

ANDRZEJ SZOSTEK MIC  
Lublin

## NORMATYWNA MOC PRAWDY

Normatywna moc prawdy: oto tytuł, który proponuję dla swego wystąpienia. Wyrażenie to, bliskie myśli kard. Karola Wojtyły, obecne jest także – choć w innej formule słownej – w filozofii św. Tomasza z Akwinu. W proponowanym tytule zawieram zasadniczą tezę, że mianowicie prawdzie przysługuje moc normatywna. Spróbuję pokazać sens tej tezy na trzech, idących coraz bardziej w głąb ludzkiej natury, płaszczyznach. Wiążąca moc prawdy odsłania się najpierw w perspektywie prawdomówności, której rangę i zakres dogodnie jest pokazać przez jej przeciwieństwo, czyli przez kłamstwo – i tej sprawie poświęcę uwagę w § 1 poniższych wywodów. „Prawda jako cnota” wykracza jednak poza zasięg ściśle pojętej prawdomówności i oznacza to, co dziś chętnie bywa określane jako „życie w prawdzie”, życie autentyczne – i tę kwestię podejmę w § 2. W ostatnim wreszcie paragrafie spróbuję pokazać, w jakim sensie *każdy* akt poznania prawdy niesie w sobie ładunek moralny – i to tak silny, że sprzeniewierzenie się prawdzie, nawet najbardziej banalnej, uderza nieuchronnie w sam podmiot jako istotę rozumną. W wywodach swych będę iść przede wszystkim tropem myśli św. Tomasza z Akwinu. Wydaje mi się bowiem, że dobitniej niż inni myśliciele ukazuje on i uzasadnia wiążącą moc prawdy. Otwiera jednocześnie drogę do pewnej postaci personalizmu, którą można określić mianem „etyki wierności prawdzie”, a która podkreśla kluczowe dla etyki znaczenie moralnego ładunku zawartego w każdym odniesieniu człowieka do prawdy.

### § 1. PRAWDOMÓWNOŚĆ I KŁAMSTWO

Mówiąc o prawdzie w kontekście moralnym, mamy zwykle na myśli sytuacje, kiedy wierność jej jest trudna, kiedy wymaga rezygnacji z dóbr, które

można by zdobyć lub zachować, ale tylko drogą kłamstwa. Gdy bowiem nie nas to nie kosztuje, wówczas mówimy prawdę i dążymy do jej osiągnięcia w sposób naturalny, nie dostrzegając w tym szczególnego moralnego wyzwania. Przeświadczenie o spontanicznym kierowaniu się prawdą tam, gdzie nie wymaga to od nas zbyt wiele, zasługuje na osobną uwagę i wrócimy do tej sprawy w dalszej części wywodów. Najpierw jednak zatrzymajmy się na obszarze objętym nakazem prawdomówności, tu bowiem stosunek do prawdy zdaje się w najbardziej oczywisty sposób odsłaniać swój sens normatywny.

Nakaz ten odwołuje się wprost do naszych odniesień społecznych. „Prawdo-mówność” to mówienie prawdy, przekazywanie komuś tego, co podmiot sam uważa za prawdę. Przez mowę rozumiemy więc tu po prostu „wyrażenie myśli komuś innemu”<sup>1</sup>. Tradycja zwykła przy tym odróżnia *mowę formalną*, która poprzez cały swój kontekst, sposób formułowania wypowiedzi itp. wskazuje na to, iż podmiot przekazuje myśl własną – od *mowy materialnej*, w której podmiot wyraża myśl obcą, jak to ma miejsce podczas opowiadania bajek, anegdot, żartów itp. Nierzadko mowa materialna służy „meta-mowie formalnej”: wyrażeniu własnej opinii, tyle że poprzez odpowiednie posłużenie się wypowiedzią cudzą<sup>2</sup>. Tą drogą dojść możemy do dalszego kręgu zagadnień, mianowicie do innych, pozainformacyjnych funkcji mowy. Kwestie te, skądinąd ciekawe, tu nas jednak nie będą interesować, ponieważ nakaz prawdomówności i moralne problemy z nim związane – w tym zwłaszcza ocena kłamstwa – odnoszą się nade wszystko do mowy formalnej.

Powyższe wstępne ustalenia terminologiczne pozwalają lepiej zdefiniować kluczową dla tej części naszych rozważań kategorię kłamstwa. Będziemy przez kłamstwo rozumieć – zgodnie z zasadniczym nurtem myśli Tomaszowej i tomi-stycznej – formalną mowę niezgodną z własną myślą (własnym przekonaniem) podmiotu (*locutio voluntaria contra mentem*)<sup>3</sup>. Z punktu widzenia moralnej kwalifikacji kłamstwa ważny jest – zaproponowany przez Augustyna i przejęty przez Tomasza – podział na trzy jego zasadnicze odmiany: kłamstwo użyteczne, żartobliwe i szkodliwe. Wina kłamstwa (*culpa mendacii*) jest bowiem jaw-

<sup>1</sup> T. Ś l i p k o, *Etyka szczegółowa*, t. I, WAM, Kraków 1981, s. 346. Pełniejsza definicja mowy w ujęciu T. Ś lipki brzmi: „Przez mowę ludzką rozumieć się będzie wszelkie wypowiedzi, w których osoba ludzka wyraża innej osobie za pomocą odpowiednich znaków zewnętrznych (słowo, pismo, gesty, sygnały) określone myśli (sądy, uczucia, postanowienia, wrażenia zmysłowe itp.)”. Tamże.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 343-351.

<sup>3</sup> M. P r ü m m e r, *Manuale theologiae moralis*, t. II, Fryburg 1955, s.153. Por. S. th. II-II, q. 110, a. 1 c.

nie większa, gdy jego celem jest spowodowanie czyjejsz szkody (*mendacium perniciosum*), mniejsza zaś, gdy kłamiącemu przyświeca jakieś dobro: bądź to *bonum delectabile* (w wypadku kłamstwa żartobliwego), bądź to *bonum utile* (w kłamstwie użytecznym). Podział ten nie wyczerpuje oczywiście całego bogactwa motywów skłaniających do popełnienia kłamstwa. Bliższa ich charakterystyka pozwoliła św. Augustynowi rozróżnić osiem odmian kłamstwa, które skrupulatnie odnotowuje też Doktor Anielski, podkreślając jednak, iż stanowią one rozwinięcie wspomnianego wcześniej trójpodziału – według skali zmniejszającej się winy: od najbardziej szkodliwego kłamstwa w dziedzinie wiary i obyczajów, nie obliczonego na żaden zysk, a mającego na celu jedynie spowodowanie czyjejsz szkody (*mendacium quod nulli prodest, alicui obest*), aż do kłamstwa użytecznego, które nie tylko nie zmierza do wyrządzeniu komukolwiek szkody, ale przeciwnie – motywowane jest jakimś cennym dobrem, np. ochroną czyjegoś niewinnego życia lub cnoty<sup>4</sup>.

Czy i ten ostatni rodzaj kłamstwa uznać trzeba za moralnie zawsze naganny? Augustyn zdawał się do tego skłaniać, nie bez wahań jednak i poważnych wątpliwości<sup>5</sup>. Akwinata również jest zdania, że każde kłamstwo jest grzechem, nawet jeśli nie każde śmiertelnym<sup>6</sup>. Skąd tak surowa jego moralna kwalifikacja? G. Müller wyliczył nie mniej niż 63 racje przytaczane przez moralistów przeciw kłamstwu<sup>7</sup> – ale właśnie ta ich mnogość wydaje się podejrzana: jakby kolejne argumenty miały uzupełnić słabość poprzednich i zatrzeć narzucającą się pokusę akceptacji kłamstwa tam, gdzie tylko z jego pomocą uchronić można siebie lub bliźniego przed dotkliwym złem. Niektórzy autorzy pomagają sobie zabiegami definicyjnymi. Proponują np., by przez kłamstwo rozumieć tylko zaprzeczenie prawdy komuś należnej. W samej definicji zawierają więc negatywną ocenę kłamstwa, co oczywiście wspomnianych trudności nie rozwiązuje, lecz tylko przesuwają dalej, każąc znaleźć kryterium odróżniające kłamstwo należne od nienależnego<sup>8</sup>. Św. Augustyn nie idzie tak daleko, ale i on – zalicza

<sup>4</sup> S. th. II-II, q. 110, a. 2 c. Por. Z. G o l i ń s k i, *Nauka św. Augustyna o kłamstwie na tle historycznym*, TN KUL, Lublin 1948, s. 48n.

<sup>5</sup> Por. G o l i ń s k i, dz. cyt., s. 49.

<sup>6</sup> S. th. II-II, q. 110, a. 3 i 4.

<sup>7</sup> G. M ü l l e r, *Die Wahrhaftigkeit und die Problematik der Lüge*, Freiburg 1962, s. 321-325 (cyt. za: Ś l i p k o, *Zarys etyki szczegółowej*, s. 353).

<sup>8</sup> Por. Ś l i p k o, *Etyka szczegółowa*, s. 355 n. Inna rzecz, że i sam T. Ślipko określa kłamstwo jako mowę formalną niezgodną z własną *przekazywalną* myślą osoby mówiącej, a myślą przekazywalną (*scientia communicabilis*) nazywa tę myśl, która nie jest objęta obowiązkiem dyskrecji (Ś l i p k o, dz. cyt., s. 351-353). W ten sposób główne problemy związane z moralną

jąc do istoty kłamstwa zamiar wprowadzenia bliźniego w błąd (*intentio fallendi*) – związał silnie kłamstwo ze złą intencją i w ten sposób „wzmocnił” niejako jego moralne zło<sup>9</sup>. Św. Tomasz tak sobie sprawy nie ułatwił. Potraktował ów zamiar jako element „udoskonalający” kłamstwo<sup>10</sup>, ale nie należący do jego istoty, samo kłamstwo zaś określał w terminach czysto opisowych, jako mówienie *contra mentem* po prostu. Z tego względu racje, dla których także on uznaje wszelkie kłamstwo za moralnie naganne, wydają się szczególnie warte rozważenia.

Z tekstów Akwinaty da się wyczytać dwa typy tych racji. Jedne z nich odwołują się do miłości Boga i bliźniego oraz do sprawiedliwości. Z tego właśnie powodu niektóre kłamstwa otrzymują kwalifikację grzechu śmiertelnego. Grzech ten bowiem – przypomina Tomasz – polega na odrzuceniu miłości, dzięki której dusza żyje, zjednoczona z Bogiem<sup>11</sup>. Tej miłości – a także cnotom wiary i religijności – wprost (*per se*) sprzeciwiają się kłamstwa odnoszące się do spraw religijnych (*circa res divinas*). Grzechem ciężkim jest też akt świadomego wprowadzenia bliźniego w błąd – czy to na płaszczyźnie wiedzy teoretycznej, czy też moralnej – z zamiarem spowodowania jego poważnej szkody<sup>12</sup>. Ten typ argumentacji odpowiada specyficznie cnoty prawdomówności, omówionej we wcześniejszych kwestiach *Sumy*. Prawdomówność bowiem Tomasz sytuuje w obrębie kardynalnej cnoty sprawiedliwości, wskazując na dwa do niej podobieństwa i jedną różnicę. Podobieństwa leżą w tym, że obie te cnoty odnoszą się do relacji międzyosobowych, obie też polegają na respektowaniu pewnego typu równości: sprawiedliwość polega na oddaniu każdemu tego, co mu należne (*sum cuique reddere*), w akcie prawdomówności zaś czło-

---

oceną kłamstwa przesunięte zostały na teren rozważań nad sensem i zakresem obowiązku dyskrecji (por. tamże, s. 359-371). Takie ujęcie zagadnienia kłamstwa wiąże się z T. Ślipki koncepcją aktów wewnętrznie dobrych lub złych absolutnie bądź restryktywnie (por. t e n z e. *Zarys etyki ogólnej*, WAM, Kraków 1974, s. 206-214).

<sup>9</sup> S. A u g u s t i n u s, *De mendacio*, c. 3, n. 3, w: J. P. M i g n e, *Patrologia Latina*, t. 40, s. 489. Por. G o l i Ń s k i, *Nauka św. Augustyna*, s. 47.

<sup>10</sup> „Intentio vero voluntatis inordinatae potest ad duo ferri; quorum unum est, ut falsum enuntietur; aliud est effectus proprius falsae enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur. [...] Quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii, sed ad quamquam perfectionem ipsius”. S. th. II-II, q. 110, a. 1 c.

<sup>11</sup> „Peccatum mortale proprie est, quod repugnat charitati, per quam anima vivit Deo coniuncta”. S. th. II-II, q. 110, a. 4 c. Por. tamże, q. 24, a. 12 oraz q. 35, a. 3.

<sup>12</sup> „Si vero falsa significatio sit circa aliquid, cuius cognitio pertineat ad hominis bonum, puta quae pertineat ad perfectionem scientiae, et informationem morum, tale mendacium, in quantum infert damnum falsae opinionis proximo, contrariatur charitati quantum ad dilectionem proximi; unde est peccatum mortale”. Tamże.

wiek określa właściwym, „dorównanym” znakiem rzeczywistość go otaczającą. Różnica zaś polega na tym, że o ile sprawiedliwość określa należność prawną (*debitum legale*), o tyle prawdomówność wyznacza *debitum morale*: to, co winniśmy drugiemu z racji należnego mu szacunku (*ex honestate*)<sup>13</sup>.

Odwolanie się do przykazań miłości i sprawiedliwości jawnie jednak nie wystarcza, by uzasadnić „mocną” tezę o moralnej naganności wszelkiego kłamstwa. Co więcej: te same racje, w których imię potępia się kłamstwo szkodliwe, zdają się przemawiać za dopuszczeniem kłamstw nieszkodliwych: żartobliwych, a tym bardziej użytecznych<sup>14</sup>. Nie dziwi nas więc, że św. Tomasz nie chce uznać za grzech śmiertelny kłamstwa, które motywowane jest jakimś dobrem (gdy np. ktoś kłamie dla dobra bliźniego)<sup>15</sup>. Dziwi raczej, dlaczego i takie kłamstwo uznaje Tomasz za grzech – lekki, ale mimo wszystko grzech. Muszą przemawiać za tym inne racje.

W tym miejscu Tomasz jest wręcz denerwująco zwięzły. Kłamstwo – powiada – jest złem samym przez się, rozmija się bowiem z sensem mowy, który polega na tym właśnie, że wyraża myśl jej podmiotu, jest więc rzeczą nienaturalną i niewłaściwą, by ktoś głosem wyrażał co innego, niż myśli<sup>16</sup>. Dla dzisiejszego ucha argument ten brzmi abstrakcyjnie i nieprzekonująco. Razi w nim już nazbyt uproszczona interpretacja mowy, bardziej zaś jeszcze oderwanie natury aktu mowy od całościowo potraktowanego człowieka: jego dobra i szczęścia, a także od złożonych układów międzyludzkich, w których kontekście jedynie można zrozumieć, czym jest mowa i jakie reguły moralne powinny w odniesieniu do niej obowiązywać. Tomasz zdaje się zapominać o tym, co sam w innym miejscu podkreśla, że mianowicie kłamstwo może służyć pożytkowi bliźniego, a także samego podmiotu.

<sup>13</sup> S. th. II-II, q. 109, a. 3 c.

<sup>14</sup> Co prawda także tzw. kłamstwa szkodliwego dopuszcza się człowiek zawsze w celu osiągnięcia jakiejś korzyści, wszelkie bowiem działania podejmuje człowiek *sub specie boni*: w aspekcie jakiegoś zamierzonego dobra. Kłamstwo szkodliwe jest przypadkiem „bezinteresownej złośliwości”, kiedy podmiot znajduje satysfakcję w tym właśnie, że może komuś zaszkodzić.

<sup>15</sup> „Si vero finis intentus non est contrarius charitati, nec mendacium secundum hanc rationem erit peccatum mortale: sicut apparet in mendacio iocoso, in quo intenditur aliqua levis delectatio; et in mendacio officioso, in quo intenditur etiam utilitas proximi”. S. th. II-II, q. 110, a. 4 c.

<sup>16</sup> Ten wywód Tomasza warto przytoczyć w całości: „Illud, quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum, et licitum: quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia recta concurrant: bonum est enim ex integra causa, malum vero ex singularibus defectibus [...]: mendacium autem est malum ex genere: est enim actus cadens super indebitam materiam: cum enim voces naturaliter sint signa intellectum, innaturale est, et indebitum, quod aliquis voce significat id, quod non habet in mente”. Tamże, q. 110, 3 c.

Zarzuty te jednak tracą na sile, gdy zwięzły wywód Tomasza umieści się w szerszym kontekście jego doktryny, zwłaszcza gdy się pamięta, że grzech określa on jako świadome odstępianie od norm wskazujących człowiekowi prawidłową drogę osiągnięcia jego ostatecznego celu. Pierwszą i ostateczną taką normą jest prawo wieczne (Boży zamysł), bliższą zaś i bezpośrednią ludzki rozum, zdolny to prawo w sobie rozpoznać<sup>17</sup>. Człowiek jest w szczególności zdolny poznać sens swych działań i ich odniesienie do własnej natury, w którą „wpisane jest” dążenie do ostatecznego celu – ale dążenie wolne, a więc takie, któremu człowiek, przez grzech właśnie, może się przeciwstawić. Niektóre czyny są dobre z racji przedmiotu, do którego realizacji z istoty swej zmierzają (*bonum ex genere*), a który to przedmiot pomaga człowiekowi ów cel osiągnąć, inne zaś czyny – *ex genere* złe – nieuchronnie od niego odwodzą<sup>18</sup>. Prawdopodobność należy do pierwszej kategorii, kłamstwo do drugiej. Człowiek jest bowiem istotą rozumną, a więc zdolną do poznania prawdy i kierowania się nią w życiu. Gdy mówi prawdę, czyli to, co jako prawdę poznał (Tomasz świadom jest bowiem możliwości popełnienia błędu, który grzechem nie jest)<sup>19</sup>, potwierdza w sobie to, kim jest z natury, jako istota rozumna. Gdy kłamie, wówczas niezależnie od skutków ponoszonych przez otoczenie, sam sobie szkodzi – co więcej, szkodzi głębiej niż komukolwiek innemu. Innym może wyrządzić wielką krzywdę – i okoliczność ta wpływa, jak wspomnieliśmy, na ciężar winy tego, kto kłamie. Tylko sobie jednak swym kłamstwem człowiek zadaje *moralną* ranę. To dlatego – przy całym szacunku do św. Augustyna – Tomasz nie umieścił *intentio fallendi* w definicji kłamstwa. Nawet bowiem wówczas, gdy intencja taka kłamcy nie przyświeca, to jednak sama wypowiedź – przez to, że jest niezgodna z własną myślą podmiotu – uderza w jego rozumną naturę, utrudniając mu osiągnięcie właściwego mu i tylko rozumem rozpoznawalnego celu. Dodajmy zresztą, że argument ten znany jest także Augustynowi: wśród racji przemawiających za potępieniem kłamstwa wymienia on względ na godność ludzkiej osoby: czy to sprawcy, czy to adresata aktu kłamstwa<sup>20</sup>.

Argumentacja ta nadal będzie dla wielu nieprzekonująca, ponieważ nasza moralna wrażliwość jest silnie obciążona skrzywieniem naturalistyczno-utilitystycznym. Polega ono na tym, że podstawowym kryterium wartościowania moralnego czyni się nie samego człowieka i jego wewnętrzny, duchowy roz-

<sup>17</sup> Por. zvl. S. th. I-II, q. 71, a. 6 c.

<sup>18</sup> Por. tamże, q. 18, a. 2 c.

<sup>19</sup> Por. S. th. II-II, q. 110, a. 2 c.

<sup>20</sup> Por. G o l i ń s k i. *Nauka św. Augustyna*, s. 56.

wój, lecz zbiór dóbr osiągalnych na tym świecie i stanowiących obiekt dość powszechnego pożądanego. Cenne jest zdrowie (a więc wolność od chorób i wielorakich cierpień), wart pożądanego dobrobyt (złem zaś bieda), ważna jest władza, popularność lub inaczej jeszcze skonkretyzowane znaczenie w społeczeństwie (a nieszczęściem – osamotnienie i brak szacunku ze strony otoczenia) itp. Żeby nie było nieporozumień: zdrowie, bogactwo, znaczenie to są oczywiście dobra, nic też złego w tym, że człowiek o nie zabiega. Dobra te jednak nie udoskonalają automatycznie człowieka w tym, co dla niego jako dla człowieka istotne – i w tym sensie nie są to dobra moralne; co najwyżej moralnie doniosłe, a więc takie, których posiadanie może człowieka udoskonalać (uszcześliwiać), jeśli ich nabywanie i korzystanie z nich odpowiada temu, kim człowiek jest z natury. W mentalności naturalistyczno-utyliitarystycznej dobro moralne zostaje zredukowane do zespołu dóbr pozamoralnych. Jedynym więc kryterium dopuszczalnego w etyce wartościowania pozostaje maksymalizacja osiągalnych na tej ziemi (w tym sensie: naturalnych) dóbr przez maksymalną liczbę osób. Jeśli więc kłamstwo pozwala oszczędzić okłamanemu cierpień, to lepiej jest skłamać, aniżeli powiedzieć prawdę; dalsze skutki kłamstwa, jakie ponieść muszą zarówno adresat, jak i podmiot tego aktu, stają się moralnie nieistotne.

Oczywiście, ranga i zakres normy prawdomówności stanowią niemały problem. Nawet jeśli zgodzimy się, że akt kłamstwa narusza rozsądną naturę tego, kto kłamie, to nadal pozostaje pytanie, czy argument ten nie powinien ustąpić tam, gdzie w grę wchodzi niebezpieczeństwo zadania wielkiej krzywdy bliźniemu. Pominiecie tego aspektu sprawy oznaczałoby niepokojące i dość obłudne zatrzymywanie uwagi tylko na sobie samym, zatroskanie jedynie o własną rzekomą „czystość moralną”. Co więc czynić, gdy tylko kłamstwem można kogoś uchronić przed niesprawiedliwą agresją? Czy powinienem – w przekonaniu, że każde kłamstwo jest złem moralnym – powiedzieć prawdę SS-manowi, że ukrywam w domu Żyda? To w kontekście takich wątpliwości powstała koncepcja zastrzeżenia myślnego (*restrictio mentalis*), zgodnie z którą wypowiedź sama w sobie jawnie fałszywa traci swą skazę fałszu, jeśli doda się do niej skrycie dodane, myślnie zastrzeżenie<sup>21</sup>. W naszym przykładzie: odpowiedź przecząca na pytanie SS-mana, uzupełniona o myślnie zastrzeżenie (że np. nie ma u mnie w domu Żyda *rudego*), miałaby chronić i Żyda, i prawdziwość mej odpowiedzi. Sztuczność i swoista przewrotność takiej próby omięcia zakazu kłamstwa rzuca się w oczy, otwiera też drogę do sankcjonowania wszelkiego

<sup>21</sup> Por. P r ü m m e r, *Manuale theologiae moralis*, t. II, s. 158-161.

falszu; by tego uniknąć, tradycja neotomistyczna dokonała wielu rozróżnień i ograniczeń. Pomimo tych udoskonaleń koncepcja *restrictio mentalis* może nas dziś śmieszyć, a nawet oburzać. A jednak warto zapamiętać leżące u jej podłoża i w duchu bardzo Tomaszowe przeświadczenie, że kłamstwo nigdy nie jest rzeczą błahą i bezkarną. Każdy czyn pozostawia w podmiocie skutki nieprzechodnie, wpływające na stan moralny podmiotu. Prawdopodobność i kłamstwo, które wprost, ze swej natury, przywołują i angażują rozumną naturę człowieka, muszą odciskać swe piętno na podmiocie. Przypominam o tym, ponieważ miniony czas zakłamania w Polsce utrwalił w nas niepokojącą niewrażliwość na kłamstwo i jego szkodliwość. By usprawiedliwić kłamstwo, nie potrzebujemy aż dramatu ukrywanego przed hitlerowcami Żyda; kłamiemy jak z nut, chwając w oczy tego, kogo poza oczami obmawiamy – i nawet nie odczuwamy wyrzutów sumienia. A jeśli je odczuwamy, to mamy na uwadze jedynie uszczerbek na którymś dobrym imieniu (co, oczywiście, jest sprawą ważną), nie zaś wstyd z powodu poniżenia siebie samego<sup>22</sup>.

Jak się jednak zdaje, głównym pożytkiem z dziś już raczej przebrzmiałego sporu wokół koncepcji *restrictio mentalis* jest uświadomienie sobie, że mowa jako akt komunikacji ma na celu wytworzenie u adresata wypowiedzi prawdziwego przeświadczenia, musi więc brać pod uwagę jego aktualną wiedzę i postawę moralną. Niektóre pytania są źle postawione: w ich założeniu tkwi błąd, który uniemożliwia odpowiedź zgodną z własnym przeświadczeniem podmiotu, a jednocześnie pozwalającą adresatowi skorygować stan jego świadomości oraz postawę moralną. Tak więc, gdy na żartobliwe pytanie: „Czy straciłeś już rogi?” odpowiadamy spontanicznie: „W ogóle rogów nie miałem” – co, ściśle biorąc, nie jest odpowiedzią na zadane pytanie, ale wskazaniem na jego fałszywe założenie – tak też negatywna odpowiedź na pytanie SS-mana, czy przecho- wuję w domu Żyda, jest formą zakwestionowania jego prawa do otrzymania prawdziwej odpowiedzi, podważeniem postawy, z której to pytanie wyrosło.

Wiem, że interpretacja powyższa prowokuje do dalszej dyskusji, ale nie o kazuistykę związaną z nakazem prawdomówności chodzi tu przede wszystkim. Nawet bowiem, jeśli uznamy, że w pewnych sytuacjach wolno nam – a nawet powinniśmy – zataić prawdę, to przecież i wówczas staramy się postąpić tak, jak sądzimy, że w danym przypadku postąpić należy – i w tym sensie nadal kierujemy się prawdą.

---

<sup>22</sup> Pisałem o tym m. in. w: *Moralność wobec przemian w Polsce. Szanse i zagrożenia*, „Ethos”, 8(1995), nr 4 (32), s. 84-95.



## § 2. PRAWDA I PRAWOŚĆ

Jest rzeczą znamioną, że to, co my skłonni jesteśmy nazywać prawdomównością, Tomasz określał najchętniej mianem *veritas*, „prawda” – choć znane były mu również terminy *verax* i *veracitas*, których konsekwentne stosowanie pomogłoby mu odróżnić prawdę w aspekcie cnoty od prawdy w znaczeniu ontologicznym i logicznym<sup>23</sup>. Może jednak Doktor Anielski świadomie posługiwał się tym samym terminem *veritas*, by – respektując rozróżnienia, w czym był przecież mistrzem – podkreślić nieusuwalną więź pomiędzy prawdą, ku której z natury swej zmierza intelekt, a prawdą jako cnotą. Innymi słowy: cnota prawdy to coś więcej niż prawdomówność. Ta ostatnia odnosi się, jak wspomnieliśmy, do dość ograniczonego zakresu naszych działań i odniesień społecznych, tymczasem „cnota prawdy” – nie pomniejszając dziedziny prawdomówności – zdaje się ją przekraczać i obejmuje całe życie człowieka, które powinno być „prawdziwe” także wtedy, gdy wprost nie wchodzi w grę mówienie prawdy ani kłamstwo. Choć więc Tomasz powtarza za Augustynem trójpodział kłamstwa na pożyteczne, żartobliwe i szkodliwe, to jednak za bardziej podstawowy uznaje podział na kłamstwo sprzeciwiające się prawdzie przez „nadmiar” (chęćliwość) oraz przez „niedomiar” (fałszywa pokora)<sup>24</sup> – i te postaci kłamstwa (poprzedzwszy je ogólnym omówieniem hipokryzji) omawia jako przeciwne cnotcie prawdy<sup>25</sup>. Chęćliwość i fałszywa pokora to właśnie życie nieprawdziwe, udawane. Kryterium odróżnienia tych wad od życia autentycznego (bo chyba tak najlepiej spolszczyć znaczenie *veritas*, o które tu chodzi) stanowi prawda o sobie samym: taka, jaką człowiek w sobie uczciwie odczytuje i jakiej powinien dać wyraz w tym, co mówi i czyni. Teraz rozumiemy, dlaczego Tomasz nadal posługuje się terminem *veritas*: chodzi przecież znów o swego rodzaju *adequatio*: o proporcję i odpowiedniość pomiędzy tym, kim człowiek jest, a tym, jak się zachowuje. Ściśle mówiąc, chodzi o dwojaką *adequatio*: pomiędzy obiektywnym statusem człowieka, jego wartością, a mniemaniem, jakie o sobie ma – oraz pomiędzy tym mniemaniem a zachowaniem. Zwykle jednak fałszywe zachowanie prowadzi do fałszywej opinii o sobie samym, toteż chęćliwość i fałszywa pokora traktowane są zwykle jako oznaki moralnie

<sup>23</sup> Por. S. th. II-II, q. 109, a.1 c.

<sup>24</sup> „Mendacium [...] dividi potest [...] secundum ipsam mendacii rationem, quae est propria et per se mendacii divisio; et secundum hoc mendacium in duo dividitur; scilicet: in mendacium quod transcedit veritatem in maius, quod pertinet ad iactantiam; in mendacium quod deficit a veritate in minus, quod pertinet ad ironiam”. Tamże, q. 110, a. 2 c.

<sup>25</sup> Tamże, q. 111-113.

zawinionego, błędnego mniemania o sobie samym. Otwiera się tu – warte osobnej uwagi – zagadnienie samookłamania: jak jest możliwe i jakimi mechanizmami się rządzi pozornie absurdalny proces wprowadzania siebie samego w błąd<sup>26</sup>?

Tomasz jednak nie byłby sobą, gdyby „cnoty prawdy” nie osadził jeszcze głębiej. „Prawda życia”, jak się wyraża Akwinata, polega koniec końców na tym, że człowiek wypełnia swym życiem Boży względem niego zamysł<sup>27</sup>. Tu dopiero cnota prawdy osadzona jest na „prawdzie pierwszej”, czyli na Bogu, który w „najsilniejszym” sensie nazwany być może prawdą, ponieważ w „najsilniejszym” sensie jest: jest Tym, który Jest. Jest to *cnota* prawdy, ponieważ ów Boży zamysł dostępny jest ludzkiemu rozumowi i zadany jego woli do realizacji. Posłuszeństwo Bogu nie tylko więc nie wyklucza posłuszeństwa własnemu rozumowi, ale je wręcz za sobą pociąga. Posłuszeństwo takie oznacza, że człowiek będzie wybierał to, co rozum mu „podpowiada” jako dobro mu odpowiadające. Gdy rozum trafnie odczytuje i „podpowiada” woli przedmiot wyboru, można go nazwać *recta ratio*<sup>28</sup>. Polskie tłumaczenie: „prawy rozum” nie oddaje dokładnie znaczenia łacińskiej formuły. *Rectus* znaczy: „ten, kto jest prowadzony”, kto daje się prowadzić (tak jak „rektor” to ten, kto prowadzi). *Recta ratio* to rozum, który „daje się prowadzić” prawdzie, ponieważ prawda jest tym aspektem bytu, który pociąga intelekt. Prowadzony przez prawdę rozum tak pojętą swą prawość „przenosi” na wolę, pociągając ją do wskazanego przez siebie dobra – i w tym sensie prawość (*rectitudo*) stanowi podstawową regułę, którą rządzić się winna ludzka wola<sup>29</sup>.

Dotychczas nie odeszliśmy od tego, z czym kojarzy nam się prawda w aspekcie moralnym. Zarówno prawdomówność w węższym znaczeniu, jak i autentyczność, która ostatecznie zasadza się na Bożym zamysle rozpoznawanym przez prawy rozum, wyznaczają w sposób dość naturalny „pole prawdy” w etyce. Jednakże trop, którym idziemy, wiedzie jeszcze dalej i każe dostrzec moralny ładunek tam, gdzie się go – być może – nie spodziewaliśmy: w dzie-

<sup>26</sup> Mistrzowską analizę tych mechanizmów – ale także perspektywę możliwości samooczyszczenia, swoistej pokuty – przedstawia A. Camus w swym *Upadku* (A. C a m u s, *Obcy. Dżuma. Upadek*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, s. 343-433).

<sup>27</sup> „Veritas autem vitae dicitur particulariter, secundum quod homo in vita sua implet illud, ad quod ordinatur per intellectum divinum”. S. th. I, q. 16, a. 4, ad 3.

<sup>28</sup> Por. S. th. I-II, q. 19, a. 5 c.

<sup>29</sup> „Rectitudo, quae importat ordinem ad finem debitum, et ad legem divinam, quae est regula voluntatis humanae [...], communis est omni virtuti”. Tamże, q. 55, a. 4, ad 4.

dzinie tradycyjnie określanej jako czysto teoretyczna (w odróżnieniu od praktycznej, stanowiącej domenę etyki i polityki).

### § 3. PRAWDA I WOLNOŚĆ W AKCIE POZNANIA

Co najmniej od Arystotelesa zwykło się wyróżniać „trzy działalności życiowe człowieka: *theoria*, *praxis* i *poiesis*”<sup>30</sup>, którym odpowiadają trzy typy poznania: teoretyczne, praktyczne i twórcze. Kryterium (i w tym sensie: wartością naczelną) poznania teoretycznego jest prawda, praktycznego – moralne dobro, twórczego zaś – piękno<sup>31</sup>. Poszczególne typy poznania i działania ludzkiego wzajem się przenikają i od siebie zależą, nie uchyla to jednak zasadniczo innego celu każdego z nich i wynikającej stąd strukturalnej między nimi różnicy. Poznanie rzeczywistości, uznanie określonego stanu rzeczy za prawdziwy, stanowi w tym ujęciu samo przez się akt rozumu teoretycznego, choć pośrednio (poprzez kształtowanie sądu sumienia) jest moralnie doniosłe.

Oczywiście, nikt nie wątpi w moralny sens wierności własnym przekonaniom. Podziwiamy tych, którzy w imię prawdy gotowi są umrzeć i rzeczywiście umierają śmiercią męczennika, to znaczy świadka wyznawanej prawdy. Gdy jednak w tym kontekście mówimy o prawdzie, wówczas mamy zazwyczaj na myśli prawdy wielkie, życiowo „nośne”, prawdy, które wyznaczają sens życia człowieka i stanowią podstawowe kryterium wartości poszczególnych jego czynów. Wierność własnym przekonaniom religijnym czy światopoglądowym zdaje się czerpać swe znaczenie z moralnego ładunku, jaki zawarty jest w centralnych dla tych przekonań prawdach: głównie o Bogu (Jego istnieniu, naturze) i o człowieku (jego godności, równości wszystkich ludzi etc.). Za *takie* prawdy człowiek potrafi umrzeć. Czy jednak można, nie naruszając podstawowych intuicji moralnych oraz wspomnianego – zasadnego przecież – rozróżnienia pomiędzy trzema rodzajami poznania, przypisywać *moralne* znaczenie uznaniu *każdej* prawdy, także takiej, która dotyczy doświadczalnie stwierdzanych faktów lub analitycznych oczywistości?

Nasze wątpliwości biorą się stąd, że akceptacja takich oczywistości przychodzi nam bez trudu, spontanicznie, nic nas bowiem nie kosztuje. Dodajmy jednak ostrożnie: *na ogół* nic nie kosztuje. Co jednak wtedy, gdy prawda na pozór banalna, dotąd „bezpieczna”, staje się kłopotliwa? Sir Thomas More

<sup>30</sup> M. A. K r a p i e c, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 185.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 184-196.

kochał króla Henryka, kochał swą rodzinę i nie miał nic przeciwko długiemu życiu, zarazem miłemu i pożytecznemu dla kraju. Na przeszkodzie stanął fakt, że Katarzyna była legalną żoną Henryka, a król stanowczo by wolał, żeby to nie była prawda. I oto Morus znalazł się w więzieniu: nie tylko w Tower, ale przede wszystkim w więzieniu własnego sumienia. Przekonywano go, że tylu innych złożyło przysięgę na „Ustawę o sukcesji”, że przecież i tak swym oporem nic nie zmieni – cóż, kiedy dla niego odstąpienie od tego, co poznał jako prawdę, oznaczałoby zarazem samozagładę i obrazę Boga. „Pozostając w zgodzie z moim sumieniem – mówił do ukochanej córki Małgorzaty – żadną miarą nie mogę tego uczynić; a szukałem nie w sposób powierzchowny wskazówki sumienia w tej sprawie, ale przez wiele lat studiów. [...] Nic na to nie poradzę, gdyż Bóg osaczył mnie tak, że albo muszę Go śmiertelnie obrazić, albo wytrzymać każde doczesne cierpienie, które On dopuści”<sup>32</sup>. Wprawdzie *casus* Morusa dotyczył spraw religijnych, ale to nie ich rangę podkreślał w swych mowach i listach. Dla niego trudnością zasadniczą było to, iż nie mógł powiedzieć „tak”, kiedy myślał „nie”. Ani słowem nie protestował przeciw odmiennej opinii i decyzji innych sług Henryka, uprzejmie zakładając, że i oni postępują zgodnie z własnym sumieniem, i tylko prosił dla siebie o ten sam luksus.

Tym ostrzej moc wiążąca prawdy odsłania się tam, gdzie nie chodzi już o prawdy religijne, same przez się dotyczące zbawienia. Świadkowie wprowadzenia do szkół polskich „logiki marksistowskiej” pamiętają, jak w latach pięćdziesiątych nagle niebezpieczna się stała obrona zasady niesprzeczności, którą rzecznicy jedynie słusznej filozofii – niezbyt błyskotliwi, ale wyposażeni w środki represji – uznali za niezgodną z marksistowskimi prawami dialektyki. Zapewne, nie wszyscy mieli hart ducha Morusa – ale nie to jest tu najważniejsze. Przykłady te (a można je mnożyć) pokazują przede wszystkim, jak głęboko w każdy, najprostszy nawet akt poznania „uwikłana” jest wolność człowieka oraz perspektywa jego samospełnienia lub samozagłady.

W akcie poznania bowiem – dokładniej mówiąc: w sądzie – podmiot, inaczej niż w doznaniu, ujmuje poznawany przedmiot jako tak właśnie istniejący i w tym sensie stwierdza o nim prawdę. „Zdanie «ta ściana jest biała» – pisze kard. Karol Wojtyła – oprócz struktury zewnętrznej, w jaką przyobleka się czynność sądenia z uwagi na swe przedmioty (*obiectum materiale*) – kryje najistotniejszą dla tej czynności strukturę «wewnętrzną»: ujęcie prawdy (*obiectum formale*). [...] Prawda stanowi rację bytu ludzkiego poznania, równocześnie zaś jest ona podstawą transcendencji osoby w działaniu. Czyn bowiem jest

<sup>32</sup> T. M o r e, *Listy więzienne*, „W drodze”, Poznań 1985, s. 83 n.

sobą poprzez moment prawdy – mianowicie prawdy o dobru – który to moment nadaje mu kształt autentycznego *actus personae*<sup>33</sup>. To stwierdzenie (uznanie) prawdy – nawet wtedy, gdy nie dotyczy ona atrakcyjnego dla podmiotu dobra – należy do istoty sądu jako aktu poznania, a jednocześnie wyraża pierwszą reakcję podmiotu na poznany stan rzeczy: reakcję przyjęcia do wiadomości, elementarnej jego aprobaty. Reakcja ta wyraża postawę podmiotu i w tym sensie angażuje jego wolność, ale angażuje ją w sposób *nieunikniony*: nie mogę nie uznać tego, co poznałem jako rzeczywiście istniejące, czyli prawdziwe. Owo pierwsze przebudzenie wolności dokonuje się wewnątrz teoretycznego poznania (sądu) jeszcze przed uświadomieniem sobie wolności jako takiej i nie daje się z tego kontekstu wyjąć. Następne akty wolności – silniej aktywizujące podmiot, ukierunkowane na ukazane w swej atrakcyjności dobro – noszą na sobie znamię jej fundamentalnego odniesienia do prawdy i w normalnych warunkach człowiek spontanicznie potwierdza swym zachowaniem to, co poznał i uznał za prawdę. Gdy okoliczności nie sprzyjają takiemu jej potwierdzeniu, pojawia się znamienne zakłopotanie, a nawet wstyd. Człowiek intuicyjnie czuje, że nie chodzi tylko o szkodę, jaką jego kłamstwo komuś może przynieść. Istotne jest to, że kłamiąc – i dalej żyjąc „mocą” tej nie odwołanej nieprawdy – wprowadza dysonans w swą własną, rozumną naturę: dalszym swym wolnym aktem ignoruje to, co w akcie poznania już uznał za prawdę. „Obudziwszy” swą wolność jako akt aprobaty prawdy i kierowania się nią, aktem sprzeniewierzenia się jej usiłuje tę zasadniczą strukturę swej wolności „odwołać”. Nic więc dziwnego, że św. Tomasz – choć takich analiz aktu poznania, o ile mi wiadomo, nie przeprowadzał – bez wahania uznał, że jakiegokolwiek odstępstwo woli od rozumu (od sądu sumienia), niezależnie od tego, czy wskazuje on trafnie na godne wyboru dobro, czy też błędzi, jest zawsze złe<sup>34</sup>. Dziś nas nie dziwi teza o obowiązywalności sumienia nawet błędnego, ale w wiekach średnich nie było to tak oczywiste<sup>35</sup>. Św. Tomasz nie mógł jednak zająć innego stanowiska, skoro tylekroć i z takim naciskiem podkreślał rangę rozumu – skądinąd omylnego – jako bliższej normy moralności. Odstąpienie od poznanej

<sup>33</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin 1994, s. 189.

<sup>34</sup> „Unde dicendum, quod simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta, sive errante, semper est mala”. S. th. I-II, q. 19, a. 5 c.

<sup>35</sup> Por. G. Cola Vecchio, *Erroneous Conscience and Obligations. A study of the Teaching from the 'Summa Halesiana', Saint Bonaventure, Saint Albert the Great, and Saint Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1961, s. 67-115.

prawdy nie jest błahym przewinieniem, ale ugodzeniem w to, co stanowi o człowieczeństwie człowieka: w jego rozumność.

Akt odrzucenia prawdy zasługuje na miano aktu *samozniewolenia*: wolnej decyzji poddania swej wolności w niewolę takiego dobra, które odpowiada jakiejś potrzebie lub pragnieniu podmiotu, ale nie odpowiada mu jako rozumnie wolnemu podmiotowi. To zniewolenie wewnętrzne idzie nierzadko w parze z niewolą zewnętrzną: kto chce mnie sobie podporządkować, ten szuka takiego dobra, na którym mi szczególnie zależy, którego za żadną cenę nie chciałbym utracić – i to właśnie dobro kładzie na szali naprzeciw prawdy. Wśród tych dóbr nie najmniejszym jest wolność pojęta jako swoboda poruszania się. Oto sytuacja anonimowego Kowalskiego z lat osiemdziesiątych, któremu w więzieniu oferują wolność za podpis pod deklaracją niezgodną z jego przekonaniem. Sytuację tę wnikliwie analizuje T. Styczeń, zwracając szczególną uwagę na sens wahania poprzedzającego decyzję więźnia: „Kowalski widzi w olśniewającym skrócie, iż nie może zignorować prawdy raz poznanej i za prawdę uznanej, nie ignorując, więcej, nie przekreślając przez to samego siebie. Ocalić siebie, to ocalić wolność nieporównywalnie głębszą i ważniejszą od tej, jaką przełożeni więzienia oferują Kowalskiemu w zamian za podpis, który oznacza akt sprzeniewierzenia się prawdzie. Ocalić swą wolność, ocalić wierność wobec poznanej prawdy i ocalić samego siebie – to jedno i to samo!”<sup>36</sup>

Kiedy współczujemy Kowalskiemu, który w końcu podpisał, ale ów koniec okazał się początkiem jego wyrzutów sumienia, wstydu, prób wycofania podpisu, kryzysu psychicznego, który niejednego doprowadził do szpitala – wówczas dotykamy *sumienia jako świadka prawdy*: prawdy o podmiocie czynu; o tym, co dzieje się z nim samym wskutek przyjęcia albo zdrady prawdy. I tak jak pokusa kłamstwa pozwala wyraźniej dostrzec zasadnicze przyporządkowanie wolności prawdzie, tak też sumienie szczególnie dobitnie daje znać o sobie i ujawnia swą funkcję wtedy, gdy człowiek oddała się od tego, kim z istoty swej jest i być powinien<sup>37</sup>. Świadomość życia w nieprawdzie bywa nieznośna, nic więc dziwnego, że człowiek usiłuje się jej pozbyć lub chociaż jej siłę osła-

<sup>36</sup> T. S t y c z e ń, *Wolność w prawdzie*, Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1988, s. 13. Por. t e n ż e, *Osoba ludzka: wolność przeciw naturze?*, „Ethos”, 4(1991), nr 3-4 (15-16), s. 15-24; t e n ż e, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, „Ethos”, 9(1996), nr 1-2 (33-34), s. 15-30 oraz dyskusja wokół tego artykułu z T. Szkołutem, „Ethos”, 10(1997), nr 2-3(38-39), s. 241-252.

<sup>37</sup> Por. A. S z o s t e k, *Sumienie: świadek i strażnik zbawczej prawdy o człowieku. Na marginesie II części Teologii ciała Jana Pawła II*, w: t e n ż e, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, RW KUL, Lublin 1995, s. 133-159.

bić, dokonując – z różnym skutkiem – próby samooszustwa: zatarcia lub wręcz „odwołania” pierwotnego aktu poznania prawdy, któremu nie chce lub nie potrafi pozostać wiernym. Psychologom znane są mechanizmy tego samooszukiwania się, wytrwałe i niekiedy nader pomysłowe wysiłki zmierzające do usunięcia męczącej świadomości wewnętrznego pęknięcia, zachwiania swej tożsamości jako rozumnie wolnego sprawcy swych czynów. Próby te pokazują, że sumienie jako świadomość tego, co człowiek uczynił, sumienie jako świadek prawdy o nim, jest zarazem strażnikiem jego godności: godności ludzkiej osoby jako rzeczywiście, rozumnie wolnej, zdolnej do samostanowienia. Jest strażnikiem wolności, o ile nie pozwala podmiotowi zapomnieć o dokonanych przezeń akcie jej pogwałcenia oraz wskazuje jedyną drogę odzyskania osobowej wolności i godności: przez powrót do posłuszeństwa prawdzie.

Tak oto stopniowo odślania się normatywna moc prawdy: jej rola w konstytuowaniu się ludzkiej wolności i ranga nie tylko w dziedzinie poznania teoretycznego, ale także w życiu moralnym człowieka. Nic więc dziwnego, że encyklika poświęcona niektórym podstawowym problemom nauczania moralnego Kościoła – encyklika, której Autorem jest dawny Profesor etyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim – zaczyna się od słów *Veritatis splendor*: „Blask prawdy jaśnieje we wszystkich dziełach Stwórcy, w szczególności zaś sposób w człowieku, stworzonym na obraz i podobieństwo Boga: prawda oświeca rozum i kształtuje wolność człowieka, który w ten sposób prowadzony jest ku poznaniu i umiłowaniu Pana”<sup>38</sup>.

## THE NORMATIVE AUTHORITY OF THE TRUTH

### S u m m a r y

The basic thesis in the article says that the truth has a normative authority. In his considerations the author first of all tries to follow St. Thomas Aquinas' thought. St. Thomas stressed more strongly than other thinkers the various meanings of the binding power of the truth, although the idea of „the ethics of being faithful to the truth” (mainly discussed in § 3) is contained in contained rather in St. Thomas' system implicitly and not expressed explicitly. Taking into consideration Cardinal K. Wojtyła's work is very helpful in making it explicit. The author

---

<sup>38</sup> J a n P a w e ł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Wstęp (cyt. za: *Encykliki Ojca świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 705).

shows the sense of the basic theses on three planes. First (§1) he analyses St. Thomas' definition of truthfulness and discusses its rank and range, as opposed to various kinds of lies, and especially he looks for motives that made both St. Augustine and St. Thomas evaluate every kind of lie very negatively. Next (§ 2) he analyses a deeper meaning of „the truth as a virtue”, that is closer to the modern postulate of an authentic life. This, however, in St. Thomas' work, finds its ultimate foundation in God, which reveals a deeper sense of righteousness as an expression of being faithful to the truth. The last part of the considerations (§ 3) is devoted to an explanation of the question: in what sense and why does any cognitive act by which one learns the truth carry a moral charge with it – a charge so strong that departure from the truth, even most banal, inevitably harms the subject itself that is a rational being.

*Translated by Tadeusz Kartowicz*