

John F. CROSBY

DIETRICH VON HILDEBRAND – FILOZOF WOLNOŚCI

Von Hildebrand wyraża swój zdecydowany sprzeciw wobec poglądu Arystotelesa mówiącego, że nasza wolność wyboru ograniczona jest do wyboru środków prowadzących do celu ostatecznego. Podkreśla natomiast, że nasza wolność w istocie rozciąga się na cele ostateczne.

Kiedy w 1948 roku w Organizacji Narodów Zjednoczonych redagowana była Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, doszło do impasu związanego z użyciem w niej pojęcia „jednostka”. Mówiąc o jednostce demokratyczne państwa zachodnie kładły nacisk na jej pierwszeństwo przed państwem, podczas gdy kraje bloku sowieckiego sprzeciwiały się zachodniemu indywidualizmowi. Prawdopodobnie to właśnie wtedy libański filozof Charles Malik proponował, aby zastąpić termin „jednostka” terminem „osoba”. Otworzyło to drogę personalistycznemu ujęciu praw człowieka, na które zgodzić się mogły obydwie strony. Stojąc dziś na progu trzeciego millennium możemy potraktować to właśnie zdarzenie jako symbol obiecującej przyszłości dla filozofii personalistycznej.

Filozofia ta może jednak spełnić pokładane w niej nadzieje jedynie wtedy, gdy odda sprawiedliwość wolności osoby. Nie istnieje bowiem coś takiego, jak personalizm deterministyczny. Znaczny wkład w dzisiejsze rozumienie wolności osoby wniósł niemiecki fenomenolog Dietrich von Hildebrand (1889-1977). Warto wydobyć jego myśl z zapomnienia, w które niezasażenie popadła, tak by mogła odnaleźć swoje miejsce w personalistycznej filozofii przyszłości. Hildebrandowskie ujęcie wolności ukażemy tutaj na tle próby wyjaśnienia, jak możliwe jest świadome czynienie zła.

1. Naszym punktem wyjścia jest stwierdzenie niezaprzeczalnego faktu, że jako ludzie jesteśmy zdolni czynić zło, zachowując pełną świadomość, że jest to zło. Chociaż Platon, jak twierdzą jego interpretatorzy, przeczył temu faktowi, to swoim przeczeniem przeciwstawiał się najbardziej oczywistym faktom moralnym. Po doświadczeniu zła, które stało się udziałem człowieka w ostatnim stuleciu, nikt prawdopodobnie nie będzie dziś skłonny wracać do Platońskiego intelektualizmu w odniesieniu do zła moralnego.

Przeanalizujemy kradzież owoców opisaną przez św. Augustyna pod koniec „Księgi II” jego *Wyznań*. Stwierdza on, iż nie tylko był świadomy zła kradzieży,

której dokonał, lecz że kradzież ta sprawiła mu szczególną przyjemność. Czytamy, że wyrzucił skradzione gruszki „nasycając się satysfakcją samego czynu złego”¹. Pyta retorycznie: „Czy może wobec tego, że nie miałem mocy złamania prawa, przyjemność mi sprawiło przynajmniej udawanie, że to czynię”?² I dalej: „Więc było tak, że to, co zabronione, podobało się z tego jedynie powodu, że było zabronione?”³ Twierdzi, że ukradł wyłącznie dlatego, że kradzież była zakazana. Przypuszcza, że chciał przez to naśladować boską wszechmoc („Niby więzień upajający się pozorną wolnością i fantastycznym złudzeniem wszechmocy, gdy w jakiejś chwili uda mu się uczynić to, co jest zakazane...”⁴). Słynna analiza własnego postępowania, którą przeprowadza św. Augustyn każe nam zaakceptować coś, co Platon uznałby za rzecz niemożliwą: Augustyn czynił zło świadomie.

Opis kradzieży dokonanej przez św. Augustyna sprawia, że musimy również wyjść poza to, czego na temat świadomego czynienia zła naucza Arystoteles. Na początku wydaje się to zaskakujące, gdyż Arystoteles odrzuca pogląd Platona i zdecydowanie twierdzi, że istnieją przypadki, w których czynimy zło w sposób świadomy. Zawęża on jednak zakres zła czynionego przez nas świadomie do tego, co określa terminem „akrasia”, traktując je jako działanie niepowściągliwe czy też jako coś, co można by nieco dowolnie interpretować jako czynienie zła z powodu słabości, jak dzieje się to w przypadku, gdy ulegamy silnym pragnieniom, chociaż ani przez chwilę nie tracimy świadomości, że poddawanie się im jest złem. Św. Augustyn natomiast przedstawia dokonaną przez siebie kradzież jako czyn zbyt złośliwy i buntowniczy, aby móc zakwalifikować go jako działanie akratyczne. Nie wspomina też o nucie słabości, która takie zachowanie charakteryzuje. Co więcej, w przypadku działania akratycznego celem nie jest czynienie zła, lecz pozyskanie jakiegoś dobra, które podmiot wolałby osiągnąć bez popełniania złego czynu. Augustyn jednak ukradł właśnie po to, aby działać wbrew prawu. Można zatem powiedzieć, że działanie akratyczne reprezentuje sobą jeden z mniej szkodliwych typów świadomego czynienia zła; istnieją również jego ciemniejsze, bardziej poważne odmiany. Chociaż nie zostały one zauważone przez Arystotelesa, kradzież, którą opisuje św. Augustyn, sprawia, że musimy je dostrzec.

Zadaniem filozofii moralnej, które pojawia się w tym miejscu, jest wyjaśnienie, w jaki sposób ten rodzaj świadomego czynienia zła jest możliwy. Zadanie to nie byłoby takie trudne, gdyby można było po prostu stwierdzić: osoba ludzka może dostrzec zło tkwiące w jakimś czynie i dokonać tego czynu właśnie ze względu na owo zło, jak gdyby wola zdolna była rozpoznawać nie tylko

¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, II, 6, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 36.

² Tamże, s. 40.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

dobro i prawość i pożądać ich, lecz również rozpoznawać zło i nieprawość i również ich pożądać. Gdybyśmy mieli utrzymać ten pogląd, musielibyśmy podważyć tezę dotyczącą ludzkiej woli, którą głosi *philosophia perennis*, mianowicie że przedmiotem woli jest dobro, a więc wszystko, czegokolwiek wola pożąda, pożądane jest ze względu na dobro – wola nie może pożądać niczego ze względu na zło. Wola nie jest obojętna wobec dobra i zła i w równym stopniu na nie otwarta; wola przyporządkowana jest do dobra, a dobro do woli. Nawet kradzież opisana przez św. Augustyna podporządkowuje się temu prawu. Choć czasami wyznaje on, że ukradł właśnie z tego powodu, że kradzież była zakazana, wspomina również o pewnych dobrach, w których miał nadzieję uczestniczyć dokonując czynu niedozwolonego. Wymienia wolność („*mancam libertatem*”), którą chciał zdobyć, bezkarnie szydząc z prawa moralnego. Jak zauważyliśmy, mówi on też o „*similitudo omnipotentiae*”, które uczyniło kradzież atrakcyjną. Pod koniec rozdziału stwierdza, że sam nigdy nie dokonałby jej i sugeruje, że współuczestnicząc w kradzieży miał nadzieję na zacieśnienie więzów z towarzyszami. Gdyby kradzież dokonana przez św. Augustyna nie miała żadnego związku z wszystkimi owymi dobrami obejmującymi wolność, suwerenność i solidarność, czy też z jakimiś innymi dobrami, moglibyśmy skłaniać się ku stwierdzeniu, że kradzież w opisanym kształcie była niemożliwa, że prawdopodobnie nie mogłaby być popełniona przez osobę ludzką.

Tak więc filozofia moralna staje przed wielkim i trudnym zadaniem. Łatwo byłoby stwierdzić, że zło pociąga wolę nie mniej niż dobro, lub powiedzieć, że wola skłania się jedynie ku dobru i że błądzi, kiedy czyni zło, oraz że nigdy nie czyni zła świadomie.

Żadne z tych dwóch łatwiejszych stanowisk nie jest jednak możliwe do utrzymania. Pierwsze z nich wikała się w problem zależności woli od dobra, do którego odnieśliśmy się powyżej. Drugie natomiast popada w błąd „intelektualizmu”, który zderza się z pewną niezależnością woli od dobra. Jakie zatem stanowisko jest właściwe?

Mam nadzieję rozwiązać ten problem sprawdzając, czy teza, że wola odpowiada jedynie na dobro, da się utrzymać, gdy poddamy ją dokładniejszej analizie. Zamierzam sprawdzić, czy tezy tej nie należy skorygować – nie odrzucić, lecz skorygować – i czy po skorygowaniu otwiera ona drogę do zrozumienia możliwości świadomego czynienia zła.

2. Powróćmy do kwestii wolności, której św. Augustyn poszukiwał poprzez swoje samowolne zachowanie. Można oczywiście stwierdzić, że dla człowieka istnieją różne dobra, które określane są mianem wolności, podobnie jak istnieją różne formy niewolnictwa, które zawsze jest dla człowieka szkodliwe. Przyjmijmy, że Augustyn niejasno uświadamiał sobie istnienie niektórych z tych dóbr wtedy, gdy zdecydował się na kradzież, i że tłumaczy to częściowo jego decyzję. Pytanie, które chcę postawić, jest następujące: Jak poważnie podchodził on do

tych dóbr? Czy jest być może coś innego poza nimi, co poruszało jego wolę i co poruszało ją silniej niż one?

Przypuśćmy, że moglibyśmy zbliżyć się do młodego Augustyna i wyjaśnić mu, że najgłębsza wolność, do której jest zdolny, oparta jest nie na samowolnym zachowaniu, lecz na zachowaniu zgodnym z prawem, że służyć znaczy panować, że zachowanie samowolne uczyni go niewolnikiem jego własnych pragnień i w końcu wykrzyknie, że przestał być sternikiem swej duszy, i przyzna wobec całego świata w swoich *Wyznaniach*, że wolność, którą uzyskał żyjąc samowolnie, sprowadza się do tego, co określa jako „mancam libertatem”, jako wolność okaleczoną, która okazuje się w istocie bardziej zniewoleniem niż wolnością. Jeśli zatem św. Augustyn poważnie odnosi się do zagadnienia wolności, zrozumiałwszy prawdę tego, co mu mówimy, musi porzucić swój plan kradzieży gruszek, a wraz z nim odrzucić wszelkie samowolne działanie, musi zdecydować się na to, by szukać swojej wolności żyjąc zgodnie z prawem moralnym, nie zaś wyszydzając je. „Ten, kto pożąda celu, pożąda środków”. Jeśli celem, do którego dąży, jest wolność, a teraz już wie, co jedynie prowadzi do tego celu, jak może tego nie wybrać?

Rzeczywistość jednak rozbiega się z tym dość wiarygodnym oczekiwaniem: biorąc pod uwagę wszystko to, co wiemy o stanie umysłu i ducha szesnastoletniego Augustyna, można sobie wyobrazić, że raczej obstawałby przy tym, by realizować własną wolę, chociaż zapewne nie zaprzeczyłby niczemu i nie miałby żadnego powodu, aby wątpić w prawdziwość tego, co powiedzieliśmy o wolności i prawie. Oczywiście nie ma znaczenia, co naprawdę uczyniłby Augustyn; zasadniczym punktem naszej analizy jest bowiem to, że osoba, która na jakimś poziomie swojej świadomości wie, że nie osiągnie prawdziwej wolności w życiu samowolnym, może mimo to realizować w praktyce swoją wolę. Nietrudno jest zrozumieć taką osobę, niekiedy sami kimś takim jesteśmy. W takich wypadkach wydajemy się podążać dodatkowo za czymś innym niż samo dobro wolności; wiemy bowiem, co prowadzi nas do tego dobra i co nas od niego odwodzi, a nadal wybieramy to drugie.

Owo „coś dodatkowego oprócz dobra wolności” przyciąga naszą uwagę również wówczas, gdy weźmiemy pod uwagę przypadki, w których złe postępowanie wydaje się wynikać z błędzenia. Oczywiście niektórzy dostrzegają widmo heteronomii wylaniające się z zachowania zgodnego z prawem. Uważają, że przestrzeganie prawa, a także prawo moralne, z którego ono wypływa, stanowią pewien rodzaj obcej zasady, która może jedynie pozbawić człowieka jego prawdziwej wolności. Można by stwierdzić, że błędzą oni utrzymując to stanowisko i że błąd ten jest przyczyną, dla której w życiu kierują się samowolą. Nie można jednak poprzestać na tym, że założymy tego rodzaju błąd z ich strony. Musimy zmierzyć się z pytaniem: w jaki sposób błąd taki jest w ogóle możliwy? Przecież wydaje się on wręcz niemożliwy, gdyż prawo moralne nie jest jakimś obcym prawem, lecz prawem naszego bytu – nie jest podstawą

heteronomii, lecz autonomii. Jak jest zatem możliwe, że coś zostaje uznane za przeciwieństwo tego, czym w istocie jest? Błąd taki wydaje się tym bardziej nieprawdopodobny, jeśli weźmiemy pod uwagę to, że wielu prostych ludzi, w tym również dzieci, pojmuje bez żadnego wysiłku (nawet jeśli tylko w sposób przedfilozoficzny), że nasza wolność jest skończoną, stworzoną wolnością, która rozwija się jako wolność tylko wtedy, gdy szanujemy prawo moralne. Nie ma tu w ogóle żadnego wielkiego problemu intelektualnego (Kierkegaard rozumiał to bardzo głęboko). Mamy natomiast do czynienia z wiedzą, która ujawnia się w sposób tak bardzo wewnętrzny, że w pewnym sensie nigdy nie może być zapomniana. Jeśli osoba rzeczywiście zwraca się ku dobru, nie musi tracić czasu na zastanawianie się nad tym, czy dobro to osiągnie na drodze zachowania samowolnego, czy też na drodze zachowania zgodnego z prawem. Jeśli jednak się nad tym głowi lub jeśli niesłusznie uznaje za heteronomię szacunek dla prawa, w istocie będący sercem i duszą autentycznej wolności, wtedy możemy jedynie przyjąć, że pociąga ją coś innego niż samo dobro i coś innego niż dobra takie jak autentyczna wolność.

Zwróćmy uwagę na pewną analogiczną sytuację. Przypuśćmy, że mamy do czynienia z kimś, kto otrzymał wiele ofert pracy, a mówi się o nim, że jest zainteresowany wyłącznie wysokością zarobków. Zastanawiamy się, czy jest to prawda. Jeśli widzimy, że decyduje się on na jedno z gorzej płatnych stanowisk lub że poważnie rozważa przyjęcie któregoś z nich, czy też nie interesuje się tym, która praca jest najwyżej opłacana, podczas gdy mógłby łatwo uzyskać tę wiedzę, wiemy, że nie jest prawdą, że osoba ta interesuje się wyłącznie wysokością zarobków, ale że jest zainteresowana innymi aspektami ofert pracy. Podobnie jest z człowiekiem, który odmawia czynienia rozpoznanego dobra lub który nie widzi dobra, które mógłby łatwo dostrzec: jaką więc inną rzeczą poza samym dobrem jest zainteresowany?

W tym miejscu przejdę do nowej propozycji, którą poczynił Dietrich von Hildebrand⁵.

3. Ów niesłusznie zapomniany katolicki filozof powtarza za całą tradycją filozofii wieczystej, że osoba ludzka podchodzi do rzeczywistości jak gdyby pytając: Co jest naprawdę dobre? Czemu mam być posłuszny? Co zasługuje na moją miłość i szacunek? Pozwala to człowiekowi dostrzec nie tylko wiele rzeczy, które są dla niego prawdziwie dobre i które go doskonałą, lecz widzieć również wiele rzeczy wewnętrznie doskonałych lub godnych poszanowania, które von Hildebrand w swoich późniejszych pracach nazywa rzeczami w a r t o ś c i o w y m i. Osoba ludzka nie tylko ujmuje je poznawczo, lecz odnosi się do nich z gotowością uczestnictwa w nich oraz okazania im należnego szacunku.

⁵ Zob. D. von Hildebrand, *Ethics*, Chicago 1972, rozdz. I-III, s. 30-35. Najważniejszym rozdziałem jednak jest rozdział IV.

Owa fundamentalna postawa szacunku jest sposobem, w jaki powinniśmy podchodzić do świata, jedynie bowiem na tej drodze możemy w pełni stać się sobą jako osoby. Von Hildebrand dodaje jednak, że jako osoby możemy również porzucić nasze osobowe powołanie i podchodzić do świata w inny sposób. Możemy żyć trwając w postawie pychy i pożądlivosti, poszukując w świecie czegoś, co nasyci nasze „nieokiełznane pożądania”, co zaspokoi naszą próżność i pychę, ignorując wszystko inne.

Do tego punktu myśl von Hildebranda może nie wydawać się czymś niezwykłym, jednak gdy tylko postaramy się uniknąć jej interpretacji przy użyciu pewnych tradycyjnych kategorii, zaczyna ona ujawniać się w swojej oryginalności. Przede wszystkim powinniśmy unikać mówienia, że w postawie pychy i pożądlivosti nasze rozumienie dobra (*bonum*) jest zafałszowane w taki sposób, że wychytujemy jedynie *bonum apparen s*. Należy tego unikać, gdyż von Hildebrand uważa, że w *bonum apparen s* ciągle obecne jest *ratio boni*, które w opisywanej postawie zostaje całkowicie porzucone. Pełen pychy i pożądlivosti człowiek uznaje wiele różnych rzeczy za atrakcyjne i godne pożądania, chociaż zdaje sobie sprawę z tego, że żadna z nich nie doskonali jego natury ani też nie jest z natury doskonała czy godna poszanowania. Można, niczym młody Augustyn, podeptać prawo i to, co godziwe, nie z powodu tego, że ktoś błędnie uważa, że będzie w ten sposób uczestniczyć w jakimś dobru, lecz dlatego, że tkwi w postawie pychy mając poczucie swojej absolutnej suwerenności. Nie mówmy, że posiadanie takiej suwerenności jest pożądane jako dobro. Osoba, która rości sobie do niej prawo, powie, i to powie zdecydowanie, że nie interesuje jej to, co prawdziwie udoskonala jej naturę, ani też to, co jest wewnętrznie doskonałe czy godne poszanowania. Stwierdzi natomiast, że odrzuca wszystkie zainteresowania tego typu, aby cieszyć się złudzeniem absolutnej suwerenności. Osoba taka z pewnością jednak musi mieć jakieś rozumienie – jakkolwiek mogłoby ono być zafałszowane – wartości czy też godności boskiej suwerenności. Gdyby go nie posiadała, nie zależałoby jej tak bardzo na pozyskaniu suwerenności. W tym wymiarze jej działanie nadal ma pewien związek z dobrem. Nie chce ona jednak udzielić właściwej odpowiedzi na to dobro, czy to przez szacunek dla niego, czy też przez doskonalenie się poprzez partycypację w nim. Chce je natomiast zawłaszczyć dla swojej własnej chwały. Wyobraźmy sobie, że osoba taka troszczy się o to, co doskonali jej prawdziwe „ja” i pozwala jej bardziej stać się tym, kim jest. Gdyby rzeczywiście, w najmniejszym nawet stopniu, zależało jej na tym, natychmiast dostrzegłaby, że atrybut wyłącznie boski, taki jak boska suwerenność, nie może w żaden możliwy sposób przynależeć do doskonałości stworzenia. Człowiek może próbować sięgać po ten atrybut jedynie wtedy, gdy kieruje nim coś, co jest silniejsze niż samo pożądanie rozpoznanego przezeń dobra. Czyni to dlatego, że jego pycha sprawia, iż pewne rzeczy stają się dla niego atrakcyjne atrakcyjnością, która całkowicie wykracza poza sferę dobra.

C. S. Lewis wyraził tę alternatywę dla dobra, stwierdzając w swoim krótkim, ale znakomitym eseju *The Abolition of Man*: „Kiedy wszystko to, co mówi: «to jest dobre», zostanie odbrązowione, pozostaje jedynie to, co mówi: «chcę»”⁶. Tradycyjny pogląd w tej kwestii głosił, że nie można powiedzieć: „chcę”, jeśli nie mamy do czynienia z czymś, co jest przynajmniej postrzegane jako dobro. Lewis słusznie zauważa, że rzeczywiście istnieje w nas pragnienie, które może się ujawniać w przypadku, gdy pożądana rzecz nie posiada żadnego aspektu dobra.

Podobne spostrzeżenie odnajduję w pracy G. Griseza, J. Boyle’a i J. Finniisa. Czytamy tam: „Kiedykolwiek człowiek dokonuje j a k i e g o k o l w i e k w y b o r u, jego wola, o tyle, o ile jest pożądanym racjonalnym, musi być ukierunkowana przez jakieś inteligibilne dobro [...] [i] owo ukierunkowujące dobro jest którymś z dóbr ludzkich (lub ich kombinacją) albo też daje się do niego (do nich) sprowadzić” (podkr. J. C.). W cytacie tym autorzy podkreślają oczywiście krytykowane przeze mnie konieczne przyporządkowanie woli do dobra, dodają jednak: „Do chwili ukończenia tego artykułu zakładaliśmy, że to, co jest prawdziwe w wielu przypadkach, jest prawdziwe zawsze. Jednak przed jego publikacją zastanowiliśmy się raz jeszcze nad tą kwestią. Być może owa inteligibilność, która kieruje wolą przy podejmowaniu pewnych moralnie złych wyborów, wiedzie jedynie do użycia skutecznych środków w celu zaspokojenia pragnień, wrogich uczuć czy innych emocji, których dokładny przedmiot nie daje się sprowadzić do żadnego z podstawowych dóbr ludzkich. Jeśli zaś tak jest, oznacza to, że podstawowe ludzkie dobra nie są p r z y c z y n a m i moralnie złych wyborów, lecz jedynie służą ich r a c j o n a l i z o w a n i u” (podkr. J. C.)⁷. W ten sposób autorzy ci zauważają to, co szczegółowo rozwinął von Hildebrand: zwrócenie się osoby ku dobru jest zawsze pewnym wyborem, ponieważ istnieje alternatywa – człowiek może łaknąć czegoś, co odpowiada jego pysze i pożądlivosti i co nie ma dla niego żadnego aspektu dobra.

Można zatem zauważyć, jak owocne dla odpowiedzi na nasze pytanie o możliwość świadomego czynienia zła jest owo poszerzone rozumienie przedmiotu woli. Filozofowie wykazują bowiem pewną chroniczną tendencję do powielania teorii, według których czynienie zła jest wynikiem błędzenia. Dobrze znanym faktem jest to, że Arystoteles, chociaż pragnął zerwać z nauczaniem Sokratejsko-Platońskim, według którego nikt świadomie nie czyni zła, to jednak przywrócił to nauczanie dokładnie w tym samym ustępie *Etyki nikomachejskiej*, w którym podał je w wątpliwość⁸. Ów błąd intelektualizmu będzie nie do uniknięcia tak długo, jak długo uważać będziemy, że wola reaguje jedynie

⁶ C. S. Lewis, *The Abolition of Man*, New York 1968, s. 77n.

⁷ G. Grisez, J. Boyle, J. Finnis, *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*, „American Journal of Jurisprudence” 1987, s. 147n. Nie wiem, czy któryś z tych autorów w swoich późniejszych pracach rozwija poczynione tutaj spostrzeżenie.

⁸ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 7, 1-3.

na dobro. Nieocenione rozróżnienia poczynione przez von Hildebranda pozwalają nam zrozumieć, w jaki sposób możemy rozpoznać coś jako dobre i słuszne, a jednak wcale się tym nie zainteresować, jeśli nie zaspokaja to naszej pychy i pożądlivosti. Jego analizy pozwalają nam też zrozumieć, jak to się dzieje, że uznawszy pewien czyn za zło, możemy ochoczo go popełnić: niczym kradnący gruszki Augustyn, możemy czegoś pragnąć, ponieważ zadowala to naszą pychę i pożądlivość.

Von Hildebrand mówi o tym również w inny sposób. Istnieją dwa podstawowe podejścia do rzeczywistości, które możemy przyjąć: pełna szacunku otwartość na byt albo dumne wywyższanie swojego „ja” i (lub) całkowite pobłażanie swojej pożądlivosti⁹. Każdemu z tych punktów widzenia odpowiada zasadniczo inny typ „ważności”. Jak twierdzi von Hildebrand, postawie szacunku odpowiada to, co jest prawdziwie dobre, podczas gdy postawie pychy i pożądlivosti odpowiada pewna pozytywność, którą określa jako „przykładanie wagi do tego, co jest jedynie subiektywnie satysfakcjonujące”, a której brak jest aspektu obiektywnego dobra. Te dwa rodzaje ważności są radykalnie niewspółmierne; mogę zatem wybrać to, co zaspokaja moją pychę, zachowując przy tym pełną świadomość, że odchodzę od tego, co jest prawdziwie dobre. To właśnie dzięki naciskowi położonemu na tę niewspółmierność von Hildebrand może obronić to, co gubią wszystkie intelektualistyczne teorie złego czynu: może oddać sprawiedliwość faktowi, że zły czyn reprezentuje słabość ze strony woli, nie zaś ze strony intelektu¹⁰.

Zaprezentowane przez von Hildebranda nowe ujęcie przedmiotu woli pozwala zrozumieć, w jaki sposób możemy nie dostrzegać wielu form dobra, które znajdują się bezpośrednio w polu naszego poznania. Łatwo można też pojąć, jak to się dzieje, że w pewien sposób tłumimy w sobie znajomość różnych rodzajów dobra, którego wymagania przeszkadzałyby zaspokojeniu naszej pychy i pożądlivosti. Rezultatem jest ślepotą na te dobra i błędzenie, które jednak nie usprawiedliwia czynienia zła ani też nie czyni rozumienia woli zaprezentowanego przez von Hildebranda nieistotnym dla wyjaśnienia złych czynów – przeciwnie: jest to błędzenie, które może wyjaśnić jedynie jego filozofia woli i jej przedmiotu.

⁹ Nietrudno tu zauważyć podobieństwo do wyróżnionych przez św. Augustyna dwóch typów miłości: „amor sui usque ad contemptum Dei” oraz „amor Dei usque ad contemptum sui”.

¹⁰ Afirmując związek między wolnością wyboru oraz niewspółmiernością wybranego dobra, co tutaj czynimy, po raz kolejny wykazujemy zbieżność z nauczaniem szkoły Griseza. Von Hildebrand rozpoznaje jednak ową niewspółmierność, która czyni wolność możliwą, nie tylko na poziomie, na którym umieszcza ją Grisez, czyli na poziomie podstawowych dóbr ludzkich, które są niewspółmierne z sobą, lecz również na bardziej fundamentalnym poziomie, na którym dobro w swoich wszystkich formach jest niewspółmierne z wagą, którą przykładamy do tego, co zaspokaja pożądlivość lub zadowala pychę.

Jednocześnie filozofia von Hildebranda pozwala zachować wiele z tego, co tradycja mówi o wzajemnym przyporządkowaniu woli i dobra. Całkowicie zgadzamy się z tezą, że osoba ludzka nie może chcieć tego, co jest złe, w jego aspekcie bycia złem; zło może stać się możliwym przedmiotem pożądania woli o tyle tylko, o ile przyjmuje pewną formę pozytywną dla naszej pychy i pożądlivosti. Nie odnajdujemy też trudności w uznaniu tezy, że nawet najgorsza wola nie może nigdy całkowicie wyzwolić się z wszelkiego elementu dobra, że nawet najgorsza wola zawsze związana jest z jakimś wypaczonym dążeniem do pewnego dobra. Gotowi jesteśmy również uznać, że niemal każdy zły czyn jest „racjonalizowany” przez sprawcę, czyli nieszczerze ukazywany w kategoriach prawości i dobra, którym sprawca tym samym składa hołd, nawet w przypadku, gdy nie jest naprawdę nimi powodowany. Przede wszystkim jednak podkreślimy, iż uznajemy – wraz z całą tradycją filozoficzną – że osoba może żyć i rozwijać się jedynie w relacji do dobra; chociaż człowiek dysponuje wolnością świadomego odejścia od dobra, nie posiada wolności do bycia szczęśliwym w rezultacie tego odejścia.

4. Zauważmy, że von Hildebrand nie poprzestaje na ukazaniu nowej perspektywy widzenia wolności, która działa, kiedy popełniamy czyn zły. Jego filozofia rzuca również nowe światło na wolność używaną podczas czynienia dobra. Skoro bowiem wola nie jest z konieczności związana z dobrem, staje ona, jak zauważyliśmy, wobec alternatywy w stosunku do dobra. Zwracając się zatem ku dobru nie realizuje po prostu swojej natury; jest raczej tak, że osoba ludzka zwracając swoją wolę ku dobru dokonuje aktu wolności fundamentalnej.

Przeanalizujmy więc, w jaki sposób von Hildebrand rozwija tę myśl w dyskusji z etyką Arystotelesowską. Kiedy Arystoteles mówi, że ostatecznym celem wszelkiego ludzkiego dążenia jest eudajmonia, nie uważa, że owo ukierunkowanie na eudajmonię jest osiągnięciem ze strony wolności. Sądzi natomiast, że owo ukierunkowanie jest wynikiem samej natury racjonalnego pożądania. Ludzka wola z n a t u r y zwraca się ku eudajmonii, tak jak ludzkie oko z natury reaguje na światło, a w przypadku jego braku pozostaje w spoczynku. Von Hildebrand sprzeciwia się Arystotelesowi twierdząc, że ludzka wola ma jednak alternatywę w stosunku do eudajmonii: zamiast dążyć do eudajmonii, człowiek może bowiem poddać się temu, co jest jedynie subiektywnie satysfakcjonujące, i stwierdzić, naprawdę tak uważając, że nie interesuje go, czy to, co go zadowala, jest dla niego obiektywnie szkodliwe. Oczywiście n i e p o w i n i e n działać w ten sposób i z pewnością nie osiągnie eudajmonii, jeśli to zrobi, lecz faktem jest, że człowiek m o ż e świadomie dokonywać takiego samozniszczenia. Jeśli jego celem jest rzeczywiście eudajmonia, to znaczy, że podjął już moralnie dobrą decyzję, która mogła przecież być zupełnie inna. Bez względu na to, czy wybrał dobro, które naprawdę prowadzi do eudajmonii, samo prag-

nienie jej osiągnięcia stanowi już akt moralnie pozytywny. Pragnienie to nie jest bowiem koniecznym rezultatem posiadania racjonalnej natury, lecz dziełem osobowej wolności¹¹. W ten też sposób von Hildebrand wyraża swój zdecydowany sprzeciw wobec poglądu Arystotelesa mówiącego, że nasza wolność wyboru ograniczona jest do wyboru środków prowadzących do celu ostatecznego. Podkreśla natomiast, że nasza wolność w istocie rozciąga się na cele ostateczne. Dodaje, że zostałaby ona zdegradowana do wolności technicznej i przedmoralnej, gdyby rzeczywiście ograniczała się do wyboru środków. W przeciwieństwie do tego, wybór celu ostatecznego nadaje jej charakter wybitnie moralny.

To właśnie z przedstawionych powyżej racji w refleksji D. von Hildebranda odnajduję tak głębokie źródło dla rozwoju coraz bardziej adekwatnej filozofii wolności osoby, jak również zachętę do uprawiania filozofii personalistycznej, która będzie tak ważna w nadchodzącym stuleciu.

Tłum. z jęz. angielskiego *Dorota Chabrajska*

¹¹ Nietrudno jest wykazać, że ta fundamentalna wolność osoby ludzkiej została wyraźnie dostrzeżona i potwierdzona przez Dunsza Szkota. Por. dzieła Dunsza Szkota zebrane przez Allana Woltera w pracy: *Duns Scotus on the Will and Morality*, Washington D.C. 1986, s. 179-205. Wolter często podkreśla zbieżność znaczeniową między „*affectio iustitiae*” Dunsza Szkota i von Hildebranda rozumieniem fundamentalnej wolności osoby ludzkiej.