Przecież umowa za-

wiera pewne zapisy, czego możemy się spodziewać po pracodawcy, a co z kolei my mamy w pracę wnosić. Niby ma to gwarantować pewność kontraktu. A jednak społeczne zobowiązania z tym związane, jak dobrze wiemy, wykraczać będą poza to, co gwarantuje litera umowy. Może każda znajomość i każda, nawet ostrożna, deklaracja albo obietnica złożona drugiej osobie nieuchronnie otwiera pole niepewności? Nasza decyzja o otwartości na nowość jest z jednej strony wyrazem sprawczości (zatem i kontroli, pewności, panowania, podmiotowości), a z drugiej – wejściem w przestrzeń ryzyka, czyli w to, co przecież z gruntu jest niekontrolowalne.

W czasach zimnej wojny między Wschodem i Zachodem przywódcy wolnego świata zwykli byli narzekać, że polityka ZSRR jest całkowicie nieprzewidywalna, podczas gdy znawcy tematu mawiali, iż nie ma niczego bardziej przewidywalnego i pewnego niż reakcje i zachowania imperium dowodzącego regionem „realnego socjalizmu" – imperium, które postrzegało swoje interesy jako permanentnie zagrożone w skali globalnej. A zatem pewne było to, że zimna wojna w zasadzie oznaczała szereg w pełni „gorących" wojen toczących się w różnych obszarach świata w celu wygrania walki o hegemonię. Paradoksalnie to nie demokracja była związana z pewnością, choć jej zasady wydawały się znane, racjonalne i utrzymane w granicach rozumu. To przecież właśnie w demokracji rządy mogą się zmieniać, a wola wyborców nie daje się w pełni przewidzieć ani kontrolować. Pewny był zaś fakt nieustannej walki o globalne wpływy, która to inicjatywa walki była bardzo przewidywalna po jednej ze stron. Po stronie, która ciągle deklarowała pokojowe nastawienie, a dość ironicznie głosiła potrzebę „walki o demokrację" w każdym zakątku świata. Stabilność i pewność tych dążeń wiązać należało choćby z powodem stałego braku ograniczeń mechanizmami demokratycznej kontroli w bloku państw, które określały się mianem socjalistycznych demokracji.

Mówimy często, a chyba prawie bezrefleksyjnie, że pewne są tylko podatki i śmierć… A jest to chyba równie paradoksalne jak wspomniana powyżej kwestia geopolityczna. Przecież choćby wojna może zniszczyć szybko i skutecznie obowiązujący w danym państwie porządek prawny, a zatem też podatkowy. Oczywiście zastąpi się go wtedy szybko innym porządkiem prawnym i podatkowym… ale nawet bez sytuacji wojennej są przecież zawsze tacy ludzie, którzy deklarują chęć i dążenie do likwidacji podatków. A są też tacy, którzy chcieliby likwidacji śmierci, więc aktywnie poszukują naukowych i technicznych sposobów osiągnięcia nieśmiertelności, jak na przykład deklarują to zwolennicy prądu zwanego transhumanizmem[1]. Być może zatem ani podatki, ani nawet śmierć

1 Por. N. Vita-More, *The Transhumanist Manifesto*, https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-manifesto (24.03.2026).

nie są już pewnikami, a przynajmniej istnieją mocno przekonani o swojej racji zwolennicy wyzwolenia z jednej lub drugiej uciążliwej dolegliwości, doświadczanej jak na razie przez ludzi. Jednak — jak zadaje nam od lat pytanie tytułem swojego muzycznego przeboju zespół Alphaville — czy na pewno chcemy być *Forever Young*[2]? Ostatnio ten dość dobrze znany utwór z przeszłości doczekał się nowej wersji wyprodukowanej przez twórcę o pseudonimie artystycznym Laback i jak sądzić można z teledysku, treść utworu radykalnie zmieniła swoje znaczenie. Otóż wersja pierwotna nawiązywała do życia w warunkach wspomnianej wyżej zimnej wojny i zagrożenia nuklearnego, a pytanie o to, czy na pewno chcemy żyć bez końca w młodości w takich trudnych warunkach, było poniekąd trudną i smutną oraz retoryczną figurą beznadziejności. Obecnie jednak marzenia o przedłużeniu młodości na wieczność wydają się dosłowne, a teledysk do tej nowej wersji piosenki pokazuje odmładzanie się wielu osób, na przykład staruszki zamieniającej się w niemowlę[3]. Czy daje to wyraz coraz powszechniejszym w kulturze i nauce dążeniom do uzyskania całkowitego panowania nad własnym życiem? Transhumaniści głoszą postulat wolności morfologicznej jako wyzwolenia od ciała z jego ograniczeniami, chorobami i śmiercią. Jednak czy bez ciała będziemy jeszcze ludźmi? A czy bez śmierci nimi będziemy? Czy bez pewności śmierci cielesnej zapewnimy sobie więcej panowania, kontroli, pewności istnienia? Dla tych, którzy nie chcą śmierci, przestała ona być „siostrą", którą była jeszcze dla św. Franciszka z Asyżu. Dla wrogów śmierci cielesnej nie ma ona sensu, podobnie jak ciało nie ma dla nich sensu. Zwątpili w nią… a wątpić kazał im w zasadzie już dawno Kartezjusz. Po to, by dojść do wiedzy pewnej. Wątpić, czyli kwestionować to, co się wydaje. Poddawać refleksji, by sprawdzić wiarygodność tego, co się nam jawi. Zatem nowoczesność, a szerzej nawet nowożytność, chciała dojść do pewności, a została zbudowana na Kartezjańskim zwątpieniu jako fundamencie pewności własnego istnienia. Kwestionuję, więc jestem — tak zdaje się, że mówi nowoczesny podmiot. A gdy już podam w wątpliwość wszystko, co mi się narzuca z zewnątrz i może mnie zmylić, wówczas w sposób pewny ustanowię siebie i zapanuję nad światem. Będę mieć wszystko pod kontrolą — to zdaje się nadzieją i obietnicą nowoczesności.

Ale równie dobrze, a może nawet bardziej konsekwentnie, zwątpienie może przecież prowadzić do niepewności i braku kontroli, a stąd do wręcz egzystencjalnego lęku. Anthony Giddens (doktor *honoris causa* Uniwersytetu Jagiellońskiego) pokazuje przekonująco, jak dążenie do totalnej kontroli rodzi utratę kontroli. W książce pt. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce*

2 Alphaville, *Forever Young*, 1984.
3 Laback, *Forever Young*, 2024.

późnej nowoczesności[4] porusza problem anoreksji jako egzemplifikację kluczowego problemu: obsesyjna kontrola wagi i porcji żywieniowych prowadzi do skrajnej utraty kontroli nad sobą, co nierzadko skończyć się może śmiercią. Dla Giddensa to przykład, który jak w soczewce pokazuje nam centralny problem związany z nowoczesnością, a dotyczący wiedzy, pewności i kontroli. Zdaniem Giddensa w późnej nowoczesności wzrasta ryzyko, niepewność, nieprzejrzystość i globalizacja zapoczątkowanych we wczesnej nowoczesności procesów społecznych, ekonomicznych, politycznych i kulturowych. (Skądinąd, paradoksalnie, wzrastać też musi poziom zaufania do struktur, które umożliwiają nam współistnienie w tej coraz bardziej skomplikowanej rzeczywistości.) Społeczeństwo, które chce wiedzieć o sobie wszystko i ma coraz lepsze narzędzia pozyskiwania tej wiedzy, czerpie tę wiedzę z coraz częstych sondaży. Z kolei źródłem wiedzy dla sondaży jest właśnie to społeczeństwo, będące zatem zarówno podmiotem, jak i przedmiotem obserwacji oraz analizy. Zachowujemy się zatem jako społeczeństwo tak samo jak osoba, która, chcąc wiedzieć o sobie wszystko i mieć kontrolę nad sobą, wpada w spiralę obsesyjnej samokontroli i, paradoksalnie, traci kontrolę. Dlaczego? Ponieważ, czerpiąc wiedzę o sobie z sondaży, które wtórnie wpływają na nas i modyfikują nasze zachowania, wzmacniamy wpływ wyników sondaży na nas, a nie naszą podmiotowość niezależną od opinii innych. Z kolei naukowcy z dziedziny nauk społecznych poddają naukowej refleksji tzw. zwykłych ludzi, a za pośrednictwem mediów analizy naukowe dostarczają odpowiedź zwrotną (wiedzę) tym zwykłym ludziom. To podwójne zapętlenie powoduje swego rodzaju brak pewności na temat autentycznego stanu społeczeństwa: co jest, a co powielamy jako wyłącznie opinię? Co jest, a co się wydaje? Spirala niewiedzy potęguje spiralę lęku i poniekąd kręcimy się w kółko: nawet jeśli mamy więcej wiedzy (jeśli jako wiedzę traktować liczbę sondaży), nie mamy więcej kontroli, bo nie do końca wiemy, które wyniki są adekwatne i, co więcej, nie możemy być pewni tego, czy wyniki danego badania nie będą zaraz zmodyfikowane społecznie właśnie pod wpływem społecznego odbioru wyników badań naukowych, które szybko trafiają do mediów i są przedmiotem szerokiego odbioru. Ten stan nakręca z kolei spiralę lęku biorącego się z niepewności. Jak sobie z tym radzimy? Według Giddensa tzw. bezpieczeństwo ontologiczne zapewnić nam może rutyna, powtarzanie pewnych rytuałów. Powtarzanie zachowań w czasie i przestrzeni daje poczucie sprawczości i sprawności w radzeniu sobie na co dzień. Odtwarzanie praktyk wywołuje poczucie swojskości, sprawczości i biegłości. Jednak czy na pewno jest to wystarczające? Czy na przykład poranna rutyna kosmetyczna, jak wskazywać może bliskość nazwy,

4 Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2002.

rzeczywiście przywraca lub łączy nas z porządkiem kosmicznym lub jest jego odwzorowaniem i dlatego rzeczywiście działa uspokajająco? Może niekoniecznie lub niedostatecznie. Z jakiegoś powodu, jak zauważa wspomniany wcześniej Giddens, wracają tu pytania o tożsamość i zagadnienia moralne, a więc o to, kim jesteśmy, i o to, czym jest dobro.

W 1934 roku Florian Znaniecki twierdził, że cywilizacja przyszłości będzie bardziej uduchowiona, harmonijna i bezkonfliktowa[5]. Tymczasem w 1939 roku świat zamienił się w piekło. Świat sięgnął dna, a na dnie niektórzy zyskali pewność! „Triumf woli" jednych zamienił się w „triumf serca" drugich[6]. Paradoksem nowoczesności było to, że chciano stworzyć czystego biologicznie nadczłowieka, a doprowadzono do zniewolenia i odczłowieczenia. Choć raczej należałoby powiedzieć, że stworzono perfekcyjne warunki zniewolenia i odczłowieczenia, ale człowieczeństwa odebrać ludziom się nie da. Na dnie doświadczenia tych, którzy poddani byli skrajnym, nieludzkim warunkom egzystencji, wyrosła pewność, że odpowiedzią jest jedynie miłość. Oni pewność osiągnęli. Notatka pewnej anonimowej więźniarki z Ravensbrück zawierała następujące słowa: „Panie, pamiętaj nie tylko o ludziach dobrej woli, ale także o ludziach złej woli, nie pamiętaj jednak zła, które nam uczynili, zapamiętaj natomiast dobro, które w nas się zrodziło pośrodku tego doświadczenia. Zapamiętaj naszą przyjaźń, naszą solidarność, wzajemną pomoc, wytrwałość, wiarę. I kiedy ci źli staną przed Tobą na sąd, niech to właśnie dobro, które w nas się zrodziło, wyjedna im pełne przebaczenie"[7]. Ta anonimowa osoba miała pewność, heroiczną pewność.

Spójrzmy jednak z kolei na kogoś, kto fundował te nieszczęścia, a po drugiej wojnie światowej się nawrócił. Myślę o Rudolfie Hössie, komendancie obozu w Auschwitz. Po wojnie, w czasie pobytu w polskim więzieniu, tak pisał do żony: „Czym jest człowieczeństwo, dowiedziałem się dopiero tutaj, w polskich więzieniach. Mnie, który jako komendant Oświęcimia wyrządziłem polskiemu narodowi tyle szkód i bólu, […] okazywano ludzkie zrozumienie, co mnie bardzo często głęboko zawstydzało. Nie tylko ze strony wyższych funkcjonariuszy, ale również ze strony najprostszych strażników. Wielu z nich to byli więźniowie Oświęcimia i innych obozów. Właśnie teraz, w ostatnich dniach życia, doznaję ludzkiego traktowania, jakiego się nigdy nie spodziewałem. Mimo wszystkiego, co się stało, widzi się jeszcze we mnie zawsze człowieka"[8]. W sądzie przyznał się do swojej winy, wziął na siebie pełną odpowiedzialność za to, co działo się

5 Por. F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 2001 (wydanie pierwsze 1934).

6 Określenia oczywiście nawiązują do tytułów filmów, odpowiednio: *Triumf woli*, reż. L. Riefenstahl, 1934; *Triumf serca*, reż. A. D'Ambrosio, 2025.

7 Cyt. za: G. Ryś, *Ta modlitwa to czysta Ewangelia*, https://deon.pl/kosciol/abp-rys-ta-modlitwa-to-czysta-ewangelia,457976 (26.03.2026).

8 *Autobiografia Rudolfa Hössa, komendanta obozu oświęcimskiego*, przeł. W. Grzymski, Warszawa 1990, s. 180.

w obozie, którym kierował, a uznanie tej prawdy, jak można chyba powiedzieć, wyzwoliło go z więzów kłamstwa i dało pewność, że dopiero teraz, przyjmując wyrok i karę, staje się wolny, a jego zwrot w kierunku prawdy ma sens.

Jeszcze innym przykładem ekstremalnie trudnego doświadczenia jest historia Viktora Frankla, który nawet w nieludzkich warunkach potrafił odnaleźć i zachować poczucie sensu. To właśnie ono pomogło mu przetrwać piekło obozu koncentracyjnego, a jego doświadczenia stały się później inspiracją dla wielu osób korzystających z terapii opartej na poszukiwaniu sensu. Prowadzi to nawet do poziomu osiągnięcia pewności jako czegoś większego i opartego na czymś głębszym niż tylko ta wspomniana wcześniej poranna rutyna. Owszem, rutyna daje nam pewne poczucie swojskości i biegłości, może lekko napędzać nas potem do działań w ciągu dnia, ale ośmielam się powiedzieć, że potrzebujemy tej głębszej pewności, którą osiągnął Frankl albo ta anonimowa więźniarka, a może takiej, którą z drugiej strony barykady doświadczenia osiągnął Höss.

Edyta Stein pisała: „Cały cud ludzkości polega na tym, że jesteśmy wszyscy jednym”[9]. Jesteśmy jednością, jesteśmy wspólnotą. Mniej znana autorka, Mary F. Rousseau, też wierzyła, a ta wiara była dla niej pewnością, że jesteśmy jako ludzkość wspólnotą i że łączy nas nawet szersza wspólnota bytu[10]. Na czym to twierdzenie opierała? Trochę analogicznie do twierdzeń Jürgena Habermasa[11] zwracała uwagę, że coś nas łączy, gdy dialogujemy, gdy zakładamy, że możemy być szczerzy w naszych relacjach, w poszukiwaniu wspólnego fundamentu do dogadania się, do wspólnego tworzenia rzeczywistości, aby rzeczywiście nie była ona konfliktowa, a pokojowa według życzeń i diagnoz Znanieckiego z 1934 roku. Mary Rousseau pisała, że musimy zakładać, że prawda istnieje, nawet jeśli nie zgadzamy się co do tego, jaka ona jest, a żeby razem do niej dochodzić, musimy starać się być szczerymi.

Tymczasem niedawno mieliśmy w naszym powszechnym doświadczeniu pandemię, mamy wojny w różnych częściach świata. Boimy się, aby nie było jej tutaj z nami. Mamy kryzysy ekonomiczne, mamy globalne ryzyko cały czas, a więc skala globalna zagrożeń jest pewnością… Jest ona jednak pewnością, która rodzi straszną niepewność. O tym pisał Giddens i przekonywał, że odpowiedź również musi być globalna. A tak jak pisała Mary Rousseau, musi się ona dokonywać w sercu każdego człowieka. To on ostatecznie decyduje, czy stanie po stronie tej wiary, że istniejemy jako wspólnota i jesteśmy odpowiedzialni za in-

9 E. Stein – Teresa Benedykta od Krzyża, *Myśli, wyznania, rozważania*, wybór i oprac. A. Wojnowski, Lublin 2003, s. 42.

10 Por. M.F. Rousseau, *Community. The Tie That Binds*, University Press of America, Lanham, Maryland 1991, s. 104–106, 111–112, 153–156.

11 Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A.M. Kaniowski; Warszawa 1999, s. 89; J. Habermas, *Remarks on Discourse Ethics*, [w:] *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*, transl. C. Cronin, Cambridge 1993.

nych, czy istniejemy tylko dla siebie i możemy robić to, co chcemy. Odpowiedzią więc na ryzyko globalne powinna być, jak się wydaje, „globalizacja solidarności", do której wzywał między innymi Jan Paweł II czy Zygmunt Bauman.

A zatem może błogosławiona jest niepewność, bo z niej rodzi się potrzeba zaufania i solidarności? Już Ferdinand Tönnies zauważył, że ufamy systemom, nie ludziom, gdyż stosunki osobowe przekształciły się w stosunki rzeczowe[12]. A Giddens przekonywał, że w obliczu rosnącego ryzyka i globalizacji nie mamy innego wyjścia — możemy tylko ufać. Nowoczesny świat zatoczył koło: od pewności przez niepewność do zaufania. Czy mamy odwagę, jak Raisa i Jacques Maritainowie, by szukać sensu i zaufać, że go znajdziemy? Ludzkość zdaje się przerażona katastrofami, pandemią, kryzysami, wpadająca w wir uzależnień oraz beznadziei, o której świadczyć mogą wskaźniki demograficzne. Bezdzietność z beznadziei, z lęku, nieumiejętności wchodzenia w relacje lub wytrwania w nich. Niepewność jutra, która osiąga czasem poziom paranoi, a nie zawsze jest motywowana trzeźwą troską o nasz habitat. Szczęśliwi i spełnieni są raczej ci, którzy ryzykują i ufają, także naturze. Ci, którzy cenią „normatywną sztukę natury"[13], zdaniem Michele Schumacher, łączą kulturę z naturą, są twórcami na bazie kontemplacji tego, co zostało im dane.

Czy mamy uparcie wątpić i kwestionować, tak jak kazała nam Kartezjańska nowoczesność? Czy może ryzykować i ufać? Michael J. Sandel pisze o atrakcyjności postawy, którą określa za Williamem F. Mayem jako „openness to the unbidden", czyli o otwartości na to, co spontaniczne i nieproszone lub nieplanowane. Zauważa, że w sytuacji kontroli i pewności płacilibyśmy wysokie stawki ubezpieczeniowe, gdy nie chcielibyśmy zmieniać genów swoich dzieci, podczas gdy inni będą je planować. Pełna kontrola genów i zdrowia, kontrola bliska pewności przyniosłaby skrajne nierówności społeczne. Czy naprawdę takiego świata chcemy? Sandel w swoim artykule pt. *The case against perfection*[14] przypomniał o przeciwstawieniu postawy transformacji i postawy akceptacji wobec dziecka i jego cech; wobec tego, co w nim nieprzewidywalne do końca. A są to dwa wymiary miłości według wspomnianego wyżej etyka, Maya. Jeśli kładziemy zbyt duży nacisk na transformację, wtedy zanika solidarność społeczna, poczucie powinności wzajemnej i wdzięczności. Bo wszystko jest wtedy zaplanowane, zamówione i wypracowane lub zakupione przez jednostkę albo przez jej rodziców. Tymczasem już wspomniany Habermas pisał, że genetyczne planowanie dziecka

12 Por. F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988.

13 M.M. Schumacher, *Metaphysics and Gender. The Normative Art of Nature and Its Human Imitations*, Steubenville, Ohio, 2023.

14 Por. M.J. Sandel, *The Case Against Perfection*, „The Atlantic Monthly" April 2004, s. 51–62.

może spowodować wręcz zanik autonomii dziecka[15]. Poniekąd jakby powtarzał za tezami etyki katolickiej fundamentalny punkt stanowiska, że to nie rodzice kreują dziecko, lecz ono kreuje się samo. Wprawdzie nie robi tego samodzielnie, czyli nie obmyśla i nie planuje siebie, ale natura je kreuje i to jest gwarancją jego niezależności od rodziców i innych ludzi. Zanik solidarności, zanik więzi to jakby koniec społeczeństwa, koniec naszego społecznego świata. W każdej chwili może stać się coś, co będzie dla kogoś jego osobistym końcem więzi, relacji, „końcem świata"… I co wtedy? Czy jesteśmy na to gotowi? Na czymś (lub na kimś) przecież opieramy swoją własną „pewność". Każdy odpowiada sam za wybór wartości, jak przypominał nam Max Weber. A jednocześnie korzysta z „podpowiedzi" innych. W tym przypadku „ściąganie" od innych jest dozwolone, a nawet zalecane, odwrotnie niż w szkole. Byleby „ściągać" od najlepszych w szkole życia. Od takich, co przeszli piekło i zwyciężyli. Od tych, którzy odnieśli triumf serca.

Abstrakt

Paradoksy (późnej) nowoczesności

Tekst dotyczy paradoksów obecnych w nowoczesności, w tym także jej późnej odmianie, czasem zwanej dla odróżnienia ponowoczesnością, która zdaniem autorki podążającej tokiem myślenia Anthony'ego Giddensa zasadniczo jedynie wyostrza i potęguje cechy zawarte od początku w ideach fundujących rzeczywistość zwaną nowoczesnością lub nawet postśredniowieczną nowożytność. W tym kontekście autorka identyfikuje nowoczesne dążenie do panowania nad światem i człowiekiem poprzez pewność wiedzy jako kluczową cechę nowoczesności. Paradoksem okazuje się jednak utrata pewności i kontroli, dość szeroko obecna w późnej nowoczesności. Autorka śledzi możliwe korzenie wskazanych w tekście paradoksów, nawiązując do idei Kartezjańskiego wątpienia oraz odwołując się do współczesnych autorów takich jak Anthony Giddens, Jürgen Habermas, Michael J. Sandel czy Mary F. Rousseau, a także posługując się ilustracjami i tropami obecnymi w kulturze popularnej.

Słowa kluczowe: autonomia, cielesność, niepewność, nowoczesność, relacyjność, skończoność, transhumanizm

15 Por. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.

Abstract

Paradoxes of (late) modernity

The text explores the paradoxes present in modernity, including its late stage, sometimes referred to as postmodernity. According to the author, following the thought of Anthony Giddens, the late modernity essentially only sharpens and intensifies the features inherent in the ideas that founded the reality known as modernity, or to be even more precise, the postmedieval modernity. In this context, the author identifies the modern striving for domination over the world and humanity through the certainty of knowledge as a key feature of modernity. The paradox, however, turns out to be the loss of certainty and control, quite prevalent in late modernity. The author traces the possible roots of the paradoxes identified in the text, drawing on the idea of Cartesian doubt and referring to contemporary authors such as A. Giddens, J. Habermas, M. J. Sandel, and M. F. Rousseau, as well as using some illustrations and tropes present in popular culture.

Keywords: autonomy, embodiment, finitude, modernity, relationality, transhumanism, uncertainty

A. Gawkowska, *Paradoksy (późnej) nowoczesności*, [w:] *(Nie)pewność*, red. E. Laskowska, Kraków 2026, s. 13–20 (Dni Jana Pawła II), https://doi.org/10.15633/9788383701677.02.

Bogdan Szlachta

https://orcid.org/0000-0003-4841-589X

Uniwersytet Jagielloński

https://ror.org/03bqmcz70

(NIE)PEWNOŚĆ POLITYKI, (NIE) PEWNOŚĆ PRAWA: KRÓTKIE UWAGI O POSZUKIWANIACH W OBU ZAKRESACH Z UDZIAŁEM JANA PAWŁA II

Auguste Comte przekonywał w XIX wieku, że ustalenia nauki są pewne, a przeświadczenia magiczno-teologiczne i filozoficzno-metafizyczne takie nie są. Pewność nauki wynikała z ładu i stabilności świata mającego przypominać mechanizm możliwy do rozpoznania i opisania przez człowieka, dla którego zbędne stawały się dawne a niepewne ustalenia teologiczne i filozoficzne. „Mechaniczny świat" (być może ustanowiony przez Istotę Doskonałą zdolną „zbudować" mechanizm określający poruszenia ciał) został jednak sproblematyzowany wraz z **klasycznymi naukami ścisłymi**: to, co jako uporządkowane i stabilne ongiś one opisywały, okazało się **na wszystkich poziomach obserwacji** pełne **fluktuacji, niestabilności, złożoności wyborów**; to, co przewidywalne z racji niezmienności ładu, porządku, „mechanizmu", okazało się mniej **przewidywalne**. Badaczy-uczonych coraz mniej zajmowały stałe prawa opisujące niezmieniające się prawidłowości, coraz bardziej pojęcia takie jak **chaos**. To one **opanowały** – głosi Ilya Prigogine w książce pod znaczącym tytułem *Kres pewności. Czas, chaos i nowe prawa natury – wszystkie dziedziny nauki, od kosmologii po astronomię*; w tradycyjnej fizyce poznanie absolutne miało walor pewności, dzisiaj **prawa natury** przestały być pewne, wyrażają **możliwości** lub **prawdopodobieństwa**. Jedna z podstaw nauki: **wiara w pewność poznania**, została utracona, bo nauka nie opisuje już **biernej** i **podlegającej deterministycznym prawom natury** rzeczywistości. **Antropocentryczna ułuda**, która ongiś zdominowała poszukiwania uczonych, winna zostać porzucona. Ani Wielki Zegarmistrz, ani człowiek

nie ukonstytuowali niezmieniającej się maszyny ze stałymi prawidłowościami nazywanymi prawami natury czy raczej przyrody ujmowanej właśnie mechanistycznie. Pewność istnienia takich praw i pewność ich ostatecznego poznania zanikły[1].

Niekiedy badacze zjawisk prawnych i politycznych usiłują naśladować uczonych lub wręcz naukowców mających jakoby docierać do takich praw, formułować zdania poznawcze równie pewne jak zdania królów-filozofów Platona, choć dotyczące bardziej tego, co materialne, niż tego, co pojęciowe. Prawo bywa badane jako zespół faktów, podobnie jak zjawiska dziejące się w „świecie politycznym". „Rzeczywistość rzeczowa" oraz „rzeczywistość prawna i polityczna" bywają ujmowane jako równie stałe i łatwo poznawalne, oparte na prawach niezmiennych a uchwytnych dla poznającego podmiotu, dla badacza zresztą bardziej niż dla zaangażowanego w tworzenie „rzeczywistości prawnej" uczestnika „rzeczywistości politycznej" określanej nie tyle przez „stały ład", ile przez „polityczność", zwykle pojmowaną jako sporność, konfliktowość, niejednoznaczność. „Polityczność" zapowiada raczej chaos niż pewność, bardziej walkę niż ład i zmienność niż stałość. Rodzi ona niepewność po każdej ze stron, a okazuje się nieodzowna w ludzkim życiu, pewna. Oto paradoks nie postmodernizmu czy później nowoczesności, w której dyskutuje się o postpolityczności, debatuje o przyszłym zaniku sporności, konfliktowości oraz niejednoznaczności wynikającej z pozycji zajmowanej w trakcie trwającego sporu lub toczącego się konfliktu, lecz paradoks człowieka „od zawsze". Z jednej strony wikła się on, zwykle wraz z grupą, do której należy, w spory i konflikty; z drugiej marzy o niezakłócanym pokoju, choćby wynikającym tylko z powstrzymywania się przed jego zakłócaniem ze strachu przed sankcją lub z uwagi na złożone zobowiązanie. Paradoks, który go dotyczy, polega na tym, że świadomy nieuchronności konfliktów wciąż poszukuje rozwiązań, które mogłyby je ograniczyć lub całkowicie wyeliminować. „Realiści polityczni" uznają jednak te poszukiwania za jałowe, twierdząc, że nic nie jest w stanie stłumić polityczności, której źródłem jest właściwe człowiekowi dążenie do panowania nad drugim człowiekiem lub innymi ludźmi — nie po to, by realizować ich dobro czy uwzględniać ich interes, lecz by narzucić im własną wolę albo wykorzystać ich do pomnażania własnych korzyści. „Idealiści polityczni" — począwszy od starożytnych, opowiadających się za rozwiązaniami kosmonomicznymi lub teonomicznymi — ufają, że przeniesienie do planu ludzkiego ładu kosmosu lub realizowanie woli bogów bądź Boga doprowadzi do usunięcia albo ograniczenia polityczności. Pierwsi powiedzą, że polityczność wymaga mnożenia sił, by ustalić tymczasową równowagę. Drudzy,

1 Por. I. Prigogine, *Kres pewności. Czas, chaos i nowe prawa natury*, przeł. I. Nowoszewska, P. Szwajcer, Warszawa 2000, s. 18.

że to nie faktyczna przewaga sił, lecz normatywne uwikłanie woli aktorów stosunków międzynarodowych, na przykład przez międzynarodowe prawo publiczne, może zabezpieczyć przed konfliktami, bo strony wiążące się nim odstąpią od konfliktu. W XXI wieku doświadczamy sporów między zwolennikami obu podejść nie tylko w związku z napaścią wojsk Federacji Rosyjskiej na terytorium Ukrainy, ufającej ongiś w moc międzynarodowych zobowiązań, lecz doświadczamy ich także wtedy, gdy wsłuchujemy się w wywody tych, którzy – wybijając polityczność jako nieusuwalną – widzą demokrację jako „środowisko" swobodnych zmagań o dominację między aktorami politycznymi, wciąż zmieniającymi przeciwników i przyjaciół (głosiciele demokracji radykalnej bądź agonicznej, krytycznie spoglądający na ograniczenie swobody konkurowania przez prawa człowieka lub zasady sprawiedliwości bliskie takim autorom uznawanym za liberałów jak John Rawls i Jürgen Habermas, którzy wspominają o konkluzywnej deliberacji usuwającej polityczność). Są nawet i tacy, którzy ufają w zgodne realizowanie subiektywnie konstruowanych projektów życia przez jednostki po usunięciu takich „maszyn uprzedmiotawiających" ludzi w rodzaju prawa czy języka (francuscy nade wszystko zwolennicy „postpolityki")[2].

Kosmonomia wymagała przenoszenia w plan ludzki ładu kosmosu zapewniającego niezderzanie się ciał niebieskich. Teonomia wskazywała na wolę bogów lub Boga jako źródło ładu nieznającego konfliktów, eksponując relację do jego autorów lub Autora, zapowiadających sankcje dla naruszających ład. Umowa między ludźmi nie miała znaczenia, bo albo ład tkwił w kosmosie, albo wynikała ona z woli tych lub Tego, który, przekraczając człowieka, ujawniał wolę istotniejszą niż wola dowolnego ludzkiego prawodawcy (u Sofoklesa Antygona, opierając się na tej konstrukcji, mierzyła się z królem Kreonem). Gdy Grecy przełomu wieków VI i V przed Chr. kreślili pierwsze filozoficzne rozwiązania, wspominali o niezmiennych ideach sprawiedliwości i człowieka, boskim *Logosie* (rozumnej naturze tkwiącej między innymi w każdym człowieku „na poziomie serca") albo formach określających gatunki i właściwe im dobro, zapowiadali rozwiązanie nieco odmienne, kładące akcent na jednakie wszystkim ludziom skłonności, dążności lub inklinacje, które mieli w swej naturze, formie bądź istocie, które mogli poznać i otoczyć „ochroną normatywną", przyjmującą postać prawa naturalnego. Tak, obok praw kosmosu (jakże bliskich „klasycznym uczonym" Prigogine'a) i objawionego prawa Bożego, pojawiła się propozycja ustanawiania przez człowieka – który rozeznał swą naturę – norm chroniących skłonności nie tylko jego, lecz także każdego człowieka. Propozycja ta, przypisywana Arystotelesowi, nauczycielowi Aleksandra Macedońskiego, który rychło wyprawił się

2 Por. B. Szlachta, *Demokracja liberalna. Źródła, ustanowienie(?) i kres(?)*, Warszawa 2022 (wraz z przywoływanymi tam licznymi innymi publikacjami).

przeciwko Persom, bagatelizowała to, co różnicuje ludzi i prowokuje sporność, eksponowała zaś to, co jest w każdym człowieku jednakie. Jednak właśnie to, co jednakie, miało — o ile rozpoznane i chronione przez normy ustanawiane przez ludzi — przynosić pewność realizowania przez nich wspólnych im skłonności, uchylającą pewną polityczność. Natura była istotniejsza niż to, co jawi się na co dzień, i jako taka miała być chroniona kosztem sporów i zmagań, nie miała być negowana przez żadnego ludzkiego prawodawcę.

Działania Aleksandra i jego następców były jednak znakami dominacji polityczności nad roszczeniem i nadzieją filozofa ze Stagiry. Znów to, co faktyczne, polityczność, było potwierdzane kosztem skłonności przyrodzonych człowiekowi, odpowiadających jego naturze inklinacji do życia czy — co szczególnie kontrowersyjne — do trwania w pokoju z innymi ludźmi, w społeczności lub społeczeństwie, w danej wspólnocie politycznej lub zgoła w ludzkości. Mimo „uniwersalizującego" projektu Arystotelesa, Grek (i nie tylko on) był postrzegany jako uwikłany w swoją wspólnotę polityczną, ona bowiem zachować mogła pamięć o nim jako herosie lub wodzu, wojowniku lub artyście, a może i filozofie, którym stawać się miał człowiek niezrywający relacji ze zbiorowością, lecz jej służący (przypadek Sokratesa). To uwikłanie skrywało jeszcze jeden pokład ujawniony przez Arystotelesa, który miał apelować (co wciąż czynimy za nim, świadomi problematyczności tego westchnienia także w naszym kraju), by to prawo rządziło, a nie ludzie, by niepewność wynikającą z polityczności realizującej się we wspólnotach politycznych raz na zawsze lub choćby na chwilę ograniczyć przez utwierdzenie dominacji systemu prawnego. Jak jednak można to uczynić, skoro prawo ustanawiane jest przez ludzi lub ich grupy (patrycjuszy lub plebejuszy równie dobrze, jak burżujów lub proletariuszy albo elity lub „populistów")? Arystoteles, który analizował formy rządów (ustroje), unaocznił, że formy zwyrodniałe, jak despocja, oligarchia i demokracja, uzasadniają rządy ludzi, podobnie jak formy właściwe (monarchia, arystokracja i politeja), lecz o ile w pierwszych prawo ustanawia się tylko dla korzyści rządzących, a przez to nie realizuje się dobra wspólnego, o tyle w drugich — owszem — ustanawia się je dla korzyści wszystkich, dba o ich dobro. Nawet jednak prawo ustanawiane dla własnej tylko korzyści przez despotę, oligarchów lub większość w demokracji wiąże adresatów, chyba że negować ono będzie występujące w nich skłonności: jeśli prawo stanowione przez większość (jak w demokracji) dla jej tylko korzyści negować je będzie, gwałcić zakazy chroniącego je prawa naturalnego, wówczas demokracja nie będzie już nazwą formy rządów, nie będzie już nazwą nawet ustroju zwyrodniałego, lecz słowem, które opisuje arytmetyczny mechanizm opresji. Cyceron, obywatel rzymskiej republiki, podobnie jak Platon i Arystoteles w demokratycznych Atenach, ostrzegał przed większością podatną na wpływy demagogów. Apelował, by przywódcy stronnictw politycznych, wspie-

ranych zarówno przez patrycjuszy, jak i plebejuszy, wsłuchiwali się w niezmienny logos odzywający się w ich sercach i podporządkowywali mu swoje działania. Wzywał ich, by nie naruszali prawa natury, a więc prawa rozumu. Nie chroniło ono już tego, co gatunkowe, lecz to, co rozumne: ludzki umysł nie tyle dodawał ochronę normatywną do tego, co wcześniej rozpoznał, ile odkrywał to, co jako prawo natury lub prawo rozumu było już obecne w człowieku – „na poziomie serca". I wspomniani Grecy, i wspomniany Rzymianin, nieskuteczni w próbach podejmowanych w „polityczności" usiłowali wprowadzić coś stałego: a to idee, a to formę, a to rozum w serce wpisany, w każdym przypadku jednaki, jeśli nie wszystkim ludziom, to wszystkim mieszkańcom „miasta" ludzkiego; próbowali (bezskutecznie) odnaleźć pewność w dziedzinie sporności i konfliktowości, w dziedzinie pełnej zmagań. Pewność nie miała tkwić w tym, co było kluczowe choćby dla stabilizującego stosunki w Imperium Rzymskim po okresie dramatycznej anarchii u schyłku III wieku po Chrystusie. Dioklecjana, który szukał jej w tym, co dawne, wiązał pożytek publiczny nie z respektowaniem prawa naturalnego bądź natury. „Sprawca" tetrarchii szukał jej w tym, co dawne. Racja, którą podał w edyktach nakazujących prześladowanie manichejczyków i chrześcijan, była znakiem pewności bliskiej elitom politycznym nie tylko jego czasów: to, co dawne, zakorzenione, „oswojone" przez członków wspólnoty politycznej, nie mogło być zakłócane przez „religie nowe", kierujące ku obcej Persji albo osobowemu Bogu nie tylko spoza panteonu bogów publicznej religii Rzymian, ale także istotniejszemu niż wspólnota polityczna. Dawność dawała poczucie pewności istotne również dla Konstantyna I Wielkiego i jego następców, choć nie tak ważne, jak dla Juliana zwanego Apostatą, mierzącego się z chrześcijaństwem, ongiś „nową religią" niebezpieczną dla „dawnego Rzymu".

Zrazu manichejczyk, a następnie chrześcijanin Aureliusz Augustyn, obywatel rzymski z Afryki, znalazł pewność gdzie indziej, nie w dawności, lecz w relacji z osobowym Bogiem. Gdy cesarstwo zachodniorzymskie słabło, a Rzymowi zagrażali barbarzyńcy, on pisał o Tym, który tak umiłował ludzi, że wstąpił do stworzenia, by ich odkupić, by dać im pewność utraconą po Upadku, pewność mimo konfliktów będących jego następstwem. W świecie chcianym raczej przez upadłych ludzi niż przez Stwórcę, świecie wypełnionym zmaganiami między nimi, zatem politycznością, mieli żyć po Upadku ludzie zachowani przy życiu po niecnym czynie pierwszych rodziców. Ustanowieni na obraz i podobieństwo Boga, nie miłowali Go już, lecz pożądali tego, co On stworzył. Zmagali się ze sobą o przetrwanie w stanie, który wymagał Bożej interwencji, by zepsuci ludzie mogli uzyskać względną przynajmniej pewność trwania. To, co Bóg dał z miłości do stworzonych, a upadłych, to władza (*potestas*), po którą miał sięgnąć pożądający człowiek, by narzucić innym reguły postępowania. Niecny pożądający jawił się jako władca ustanawiający prawo – nie prawo naturalne ani prawo natury

czy rozumu, lecz prawo własne, stanowione przez tego, kto sprawował władzę. To ono miało wyprowadzać zdominowanych ludzi ze stanu anarchii, wprowadzając ich do „państwa ziemskiego", porządkować zachowania jednostek i zapewniać im „względną pewność trwania". Prawo nie było dziełem Boga, lecz upadłego człowieka, ale to ono stawało się swoistym węzłem spajającym upadłe jednostki. Ustanawiane przez prawodawcę – niebaczącego na prawo Boże, naturalne ani natury – miało powstrzymywać ludzi przed zderzaniem się z innymi, zabijaniem ich, kaleczeniem, okradaniem i tak dalej. Ich intencje nie były istotne, prawo bowiem miało ich powstrzymywać przed zachowaniami przez nie uznawanymi za „niecne". W już istniejących wspólnotach politycznych pojawiał się jednak Kościół jako „pielgrzymujące Państwo Boże", mający inną proweniencję niż państwa ziemskie – nie ludzką, lecz Boską – zdolny przez to przekształcać intencje ludzi, „wyprowadzać" ich z polityczności, uczyć miłości Boga i bliźnich, zgodnie z Chrystusowym „podwójnym przykazaniem miłości". Augustyn wracał do pomysłu idealistycznych autorów klasycznych: dążenie do dominacji miało słabnąć, gdy ludzie przemieniać będą swe intencje dla zyskania nagrody dla swej nieśmiertelnej duszy.

Ruch woli poszczególnych pożądających wcześniej jednostek tkwił w centrum projektu Augustyna; podobny ruch znał aktywny osiem wieków po nim, w „późnych wiekach średnich" św. Tomasz z Akwinu, który wiązał go z odnajdowaniem w sobie przez człowieka tego, co w nim tkwi jako Boży zamysł dotyczący ludzkiego gatunku. Jako arystotelik Akwinata był przekonany, że jeszcze przed stworzeniem Bóg zna prawo wieczne, zawierające idee poszczególnych gatunków. Następnie „odciska" je w materii, wskutek czego w pierwszych rodzicach ludzkiego gatunku pojawiają się forma, natura i istota gatunkowa, a wraz z nimi – znane już Stagirycie – określone skłonności, dążności czy inklinacje. Są one najpierw pomyślane przez Boga. Warto to podkreślić, aby zrozumieć późniejsze poszukiwania tych, którzy jeszcze w XX wieku będą odwoływać się do myśli św. Tomasza. Także on dopowie, że to, co jest w każdym człowieku, co stanowi jego *fundament*, jest daleko istotniejsze niż **fenomeny** znajdowane lub kojarzone z poszczególnymi ludźmi i różnicujące ich[3], nawet tak wzniosłe, jak kultura, tradycje czy pozycja społeczna. Także on, acz wyraźniej niż Arystoteles, odeśle do prawa naturalnego, mającego chronić to, co jest jednakim fundamentem znajdowanym w każdym człowieku, Bożą rozumnością w nim odciśniętą,

3 „Wielkie wyzwanie" stwierdzane przez Jana Pawła II u kresu drugiego tysiąclecia po Chrystusie miało polegać „na przejściu od fenomenu do fundamentu". „Nie można zatrzymać się – pisał w encyklice *Fides et ratio* z 1998 roku – na samym doświadczeniu, bo rzeczywistość i prawda wykraczają poza granice tego, co faktyczne i empiryczne. Należy sięgać do metafizyki, która nie stanowi alternatywy antropologii, jako że to właśnie metafizyka pozwala uzasadnić pojęcie godności osoby, wskazując na jej naturę duchową" (83).

którą winien chronić każdy ludzki legislator. Ustanawiane przez ludzkich prawodawców normy zyskiwały przez tę zgodność „prawość", a nawet „prawność". Coraz wyraźniejsza stawała się kwestia, czy człowiek winien mieć za prawo to, czego zechciał Bóg, czy raczej to, czego zechciał ludzki prawodawca (pretendujący dzisiaj do zanegowania sprzeciwu sumienia)? Czy każda norma ustanawiana przez takiego prawodawcę ma moc prawa czy zgoła jest prawną? A może prawną jest tylko norma niesprzeczna z rozumnością Boga, z naturą przez Niego myślaną, znaną człowiekowi wzywanemu z tej racji do spełnienia niekiedy powinności sprzeciwu wobec normy nieprawnej, bo nieprawej czy nierozumnej.

Te zagadnienia są ważne między innymi w związku z tezą sformułowaną przez Benedykta XVI w przemówieniu z 2011 roku w niemieckim Bundestagu: możliwe jest „oderwanie władzy od prawa, przeciwstawienie się władzy prawu, podeptanie przez nią prawa, uczynienie państwa narzędziem niszczenia prawa"[4]. Oderwanie się i przeciwstawienie władzy prawu to mocne tezy wypowiedziane w parlamencie państwa określanego mianem liberalno-demokratycznego. Zanim zobaczymy, że podobne tezy mógłby wypowiedzieć również liberał zaniepokojony naruszaniem przez legislatora prawa natury, zakazującego mu ingerowania w przyrodzone prawa i uprawnienia obywateli, zatrzymajmy się przy XIV-wiecznym ataku woluntarystów na stanowiska zarówno Augustyna, jak i Tomasza. Pośrednio był to również atak na poglądy przedchrześcijańskich autorów, którzy wskazywali na istnienie dobra wspólnego wszystkim ludziom, zakorzenionego w ich realnie istniejącej naturze gatunkowej. Atak ten bywa określany mianem „rewolucji nominalistycznej". Jej konsekwencją była teza, że nie istnieje dobro „jako takie" — niezmienne i obiektywne — ponieważ dobro jest jedynie tym, co Bóg arbitralnie uznaje za pożądane. Bóg jawił się zatem jako Prawodawca niczym nieograniczony, nawet przez poznawane przez siebie i istniejące w Nim idee gatunkowe. Jednak wbrew woluntarystycznym przekonaniom, które tak silnie kształtowały działania renesansowych przywódców państw, w XVII wieku pojawiły się kolejne propozycje ograniczenia niepewności pogłębionej rozpadem chrześcijańskiej jedności. Prawodawcy bywali upodabniani do arbitralnego Boga, stawali się przywódcami Kościołów lokalnych lub narodowych, państwa zaś miały realizować ich wolę. Monarchowie i rzeczpospolite skutecznie osłabiały uniwersalistyczne pretensje papieży i cesarzy, korzystając z ustalonej w XIV wieku koncepcji suwerenności jako wyłączności prawodawczej. Odtąd każdy polityczny byt, określany coraz częściej mianem „państwa" i kierujący się własnymi „racjami" jako „stan", miał ustalać treść norm prawnych dla siebie. Owszem, pojawiały się ślady ujęć kluczowych dla nowożytnej

4 Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, przemówienie wygłoszone w Bundestagu 22 września 2011 roku, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/niemcy2011_bundestag_22092011.html (31.10.2025).

nauki, bo także myśliciele polityczni XVII wieku, a zwłaszcza XVIII i poniekąd XIX wieku, wspominali o mechanizmie określającym poruszenia nie tylko rzeczy, lecz także ludzi trwających w swych niewielkich politycznych wspólnotach. Obywatele już raczej niż poddani, jako członkowie wspólnot odnosili się do państwa jako swoistego podmiotu – nieosobowego, a jednak posiadającego własne racje i wolę. Tym samym ponownie byli relacjonowani raczej do państwa niż do osobowego Boga, o którym wprawdzie pamiętano, lecz którego – podobnie jak niegdyś w Rzymie – „oswajano", postrzegając Go jako wspierającego dane państwo w zmaganiach z innym, również uznającym Go za „swojego". Władcy XVII i kolejnych stuleci kojarzyli pożytek publiczny głównie z siłą czy potęgą państwa, dbali – jeśli nie o narzucenie dominacji innym, to o równowagę w relacjach z nimi – mając dawne pewniki religijne i Kościół za pozostające w najlepszym wypadku w „sferze prywatności" (zdarzały się wszak w tym czasie także próby erastiańskie, kwestionujące szczególną proweniencję Kościoła, czyniące go i jego depozyt zależnymi od państwa).

Jednak to właśnie wtedy proponowano ujęcia istotne dla nowożytności. Najpierw Tomasz Hobbes, a po nim Jan Locke, dwaj Anglicy świadomi niepokojów wynikających z rozbicia religijnego, społecznego i politycznego, uczynili nowymi pewnikami uprawnienia przyrodzone, które miał posiadać każdy człowiek przed pojawieniem się państwa i legislatora działającego w imieniu jego lub społeczeństwa. Hobbes uznał, że uprawnienie to możność podjęcia każdego zachowania zmierzającego do zaspokojenia własnego instynktu samozachowawczego, również zachowania prowadzącego do uśmiercenia innego podmiotu uprawnionego. Sytuacja uprawnionych jednostek była w stanie natury równie niepewna, jak w anarchii pogrzechowej św. Augustyna. Konieczne okazało się więc ustanowienie państwa jako „boga śmiertelnego", który zawężał ich uprawnienia, odsłaniając normy prawa natury bądź prawa rozumu, bądź – znacząca to równoważność – prawa państwowego. Zawężanie przez prawo uprawnień miało pozwolić „uspokoić sytuację", uzyskać coś względnie pewnego: pokój między obywatelami, zachowanie życia ciał, których było celem powstania i poczynań państwa. Pożytek publiczny nie był już wiązany głównie z tym, co na zewnątrz państwa; zaczęto to wiązać z tym, co rozgrywało się w jego wnętrzu, bo los obywateli miał być pewniejszy, życie ich ciał lepiej zabezpieczone niż wówczas, gdy sami tylko dbali o jego zachowanie. Locke pojął uprawnienie inaczej: jako nieutracalną możność podlegającą tylko dyspozycji jednostki, której nikt nie może ograniczyć czy zawęzić, nikt nie może do niej wkraczać; w przeciwnym razie zakłóciłby wyłączność dysponenta. Nie wdając się w dywagacje o dalszych losach tak „negatywnie" ujmowanego uprawnienia (ważnych dla dziejów liberalizmu, rodzących pytanie, czy kiedykolwiek demokracja oparta na zasadzie większości określana była przez „liberalność" wynikającą z tak negatywnego ujęcia upraw-

nień jednostek?), dopowiedzieć należy, że nie tyle same uprawnienia (owszem: uniwersalne, uznawane za naturalne lub przyrodzone), ile norma prawa natury bądź prawa rozumu, która zakazywała ich naruszania, stanowi zasadnicze *novum*. Locke nie uznaje równoważności Hobbesa, nie ma prawa natury bądź rozumu za prawo państwowe, bo nie państwo ma je „wyjawiać". Zakaz tego prawa, który chroni uprawnienia (do życia, zdrowia, wolności, jako możności poruszania się w przestrzeni, oraz ewentualne – choć w tym przypadku podstawa jest inna niż w pozostałych, skoro uprawnienie właścicielskie ma korzenie w trudzie zyskującego uprawnienie), znany jest intelektualnie dojrzałej jednostce już wówczas, gdy pozostaje ona w stanie natury, zatem przed zawarciem umowy o zaistnienie społeczeństwa cywilnego zawieranej po to, by ustanowić instancję bezstronnie interpretującą (lecz nieustanawiającą ani niezmieniającą) zakaz prawa natury lub prawa rozumu oraz bezstronnie orzekającą, czy w danym przypadku został ten zakaz przez kogoś naruszony. Locke porzuca trop ku państwu jako autorowi prawa natury bądź prawa rozumu, znajduje je w umyśle każdej jednostki, przenosi jednak dwie władze: interpretowania treści prawa natury lub prawa rozumu oraz orzekania o naruszeniu tego prawa, z potencjalnie stronniczych i interesownych jednostek na ustanawiane przez nie w kontrakcie społeczeństwo cywilne. Ani u Hobbesa, ani u Locke'a uprawnienia nie są darem państwa. U pierwszego uprawnienie ma być zawężane, u drugiego zaś chronione przez prawo jako nienaruszalne (zarówno dla państwa lub jego organów, jak i dla innych jednostek).

Hobbes i Locke mówią nie o prawie naturalnym chroniącym skłonności wynikające ze wspólnej wszystkim ludziom natury gatunkowej, lecz o prawie natury, czyli prawie rozumu. Prawo to albo byłoby wyjawiane przez państwo – które stawałoby się tym samym swoistym „podmiotem" rozumu, posiadającym go lub go ujawniającym, skoro ustanawiają je jednostki zawierające z państwem umowę o podporządkowanie – albo pozostawałoby dostępne poznawczo jednostkom intelektualnie dojrzałym. Każde państwo i każda jednostka mają znać lub ogłaszać prawo natury bądź prawo rozumu, jakby natura nie była dziełem Boga, a rozum tkwił tylko w tym, co „obok Boga" (czy był także lub nade wszystko Jego?). Oba rozwiązania, które uznano za liberalne, były problematyczne, jednostki w nich się pojawiające były bowiem „abstrakcyjne" czy raczej „puste", nie znały zrazu żadnych grup, swej historii, swego pochodzenia i tak dalej. Ich autorzy byli jednak pewni założeń, orzekając, że każda jednostka powoduje się już to instynktem samozachowawczym, którego instrumentem stawał się rozum, już to rozeznaniem tego, co dla niej korzystne w relacji ze swym ciałem i rzeczami. Próby pierwszych liberałów oprotestowali w XVIII wieku inni liberałowie, zwracający uwagę – jak Monteskiusz – na „duchy praw" lub – jak Bentham – na orzekanie przez jednostkę o tym, co dla niej korzystne nie tylko w ramach jej

uprawnień. Oprotestowali je konserwatyści (eksponujący ewolucyjność zmian i znaczenie zadawnionych rozwiązań) i socjaliści (zwracający uwagę na wykluczenie wielu z udziału w zasobach wspólnych). Pierwsi wytykali liberałom imanie się koncepcji „abstrakcyjnej jednostki" i epatowanie „sztucznością" każdej ludzkiej zbiorowości, co prowadziło do wyzuwania jednostek z tego, co je określa — między innymi z kultury, więzi społecznych, poczucia religijnego i politycznego. Drudzy zaś usprawiedliwiali hegemonię nielicznych, skupionych tylko na sobie i nieczułych na dolę innych, co prowadziło do pogłębiania się rozwarstwienia w społeczeństwie oraz korzystania z rozumu jako narzędzia pozwalającego umacniać uległość. Próby liberałów, konserwatystów i socjalistów zaatakował Fryderyk Nietzsche, mając je — podobnie jak wszelkie „projekty filozoficzne" — za konstrukty, które w różny sposób zmierzają do uprzedmiotowienia człowieka, osaczenia jego życia, w istocie powielając to, co czyniło chrześcijaństwo. Pewniki tej religii nawet dotyczące Boskości Syna były podważane, jakby debaty z pierwszych wieków po Chrystusie były „przedawnione". Także one, jak wszystko, co ongiś pewne, były „osadzane w historii i doświadczeniu społecznym", nie mogły już być ahistoryczne i wiążące wszystkich, skoro dzianie się dziejów i rozwój społeczeństwa stawały w centrum namysłu jako główne elementy rzeczywistości. Fundament „metafizyczny", odsyłający do Stwórcy, nie był już istotny, ważne stawały się teraz fenomeny, zjawiska, fakty oglądane zmysłami, jawiące się w doświadczeniu, badane i porządkowane. To, co niedoświadczane w taki sposób, stawało się niepewne, a próby jego opisu wykraczały poza granice wypowiedzi istotnych czy sensownych. Wspomnienia o naturze nieuchwytywanej zmysłami, nie o przyrodzie drzewami i ciałami ludzkimi, lecz o gatunkowej naturze człowieka, kwitowano wzruszeniem ramion: prawa stanowionego niepodobna już było odnosić do tak pojmowanej natury jako podstawy prawa naturalnego, jak niepodobna było odnosić do znanych nawet liberałom prawa natury bądź prawa rozumu. Powstawał prawniczy pozytywizm uniezależniający powinności od bytu (kojarzonego choćby z naturą). Prawodawca miał ustanawiać powinności, wywodzić prawo — jak przekonywał Hans Kelsen — nie z woli prawodawcy, lecz z apriorycznej podstawowej normy, by ograniczyć arbitralność dowolnego legislatora, także demokratycznego. Dla Benedykta XVI autor ten, „wielki teoretyk pozytywizmu prawniczego", miał pod koniec życia uznać potrzebę relacjonowania prawa stanowionego do natury, orzekając, że wola legislatora nie może być od niej odrywana, ponieważ nie może dryfować ku normom niesprawiedliwym. Kategoria „natura", znajdująca się „w samym centrum kulturowego dziedzictwa Europy", wiąże się z przekonaniami o istnieniu Stwórcy oraz „równości wszystkich ludzi wobec prawa" jednako chroniącego „nienaruszalną ludzką godność każdej osoby. Kultura Europy zrodziła się ze spotkania Jerozolimy, Aten i Rzymu — ze spotkania wiary Izraela w Boga, filo-

zoficznego rozumu Greków i rzymskiej myśli prawniczej", przynosząc również kryteria prawa wiążące każdego prawodawcę: każdy człowiek winien być świadomy „odpowiedzialności przed Bogiem" i uznawać „nienaruszalną godność każdego" ludzkiego bytu. Kryteriów tych nie znosi naukowy, pozytywistyczny rozum, sytuowany niekiedy w centrum jedynej kultury, spychający „wszystkie inne rzeczywistości kulturowe do poziomu subkultur", mający siebie za jedyną „podstawę tworzenia prawa". Rozum ten, paradoksalnie, unieważnia kulturę Europy wyrastającą z korzeni zdyskwalifikowanych przez Comte'a i jego kontynuatorów[5]. Usunąwszy je, ma on się rozwijać kumulatywnie, by z czasem rozwiązać wszelkie problemy człowieka. Rzecz jednak nie tylko w tym, co wykazali dwudziestowieczni filozofowie nauki, a więc, że nauka kształtowana przez tak pojmowany rozum nie rozwija się kumulatywnie, bo uwzględnia wciąż nowe paradygmaty, lecz także w tym, że — wbrew nadziejom — nie daje ona pewności. Z jednej strony wymaga doświadczeń, które mają ewentualnie potwierdzać naukowe hipotezy, lecz ich ilość może być nieskończona. Z drugiej strony uprawiający nauki społeczne i humanistyczne[6] są zależni od uwarunkowań historycznych, społecznych i nawet politycznych, jako że korzystają w trakcie badań z zasobów publicznych i prywatnych. Z trzeciej strony racjonalistyczno-mechanistyczne ujęcie odsyłające do „obiektywnej rzeczywistości" badanej przez „bezstronnego obserwatora" okazało się niepewne także dlatego, że uznawane bywa za „wykwit" jednej z wielu (równie wartościowych) kultur. Niepewność w sferach politycznej i prawnej ma dodatkowe źródło. Jest nim indywidualizm wyrastający z uznania jednostki za pierwszą wobec wszelkich grup społecznych oraz z przypisania jej uprawnień lub praw został dopełniony tezą, że wszelki wiążący ją ład normatywny winien być przez nią współkształtowany: „zasadę większości" zastosowano także do kwestii, „w których stawką jest godność człowieka i ludzkości", co sprawia, że każda norma ustanowiona przez większość zyskuje

5 Por. Benedykt XVI, *Serce rozumne*..., dz. cyt.

6 W *Fides et ratio* zawarł Jan Paweł II słowa niezwykłe: „to, co myśl patrystyczna i średniowieczna pojmowała i ukształtowała jako głęboką jedność, źródło wiedzy zdolnej dotrzeć do najwyższych form myślenia abstrakcyjnego, zostało w praktyce zniszczone przez systemy, które opowiedziały się po stronie poznania racjonalnego, oderwanego od wiary i stanowiącego dla niej alternatywę. Zwolennicy niektórych z nich, rozwijając humanizmy ateistyczne, uznali wiarę za czynnik alienujący i szkodliwy dla rozwoju pełnej racjonalności. Nie wahali się oni nadać swoim humanizmom statusu nowych religii i uczynić ich podstawą programów społecznych i politycznych. Niektóre z takich programów doprowadziły do powstania systemów totalitarnych, które przysporzyły ludzkości wielu cierpień. Również w sferze badań przyrodniczych rozpowszechniła się stopniowo mentalność pozytywistyczna, która nie tylko zerwała wszelkie powiązania z chrześcijańską wizją świata, ale, co ważniejsze, zrezygnowała też z wszelkich odniesień do wizji metafizycznej i moralnej. W wyniku tego zaistniało niebezpieczeństwo, że niektórzy ludzie nauki, rezygnując z jakichkolwiek odniesień etycznych, nie stawiają już w centrum swej uwagi osoby ludzkiej i całości jej życia. Co więcej, część z nich, świadoma możliwości otwartych przez rozwój techniki, wydaje się ulegać nie tylko logice rynku, ale także pokusie zdobycia demiurgicznej władzy nad przyrodą" (45–46).

walor prawa. Pewność nadaje prawu człowiek wolny, tworzący czy wręcz stwarzający siebie samego. I przywoływany Benedykt XVI, i jego poprzednik, Jan Paweł II, nie uznawali takiego jego pojmowania: jest on „duchem i wolą", ale jest także „naturą", co sprawia, że „jego wola jest słuszna wtedy, kiedy szanuje naturę, słucha jej i akceptuje siebie takiego, jakim jest"; nie stworzył on siebie ani siebie nie stwarza, urzeczywistnia on „prawdziwie ludzką wolność", działając zgodnie z lub wedle natury w nim będącej, nadanej mu przez Boga-Stwórcę[7].

Człowiek nowożytny nie patrzy już w niebo, by Kogoś tam odnaleźć, nie korzysta z woli ze względu na Niego, lecz ustala nią własne miary dobra i zła. Również do takich ludzi zwracał się Jan Paweł II, zauważając w pierwszej encyklice z 1979 roku, że warunkiem pokoju jest „poszanowanie [obiektywnych i] nienaruszalnych praw [każdego] człowieka [trwającego] we wspólnocie"[8]. W 1995 roku — kilka lat po tzw. upadku komunizmu także w jego ojczyźnie — mówił już o dominacji mentalności uznającej „za posiadacza praw", za posiadacza praw człowieka już nie każdego, lecz „tylko tego, kto dysponuje pełną albo przynajmniej zaczątkową autonomią i wychodzi już ze stanu całkowitej zależności od innych". Ci, którzy nie wychodzą lub nawet nie są w stanie wyjść „ze stanu całkowitej zależności od innych", nie byliby wtedy posiadaczami praw przecież obiektywnych i nienaruszalnych. Mentalność taka miała być punktem oparcia dla „teorii praw człowieka" gruntowanej na „uznaniu faktu, że człowiek, inaczej niż zwierzęta i rzeczy, nie może podlegać niczyjemu panowaniu"; gdy mu podlega, jak człowiek poczęty a nienarodzony albo otoczony opieką paliatywną, nie ma on praw i przypomina zależne od innego człowieka zwierzę. Nie ma praw jakoby obiektywnych i nienaruszalnych ten, kto nie jest w stanie porozumiewać się za pomocą języka. Takie „wykluczające" ustalenie dokonane zostało przez ludzi bagatelizujących dającą pewność wiarę wielu podobnych Janowi Pawłowi II, że każdego człowieka ustanowił Bóg, iż każdy człowiek od Stwórcy otrzymał życie, a wraz z nim naturę ludzką i jako taki ma prawa, których żaden człowiek

7 Benedykt XVI, *Serce rozumne*..., dz. cyt.

8 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 17. Jan Paweł II w późniejszej o kilkanaście lat encyklice *Veritatis splendor* (z 1993 roku, nr 50), wyjaśniał, jak należy pojmować prawo naturalne, którego żaden prawodawca nie może naruszać, o ile ustalana przez niego norma ma obowiązywać, a nie rodzić powinności sprzeciwu sumienia po stronie każdego, kto pragnie ją zachowywać, jak jej autor winien i każdy adresat, pisał, że prawo naturalne „odnosi się do pierwotnej natury właściwej człowiekowi, do «natury osoby ludzkiej», którą jest sama osoba jako jedność duszy i ciała, jako jedność wszystkich jej skłonności zarówno duchowych, jak biologicznych, oraz wszelkich innych właściwości, które są jej niezbędne, by mogła dążyć do swego celu. «Naturalne prawo moralne wyraża i wskazuje cele, uprawnienia i obowiązki, których podstawą jest cielesna i duchowa natura osoby ludzkiej. Przeto nie może być ono pojmowane po prostu jako zbiór norm biologicznych, lecz winno być określane jako rozumny porządek, według którego człowiek jest powołany przez Stwórcę do kierowania i regulowania swoim życiem i swoim działaniem, a w szczególności do używania i dysponowania swoim ciałem» [Kongregacja Nauki Wiary, Instr. o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae* (22 lutego 1987), Wstęp 3: AAS 80 (1988), 74; por. Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae* (25 lipca 1968), 10: AAS 60 (1968), 487–488]".

nie może mu odebrać. Ma godność osobową bez względu na to, czy podlega komuś czy nie, i bez względu na to, czy ma zdolność porozumiewania się przy pomocy języka czy nie. Żadna „strukturalna słabość" nie odbiera mu godności, nie czyni go „przedmiotem", o którego losach decydują mocniejsi, jak w rzeczywistości, w której dominowała „racja siły", a nie „siła racji" mająca uzasadniać ustanawianie „państwa prawa". Jednostka „absolutyzowana" jako wolna, swobodnie korzystająca z praw, nie zna lub nie wiąże się relacją solidarności z innymi ludźmi, bo zwraca się głównie ku sobie, pragnie spełniać to, co jej tylko służy, za nic mając obowiązki wobec innych, nawet najbliższych, wobec wspólnoty politycznej czy gatunku. „Absolutyzacja" taka sprawia, że z wolna kształtuje się „kultura śmierci", gdyż mocniejsi starający się spełnić „indywidualistyczne pojęcie wolności", swojej wolności, poświęcają słabszych, innych ludzi, niszczą ich, negują ich życie. Radują się z posiadanych praw człowieka, zamykają jednak na pierwotne najbardziej oczywiste „pewniki prawdy obiektywnej i powszechnie uznawanej, stanowiącej podstawę życia osobistego i społecznego". „Egoistyczny interes i kaprys" stają się często nowymi fundamentami dla jednostki korzystającej z praw człowieka, gotowej negować prawa innych, utrudniających realizację ich interesu bądź kaprysu[9].

9 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 19. Do przedstawionego wywodu wprowadza Jan Paweł następującymi słowami: „każdy człowiek jest «stróżem swego brata», ponieważ Bóg powierza człowieka człowiekowi. I właśnie w perspektywie tego zawierzenia Bóg obdarza każdego człowieka wolnością, w której istotne znaczenie ma wymiar relacyjny. Wolność jest wielkim darem Stwórcy, jako że ma służyć osobie i jej spełnieniu, które dokonuje się przez dar z siebie i otwarcie się na drugiego człowieka. Natomiast absolutyzacja wolności w indywidualistycznym ujęciu prowadzi do ogołocenia jej z pierwotnej treści oraz do przekreślenia jej najgłębszego powołania i godności" (tamże). W dalszej części tejże encykliki pojawia się refleksja znajdowana w wielu miejscach wypowiedzi nie tylko Jana Pawła II: we współczesnych społeczeństwach nade wszystko zachodnich wartości związane z „być" zostają zastąpione przez wartości związane z „mieć". Jedynym celem, który się bierze pod uwagę, jest własny dobrobyt materialny. Tak zwana „jakość życia" jest interpretowana najczęściej lub wyłącznie w kategoriach wydajności ekonomicznej, nie uporządkowanego konsumpcjonizmu, atrakcji i przyjemności czerpanych z życia fizycznego, natomiast zapomina się o głębszych – relacyjnych, duchowych i religijnych – wymiarach egzystencji. W takim klimacie cierpienie – które nieustannie ciąży nad ludzkim życiem, ale może też stać się bodźcem do osobowego wzrostu – zostaje „ocenzurowane", odrzucone jako bezużyteczne, a nawet jest zwalczane jako zło, którego należy unikać zawsze i we wszystkich okolicznościach. Gdy nie można go przezwyciężyć i gdy znika nawet nadzieja na dobrobyt w przyszłości, człowiek skłonny jest sądzić, że życie straciło wszelki sens, i doznaje coraz silniejszej pokusy, aby przypisać sobie prawo do położenia mu kresu. W tym samym kontekście kulturowym ciało nie jest postrzegane jako typowa rzeczywistość osobowa, znak i miejsce relacji z innymi, z Bogiem i ze światem. Zostaje sprowadzone do wymiaru czysto materialnego: jest tylko zespołem organów, funkcji i energii, których można używać, stosując wyłącznie kryteria przyjemności i skuteczności. W konsekwencji także płciowość zostaje pozbawiona wymiaru osobowego i jest traktowana instrumentalnie: zamiast być znakiem, miejscem i językiem miłości, to znaczy daru z siebie i przyjęcia drugiego człowieka wraz z całym bogactwem jego osoby, staje się w coraz większym stopniu okazją i narzędziem afirmacji własnego „ja" oraz samolubnego zaspokajania własnych pragnień i popędów. I wreszcie: ta materialistyczna wizja prowadzi do prawdziwego zubożenia relacji między osobami. Szkodę ponoszą tu przede wszystkim kobiety, dzieci, chorzy lub cierpiący, starcy. Właściwe kryterium, które powinno przesądzać o uznaniu godności osoby – to znaczy kryterium szacunku, bezinteresowności i służby – zostaje zastąpione przez kryterium wydajności, funkcjonalności i przydatności: drugi człowiek jest

Zamiast wspólnoty, o której marzył Jan Paweł II w 1979 roku, pojawia się „zbiorowość jednostek absolutnie autonomicznych", wręcz „suwerennych moralnie", „postrzegających innych ludzi jako wrogów, przed którymi trzeba się bronić; zbiorowość jednostek żyjących obok siebie", pragnących „zrealizować swoje cele niezależnie od innych czy wręcz […] kosztem innych". Wszystko w takiej zbiorowości może się stać „przedmiotem umowy i negocjacji, nawet pierwsze z podstawowych praw, jakim jest prawo do życia". O tym, czy jest ono realizowane, decyduje większość mocniejszych, niezależnych i zdolnych się komunikować, przystająca na wyrzucenie ze „wspólnego domu" słabszych. Zdominowane przez nią państwo staje się „tyrańskie, uzurpuje sobie [bowiem] prawo do dysponowania życiem słabszych i bezbronnych, dzieci jeszcze nienarodzonych, w imię pożytku społecznego" ustalanego przez jedną z grup, grupę mocniejszych. Pożytek tej grupy, wskazywany przez większość, ma się realizować i podlegać ochronie prawnej ustalanej „z pełnym poszanowaniem praworządności, […] zgodnie z tak zwanymi zasadami demokratycznymi". To jednak tylko pozór „praworządności", skoro ta ma się spełniać zgodnie z wymaganiami osobliwie pojmowanej „moralności prawa" nieodsyłającej już do ładu kosmosu, woli bogów lub Boga, objawionego prawa Bożego, prawa naturalnego, prawa natury ani nawet do ustalających się w długim czasie reguł ważnych jako prawa fundamentalne dla konstytucjonalistów francuskich XVI–XVIII wieku i „zadawnionej konstytucji" krytyków absolutystycznych pretensji królów Anglii. To pozór, bo „moralne" jest prawo nie tyle „prawe", ile formalnie poprawnie przyjęte. Jednak dla Jana Pawła II nie jest ono „prawe", skutkiem czego nie obowiązuje: jeśli neguje się to, co pewne, prawa każdej ludzkiej osoby, w formalnie poprawnie przyjętych przepisach, wówczas przepisy te nie wprowadzają prawa, a „ideał demokratyczny zostaje zdradzony u samych podstaw", gdyż i on jest spełniany tylko wtedy, „gdy uznaje i chroni godność każdej osoby"[10].

„Tragiczny pozór praworządności" pojawia się, a „ideał demokratyczny" zdradzany jest u podstaw, gdy porządek prawny wznosi się na tym, „co większość obywateli stosuje i uznaje za moralne" z pominięciem „niedostępnej" jakoby „w rzeczywistości prawdy wspólnej i obiektywnej", pewnej i wyznaczającej pewny punkt oparcia także w polityce i prawodawstwie. Nie można traktować woli większości jako jedynego źródła prawa „przedmiotowego", w którym miałyby być konstytuowane prawa człowieka, niekiedy nieuwzględniające praw osoby ludzkiej do życia mimo prób mocniejszych i wolności religijnej, a także prób narzucania wizji politycznych sięgających między innymi homogeniczności republiki francuskich jakobinów. Nie można się godzić na mnożenie kolejnych

ceniony nie za to, kim „jest", ale za to, co „posiada, czego dokonuje i jakie przynosi korzyści". Oznacza to panowanie silniejszego nad słabszym (23).

10 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 20.

generacji praw człowieka, które przesłaniają lub nawet uzasadniają negowanie prawa najbardziej podstawowego i nienaruszalnego, jakim jest „prawo do życia każdej niewinnej ludzkiej istoty”[11]. „W zdrowej demokracji” prawo to winno być chronione przez prawo stanowione, dla którego stanowić nawet winno „normatywny punkt odniesienia”[12]. Nie prawa człowieka jako posiadane przez jednostki możności kształtowania siebie wyznaczają taki punkt, lecz „autentyczne” prawo każdej ludzkiej osoby do życia jako „prawo wrodzone, uprzednie wobec konstytucji i prawodawstwa jakiegokolwiek państwa”[13].

Jan Paweł II nie jest pierwszym papieżem wspominającym aprobatywnie o prawach osoby ludzkiej i prawach człowieka. Pierwszą kategorię znajdujemy choćby w encyklice papieża Jana XXIII *Mater et Magistra* z 1961 roku. Papież, który zwołał Sobór Watykański II[14], kanonizowany w tym samym czasie co Jan Paweł, wywodził, że „interwencja gospodarcza państwa, choćby była bardzo szeroko zakrojona i docierała do najmniejszych nawet komórek społecznych, winna być tak wykonywana, by nie tylko hamowała wolność działania osób prywatnych, lecz przeciwnie, by ją zwiększała, jeśli tylko są całkowicie zachowane podstawowe prawa każdej osoby ludzkiej. Wśród tych praw trzeba wymienić przysługujące normalnie każdemu człowiekowi uprawnienie i obowiązek zapewnienia utrzymania sobie i swojej rodzinie; wskutek tego każdy ustrój gospodarczy winien pozwalać i ułatwiać jednostce wykonywanie prawa prowadzenia działalności produkcyjnej”[15]. Pod koniec trzeciej części tejże encykliki Jan XXIII

11 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 69.

12 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 70–71.

13 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 18. Deklaracje praw człowieka „wskazują na pogłębianie się w całym świecie wrażliwości moralnej, bardziej skłonnej uznać wartość i godność każdej ludzkiej istoty jako takiej, bez względu na jej rasę, narodowość, religię czy poglądy polityczne i pochodzenie społeczne”, wywodził Jan Paweł II. W tym samym czasie jednak coraz częściej neguje się najbardziej podstawowe prawo takiej istoty, którego realizacja umożliwiać ma jej ujawnianie swej wartości i godności, a także realizowanie siebie. Neguje się je w społeczeństwach, w których „gwarancja ochrony praw człowieka stanowi główny cel i zarazem powód do chluby”. To w nich dopuszcza się, a nawet uzasadnia i chroni przy użyciu prawa cywilnego „odtrącanie słabszych, bardziej potrzebujących pomocy, starców i tych, których życie dopiero się poczęło”, słowem: „zamachy na życie”, które „jawnie przeczą szacunkowi dla życia”, a przez to „stanowią radykalne zagrożenie dla całej kultury praw człowieka”, a także ostatecznie podważają sam sens demokratycznego współistnienia (tamże).

14 Jan Paweł II wspomniał o tym zgromadzeniu w: Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 3.

15 Jan XXIII, *Mater et Magistra*, II. Jan XXIII przywołał następujące słowa Piusa XII z przemówienia wygłoszonego w trakcie II wojny światowej jesienią 1944 roku: „Broniąc prawa własności prywatnej Kościół zmierza do tego, by jak najlepiej osiągnąć cele moralne w życiu społecznym. Nie usiłuje on wcale bronić istniejącego porządku rzeczy, jakoby widział w nim wyraz woli Bożej, a tym bardziej nie bierze w opiekę majątków bogaczy i uprzywilejowanych, zapominając przy tym o prawach ubogich i wydziedziczonych. Prawdziwym zamiarem Kościoła jest, by instytucja własności prywatnej była tym, czym wedle zamierzeń Mądrości Bożej i wedle prawa natury być powinna”. Rzekł kilkanaście lat później, już po przyjęciu przez ZO ONZ Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka: „Trzeba zatem by własność prywatna zabezpieczała prawa osoby ludzkiej do wolności i by wnosiła zarazem swój niezbędny wkład w odbudowę zdrowego ładu”.

dopowiada: „zdarza się, że w krajach zasobniejszych ludzie coraz bardziej nienasyceni dobrami materialnymi, odrzucają już złudny obraz nieskończenie jakoby szczęśliwego życia na ziemi. Z każdym też dniem wzrasta u ludzi świadomość, że są podmiotami nienaruszalnych i powszechnych praw osoby ludzkiej, a ponadto skupiają oni wszystkie wysiłki i starania, by swe wzajemne stosunki ułożyć na zasadach większej równowagi i poszanowania godności człowieka. Z tego wszystkiego wynika, że obecnie ludzie zaczynają sobie uświadamiać ograniczoność swych możliwości i gorliwiej niż dotychczas zaczynają się troszczyć o swe sprawy duchowe”[16]. Wielu wątpi dzisiaj w zasadność stwierdzeń dotyczących troski o sprawy duchowe, mniej liczni wątpią zapewne we wzrost świadomości istnienia „nienaruszalnych i powszechnych” praw człowieka (oraz mnożenia ich „generacji”, a nie tylko multiplikowania „poszczególnych” praw). Tymczasem już w tekście z 1961 roku pojawia się istotne rozstrzygnięcie unaoczniające sposób myślenia o człowieku właściwy biskupowi Rzymu sprzed sześćdziesięciu lat, skoro na początku czwartej części wspominanej encykliki czytamy: „Jak najbardziej błędny, a rozpowszechniony w naszych czasach pogląd głosi, że wrodzony samej naturze człowieka zmysł religijny należy uznać za pewnego rodzaju wymysł albo twór wyobraźni, który trzeba całkowicie wyplenić z umysłów, jako zupełnie sprzeczny i ze współczesnym sposobem myślenia, i z postępem cywilizacji. A jednak owa głęboka skłonność człowieka do religii świadczy właśnie, że człowiek jest rzeczywiście stworzony przez Boga i do niego nieodwołalnie zdąża”[17]. Stworzenie przez Boga i nieodwołalne do Niego zdążanie mają dotyczyć każdego konkretnego człowieka, a nie abstrakcyjnej jednostki, która jest „pusta”, nie zna swego zakorzenienia i pragnie jedynie przetrwać jako to oto ciało. Jan XXIII nie mówi o prawach człowieka: mówi o człowieku uczynionym przez Boga i do Niego dążącym, który z racji swego początku i swego celu jest osobą ludzką. Nie człowiek ma prawa, ale ta właśnie osoba ludzka jako ustanowiona przez Boga i do Niego dążąca.

W bardziej znanej, późniejszej o dwa lata encyklice *Pacem in terris* Jan XXIII wyraźnie orzeka, że „każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i obowiązki, wypływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury. A ponieważ są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec”. Papież nie wspomina wprawdzie o stworzeniu ani nadaniu życia człowiekowi przez Boga, zwraca jednak uwagę, że godność swą czerpie on z wyjątkowego daru, jakim jest „odkupienie za cenę krwi Jezusa Chrystusa” czyniące go (z mocy łaski Bożej) „dzieckiem i przyjacielem Boga, a także dziedzicem chwały wiecznej”. Nie wspo-

16 Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, III.4c [podkr. B.S.].
17 Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, IV.1.

mina się o świadomości jako warunku posiadania praw, zwraca jednak uwagę na posiadanie przez człowieka rozumu i woli, sugerując, że korzystanie z nich może stanowić taki warunek[18]. Jan XXIII omawia następnie prawa nie osoby ludzkiej, lecz człowieka, a wśród nich — na pierwszym miejscu — wymienia „prawo do życia"[19].

Jan Paweł II odwoływał się zrazu do praw człowieka, z czasem jednak jął eksponować prawa osoby ludzkiej, jakby odwracając kolejność występującą w wypowiedziach poprzednika z początku lat 60. XX wieku. Człowieka należy pojmować jako osobę ludzką także wówczas, gdy jest zależny od matki przed urodzeniem i wiele miesięcy po nim albo gdy jest zależny od opiekunów z powodu ciężkiej choroby; gdy jeszcze nie ma lub już nie ma zdolności komunikowania się przy pomocy języka. O tym, że każdy człowiek jest „powołany do pełni życia, która przekracza znacznie wymiary jego ziemskiego bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu samego Boga", pamięta się coraz rzadziej. Za-

18 Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 9–10.

19 W 11 punkcie *Pacem in terris* czytamy, że człowiek (nie osoba ludzka, a może człowiek będący osobą ludzką?) ma „prawo do życia, do nienaruszalności ciała, do posiadania środków potrzebnych do zapewnienia sobie odpowiedniego poziomu życia, do których należy zaliczyć przede wszystkim żywność, odzież, mieszkanie, wypoczynek, opiekę zdrowotną oraz niezbędne świadczenia ze strony władz na rzecz jednostek. Z tego wynika, że człowiekowi przysługuje również prawo zabezpieczenia społecznego w wypadku choroby, niezdolności do pracy, owdowienia, starości, bezrobocia oraz niezawinionego pozbawienia środków niezbędnych do życia". W kolejnych punktach omawia autor encykliki prawa do korzystania z wartości moralnych i kulturalnych, do oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami prawego sumienia (lecz nie negowania Boga lub oddawania czci przez znieprawiającego sumienie), do wyboru odpowiadającego mu stanu, a nadto prawa w dziedzinie gospodarczej, do zrzeszania się, do emigracji i imigracji, do udziału w życiu publicznym oraz do ochrony swych praw. Zwraca uwagę nie tylko zestawienie obowiązków człowieka zaraz po zaprezentowaniu jego praw, ale także nazywanie praw człowieka (raz jeszcze: a nie praw osoby ludzkiej) **naturalnymi** (w nawiązaniu do naturalnych czy przyrodzonych uprawnień Locke'a?) albo — co prowadzi w innym kierunku — wspominanie, że prawa takie ma on **na mocy prawa naturalnego** (prawa lub uprawnienia nie były uprzednie wobec prawa naturalnego, lecz to ono by je „konstytuowało": prawo naturalne ujmowane „przedmiotowo" w pierwszym przypadku dawałoby „ochronę normatywną" temu, co nie pojawia się na jego mocy, w drugim przypadku byłoby jakby źródłem praw „podmiotowych"), a zwłaszcza wspomnienie o **społecznej naturze człowieka** (23), jakby z praw wynikających z natury czy praw naturalnych, zatem nie nadawanych przez jakkolwiek rozumianą władzę polityczną, lecz pochodzących skądinąd, właśnie z natury, lub — być może — od Twórcy natury, człowiek każdy korzystał nie mimo, lecz w ramach społeczeństwa powstającego w oparciu o skłonność do życia społecznego tkwiącą w jego naturze, w naturze każdego przedstawiciela ludzkiego gatunku, także nieświadomego takiej przynależności, lecz i w takim stanie korzystającego z następstw podobnej skłonności występujących w każdym człowieku, w rodzicach, lekarzach, położnych, politykach i tak dalej. Wystarczy przywołać dwa fragmenty, by ujrzeć istotę rozumowania Jana XXIII: „każdemu z praw […] wypływających z natury odpowiadają w tym samym człowieku i obowiązki. Prawa te i obowiązki udzielane czy też nakazywane przez prawo naturalne, z niego biorą swój początek, treść i bezwzględnie obowiązującą moc. W społeczności ludzkiej każdemu prawu naturalnemu jednego człowieka odpowiada obowiązek innych ludzi, a mianowicie obowiązek uznania i poszanowania tego prawa. Każde bowiem bardziej istotne prawo człowieka czerpie swą moc i siłę z prawa naturalnego, które je wyznacza i wiąże z odpowiadającym mu obowiązkiem. Tych więc ludzi, którzy dopominają się o swe własne prawa, a równocześnie albo całkowicie zapominają o swych obowiązkach, albo wykonują je niedbale, trzeba porównać z tymi, którzy jedną ręką wznoszą gmach, a drugą go burzą" (28–30).

pomina się, że „wzniosłość tego nadprzyrodzonego powołania ukazuje wielkość i ogromną wartość ludzkiego życia także w jego fazie doczesnej", choć przecież „życie w czasie jest podstawowym warunkiem, początkowym etapem i integralną częścią całego i niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji"; procesu, który — „nieoczekiwanie i bez żadnej zasługi człowieka — zostaje opromieniony obietnicą i odnowiony przez dar życia Bożego, które urzeczywistni się w pełni w wieczności (por. 1 J 3, 1–2)". Lecz właśnie to „nadprzyrodzone powołanie uwydatnia względność ziemskiego życia mężczyzny i kobiety", które okazuje się nie być rzeczywistością „ostateczną", ale „przedostateczną", „która zostaje nam powierzona, abyśmy jej strzegli z poczuciem odpowiedzialności i doskonalili ją przez miłość i dar z siebie ofiarowany Bogu i braciom". Także ze względu na nadprzyrodzone powołanie każdej ludzkiej osoby ma ona prawo oczekiwać absolutnego poszanowania jej „podstawowego dobra", jakim jest jej indywidualne życie; „uznanie tego prawa stanowi [wręcz] fundament współżycia między ludźmi oraz istnienia wspólnoty politycznej"[20].

Ostatecznie to nie prawa człowieka, lecz prawa osoby ludzkiej tkwią w centrum namysłu nad tym, co dla „papieża praw człowieka" pewne i w polityce, i w legislacji, co jako takie winni uznać zarówno politycy, jak i prawodawcy[21]. Jeśli prawa człowieka mnożone w liberalnych demokracjach nakierowanych na konkurowanie aktorów politycznych o poparcie wyborców służą jako uzasadnienie dla rozwiązań przyzwalających na negowanie prawa ludzi do życia jako zależnych lub niemających zdolności komunikowania się przy pomocy języka, to lepiej odstąpić od tego terminu i zastąpić go innym, stosowanym już przez Jana XXIII. Prawo osoby ludzkiej do życia — czyli tego, co jej nadał Bóg[22] — oraz wolność religijna nie mogą być negowane przez uczestników politycznych zmagań nawet w demokracjach ani w legislacji, nawet gdy prawodawca odwołuje się do prawniczego pozytywizmu i ma swą wolę za jedyne źródło prawa. Prawo do życia i wolność religijna nie mogą być kartami w politycznej grze prowadzonej przez partie, w której nie szuka się już „racjonalnych rozwiązań", lecz toczy grę o dominację i realizuje polityczność jako sporność. Prawo to i ta wolność, jako pewne i dlatego nietykalne, mają tę sporność ograniczać oraz znajdować się poza granicami swobody woli prawodawcy. Zmagania partii nie mogą ich dotyczyć, nie można w rezultacie tych zmagań kwestionować ich, jako że są pewne,

20 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 2.

21 Zob. szerzej choćby B. Szlachta, *Prawa człowieka a prawo naturalne i prawo narodów. Kilka uwag o nauczaniu społecznym Kościoła*, [w:] *Prawa człowieka, prawa narodów*, red. Z. Zarębianka, Kraków 2018, s. 29–54; *Prawa człowieka, prawa osoby ludzkiej? Wspomnienia z dziejów poszukiwania granic swobody prawodawcy* (tekst przeznaczony do druku w zbiorze esejów pt. *Polityka, politologia, filozofia polityki*, który ma się ukazać w Krakowie w 2026 roku).

22 Życie ludzkie, pisał Jan Paweł II w *Evangelium vitae*, „należy wyłącznie do Boga: kto podnosi rękę na życie człowieka, podnosi niejako rękę na samego Boga" (9).

bo wyrastają one z samej — a pewnej, zdaniem Jana Pawła II, stworzonej przez Boga — natury człowieka. Polityczność określa zachowania aktorów dążących do dominacji, ale należy ją odjąć od pewnej dziedziny, do której zaliczane są — raz jeszcze, jako nie dane czy nadane przez dowolnego ludzkiego prawodawcę, lecz wyrastające z fundamentu metafizycznego człowieka lub osoby ludzkiej — prawo do życia i wolność religijna. Polityka to gra określana przez jej uczestników, współustalających formalne warunki konkurowania, lecz gra, w której to, co pewne, nie może być usuwane, choćby odnosiło się tylko do życia zależnych lub niezdolnych do komunikowania się przy pomocy języka[23].

23 W „odnowionej prezentacji doktryny prawa naturalnego" przedstawianej w dokumencie z 2009 roku, zatytułowanym *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej. Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, Międzynarodowa Komisja Teologiczna wskazuje, że doktryna ta „w swej istocie twierdzi, że osoby i wspólnoty ludzkie są zdolne, kierując się światłem rozumu, rozpoznać podstawowe kierunki działania moralnego zgodnego z samą naturą ludzkiego podmiotu, oraz wyrazić je w sposób normatywny w formie reguł lub przykazań. Te podstawowe reguły, obiektywne i uniwersalne, są powołane do tworzenia i inspirowania całokształtu ustaleń moralnych, prawnych i politycznych kierujących życiem ludzi i społeczeństw" — 9; przeł. P. Napiwodzki, https://www.unesco.pl/fileadmin/import24/user_upload/pdf (18.10.2025). Wspomina się o osobie ludzkiej zdolnej rozpoznać kierunki działania zgodnego z naturą ludzkiego podmiotu określaną przez gatunkowe skłonności, o których wspominał między innymi św. Tomasz z Akwinu. Reguły ją chroniące stanowią „trwałą instancję krytyczną" dla legislacji (tamże, 26), natura „nadaje w rzeczywistości [także] warunki realizowania wolności i wskazuje kierunki dla wyborów, które powinna podjąć osoba" (68) znajdowana „w centrum politycznego i socjalnego porządku jako cel, a nie środek. Jest ona bytem społecznym z natury, a nie z wyboru lub tylko na mocy zawieranej umowy. Aby zrealizować się jako osoba, potrzebuje ona sieci relacji, które zawiera z innymi osobami. […] Ponieważ ludzie są powołani do życia we wspólnocie z innymi, mają wspólny zbiór dóbr do osiągnięcia i wartości do obrony. To właśnie nazywa się „dobrem wspólnym" (84–85). I wreszcie: Prawo naturalne (*lex naturalis*) wyraża się w naturalnych uprawnieniach (*jus naturale*) od momentu, gdy rozważa się relacje sprawiedliwości występujące pomiędzy ludźmi: relacje pomiędzy osobami fizycznymi a moralnymi, między osobami a władzami publicznymi, relacje wszystkich wobec prawa stanowionego. […] Naturalne uprawnienie jest wewnętrznym miernikiem regulacji pomiędzy członkami społeczeństwa. Jest to reguła i wewnętrzna miara międzyosobowych i społecznych ludzkich relacji. Prawo nie jest czymś arbitralnym: wymaganie sprawiedliwości, które wypływa z prawa naturalnego, jest wcześniejsze od formułowania i promulgowania przepisów prawnych. Nie decydują one o tym, co jest sprawiedliwe. Polityka także nie jest arbitralna: normy sprawiedliwości nie są jedynie wynikiem umowy zawartej między ludźmi, ale pochodzą one najpierw z samej natury bytów ludzkich. Naturalne uprawnienie jest zakotwiczeniem prawa ludzkiego w prawie naturalnym. Jest horyzontem, w którym ludzki prawodawca powinien się znajdować, promulgując normy prawne służące dobru wspólnemu. W ten sposób uwzględnia on prawo naturalne nierozdzielnie związane z człowieczeństwem osoby. W przypadku przeciwnym, gdy negowane są naturalne uprawnienia, prawo stanowi jedynie wola prawodawcy. Prawodawca nie jest już interpretatorem tego, co jest sprawiedliwe i dobre, ale uzurpuje sobie prerogatywy bycia ostatecznym kryterium tego, co sprawiedliwe. Uprawnienie naturalne nie jest nigdy miarą ustanowioną raz na zawsze. Jest wynikiem oceny zmiennych sytuacji, w których żyją ludzie. Formułuje osąd rozumu praktycznego, który ocenia to, co jest sprawiedliwe. Uprawnienie naturalne, prawny wyraz prawa naturalnego w porządku politycznym, jawi się jako miara sprawiedliwych relacji pomiędzy członkami wspólnoty. […] Prawo stanowione powinno czynić wysiłki, aby sprostać wymaganiom naturalnych uprawnień. Czyni to albo w formie wnioskowania (uprawnienie naturalne zakazuje zabijania, prawo stanowione zabrania aborcji), albo w formie dookreślenia (uprawnienie naturalne nakazuje karać winnych, pozytywne prawo karne decyduje, jakie kary należy zastosować do poszczególnych przestępstw). O ile rzeczywiście wywodzą się z naturalnych uprawnień, a więc z prawa wiecznego, stanowione prawa ludzkie obowiązują w sumieniu. W przeciwnym przypadku nie obowiązują. „Jeśli prawo nie jest sprawiedliwe, nie jest nawet prawem". Prawa stanowione

Niepodobna już liczyć na uzgodnienia, które u schyłku XX wieku zapowiadali Rawls i Habermas. Trzeba pogodzić się z mnogością konkurujących ze sobą aktorów politycznych, którzy w coraz bardziej wielokulturowych społeczeństwach Zachodu, a także w relacjach między nimi, zmieniają koalicje zależnie od rozstrzyganej kwestii i rywalizują o dominację. Można mówić o *pluriversum* zastępującym *universum*, można też jednak pytać o to, czy kiedykolwiek było inaczej? Czy był albo będzie czas „nie-polityczności"? Czy leninowskie „kto, kogo?" było kiedykolwiek uchylone? Czy cokolwiek pewnego może być w polityce prócz zmagań o władzę jednostek, rodzin, dynastii, grup społecznych, partii politycznych? Czy prawo może „rządzić", jeśli tworzą je i mają je za instrument służący ich celom poszczególni aktorzy polityczni? Czy tam, gdzie jednak rządzą ludzie, należy mnożyć prawa człowieka, a zapominać o ich prawie najbardziej podstawowym, warunkującym realizację innych, mianowicie prawie do życia osoby ludzkiej, każdego zatem człowieka bez względu na „strukturalną" jego słabość czy odmienność? Czy tam, gdzie jednak rządzą ludzie, a nie prawo, można utrzymać prawo każdej ludzkiej osoby do życia danego jej przez Boga? Czy można utrzymać prawo osoby ludzkiej, „autentycznej jednostki", „autentycznego człowieka", który nie może być kwalifikowany do ludzkiego gatunku, bo nie spełnia warunków ustalonych przez innych, mocniejszych, już żyjących i niezależnych oraz już (i jeszcze) mających zdolność komunikowania się? To pytania, które — jak widzieliśmy — mimo pewności co do metafizycznego fundamentu człowieka i jego praw niepokoiły już Jana Pawła II. Nawet ten pewnik podano w wątpliwość[24], jak wcześniej podano wiarę w istnienie osobowego, transcen-

mogą, a nawet muszą, zmieniać się, aby wiernie wypełnić właściwe im powołanie. Istnieje bowiem, z jednej strony, postęp w ludzkim myśleniu, które powoli staje się coraz bardziej świadome tego, co najlepiej odpowiada dobru wspólnoty i, z drugiej strony, zmieniają się warunki historyczne życia społeczeństw (na lepsze lub gorsze) i prawo powinno się do nich dostosowywać. Tak więc prawodawca powinien ustalać to, co jest sprawiedliwe w konkretnej sytuacji historycznej. Uprawnienia naturalne są wcześniejszą miarą relacji międzyludzkich niż wola prawodawcy. Są obecne od momentu, gdy człowiek żyje w społeczeństwie. Uprawnienie naturalne jest tym, co naturalnie sprawiedliwe przed wszystkimi prawnymi sformułowaniami. Wyraża się szczególnie w subiektywnych uprawnieniach osoby, jak prawo do respektowania swojego własnego życia, integralności własnej osoby, wolności religijnej, wolności myślenia, założenia rodziny i wychowania dzieci według swoich przekonań, prawo do stowarzyszania się z innymi i uczestnictwa w życiu wspólnoty. Uprawnienia te, do których współczesne myślenie przywiązuje wielką wagę, mają swoje źródło nie w zmiennych pragnieniach jednostek, ale w samej strukturze bytów ludzkich i ich relacji, dzięki którym stają się coraz bardziej ludźmi. Uprawnienia osoby ludzkiej wypływają więc ze sprawiedliwego porządku, który powinien panować w relacjach między ludźmi. Uznać te naturalne uprawnienia człowieka oznacza uznać obiektywny porządek ludzkich relacji ufundowany na prawie naturalnym" (88–92). Podaję tak długie cytaty, by unaocznić wagę poszukiwań tego, co było pewne dla kilku wspominanych papieży; tego, co nie było jednak i nie jest pewne dla licznych polityków i prawodawców. Brak pewności po ich stronie jest racją wielu dramatów obserwowanych w demokracjach liberalnych (i nie tylko), które wynikają z negowania prawa do życia osoby bez względu na jej ewentualne „braki", których nieistnienie uzasadnia przypisanie podmiotowi praw.

24 W encyklice z 1998 roku Jan Paweł II wspominał, że „nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę", skoro „niektóre z nich głoszą, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek

dentnego Boga-Stwórcy i Odkupiciela, Zbawcy i Celu[25], relacja z którym była dla Jana Pawła II podstawą pewności[26]. Zmagania krytyków z wszelkimi pewnikami powinny budzić zainteresowanie – zarówno z tymi, które w pierwszej kolejności wydobywał Jan Paweł II, jak i z tymi, które niesie ze sobą gromadzona przez pokolenia „mądrość praktyczna wspólnoty kulturowej": nie tylko narodowej, lecz także chrześcijańskiej, i nie tylko polskiej, lecz również mu bliskiej. Mogą one jednak niepokoić.

---

powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności". Postawa nihilistyczna znalazła „potwierdzenie w straszliwym doświadczeniu zła". To w „obliczu tragizmu tego doświadczenia załamał się racjonalistyczny optymizm, który odczytywał historię jako zwycięski pochód rozumu, źródła szczęścia i wolności". Mimo jednak tak mocnej „pokusy rozpaczy", wciąż „istnieje pewnego rodzaju mentalność pozytywistyczna, która nie wyzbyła się złudzenia, iż dzięki zdobyczom nauki i techniki człowiek może niczym demiurg zapewnić sobie całkowitą kontrolę nad swoim losem" (*Fides et ratio*, 91). Pomijając nazistowskie i sowieckie szaleństwa legislacyjne, kojarzone z pozytywistycznym podejściem, powiedzmy, że nie wyzbyli się złudzenia również ci prawodawcy, którzy ufają, że nauka i technika pozwolą choćby „udoskonalić człowieka" oraz rozwiązać inne jego problemy nierozwiązane w epokach „teologiczno-magicznej" i „metafizycznej". Opinia ta w pewnym zakresie wiąże się z inną, że zanika z wolna rozwijana przez większą część XX wieku debata między realistami (uznającymi, że reguły ustala „silniejszy") a moralistami (w „naszym słowniku" idealistami, do grona których zaliczam również Jana XXIII, Jana Pawła II i Benedykta XVI) o istnienie i możliwość stosowania zasad normatywnych w stosunkach międzynarodowych. W *International Relations Theory. New normative approaches* (New York 1992) Chris Brown argumentował, że należy wreszcie porzucić tę debatę jako przebrzmiałą i podjąć inną, pozwalającą wybrać między „kosmopolityczną" i „wspólnotową" („nacjonalistyczną" w języku wielu innych badaczy) koncepcją sprawiedliwości międzynarodowej, zatem między tym, co jest efektem, a zarazem uzasadnia globalizację, a tym, co odsyła do wielości państw, „etatyzmu", a nawet „nacjonalizmu". Spory kosmopolitów i ich „etatystycznych" krytyków dominowały przez pewien czas, dzisiaj jednak – między innymi w związku z agresją wojsk Federacji Rosyjskiej na Ukrainę, odwetem Państwa Izrael na Hamasie z wieloma ofiarami w Strefie Gazy i kształtowaniem się ładu międzynarodowego nie z jednym centrum, ale co najmniej z dwoma blokami – zdaje się dominować podejście „etatystyczne" (mimo rozbudowanych, a nawet nasilających się krytyk „państw narodowych"). Czyżby był to znak ostatecznego zerwania z „pewnikami uniwersalistycznymi" opieranymi na woli Boga jedynego, wspólnej wszystkim ludziom naturze gatunkowej, prawie natury znanym umysłom wszystkich ludzi, a także prawach człowieka lub prawach osoby ludzkiej? Dość wejrzeć w wywody postmarksistowskiej, nawiązującej do Carla Schmitta, „agonistki" Chantal Mouffe, która w *Polityczności* broniła polityczności jako istotowej dla demokracji, broniła jej nawet przed liberałami, by dostrzec analogię między wywodami dotyczącymi wielu demokracji i wielu państw niekoniecznie demokratycznych (C. Mouffe, *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. J. Erbel, Warszawa 2008, s. 108). Jedni „kosmopolici" wciąż wspominają o prawach i wolnościach (uprawnieniach?) jednostek, inni jednak domagają się nie tyle respektowania praw (co ważne między innymi w związku z „interwencjami humanitarnymi"), ile umacniania społeczeństwa globalnego jako „ponadnarodowego", kosmopolitycznego (odróżnia się niekiedy podejścia kosmopolityczne, wymagające rozszerzania i rozwoju demokracji w skali globalnej, wzmacniania demokracji w państwach „od zewnątrz", spoza nich, przez mnożenie instytucji globalnych, od kosmopolitycznych zapowiadających ustanowienie „kosmopolitycznego prawa demokratycznego") – por. s. 114–116.

25 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 5.

26 Pisał on przecież, że wie – podobnie jak męczennicy – „że dzięki spotkaniu z Jezusem Chrystusem znalazł prawdę o własnym życiu i tej pewności nikt ani nic nie zdoła mu odebrać" (*Fides et ratio*, 32). Pewność prawdy dopełniana jest zatem w ujęciu Jana Pawła II pewnością metafizycznego ufundowania ludzkiej osoby i jej praw; osoby i praw, których żaden polityk, choćby w imię najchwalebniej brzmiących ideologii, nie może negować.

Abstrakt

(Nie)pewność polityki, (nie)pewność prawa: krótkie uwagi o poszukiwaniach w obu zakresach z udziałem Jana Pawła II

W rzeczywistości politycznej zdominowanej przez konflikty i spory zwraca się niekiedy uwagę na granice, których muszą przestrzegać prawodawcy uczestniczący w podejmowaniu decyzji politycznych. W przeszłości jako źródła norm, które prawodawcy również powinni uwzględniać, wskazywano porządek kosmosu, wolę bogów lub wolę Boga. Z czasem ukształtował się pogląd, że granice te wyznaczają prawa człowieka lub — jak głosili Jan XXIII, a następnie Jan Paweł II — prawa osoby ludzkiej. Dla Jana Pawła II prawa te wydawały się pewnikami politycznymi i prawnymi; nie zostały one jednak zaakceptowane przez wielu polityków zasiadających w organach ustawodawczych.

Słowa kluczowe: aksjologia, godność, niepewność, polityka, prawo, spór, stabilność

Abstract

The (un)certainty of politics, the (un)certainty of law: Brief remarks on inquiries in both areas involving John Paul II

In a political reality dominated by conflicts and disputes, attention is sometimes drawn to the limits that must be respected by human legislators engaged in political decision-making. In the past, the order of the cosmos, the will of the gods, or the will of God were invoked as sources of norms that legislators were also expected to take into account. Over time, the view emerged that these limits were determined by human rights or, as John XXIII and later John Paul II proclaimed, by the rights of the human person. For John Paul II, these rights appear to constitute political and legal certainties; nevertheless, they have not been accepted by many politicians serving in legislative bodies.

Keywords: axiology, dignity, dispute, law, politics, stability, uncertainty

B. Szlachta, *(Nie)pewność polityki, (nie)pewność prawa: krótkie uwagi o poszukiwaniach w obu zakresach z udziałem Jana Pawła II*, [w:] *(Nie)pewność*, red. E. Laskowska, Kraków 2026, s. 23–42 (Dni Jana Pawła II), https://doi.org/10.15633/9788383701677.03.

Jolanta Dudek

https://orcid.org/0000-0002-7009-5135

Uniwersytet Jagielloński

https://ror.org/03bqmcz70

PEWNOŚĆ, NIEPEWNOŚĆ POZNAWANIA RZECZYWISTOŚCI I TAJEMNICA ODKUPIENIA. O POETYCKIEJ MEDYTACJI KAROLA WOJTYŁY „ODKUPIENIE SZUKA TWEGO KSZTAŁTU, BY WEJŚĆ W NIEPOKÓJ WSZYSTKICH LUDZI"

Napisana wolnym wierszem zdaniowym poetycka medytacja Karola Wojtyły składa się z czterech części: *Weronika*, *Siostra*, *Imię* oraz tytułowego wiersza: *Odkupienie szuka Twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi*[1]. Tekst datowany jest na rok 1978; pierwodruk ukazał się w 1979 roku[2]. Utwór zbiega się czasowo z początkiem pontyfikatu autora jako papieża Jana Pawła II i powiązany jest tematycznie z jego pierwszą encykliką *Redemptor hominis* (*Odkupiciel Człowieka*) z dnia 4 marca 1979 roku[3]. Mówi o tajemnicy Odkupienia oraz niepewności (i pewności) naszego poznawania całej rzeczywistości widzialnej i niewidzialnej[4] (w tym także nadprzyrodzonej) poprzez osobiste doświadczenia (zewnętrzne i wewnętrzne) oraz przekazy językowe, ikonograficzne i materialne. Znaczenie tekstu (podobnie jak znaczenie Biblii) wskazuje na jego sens literalny (dosłowny) oraz potrójny sens duchowy, czyli sens ukryty (alegoryczny lub me-

1 Tekst utworu będę cytować według wydania: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice*, Jan Paweł II, *Tryptyk Rzymski*, Kraków 2004, s. 167–172.

2 Pod pseudonimem Stanisław Andrzej Gruda, „Znak" (1979) nr 10, s. 975–979, 588.

3 Zapowiada też encyklikę *Dives in Misericordia* (*O Bożym Miłosierdziu*) z 30 listopada 1980 roku.

4 Zob. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, III, 15: *Czego lęka się współczesny człowiek*.

taforyczny), religijny (odnoszący się do wiary), moralny (dotyczący zasad postępowania) i anagogiczny (odnoszący się do życia po śmierci i zbawienia).

I. Weronika

W pierwszej części poetyckiej medytacji, w wierszu *Weronika*, przywołana zostanie adresatka i bohaterka całego utworu, postać półlegendarna, znana z apokryfów[5] i sztuki europejskiej, bliska pobożności ludowej. Weronika pojawi się tu bez przypisanego jej później[6] określenia „święta"[7], jako świadek nauczania i męki Jezusa, a zarazem jako osoba zwyczajna, jako jedna z nas. Wskazuje na to zwrócony do niej bezpośrednio drugoosobowy zaimek dzierżawczy („Twego kształtu") obecny w pierwszym członie tytułu całego utworu (*Odkupienie szuka Twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi*). To on pośrednio odnosi się także do każdego z odbiorców utworu. Podkreśla to również drugi człon tytułu medytacji, który dyskretnie odsyła do słynnej frazy z *Wyznań* św. Augustyna: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie"[8]. Odwołanie do *Wyznań* sugeruje też, że autor tekstu zamierza również jako jeden z nas, zwykłych ludzi, odtworzyć w swoim rozmyślaniu dobrze znany mu proces poznawczy, podminowany niepokojem i pragnieniem pewności, który ukształtował postawę wewnętrzną (kształt wewnętrzny) Weroniki jako osoby o „niespokojnym sercu", poszukującej pełnej prawdy o sobie i otaczającym ją świecie nie tylko w obszarze rzeczywistości widzialnej, lecz także we własnym duchowym wnętrzu, jak radził św. Augustyn[9].

---

5 Zob. hasła *Weronika* oraz *Berenike*, *Basilla*, *Mariosa* [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu*. *Ewangelie apokryficzne*, t. 1, cz. 2: *Św. Józef i św. Jan Chrzciciel, Męka i Zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*, oprac. ks. M. Starowiejski, Kraków 2017, s. 930n. Zob. także: *Legenda na dzień męki Pańskiej*, [w:] J. de Voragine, *Złota legenda*, tłum. J. Pleziowa, Warszawa 2000, s. 210–211. Euzebiusz z Cezarei (265–339), autor pierwszej *Historii kościelnej* z IV wieku, utożsamił Weronikę z kobietą uzdrowioną z krwotoku, wspomnianą w trzech ewangeliach synoptycznych, która według jego relacji postawiła Jezusowi pomnik przed swoim domem w mieście, Paneas/Banjas (dawna Cezarea Filipowa) u podnóża góry Hermon (na Wzgórzach Golan). Został on zburzony przez Juliana Apostatę. Zob. Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*. *The Church history of Eusebius*, s. 645, http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201.html (30.08.2026). Euzebiusz był przeciwnikiem kultu świętych obrazów, uważał bowiem, że obraz Chrystusa jako prawdziwego Boga i nauczyciela miłości oraz jako głównej zasady życia powinien być obecny przede wszystkim w sercach jego wyznawców.

6 Zob. *Martyrologium Romanum*, 2004, wspomnienie 12 lipca.

7 Pomimo że data kanonizacji św. Weroniki nie jest znana, a jej rzeczywiste istnienie nie jest pewne, imię Veronica figuruje również w anglojęzycznym wykazie świętych kobiet z I wieku: https://en.wikipedia.org/wiki/Category:1st-century_Christian_female_saints (30.08.2026). Zob. także: https://www-britannica-com.translate.goog/biography/Saint-Veronica (30.08.2026).

8 Zob. Św. Augustyn, *Wyznania*, I, 1, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 7.

9 Zgodnie z radą przypisywaną św. Augustynowi: „Nie chodź na rynek, wejdź w siebie, we wnętrzu człowieka mieszka prawda".

Proces ten pozwolił jej przekraczać bariery poznania, zarówno czasoprzestrzenne oraz społeczne, jak i intelektualne oraz uczuciowe, i poprzedził jej miłosierny, a zarazem odważny uczynek publicznego otarcia (chustą) zakrwawionej twarzy odartego z ludzkiej godności Skazańca.

Punktem wyjścia zmetaforyzowanych, obrazowych rozważań autorskiego porte-parole (o równie niespokojnym sercu) jest w wierszu *Weronika* wyznanie, że główną przyczyną jego niepokoju jest poczucie „ciągłości a zarazem rozdarcia" pomiędzy nim samym, jako istotą myślącą i czującą, a otaczającą go ziemską rzeczywistością, którą potrafi ogarnąć swym umysłem „jak zwierciadłem", symultanicznie, bez przedziałów czasowych i przestrzennych. Poszczególne rzeczy („zwierzęta, ludzie, kwiaty w wazonach") i stany, w których one się znajdują („kwiaty na łąkach ludzkiego osamotnienia"; albo „krople krwi na czole umęczonego człowieka") mają bowiem w jego świadomości swoje quasiprzedmiotowe, pomyślane (intencjonalne) odpowiedniki[10], wskazywane także przez sferę znaczeń językowych. Niewidzialna myśl pozwala mu więc „wchodzić w siebie i odchodzić od siebie i stać pośrodku wszystkiego | tak jak ona jest pośrodku mnie". Jednak „kraina znaczeń" języka (i przekazów językowych) „rozpościera się" — jak dodaje — „w poprzek" istniejącej rzeczywistości widzialnej i niewidzialnej, określonej w całości jako obszar „niedocieczonej miłości". „Kraina znaczeń" jako zależna od umysłu człowieka stanowi bowiem tylko „stopień […] i wstęp" do całego (widzialnego i niewidzialnego), realnie istniejącego obszaru „niedocieczonej miłości", którego spełnienia (czyli jedności) poszukuje rozdwojony autorski podmiot „jak rzeka [poszukuje] ujścia".

Weronika, zwrotki 1–3:

1. […]
pomiędzy mną a ziemią jest ciągłość zarazem i „hiatus",
najciekawsze pęknięcie wszechświata,
który może nie szuka spełnienia,
lecz ja, człowiek, muszę go szukać,
jak rzeka ujścia.

W tym szukaniu przeobraża się wciąż zawartość powszednich dni
— ujściem jest myśl?

10 Wedle realistycznej fenomenologii Romana Ingardena wszystkie rzeczy postrzegane zmysłami i umysłem (czyli idealne pojęcia) mają oprócz swoich odpowiedników rzeczywistych także odpowiedniki pomyślane, czyli intencjonalne. Fikcyjne postacie literackie mają natomiast jedynie pomyślane odpowiedniki, czyli wyłącznie intencjonalne odpowiedniki przedmiotowe.

2. […]
(przez myśl stale wchodzę sam w siebie
i stale od siebie odchodzę,
jestem także w pośrodku wszystkiego,
tak jak ona jest w pośrodku mnie).

3.
Przez myśl świat nie uchodzi w krainę samych znaczeń,
nie uchodzą zwierzęta ni ludzie, kwiaty w wazonach
czy też kwiaty na łąkach ludzkiego osamotnienia
ani krople krwi na czole umęczonego człowieka —

kraina znaczeń rozpościera się w poprzek
niedocieczonej miłości,
stanowi stopień do niej
i wstęp.

Dopiero ostatni fragment początkowej części medytacji ujawni, że w „krainę najgłębszych znaczeń", która wiedzie do źródła obszaru „niedocieczonej miłości", ma wprowadzić protagonistę właśnie tytułowa Weronika trzymająca w dłoniach „zwykłe płótno", którym zamierza dotknąć twarzy tajemniczego człowieka z pogranicza dwóch sfer rzeczywistości (widzialnej i niewidzialnej). Poeta, stojąc u progu „krainy najgłębszych znaczeń", prosi zatem Weronikę o wstawiennictwo, o to, by wzniosła ręce i dotknęła „twarzy [owego] człowieka", która najprawdopodobniej jest samym rdzeniem, źródłem „krainy najgłębszych znaczeń", a zarazem życiodajnym centrum całego obszaru „niedocieczonej miłości":

4.
Tutaj czekam na twoje dłonie
pełne codziennych poczynań,
tutaj czekam na twoje dłonie
trzymające zwyczajne płótno.
W krainę najgłębszych znaczeń
wznieś twe ręce, Weroniko —
wznieś twe ręce
i dotknij twarzy człowieka.

Postać bohaterki utworu przywołuje tutaj kojarzona z nią od stuleci symboliczna metafora „dłoni pełnych codziennych poczynań, trzymających zwyczajne płótno", które w utworze Wojtyły jest jeszcze puste. Dzieje się to bowiem w wy-

jętej z czasu chwili podejmowania przez Weronikę brzemiennej w skutki decyzji, w swoistym suspensie, zanim jej dłonie trzymające płótno dotkną — za namową autora — owej tajemniczej „twarzy człowieka" z centrum krainy „najgłębszych znaczeń". Późniejszy moment, śladem wielu poprzedników, utrwalił na początku XVII wieku artysta pochodzący z Florencji, Francesco Mochi[11] (1580–1654), twórca ekspresyjnej postaci św. Weroniki — stojącej w niszy, po lewej stronie głównego ołtarza Bazyliki św. Piotra w Rzymie — która w symbolicznym geście rąk wyciągniętych w stronę głównego ołtarza (konfesji św. Piotra) trzyma pofałdowaną tkaninę z odbitym na niej zarysem twarzy cierpiącego Jezusa z półzamkniętymi oczyma[12], czym dyskretnie wskazuje na ukryte źródło owej „niedocieczonej miłości"[13] wskazywanej w utworze.

II. Siostra

W kolejnym wierszu (rozdziale) rozważań autorski podmiot nazwie Weronikę Siostrą, ponieważ w jego odczuciu wybrała ona — podobnie jak on — symboliczną, wąską, niewygodną ścieżkę, która wszakże prowadzi do centralnego punktu krainy „najgłębszych znaczeń", przed Oblicze owej „niedocieczonej miłości", tożsamej z twarzą ich wspólnego nauczyciela (i człowieka z chusty), któremu obydwoje zaufali. Miłosierna miłość bliźniego, którą głosił, kierowała bowiem Weroniką już wówczas, gdy przedzierała się wąską ścieżką przez kordon rzymskiej straży, by otrzeć płótnem twarz Skazańca, której odbicie w niewytłumaczalny sposób utrwaliło się na jej chuście ku zdumieniu otaczających Go wykonawców okrutnego wyroku. Moment ten przekonująco uwiecznił Józef Mehoffer na obrazie szóstej stacji drogi krzyżowej z krakowskiej Bazyliki św. Franciszka z Asyżu, którą odwiedzał Karol Wojtyła[14]. Dla znającej Biblię (być może jerozolimskiej) kobiety widok samotnej męki niezwykłego człowieka, słynącego z uzdrowicielskiej i nauczycielskiej działalności oraz cudów, jawił się najpewniej jako spełnienie mesjańskiej obietnicy sprzed sześciuset lat, która głosi, że

11 *Francesco Mochi (1580–1654) — odsunięty, zapomniany, niepocieszony*, https://roma-nonpertutti.com/article/206/francesco-mochi-15801654-odsuniety-zapomniany-niepocieszony (30.08.2026).

12 Przechowywana w Bazylice św. Piotra, w pobliżu posągu św. Weroniki, pociemniała relikwia chusty ukazuje twarz z przymkniętymi oczami — podobnie jak Całun Turyński, na którym oczy są zamknięte. Odmiennie przedstawia się jasne Oblicze z Manoppello, na którym Chrystus ma otwarte oczy i lekko się uśmiecha. Zob. P. Ondarza, *Prawdziwe oblicze Chrystusa, Chusta Weroniki, Całun Turyński i Święte Oblicze z Manoppello*, „Vatican News", 5 kwietnia 2025, https://www.vaticannews.va/pl/watykan/news/2025-04/prawdziwe-oblicze-chrystusa-chusta-weroniki-calun-turynski.html.

13 Zob. G. von le Fort, *Chusta Weroniki*, przeł. M. Kłos-Gwizdalska, Warszawa 1959, s. 353–354.

14 Droga krzyżowa namalowana w latach 1933–1946 przez Józefa Mehoffera znajduje się w Kaplicy Męki Pańskiej Bazyliki Św. Franciszka z Asyżu (przy Placu Wszystkich Świętych 5), naprzeciwko Pałacu Arcybiskupów Krakowskich przy ul. Franciszkańskiej 3, w którym mieszkał Karol Wojtyła.

Mesjasz, zapowiedziany między innymi przez proroka Izajasza, będzie okrutnie cierpiał[15]. Swym miłosiernym uczynkiem Weronika weszła więc w najgłębszą, osobową przestrzeń tajemnicy „niedocieczonej miłości", z której narodził się świat i przez którą został odkupiony. Dorastała do tej prawdy, poszukując myślą i sercem osobowego źródła owej bezinteresownej, ofiarnej i miłosiernej miłości[16]. Mówiąc obrazowym, metaforycznym językiem poety, rosła razem z nim „w górę", „w przestrzeń zieleni podpartą sercem" i równocześnie „rosła w głąb", „w mrok korzeni", sięgając tajemnicy początków świata i człowieka:

1.
Rośniemy razem.
Rosnąć w górę: przestrzeń zieleni podparta sercem
idzie naprzeciw brzemieniom wiatru
zrzucanym znienacka w listowie,
rosnąć w głąb: nie rosnąć, odkrywać,
jak głęboko zapuściłaś korzenie,
że jeszcze głębiej…

Poruszamy się w mroku korzeni
zapuszczonych we wspólnej glebie.
Porównuję stąd światła w górze:
refleks wody na brzegach zieleni.

Zarówno Weronika, jak i autorski podmiot utworu — każde z nich, chociaż żyło w odmiennej czasoprzestrzeni, podążało własną, indywidualną ścieżką życia i poznania, która, postrzegana w wymiarze duchowym, okazała się — w obydwu przypadkach — pasmem równoległym do drogi Jezusa. Każde z nich musiało też ową raz obraną życiową ścieżkę wciąż na nowo „przecierać", czyli prostować i pielić z rozmaitych chwastów (obiegowych opinii i sądów) po to, aby w jakiejś jednej, pozaczasowej chwili móc doświadczyć epifanii wiecznego trwania i odnaleźć — wyczuwalne dotąd sercem — wspólne „ziarno tej samej wieczności", istotę tajemnicy odkupienia — jak przeczytamy w konkluzji drugiej medytacji (*Siostra*):

2.
Żaden człowiek nie ma ścieżek gotowych.
[…]

15 Iz 53, 1–12; Iz 9, 1.5–6.
16 Zob. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 7–12.

Ścieżki trzeba przecierać wciąż, bo mogą zarosnąć na nowo,
przecierać je trzeba tak długo, aż staną się proste
prostotą i dojrzałością wszystkich chwil:
oto każda chwila się otwiera całym czasem,
staje jakby cała ponad sobą,
znajdujesz w niej ziarno wieczności.

3.
Kiedy ciebie nazywam siostrą,
wówczas myślę, że każde spotkanie
nie tylko nosi w sobie wspólnotę chwili,
lecz ziarno tej samej wieczności.

III. Imię

Trzeci wiersz (rozdział) rozważań ponownie przepleciony jest wyimaginowaną rozmową autora z bohaterką utworu na temat jej życia, o którym niewiele wiadomo. Wiersz skupia się więc na znaczeniu imienia Weronika[17] — którego sens dosłowny pochodzi od grecko-rzymskiej nazwy *veraeikon*, czyli „prawdziwy obraz", i odnosi się do sławnej chusty z odbitym na niej wizerunkiem twarzy Jezusa. Tutaj jednak literalne znaczenie imienia bohaterki wzbogacone zostaje o jego sens duchowy, religijny — bowiem w odczuciu autora to najpierw serce Weroniki „zapatrzone" w twarz niezwykłego, niesłusznie skazanego na śmierć człowieka, stało się obrazem poszukiwanej przez nią prawdy (zw. 1–3):

1.
Imię twoje powstało wśród ludzi, którzy naprzód dostrzegli ścieżkę, jaką
biegłaś, jaką się przedzierałaś.
Idąc z wszystkimi, którzy szli w kierunku miejsca Skazania — czy zaczęłaś się nagle przedzierać, czy też przedzierałaś się od początku?
Od jak dawna? — powiedz, Weroniko.
Imię powstało w tej chwili, gdy twe serce stało się obrazem: obrazem
prawdy.
Imię twoje powstało z zapatrzenia.

17 Grecko-rzymskie słowo *vera eikon* („prawdziwy wizerunek") dało początek imieniu Weronika. Inne periodyki podają źródło imienia Weronika w języku greckim od nazwy własnej *Berenike* lub *Pheronike*, czyli „niosąca zwycięstwo" (*phero* = niosę + *nike* = zwycięstwo). Zob. hasło *Weronika*, [w:] M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2000, s. 369.

2.
Tak bardzo pragniesz widzieć, siostro,
tak bardzo pragniesz czuć, że wzrok twój dotarł,
tak bardzo pragniesz obrazu w sercu,
by czuć.
Widzenie jest przestrzenią miłości —

3.
Więc mówisz:
chcę być blisko, tak bardzo blisko,
by żadna pustka nie objawiła mi siebie
w oderwaniu od Ciebie,
by nieobecność Twoja nie wracała do mnie
jak zaprzeczenie mnie samej
— dlatego biegnę: przedziera się serce
przez mrok, jaki wytwarza bliskość.

Początkowe pytania retoryczne o to, jaką ścieżką i od jak dawna przedzierała się duchowa siostra autora do odkrycia prawdy o Skazańcu, nawiązują do ustaleń historyka Kościoła z IV wieku — Euzebiusza z Cezarei[18] — oraz przekazów apokryfów, które sugerują, jakoby Weronika poznała Jezusa już na początku Jego działalności, i utożsamiają ją z kobietą[19] przez dwanaście lat cierpiącą na krwotok, wspomnianą w trzech Ewangeliach synoptycznych (św. Mateusza, św. Marka i św. Łukasza)[20]. Kobieta ta, jak przekazali ewangeliści, już na początku działalności Jezusa „przedarła się"[21] doń przez otaczający go tłum, wierząc, że wystarczy dotknąć skraju jego płaszcza, by odzyskać zdrowie. Jak tylko udało jej się niepostrzeżenie tego dokonać, została cudownie uleczona. Gdy Jezus poczuł — według słów Ewangelii — że Jego uzdrowicielska „moc wyszła z niego", przywołał ją (śmiertelnie przestraszoną) do siebie i tylko ją jedną — podczas całej swej działalności — nazwał wówczas „córką", mówiąc: „Córko, twoja wiara cię ocaliła, idź w pokoju i bądź uzdrowiona ze swej dolegliwości"[22]. Na ukryte aluzje do tej właśnie sceny wskazują obecne w utworze kluczowe motywy: „przedzierania się" Weroniki do Skazańca ścieżką „równoległą" — także w sensie du-

18 Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna,* zob. przypis nr 4.

19 Prawdopodobnie o imieniu Marisa. Zob. *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, cz. 1, oprac. M. Starowiejski, dz. cyt., s. 112.

20 Zob. Mt 9, 20–22; Mk 5, 25–34; Łk 8, 43–48.

21 Mk 5, 25–34.

22 W tym samym dniu na prośbę Jaira, zwierzchnika synagogi, Jezus wskrzesił także jego dwunastoletnią córkę, przedtem jednak uspokoił jej zrozpaczonego ojca, mówiąc: „Nie bój się, wierz tylko".

chowym[23] – do Jego drogi, obecny w tle ewangeliczny motyw upływu krwi i dotyku przynoszącego ulgę w cierpieniu oraz to, że imię Weronika – jak sugeruje autor – ma również znaczenie duchowe, gdyż pod wpływem jej „zapatrzenia się" w obraz obietnicy mesjańskiej o Odkupieniu i życiu wiecznym, spełnionej w umęczonym Człowieku, także i jej serce stało się obrazem tej właśnie prawdy. Dała ona tej nieznanej z prawdziwego imienia kobiecie – najpierw nadzieję na własne uzdrowienie i wiarę w cudowną moc uzdrowiciela, a potem także siłę i odwagę potrzebną do spełnienia miłosiernego uczynku wobec Niego już jako Skazanego na okrutną śmierć (za rzekome bluźnierstwa i podżeganie do buntu przeciw cesarzowi), a więc w sytuacji, gdy publiczne udzielenie mu pomocy wymagało odwagi[24]. Utrwalone na podanym Mu płótnie odbicie Jego Twarzy stało się potem dla wielu ludzi materialnym dowodem Jego męki[25] i świadectwem ofiarnej do nich miłości. Wąska ścieżka, równoległa do Jego drogi krzyżowej, którą przedzierała się doń dzielna niewiasta, była więc także duchową ścieżką jej wiary, wyrosłej z poszukiwania odpowiedzi na pytanie o sens własnego życia i cierpienia oraz wiary opartej na własnym doświadczeniu cudu Jezusa, a potem także sądu nad Nim, niesprawiedliwego wyroku, męki i śmierci[26]. Wszystko to sprawiło, że najpierw serce, a potem chusta Weroniki stały się – potwierdzonym przez nadane jej przez tradycję imię – obrazem prawdy o odkupieniu i Odkupicielu, by również i ci, którzy Go nie widzieli – mogli Weń uwierzyć[27]:

4.
Nikt ci nie przeszkodził, Weroniko.
Jesteś blisko. Ta chusta stała się wołaniem serc,
wszystkich onieśmielonych serc, które przestają się przedzierać,
widząc, że ścieżka twa jest równoległa
do drogi Skazańca.

23 To znaczy religijnym (objawienie prawdy o Bogu) i moralnym (nauczanie zasad etycznych).

24 Treść wyroku została bowiem wypisana na tabliczce na górze trzonu krzyża przygotowanego wcześniej na miejscu egzekucji.

25 Zob. P. Ondarza, *Prawdziwe oblicze Chrystusa, Chusta Weroniki...*, dz. cyt. Jest to wywiad z Veroniką Marią Seifert, „pracowniczką Stolicy Apostolskiej i wykładowcą historii Kościoła w Istituto Superiore di Scienze Religiose Sant'Apollinare, która przeprowadziła w tej sprawie szczegółowe badania". Opisała je w książce: *Il sudario della Veronica e il Volto Santo* [Chusta Weroniki i Święte Oblicze], Velar 2024, https://www.vaticannews.va/pl/watykan/news/2025-04/prawdziwe-oblicze-chrystusa-chusta-weroniki-calun-turynski.html (30.08.2026).

26 Według apokryfu podczas sądu Piłata nad Jezusem Weronika zeznawała jako świadek obrony wraz z innymi cudownie uzdrowionymi. Por. *Apokryfy Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. 1, cz. 2, s. 644.

27 Zob. „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli" (J 20, 24–31).

IV. Odkupienie

Czwarty wiersz (rozdział) rozważań dotyka już samej tajemnicy odkupienia i jest konkluzją refleksyjnej medytacji, w której monolog wewnętrzny protagonisty utworu niepostrzeżenie przenika się z rozmyślaniem Weroniki i przechodzi w rozmowę z bohaterką utworu, w chwili, gdy kobieta zostaje już sama z odbitą na płótnie twarzą odartego z czci Człowieka, która okazała się Obliczem (zapisanym teraz wielką literą) domyślnego Mesjasza. Uwaga o „ciemniejącym w rękach Weroniki płótnie" wskazuje, że autor medytacji prawdopodobnie je zobaczył i doświadczył owej duchowej „bliskości" Odkupiciela, a może nawet wyczuł na Jego twarzy niewidoczne ślady miłosiernego dotyku dłoni Weroniki[28], którego od niej oczekiwał na początku swego rozmyślania u progu „krainy najgłębszych znaczeń".

Zwracając się do niej ponownie, już po dramatycznym finale męki Mistrza i po rozwikłaniu jej znaczenia, autorski podmiot – dopiero teraz, w ostatniej części swych rozważań – określi postawę miłosiernej i odważnej Weroniki jako wyraz jej niezgody na „kształt życia" zwróconego wyłącznie ku celom zewnętrznym. Ta sama niezgoda – jak można wnosić – doprowadziła również i jego, prawie dwa tysiące lat później, do żywego rdzenia obszaru „niedocieczonej miłości", przed – utrwalone najpierw w sercu, a potem ujrzane na płótnie – oblicze Odkupiciela, który pomimo opuszczenia ziemi dawno temu jest nadal dostępny i bliski na symboliczne wyciągnięcie wzniesionych doń dłoni Weroniki. Oblicze z płótna, pokryte ściemniałą warstwą zaschniętej krwi, które ma dla wielu ludzi (i badaczy) znamiona autentyczności, nie może jednak zastąpić odczuwanej umysłem i sercem duchowej bliskości Odkupiciela[29], ponieważ „ODKUPIENIE" jest nieustanną bliskością „TEGO, KTÓRY ODSZEDŁ" – co też dużymi literami zapisu uwidocznił autor, podkreślając przede wszystkim decydujące znaczenie wewnętrznego przyjęcia prawdy[30] o odkupicielskiej męce Jezusa (zw. 1–2):

1.
Teraz już wszyscy przeszli, zostajesz sama.
W tym płótnie jest znak bliskości, w którym się chronisz przed swoim
własnym kształtem.
Przed takim kształtem życia, z którym nie możesz się zgodzić.
Przed takim pęknięciem, w którym oddala się to, co najbardziej jest wewnątrz.

28 Płótno nie dotknęło bowiem nieobecnej na Odbiciu korony cierniowej, gdyż sprawiłoby to Skazanemu dodatkowy ból. Zob. P. Ondarza, *Prawdziwe oblicze Chrystusa, Chusta Weroniki…*, dz. cyt.

29 Zob. przypisy nr 11 i 24 oraz przypis nr 4 (stanowisko Euzebiusza z Cezarei wobec kultu świętych obrazów).

30 Zgodnie ze wskazówką przypisywaną św. Augustynowi: „Nie chodź na rynek, wejdź w siebie, we wnętrzu człowieka mieszka prawda".

2.
Bliskość, która przywraca ci kształt.
On odszedł. Kiedy odchodzi człowiek, bliskość ulatuje jak ptak, w nurcie serca zostaje wyrwa, w którą się wdziera tęsknota.

Tęsknota – głód bliskości.
Obraz nie zaspokaja, jest znakiem oddalenia.
ODKUPIENIE jest nieustanną bliskością TEGO, KTÓRY ODSZEDŁ.

Kolejna, trzecia strofka prawdopodobnie nawiązuje do wspomnienia starej już Weroniki. Zostało ono przytoczone w *Złotej legendzie* Jakuba de Voragine, traktującej o tym, jak to kiedyś, gdy „ciężko było jej znosić oddalenie" wędrującego Pana[31], udała się na miasto z lnianą chustką w poszukiwaniu malarza, który namalowałby na niej Jego portret. Po drodze niespodziewanie spotkała Jezusa, który zapytał ją, dokąd idzie, a gdy usłyszał odpowiedź, obdarował ją wizerunkiem swego Oblicza odbitym na podanym mu płótnie, które własnoręcznie przyłożył do swej twarzy. Płótno to, przywiezione przez nią do Rzymu na rozkaz imperatora, miało według legendy uleczyć cesarza Tyberiusza, a potem zostało powierzone papieżowi Klemensowi I Rzymskiemu[32].

Trzecia zwrotka końcowych rozważań Wojtyły zawiera więc poetycki opis owego nieznośnego uczucia duchowego oddalenia, a więc takiego „wewnętrznego kształtu", czyli stanu ducha, który zwrócony jest wyłącznie ku rzeczom zewnętrznym i któremu towarzyszy jedynie niepokój i tęsknota. Jest to najbardziej dojmujący aspekt istnienia poza zasięgiem wzroku „TEGO, KTÓRY ODSZEDŁ" (czyli domyślnego Odkupiciela). Bliskość to zaś Jego żywa obecność, która na wskroś przenika całe jestestwo protagonisty utworu, a wyczuwalne sercem spojrzenie „odbitego na płótnie Oblicza" pozwala mu doświadczyć jedności tego, co zewnętrzne, i tego, co wewnętrzne, czyli poszukiwanej jedności istnienia rozumianej jako jedność całego obszaru „niedocieczonej miłości", czyli widzialnego i niewidzialnego świata. Dopiero przeżycie tej jedności daje niespokojnemu sercu człowieka upragniony „pokój istnienia".

31 Zob. *Śmierć Piłata* (rozdz. 53 *Złotej legendy*), [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, t. I, cz. 2, dz. cyt., rozdz. VI, s. 685.

32 Wersja uzdrowienia cesarza rzymskiego Tyberiusza jest pochodną wcześniejszej legendy z IV wieku o cudownym uzdrowieniu chustą Weroniki króla Edessy Abgara.

3.
Oddalenie:
pozostawać z niepokojem kształtu,
którego żaden wzrok nie dosięga od wewnątrz,
żadne Oblicze.

Bliskość:
odszedłeś, a idziesz przeze mnie wciąż, wydobywasz dalekim spojrzeniem odbitego na płótnie Oblicza taki pokój, którego wciąż szuka mój niespokojny kształt.

Pokój: jedność istnienia.

Ostatnia zwrotka wiersza *Odkupienie* przynosi podsumowanie i pointę całego utworu. Samotna postać Weroniki pojawia się tu po raz ostatni „w perspektywie gasnącego dnia", czyli już po rytualnym pogrzebie Jezusa[33], gdy jako świadek Jego męki nadal trzyma w rękach ciemniejące płótno, prawdopodobnie uświadamiając sobie ponownie, kim był naprawdę i czego dokonał. Tak też na tle widocznego na horyzoncie miasta i wijącej się w oddali pustej już drogi — przedstawił ją w XV wieku niderlandzki malarz Hans Memling[34]. Natomiast autor poświęconego jej rozmyślania, piszący pod koniec drugiego tysiąclecia, które upłynęło od tamtej chwili, ponownie nazwie ją teraz Siostrą, stwierdzając, że z jej postaci i jej duchowego kształtu, czyli odważnej i miłosiernej postawy wewnętrznej, otwartej na drugiego człowieka i rzeczywistość nadprzyrodzoną, nadal „bije życiodajne źródło", którym jest — obecne w jej sercu i utrwalone na trzymanym przez nią płótnie — odbicie umęczonej Twarzy „niedocieczonej miłości", Stwórcy i Odkupiciela świata, świadectwo prawdy o Odkupieniu[35], dostępne dla tych wszystkich, którzy poszukują „życiodajnej głębi" istnienia.

4.
Kształt twój, Weroniko, rysuje się nadal w perspektywie gasnącego dnia.
Szuka on uciszenia w życiodajnej głębi.
Nazwiemy to odkupieniem.

33 Gdyż wedle przepisu prawa żydowskiego „Słońce niech nie zachodzi nad tym, na kim wykonano wyrok śmierci". Zob. *Apokryfy Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 618.

34 W dyptyku przedstawiającym św. Weronikę obok św. Jana Chrzciciela (ok. 1470–1475). Skrzydło ze św. Weroniką znajduje się w National Gallery of Art w Waszyngtonie.

35 Zob. przypis nr 24.

Ciemniejące płótno w twoich rękach przyciąga niepokój świata.
Stworzenia pytać będą o życiodajne źródło, które bije z twojej postaci,
Weroniko, siostro –
Odkupienie szukało twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich
ludzi.

[1978]

Poszukiwanie, zapowiedziane w tytule i ukazane w poetyckiej medytacji Karola Wojtyły – *Odkupienie **szuka** Twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi* – zakończyło się więc spełnieniem, toteż użyty w tytule czas teraźniejszy: *Odkupienie **szuka** Twego kształtu*, zastąpiony został w poincie utworu czasem przeszłym: *Odkupienie **szukało** Twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi*. Bohaterka utworu, Weronika, jawi się zatem w finale ostatniego wiersza już nie tylko jako świadek nauczania, cudów i męki Jezusa, ale przede wszystkim jako duchowa siostra autora i wybrana depozytariuszka prawdy o Odkupieniu. Prawdy, która eliminuje niepokój ludzkiego serca, budzi nadzieję i radykalnie zmienia jednowymiarową wizję świata i ostatecznego celu ludzkiego życia, dopełniając ją i wzbogacając perspektywą wieczności.

Abstrakt

Pewność, niepewność poznawania rzeczywistości i tajemnica Odkupienia. O poetyckiej medytacji Karola Wojtyły „Odkupienie szuka Twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi”

Artykuł stanowi interpretację poetyckiej medytacji Karola Wojtyły „Odkupienie szuka Twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi” z 1978 roku. Utwór, powiązany z encykliką „Redemptor hominis”, składa się z czterech części: „Weronika”, „Siostra”, „Imię”s oraz wiersza tytułowego. Autorka analizuje tekst w wymiarze dosłownym i duchowym (alegorycznym, moralnym, anagogicznym), wskazując na temat niepewności oraz pewności poznawania rzeczywistości widzialnej i nadprzyrodzonej. Przywołana postać Weroniki staje się świadkiem męki Chrystusa i duchową „siostrą” podmiotu lirycznego. Przez swój miłosierny uczynek otarcia Twarzy Skazańca oraz wewnętrzne „zapatrzenie” w prawdę, staje się depozytariuszką tajemnicy Odkupienia. Tekst ukazano w kontekście tradycji apokryficznej, teologii św. Augustyna oraz dzieł sztuki (F. Mochi, J. Mehoffer, H. Memling).

Słowa kluczowe: medytacja, niepokój, odkupienie, poezja, poznanie, tajemnica, Wojtyła

Abstract

Certainty and uncertainty in the cognition of reality and the mystery of Redemption: On Karol Wojtyła's poetic meditation „Redemption seeks your form to enter the disquiet of all people"

The article presents an interpretation of Karol Wojtyła's 1978 poetic meditation "Redemption seeks your form to enter the disquiet of all people." Linked to the encyclical "Redemptor hominis," the work consists of four parts: "Veronica," "Sister," "Name," and the title poem. The author analyzes the text on literal and spiritual levels (allegorical, moral, and anagogical), highlighting the theme of uncertainty and certainty in perceiving visible and supernatural reality. The invoked figure of Veronica becomes a witness to Christ's Passion and a spiritual "sister" to the lyrical speaker. Through her merciful act of wiping the Condemned Man's Face and her inner "gaze" fixed upon the truth, she becomes a custodian of the mystery of Redemption. The text is presented within the context of apocryphal tradition, St. Augustine's theology, and works of art (F. Mochi, J. Mehoffer, H. Memling).

Keywords: anxiety, cognition, meditation, mystery, poetry, redemption, Wojtyła

J. Dudek, *Pewność, niepewność poznawania rzeczywistości i tajemnica Odkupienia. O poetyckiej medytacji Karola Wojtyły „Odkupienie szuka Twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi"*, [w:] *(Nie)pewność*, red. E. Laskowska, Kraków 2026, s. 45–56 (Dni Jana Pawła II), https://doi.org/10.15633/9788383701677.04.

Teresa Grabińska

https://orcid.org/0000-0002-9131-2637

Akademia Wojsk Lądowych im. generała Tadeusza Kościuszki we Wrocławiu

https://ror.org/0126bwd54

DYLEMATY PEWNOŚCI WIEDZY

Wiedza potoczna jest zdobywana przez człowieka w wyniku dopływu informacji o otoczeniu, w którym żyje. Kryterium jej pewności jest pragmatyczne. Im bezpieczniej i im bardziej zgodnie z jej przewidywaniami udaje się otoczenie opanowywać, tym jest pewniejsza. Treść wiedzy potocznej (WP) jest często przekładana na procedury skutecznego działania. Powstaje wtedy wiedza umiejętnościowa *know-how*.

Wiedza naukowa (WN) jest usystematyzowanym pojęciowo obrazem określonej rzeczywistości przedmiotowej[1], przedstawionym w języku teoretycznym i opartym na metodycznym badaniu tej rzeczywistości. Przyjęta metoda jest splotem konceptualizacji teoretycznej (teoretycznego modelowania[2]) i systematycznego wglądu empirycznego. Natomiast sam przedmiot badań może być zjawiskowy (naturalny) albo wytworzony przez człowieka w postaci materialnej, niematerialnej bądź abstrakcyjnej. Porządek wykonywania eksperymentu (intersubiektywna dostępność i powtarzalność) oraz rozumowania dedukcyjnego zapewnia wiedzy naukowej charakter obiektywny. Celem poznania naukowego jest przybliżanie się do prawdy o świecie, zgodnej z jej klasycznym (korespondencyjnym) kryterium: sąd jest prawdziwy, gdy istnieje odpowiadający mu stan w określonej rzeczywistości przedmiotowej.

---

1 Obraz świata stowarzyszony z daną teorią (sformułowaną w aparaturze pojęciowej) ma swój pierwowzór w propozycji Kazimierza Ajdukiewicza w: *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, tłum. F. Zeidler, [w:] K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1985, s. 175–195. Dotyczy ona jednak sztucznych i rygorystycznie zbudowanych języków teoretycznych. Ogólniej (mniej ściśle) można ów obraz świata rozumieć jak w miarę uporządkowaną i spójną warstwę znaczeniową języka.

2 Por. T. Grabińska, *Teoria, model, rzeczywistość*, Wrocław 1993; T. Grabińska, *O modelach zjawisk i rzeczy*, [w:] *Cosmos-Logos II*, „Model i interpretacja", Wrocław 1994, s. 37–44.

Dotychczasowy model WN, mający korzenie w starożytności greckiej, a więc w koncepcji wiedzy sformułowanej w postaci praw ogólnych wyprowadzonych dedukcyjnie z innych praw albo indukcyjnie na podstawie obserwacji jednostkowych zdarzeń lub powtarzalnego eksperymentu, współcześnie zdaje się poddawany erozji. Ciągły dopływ informacji sprzyja rozwijaniu wiedzy bliższej typowi WP, coraz mniej usystematyzowanej pojęciowo. Symulacje zjawisk i ich badanie w rzeczywistości wirtualnej zdają się czynnikami wzmacniającymi pewność tak uzyskiwanej wiedzy, spełniającej pragmatyczne kryterium prawdziwości: sąd jest prawdziwy, jeśli jego treść prowadzi do zbudowania użytecznego narzędzia sprawdzającego się w danej rzeczywistości przedmiotowej (w tak zwanych realu lub wirtualu).

W podjętych tu rozważaniach dylematy pewności wiedzy zostaną przedstawione ze względu na:

- pewność WP opartej na informacji,
- status prawdziwości WN sformułowanej w teoriach,
- status wiedzy otrzymanej w wyniku eksperymentów w rzeczywistości wirtualnej (nazywanej tu wiedzą protonaukową – WN-P).

W tych trzech perspektywach występuje trojakie rozumienie pewności wiedzy jako:

(1) wiarygodność informacji,
(2) prawdziwość sądów o rzeczywistości,
(3) adekwatność procedur przekształcania rzeczywistości zjawiskowej (realu) i wirtualnej (wirtualu).

Wiarygodność informacji

Spośród wielu definicji informacji[3] można przyjąć najogólniejszą, zgodnie z którą informacja jest pewnego rodzaju relacją między nadaniem sygnału a odbieraniem go. W wyniku jej zajścia zmniejsza się albo zwiększa poziom niepewności. Informacja przyczynia się zatem do wzrostu WP nawet wtedy, gdy jest fałszywa: sam wzrost poziomu niepewności przekłada się na odpowiedź na zadane pytanie, lecz nie gwarantuje jej prawdziwości.

Informacja w eksperymencie naukowym (wpisująca się w WN) jest poddawana metodycznej i systematycznej weryfikacji. Natomiast informacja wpisująca się w WP przyjmowana jest z różnym stopniem pewności z powodów subiektywnych i obiektywnych. Odbiór subiektywny ma przyczyny w:

3 Por. K. Szaniawski, *Informacja*, [w:] *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, red. Z. Cackowski, J. Kmita i in., Wrocław 1987, s. 244–251.

- poziomie zaawansowania przedmiotowej wiedzy odbiorcy,
- psychicznie i emocjonalnie motywowanym oczekiwaniu odbiorcy na konkretny sygnał,
- możliwościach percepcji zmysłowej i technicznej.

Jeśli zaś odbiorcy zależy na wzroście prawdziwości tworzonej WP, to musi przekaz informacji skonfrontować z jej wiarygodnością.

Zapewnienie wiarygodności sygnału niosącego informację spoczywa na źródle (na nadawcy) – zarówno na jego obiektywnej sprawności, jak i na intencji wyboru sygnału dla określonego odbiorcy. W szerszym oglądzie wiarygodności informacji ważny jest stan tak zwanego środowiska informacyjnego, które w mniejszym lub większym stopniu gwarantuje prawidłowy proces ЗР, to znaczy jej przesyłania, przechowywania i przetwarzania.

O ile wiele innych czynników niż źródło informacji, wpływających na jej pewność, można próbować oceniać za pomocą obiektywnych narzędzi weryfikacji, o tyle ostatecznie wiarygodność źródła opiera się często – jak samo słowo „wiarygodność" sugeruje – na wierze w prawidłowo działającą sygnalizację, na stopniu zaufania do rzetelności intencji nadawcy, na jego szeroko rozumianym (bo niekoniecznie osobowym) autorytecie.

Prawdziwość praw nauki

O prawdziwości praw nauki można dyskutować w różnych perspektywach teorii poznania[4] i przy przyjęciu różnych kryteriów prawdziwości. Antyrealizm epistemologiczny pomija status prawdziwości sądów naukowych, a znaczenie teorii naukowej sprowadza do swoistego instrumentarium porządkowania i przekształcania jej przedmiotowej rzeczywistości, do wyposażenia w odpowiednie narzędzia służące wykonywaniu procedur zmian tej rzeczywistości. Procedury mogą pochodzić od teorii naukowej lub mogą być wypracowane empirycznie w wyniku kolejnych eksperymentów. Tradycyjnie przedmiotem eksperymentowania jest przyroda bądź zachowania jednostek lub społeczności, czyli tak zwana rzeczywistość zjawiskowa. Współczesna możliwość eksperymentowania na modelach symulacyjnych w wirtualu dostarcza nowej metody tworzenia procedur i zdaje się zaniedbywać poszukiwanie teoretycznego obrazu świata badanego.

W tej części tekstu zostaną przedstawione dwa dwudziestowieczne stanowiska wobec prawdziwości praw nauki. Pierwsze sformułował Karl R. Popper w koncepcji *verisimilitude*[5]. Jest ono rodzajem teoriopoznawczego realizmu

4 Por. T. Grabińska, *Teoria, model, rzeczywistość*, rozdz. 1, 8, dz. cyt.

5 Por. K.R. Popper, *Realism and the Aim of Science,* London–New York 1983.

umiarkowanego. Drugie jest zabarwione antyrealizmem i pochodzi od Nancy Cartwright z jej książki pod wymownym tytułem *How the Laws of Physics Lie*[6].

Popper wprowadzone przez siebie pojęcie *verisimilitude* (VS)[7] określił jako *truthlikeness*, czyli podobieństwo prawdy. VS jest miarą jakościową przybliżania się teorii T do prawdy o jej przedmiocie na jej kolejnych etapach rozwoju (T_1, T_2, …)[8]. Miarę tę stosuje się do teorii, które powstają ewolucyjnie (przechodzą jedna w drugą). Natomiast tak zwane teorie rywalizujące (*competing*) Popper uznał za jedynie „intuicyjnie" porównywalne[9] lub w ogóle nieporównywalne.

Przybliżanie się do prawdy Popper modelował ciągiem kolejnych domyślnie prawdziwych teorii (*conjecturally true theories*), poddawanych testom w celu ich obalenia (*refutation*)[10]. Polski termin „obalenie" jest zbyt ostry, gdyż sugeruje definitywne odrzucenie danej teorii. A tak nie jest na przykład w przypadku zaawansowanych matematycznie teorii, jak mechanika klasyczna. Mimo sfalsyfikowania części jej modeli[11] (między innymi w opisie ruchu perihelium planety Merkury), modele mechaniki klasycznej nadal dostatecznie przybliżają prawdę o zjawiskach, w których efekty relatywistyczne są minimalne i nie powodują obserwowanych anomalii[12].

Popper uważał, że poszukiwanie VS jest realnym zadaniem uczonych. Warto też zwrócić uwagę na to, że uważał za domyślne nie tylko teorie, lecz także ich oceny (*appraisals*), które odnosił do stanu ich krytycznej dyskusji[13], czyli oceny metapoziomu teorii. Obecność owej krytyki pozwala na kolejne potwierdzenia bądź falsyfikacje. Im teoria jest bardziej podatna na weryfikację i im bardziej jest jej poddawana (w wyniku krytycznego dyskursu), tym lepiej rokuje w jej przybliżaniu się do prawdy, czyli w zwiększaniu VS.

---

6 Por. N. Cartwright, *How the laws of physics lie*, Oxford–New York 1983; T. Grabińska, *Jak nie kłamią prawa teoretyczne*, [w:] *The peculiarity of man*, vol. 6, red. A. Wierciński, Warszawa–Kielce 2001, s. 319–325.

7 Por. K. R. Popper, *Objective knowledge. An evolutionary approach,* Oxford 1979, s. 52–60.

8 Por. K. R. Popper, *Objective knowledge*, dz. cyt., s. 52.

9 Metoda porównywania rywalizujących teorii została zaproponowana przez Imre Lakatosa i Elie Zahara w koncepcji tak zwanych metodologii naukowych programów badawczych; por. I. Lakatos, E. Zahar, *Why did Copernican Programme supersede Ptolemy's?*, [w:] *The Copernican achievement*, red. R. Westerman, Los Angeles 1976, s. 354–383; E. Zahar, *Why did Einstein's Programme supersede Lorentz's?*, [w:] *Method and appraisal in the physical sciences*, red. C. Howson, Cambridge 1976, s. 211–275.

10 Por. K. R. Popper, *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge*, London 1989.

11 Model teoretyczny jest tu rozumiany tak jak w: T. Grabińska, *O modelach zjawisk i rzeczy*, dz. cyt.

12 Por. I. Lakatos, E. Zahar, *Why did Copernican Programme supersede Ptolemy's?* dz. cyt.; E. Zahar, *Why did Einstein's Programme supersede Lorentz's*. Diagnoza przełomów kopernikańskiego i relatywistycznego jest tam znacznie złagodzona w porównaniu z rewolucyjną zmianą paradygmatu Thomasa Kuhna w: T. S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Warszawa 2001.

13 Por. K. R. Popper, *Objective knowledge*, dz. cyt., s. 58.

Rozwiązanie Poppera we wskazaniu na VS wpisuje się w optymizm poznawczy. Legitymuje go wzrost pewności WN w wyniku ciągłej konfrontacji kolejnych sformułowań teoretycznych z faktami empirycznymi.

O ile Popper był umiarkowanym realistą poznawczym, to stanowisko Cartwright jest rodzajem umiarkowanego antyrealizmu. Antyrealiści w teoriach naukowych, zwłaszcza wyrażonych w języku o wysokim stopniu abstrakcji (jak w przypadku wielu współczesnych teorii fizyki), dopatrują się fałszywego lub fikcyjnego obrazu świata przedmiotowej teorii ze względu na jego teoretycznie wyidealizowany model. Wtedy o prawdziwości teorii można mówić jedynie w tej wymodelowanej (czyli fikcyjnej) rzeczywistości przedmiotowej. Jedynie tak zwane prawa fenomenologiczne, wyprowadzane doświadczalnie i formułujące związki między zjawiskami, miałyby być prawdziwe.

Cartwright w swej słynnej w swoim czasie książce zbyt swobodnie operuje terminami prawdy i fałszu: między innymi w przypadku praw fenomenologicznych miałyby one spełniać klasyczne (korespondencyjne) kryterium prawdy, podczas gdy prawa teoretyczne byłyby prawdziwe w owej wymodelowanej (wyidealizowanej) rzeczywistości, a więc byłyby formalnie spełnialne w systemie teorii. W związku z tym powstaje poważny problem ontologiczny uznania realności którejś z tych rzeczywistości. Jeśliby uznać realność tej wyidealizowanej (wyabstrahowanej, po arystotelesowsku istotowej), to prawa teoretyczne byłyby niejako fundamentalnie prawdziwe, a ludzkie instrumentarium poznawcze mogłoby ją zniekształcać. Jeśli, odwrotnie, uznać realność rzeczywistości zmysłowo doświadczanej, to prawa fenomenologiczne zdawałyby relację z zachodzących w niej prawidłowości. Jednak jako uogólnienia indukcyjne byłyby w naturalny sposób poddawane kolejnym testom[14].

Ponadto Cartwright zdaje się zapominać, że nie ma „nagich faktów", są bowiem „ubrane" w ich konceptualizacje — mniej lub bardziej uporządkowane pojęciowo. Prawdopodobnie dlatego antyrealista jest skłonny nadać trafność identyfikacji pojęć służących owej konceptualizacji, ale już nie teoriom, w których aparaturze pojęciowej są ze sobą powiązane za pomocą praw.

Pod koniec XX wieku w związku z rozwojem nauk komputerowych (*computer science*) powstała wirtualna reprezentacja (w postaci symulacji komputerowych) rzeczywistości zjawiskowej, dotychczas badanej wyłącznie empirycznie w realu i składającej się z przedmiotów (obiektów zjawiskowych) i procesów (na przykład działania[15], nie tylko ludzkiego). Podobnie jak przedmioty i procesy w realu, owe symulacje są przedmiotem eksperymentów w wirtualu, przebiegających

14 Por. T. Grabińska, *O modelach zjawisk i rzeczy*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Jak nie kłamią prawa teoretyczne*, dz. cyt.

15 Podobnie jak w teorii systemów i analizie systemowej, por. L. Kondratowicz, *Modelowanie symulacyjne systemów*, Warszawa 1978; E. Kołodziński, *Symulacyjne metody badania systemów*, Warszawa 2002.

nieporównanie szybciej i dających od razu komputerowo opracowane wyniki badań. Warto się zastanowić, jakie kryterium prawdziwości spełniałaby wiedza zdobywana w ten sposób[16]. Czy byłoby to wyłącznie kryterium pragmatyczne?

Pewność wiedzy opartej na symulacjach w wirtualu

Jeśli przyjąć, że WN to wiedza sformułowana w teoriach o określonej aparaturze pojęciowej (niewykluczającej matematycznego rozumienia relacji między elementami teorii) i — po popperowsku — permanentnie konfrontowana (empirycznie) z rzeczywistością zjawiskową, to wiedza pochodząca od eksperymentowania z modelami symulacyjnymi jest wiedzą innego rodzaju. Przekłada się bezpośrednio na procedury przekształcania rzeczywistości zjawiskowej i operowania w niej zgodnie z założonym celem, a więc — na wiedzę umiejętnościową (*know-how*). Nie wyłania się z niej konkurencyjny obraz świata, jak w uporządkowanych pojęciowo teoriach WN, lecz powstają adekwatne narzędzia działania w świecie realnym (i wirtualnym). Można by ją nazwać wiedzą protonaukową (WP-N).

Protonaukę rozumie się wtedy nie jako wiedzę spekulacyjną, lecz następująco:

> Jeśli za naukę przyjąć wiedzę pojęciową, uteoretyzowaną (z uspójnioną na ile można aparaturą pojęciową), zmatematyzowaną, o funkcjach wyjaśniających, to protonauka pozostaje do niej w określonej relacji. Nie musi być rozumiana jako chronologicznie wcześniejsze stadium nauki […]. Protonauka może pozostać w fazie wiedzy umiejętnościowej, gdy pełni ona bardziej funkcje opisowe, diagnostyczne, terapeutyczne czy instrumentalne. O ile uteoretyzowana wiedza pojęciowa wtedy nie jest celem poznania, o tyle sama poglądowość protonauki lokuje ją jako konieczny fundament nauki — wiedzy wyrażonej w zdyscyplinowanym języku i zmatematyzowanej[17].

WP-N jest uprawiana na ogół w celach utylitarnych, do bezpośredniego zastosowania. Obok instrumentalnych pożytków modelowania symulacyjnego pojawiają się też inne, istotnie wzbogacające te pochodzące od opisu teoretycznego (z WN).

Są to:

- eksperymentowanie z konkretnym obiektem wraz z jego otoczeniem, bez ostrego wyodrębnienia (zindywidualizowania), zwłaszcza w sytuacji braku dostępu do niego w realu;

16 Por. T. Grabińska, *O prawdziwości i adekwatności modeli symulacyjnych*, „Periodyk Naukowy Akademii Polonijnej" 5 (2011) nr 1, s. 17–26.

17 T. Grabińska, *O prawdziwości i adekwatności modeli symulacyjnych*, dz. cyt., s. 21–22.

- poza czasem rzeczywistym badanie zmienności przedmiotu zanurzonego w zmieniającym się otoczeniu;
- nieinwazyjne wykonywanie doświadczeń na symulowanych funkcjach organizmu, nie zaś na realnych żywych organizmach;
- znaczne obniżenie kosztów materiałów i energii wykorzystywanych do eksperymentów;
- projektowanie elementów realu i realnych procesów na podstawie symulacji ukierunkowanych na realizację innych celów niż utylitarne, jak na przykład ochrona środowiska naturalnego, wzrost bezpieczeństwa, dbałość o wartości estetyczne otoczenia[18] i tym podobne.

Drogi przybliżania się do prawdy

Z pozycji realizmu umiarkowanego bliskiego Popperowi warto odtworzyć drogi przybliżania się do prawdy w rozwijaniu WN, WP-N i WP.

Jeśli chodzi o przybliżanie się do prawdy teorii należących do WN, propozycja Poppera rozwoju WN w wyniku formułowania kolejnych twierdzeń teoretycznych, nadal mających status domysłów[19] (*conjectures*), odwołuje się do systematycznej i metodycznej konfrontacji predykcji teorii z przedmiotową rzeczywistością zjawiskową. Pytanie towarzyszące temu brzmi: czy zachowanie obiektu lub przejaw procesu znajdują wyjaśnienie w ramach teorii, a więc czy mają model teoretyczny[20]? Jeśli nie, to należy przeformułować teorię, przy czym tryb jej zmiany trudno sformalizować, bo zależy ona zarówno od treści podważonego twierdzenia, jak i — co zauważył Popper — od sposobu jego falsyfikacji. Niemniej cały czas chodzi o przystawalność obrazu świata aparatury pojęciowej teorii do rzeczywistości przedmiotowej, czyli o kryterium pewności WN oparte na prawdzie rozumianej klasycznie (korespondencyjnie).

W przypadku dynamicznego rozwoju WP-N chodzi przede wszystkim o skuteczne działanie nie tylko w realu, lecz także w wirtualu, dyktowane procedurami operacyjnymi, wypróbowanymi w eksperymencie w rzeczywistości symulowanej. Ustalenia teoretyczne, jakkolwiek często obecne w konceptualizacji obiektu symulowanego, są niejako pomocnicze, gdyż wytworem eksperymentu jest najczęściej procedura do bezpośredniego zastosowania, nie zaś potrzeba modyfi-

18 Zob. Z. Marciniak, M. Zabierowski, *Przedmiot nauk empirycznych a przedmiot estetyki*, „Idea" XIX (2007), s. 115–126; Z. Marciniak, M. Zabierowski, *Obiektywizm i subiektywizm w ocenach estetycznych*, „Episteme" 4 (2007), s. 125–134.

19 Podobnie jak w przypadku pewnej nieadekwatności terminu „obalenia", tak w przypadku polskiego słowa „domysł", kolejne etapy rozwoju teorii T_1, T_2, określane jako kolejne domysły, sugerują raczej kolejne fikcje niż proces przybliżania się do prawdy, o co Popperowi nie chodziło.

20 Model teoretyczny rozumiany jest tak jak w: T. Grabińska, *Jak nie kłamią prawa teoretyczne*, dz. cyt.

kacji teorii, choć jest to możliwe. Kryterium prawdziwości wiedzy WP-N jest zatem pragmatyczne, lecz jest także quasikorespondencyjne, gdyż pewność wiedzy WP-N jest oceniana również w perspektywie przystawalności, tym razem przedmiotu symulowanego (nie zaś treści sądu) do rzeczywistego. W rozwijaniu WP-N nie tyle chodzi o ulepszenie wyjaśnień, ile o wzbogacenie warstwy opisowej i predyktywnej, a więc przede wszystkim o zakres adekwatności procedur symulacyjnych. Pewność WP-N jest określona przez stopień owej adekwatności.

Jeśli eksperymentowanie z modelami symulacyjnymi wyznacza normy wykraczające poza proceduralne, są nimi prawidłowości odkrywane w wirtualu i adekwatnie interpretowane w realu jako prawa fenomenologiczne. Ze względu na walor adekwatności, nie zaś prawdziwości WP-N, szukanie teorii wyjaśniającej (pozwalającej na modelowanie w jej języku) te prawa (zjawisk regulowanych przez nie) staje się zbędne.

Mimo wyraźnego kryterium adekwatności modeli symulacyjnych ma ono w tle zapoznawaną prawdziwość teoretyczną (w sensie klasycznym), bo nie powstałyby ani coraz bardziej wyrafinowane narzędzia symulacji, ani same symulacje obiektów, „gdyby nie teoria obiektów modelowanych i gdyby nie teorie przekazywania i przetwarzania informacji, a w końcu teorie urządzeń technicznych, z których komputer jest zbudowany”[21].

Przybliżanie się do prawdy w WP, powstałej przez dopływ informacji, sprowadza się w pierwszym rzędzie do wzrostu wiarygodności źródła, a następnie do zwiększenia jej ochrony ze względu na podleganie procesom 3P. Samo jednak zaufanie do autorytetu nie wystarczy, gdy odbiorca otrzymuje informacje z różnych źródeł na podobny temat. Powinien zatem umieć je ze sobą porównywać ze względu na formę i treść. Jeśli sygnał informujący jest tekstowy, to analiza formy wymaga umiejętności logicznego wglądu w konstrukcję językową informacji oraz dostatecznej wiedzy odbiorcy do porównywania treści. W innym przypadku odbiorca jest zdany na zmanipulowanie WP za pomocą informacji i na coraz większą niepewność WP.

O ile pewność WN i WP-N wzrastają (choć dzieje się to według różnych kryteriów ich prawdziwości), o tyle w dobie powszechnej informatyzacji[22] i braku weryfikacji kanałów informacji WP jest doraźna i schaotyzowana nie tylko w treści, lecz także w kształtowaniu i rozwijaniu systemu wartości.

---

21 T. Grabińska, *Jak nie kłamią prawa teoretyczne*, dz. cyt., s. 324.

22 Informatyzacja to „następujący po komputeryzacji proces, polegający na racjonalnym wykorzystaniu uprzednio wprowadzonych już danych do systemów informatycznych w możliwie największym dopuszczalnym zakresie przez inne systemy informatyczne”, por. *Informatyzacja*, https://pl.wikipedia.org/wiki/informatyzacja (21.03.2018).

Podsumowanie

WP pozwala człowiekowi na adaptację w otoczeniu, która staje się lepsza lub gorsza w zależności od stopnia pewności informacji. WN dostarcza człowiekowi rozumienia procesów zachodzących w świecie i rozwoju narzędzi (techniki i technologii) wpływających na tak zwany komfort życia i bezpieczeństwo (większe lub mniejsze w zależności od doraźnych celów ich stosowania). WP-N zwiększa skalę operowania i manipulowania procesami technologicznymi i naturalnymi (ku pożytkowi lub przeciwnie, w zależności od przyjętego systemu wartości, uzasadniającego zarówno doraźne, jak i długofalowe cele). Przedstawiona wzrastająca pewność wyróżnionych rodzajów wiedzy: WN i WP-N, mimo osiągnięć techniki opartej na niej, nie gwarantuje człowiekowi pewności sensu własnego istnienia. Nawet wysoki stopień pewności zracjonalizowanej wiedzy prowadzącej do coraz większego opanowania sił przyrody czy zwiększającej komfort życia nie pozwala wyznaczyć lub uzasadnić cel ludzkiego życia.

Jan Paweł II encyklikę *Fides et ratio* poświęcił drodze dochodzenia do prawdy – przez wiarę i rozum. Potrzeba ta jest właściwa wyłącznie istocie ludzkiej, która „nie tylko zdolna jest wiedzieć, ale także zdaje sobie sprawę z tego, że wie i dlatego pragnie poznać istotną prawdę tego, co postrzega. Nikomu nie może być obojętne, czy jego wiedza jest prawdziwa”[23]. Na pytanie o możliwość osiągnięcia prawdy absolutnej i powszechnej Jan Paweł II odpowiadał ostrożnie, że „ze swej natury każda prawda, choćby cząstkowa, jeśli jest rzeczywiście prawdą, jawi się jako uniwersalna”[24].

Przybliżanie się do prawdy naukowej, która ma charakter prawdy cząstkowej, na przykład według koncepcji *verisimilitude* Poppera, Jan Paweł II uznałby za normalne. Tak o tym pisał: „jeśli naukowiec kierujący się jakąś intuicją zaczyna szukać logicznego i sprawdzalnego wyjaśnienia określonego zjawiska, od samego początku jest on przekonany, że znajdzie odpowiedź; stąd też nie zraża się niepowodzeniami. […] Oczywiście, nie każda poznana prawda ma taką samą wartość”[25].

Celem poszukiwania prawdy jest nie tylko uczynienie sobie przyrody bardziej przyjaznej, otoczenia bytowania bardziej bezpiecznego, lecz przede wszystkim wiedza o tym, jak się spełnić w życiu, by osiągnąć eudajmonię starożytnych. We wszystkich kulturach człowiek bowiem „szuka absolutu, który byłby w stanie dostarczyć odpowiedzi na całe jego poszukiwanie i nadać mu sens […]. Hipotezy mogą fascynować, ale nie przynoszą zaspokojenia”[26].

23 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 25.
24 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 27.
25 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 29.
26 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 27.

Doceniana przez Jana Pawła II prawda cząstkowa zawarta jest zarówno w kolejnych teoriach naukowych opartych na faktach empirycznych, których przekaz w postaci indukcyjnych uogólnień jest weryfikowany w określonej dziedzinie faktów, jak i zawarta po prostu w informacjach o faktach. Aby więc wpisywała się w poznanie prawdziwe, wiarygodność informacji o tych faktach wciąż musi być przedmiotem oddzielnych badań.

Rozpowszechnienie eksperymentowania w wirtualu znacznie przyspiesza osiągnięcie zamierzonych wyników badań oraz zmniejsza koszty ich wykonywania. Uzasadniony optymizm pokładany w eksperymentowaniu wirtualnym ma też swoją ciemną stronę. Oto coraz większa część badaczy — jak pisał Jan Paweł II — „świadoma możliwości otwartych przez rozwój techniki, wydaje się ulegać nie tylko logice rynku, ale także pokusie zdobycia demiurgicznej władzy nad przyrodą, a nawet samym bytem ludzkim”[27], co ideologia transhumanizmu propaguje wręcz jako naczelną wartość[28]. Współczesna, czwarta, rewolucja przemysłowa (Industry 4.0) i zapowiadana piąta (Industry 5.0) są realizacją idei transhumanizmu i triumfem nauki oraz techniki. Niepokój budzi jednak to, że kierująca nimi „mentalność scjentystyczna zdołała wpoić wielu ludziom pogląd, iż wszystko to, co technicznie wykonalne, staje się tym samym dopuszczalne moralnie”[29].

Abstrakt

Dylematy pewności wiedzy

Tekst jest poświęcony analizie pewności trzech rodzajów wiedzy: wiedzy potocznej (WP), wiedzy naukowej (WN) i nowego rodzaju wiedzy opartej na symulacjach w świecie wirtualnym, nazwanej wiedzą protonaukową (WP-N). Stopień pewności WP zależy przede wszystkim od wiarygodności informacji, które ją tworzą. Ta zaś pochodzi w pierwszym rzędzie od wiarygodności źródła, a także od dalszych losów informacji, a więc jej przesyłania, przechowywania i przetwarzania. Stopień pewności WN zależy od przyjętego kryterium prawdziwości sądów w niej zawartych. W zależności od stanowiska epistemologicznego najczęściej przyjmuje się kryterium prawdy — klasyczne albo pragmatyczne. Stopień pewności WP-N określać można wedle tak zwanego kryterium adekwatności, które sprowadza się do pragmatycznego na poziomie operacyjnym,

27 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 46.

28 Por. J. Kopania, *Ideologiczne oblicze transhumanizmu*, [w:] *Transhumanizm. Wieloaspektowość zagadnienia*, red. P. Duchliński, G. Hołub, Kraków 2022, s. 125–168; T. Grabińska, *Człowiek i wartości w transhumanizmie*, Kraków 2024; G. Hołub, *Stać się więcej niż człowiekiem? Studia krytyczne na temat transhumanizmu*, Lublin 2024.

29 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 88.

lecz potencjalnie owa adekwatność nosi w sobie pewną moc wyjaśniającą. Diagnoza zwiększania pewności tych trzech rodzajów wiedzy w przypadku WP jest zabarwiona pesymizmem. W przypadku WN wskazuje zaś na to, że dochodzenie do prawdy rozumianej klasycznie zdaje się mieć coraz mniejsze znaczenie w obliczu rozwoju WP-N. Jednak wzrost adekwatności WP-N, choć gwarantuje postęp technologiczny, to bez uwzględnienia systemu wartości nie przełoży się na wzrost poczucia sensu ludzkiej egzystencji.

Słowa kluczowe: kryterium prawdy, symulacje komputerowe, wiarygodność informacji, wiedza naukowa, wiedza potoczna

Abstract

Dilemmas of Knowledge Reliability

Text is devoted to analyzing the reliability of three types of knowledge: common knowledge (CK), scientific knowledge (SK), and a new type of knowledge based on simulations in the virtual world, called protoscientific knowledge (PS-K). The degree of reliability of CK depends primarily on the credibility of the information that constitutes it. This, in turn, stems primarily from the credibility of the source, as well as the subsequent fate of the information, i.e., its transmission, storage, and processing. The degree of reliability of SK depends on the adopted criterion of truth of the judgments contained within it. Depending on the epistemological position, the frequently adopted criterion of truth is either classical or pragmatic. The degree of reliability of PS-K can be determined according to the so-called adequacy criterion, which is reduced to a pragmatic one at the operational level, but potentially this adequacy carries some explanatory power. The diagnosis of increasing reliability of these three types of knowledge in the case of CK is tinged with pessimism. In the case of SK, it indicates that getting closer to the truth, understood classically, seems to be of decreasing importance in the face of the development of PS-K. However, although the increase in the adequacy of PS-K guarantees technological progress, without taking into account the system of values it will not translate into an increased sense of meaning in human life.

Keywords: common knowledge, computer simulations, credibility of information, criterion of truth, scientific knowledge

T. Grabińska, *Dylematy pewności wiedzy*, [w:] *(Nie)pewność*, red. E. Laskowska, Kraków 2026, s. 59–68 (Dni Jana Pawła II), https://doi.org/10.15633/9788383701677.05.

ks. Dariusz Radziechowski

https://orcid.org/0000-0002-5272-5033

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

https://ror.org/058g9182

SEMANTYKA „(NIE)PEWNOŚCI" W HORYZONCIE LOGIKI I WIARY

Hasłem XX Dni Jana Pawła II została „(nie)pewność" – pojęcie, które już na poziomie formy zapisu ujawnia grę znaczeń, napięć i sprzeczności. Umieszczenie negacji w nawiasie nie wydaje się tutaj jedynie zabiegiem typograficznym, lecz wskazuje na specyficzną semantykę terminu, obejmującą współobecność przeciwieństw oraz dialektyczne napięcie pomiędzy „pewnością" a jej brakiem bądź zaprzeczeniem. Niniejszy rozdział podejmuje próbę wielopłaszczyznowej analizy tego pojęcia w trzech horyzontach: semantycznym (typologia niepewności), logicznym (formalne ujęcia stanów pośrednich między prawdą a fałszem) oraz religijnym (niepewność jako przestrzeń wiary). Celem jest pokazanie, że niepewność nie stanowi defektu poznania czy wiary, lecz ich naturalny i produktywny warunek – miejsce spotkania rozumu, wolności i zaufania.

Niepewność może oznaczać brak wiedzy, poczucie zagrożenia czy chwiejność decyzji, ale jednocześnie otwiera przestrzeń dla tego, co nowe i nieokreślone. W tym sensie pojęcie „(nie)pewności" obejmuje zarówno wymiar epistemiczny – związany z poznaniem oraz wiedzą – jak i egzystencjalny, dotyczący doświadczenia, woli, wyboru i wiary. Aby uchwycić złożoność tego doświadczenia w jego wymiarze wizualnym i symbolicznym, warto odwołać się do jakiegoś konkretnego przykładu – chociażby symbolicznej sceny przedstawionej przez brytyjskiego malarza Arthura Hughesa (1832–1915) na płótnie *Uncertainty*[1] (*Niepewność*) z 1878 roku, które posłuży tutaj za punkt wyjścia dla dalszych rozważań filozoficznych.

1 A. Hughes, *Uncertainty*, 1878, olej na płótnie, 92,5 × 64,5 cm, sygnatura w lewym dolnym rogu: „Arthur Hughes 1878"; reprodukcja w domenie publicznej dostępna online: Wikimedia Commons, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Arthur_Hughes_Uncertainty_1878.jpg (12.01.2026).

Arthur Hughes, *Uncertainty* (1878)

Obraz przedstawia młodą kobietę — jak pisał ówcześnie znany krytyk William Michael Rossetti — doskonałą w swej słodyczy i dziewiczej niewinności. Stojąc w przedpokoju, zdaje się odczuwać zawstydzenie, zakłopotanie (widzimy lekkie rumieńce na jej twarzy), jest skromna, powściągliwa, nieśmiała, ale pełna oczekiwania. W sąsiednim pokoju, do którego drzwi są sprzyjająco i kusząco uchylone, jej ojciec rozmawia z przybyłym młodym mężczyzną, który stara się o jej rękę. Obok kobiety stoi należący do mężczyzny myśliwski chart — heraldyczny symbol lojalności rycerskiej. Jego wzrok skierowany jest ku niej z pewnym siebie wyrazem — jakby chciał ją zapewnić, że po wszystkim na pewno będzie jego panią[2].

Ta tradycyjna interpretacja sceny uchwyconej w barwnych plamach obrazu nie jest jednak jedyną możliwą. Współczesna brytyjska historyczka sztuki, Kirsty Stonell Walker, specjalizująca się w sztuce prerafaelitów, zaproponowała zupełnie inną. Zwróciła uwagę na rękawiczki leżące na tapicerowanej ławie obok kobiety — należące, jak można się domyślać, do niej samej. W symbolice epoki „porzucone rękawiczki" bywały znakiem wewnętrznego przebudzenia lub wahania, jak na obrazie Williama Holmana Hunta *The awakening conscience*[3] (*Przebudzenie sumienia*). Walker zastanawia się wobec tego, czy przypadkiem młoda kobieta nie przeżywa właśnie wewnętrznego momentu przebudzenia? Może bynajmniej nie jest tylko pasywną uczestniczką wydarzeń kryjącą się za maską „niepewności", ale rodzi się w niej świadomość i wolność? Wszak nie wygląda na pewną tego, co się wydarza. Chart, który patrzy na nią, może być symbolem nie tyle pewności, ile pokusy zbyt szybkiego przesądzenia o przyszłości. Jego spojrzenie — jak odczytuje scenę Walker — zdaje się mówić: „uciekaj, zanim decyzja zapadnie za ciebie" i ostrzegać, że jeśli poślubi mężczyznę, może skończyć jak odrzucone i odstawione w kąt rękawiczki. Oczywiście to tylko hipoteza, której inna wersja przewiduje, że będą żyli szczęśliwie, razem, w małym domku

2 Zob. W. M. Rossetti, *Fine art. The Royal Academy Exhibition (Second notice.)*, „The Academy. A Weekly Review of Literature, Science, and Art", XIII, 1878, May 25, s. 470: "female figure perfect in sweetness and maidenhood. […] [T]he damsel in question [is] blushingly modest and expectant while her suitor is 'asking papa' in another room with its door conveniently but tantalizingly open. The lover's fine--grown greyhound, left behind during the colloquy, looks with confident demeanor at the young lady, as if to reassure her that she shall certainly be his mistress after the event"; por. *The Royal Academy Exhibition*, „The Art Journal" 1878, September, s. 177–178: „graceful young lady, accompanied by a magnificent staghound, waiting the result of an interview a handsome young man, booted and spurred, is that moment holding with her father".

3 Zob. W. H. Hunt, *The awakening conscience*, 1853–1854, olej na płótnie, 76,2 × 55,9 cm, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:William_Holman_Hunt_-_The_Awakening_Conscience_-_Google_Art_Project.jpg (05.02.2026).

z pięknym ogródkiem[4]. Niemniej kobieta się waha, a w tym wahaniu ujawnia się pełnia ludzkiej kondycji: rozpięcie między wiedzą, wolą i nadzieją.

Obraz Hughesa może być więc metaforą naszej sytuacji poznawczej i egzystencjalnej. Niepewność dotyczy nie tylko tego, co wiemy, lecz także tego, czego pragniemy i czego się spodziewamy. Spróbujmy zatem prześledzić ów fenomen w trzech horyzontach: semantycznym, logicznym i religijnym.

1. Semantyka i typologia „(nie)pewności"

Na początku spróbujmy uporządkować samo pojęcie „(nie)pewności", a poprzez to również rzeczywistość, którą ono oznacza. O ile „pewność" wiąże się z bezpieczeństwem, potwierdzeniem, oparciem, o tyle „niepewność" – z brakiem gwarancji, z wahaniem, z ruchem ku niewiadomemu. Ale w wielu kontekstach obie te wartości nie są od siebie oddzielone, lecz współobecne. Jak trafnie zauważył Paul Ricœur, ludzka tożsamość i poznanie są „narracyjne"[5], a to znaczy, że rozwijają się w czasie i poprzez doświadczenie niepewności. Człowiek, który byłby „pewny wszystkiego", nie byłby już istotą refleksyjną, lecz automatem. W tym sensie niepewność nie jest defektem poznania, lecz jego warunkiem.

Co więcej, w semantyce filozoficznych znaczeń, wydaje się, że może ono odnosić się do co najmniej pięciu różnych typów doświadczenia:

(a) Niepewność ontologiczna (metafizyczna), wyrażająca się w wątpliwości co do samego statusu i struktury bytu; tego, czy rzeczywistość istnieje, jaka jest jej natura i czy jest wewnętrznie spójna;
(b) Niepewność epistemiczna (poznawcza), wynikająca z braku wystarczających przesłanek (wiedzy) pozwalających stwierdzić, czy dane zdanie *p* jest prawdziwe czy fałszywe;
(c) Niepewność aksjologiczna, czyli niepewność epistemiczna wobec wartości, ukazująca wątpliwości co do wartości i ocen normatywnych tego, co jest dobre, piękne, sprawiedliwe i tak dalej;
(d) Niepewność wolitywna, ujawniająca trudność podjęcia decyzji bądź konkretnego działania; może przy tym przybrać formę: (d1) niepewności intencjonalnej, czyli wahania co do samej woli: czy i czego chcę? bądź (d2) niepewności pragmatyczno-decyzyjnej, czyli wahania co do sposobu realizacji decyzji: jak działać? (na przykład jak działać moralnie bądź skutecznie);

4 Zob. K.S. Walker, *Thursday 23rd December* [2021] – *Uncertainty*, [w:] *The Kissed Mouth* blog, https://fannycornforth.blogspot.com/2021/12/thursday-23rd-december-uncertainty.html (30.10.2025).

5 Zob. P. Ricœur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, oprac. nauk. i wstęp M. Kowalska, Warszawa 2003, s. 233–251.

(e) Niepewność egzystencjalna, odnosząca się do braku pewności co do tożsamości, sensu, celu życia, która — w postaci niepewności religijnej — charakteryzuje się wątpliwościami co do wiary w Boga czy jakąś inną formę Transcendencji.

Wszystkie te wątki spotykają się w obszarze nazwanym przez Karola Wojtyłę „doświadczeniem człowieka"[6]. To tutaj łączą się pytania: „czy i jak istnieję?", „co wiem?", „czy warto?", „czego chcę?" i wreszcie: „kim jestem i ku czemu zmierzam?". Wszystkie te pytania może stawiać zarówno kobieta z przywołanego obrazu, jak i każdy z nas. I nawet jeśli jako człowiek nie wiem tego albo owego, pozostaję zdolny do działania, do zaufania i do przekraczania siebie w akcie wolności. A sama „(nie)pewność" zdaje się, że nabiera semantycznego stanu superpozycji, czyli wielości znaczeń: słowo mieści w sobie przeciwieństwo, jakby chciało powiedzieć — „być niepewnym" znaczy zarazem „być świadomym tej pewności, która jest po drugiej stronie".

2. Logika „(nie)pewności"

Niepewność wydaje się zaprzeczeniem logiki, przynajmniej tej klasycznej, opartej na zasadzie wyłączonego środka (łac. *tertium non datur*), gdzie każde zdanie w sensie logicznym jest zawsze albo prawdziwe (1), albo fałszywe (0). Innej opcji po prostu nie ma. Jednak świat naszego ludzkiego doświadczenia nie jest binarny. Nasze sądy, przewidywania i decyzje często sytuują się pomiędzy tym, co pewne, a tym, co jedynie możliwe. Z tego powodu powstały alternatywne systemy logiczne, które próbują formalnie uchwycić stany pośrednie i różne stopnie prawdziwości.

Jednym z badaczy, który próbował zmierzyć się z problemem niepewności w ramach logiki, był Jan Łukasiewicz — twórca logiki trójwartościowej i prekursor logik wielowartościowych[7]. W jego ujęciu możliwe jest, by zdanie *p* nie było ani w pełni prawdziwe (1), ani całkowicie fałszywe (0), lecz miało wartość pośrednią (½ lub *i* [od łac. *indeterminatus* — „nieokreślony"]), interpretowaną jako „możliwe" bądź „niepewne". Dzięki temu wprowadzony został do logiki formalny sposób opisu niepewności. Co ważne, niepewność nie jest tu brakiem porządku logicznego, lecz jego naturalnym rozszerzeniem — dopuszczeniem

6 Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, wyd. 3, [w:] K. Wojtyła, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, red. W. Chudy [et al.], Lublin 2000, s. 51–52.

7 Zob. J. Łukasiewicz, *Uwagi filozoficzne o wielowartościowych systemach rachunku zdań*, tłum. E. Vielrose, [w:] J. Łukasiewicz, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, wybór, wstęp i przypisy J. Słupecki, Warszawa 1961, s. 144–163; G. Malinowski, *Logiki wielowartościowe*, Warszawa, s. 26–34.

wartości pośrednich, które pozwalają modelować sytuacje, w których prawdziwość zdania jest częściowo nieokreślona lub zależna od kontekstu.

Z kolei fiński logik i filozof Jaakko Hintikka[8], twórca logiki epistemicznej, formalnie wyraził stan „niepewności" za pomocą wskazania na koniunkcję aktów „wiedzy" (*knowledge*) i „wiary" (*belief*) i podał do niego formułę.

$B_a\, p \wedge \neg K_a\, p$

Oznacza ona, że o „niepewności" mówimy wtedy, gdy zdania: *a* wierzy, że *p*, i nieprawda, że *a* wie, że *p* — są jednocześnie prawdziwe. Literą *B* oznaczony został akt wiary (od ang. *belief*), a *K* — wiedzy (*knowledge*); *a* (w indeksie dolnym) oznacza podmiot, czyli osobę; a *p* — zdanie lub fakt, który rozważamy. Dodając do tego spójniki logiczne koniunkcji i negacji, otrzymujemy: „podmiot *a* wierzy, że *p*, i jednocześnie tenże podmiot nie wie, że *p*", które wyraża stan niepewności epistemicznej. Innymi słowy, Hintikka mówi nam, że „niepewność" to sytuacja, w której „podmiot wierzy, ale nie wie".

Taki stan wydaje się dla człowieka typowy, gdyż ogromna część naszych przekonań wynika nie z „wiedzy", lecz z „przekonania". Gdy młoda kobieta z obrazu Hughesa przeczuwa, że jej życie może się zmienić, nie ma wiedzy — ma jedynie przekonanie, można powiedzieć intuicję czy przeczucie, które mogą być słuszne, ale nie muszą. Logika epistemiczna pokazuje, że bycie niepewnym nie jest irracjonalne. Racjonalność nie wymaga bowiem absolutnej pewności, wręcz przeciwnie, dopuszczenie, że możemy się mylić, jest oznaką dojrzałości. Niepewność jest więc strukturalnym składnikiem rozumu, a nie jego brakiem. Wszak pewność naukowa danej teorii istnieje tylko do czasu, aż zostanie obalona przez nowe dowody. To pokazuje, że racjonalne myślenie nie opiera się na absolutnej pewności, tylko na kontroli niepewności. Umiejętność przyznania: „mogę się mylić, ale na podstawie dostępnych danych sądzę to i owo" jest bardziej racjonalna niż udawanie pewności.

Warto też wspomnieć o próbie uchwycenia „pośrednich" stanów pewności poprzez logikę rozmytą (*fuzzy logic*) Lotfiego A. Zadeha[9]. W tej logice prawda może przyjmować wartości ciągłe między 0 a 1. Jeśli więc ktoś jest „prawie pewien", można to zapisać jako na przykład jako 0,8. Takie probabilistyczne podejście dobrze oddaje nasze codzienne doświadczenie: nie zawsze wiemy coś całkowicie, ale często umiemy określić hierarchię „pewności", a tym samym „działać" lub „działania zaniechać", zależnie od stopnia pewności czy niepewności w zakresie wiedzy potrzebnej w danej sytuacji. W tym sensie „niepewność" jest przestrzenią wolności, gdyż decyzja w pełni pewna byłaby decyzją mechaniczną.

8 Zob. J. Hintikka, *Knowledge and Belief. An Introduction to the Logic of the Two Notions*, Ithaca 1962, s. 49–57, 126–132.

9 Zob. L. A. Zadeh, *Fuzzy Sets*, „Information and Control" 8 (1965), s. 338–353; G. Malinowski, *Logiki wielowartościowe*, dz. cyt., s. 112–119.

3. „(Nie)pewność" w doświadczeniu wiary

W doświadczeniu religijnym pojęcie „(nie)pewności" nabiera szczególnego znaczenia. Søren Kierkegaard pisał, że „wiara […] tam się zaczyna, gdzie myślenie się kończy"[10] – jednak nie jako irracjonalizm, lecz przekroczenie racjonalności w stronę egzystencjalnego zaufania. Akt wiary nie neguje rozumu, lecz go przekracza – w geście wolności i zawierzenia.

W tradycji chrześcijańskiej „pewność wiary" różni się od pewności naukowej. Święty Tomasz z Akwinu określał ją jako *certitudo fidei* – pewność opartą na autorytecie objawienia, nie na dowodzie rozumowym[11]. Taka pewność nie usuwa wątpliwości, lecz je oswaja. Wiara wydaje się szczególnym „aktem serca", obejmującym całą osobę, nie tylko intelekt. Jej pewność ma charakter moralny i egzystencjalny: człowiek wierzy nie dlatego, że wszystko rozumie i zdobył pewność naukową w danej kwestii, lecz dlatego, że rozpoznał w kimś prawdę, której chce zaufać.

Jak podkreślał Max Scheler, akt wiary jest fenomenem absolutnie wyjątkowym, nieredukowalnym do jakiegokolwiek innego aktu, przeżycia wolitywnego czy uczuciowego bądź stwierdzenia czegoś sądem. Dostrzec można jednak wyraźnie dwa poziomy znaczeniowe samych aktów nazywanych wiarą: (a) znaczenie poznawcze, czyli „przekonania o czymś" (niem. *das glauben*; ang. *belief*) oraz (b) znaczenie osobowe, oparte na relacji i zaufaniu, czyli „wiarę w coś" (*der Glaube*; *faith*)[12]. Wskazane rozróżnienie nie oznacza jednak, że każdy akt wiary jest „pęknięty", zarówno „przekonanie", jak i „wiara" *sensu stricto* są nastawione na realne istnienie wartości. Różnica polega – jeśli można się tak wyrazić – na „stopniu natężenia" owego nastawienia. W przypadku „przekonania" występuje w treści aktu wierzenia jakaś konkretna pozytywna wartość, która może być stopniowalna i wymaga uzasadnienia, w „wierze" treścią aktu jest zaś po prostu całkowicie pewna, niestopniowalna i niewymagająca uzasadnienia „wiara w jakąś wartość w sferze absolutu". Zdecydowanie owa pewność nie ma charakteru oczywistości wiedzy, ale właśnie „wiary". Stąd, nawet wierząc, możemy doświadczać „(nie)pewności", tyle że ona nie będzie niepewnością wiary, a raczej poznania, woli, uczuć, emocji i tak dalej. Wiara staje się więc „pewnością w niepewności".

10 S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, [w:] S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 55.

11 Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II^{a}–II^{ae}, q. 4, a. 8.

12 Zob. M. Scheler, *Fenomenologia wiary*, tłum. J. Garewicz, „Znak" 1994, nr 1 (46), s. 53–63; D. Radziechowski, *Próba fenomenologicznego ujęcia wiary*, „Studia Loviciensia" 16 (2014), s. 243–257.

* * *

W perspektywie logiki i filozofii „(nie)pewność" jest miejscem spotkania rozumu i wiary, które jest przestrzenią ufności, dzięki której człowiek może być „pewny", ale „pewny w niepewności". Uchwycona w obrazie Hughesa „(nie)pewność" młodej kobiety wydaje się unaocznieniem przestrzeni wyboru, miłości i nadziei. Niepewność jest więc naturalnym horyzontem wiary — momentem, w którym poznanie ustępuje miejsca zaufaniu, a logika splata się z miłością. Można powiedzieć, że logika uczy nas rozpoznawać niepewność, a wiara — żyć w niej. Logika odkrywa strukturę, a wiara — sens.

Abstrakt

Semantyka „(nie)pewności" w horyzoncie logiki i wiary

Rozdział podejmuje problem złożoności „(nie)pewności" w trzech wymiarach: semantycznym, logicznym i religijnym. Posługując się obrazem Arthura Hughesa *Uncertainty* (1878), jako metaforą wizualną, autor analizuje pięć form niepewności: ontologiczną, epistemiczną, aksjologiczną, wolitywną i egzystencjalną. Analiza ukazuje, w jaki sposób formalne systemy logiczne — w tym logika wielowartościowa Łukasiewicza, logika epistemiczna Hintikki oraz logika rozmyta Zadeha — przedstawiają stany pośrednie między prawdą a fałszem. W wymiarze religijnym, odwołując się do myśli Kierkegaarda, Akwinaty i Schelera, autor dowodzi, że niepewność nie jest niedoskonałością poznania ani wiary, lecz ich naturalnym i twórczym warunkiem. Wiara jawi się zatem jako „pewność w niepewności" — przestrzeń, w której rozum spotyka się z zaufaniem, a logika splata się z miłością.

Słowa kluczowe: logika epistemiczna, logika rozmyta, logika wielowartościowa, niepewność, pewność, przekonanie, wiara

Abstract

The semantics of "(un)certainty" within the horizon of logic and faith

The chapter explores the complexity of "(un)certainty" across three dimensions: semantic, logical, and religious. Using Arthur Hughes's painting *Uncertainty* (1878) as a visual metaphor, the author examines five forms of uncertainty: ontological, epistemic, axiological, volitional, and existential. The analysis shows how formal systems of logic — including Łukasiewicz's many-valued logic, Hintikka's epistemic logic, and Zadeh's

fuzzy logic — represent intermediate states between truth and falsity. In the religious dimension, drawing on the thought of Kierkegaard, Aquinas, and Scheler, the author argues that uncertainty is not a deficiency of knowledge or faith but their natural and productive condition. Faith thus emerges as “certainty within uncertainty”: a space in which reason encounters trust and logic is intertwined with love.

Keywords: belief, certainty, epistemic logic, faith, fuzzy logic, many-valued logic, uncertainty

D. Radziechowski, *Semantyka „(nie)pewności” w horyzoncie logiki i wiary*, [w:] *(Nie)pewność*, red. E. Laskowska, Kraków 2026, s. 71–76 (Dni Jana Pawła II), https://doi.org/10.15633/9788383701677.06.

ks. Włodzimierz Wołyniec

https://orcid.org/0000-0002-5251-4076

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

https://ror.org/003jq9j58

JASNOŚĆ I CIEMNOŚĆ WIARY

W Liście do Hebrajczyków czytamy: „Wiara jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy" (Hbr 11, 1). Słowa te stanowią biblijną definicję wiary. Korzeniami sięgają one do proroctwa z Księgi Izajasza: „Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się" (Iz 7, 9). W tekście hebrajskim wyrażenia: „nie uwierzycie", „nie ostoicie się" są dwiema formami tego samego czasownika *he'emin*, który oznacza: „wierzyć", a także: „być stałym, być pewnym, być trwałym". Jeśli więc autor Listu do Hebrajczyków napisał, że wiara jest „poręką", to w świetle Izajasza 7, 9 owa „poręka" oznacza mocny fundament, który daje bezpieczeństwo[1]. W definicji wiary zawiera się zatem idea czegoś trwałego i pewnego. Idea ta nazywana jest w teologii pewnością wiary (*certitudo fidei*), której symbolicznym obrazem jest jasność (światło). Stąd w tekstach teologicznych jest używane określenie „światło wiary" — *lumen fidei*[2].

Jednak teksty Hbr 11, 1 i Iz 7, 9 mogą być interpretowane jeszcze w inny sposób, który zdaje się przeciwny pierwszej interpretacji. W Liście do Hebrajczyków

1 Autor Listu do Hebrajczyków wyraża na swój sposób to, co w Księdze Izajasza mówi prorok: „Jeżeli nie uwierzycie, nie ostoicie się" (*ta'aminu — te'amenu*); słowa te wyrażają sens czasownika *'mn*: „być stałym, być pewnym, być trwałym". Por. A. Malina, *List do Hebrajczyków. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2018, s. 472 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 15). Z kolei w tekście Iz 7, 9 czasownik „wierzyć" jest użyty w formie absolutnej, nadając proroctwu następujący sens: „Jeżeli nie będziecie mocno stać w wierze, nie ostoicie się w ogóle". W tej samej formie czasownikowej jest mowa o wierze Abrahama przy zawarciu Przymierza z Bogiem: „Abraham uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę" (Rdz 15, 6). Por. T. Brzegowy, *Księga Izajasza. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2020, s. 410 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 22.1).

2 Na przykład w poetyckiej teologii Adama od św. Wiktora z tradycji wiktoriańskiej (Opactwo św. Wiktora w Marsylii założone około 415 roku) „światło" jest „sakramentem *par excellence*", ponieważ jest znakiem (*signum*) Bożego Objawienia. Por. A. Sordillo, *On the philosophical poetics of light in the sequences of Adam of St Victor*, „Roczniki Kulturoznawcze" 16 (2025) nr 1, s. 59, https://doi.org/10.18290/rkult25161.4.

czytamy dalej, że wiara jest dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy. Jeśli nie widzimy, to nie znamy. Trudno więc mówić o pełnym świetle wiary. Wyrażenie: „nie widzimy" wskazuje raczej na niezrozumienie. Z kolei proroctwo Izajasza, które w łacińskiej wersji Wulgaty brzmi: „Si non crederitis, non intelligetis" („Jeżeli nie uwierzycie, nie zrozumiecie"), sugeruje, że zrozumienie przychodzi później, to znaczy po przyjęciu wiary, która nie dawałaby jeszcze światła zrozumienia[3]. W konsekwencji definicja wiary kryje w sobie również ideę niepewności i niezrozumienia, których symbolicznym obrazem jest ciemność wyrażona łacińskim terminem *obscuritas*.

Jak zatem wyjaśnić pojawiające się napięcie między pewnością a niepewnością wiary? Jeśli wiara w dzisiejszym teologicznym sensie jest rozumiana jako dar objawiającego się Boga w Jezusie Chrystusie i jako odpowiedź człowieka na ten dar[4], to jak rozumieć w tym bosko-ludzkim wydarzeniu kwestię jasności i ciemności wiary („lumen et obscuritas fidei")? W moim przedłożeniu przedstawię najpierw teologiczną podstawę pewności wiary (*lumen fidei*), następnie podstawę jej ciemności (*obscuritas fidei*), a na końcu wyprowadzę najważniejsze wnioski.

I. Dlaczego wiara jest czymś pewnym? Kwestia *lumen fidei*

1. Autorytet Boga

W Liście św. Pawła Apostoła do Tytusa czytamy: „Paweł, sługa Boga i apostoł Jezusa Chrystusa, [posłany, aby szerzyć] wśród wybranych Bożych wiarę i poznanie prawdy wiodącej do życia w pobożności, w nadziei życia wiecznego, jakie przyobiecał przed wiekami prawdomówny Bóg" (Tt 1, 1–2). Z tej wypowiedzi wynika, że Apostoł głosił wiarę, która przynosiła „poznanie prawdy wiodącej do życia w pobożności". Są to ważne słowa, ponieważ wskazują na to, że wiara nie jest ślepym posłuszeństwem, ale daje „poznanie", czyli pewien rodzaj wiedzy, którą Apostoł określa greckim pojęciem *epignosis*, oznaczającym wiedzę, któ-

3 Por. J.-Y. Lacoste, N. Lossky, *Fede. Teologia storica e sistematica*, [w:] *Dizionario critico di teologia*, red. P. Coda, Città Nuova 2005, s. 550–559. Wiara rozumiana była jako uboga wiedza (Klemens Aleksandryjski), ale jednocześnie jako wiedza pewna, chociaż dla ludzkiego umysłu niezrozumiała (s. 550–551).

4 Tak rozumiana wiara chrześcijańska jest przedstawiona w encyklice Franciszka *Lumen fidei*.

ra ma realny wpływ na życie wierzącego i rzeczywiście je zmienia[5]. Natomiast słowa: „jakie przyobiecał przed wiekami prawdomówny Bóg" w dosłownym tłumaczeniu mówią o Bogu, który nie kłamie (*qui non mentitur*). Komentując te słowa, św. Tomasz z Akwinu pisze, że obietnica Boga jest niezawodna (*firma*) z dwóch powodów: po pierwsze z racji tego, kto ją składa, czyli Bóg, który nie kłamie: „Bowiem Bóg jest samą prawdą, której przeciwieństwem jest kłamstwo. Lb 23, 19: «nie jest Bóg takim jak człowiek, by miał kłamać»"; po drugie ze słów: „jakie przyobiecał przed wiekami", które wskazują na to, że obietnica Boga jest niezawodna, ponieważ jest dana „przed założeniem świata", czyli przed czasem, który rozpoczął się wraz ze światem[6].

Tak więc List do Tytusa 1, 1–2 ukazuje podstawową rację pewności wiary. Jest nią „prawdomówny Bóg". To, co On mówi, jest prawdziwe i pewne. Światło wiary pochodzi zatem od Boga i Jego słowa. Inaczej mówiąc, pewność wiary wynika z autorytetu Boga. Wprawdzie św. Tomasz z Akwinu, idąc za myślą Boecjusza, przyznaje, że topos z autorytetu jest najsłabszym toposem, jednak dotyczy to tylko ludzkiego poznania i ludzkiej wiedzy[7]. W artykule swojej *Summa Theologiae*: „Czy konieczne jest wierzyć w to, co można rozumem przyrodzonym udowodnić?", stwierdza on, że ponieważ człowiek może się mylić, zwłaszcza w sprawach dotyczących Boga, dlatego „aby znajomość Boga u ludzi była pewna i niewątpliwa (*certa et indubitata cognitio*), należy przekazywać im prawdy Boże drogą wiary jako od Boga objawione (*quasi a Deo dicta*)"[8]. Sobór Watykański I w *Konstytucji dogmatycznej o wierze*, powołując się na Tt 1, 1–2, potwierdza, że nasza wiara uznaje „autorytet objawiającego Boga, który nie może się mylić"[9].

---

5 Por. G. T. Montague, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa*, Katolicki Komentarz do Pisma Świętego, tłum. J. Czapczyk, Poznań 2023, s. 228–229.

6 Por. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Tytusa*, tłum. J. Marszałek, Scholastica Thorunensia 7, Toruń 2021, nr 7, s. 65–67.

7 „Czy jest konieczne posiadanie innego nauczania oprócz dyscyplin filozoficznych?" (Tomasz z Akwinu, *Summa teologii I, q. 1–26*, tłum. M. Olszewski, M. Przanowski, K. Ośko, W. Zega, T. Tiuryn, M. Beściak, Dzieła Wszystkie Tomasza z Akwinu 15, Toruń–Warszawa–Poznań 2023, q. 1, a. 1, s. 23–24). Jego zdaniem człowiek może swoim rozumem poznać prawdę o Bogu, ale wymaga to długiego czasu, nie jest wolne od wielu błędów i w zasadzie jest dostępne tylko dla nielicznych. Skoro jednak od poznania prawdy o Bogu zależy zbawienie człowieka, to jest konieczne objawienie Boże (*revelatio divina*), dzięki któremu zbawienie może być udziałem ludzi w pewniejszy sposób (*certius*). Dalej z kolei (STh I, q. 1, a. 8, ad 2) wyjaśnia, że autorytet, którego fundamentem jest Objawienie Boże, jest najskuteczniejszy (s. 34).

8 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja (II–II, q. 1–22)*, tłum. P. Bełch, London 1966, q. 2, a. 4, s. 40.

9 *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, nr 29, 897. W odniesieniu do 2 Tm 2, 19 („A przecież stoi mocny fundament Boży") sobór stwierdza, że wiara nasza opiera się na trwałym fundamencie. Zob. *Dokumenty soborów powszechnych*, dz. cyt., t. 4, nr 39, s. 901.

2. Racja z metafizycznego pojęcia substancji

Pewność wiary można wyprowadzić z terminu „substancja" w jego metafizycznym i teologicznym znaczeniu[10]. Pojawia się on w cytowanym już tekście z Listu do Hebrajczyków 11, 1: „Wiara jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy". Joseph Ratzinger (Benedykt XVI), rozważając te słowa w encyklice o nadziei, zauważa, że wiara jest hipostazą lub substancją („poręka"), ponieważ nie jest ona jedynie pragnieniem rzeczy, które mają nadejść, ale jest czymś, co już teraz otrzymujemy, czyli czymś z samej oczekiwanej rzeczywistości. Inaczej mówiąc, wiara nie jest tylko obietnicą, ale jest już po części spełnieniem obietnicy. Benedykt zauważa, że chrześcijanie znajdują w niej nową, lepszą i pewną podstawę życia, nawet wtedy, kiedy zostają pozbawieni materialnego mienia (por. Hbr 10, 34)[11]. A zatem wiara jest pewna w tym sensie, że już teraz pozwala uczestniczyć w trwałych i wiecznych dobrach.

W tym kontekście łatwiej zrozumieć niektóre starożytne wyznania wiary, w których artykuł o Jezusie Chrystusie zaczyna się od słów: „Mamy też jednego Chrystusa"[12]. W świetle tekstów biblijnych, zawierających grecki czasownik „mieć" (*echo*), zwłaszcza w Listach św. Jana (por. 1 J 2, 1b–2; 5, 12; 2 J 1, 9), sformułowanie takie — „mamy jednego Chrystusa" — oznacza, że chrześcijanie mają już teraz rzeczywistą, prawdziwą więź i komunię z Bogiem w Jezusie Chrystusie[13]. Pewność wiary (jasność, światło) wynika z prawdziwego uczestnictwa (*participatio*) w boskiej trynitarnej naturze dzięki jedynemu pośrednictwu Jezusa Chrystusa.

10 Termin pochodzi od Arystotelesa, który używa go w dwóch znaczeniach: jako *prote ousia*, pokrywająca się znaczeniowo z terminem „hipostaza" i *deutera ousia*, pokrywająca się z terminem „substancja" (istota). Por. J.-Y. Lacoste, *Sostanza*, [w:] *Dizionario critico di teologia*, dz. cyt., s. 1276.

11 Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, 7–8.

12 Synod w Azji Mniejszej (245) w: *Acta Synodalia* 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 4. W dalszej części tego artykułu wiary czytamy: „ale wiemy, że jeden Chrystus jest Synem Bożym, który cierpiał tak, jak cierpiał, umarł tak, jak umarł, zmartwychwstał i wstąpił do nieba".

13 Por. W. Wołyniec, *Teologia synodalna*, Katowice 2020, s. 37–40.

II. Dlaczego wiara jest czymś niepewnym? Kwestia *obscuritas fidei*

1. Misterium jako przedmiot wiary

Niepewność wiary jest związana z jej przedmiotem, to znaczy dotyczy ona rzeczy, w które się wierzy (*fides quae creditur*). Św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian napisał: „głosimy tajemnicę mądrości Bożej, mądrość ukrytą, tę, którą Bóg przed wiekami przeznaczył ku chwale naszej, tę, której nie pojął żaden z władców tego świata, gdyby ją bowiem pojęli, nie ukrzyżowaliby Pana chwały" (1 Kor 2, 6–8). Greckie słowo „tajemnica" (*mysterion*), pochodzące od czasownika: „zamykać" (szczególnie „zamykać usta"), odnosi się do czegoś sekretnego i ukrytego, to znaczy do czegoś, co przekracza możliwości ludzkiego poznania, ale mimo to ma być głoszone wszędzie[14]. Z kolei słowa, że „Bóg przeznaczył" tajemnicę tej mądrości „ku chwale naszej", oznaczają, że będzie ją można poznać dopiero w chwale, to jest w pełnym świetle (*in plena luce*) w życiu wiecznym, w obecnym życiu przekracza ona zaś wszelką ludzką mądrość (mądrość władców tego świata), pozostając mądrością w tajemnicy (*in mysterio*)[15]. Sens tej wypowiedzi wzmacniają jeszcze słowa: „lecz właśnie nauczamy, jak zostało napisane: «Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują»" (1 Kor 2, 9). Wskazują one na to, że dla zmysłów człowieka nie jest w ogóle dostępna „znajomość chwały" (*notitia gloriae*) Boga[16].

Niepewność (ciemność, *obscuritas*) wynika więc z misteryjnego charakteru prawd wiary. Człowiek nie może poznać w pełni istoty Boga (*essentia Dei*). Nie może „widzieć" tego, w co wierzy – jak głosił św. Paweł w Drugim Liście do Ko-

14 Por. G.T. Montague, *Pierwszy List do Koryntian. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, tłum. E. Lizak, Poznań 2021, s. 44–45.

15 Por. S. Thomae Aquinatis, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 1, tłum. R. Cai, Taurini–Romae 1953, 87–89. Mądrości Bożej nie pojmują także demony (89, 250). Rozważając słowa: „gdyby ją bowiem pojęli, nie ukrzyżowaliby Pana chwały", zauważa on, że przywódcy żydowscy wiedzieli z całą pewnością (*pro certo*), że Jezus jest Chrystusem obiecanym w Prawie, ale nie wiedzieli *pro certo*, że jest On Synem Boga, chociaż domyślali się tego w pewien sposób (*aliqualiter coniecturabant*); jednak to domyślne poznanie (*coniecturalis cognitio*) było zaciemnione z powodu zazdrości i z powodu pragnienia własnej chwały (93, 251).

16 Poznanie chwały Bożej jest możliwe tylko przez objawienie Boże i przez miłość: „Quia igitur illius gloriae notitia non accipitur a sensibilibus, sed ex revelatione divina, ideo signanter dicit nec in cor hominis ascendit, sed descendit, id scilicet quod praeparavit Deus, id est, praedestinavit, diligentibus se, quia essentiale praemium aeterne gloriae charitati debetur, secundum illud Io. C. XIV, 21: Si quis diligit me diligetur a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum" (S. Thomae Aquinatis, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 1, 98).

ryntian: „jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana. Albowiem według wiary, a nie dzięki widzeniu postępujemy" (2 Kor 5, 6–7). Św. Tomasz z Akwinu, komentując te słowa, notował, że wiara nie daje doskonałego widzenia (*perfecta visionis*) Boga i dlatego jest przyzwoleniem i zgodą na to, czego nie widzimy, co oznacza w konsekwencji, że „wiara jest z tego, co się nie widzi" (*fides est de non visis*)[17]. W tak zwanych *Kwestiach quodlibetalnych* dodał jeszcze, że istota Boga w ziemskiej pielgrzymce jest poznawana jedynie w swoich skutkach, bo teraz nie widzimy jej bezpośrednio; będzie to możliwe dopiero w ojczyźnie niebieskiej, zgodnie z 1 J 3, 2: „Zobaczymy Go takim, jakim jest"[18].

Ostatecznie Sobór Watykański I w konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* stwierdził, że tajemnice wiary w obecnym czasie ziemskiego pielgrzymowania przekraczają stworzony umysł, pozostając ukryte za zasłoną wiary (*fidei velamine contecta*) i jakby ogarnięte mgłą (*quasi caligine obvoluta*)[19].

2. Nadmierne światło Boże

W ujęciu św. Jana od Krzyża (1542–1591), a za nim św. Jana Pawła II, kwestia ciemności wiary (*obscuritas fidei*) jest rozpatrywana bardziej od strony podmiotu (*fides qua creditur*). W dziele *Droga na Górę Karmel* św. Jan podał, że z wiary płynie ogromne światło, które jednak dla duszy (człowieka) jest „nadmiernym światłem", a tym samym staje się dla niego (dla światła ludzkiego rozumu) ciemnym mrokiem, ponieważ go oślepia (zaciemnia), przytłacza i przemaga[20]. O ile wiara sama w sobie jest jasnością (światłem), o tyle dla człowieka jest zaciemnieniem jego rozumu, czego biblijnym obrazem jest obłok z Księgi Wyjścia: „A był obłok ciemny i oświecający noc" (Wj 14, 20)[21]. W związku z tym św. Jan od Krzyża, odwołując się do Iz 7, 9 („Jeśli wierzyć nie będziecie, nie zrozumiecie"), formułuje swoje podstawowe twierdzenie: „Wiara jest dla duszy ciemną nocą, ale daje jej również światło; i im bardziej ją zaciemnia, tym więcej udziela jej światła z siebie. Zaciemniając bowiem, równocześnie udziela światła, według wspomnianych słów proroka: «Jeżeli nie uwierzysz, nie zrozumiesz», to znaczy

17 S. Thomae Aquinatis, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, t. 1, 164.

18 Tomasz z Akwinu, *Kwestie quodlibetalne*, q. 1, a. 1.

19 *Dokumenty soborów powszechnych*, dz. cyt., t. 4, 45–46, 903. Sobór Trydencki naucza o niewiedzy dotyczącej posiadania łaski Bożej. W *Dekrecie o usprawiedliwieniu* mówi o tym, że nikt nie może wiedzieć z pewnością wiary (*certitudine fidei*), która wolna jest od błędu, że uzyskał łaskę Boga. Zob. *Dokumenty soborów powszechnych*, dz. cyt., t. 4, rozdz. 9, 301.

20 Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel. Noc ciemna*, Arcydzieła Wielkich Myślicieli, tłum. B. Smyrak, Kraków 2002, II, 3, 1.

21 Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel. Noc ciemna*, dz. cyt., II, 3, 4–5.

nie będziesz miała światła”[22]. Twierdzenie to łączy zatem światło wiary z jej ciemnością (*lumen et obscuritas fidei*). Z jednej strony wiara daje człowiekowi (duszy) ogromne światło, ale z drugiej go zaciemnia, ponieważ człowiek nie jest w stanie go przyjąć w pełni.

Karol Wojtyła, opracowując temat wiary w ujęciu św. Jana od Krzyża w swojej pracy doktorskiej, wyjaśnił, że w wierze nie mamy światła poznania naturalnego, bo prawdy wiary nie są współmierne do żadnego naszego zmysłu. Dlatego też wiara nie jest wiedzą w sensie ścisłym, czyli jasnym i pewnym poznaniem nabytym przez dowodzenie[23]. O ile jednak nie daje ona jasności poznania i pozostaje dla ludzkiego rozumu ciemnością (*obscuritas*), o tyle jest ona współmiernym środkiem do zjednoczenia człowieka z Bogiem. Jeśli w prawdach objawionych ukrywa się substancja Boga — jak napisał św. Jan od Krzyża — *sustancia entendida*, to intelekt ludzkiej osoby, przyjmując te prawdy w akcie wiary, osiąga istotę Boga „sposobem intencjonalnym”, chociaż istoty Boga nie widzi[24]. Wojtyła zauważył jednak, że *obscuritas fidei* jest w rzeczywistości „prawdziwym śladem Boga” w ludzkim podmiocie i jako zaciemnienie umysłu (*obscuritas intellectus*) sprawia, że wiara jest ostatecznie dynamicznym (a nie statycznym), oczyszczającym udziałem ludzkiego rozumu w boskiej istocie[25].

III. Wnioski teologiczne

1. Pewność wiary jest inna niż pewność wiedzy

Istnieje różnica między pewnością wiary a pewnością wiedzy. Wyjaśnienie tej różnicy możemy znaleźć u św. Tomasza z Akwinu w artykule *Summa Theologiae*: „Czy wiara jest pewniejsza od wiedzy i reszty cnót poznawczych?”. Według niego wiara jest pewniejsza od wiedzy, mądrości ludzkiej i intuicji (*intellectus*) od strony przyczyny pewności (*ex causa certitudinis*), ponieważ „to jest pewniejsze, co ma pewniejszą przyczynę”. Fundamentem zaś wiary jest prawda Boża (*fides innititur veritati divinae*), podczas gdy fundamentem dla wiedzy (*scientia*), mądrości (*sapientia*) i intuicji (*intellectus*) jest rozum ludzki (*inniuntur naturali rationis*). Przyczyną pewności wiary jest zatem sam Bóg i Jego słowo. Stąd, jak dalej stwierdzał Akwinata, pewność wiary jest pewnością słowa Bożego (*certi-*

22 Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel. Noc ciemna*, dz. cyt., II, 3, 4.
23 K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża,* Kraków 1990, s. 75–76.
24 K. Wojtyła, *Zagadnienie wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*, dz. cyt., s. 238–240.
25 Por. K. Wojtyła, *Questio de fide apud S. Ioannem a Cruce*, „Collectanea Theologica” 21 (1949) nr 4, s. 418–468, 439, 467.

tudo verbi Dei). Natomiast wiedza i inne cnoty poznawcze jako naturalne cnoty rozumu są pewniejsze od wiary od strony podmiotu (*ex parte subiecti*) i pod względem sposobu poznania, jako że rozum ludzki dochodzi do pełniejszego poznania rzeczy ziemskich i wyraża je w sposób bardziej jasny (*manifestatio maior*)[26].

Podobną myśl wyraził św. Tomasz w komentarzu do słów, które do Jezusa skierowali Samarytanie: „Wierzymy już nie dzięki twemu opowiadaniu, usłyszeliśmy bowiem na własne uszy i wiemy, że On prawdziwie jest Zbawicielem świata" (J 4, 40–42). Według niego „wiedzę i wiarę łączy pewność (*conveniunt in certitudine*), dlatego mówi się niekiedy, że kto wierzy, ten wie (*ipsum credere dicitur scire*)". Jednak wiara jest o wiele bardziej pewna niż wiedza, ponieważ pewność wiedzy (*certitudo scientiae*) opiera się na ludzkim rozumie (*innititur rationi humanae*), który może się mylić, ale pewność wiary opiera się na boskim rozumie (*innititur rationi divinae*), któremu nie sposób przeciwstawić czegokolwiek. Pewności te różnią się jednak w sposobie: wiara ma bowiem pewność dzięki „wlanemu światłu boskiemu (*ex lumine infuso divinitus*)", wiedza zaś dzięki „światłu naturalnemu (*ex lumine naturali*)". I jak pewność wiedzy osiągana jest dzięki pierwszym zasadom poznawanym naturalnie, tak „zasady wiary poznawane są dzięki wlanemu boskiemu światłu przez łaskę, Ef 2, 8: «Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga»"[27].

Myśl św. Tomasza z Akwinu znajduje echo w nauce Soboru Watykańskiego I, który w konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* naucza w rozdziale II (*O Objawieniu*), że Boga jako przyczynę i cel wszystkich rzeczy stworzonych (*principium et finem rerum omnium*) można poznać na pewno (*certo*) naturalnym światłem rozumu (*naturali humanae rationis lumine*) z rzeczy stworzonych (por. Rz 1, 20)[28]. Jednak z woli Bożej istnieje jeszcze inny sposób poznania, a mianowicie droga nadprzyrodzona (*supernaturali via*). Na tej drodze „to, co jest dostępne w sprawach Bożych samo przez się (*per se*), może być teraz poznane z niezachwianą pewnością i bez domieszki błędu, natomiast takie sprawy jak cel nadprzyrodzony, udział w dobrach Bożych, do których Bóg skierował

26 STh II–II, q. 4, a. 8.

27 Por. S. Thomae Aquinatis, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, 662, 124; por. Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. T. Bartoś, Kęty 2002, 662, 309–310. Ciekawą myśl znajdujemy w artykule „Czy pojętność jest darem Ducha Świętego?" (STh, q. 8, a. 1). Otóż Doktor Anielski zauważa, że intelekt (*intellectus*), który jest naturalną sprawnością poznawczą człowieka, jest poznaniem rzeczy w jej głębi (*intus legere*), to znaczy poznaniem, czym coś jest, poznaniem prawdy bytu. Do tego poznania potrzebne jest światło, które im jest większe, tym bardziej pozwala wniknąć w głąb rzeczy. Jednak naturalne światło naszego intelektu (*lumen naturale*) ma ograniczoną moc i dlatego może dojść tylko do czegoś ograniczonego. Człowiek, do dalszego wnikania i poznawania rzeczy, których nie może poznać światłem naturalnym, potrzebuje nadprzyrodzonego światła, to znaczy daru rozumu (*donum intellectus*), s. 94–95.

28 *Dokumenty soborów powszechnych*, dz. cyt., t. 4, 20, 895.

człowieka, zupełnie przekraczają poza zdolność pojmowania ludzkiego umysłu, zgodnie z 1 Kor 2, 9: «ani oko nie widziało»”[29].

2. Niepewność i wątpliwości w wierze

Wydaje się, że ciemność (*obscuritas*) wiary powoduje wątpliwości w wierze. Tak jednak nie jest. Wyjaśnienie tej kwestii możemy ponownie znaleźć u św. Tomasza z Akwinu, w cytowanym już artykule: „Czy wiara jest pewniejsza od wiedzy i reszty cnót poznawczych?”, w jego części *videtur quod* („wydaje się, że”), gdzie czytamy: „wiedza, intuicja i mądrość nie nasuwają wątpliwości co do tej materii, około której się obracają, wierzący zaś może czasami cierpieć z powodu natręctwa wątpliwości i wątpić w to, co się wierzy”. Postawiona teza mówi zatem o wątpliwościach w wierze, podczas gdy w nauce raczej się one nie pojawiają. W odpowiedzi na to św. Tomasz stwierdził: „powątpiewanie nie dotyczy przyczyny wiary, a tylko nas samych, gdyż nie ogarniamy w pełni rozumem spraw wiary”[30]. Jego zdaniem wątpliwości w wierze należy rozumieć jako osobiste trudności wierzącego. Dlatego powinniśmy je nazywać nie tyle wątpliwościami, ile bardziej trudnościami w wierze, które istotnie wynikają z *obscuritas fidei*[31].

Nauczanie Magisterium Kościoła kładzie nacisk na pewność wiary. Jak już powiedzieliśmy, wiara powinna być pewna, ponieważ opiera się na autorytecie samego Boga, co wyklucza wątpliwości w ścisłym sensie. Sobór trydencki w Dekrecie o usprawiedliwieniu naucza, że żaden człowiek pobożny nie powinien wątpić w Boże miłosierdzie, w zasługę Chrystusa i w moc oraz skuteczność sakramentów[32]. Z kolei Sobór Watykański I w kanonie 6 dołączonym do konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* naucza, że nie można podawać w wątpliwość (*in dubium vocare*) prawd wiary, aż zdobędą one naukowe potwierdzenie[33]. W ten sposób sobór odpowiada na niektóre systemy teologiczne, dla których wątpliwości mają prowadzić do prawdziwej krytycznej wiary[34]. Ostatecznie wiara jako odpowiedź na Boże słowo musi pozostać mocnym i pewnym przylgnięciem do samoobjawiającego się Boga w Jezusie Chrystusie.

---

29 *Dokumenty soborów powszechnych*, dz. cyt., t. 4, 20, 22–23, 895.

30 STh II–II, q. 4, a. 8, ad 1.

31 H. Bacht, *Glaubenszweifel*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 4, red. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg 1960, s. 949–951, 949. Autor zauważa, że pewność wiary nie usuwa możliwości wątpienia (*Unbezweifelbarkeit*) w wierze (s. 950).

32 *Dokumenty soborów powszechnych*, dz. cyt., t. 4, rozdz. 9, s. 301.

33 *Dokumenty soborów powszechnych*, dz. cyt., t. 4, kan. 6, s. 909.

34 Przykładem takiego sposobu myślenia jest niemiecki teolog G. Hermes (1775–1831); por. H. Bacht, *Glaubenszweifel*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, dz. cyt., t. 4, 949–951, 950.

Abstrakt

Jasność i ciemność wiary

Artykuł podejmuje refleksję teologiczną nad zagadnieniem pewności lub jasności wiary (*lumen fidei*) i niepewności lub ciemności wiary (*obscuritas fidei*). Przedstawia on najpierw teologiczne racje, dlaczego jest ona czymś pewnym i trwałym. Racje te są związane z autorytetem Boga i z metafizycznym pojęciem substancji. Następnie przedstawia on teologiczne racje, dlaczego wiara jest niepewna i zaciemniona. Te racje są związane z przedmiotem wiary (*misteria fidei*) i percepcją ludzkiej osoby, która otrzymuje w wierze „nadmiar światła" (św. Jan od Krzyża). Na końcu zostają przedstawione teologiczne wnioski.

Słowa kluczowe: autorytet Boga, Jan od Krzyża, Karol Wojtyła, lumen fidei, niepewność wiary, obscuritas fidei, pewność wiary, substancja

Abstract

Light and darkness of faith

The article engages in a theological reflection on the question of the certainty or clarity of faith (*lumen fidei*) and the uncertainty or darkness of faith (*obscuritas fidei*). It first presents the theological reasons why faith is certain and lasting. These reasons are related to God's authority and the metaphysical concept of substance. It then presents the theological reasons why faith is uncertain and obscured. These reasons are related to the object of faith (*mysteria fidei*) and the perception of the human person, who receives „excessive light" in faith (St. John of the Cross). Finally, the theological conclusions are presented.

Keywords: certainty of faith, God's authority, John of the Cross, Karol Wojtyła, lumen fidei, obscuritas fidei, substance, uncertainty of faith

W. Wołyniec, *Jasność i ciemność wiary*, [w:] *(Nie)pewność*, red. E. Laskowska, Kraków 2026, s. 79–86 (Dni Jana Pawła II), https://doi.org/10.15633/9788383701677.07.

Rafał Prostak

https://orcid.org/0000-0002-4772-4597

Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie

https://ror.org/0262te083

(NIE)PEWNOŚĆ W DYSKURSIE O WOLNOŚCI. CZY MOGĘ I CHCĘ DECYDOWAĆ O SOBIE?

Temat wolności nieodmiennie nas fascynuje. Dla jednych wolność to przyrodzone uprawnienie, wyraz podmiotowości istoty ludzkiej. Dla tych, którzy jej nie mają, jest obiektem tęsknoty i wezwaniem do walki w jej imię. Dla części z nas jest naturalną kondycją człowieka, a dla innych pożądanym stanem, który pragną osiągnąć, jako że wolność jest owocem wyzwolenia, nagrodą dla zabiegających o nią. Dla wielu jest mirażem, bo człowiek, świadomie lub nie, zawsze był, jest i będzie poddany jakiejś formie opresji: wrażenia wolności doświadczasz w momencie oporu, ale gdy tylko zdołasz przemóc jedno ograniczenie, pojawi się następne. Dla wielu jawi się jako wartość (dobro) o wysokiej pozycji w hierarchii dóbr, o które warto zabiegać, nieraz kosztem innych, również cennych. Dla kogoś będzie ontycznie poprzedzać jakikolwiek porządek; a inny będzie przekonywał, że wymaga ona ram, które ten porządek wyznaczy i bez których wolność się nie pojawi lub nie ostanie. Dla patrona naszego seminarium wolność jest ściśle związana z prawdą – prawdą, która uwalnia. Nasz patron wiąże ją również z miłością, bo ta nie jest egzekwowalnym prawnie nakazem czy przynależnym nam uprawnieniem, lecz darem w wolności, ofiarowanym i przyjmowanym. Zestawia ją również z odpowiedzialnością, bo tylko faktycznie wolna istota może odpowiedzialnie z niej korzystać, a bycie wolnym jest niebagatelnym zobowiązaniem[1].

1 Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 41–51; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 51–54.

Mając na względzie nakreślone powyżej optyki, można by zapytać, inspirując się tu popularnym sformułowaniem ks. Józefa Tischnera: cóż począć z tym „nieszczęsnym darem wolności"? Przyjmijmy, że wolność jest podstawowym pragnieniem człowieka poszukującego sensu w swym życiu, który zabiega o życie warte przeżycia, chce wieść życie w zgodzie ze swoim wyborem.

Nie mam ambicji odkrycia nowych rzeczy, bo najprawdopodobniej wszystko zostało już na ten temat powiedziane. Chcę się natomiast podzielić obserwacjami znakomitych myślicieli, którzy mi w tej trudnej materii pomagają uchwycić istotę rzeczy, gdy myślę o wolności zestawionej z przewodnim tematem naszego seminarium, czyli z nie(pewnością). Myślicielami tymi są: Isaiah Berlin (1909–1997), Erich Fromm (1900–1980) i Søren Kierkegaard (1813–1855).

Isaiah Berlin i Erich Fromm

Korzystając z propozycji Isaiaha Berlina, wprowadźmy dystynkcję na wolność w aspektach negatywnym (wolność od) oraz pozytywnym (wolność do). W przypadku tego pierwszego rzecz sprowadza się do ustalenia sfery, w obrębie której znajdziemy decyzje wolicjonalnie podjęte przez podmiot, bez udziału innych. Rzec można, że wolność negatywnie rozumiana wyłącza presję pochodzącą z zewnątrz w akcie podejmowania decyzji. Na naszą codzienność składa się niepoliczalna liczba decyzji. W tym zbiorze o nieokreślonych granicach znajduje się podzbiór decyzji podejmowanych bez udziału innych, w którym zachowujemy autonomię. By właściwie oddać istotę wolności w negatywnym aspekcie, Berlin konfrontuje nas z pytaniem: „jak daleko sięga obszar, w którego granicach podmiot – osoba bądź grupa osób – ma lub powinna mieć całkowitą swobodę bycia i działania wedle własnej woli, bez wtrącania się innych osób?"[2]. W przestrzeni autonomicznego działania nie ma miejsca na sugestie, akceptację, wsparcie tudzież korektę osoby trzeciej.

Poprzez przywołanie tu pracy Fromma *Ucieczka od wolności* (1941) wskażmy dwie okoliczności, które właściwe będą działaniu jednostki cieszącej się wolnością w negatywnym aspekcie.

Po pierwsze, wyłączenie innych z procesu decyzyjnego skazuje jednostkę na samotność, na izolację: w akcie wolicjonalnego działania nikt nam nie towarzyszy. Jak dodałby Fryderyk Nietzsche, faktycznie wolny człowiek, siłą rzeczy, musi być sam i samotność tę akceptuje. I nie chodzi li tylko o fizyczną nieobecność „drugiego", lecz także o wyłączenie jego domniemanej perspektywy, wyobrażenia, jakby postąpił, gdyby był na naszym miejscu. Jeśli decyzja ma należeć wy-

2 I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000, s. 187.

łącznie do mnie, to na wyłączność. Samotność ta może być tak dojmująca, że dla wielu będzie wręcz nieznośna. Izolacja może budzić strach, a nawet przerażenie.

Po drugie, wykluczenie z procesu decyzyjnego innych powoduje, że pełną odpowiedzialność za efekt podjętych autonomicznie działań ponosi wyłącznie autor decyzji. Brak towarzysza odbiera możliwość dzielenia odpowiedzialności. Właściwa (trafna) decyzja poprawia dobrostan jednostki, wpływając pozytywnie na poczucie własnej wartości; niewłaściwa (chybiona) decyzja powoduje rozczarowanie, potencjalnie negatywnie wpływając na samoocenę.

Uwzględniając powyższe, w jednostce rodzi się pokusa, by porzucić ten „nieszczęsny dar wolności" – samotność i brak gotowości do ponoszenia wyłącznej odpowiedzialności to poważne powody, by wolność stała się nieznośnym obciążeniem. Obawa przed porażką, niepewność własnych wyborów, świadomość ograniczonych kompetencji w powiązaniu celu, który stawia sobie jednostka, ze środkami (decyzjami) dobieranymi, by go osiągnąć, mogą wręcz wpędzić ją w zniechęcenie, odrętwienie, o ile nie w przerażenie. Człowiek staje w obliczu pytania o sens, wartość i autentyczność życia, w którym przychodzi mu żyć. W tym miejscu po raz pierwszy w naszych rozważaniach pojawia się problem (nie)pewności. Czy kiedy korzystam z wolności, nie powoduję krzywdy swojej lub cudzej? Czy w ogóle winienem mieć to na względzie?

W negatywnie pojętej wolności to możliwość podejmowania autonomicznej decyzji (sposobność działania) staje się pierwszorzędną wartością, sama zaś jakość decyzji (jej treść, generowany przez nią stan) nie jest jej miarą. Berlin apeluje do nas, byśmy nie mierzyli fundamentalnej wartości, posługując się innymi wartościami. Pierwsze wartości są niewspółmierne. Jeśli wartością taką jest wolność, to dobrostan, samorealizacja, pokój ducha, szczęście, sprawiedliwość, bezpieczeństwo, miłość czy równość nie będą jej funkcjami. Wolność nie jest środkiem w realizacji innych wartości, o które zabiega człowiek, a przynajmniej nie jest nim, jeśli na wolność spoglądamy w jej negatywnym aspekcie.

Z kolei w wolności w pozytywnym aspekcie stan, w którym jednostka postrzega siebie jako wolną – wiedzie życie, nad którym sprawuje kontrolę, z którym się utożsamia, w przeświadczeniu, że cieszy się życiem wartym przeżycia – zyskuje fundamentalne znaczenie. W przypadku wolności w pozytywnym aspekcie nie chodzi o przedmiot wolności, czyli obszar autonomicznych decyzji (sposobność samodzielnego dokonywania wyboru), lecz o osobę lub sytuację warunkującą wolność. Stąd pytanie, które podaje nam tutaj Berlin, brzmi: „Co lub kto jest źródłem władzy albo ingerencji, która może przesądzić, że ktoś ma zrobić raczej to niż tamto, być taki, a nie inny?"[3]. Jeśli wolność zostaje tu związana ze stanem, który miałbym osiągnąć („mam stać się takim, a nie innym"), to potrzebuję wskazówek

3 I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, dz. cyt.

na drodze do niego prowadzącej. Potrzebna mi mapa, drogowskaz lub przewodnik wskazujący optymalną drogę dotarcia do miejsca, ku któremu zmierzam. W tym ujęciu wolności zakładane jest istnienie schematu udanego życia, w którym potrafię bez zastrzeżeń utożsamić się ze swoim „Ja". Jeśli istnieje mapa tudzież drogowskaz prowadzący do miejsca mojego autentycznego „Ja" (mojego *telos*, mówiąc językiem Arystotelesa), to niewykluczone, że pochodzą one z zewnątrz — będzie to jakaś forma perfekcjonizmu moralnego (filozofia życiowa, światopogląd, projekt etyczny), którego przyjęcie i konsekwentna realizacja ma ostatecznie przynieść wyzwolenie. Wolność pozytywna nie oddaje mojej aktualnej kondycji, lecz jest horyzontem, do którego zmierzam. Co mnie jednak czeka, jeśli owa mapa lub drogowskaz prowadzą mnie do zatracenia, wiodą na manowce; zamiast przynieść upragniony stan samospełnienia się, będę „żył nieswoim życiem"? Po raz drugi trawi mnie niepewność, czy aby faktycznie jestem wolną istotą. Ponownie dociera do mnie podszept: a może oddać panowanie (kierownictwo) nad sobą temu, kto z rodzicielską troską pokieruje moim życiem, kto „dostroi" moją wolność tak, że ostatecznie uwolni mnie od targających mną wątpliwości? Niech ktoś inny „przesądzi o tym, że mam zrobić raczej to niż tamto, być taki, a nie inny". Taka ewentualność przynosi jednak kolejne pytanie: czy, podążając za wskazaniem innego, lepiej poznaję siebie, pełniej korzystam ze swego potencjału, zbliżam się do ideału życia na miarę moich pragnień i możliwości; czy też poddany zostaję przesadnemu paternalizmowi, stając się w efekcie projektem drugiego człowieka, co gorsza, bez świadomości tego stanu rzeczy (będąc, by posłużyć się tu celowościową postacią Kantowskiego imperatywu kategorycznego, środkiem do celu swego „kuratora", a nie celem samym w sobie). Czy aby na pewno nakreślony przez innych „horyzont wolności" służyć będzie memu uwolnieniu?

Powróćmy do rozważań Fromma, który wskazuje na trzy możliwe mechanizmy odrzucenia wolności, które, moim zdaniem, dają się powiązać z rozważaniami Berlina, ze specyfiką aktywności jednostki w warunkach „wolności od", jak i z zagrożeniami, które dostrzega w „wolności do"[4]. Samowyrzeczenie się wolności może, jak zauważa Fromm, przyjąć trzy postacie: (1) autorytarnej absolutnej zależności, (2) żądzy niszczenia wszystkiego wokół, a ostatecznie również siebie; (3) bezmyślnego, wręcz hipnotycznego, mechanicznego konformizmu[5].

4 Należy zauważyć różnice w rozumieniu dwóch aspektów wolności w propozycji Berlina i Fromma. Dla tego drugiego, „wolność od" jest wyzwoleniem z tradycyjnych więzi, autorytetów religijnych i przymusu wynikającego z podziałów stanowych lub klasowych. Wolność pozytywna to zdolność do spontanicznego i twórczego współdziałania z innymi w tworzeniu rzeczywistości, w której jednostce przychodzi funkcjonować. O ile Berlin dostrzegał ryzyko opresyjnego paternalizmu w „wolności do", Fromm widział w niej ideał wolności. Mechanizmy ucieczki od wolności Fromm wiąże ze specyfiką wolności w negatywnym aspekcie (jej następstwami), więc powiązanie ich z „wolnością do" wymaga podkreślenia, że uwaga moja odnosi się do berlinowskiego rozumienia wolności w pozytywnym aspekcie, a nie do ustaleń Fromma.

5 Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 2000, s. 137–197.

Autorytarna, absolutna zależność (1) pozwala nam odzyskać poczucie mocy i związku z innymi. Poddając się władzy tych, którzy są nade mną, egzekwuję jednocześnie władzę wobec tych, którzy ode mnie zależą. Bezwarunkowe poddanie się władzy innych wynika z mej bezradności wobec niej, w skrajnym poniżeniu, w akceptacji swej małości wobec ogromu władzy. W nagrodę będę mógł czerpać z jej mocy, stać się częścią większej całości; nadany mi będzie sens (powód) mego istnienia i stanę się dumny z udziału w czymś wielkim. „Jednostka jest niczym, ruch jest wszystkim", jak mawiał Gregor Strasser. Absolutna zależność wyzwala we mnie moc witalną, której pragnę i której samodzielnie nie byłem w stanie z siebie wykrzesać.

Żądza niszczenia wszystkiego wokół, a ostatecznie również samego siebie (2), jako reakcja na deficyt bezpieczeństwa towarzyszący wolności sprawia, że uporczywa niepewność co do jakości swoich wyborów przeradza się w pragnienie destrukcji — niszczę swój świat, którego, jak uznaję, nie potrafię kontrolować; niszczę życie, któremu miałem nadać kierunek i sens. W ręku moim pozostają zaledwie okruchy świata mej pierwotnej egzystencji, ale teraz poddane mojej woli, faktycznie lub pozornie. Jeśli uzmysłowię sobie to drugie, to finał mego życia będzie zapewne tragiczny.

Bezmyślny, wręcz hipnotyczny, mechaniczny konformizm (3) — najbardziej subtelny i rozpowszechniony mechanizm — sprawia, że przyjmuję poglądy, wartości i zachowania większości, by się dopasować i uniknąć samotności. Osiągam stan wolności (wyzwolenie) dzięki perfekcyjnemu dopasowaniu, symbiozie z otoczeniem.

Rezygnacja z wolności uwalnia mechanizmy ucieczki. Ryzyko błędu, niepewność, samotność wynikająca z izolacji decydenta dla wielu może okazać się nie do przyjęcia, stąd przynoszące ukojenie oddanie innemu kontroli nad swoim życiem.

Podsumujmy, w Berlinowskiej wolności w negatywnym aspekcie zasadniczo nie ma miejsca na nie(pewność); nie chodzi o stan emocjonalny, komfort psychiczny (lub jego brak) czy ocenę moralną działającego podmiotu. Berlin w tak rozumianej wolności skupia naszą uwagę na przedmiocie woli, czyli na decyzji, która ma być wolna od zewnętrznego wpływu. Jednakże każdy z nas, działając racjonalnie, zadaje sobie pytania o (1) jakość podejmowanych decyzji, które nadają kierunek naszemu działaniu w drodze do osiągnięcia zamierzonego celu (racjonalność prakseologiczna); (2) przystawalność wyborów do społecznie uznanych wartości moralnych (racjonalność aksjologiczna); oraz (3) ich wpływ na nas i otoczenie, w którym jesteśmy zanurzeni (konsekwencjalizm). Ścisła (wyłączna) koncentracja na przedmiocie wolności, czyli na autonomicznie podjętej decyzji, wbrew intencjom Berlina, jest obca ludzkiemu doświadczeniu. Wszak istota myśląca już podejmując działanie, uwzględnia jego konsekwencje i kiedy

jest to zasadne, przypisuje im wartość moralną. Wartość moralną przypisuje również motywacjom podejmowanych działań. Wybieram w jakimś celu — wybór dla samego aktu wybierania nie przedstawia większej wartości. Aczkolwiek jeśli działając wolicjonalnie, uwzględniam wpływ podejmowanej decyzji na mnie lub otoczenie, wkraczam w rzeczywistość, nad którą zapanować nie sposób. Wybór jest aktem woli; jego następstwa już nie. Tak oto człowiek popada, siłą rzeczy, w stan nie(pewności) zarówno co do adekwatności swoich wyborów, jak i przypisywanych im ocen moralnych. Gdzie wybór, tam ryzyko błędu. Z kolei w perspektywie wolności w pozytywnym aspekcie — która to koncentruje się na osobie poszukującej wolności, jej potwierdzeniu (jestem faktycznie wolny lub nie jestem) i warunkach samorealizacji — samoocena kondycji osoby działającej oraz ewaluacja jakości podejmowanych przez nią działań — są w oczywisty sposób obecne. Stąd też, jak swego czasu zauważył Charles Taylor, to wolność w pozytywnym aspekcie jest tą, w której człowiek doświadcza wolności, podczas gdy wolność w negatywnym aspekcie jest zaledwie świadomością, że decyzja należy do mnie, że nic mnie nie ogranicza i mam swobodę w podjęciu tej decyzji, choć w zasadzie nie wiem, czy w ogóle ją podejmę, dlaczego miałbym to zrobić i jak się to ewentualnie przełoży na moją samorealizację i potrzebę zapanowania nad swoim życiem[6]. Jednak i tutaj, co z mocą uświadamia nam Berlin, pojawia się istotna wątpliwość. Jeśli wolność w pozytywnym aspekcie nie wyklucza obecności drugiej osoby, to nie mam pewności, czy korzystam jedynie z jej wsparcia w budowie mojej samoświadomości, w wyzwalającym odkrywaniu siebie i uzyskaniu kontroli nad swoim życiem, czy też jestem poddawany opresyjnej manipulacji, stając się materiałem ludzkim w rękach „dobroczynnego" reformatora.

Uciążliwa niepewność ostatecznie skłania do ucieczki przed wolnością, przed trudnościami, pytaniami i wątpliwościami, które ta powoduje. Gdy trudności przygniatają, pytania nie znajdują odpowiedzi, a wątpliwości nie ustępują, wybieram komfort braku odpowiedzialności za kierunek rozwoju mego życia, a jest to najprawdopodobniej ostatni przejaw wolności, którego doświadczam.

Søren Kierkegaard

Na powyższe rozważania nałóżmy kolejną warstwę, którą proponuje nam dziewiętnastowieczny myśliciel z Kopenhagi, Søren Kierkegaard. Przedstawia nam trzy możliwe stadia, których doświadcza człowiek poszukujący swej tożsamości, dążący do osiągnięcia stanu, w którym osiągnięcie wyzwolenia warunkowane

6 Por. C. Taylor, *What's wrong with negative liberty*, [w:] *Philosophical papers*, t. 2, Cambridge 1985, s. 211–229.

jest samozrozumieniem, ustaleniem prawdy o sobie i świecie, w którym przychodzi mu żyć.

W pierwszym stadium, które Kierkegaard nazywa „estetycznym", człowiek poszukuje spełnienia w zaspokajaniu swej ciekawości, fascynacji, w zauroczeniu rzeczami i osobami w swoim otoczeniu, w gotowości na coraz to nowsze doznania, przynoszące mu radość eksploracji, obcowania z tym, czego wcześniej nie doświadczył. Czyni to spontanicznie, pozostając otwarty na to, czym zachwyci go świat. W stadium estetycznym jest miejsce na wolność, na decyzję, której towarzyszy refleksja, na odrzucenie banału i krótkotrwałego zauroczenia na rzecz trwalszej fascynacji. Choć na tym etapie człowiek może mieć poczucie panowania nad wyborem przedmiotu swej fascynacji, z czasem uświadamia sobie zależność od zewnętrznych pobudzeń, wywołujących kolejne wyrzuty endorfin. Osiągnięcie tego stanu staje się jednak coraz trudniejsze, gdyż coraz trudniej go zachwycić. Być może nie dostrzega, że w istocie popadł w zniewolenie — myśli, mówi i żyje przecież tak jak „wszyscy". Z czasem pojawiają się zniechęcenie i niepewność, czy rzeczywiście wiedzie życie mające głębszy sens, a wraz z nimi ogarnia go melancholia.

W drugim stadium, które Kierkegaard nazywa „etycznym", człowiek postanawia odwrócić się od świata zewnętrznych fascynacji, które przynoszą ulotny pozór samospełnienia. Uruchamia proces samopoznania w wewnętrznym wglądzie, w nadziei na odkrycie w sobie odpowiedzi na pytanie o to, co rzeczywiście i trwale przedstawia dla niego najwyższą wartość, jak powinien wieść swoje życie, by było warte przeżycia, jaki jest jego cel, na jakich zasadach postępowania życie to warto oprzeć. Wgląd w siebie jest efektem woli sensu, która prędzej czy później dotyka każdego z nas; choć możemy od niej uciekać, to będzie to ucieczka w nieświadomość, nieodczuwanie, nieobecność — jest to w istocie rezygnacja z siebie. O ile w stadium estetycznym człowiek popada w głęboką alienację, w stadium etycznym poszukuje samoakceptacji i samokształtowania swojego „Ja". Przejście do stadium etycznego jest wyborem. Wybieram „siebie" jako podmiot, którego decyzje podlegają ocenie moralnej, odrzucam „świat", którego oferta nie przybliża mnie do ustalenia zasad porządkujących życie. Jest to wybór albo-albo; nie ma niczego pomiędzy. Ten, kto odrzuca wybieranie siebie, powiedzielibyśmy samowybór, czyli drogę etycznego samopoznania, zrezygnował z siebie jako osoby moralnej.

Stadium etyczne uwalnia od przygodności fascynacji urokami świata, lecz nie przynosi ukojenia. Istocie moralnej towarzyszy bowiem niepewność tego, czy wzorce moralne, o które oparła ocenę swego życia, są prawidłowo ustalone, czy właściwie odczyta wynik tej oceny. Namysł etyczny nie prowadzi do jednoznacznej, pewnej i czytelnej odpowiedzi na pytanie „jak żyć?". Pojawia się nieznośne poczucie winy, świadomość niedoskonałości, po której nadchodzi rozpacz. Roz-

pacz w stadium etycznym istotnie różni się od melancholii w stadium estetycznym. Ta pierwsza jest stanem autentycznego człowieka, świadomego swego losu, przed którą to rozpaczą nie będzie uciekał, jeśli chce zachować swe człowieczeństwo. Ta druga jest efektem rozczarowania banalnością życia, jest niekończącą się ucieczką od myślenia etycznego w „doświadczanie świata" wyzbytego ocen moralnych. Autor *Albo-albo* (1843) zachęca nas:

> Pogrąż się więc w rozpaczy, a Twoja lekkomyślność już nigdy nie doprowadzi Cię do tego, byś wędrował jak niespokojny duch czy jak zjawa wśród ruin świata, który i tak jest już dla Ciebie stracony; popadnij w rozpacz, a duch Twój już nigdy nie będzie wzdychał w melancholii, gdyż świat znów stanie się dla Ciebie piękny i radosny, mimo że będziesz go widział innymi oczami niż przedtem, duch Twój będzie uwolniony i będzie się poruszał w świecie wolności[7].

Świadome życie wymaga podejmowania decyzji, pośród których znajdą się też te powodujące wyrzuty sumienia. Choć świat zapewne straci swój blask, urok doznań wcześniej niedoświadczanych, to jego oblicze stanie się prawdziwe; choć życie przepełnią rozterki moralne, to są one niezbędne w procesie samopoznania.

W kolejnych swoich pracach, w *Bojaźni i drżeniu* (1843) oraz w *Chorobie na śmierć* (1849), Kierkegaard przedstawia nam trzecie, końcowe stadium ustalania podstaw tożsamości człowieka dążącego do prawdy o sobie, które nazywa religijnym. Niepewność, czy „wybór siebie" w przejściu od stadium estetycznego do etycznego rzeczywiście przynosi wyzwolenie, podaje w wątpliwość także zdolność ludzkiego rozumu do rozpoznania prawdy o podmiocie dokonującym tego wyboru. Kierkegaard wskazuje więc na konieczność zawierzenia komuś, kto przekracza ludzki sposób pojmowania rzeczywistości i którego sądy moralne są nieomylne. Jest nim transcendentna Moc, w której istnienie człowiek musi uwierzyć, dokonując „skoku w wiarę".

Osią *Bojaźni i drżenia* jest fascynujące studium psychologiczne osoby Abrahama, opis paradoksu wiary i moralności tego, który poddaje się wezwaniu Głosu nakazującego mu złożyć w ofierze Izaaka, wcześniej obiecanego i darowanego syna. Księga Rodzaju milczy o rozterkach Abrahama podnoszącego rękę na warunek swego dziedzictwa w niezrozumiałym posłuszeństwie wobec wezwania, którego nikt poza nim nie usłyszał. Jak spekuluje Kierkegaard, decyzja o podporządkowaniu się nakazowi nie uwalnia Abrahama od wątpliwości. Oto został wezwany do poświęcenia swego syna, co w powszechnej ocenie moralnej jest nieznajdującym usprawiedliwienia zabójstwem, a przynajmniej przejawem szaleństwa (urojenia). Droga do krainy Moria, gdzie ofiara miała zostać złożona,

7 S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 2, Gdańsk 2015, s. 190.

zajęła Abrahamowi trzy dni — czas wystarczająco długi, by stawiać sobie pytania o niezwykłej wadze: o słuszność wezwania do złożenia ofiary z syna; o wiarygodność wzywającego, który złożył obietnicę ojcostwa narodów niemożliwą do zrealizowania po utracie Izaaka; o odpowiedzialność moralną za zwodzenie swego syna; o reakcję Sary po powrocie męża bez jej jedynego syna.

List do Hebrajczyków definiuje wiarę jako pewność rzeczy spodziewanych (Bożych obietnic), jako przeświadczenie o istnieniu rzeczy, których nie można doświadczyć zmysłami (Hbr 11, 1). Jednak takiej niewzruszalnej pewności grzeszny człowiek mieć nie może. Jak podkreślał Marcin Luter, to właśnie zwątpienie w Boże zapewnienia, niewiara (*Unglaube*) w Jego obietnice, jest źródłem grzechu. W opowieści o Abrahamie osobiście intryguje mnie stan jego ducha, kiedy ten otrzymuje wezwanie jednoznacznie nieprzystające do natury Boga, który do niego przemówił. Nakaz składania ofiar z ludzi, w tym z pierworodnego potomstwa, był właściwy bóstwom kananejskim, nie zaś Temu, który miał się od nich różnić. To właśnie ta odmienność miała być powodem, dla którego Abram Mu zaufał, opuszczając ojczyznę i wyruszając w nieznane. Raz jeszcze, powołując się na Lutra, powiemy, że kiedy człowiek szuka Boga, niejednokrotnie widzi zaledwie jego maskę, którą nakłada Zły, podszywający się pod Niego, zwodząc tego, który szczerze pragnie poznania swego Stwórcy, w tym Jego woli[8]. Stąd pytanie o wątpliwości Abrahama, który został wezwany do tak niedorzecznego aktu, jak zadanie śmierci warunkowi swego dziedzictwa. Powtórzmy, Księga Rodzaju milczy na ten temat.

W *Chorobie na śmierć* Kierkegaard zaprasza nas do zmierzenia się z jeszcze trudniejszym emocjonalnie wyzwaniem. Zastanawia się nad losem człowieka, który nie chce być (taki jest jego wybór) sobą przed Bogiem, ewentualnie chce być (tak wybiera) bez Boga. Jest to refleksja nad egzystencją człowieka zawieszonego między skończonością i nieskończonością; przemijaniem i wiecznością; i wreszcie, między wolnością i koniecznością. Oto człowiek wybiera, by być jak inni, by „żyć jak wszyscy", adaptując się do konwencji, schematów przez innych ustalonych, w bezrefleksyjnym wirze codzienności. Może też wolicjonalnie zrezygnować z siebie, z samopoznania, wyrzec się wolności, a przez to odpowiedzialności za swe wybory. I wreszcie, może poszukiwać siebie, ale w odrzuceniu perspektywy zależności od swego stwórcy. Każda ewentualność przynosi rozpacz, choć w pierwszym przypadku rozpacz nieuświadomioną.

Podsumujmy, Kierkegaard dostrzega w człowieku istotę wolną, lecz to właśnie wolność czyni jego życie pełnym niepewności i lęku. Wolność oznacza możliwość wyboru, a każda decyzja, ponieważ nie mamy gwarancji jej słuszności (trafności), wiąże się z niepewnością, z lękiem, a nawet rozpaczą. Jak zauważa

8 O. Bayer, *Martin Luther's theology. A contemporary interpretation*, Grand Rapids 2008, s. 204–205.

w *Pojęciu lęku* (1846): „lęk jest zawrotem głowy wolności". Ta niepewność co do słuszności tego, co wybieram, nie jest obciążeniem, lecz warunkiem autentycznego istnienia.

Najpełniej napięcie między wolnością a niepewnością ujawnia się w akcie wiary. Kierkegaard podkreśla, że wiara nie opiera się na dowodach ani pewności, ale na „skoku w nieznane", na decyzji, by zaufać Bogu mimo braku ku temu racjonalnych podstaw. W tym stanie (stadium religijne) wolność osiąga swój szczyt właśnie z uwagi na skrajną niepewność: człowiek wybiera i działa w zgodzie z tym fundamentalnym wyborem, choć nie ma gwarancji sukcesu – pozostaje mu tylko ufność w złożone mu obietnice. Autentyczna (świadoma) egzystencja polega nie na ucieczce w konformizm czy pozorną pewność, lecz na odważnej zgodzie na ryzyko błędu swoich decyzji, na akceptacji stałej (nieusuwalnej) niepewności.

Kilka słów na zakończenie

W podsumowaniu całości wróćmy do naszej roboczej definicji wolności, którą przedstawiliśmy jako podstawowe pragnienie człowieka poszukującego sensu w swym życiu i zabiegającego o życie warte przeżycia, w zgodzie ze swoim wyborem. Definicja ta zakłada procesualny charakter wolności i wiąże ją z sensem życia. Tak rozumiana wolność nie licuje z Berlinowską koncepcją „wolności od", czyli z wolnością w negatywnym aspekcie. W moim ujęciu dostrzegalna jest warstwa teleologiczna, a to wskazuje na funkcjonalny charakter wolności, nietraktowanej jako cel sam w sobie.

Patron naszego seminarium w swej refleksji wokół wolności wyraził się następująco:

> Wolność stale trzeba zdobywać, nie można jej tylko posiadać! Przychodzi jako dar, utrzymuje się poprzez zmaganie. Dar i zmaganie wpisują się w karty ukryte, a przecież jawne. Całym sobą płacisz za wolność – więc to wolnością nazywaj, że możesz, płacąc, ciągle na nowo siebie posiadać[9].

Choć te słowa odnoszą się do zmagań narodu o samostanowienie, to można je, moim zdaniem, z powodzeniem użyć jako komentarz do naszych rozważań, a zwłaszcza twórczo zestawić z poglądem Kierkegaarda. Nie jest to zaskoczeniem, jako że obaj należą do rodziny myślicieli chrześcijańskich. Jezus zapewnia swoich naśladowców, że ci, którzy wytrwają w poznaniu Jego, odnajdą prawdę

9 Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt.

przynoszącą wyzwolenie (J 8, 31–32), przedstawiając siebie jako „drogę, prawdę i życie" (J 14, 6). Co oczywiste, tak rozumiana wolność przystaje do koncepcji „wolności do" i pozostaje w napięciu z „wolnością od". W doktrynie chrześcijańskiej wolność nie jest wartością autoteliczną, jest horyzontem ludzkich starań, życia na podstawie ewangelicznego wzorca, ufności w Boże obietnice. Gdybyśmy jednak frazę „droga, prawda i życie" wyjęli z ewangelicznego kontekstu, to wciąż możemy docenić wyjątkowość tego sformułowania. Oto każdy z nas, czy to wierzący w Boga chrześcijanin, czy też nie, jest wezwany, by podążać drogą samopoznania, poszukując prawdy o sobie i w ten sposób nadając sens swemu życiu. By wyruszyć w tę drogę, konieczna będzie decyzja. Ten wybór pociąga za sobą kolejne, wiele z nich będzie nietrafionych, rodzących niepewność, frustrację, lęk, a nawet — co z mocą uświadamia nam Kierkegaard — rozpacz. Taki jest jednak los człowieka, który pragnie być wolny. Rezygnacja z wolności w ucieczce przed samotnością i odpowiedzialnością za błędne decyzje jest obietnicą neutralizacji dyskomfortu powodowanego przez niepewność, ale jedynie doraźnie. Prędzej czy później pytanie o sens życia, o „życie warte przeżycia", powraca. Wyzbycie się wolności, przekazanie drugiemu człowiekowi kontroli nad swym życiem, generuje nieporównywalnie wyższy koszt aniżeli ryzyko błędu podmiotu świadomego swych wyborów (ich konsekwencji), otwartego na korektę swej drogi życia. Za wolność przychodzi nam nieraz płacić wysoką cenę, ale — podążając za słowami Jana Pawła II — „płacąc, możemy ciągle na nowo siebie posiadać".

Abstrakt

(Nie)pewność w dyskursie o wolności. Czy mogę i chcę decydować o sobie?

Rozdział podejmuje problem relacji między wolnością a niepewnością, ujmując wolność jako podstawowe pragnienie człowieka szukającego sensu życia i dążącego do samostanowienia. Punktem wyjścia analizy jest rozróżnienie Isaiaha Berlina na wolność negatywną, rozumianą jako wolność od zewnętrznej ingerencji, oraz wolność pozytywną, odnoszącą się do zdolności kierowania własnym życiem i urzeczywistniania autentycznego „Ja". Koncepcje te zostają zestawione z refleksją Ericha Fromma nad mechanizmami ucieczki od wolności: autorytarną zależnością, destrukcyjnością i konformizmem. Wolność okazuje się źródłem samotności, odpowiedzialności, ryzyka błędu oraz niepewności dotyczącej konsekwencji podejmowanych decyzji. Kolejną perspektywę wyznacza myśl Sørena Kierkegaarda, zwłaszcza jego koncepcja estetycznego, etycznego i religijnego stadium egzystencji. W tym ujęciu niepewność i lęk nie są przypadkowymi ograniczeniami wolności, lecz warunkami autentycznego wyboru, samopoznania i wiary. Najpełniej napięcie między wolnością a niepewnością ujawnia się w religijnym „skoku wiary", w którym człowiek podejmuje fundamentalną decyzję bez gwarancji jej słuszności. W zakończe-

niu rozważania zostają odniesione do myśli Jana Pawła II, zgodnie z którą wolność jest zarówno darem, jak i zadaniem wymagającym nieustannego zmagania. Rezygnacja z wolności może chwilowo ograniczyć lęk i ciężar odpowiedzialności, lecz prowadzi do utraty podmiotowości, podczas gdy akceptacja nieusuwalnej niepewności umożliwia świadome kształtowanie własnego życia.

Słowa kluczowe: egzystencja, niepewność, odpowiedzialność, samostanowienie, wolność

Abstract

(Un)certainty in the discourse on freedom: Can I and do I want to decide for myself?

The chapter examines the relationship between freedom and uncertainty, presenting freedom as a fundamental human desire connected with the search for meaning and the pursuit of self-determination. The analysis begins with Isaiah Berlin's distinction between negative liberty, understood as freedom from external interference, and positive liberty, which concerns the ability to direct one's own life and realise one's authentic self. These concepts are considered alongside Erich Fromm's account of the mechanisms of escape from freedom: authoritarian dependence, destructiveness, and conformity. Freedom thus emerges as a source of solitude, responsibility, the risk of error, and uncertainty about the consequences of one's decisions. A further perspective is provided by Søren Kierkegaard's thought, particularly his conception of the aesthetic, ethical, and religious stages of existence. From this viewpoint, uncertainty and anxiety are not incidental limitations of freedom but conditions of authentic choice, self-knowledge, and faith. The tension between freedom and uncertainty is most fully revealed in the religious "leap of faith," in which an individual makes a fundamental decision without any guarantee of its correctness. The concluding discussion refers to the thought of John Paul II, according to whom freedom is both a gift and a task that requires continual struggle. Renouncing freedom may temporarily alleviate anxiety and the burden of responsibility, but it ultimately leads to the loss of personal agency, whereas accepting ineradicable uncertainty makes it possible to shape one's life consciously.

Keywords: existence, freedom, responsibility, self-determination, uncertainty

R. Prostak, *(Nie)pewność w dyskursie o wolności. Czy mogę i chcę decydować o sobie?*, [w:] *(Nie)pewność*, red. E. Laskowska, Kraków 2026, s. 89–98 (Dni Jana Pawła II), https://doi.org/10.15633/9788383701677.08.

ABSTRAKT

(Nie)pewność

Monografia „(Nie)pewność" pod redakcją naukową Ewy Laskowskiej gromadzi teksty Piotra Jedynaka, Anety Gawkowskiej, Bogdana Szlachty, Jolanty Dudek, Teresy Grabińskiej, Dariusza Radziechowskiego, Włodzimierza Wołyńca i Rafała Prostaka, powstałe w ramach Dni Jana Pawła II w 2025 roku. Celem tomu jest wieloaspektowe rozpoznanie napięcia między pewnością i niepewnością jako kluczowego doświadczenia człowieka późnej nowoczesności oraz zbadanie jego przejawów w poznaniu, nauce, polityce, prawie, wierze, literaturze i wolności, ze szczególnym uwzględnieniem myśli Karola Wojtyły, późniejszego papieża Jana Pawła II. Metodologia ma charakter interdyscyplinarny i obejmuje analizę filozoficzną i teologiczną, hermeneutykę tekstów papieskich, interpretację literaturoznawczą, analizę semantyczno-logiczną oraz krytyczną syntezę ustaleń socjologii, politologii, teorii prawa i epistemologii. Badania wykazują, że nowoczesne dążenie do pewności wiedzy i pełnej kontroli paradoksalnie intensyfikuje poczucie ryzyka, lęku i utraty sprawczości; polityka i prawo pozostają sferami konfliktu, w których trwałym punktem odniesienia powinny być godność i prawa osoby ludzkiej; natomiast wzrost wiarygodności wiedzy naukowej i protonaukowej opartej na symulacjach komputerowych nie zapewnia sensu egzystencji bez zakorzenienia aksjologicznego. Analizy wiary wskazują, że jej pewność, oparta na autorytecie Boga, współistnieje z poznawczą ciemnością wynikającą z nieadekwatności ludzkiego poznania wobec tajemnicy. Interpretacja poezji Wojtyły ukazuje Odkupienie jako odpowiedź na niepokój poznawczy i egzystencjalny, a refleksja nad wolnością dowodzi, że autentyczne samostanowienie nie eliminuje niepewności, lecz zakłada ryzyko, odpowiedzialność i orientację na prawdę. Zestawienie tych perspektyw prowadzi do wniosku, że niepewność nie jest wyłącznie brakiem wiedzy. Jest zaś konstytutywnym i potencjalnie twórczym horyzontem ludzkiego poznania, decyzji i wiary; może być przeżywana konstruktywnie dzięki integracji rozumu, zaufania, wartości i miłości.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, niepewność, nowoczesność, pewność, rozum, wiara, wolność

ABSTRACT

(Un)certainty

The volume "(Un)certainty" edited by Ewa Laskowska brings together contributions by Piotr Jedynak, Aneta Gawkowska, Bogdan Szlachta, Jolanta Dudek, Teresa Grabińska, Dariusz Radziechowski, Włodzimierz Wołyniec, and Rafał Prostak, written for the 2025 John Paul II Days. The volume examines the tension between certainty and uncertainty as a defining experience of late modernity and investigates its manifestations in cognition, science, politics, law, faith, literature, and freedom, with the thought of Karol Wojtyła/John Paul II serving as its principal frame of reference. Its interdisciplinary methodology combines philosophical and theological analysis, hermeneutic readings of papal texts, literary interpretation, semantic and logical analysis, and a critical synthesis of findings from sociology, political science, legal theory, and epistemology. The studies show that the modern pursuit of certain knowledge and complete control paradoxically intensifies risk, anxiety, and loss of agency; politics and law remain conflictual spheres in which the dignity and rights of the human person should provide a durable normative reference; and the increasing reliability of scientific and protoscientific knowledge based on computer simulations does not by itself provide existential meaning without axiological grounding. The analyses of faith demonstrate that its certainty, rooted in God's authority, coexists with cognitive obscurity arising from the inadequacy of human cognition before mystery. The interpretation of Wojtyła's poetry presents Redemption as a response to cognitive and existential disquiet, while the discussion of freedom shows that authentic self-determination does not eliminate uncertainty but entails risk, responsibility, and an orientation towards truth. Taken together, these perspectives lead to the conclusion that uncertainty is not merely a deficit of knowledge but a constitutive and potentially creative horizon of human cognition, decision-making, and faith; it can be lived constructively through the integration of reason, trust, values, and love.

Keywords: certainty, faith, freedom, John Paul II, modernity, reason, uncertainty

SPIS TREŚCI

Wstęp 5

Piotr Jedynak
Słowo Rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego na otwarcie głównego wydarzenia naukowego Dni Jana Pawła II — sesji naukowej „(Nie)pewność" (5 listopada 2025 roku) 7

Aneta Gawkowska
Paradoksy (późnej) nowoczesności. 11

Bogdan Szlachta
(Nie)pewność polityki, (nie)pewność prawa: krótkie uwagi o poszukiwaniach w obu zakresach z udziałem Jana Pawła II 21

Jolanta Dudek
Pewność, niepewność poznawania rzeczywistości i tajemnica Odkupienia. O poetyckiej medytacji Karola Wojtyły „Odkupienie szuka Twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi" 43

Teresa Grabińska
Dylematy pewności wiedzy 57

ks. Dariusz Radziechowski
Semantyka „(nie)pewności" w horyzoncie logiki i wiary 69

ks. Włodzimierz Wołyniec
Jasność i ciemność wiary 77

Rafał Prostak
(Nie)pewność w dyskursie o wolności. Czy mogę i chcę decydować o sobie? 87

Abstrakt 99

Abstract 100


JPII
2025