

Władysław STRÓŻEWSKI

MEDYTACJA O WYZWOLENIU PRZEZ PRAWDĘ

Wolność ugruntowana w prawdzie, tzn. w prawdziwym rozeznaniu świata i prawdziwym odkryciu jej podmiotu, skierowana być musi ku dobru. Nie dobru fikcyjnemu, wymyślonemu czy przyjętemu wbrew rzeczywistości, lecz wyływającemu z niej i z nią zgodnemu.

Tekst poniższy najchętniej nazwałbym medytacją. Nie chcę w ten sposób uchylać się bynajmniej od wymogów naukowego wykładu. Wydało mi się jednak, że temat, który mamy rozważać, pozwala na nieco inny bieg myśli – a może się nawet tego domaga? – niż ten, jaki stosuje się najczęściej w rygorystycznie kierowanej pracy naukowej. Inny, a więc nieco swobodniejszy, nie liczący się z proporcją czasu poświęconego rozwinięciu takiej czy innej myśli, z których jedne rozważa się może za bardzo, podczas gdy inne pozostaną w załączku. Inny, gdyż prezentujący różne obrazy i rozbiegający się w różnych kierunkach, niekiedy nie związanych nawet ściśle z głównym tematem rozważań, ale pociągających jakąś intuicyjnie wyczuwalną obietnicą, że „mogą się przydać”. Inny wreszcie także i z tego względu, że nie wzdragający się przed szukaniem inspiracji w różnych źródłach, nie tylko filozoficznych, naukowych, ale i literackich i – co tu bodaj najważniejsze – czysto religijnych.

Starąłem się w tę medytację wprowadzić pewien porządek – dlatego podzieliłem ją (naprawdę zresztą sama się tak podzieliła) na cztery części, z których pierwsza jest refleksją nad dwoma ważnymi tekstami, ma więc charakter w pewnej mierze hermeneutyczny, podczas gdy następne zbliżają się bardziej – taką mam przynajmniej nadzieję – do dyskursu filozoficznego.

1. Zaczniemy od przypomnienia dwu dobrze znanych scen. Obydwie odwołują się do metaforyki światła i ciemności, obydwie rozwiązują najgłębszy sens tej metaforyki poprzez ukazanie, czym jest prawda i fałsz i na czym polega wyzwolenie, które poprzez prawdę ma się dokonać. Pierwsza pochodzi od Platona. Oto widzimy jaskinię, w której odwróceniem plecami do wyjścia siedzą przykuci więźniowie. Wzrok mają zwrócony ku ścianie, po której przesuwają się cienie wywoływane ruchem ludzi i przedmiotów przemieszczających się na zewnątrz pomiędzy wejściem do jaskini a płonącym poza nimi ogniem. Jeńcom wydaje się, że rzucane z zewnątrz cienie to prawdziwa rzeczywistość. Starają się odgadnąć następstwa pojawiających się postaci, przyporządkować im głosy, które od czasu do czasu odbijają się o ścianę,

nie wiedząc, że obcują ze zjawiskami, których prawdziwa przyczyna znajduje się poza nimi. Żyją złudą i w ramach tej złudy szukają racjonalnego sensu i sensownych prawd. Ale gdyby im ktoś powiedział, jak rzeczy przedstawiają się naprawdę, prawdopodobnie nie uwierzyliby. Trzeba by siłą odwrócić od ściany przynajmniej jednego z nich, wyprowadzić najpierw ku światłu ognia, a potem ukazać mu światłość słoneczną, by mógł się o tym przekonać. Wyjście z jaskini wymaga nawrócenia. Ale czy nawrócony wróci do swych braci, czy zechce ukazać im prawdę? I czy ci nie przyzwyczaili się tak bardzo do swego stanu, że ich nawrócenie okaże się w ogóle niemożliwe?

Druga scena pochodzi z Ewangelii św. Jana. Też dokonuje się w mroku. Oto jak zaczyna się jej opis: „Był wśród faryzeuszów pewien człowiek, imieniem Nikodem, dostojnik żydowski. Ten przyszedł do Niego nocą i powiedział Mu: «Rabbi, wiemy, że od Boga przyszedłeś jako nauczyciel. Nikt bowiem nie mógłby czynić takich znaków, jakie Ty czynisz, gdyby Bóg nie był z Nim»” (J 3, 1-2).

Jezus mówi potem – jak pamiętamy – o konieczności powtórnych narodzin, tłumacząc zdumionemu Nikodemowi, na czym mają one polegać. I mówi o miłości Boga, który tak „umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Wreszcie padają słowa, które dla punktu wyjścia naszej medytacji są najważniejsze: „A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki. Każdy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków. Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki są dokonane w Bogu” (J 3, 19-21).

Jeżeli przyjrzymy się bliżej strukturze świata, którego metaforą jest platońska jaskinia, zauważymy, że nie jest on wyłącznie światem złudy. Cienie na skalnej ścianie nie są „prawdziwą” rzeczywistością, ale rzeczywistością jest skała, na której się one odbijają, podobnie jak są nią sami ludzie i ich kajdany – by przytoczyć choćby jeszcze jeden przykład. Platonowi nie zależało na podkreśleniu tej szczególnej dwoistości wchodzących tu w grę sposobów istnienia (zrobi to zresztą w sposób czysto dyskursywny w innym miejscu *Państwa*, a także w *Sofiście*), warto jednak podkreślić, że charakter rzeczywistości, jaką one podbudowują, jest jeszcze bardziej zagmatwany, niż gdyby ona była wyłącznie złudą: miesza się tu bowiem rzeczywiste i nierzeczywiste, prawda i nieprawda.

Uwolnienie się od tak scharakteryzowanej sytuacji jest tylko jedno: wyjście z jaskini, czyli opuszczenie świata, w jakim się znajdujemy, mniejsza czy uczynimy to własnymi siłami, czy też nas ktoś z niego wyprowadzi. Rozwiązanie trudności podobne jest więc do tego, które znamy także z *Uczty*: trzeba wejść na drogę szczególnego „oświecenia”, która wyprowadzi nas do innego świata, świata rzeczywistości i prawdy.

Rozwiązanie, jakie prezentuje Ewangelia, jest inne. Przede wszystkim inne jest w niej założenie dotyczące świata. Świat nie jest światem złudy.

Światło i ciemność, które w nim spotykamy, to nie gra cieni na skalnej ścianie, lecz dialektyka dobra i zła. Dwie te wartości nie są zresztą autonomiczne, lecz zależą od tego, co czynią ludzie. Teraz przeważa ciemność, bo uczynki ludzkie były złe. Oto jest pierwsza różnica, różnica ontyczna, między światem metafory jaskini i światem implikowanym w wypowiedzi Chrystusa. Ale są i następne.

Zadaniem człowieka nie jest wyjście ze świata, w którym się znalazł. Jego powołaniem jest dokonanie zmiany w ramach tego świata. A staje się to możliwe przez to, że – znów uciekając się do metafory – światło nie stoi i nie czeka niejako z zewnątrz, lecz weszło w świat, „przyszło na świat”. Przyszło i – jak pamiętamy z Prologu cytowanej tu Ewangelii – „oświeca każdego człowieka” (J 1, 9). Teraz wypadaloby przypomnieć wszystko, co właśnie w Prologu zostało o świetle powiedziane: że światło przez życie utożsamia się ze słowem, logosem; dosłownie „W Nim [tzn. w Logosie] było życie, a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła” (J 1, 4-5). Gdy Chrystus mówi o świetle w rozmowie z Nikodemem, mówi o świetle rozumianym tak właśnie, jak je określa Prolog. Nie trzeba więc wychodzić z jaskini: jej mroki znikają same, gdyż światłość wchodzi do niej, przeświecła ją i przemienia. Powtórne narodziny człowieka oznaczają więc także przemianę samego świata. Pozostając przy metaforze Platonskiej: jeśli świat był więzieniem, teraz więzieniem być przestanie.

Na tym jednak nie kończy się sprawa. Co więcej, dopiero teraz zaczyna się właściwy dramat. Okazuje się, że światło przychodzące na świat można przyjąć lub odrzucić. Tego Platon nie przewidział: wierny uczeń Sokratesa wierzył, że sama oczywistość prawdy wystarczy, by człowieka do niej pociągnąć. Tymczasem okazuje się, że człowiek może umiłować stan nieprawdy, ciemności. I to jest trzecia różnica, którą musimy tu zaakcentować: akceptacja prawdy – światła jest także sprawą wyboru, ten zaś angażuje porządek miłości, motywowanej ostatecznie dobrem i złem. Czy znaczy to, że porządek miłości jest wcześniejszy i bardziej podstawowy od porządku poznania, a porządek dobra i zła wcześniejszy od porządku prawdy i fałszu? „Ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki”.

Ale jest i inna możliwość interpretacji tego zdania. Czyż nie można bowiem założyć, że ludzie umiłowali bardziej ciemność nie dlatego, że ją wybrali, lecz dlatego, że nie potrafili dostrzec światła? Jeśli stało się to nawet z powodu złych uczynków, to mogło być przecież konsekwencją nieświadomego albo nie całkiem uświadomionego wyboru. W tym miejscu obydwie interpretowane przez nas opisy kondycji ludzkiej zazębiają się i tłumaczą nawzajem; punktem wyjścia w obu przypadkach jest stan zamieszania: poznawczego – w pierwszym, moralnego – w drugim. Wyjście proponowane przez Platona nie wymaga wyboru: oślepiająca siła prawdy porywa jednoznacznie ku sobie. Wyjście, o którym mówi Ewangelia, zakłada wybór: można pójść, można nie pójść za światłem. Ale by pójść za Nim, trzeba nie tylko pozytywnego aktu wyboru: trzeba także decyzji zaprzestania czynienia

zła, które teraz, dzięki światłu, jako zło zostaje rozpoznane: „Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki są dokonane w Bogu”. W obu przypadkach niezbędne jest światło prawdy.

I wreszcie czwarta różnica. W ostatnim z cytowanych zdań pojawia się imię Boga. Pozwala ono na rozróżnienie uczynków dokonanych w Nim i bez Niego. Światłość, która pozwala je rozróżnić, umożliwia dalszy wybór drogi: w prawdzie lub w fałszu. Okazuje się więc, że światło w metaforze Ewangelii ma podwójną rolę: 1. pozwala rozróżnić dobro i zło, uczynki „dokonane w Bogu” i czyny nieprawe, 2. ukazuje drogę dobra jako drogę właściwego, tzn. prawdziwego wyboru. Światło prawdy jest tedy warunkiem drogi i jej celu.

2. Obydwa teksty opisują sytuację człowieka jako stan **z n i e w o l e n i a**. I obydwaj ukazują drogę wyjścia. Czym jest jednak to, co człowieka zniewala? I czy jest on w stanie owo zniewolenie sobie uświadomić? Zwróćmy uwagę, że obydwaj teksty zakładają nieświadomość człowieka odnośnie do stanu, w jakim się znajduje. Platon opisuje wnętrze jaskini wyraźnie z zewnątrz: narrator wie, co dzieje się naprawdę, podczas gdy uwięzieni w jaskini ludzie muszą czekać, aż im to ktoś objawi. Chrystus mówi Nikodemowi, że „ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło”, nie wiemy jednak, czy zdawali sobie z tego sprawę, zanim „światło przyszło na świat”.

Uświadomienie sobie sytuacji zniewolenia wymaga więc dostrzeżenia jakiejś alternatywy wobec niej, ale istota zniewolenia polega na tym, że dostrzeżenie tej alternatywy jest z góry uniemożliwione! Wtedy zniewolenie jest zupełne. W tej najpierwotniejszej jego odmianie nie ma jeszcze miejsca na winę. Dzieje myśli ludzkiej wskazują jednak na to, że taka „czysta” sytuacja zniewolenia nigdy właściwie nie istniała. Człowiek, czy to wysiłkiem własnej myśli albo wyobraźni, czy to drogą jakiegoś objawienia, dostrzega zawsze jakieś *i n n e*, w świetle którego mógłby dokonać refleksji nad sytuacją, w jakiej naprawdę się znajduje. Filozoficzne dociekania na temat prawdziwej istoty człowieka, poetyckie marzenia o złotym wieku, czy wreszcie mity „drugiego świata” odgrywają w tym aspekcie dokładnie taką samą rolę. Wielość rozwiązań dotyczących wyzwolenia zależy tak od rozeznania rzeczywistego stanu, w jakim człowiek się znalazł, jak i od prekoncypowanej idei tego, w czym znaleźć się **p o w i n i e n**. Dwa te stany mają – i to założenie jest także podstawowe – nieporównywalną wartość: to, co jest – ujemną, to, co być powinno – dodatnią. Wynika z tego, że wyzwolenie, a w następstwie – wolność od stanu **b y c i a** takiego, jakim jest, jest zawsze czymś z istoty swej wartościowym.

Istotnie – jak trafnie zauważył Leszek Kołakowski – „cokolwiek kiedykolwiek uchodziło za **w a r t o ś ć** albo było przedmiotem ludzkich starań, nazywane było również **w o l n o ś c i ą**. Trudno znaleźć takie dobro, które oprócz zwyczajnej swojej nazwy nie nosiło także miana wolności. Miast powiedzieć, że ktoś ma dosyć jedzenia, mogę powiedzieć, że jest «wolny od głodu»; zamiast powiedzieć, że korzysta z bezpieczeństwa, mogę mu przypię-

sać «wolność od strachu», wolno mi równość nazwać «wolnością od nierówności», a wiedzę – «wolnością od ignorancji». [...] Odpowiednio też wszystko, co uchodziło za zło, albo przeciwność, albo ograniczenie jakiegokolwiek, zwane było niewolą, niewolnictwem, zniewoleniem, stępieniem; wolno mi, bez pogwałcenia zwyczajów językowych, powiedzieć, że ktoś jest «w niewoli błędu», że jest niewolnikiem jakiejś namiętności, niewolnikiem strachu, grzechu, niewiedzy, choroby, prawa albo bezprawia. Wszystko, co ogranicza mnie w jakikolwiek sposób, a więc wszystko, co sprawia, że nie jestem wszechwiedzącym Bogiem, mogę określić jako niewolę czy brak wolności”¹.

Tyle Kołakowski. Będziemy musieli jeszcze wrócić do sprawy możliwości czysto negatywnego określenia wolności: jako braku czy to czegoś wartościowo negatywnego, czy to takiego czy innego ograniczenia. Tymczasem przypomnijmy, jakie czynniki, historycznie rzecz biorąc, były uważane za zniewalające człowieka i jakie wartości były ukazywane jako ostateczny cel ich przewyciężenia. Okazuje się, że znalezienie prawdy dotyczącej sytuacji zniewolenia wcale nie było łatwe. A równocześnie zadziwia fakt, że od początku rozwiązywanie pytania o nią prowadziło do tak radykalnych wyników.

Jeżeli ograniczymy się do kultury europejskiej, biorąc przede wszystkim pod uwagę kulturę śródziemnomorską, zauważymy, że problem zniewolenia postawiony został najwcześniej chyba przez orfików. Odpowiedź, jaką na to pytanie znaleźli, miała zainspirować potem zarówno pitagorejczyków, jak i Platona i – w gruncie rzeczy – nigdy nie zniknąć z pola widzenia aż do naszych dni. A brzmiała ona: czynnikiem zniewalającym człowieka jest jego własne ciało. Ogranicza ono, jeśli wręcz nie uniemożliwia, łączność ze światem boskim, stępią i mąci nasze władze poznawcze, samo natomiast jest siedliskiem namiętności odwodzących nas od właściwego przeznaczenia i źródłem nieustannych cierpień. Wyzwolenie się z ciała, choćby miała być nim śmierć, jest tedy najważniejszym zadaniem człowieka. Pitagorejczycy myśleli podobnie, ale wynaleźli określone drogi uwolnienia: naukę, sztukę – zwłaszcza muzykę, ascezę. Stanowisko to podzieli Platon, akcentując jedynie bardziej rolę nauki, zwłaszcza dialektyki, prowadzącej do odkrycia świata idei. Rozszerzy je i rozwinie w szczegółach Plotyn, o którym mówiono, że wstydział się własnego ciała. Co ważniejsze jednak, myśl tę odnajdziemy także u wielu myślicieli chrześcijańskich, od niektórych Ojców Kościoła poczynając, aż – co najmniej – po wiek XVII, w którym na naszym obszarze językowym znajdziemy przepiękny jej wyraz w słynnym sonecie Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego: „I nie miłować ciężko, i miłować nędzna pociecha” (*Sonet V. O nietrwalej miłości rzeczy świata tego*).

Jeśli nie odrzucano całego ciała, to czynniki zniewolenia widziano w tym, co najściślej z nim związane: w bólu (epikurejczycy), namiętnościach (stoicy), błędach poznania, zaczynającego się przecież od wrażeń zmysłowych (sceptycy) itd.

¹ L. Kołakowski, *Wolność i wolność*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s.232–233.

Za inne źródło zniewolenia uważano świat. Trudno określić początki takiego stosunku do niego, wiadomo wszakże, że myśl ta dojdzie do szczytu w gnostycyzmie, zwłaszcza zaś w jego odmianie, zaproponowanej przez Maniego.

Nie wyliczyliśmy bynajmniej wszystkich czynników, jakie traktowane były jako zniewalające. Dla pełności obrazu musimy wspomnieć o jeszcze jednej koncepcji, najbardziej chyba radykalnej ze wszystkich. Nie wiem, czy wolno jednoznacznie wiązać ją z myślą buddyjską, faktem jest, że często tak właśnie ją rozumiano. Tym, co zniewala człowieka, nie jest ani jego własne ciało, ani świat, ani życie nawet – lecz samo istnienie. Istnienie, bycie, nie może realizować się inaczej, niż w kołowrocie wcieleń, co w konsekwencji prowadzi, a w każdym razie prowadzić może, do kumulacji złej karmy, uniemożliwiającej wyrwanie się z tego mogącego się nigdy nie skończyć łańcucha. Wyzwolenie polega na przejściu w stan szczególnego nieistnienia, w stan nirwany.

W tej perspektywie dramatyczne pytanie Hamleta znajdzie możliwość więcej niż dwóch odpowiedzi. Interpretując je zgodnie z jego sensem (a więc jako pytanie nie o życie, a o byt, istnienie – być albo nie być?), możemy pomyśleć takie rozwiązanie, w którym istnieje szczególnie rozumiane trzecie wyjście: stan nirwany, nie będący ani byciem, ani nieistnieniem, stan niewyobrażalny wprawdzie, ale będący alternatywą wobec aktualnego sposobu istnienia.

Żadna z przypomnianych tu koncepcji nie została zaakceptowana przez chrześcijaństwo – nawet jeśli chrześcijańscy myśliciele do takiej czy innej z nich się przychylali. Chrześcijaństwo nie szuka zła poza samym złem, lecz stara się ukazać jego własną istotę. Odkrywa ją w winie popełnionej przez istotę świadomą. Wina w obliczu tego, co święte, nazywa się grzechem; wina w obliczu Absolutu, od którego zależy porządek rzeczywistości, polega na zakłóceniu tego porządku. Jeśli do natury tego porządku należy życie, jego radykalne zakłócenie spowodować musi śmierć.

To, co nazywamy winą pierwszych rodziców czy grzechem pierworodnym, nie ma wymiaru jedynie moralnego. Kodeks moralny nie istniał, kiedy to się stało. Jeśli raj symbolizował kosmos, całość rzeczywistości stworzonej, to naruszenie rządzącego nim prawa – w tym przypadku symbolizowane przez zerwanie owocu z drzewa poznania i życia – musiało naruszyć całość porządku kosmicznego.

Następstwa winy były różnorodne: rozpoznanie samego zła, które się wówczas ukazało, i natychmiastowe pomieszanie go z dobrem w porządku poznawczym (a więc w aspekcie prawdziwości): stan ten symbolizuje ukrycie się Adama i Ewy, którzy nagle przerzucili niejako cień winy na swoją, najzupełniej przecież niewinną, nagość.

I po drugie – pojawienie się śmierci, jako rezultat niedopuszczenia do skosztowania owocu z drzewa życia, aby w ten sposób nie utrwalił się na wieczność stan, w jakim się znaleźli.

Nietrudno teraz powiedzieć, czym jest tedy wyzwolenie z chrześcijańskiego punktu widzenia. Polega ono na wyzwoleniu od zła jako takiego, a więc od grzechu, gdy je ujmujemy w aspekcie tego, co święte, i od jego następstw: nieporządku kosmicznego i śmierci.

Jeśli w przytoczonych poprzednio opiniach jest jakaś cząstka prawdy, to wynika ona z tego fundamentalnego założenia dotyczącego zła jako zła: świat napiętnowany jest brakiem, bo zachwiany został porządek, w jakim powinien się znajdować; ciało jest źródłem cierpienia, bo jest przyporządkowane śmierci, polegającej ostatecznie na jego rozkładzie; cała otaczająca nas rzeczywistość spowita jest szczególną aurą niepewności, albowiem niepewne jest nasze jej poznanie. Żadna z tych cech nie jest jednak ani autonomiczna, ani podstawowa. Jej źródło leży głębiej, w zlu jako zlu, które w pewnym momencie stało się rzeczywistością.

Jeśli mamy dalej rozważać problem wyzwolenia przez prawdę, pierwszym pytaniem, jakie musimy postawić, jest pytanie o *p r a w d z i w o ś ć* poglądów, które – wybiórczo przecież – przedstawiliśmy przed chwilą. Czy każdy z pojawiających się w takiej czy innej teorii czynników istotnie *z n i e w a l a i* – jako taki – musi być oceniany negatywnie? Pytanie to prowadzi nas teraz dalej. Czy nie widziano niekiedy czynników zniewalających w czymś, co w istocie swej jest czymś pozytywnym? Rzut oka na historię idei pozwala bez trudu sformułować odpowiedź.

Oto wśród haseł, jakie pojawiły się w ciągu dziejów, znajdują się hasła wolności od prawa, od przykazań, od jakiegokolwiek autorytetu. Alternatywą jest wtedy jedynie wolność jednostki, kulminująca w „projektowaniu” samej siebie i całkowicie autonomicznej samorealizacji. W koncepcjach tych nie zawsze przedstawia się czynniki, od których należy się wyzwolić, jako radykalnie złe – częściej uznaje się je po prostu jako nieporównywalnie *g o r s z e* od absolutnej wartości indywidualnej wolności.

I znów pojawić się musi pytanie: czy taka koncepcja jest zgodna z prawdą? Czy wolność człowieka winna prowadzić do przewyciężenia także *w e w n ę t r z n y c h* ograniczeń – jeśli istotnie przestają obowiązywać wszelkie ograniczenia zewnętrzne? Czy istnieje jakaś aprioryczna granica wolności?

Na tym zresztą sprawa się nie kończy. Rozeznanie sytuacji, choć jest tu warunkiem niezbędnym, nie wyczerpuje wszystkiego, czego wymaga istota *u w o l n i e n i a*. Uwolnienie takie to nie tylko sprawa teorii, ale i decyzji, czynu. A do istoty wolności należy to właśnie, że *n i e m u s i* się ona poddać poznaniu. Decyzja przewyciężenia ograniczeń wolności może być „skontrapunktowana” równie mocną decyzją *p o z o s t a n i a* w stanie zniewolenia.

Do sprawy podmiotowości jako warunku istotnego wolności będziemy musieli jeszcze wrócić, teraz dodajmy tylko, że rezygnacja z tej podmiotowości nie jest bynajmniej rzeczą dla człowieka niemożliwą. Bywa, że wymuszają ją na nim inni: technika niszczenia człowieczeństwa w obozach zagłady prowadziła ostatecznie do tego celu. Ale bywa, że człowiek rezygnuje z niej sam: przez własne lenistwo, oportunizm, źle pojęty lojalizm. Gdy myślimy o tego rodzaju przyczynach, zawsze przypominają się gorzkie, jeśli nie

wręcz okrutne słowa Adama Mickiewicza z kończącego III część *Dziadów* Ustępu zatytułowanego *Do przyjaciół Moskali*:

[...]

Jeśli do was, z daleka, od wolnych narodów,
Aż na północ zalecą te pieśni żalose
I odezwą się z góry nad krainą lodów, –
Niech wam zwiastują wolność, jak żurawie wiosnę.

Poznacie mię po głosie; pókim był w okuciach,
Pełzając milczkiem jak wąż, ludziłem despotę,
Lecz wam odkryłem tajnie zamknięte w uczuciach
I dla was miałem zawsze gołębia prostotę.

Teraz na świat wylewam ten kielich trucizny,
Żrąca jest i paląca mojej gorycz mowy,
Gorycz wyssana ze krwi i z łez mej ojczyzny,
Niech zrze i pali, nie was, lecz wasze okowy.

Kto z was podniesie skargę, dla mnie jego skarga
Będzie jak psa szczekanie, który tak się wdroy
Do cierpliwie i długo noszonej obroży,
Że w końcu gotów kasać – rękę, co ją targa.

3. Na czym zasadza się wyzwalająca moc prawdy? Odpowiedź, którą pragnę tu zaproponować, brzmi: na jej związku z bytem. W ciągu ostatnich dziesięcioleci poczyniono zasadnicze postępy w dziedzinie badań nad problematyką istnienia. Przyczyniły się do tego badania prowadzone nie tylko przez filozofów, takich jak M. Heidegger, R. Ingarden, E. Gilson, ale i nastawionych filozoficznie logików, jak G. Frege czy B. Russell, a wreszcie filozofujących filologów, z których wymienić tu pragnę Charlesa H. Kahna, autora fundamentalnej pracy na temat rozumienia czasownika „być” w języku greckim². W świetle jego badań okazuje się, że czasownik εἶναι, oprócz funkcji wyróżnionych już wcześniej, a mianowicie: identyfikacji, predykcji i stwierdzenia istnienia, posiada jeszcze jedną, i to najważniejszą: funkcję stwierdzenia faktycznego stanu rzeczy, a więc stwierdzenia prawdy. ἐστὶ, użyte w tym właśnie znaczeniu, należy tłumaczyć na takie formuły, jak: „tak jest naprawdę”, „to jest prawda”, „tak się rzeczy mają”, „tak jest faktycznie”³. W świetle tego odkrycia staje się zrozumiała możliwość utożsamienia prawdy i bytu w filozofii Parmenidesa, wyjaśnia się także cały szereg wypowiedzi Platona czy Arystotelesa na ten temat, a także – żeby pójść jeszcze dalej – słynne stwierdzenie św. Tomasza z *De ente et essentia* (powtórzone i w późniejszych jego dziełach), że „byt” oznacza także „prawdziwość zdania”.

² Ch H. Kahn, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht 1973, seria: *The Verb 'Be' and its Synonyms. Philosophical and Grammatical Studies*.

³ Ch. H. Kahn, *Retrospect on the Verb 'to be' and the Concept of Being*, w: S. Knuutilai, J. Hintikka, *The Logic of Being. Historical Studies*, Dordrecht 1986.

Jakkolwiek Kahn traktuje weredyczne (veredical) – jak je nazywa – użycie „jest” jako równorzędne z pozostałymi, a nawet historycznie i filologicznie rzecz biorąc wcześniejsze od nich, to z czysto filozoficznego punktu widzenia należy stwierdzić, że możliwe jest ono tylko dzięki uprzedniej egzystencjalnej funkcji tego czasownika. Powiedzenie: „jest tak a tak”, zakłada bowiem równorzędne istnienie tego, co w owej formie się stwierdza. Byt, który jest prawdziwością zdania, jest nią dlatego właśnie, że to, do czego się ona odnosi, po prostu *je s t*. Inaczej powiedziawszy: prawdziwość polega na tym, że byt staje się oczywistością dla poznającego, który oczywistość tę wyraża następnie w zdaniu. Taki sens ma też pojęcie tzw. „prawdy transcendentalnej”.

Wyzwalająca moc prawdy polega na mocy samego bytu. Co to jednak znaczy?

Żadne autentyczne działanie nie może dokonywać się w próżni. Dotyczy to oczywiście działania o tak fundamentalnym dla człowieka znaczeniu, jakim jest wyzwolenie. Czymkolwiek byłby czynnik zniewalający, zarówno wyzwalamie (jako czynność), jak i wyzwolenie (jako punkt dojścia, wytwór) muszą być bytowo silniejsze od niego. Przejścia z fikcji do fikcji, ze zła w zło, z niewoli w inną niewolę – nie nazwiemy wyzwoleniem. Tym, co chcemy osiągnąć poprzez wyzwolenie, musi być prawdziwa wolność i prawdziwe dobro. Prawdziwe – tzn. takie, jakie naprawdę jest. A to znaczy dalej dwie rzeczy: że jest wolnością i dobrem – i że jest. Podkreślmy: że jest prawdziwą wolnością i prawdziwym dobrem – i że jest. Jeśli to ostatnie, a więc że jest, nie byłoby prawdziwe, nie mogłoby być ani wolności, ani dobra. Używam tych dwóch wartości jako przykładu na to, co może być zrealizowane poprzez *p r a w d z i w e* wyzwolenie, a więc wyzwolenie poprzez prawdę; na ich miejsce podstawić można oczywiście inne wartości pozytywne.

Przeciwieństwem prawdy jest fałsz, przeciwieństwem bytu – niebyt. Z niewiarygodnie subtelnych, a zarazem głębokich rozważań platońskiego *Sofisty* możemy ciągle na nowo uczyć się o istocie tych przeciwstawień i ich wzajemnych zależnościach. Fałszywe rozeznanie, wyrażone w nieprawdziwym zdaniu, nie musi dotyczyć „niczego”. Najczęściej konstytuuje ono stan rzeczy, który jest fikcją. Fikcja jest niebytem w stosunku do bytu będącego naprawdę. Ale raz stworzona, zaczyna żyć swym własnym nierealnym życiem i wciągać nas w jego prawa. To na tym właśnie zerowali sofisci, operując przeciwstawieniem rzeczywistości i nierzeczywistości tak, jakby obydwie jednakowo uczestniczyły w tym samym bycie. Jeśli damy się im zwieść – wejdziemy na powrót do jaskini. Nie sądźmy, że starożytni sofisci nie mają dziś swych następców i że nie czekają na nas w jaskinie, chytrze przygotowane przez „teorie” łudzące pozorami prawdziwości, obiecujące na przykład świat sprawiedliwości społecznej, równości i powszechnego dobrobytu. Wystarczy ulec, choćby jeden raz, tej romantycznej utopii. Mieszkańcami jaskini o wiele łatwiej rządzić niż wolnymi obywatelami wolnego świata.

Fundamentem wyzwolenia jest więc byt, pozwalający stwierdzić, że *n a - p r a w d ę j e s t t a k a t a k* – i że *n a p r a w d ę j e s t*. W normalnym biegu rzeczy nie ma już od niego wyzwolenia, choć – oczywiście – można próbować ucieczki, ucieczki w fikcję, kłamstwo czy wreszcie szaleństwo.

Wyzwolenia od bytu nie ma, gdyż nie ma niczego, co byłoby „więcej” aniżeli byt.

Istnieje jednak coś, co można by nazwać „mniej” niż byt. Nie chodzi teraz o to przeciwstawienie, które obowiązuje, gdy odczytujemy byt jako prawdę – a więc o fałsz, fikcję, lecz o to, które pojawia się, gdy ujmujemy byt jako dobro. Owo „mniej” to niebyt rozumiany jako *b r a k*.

Co najmniej od św. Augustyna pojęcie *b r a k u* służy do zdefiniowania zła. Przeciwwstawiając się w tym punkcie manichejczykom, św. Augustyn, a za nim inni myśliciele chrześcijańscy, ze św. Tomaszem włącznie, podkreślali niesamodzielną zła i jego szczególne odniesienie do bytu. Zło nie byłoby złem, gdyby nie było przeciwieństwem dobra, jeśli tedy – jako ontyczny brak – polega na przeciwstawianiu się bytowi, „czyni” to wobec bytu rozumianego z konieczności jako dobro. Prawda o bycie głosi więc byt jako dobro. Nie wolno nam o tym zapominać, gdy mówimy o wyzwoleniu przez prawdę. Jeśli musi być ono wyzwoleniem ku dobru, musi oznaczać także wyzwolenie „osadzające” się w bycie. Teza, którą postawiliśmy na początku tej części rozważań, uzyskuje w ten sposób kolejne poparcie.

4. Powiedzieliśmy, że byt, ściślej: prawda bytu, jest fundamentem wyzwolenia. Ale pojęcie bytu jest pojęciem abstrakcyjnym. Jeśli nie skonkretyzujemy go i nie określimy ściślej, o prawdę *j a k i e g o* bytu chodzi, nasze dociekania dotyczące wyzwolenia pozostaną ogólnikowe, bez widoków na rozwiązanie, jakie mogłyby przynieść w praktyce. Wróćmy tedy do początku, próbując równocześnie ustalić już podstawowe założenia i przybliżyć się do możliwych do przyjęcia propozycji rozwiązania zagadnienia.

Rozpatrując problem wyzwolenia możemy niejako a priori ustalić najważniejsze elementy, które muszą tu być uwzględnione. Są to:

- a. *t o, o d c z e g o* ma się dokonać wyzwolenie,
- b. metafizyczny kontekst wyzwolenia (inaczej: *t o, g d z i e* ma się ono dokonać),
- c. *co, czy raczej k t o* jest podmiotem tego wyzwolenia,
- d. *k u c z e m u* wyzwolenie ma prowadzić.

Ad a. Pierwszy z tych elementów rozważyliśmy po części poprzednio. Wobec tego zostawiamy go na boku i przechodzimy do punktu b – metafizycznego kontekstu wyzwolenia.

Ad b. Najszerzej rozumianym kontekstem wyzwolenia jest świat, w którym żyjemy. Liczenie się z jego prawami jest podstawowym warunkiem każdego działania, które się w tym świecie dokonuje.

Różne rozumienia świata prowadzić będą do różnych możliwych koncepcji wyzwolenia. Nie możemy ich teraz rozważać po kolei. Zatrzymajmy się tedy przy jednej z nich, nie eksplikując jej uzasadnienia. Jest to koncepcja realistyczna i obiektywistyczna, w świetle której zresztą problem wyzwolenia nabiera bardziej dramatycznych kształtów niż przy założeniu – na przykład – teorii świata jako złudy.

Świat nie jest złudą. To, co nazywamy światem, istnieje obiektywnie i realnie, tzn. niezależnie od aktów naszej świadomości (choć te konstytuują nasze ujęcia czy rozumienia świata, decydując o tym, co jest jego *s e n s e m* dla nas).

Równocześnie byt świata jest bytem przygodnym. Znaczy to, że w nim samym nie zawiera się konieczność jego istnienia. Dla sprawy wolności stwierdzenie to ma znaczenie podstawowe: świat nie jest rzeczywistością, w której wolność mogłaby szukać ostatecznej podstawy. Wszak to, co dotyczy świata w jego istocie, dotyczy także wszystkiego, co w jego „ramach” może być realizowane – a więc i sfery wolności. Jeśli wolność jest wartością – jej pełna realizacja w świecie nie będzie możliwa. Cokolwiek dzięki niej się stanie, dobre czy złe, z góry skazane jest na nietrwałość. Świat naprawdę napiętnowany jest brakiem.

Ponadto, a raczej podstawowo rzecz ujmując, świat jest światem czasu i przestrzeni. Obydwa te czynniki ograniczają wszelką wolność, która nie jest wolnością *s p o z a* tego świata. Póki w nim żyjemy, nie możemy uwolnić się od bycia w jakimś miejscu i bycia w jakiejś, wiecznie przemijającej, chwili. Czas i przemijalność wszystkiego, co się z tym wiąże (co jest czasowe), stanowi bodaj najbardziej spektakularną konsekwencję przygodności świata, a zarazem czynnik, który musi z konieczności ograniczać wszelką wolność.

Ad c. Podmiotem wyzwolenia jest oczywiście człowiek. Wyzwolenie zaś człowieka nie polega na uzyskaniu przezeń absolutnej wolności, lecz na zapewnieniu jego *p o d m i o t o w o ś c i*. Głosząc hasła wyzwolenia dla wolności trzeba by iść w nieskończoność: każda wolność pozwala pomyśleć wolność wyższą od siebie. Postulując osiągnięcie *p o d m i o t o w o ś c i* dąży się do oparcia wolności człowieka na właściwym mu sposobie bycia. Filozofowie współcześni określali ten sposób jako *Dasein* (Heidegger), *Être pour soi* (J.P. Sartre), *Ja–Ty* (M. Buber). W każdej z tych propozycji chodziło o jedno: uchwycenie swoistości ludzkiego bycia, bycia – poźostającego w najgłębszym możliwym związku z bytem jako takim (Heideggerowe *Sein*), zarazem jednak nie dającego się sprowadzić do niczego, co wyłącznie „bytuje”, a więc nie jest podmiotowe, lecz istnieje jedynie jako przedmiot: *Seiende, être-en-soi*, to.

Doświadczenie własnej podmiotowości prowadzi do fundamentalnego przeżycia, dającego się streścić w stwierdzeniu: *j e s t e m*. Doświadczenie podmiotowości jest więc ostatecznie doświadczeniem istnienia. Świadomość

bycia źródłem czy – mniej pięknie powiedziawszy – „spełniaczem” aktów, w tym także – a może przede wszystkim – aktów woli, zasadza się ostatecznie na świadomości bycia. Istotnie: akty woli, zwłaszcza zaś podejmowanie decyzji, potwierdzają owo bycie bardziej aniżeli akty poznawcze kulminujące w doświadczeniu cogito. Jeśli poprzez cogito dochodzimy do niejako najslabszego z możliwych do pomyślenia „jestem” (nawet takie bowiem wystarcza do tego, by myśleć), to akty woli, decyzji – czy to afirmacji, czy sprzeciwu – odsłaniają jego wymiar najmocniejszy. Kto wie, czy to właśnie doświadczenie nie kazało A. Schopenhauerowi mówić o woli jako z a s a d z i e istnienia. Im bardziej zasadniczą, to znaczy w ł a s n ą, podejmuję decyzję, tym bardziej angażuję swoje własne jestem, czując, że w nim i poprzez nie „solidaryzuję” się z tym, co właśnie postanawiam uczynić. Uczynić – to znaczy spełnić czyn. A czyn jest czynem tylko wtedy, jeśli należy do dziedziny faktów (nie fikcji!), a jest m o i m czynem, jeśli angażuje moje istnienie, z niego wypływa i nim się żywi. I znowu im bardziej autonomiczny jest ów czyn, tym więcej ma ze mnie samego, z mojej mocy, z mojej δύναμις, tej, która – wedle Platona – jest istotą bytu.

Jeśli tedy wolność polega na „uruchomieniu” źródłowości, będącej istotą wszelkiej podmiotowości, to ostatecznie i ona zależy od owego fundamentalnego „jestem”, bez którego nie ma żadnego o d p o w i e d z i a l n e g o działania.

Cały opisany tu splot zależności muszę sobie jednak uświadomić, jeśli mam działać w sposób a u t e n t y c z n y. To słowo, tak wykręcane na różne sposoby, nadużywane aż do kompromitacji, musi się tu pojawić. Autentyczność jest sposobem działania mnie samego – mnie podmiotu: takiego jakim j e s t e m . Owo JESTEM jest tutaj najważniejsze, nie może też być zastąpione żadnym innym doświadczeniem, określone jakimkolwiek innym czasownikiem. Jestem – a więc nie udaję, nie gram, nie przebieram się w taki czy inny kostium jako jedynie dramatis personae. Prawda o sobie, warunek autentyczności, polega między innymi na dotarciu do mnie samego poprzez odarcie mnie z wszelkiego udawania, fałszywych mniemań o sobie samym, ustawiania się wobec innych osób i innych okoliczności. Prawda sięga mego własnego, jedyne, niepowtarzalnego istnienia, mocy mego bytu. Jeśli do niego nie dotrę, jeśli będę nakładał na siebie różnorodność ról i funkcji – będę istniał jakby „obok siebie”, wyżywając się w fikcjach nie mających ze mną nic wspólnego. Ostatecznie będę istniał „na niby”.

Te fikcje zaś wcale nie są łatwe do wytropienia. Wzywam się przecież w nie od dziecka, wpycha mnie w nie szkoła, organizacje społeczne, ba – nawet najbliżsi przyjaciele, rodzina. Przyzwyczajam się do nich, oswajam nimi otoczenie. Iluż poetów skarżyło się, że nie widzimy ich takimi, jakimi są naprawdę. „Ja to kto inny” – wołał dramatycznie Ch. Baudelaire, i nikt mu nie wierzył!

Poeci także pokazali nam konieczność przemiany – oznaczającej najczęściej śmierć dawnego człowieka. Poezja przeczuwa tu to samo, co najwyraźniej powiedziane zostało w Objawieniu. Nie ma jednak innej drogi do odnalezienia siebie. A Bóg nie przemówi do mnie, grającego taką czy inną rolę, do człowieka „jako” – lecz jedynie do mnie w moim własnym istnieniu.

Ileż można by przytoczyć świadectw na ten temat – od poezji naszych wieszczów, po *Opowieści chasydów* M. Bubera. Chciałbym przypomnieć tu jednak wiersz jeszcze innego poety, jednego z największych w naszym stuleciu. Myślę o *Podróży Trzech Króli* Thomasa S. Eliota. Dla zilustrowania tego, o co mi chodzi, wystarczyłoby przypomnienie samego zakończenia tego wiersza, jest on jednak tak wstrząsająco piękny, że zacytuję go w całości. A chodzi mi tu o to, żeby pokazać, jak bolesne, jak tragiczne, dramatyczne może być to odrzucenie roli, to zmienianie się w tego człowieka, którym się jest naprawdę.

„Mróz przenikał do szpiku kości,
 Była to najgorsza pora
 Do podróży, zwłaszcza tak długiej:
 Zasypane drogi, kąśliwy wiatr,
 Pełnia zimy”. I krnąbrne wielbłądy,
 Z otartymi nogami, odparzoną sierścią,
 Rozłożone w stopniałym śniegu.
 Żalowaliśmy czasem
 Letnich pałaców i tarasów na wzgórzach,
 Jedwabnych dziewcząt roznoszących sorbet.
 Wielbłądnicy sarkając i klnąc
 Porzucali nas, żądali trunków i kobiet,
 Wygaszały nam ogniska, zawodziły schronienia,
 Mijaliśmy wrogie miasta, nieprzyjazną ludność,
 Nędzne wsie żądające krocica za byle usługę:
 Mieliliśmy ciężką przeprawę.
 Woleliśmy pod koniec podróżować nocą,
 Zасыpiając na chwilę i byle gdzie,
 Z niedostępnymi głosami w uszach, powtarzającymi,
 Że wszystko to szaleństwo.

Aż zjechaliśmy nad ranem w łagodną dolinę
 W wilgotnym zapachu roślin, pod linią śniegów,
 Z bystrym strumieniem, młynem roztrącającym ciemność,
 Trzema drzewami pod niskim niebem
 I siwym koniem w ucieczce galopującym po błoniach.
 Trafiliśmy do gospody z nadprożem w liściach winorośli,
 W otwartych drzwiach sześć rąk grało w kości i srebrne monety,
 Buty uderzały w puste bukłaki po winie.
 Ale nie dano nam wskazówki, ruszyliśmy dalej
 I znaleźli pod wieczór, ani o chwilę za wcześnie,
 To miejsce, rzec by można, zadośćuczynienia.

Było to dawno temu, pamiętam,
 I postąpiłbym tak jeszcze raz. Ale rozstrzygnąć trzeba,

To właśnie rozstrzygnąć:

Czy cała ta podróż prowadziła nas
Do Narodzin czy Śmierci? Były to Narodziny, zapewne,
Mieliśmy niewątpliwe dowody. Oglądałem już narodziny i śmierć,
Wiedziałem, że różnią się od siebie; te Narodziny były dla nas
Ciężkim i gorzkim konaniem, jak Śmierć, nasza własna.
Wróciliśmy do siebie, do rodzinnych Królestw,
Ale nie do spokoju w prawach dawnej wiary,
Wśród obcych ludzi trzymających się swoich bóstw.
Uszczęśliwiłaby mnie inna śmierć⁴.

(1927)

Narodziny są śmiercią, śmierć jest warunkiem nowych narodzin. Nie można narodzić się po raz drugi, jeśli się nie umarło. Wyzwolenie wymaga ofiary: śmierci tego, od czego ma uwolnić. W wierszu Eliota słyszymy w gruncie rzeczy to samo, co w rozmowie Nikodema i w Liście do Rzymian (Rz 6).

Wszystko to ma sens oczywiście tylko wtedy, kiedy owo narodzenie, tzn. wyzwolenie, stwarza albo przywraca mnie takim, jakim jestem naprawdę. Krąg owego „naprawdę” jest bardzo szeroki i ma różne wymiary – od czysto psychologicznego poczynając, na mistycznym kończąc. Przypomnijmy, że na docieraniu do ukrytych, tłumionych przeżyć, a więc na ujawnianiu „niechcianej” – jeśli tak można się wyrazić – prawdy, polega metoda psychoanalizy.

Ale na wgłębianiu się w siebie, odsłanianiu siebie w obliczu Absolutu, by dotrzeć do ostatecznej prawdy o sobie, ogołoconej z wszelkiego pozoru, wszelkiego udawania, polega też autentyczność stosunku człowieka do Boga. Nie możemy analizować przejmujących świadectw, które o tym mówią, wspomnijmy więc tylko te, które wydają się najważniejsze:

Oto słynna scena ukrycia się pierwszych rodziców (Rdz 3, 8-13) jako najstarszy bodaj symbol ucieczki w nieautentyczność.

Oto wysiłek *Wyznań* św. Augustyna, a zarazem racja ich powstania jako próba ukazania się takim, jakim się naprawdę jest.

Oto wreszcie tekst mistyka, wedle którego prawdą tą może być tylko Bóg: „Wszędzie – pisze Mistrz Eckhart – gdzie człowiek przez nieposłuszeństwo wychodzi z własnego «ja» i wyrzeka się swego, tam musi wejść Bóg. Gdy bowiem ktoś nie chce niczego dla siebie samego, Bóg musi dla niego pragnąć dokładnie tego, czego chce dla siebie. [...] Tak jest we wszystkim: gdy niczego nie chcę dla siebie, wtedy On chce dla mnie. Ale słuchajcie: Czegóż to on chce dla mnie, wtedy gdy ja niczego nie chcę dla siebie? Otóż w tym, w czym ja się wyrzekam własnego «ja», On musi chcieć dla mnie tego wszystkiego, czego chce dla siebie – ani mniej, ani więcej, i w ten sam sposób co dla siebie samego. A gdyby tak nie postępował – na Prawdę, któ-

⁴ przekład A. Międzyrzecki.

ra jest Bogiem! nie byłby wtedy sprawiedliwy, nie byłby Bogiem – a przecież to należy do samej Jego natury”⁵.

Ad d. K u c z e m u ma się dokonywać wyzwolenie, czemu wolność ma ostatecznie służyć? Czyż ma być jedynie wolnością wolności, a więc czymś analogicznym do – jak mówi C.K. Norwid – „upiorowego myślenia myślenia”?

Ale jeśli wolność ma być skierowana k u c z e m u ś – czy nie oznacza to jej ograniczenia, a więc nowego zniewolenia?

W rozważaniach stoików, którzy dla analizy wolności zrobili więcej niż wielu innych filozofów, znalazło się pojęcie uświadomionej konieczności. Przejęte przez niektórych myślicieli nowożytnych (m.in. przez K. Marksa), w większości przypadków zostało spłycone, a nawet zafałszowane.

Konieczność niewątpliwie przeciwstawia się – w określonym aspekcie – wolności. Tam jednak, gdzie wypływa z p r a w d y, nasycza wolność właściwą dla niej treścią. Genialnie rozumiał to I. Kant, szukając dla wolności apriorycznych praw, które pozwalały spełnić jej właściwe zadanie. A polega ono na czynieniu dobra.

Dochodzimy do pojęcia kluczowego. Wolność ugruntowana w prawdzie, tzn. w prawdziwym rozeznaniu świata i prawdziwym odkryciu jej podmiotu, skierowana być musi ku dobru. Nie dobru fikcyjnemu, wymyślonemu czy przyjętemu wbrew rzeczywistości – lecz wypływającemu z niej i z nią zgodnemu. Wolność rozumiana jako uświadomiona konieczność oznacza więc możliwość twórczego kontynuowania tego, czego domaga się sama rzeczywistość: taka, jaka jest, a więc odkryta w swej prawdzie.

Zadanie to dotyczy i świata, i człowieka, każdego indywidualnego człowieka, który jest wolnym podmiotem, ale i przedmiotem owego twórczego działania. Jeśli się ono uda, do dwóch wartości, o których mówiliśmy do tej pory, dodać będzie wolno nam trzecią: piękno, ową „chorągiew na prac ludzkich wieży”, która wieńczy wszystkie dokonania spełnione w wolności. Triada wartości najwyższych raz jeszcze dochodzi do głosu.

Jaka w tym wszystkim jest rola uczonych? Odpowiedź narzuca się sama. W roku 1987 w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jan Paweł II powiedział: „mam przed oczyma duszy wszystkie te środowiska, te wspólnoty, w których służba poznaniu – czyli służba Prawdzie – staje się podstawą kształtowania człowieka. Wiemy, że był Ktoś, kto powiedział: «poznacie prawdę, a prawda uczyni was wolnymi» (por. J 8, 32)”⁶.

⁵ Mistrz Eckhart, *Pouczenia duchowe*, 1, w: Mistrz Eckhart, *Traktaty*, przekł. W. Szymona OP, Kraków 1987, s.17–18.

⁶ *Do świata nauki*, „Ethos” 1988, nr 2/3,