

Ks. ALOJZY MARCOL

AFIRMACJA WŁASNEGO „JA” JAKO ZADANIE MORALNE

I. Sytuacja współczesnego człowieka. Na odcinku życia jednostki stwierdza się współcześnie istnienie głębokiego kryzysu. Przyczyny tego stanu są złożone. W jakiejś mierze zaniedbanie osobowości z pewnością jest konsekwencją opisanego przez A. Tofflera przyspieszenia tempa życiowego, na które wystawiony jest dzisiejszy człowiek niemal do granic wytrzymałości¹. Produktem takich obciążeń jest pełna niepokoju gonitwa, która pozbawia człowieka możliwości przebywania sam na sam ze swoim człowieczeństwem lub co gorsza, stwarza pożądane dla niektórych ludzi alibi dla uniknięcia trudu spotkania z samym sobą.

Na zaniedbanie jednostki wpłynął również ujemny bilans stosunku jednostki do tzw. systemów wtórnych. Przez systemy wtórne H. Freyer rozumie instytucje, organizacje, aparaty, które człowiek wytworzył dla własnego odciążenia i zabezpieczenia swoich potrzeb bez nadmiernego inwestowania swoich sił². O systemach wtórnych mówi się też dla odróżnienia od pierwotnych struktur ludzkiego bytowania, jakimi są przyjaźń, małżeństwo, rodzina i inne międzyludzkie więzi. Systemy wtórne miały ułatwić ludzkie bytowanie. Tymczasem zdążyły się one mniej lub bardziej usamodzielnic. W swojej autonomiczności zaczęły coraz bardziej rozciągać swoją „władzę” również nad człowiekiem podporządkowując go dyktatowi swoich immanentnych prawidłowości. Proces depersonalizacji i dezindywidualizacji człowieka wskutek obcowania z maszyną jako pierwszy zaczął współczesnym uświadamiać H. Marcuse wskazując, że w doskonale zorganizowanym świecie aparatów człowiek wprzęgnięty w taki „aparatowy” tryb życia nie tylko się nie broni, lecz zgodnie z ich wymogami przedstawia się na częściowo ludzką egzystencję. Tak powstaje człowiek „dostosowany”, który szukając symbiozy ze światem techniki świadomie lub podświadomie rezygnuje ze swojego ludz-

1 A. Toffler, *Szok przyszłości*, Warszawa 1974, 54 nn.

2 H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1959, 37 Por.
B. Stoeckle, *Grenzen der autonomen Moral*, München 1974, 77—78.

kiego bytowania i staje się niewolnikiem technicznego komfortu do tego stopnia, iż z biegiem czasu własną duszę rozpoznaje w szumie motoru³

Na zaniedbanie jednostki wskazuje także choćby pobieżna analiza stosunków, jakie zachodzą między społecznością a jednostką. Współczesność wybitnie skłonna jest ujmować ludzkie bytowanie wyłącznie w wymiarze społecznym. Na liście potrzeb priorytetowe miejsce zajmują plany, projekty, sugestie mające na celu poprawę stosunków społecznych. Teoretycy społeczeństwa do tej chwili twierdzą, że pomyślność jednostki zależy od korzystnych zmian w zakresie stosunków społecznych. Uważają, że kto chce dopomóc człowiekowi do godnej ludzkiego miana egzystencji, ten powinien przede wszystkim przyłożyć rękę do zmiany na lepsze układów społeczno-politycznych⁴. Taka orientacja sprawiła, że zaczęto utożsamiać aktywność socjalną z etycznością działania. To przesadne akcentowanie spraw społecznych, rzecz jasna, nie obeszło się bez dyfamacji jednostki⁵. Fascynacji sprawami społecznymi zaczęła ulegać także teologia, gdzie zastanawiano się, jaki mógłby być jej udział w odnowie stosunków społecznych. Charakterystycznym wyrazem tej tendencji stała się tzw. teologia polityczna⁶. Tu i ówdzie podnosiły się głosy poczytujące za chybioną praktykę życia chrześcijańskiego, w której kładziono akcent na własne uświęcenie⁷.

Euforia obiecywania sobie na podstawie aktywności społecznej „zbawienia” człowieka w międzyczasie ustąpić musiała krytyczniejszej koncepcji przyznającej, że dla człowieka decydujące znaczenie ma mimo wszystko to, co dokonuje się w sferze jego osobowej egzystencji. Zmiana zaś zewnętrznych warunków niekoniecznie pociąga za sobą udoskonalenie jednostki. Gdzie ma być zabezpieczony rozwój jednostki, tam nie może obejść się bez indywidualnego wysiłku. Niejeden członek zaangażowany w realizację celów społeczno-politycznych w sposób zdumiewający zawodzi w życiu osobistym. Z doświadczenia tego zdaje się dość wyraźnie wynikać, jak bardzo człowiekowi współczesnemu trzeba przypomnieć jego odpowiedzialność za rozwój własnej osoby.

Nawoływanie do zajęcia się swoją wewnętrzną strukturą nie natrafia dzisiaj na grunt całkiem nie przygotowany. W etosie współczesnego człowieka obserwujemy pewien zwrot ku sferze życia osobistego⁸. Choć zwrot ten jest emocjonalnie zabarwiony, mimo wszystko zdaje się być wyrazem świadomości, iż sprawa życia osobistego nie cierpi zwłoki.

3 H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1969, 29; por. Jan Paweł II, *Redemptor Hominis* nr 15. 16.

4 Por. B. Stoeckle, *Handeln aus dem Glauben*, Freiburg 1977, 98—99.

5 M. Greiffenhagen, *Gesellschaft in Geschichte und Gegenwart*, Berlin 1961, 58: „Der Rückzug auf die Person ist heute die allgemein übliche Weise konservativ zu sein... Wer sich mit dem Individuum beschäftigt, weicht privatisierend den Forderungen der Gesellschaft aus”.

6 J. B. Metz, *Politische Theologie*, w: *Theol. Taschenlexikon*, Freiburg 1973, VI, 52—55: „Politische Theologie erscheint hier als kritisches Korrektiv gegenüber einer gewissen Privatisierungstendenz in der Theologie”. Zob. także Fr. Furger, *Christ und Gesellschaft*, Fribourg 1978, 78—82.

7 G. Moser, *Meditation ein Weg in die Freiheit*, Stuttgart 1972, 47; także C. F. von Weizsäcker, *Der Weg und die Wahrheit und das Leben*, Paderborn 1978, 5.

8 G. Moser, dz. cyt. 11—14; por. B. Stoeckle, *Grenzen*, 121—123.

Nawet ta skromna charakterystyka sytuacji współczesnej człowiekowi pokazuje, że stanowiska zaczynają się polaryzować i to w kierunku pełniejszego uwzględnienia roli życia osobistego w tworzeniu dobra moralnego we wspólnocie i dla wspólnoty. Mamy do czynienia z pierwszymi oznakami powracania równowagi między społecznością a jednostką. Zadaniem zaś dzisiejszej etyki jest przypomnieć, że życie ludzkie spełnia się albo chybia na terenie ludzkiej osoby, nigdy poza nią. Człowiek, który uchyla się od odpowiedzialności w stosunku do własnej osoby, nie uczyni też nic naprawdę pożytecznego dla społeczności.

Pomimo to, angażowanie się w sprawę właściwie pojętej miłości samego siebie wciąż jeszcze uchodzi za niezręczność i to nie tylko wśród chrześcijan. Wciąż sądzi się, że ten rodzaj miłości to nic innego jak pokrywka dla samolubstwa i egoizmu⁹, postaw, o których nieprzydatności nie trzeba nikogo przekonywać. Zakwestionowaniu uległa miłość samego siebie m.in. dlatego, że w teologii zaczęto wskazywać, iż nakazu biblijnego „będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego” (Mk 12, 31) nie należy interpretować w sensie formalnego nakazu miłowania samego siebie¹⁰. Zdaniem autorów, byłoby to sprzeczne z wybitnym podkreśleniem w Nowym Testamencie ofiarnej, wyniszczającej się do ostatnich granic miłości Chrystusa, który przecież jest wzorem i normą chrześcijańskiego życia¹¹. Niezbyt też odpowiada ideom Nowego Testamentu ten antropocentryzm, który z konieczności kryje się w miłości samego siebie. Tym może należy tłumaczyć, dlaczego w teologicznej refleksji rzeczywiście wyczuwa się jakby niechęć do stawiania miłości samego siebie na jednej płaszczyźnie z miłością Boga i bliźniego. Najbardziej jednak hamowało afirmację miłości samego siebie określonego typu myślenie ascetyczne, które w każdym pozytywnym odniesieniu się do siebie samego wietrzyło przejaw egoistycznego samoubóstwienia¹². Wobec takiego teologicznego bilansu zrozumiałą była tendencja do negowania miłości samego siebie.

Ostatnio obserwuje się w literaturze jakby renesans miłości samego siebie. Głosy obrony dochodzą najpierw ze strony czysto humanistycznej. Zdaniem E. Fromma, błędem byłoby utożsamianie cnoty z samozaparciem oraz odmierzanie wartości człowieka miarą zwyciężania samego siebie. Nawoływanie, by nie kochać siebie samego, przyrównuje autor do nawoływania, by przestać być sobą¹³. Nie opuszczając gruntu antropologicznego Fromm próbuje przytoczyć racje przemawiające za koniecznością miłowania samego siebie. Już wzgląd na biologiczną strukturę zabezpieczającą bytowanie każe człowiekowi uznać samego siebie jako coś nieskończenie ważniejszego od czegokolwiek na świecie. Tę oce-

9 V. Warnach, *Liebe*, w: Handbuch theol. Grundbegriffe, München 1963, II, 62; por. K. Rahnner, *Liebe*, w: Theol. Taschenlex. IV, 323.

10 Por. R. Völkl, *Selbstliebe*, w: LThK, Freiburg 1964, IX, 626; por. K. Rahnner, *Das „Gebot“ der Liebe unter den anderen Geboten*, w: Schriften, Einsiedeln 1964, V, 494—517; por. B. Häring, *Das Gesetz Christi*, München 1967, II, 335.

11 Por. B. Häring, dz. cyt. II, 356.

12 Fr. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre*, Düsseldorf 1936, IV/2, 17: „Darum heisst die Grundforderung der Nachfolge Christi — Selbstverleugnung”.

13 Por. M. Szyszkowska, *Człowiek wobec siebie i wobec innego*, Warszawa 1979, 34—37.

nę sugeruje elementarny popęd samozachowawczy. W tej płaszczyźnie miłość samego siebie nie ma żadnej alternatywy¹⁴. Także w płaszczyźnie psychologicznej przysługuje miłości samego siebie pierwszeństwo. Doświadczenie bowiem uczy, że ludzie, którzy nie znoszą samych siebie, są również niezdolni do kochania innych. Altruizm, który zignorowałby własne „ja”, nie rozwinię się nigdy do dojrzałej postaci dobroci względem drugich¹⁵. Afirmacja własnego „ja” jest jednym z głównych zadań moralnych, a cnota w tym względzie domaga się w pierwszym rzędzie wypełnienia obowiązków wobec własnej egzystencji. Można nawet mówić o istnieniu pewnego idealnego typu egocentryki, która dla człowieka jest równie nieodzowna, jak wykształcenie skłonności allocentrycznych, tj. skierowanych do drugiego człowieka.

W teologii wprawdzie nie akcentuje się przesadnie miłości samego siebie. Nie znaczy to jednak, że się jej nie ceni. Chrześcijaństwo miłość samego siebie ujmuje w kontekście miłującego nas Boga. W imię umiłowania nas przez Boga należy wobec siebie samego zająć postawę pozytywną, co w dobie nihilizmu i pesymizmu życiowego nabiera szczególnego znaczenia. Niektórzy autorzy potrzebę miłości samego siebie uzasadniają z pozycji miłości bliźniego. Twierdzą, iż nie sposób wypełnić nakazu miłości bliźniego bez utrzymania własnego „ja” w należyтым, nie rozchwianym stanie¹⁶. Refleksje, które miłości samego siebie wyznaczają niepoślednie miejsce w dziedzinie chrześcijańskiego etosu, znajdują potwierdzenie w świadectwach Nowego Testamentu. Wprawdzie niepodobna na podstawie biblijnego „miłuj bliźniego jak siebie samego” (Mk 12, 31) mówić o ścisłym przykazaniu miłowania samego siebie¹⁷, niemniej potrzeba troski o siebie samego znajduje w Nowym Testamencie wyraźne polecenie. Św. Paweł np. nalega na Filipian, aby przyswoili sobie humanitarne wartości ówczesnego etosu: „Niech myśli wasze zwracają się ku temu wszystkiemu, co prawdziwe, co godziwe, co sprawiedliwe, czyste, miłe, chlubne, co cnotliwe i zasługujące na pochwałę” (Flp 4, 8—9). Były to wszystko sprawności, które służyły doskonaleniu człowieka jako człowieka. Apostoł nie widział trudności pogodzenia imperatywów odnoszących się do rozwoju własnej osoby z chrześcijańską egzystencją. Pisząc do Tesaloniczan wyraża im uznanie za skutecznie praktykowaną miłość bliźniego, choć jednocześnie prosi, aby stali się „wieść życie skromne, wypełniać sumiennie obowiązki, pracować własnymi rękami” (1 Tes 4, 11), jakby pragnął przypomnieć, że miłości bliźniego nie można praktykować za cenę zaniedbania obowiązków względem samego siebie¹⁸.

14 Por. E. Fromm, *Das Menschliche in uns*, Konstanz 1968, 88.

15 Por. H. J. Seeberger, *Verdrängung*, w: J. Schultz (Hrsg), *Psychologie für Nichtpsychologen*, Stuttgart 1975, 402.

16 B. Stoëckle, *Handeln aus dem Glauben* 114; por. K. Hörmann, *Selbstliebe*, w: *Lexikon der christlichen Moral*, Wien 1976, 1418.

17 J. Mausbach — G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, Münster 1954, II, 126; „Es gibt (Mt 22, 27 ff) ausdrücklich nur ein Gebot für die Gottes- und Nächstenliebe; darin ist aber implicite das Gebot der Selbstliebe eingeschlossen, da sie Bedingung und Massstab der Nächstenliebe sein soll”; por. P. Hoffmann-V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, Freiburg 1975, 149; por. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1954, 66.

18 H. Schürmann, *Der erste Brief an die Tessaionicher*, Leipzig 1961, 77—78.

II. Elementarne powinności względem samego siebie. Jedne dotyczą płaszczyzny poznawczej, drugie płaszczyzny wolitywnej. Konieczność poznania samego siebie teoretycznie nie budzi niczyich zastrzeżeń. W praktyce jednak ludzie wciąż skłonni są samopoznanie pochytywać jako luksus, jako relikwyt wybujałego niegdyś indywidualizmu, w najlepszym przypadku jako stratę czasu. Jak bezpodstawne są takie przypuszczenia, pokazują liczne szkody, na jakie narażony jest człowiek, który zrezygnował ze znajomości samego siebie i tym samym z możliwości sterowania sobą¹⁹. Podobnie akceptacja samego siebie, która winna dokonać się w sferze wolitywnej, na pierwszy rzut oka wydaje się rzeczą oczywistą. Cóż bowiem pomoże bunt przeciwko własnej egzystencji czy przeciwko specyfice swojej indywidualności? Już *Arystoteles* zwrócił uwagę na to, że człowiek z natury swej pozostaje w stosunku przyjaźni względem siebie samego.

Wnikliwsza obserwacja pokazuje jednak, że człowiek dzisiejszy do tego stopnia uzależniony jest od procesów technizowanego świata i tak wtłoczony w jego standardy, iż z trudem dochodzi do samopoznania. Drogę do tego zagradza mu swoisty przymus dostosowywania się do zjawisk zewnętrznej egzystencji, który niemal zupełnie izoluje go od zajmowania się swoim światem wewnętrznym. Tymczasem psychika pozbawiona refleksji i kontroli popada w stan nieładu, zdziwienia i chaosu. Symptomatyczne dla takiego stanu są reakcje przypominające krótkie spięcia, które w chwilach niespodziewanych obciążeń trafiają się nawet ludziom skądinąd wyrobionym, choć dotąd swoją rolę życiową odgrywali bezbłędnie. Gdy w niekontrolowanym wnętrzu zadziała odpowiednio silny bodziec, może on wyzwolić reakcje niszczące²⁰. W każdym człowieku w dodatku tkwi skłonność czarowania siebie samego co do rzeczywistego stanu wewnętrznego i zewnętrznego. Niechętnie podejmujemy wysiłek, który ma nas doprowadzić do prawdy o sobie samym. Tym też należy tłumaczyć nasze niezadowolenie, a co najmniej zakłopotanie, gdy inni próbują nam otwarcie powiedzieć, jakie żywią o nas zdanie. Przekonanie, że ze złudzeniami żyje się lepiej, jest jednak zwodnicze. Doświadczenie bowiem uczy, że człowiek, który w życiu umyślnie unika prawdy o sobie, nieuchronnie narażony jest na to, iż w pewnej chwili nie pojmie przyczyny, z której wyrasta kryzys ani nie zrozumie, co kryzys oznacza. Gdy pajęczyna samozłudzeń w końcu zaczyna się rwać, czuje się zdruzgotany i dochodzi do wniosku, że siebie samego nie zna zupełnie. Jak konieczne jest samopoznanie, to w płaszczyźnie teoretycznej dowodnie wykazała psychologia głębi. Jej niewątpliwą zasługą jest zwrócenie uwagi na znaczenie procesów podświadomych i wpływ treści psychicznych pozbawionych świadomego sterowania na zachowanie człowieka²¹.

19 B. Stoeckle, *Handeln aus dem Glauben*, 116.

20 Por. M. Szyszkowska, dz. cyt., 19—23.

21 Por. H. J. Seeberger, art. cyt., 402.

S. Kierkegaard w swojej rozprawce „Bojaźń i drżenie”²² pisze o konieczności samopoznania, co następuje: „W naszym stuleciu, które szczyty się tak wspaniałymi osiągnięciami, mało troszczymy się o te mroczne poruszenia, które drzemią w każdym ludzkim wnętrzu. Iluż ludzi posiada dziś dość siły (pasji), aby się nad tym zastanowić, a potem szczerze osądzić siebie samego. Niejeden ze współczesnych, któremu wydaje się, że osiągnął szczyt swoich możliwości, poprzez samopoznanie wypracowane badaniem siebie poważnie poczułby się skarcony” W wypowiedzi Kierkegaarda mamy wyraźnie wskazane, czego samopoznanie powinno dotyczyć, czym ono ma być i do czego może doprowadzić.

Dotyczyć ono powinno przede wszystkim wydobywania na światło dzienne mrocznej sfery naszego „ja”, czyli danych, o których albo wcale nie wiemy, choć mają one kapitalne znaczenie dla naszej ludzkiej egzystencji, albo zostały zepchnięte z pola naszej świadomości, ponieważ były dla nas niewygodne, bo niezgodne z obrazem człowieczeństwa, jaki sami nakreśliliśmy sobie. W tej mrokiem lub półmrokiem okrytej części duszy niekoniecznie muszą się znajdować tylko negatywne treści, które mogłyby się okazać jedynie uciążliwymi.

Nie dokona się samopoznanie, zdaniem Kierkegaarda, bez pewnego wysiłku, bez wewnętrznego zaangażowania, bez pasji. Jego celem jest otwarcie człowiekowi oczu na pozory i doprowadzenie go do uczciwości wobec siebie samego. Przeprowadzenie takiej operacji wymaga nieprzeciętnego nakładu energii duchowej. Stać się uczciwym znaczy nie polegać już na masce i na wyuczonych manierach, lecz wyjść z kryjówki fałszywego bezpieczeństwa, porzucić wygodę, zajrzeć nicości w oczy, przestraszyć i przebudzić się²³. Samopoznanie jeszcze z innego powodu jest nużące: wzięte jako akt jest ono częścią ogólniejszego procesu, który obok poznania obejmuje także potrzebę otwartej konfrontacji z samym sobą. A tego wielu ludzi po prostu się boi.

Wreszcie Kierkegaard wskazuje, że w takiej mierze, w jakiej samopoznanie prowadzi człowieka do prawdziwego osądu siebie samego, w takiej też dokonuje się w prawdziwym tego słowa znaczeniu jego skarcenie i przyznanie się, iż dotychczasowe wyobrażenie o sobie samym nie odpowiadało obiektywnej rzeczywistości. To zaś przeżywa człowiek w każdym wypadku jako bolesne oczyszczenie.

Samopoznanie nie jest, jak można by przypuszczać, przedsięwzięciem z własnej inicjatywy sondowaniem swojego wnętrza. Nie może ono przebiegać prawidłowo, mówiąc obrazowo, przy spuszczonej w dół żaluzjach naszej duszy, jak się nieraz mylnie utrzymuje. Z istoty swej jest

22 Przełożył J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972, 110—111. Polski przekład jednak nie oddaje należycie oryginału, gdyż jest to, jak zaznacza tłumacz, przekład swoobodny. Tekst oryginalny brzmi: „In unserem Jahrhundert, das es so herrlich weit gebracht hat, kummert man sich wenig um die dunklen Regungen, welche doch in jedem Menschen schlummern. Wie viele besitzen heute noch Leidenschaft genug, darüber nachzudenken und dann aufrichtig sich selbst zu beurteilen... Und doch dürfte manchem Zeitgenossen, der schon das Höchste erreicht zu haben glaubt, eine solche durch Selbstprüfung gewonnene Selbsteinsicht ernstlich züchtigen können”, cyt. wg B. Stoeckle, *Handeln aus dem Glauben*, 119.

23 Por. B. Stoeckle, dz. cyt., 119.

ono możliwe jedynie przy zachowaniu pełnej komunikacji z ludźmi, zwłaszcza tymi, którzy tworzą nasze bezpośrednie otoczenie i znają nas. Dialogiczny charakter samopoznania potwierdzają co najmniej trzy odrębne fakty:

— Doświadczenie uczy, że wobec tego, czym naprawdę jesteśmy i co dzieje się w nas samych, jesteśmy mniej lub bardziej ślepi. W ciągu bowiem długich lat życia zbyt przywykliśmy do siebie, by móc zachować niezbędny dla rzeczowej oceny dystans względem siebie samych. O wiele łatwiej byłoby poznać samych siebie, gdybyśmy mogli spojrzeć na siebie z pozycji zewnętrznego obserwatora, co wybitnie ułatwiają nam inni, którzy tworzą nasze otoczenie.

— Doświadczenie uczy również, że w procesie autoobserwacji zawsze zakładamy już pewne oceny, przez co mimo woli wystawiamy się na niebezpieczne pomyłki.

— Wreszcie wiadomo, jak niezwykle trudno jest rozpatrywać pod określonym kątem aktualnie przebiegające procesy psychiczne nie zakłócając ich albo ich nie zniekształcając. Zwłaszcza intensywniejsze przeżycia trudno byłoby zsynchronizować z samooceną²⁴.

Stąd nader uzasadnione jest wymaganie, aby procesy samopoznania podporządkować procesom współżycia z innymi ludźmi. Odpowiemy potrzebie samopoznania tylko wtedy, gdy gotowi będziemy wystawić się na krytykę i niczym nie upiększane wyrażanie poglądów ze strony naszego otoczenia. To zaś, przyznajmy, jest niezmiernie trudne. Wiemy, jak alergicznie ludzie reagują, gdy wśród otoczenia natkną się na krytykę. Proces więc otwierania nam oczu na nasz rzeczywisty stan bywa bolesny. Kto jednak serio pragnie wypełnić moralną powinność samopoznania, ten przynajmniej od czasu do czasu pozwoli sobie „wygarnąć” prawdę ze strony ludzi, których darzy zaufaniem. Czujnie jednak powinien odnotowywać również wypowiedzi, jakie na temat jego osoby (bez jego prośby) zostały puszczane w obieg przez ludzi mniej życzliwych czy nawet wrogo nastawionych. W takich bowiem sądach, choć niejedno bywa wyrażone przesadnie, jednostronnie lub opacznie, ziarenko prawdy lepiej jest dostrzegalne niż w wypowiedziach naszych przyjaciół, którzy pragnąc oszczędzić nam przykrości zawołowują swoje spostrzeżenia aż do niepoznaki.

Samopoznanie jest obowiązkiem moralnym chrześcijanina. Winien on sobie zdawać sprawę z tego, iż pełny obraz jego zalet i wad posiada jedynie Bóg²⁵, który „przenika serca i nerki” (Ps 7, 10) i wie, „jakie jest pragnienie ducha” (Rz 8, 27). Lecz poszczególny człowiek również dysponuje zdolnością prześwietlania tajników swojego wnętrza: „Kto spośród ludzi wie, co jest w człowieku, jeśli nie duch, który jest w nim?” (1 Kor 2, 11). Na mocy tego uzdolnienia człowiek zobowiązany jest do egzaminowania samego siebie. Pozwoli mu to m.in. uniknąć eschatycznego sądu Boga. Badanie samego siebie powinno też bezwzględnie wyprzedzać każ-

24 Por. G. Siegmund, *Grundeinsichten in das Wesen des Menschen*, w: Königsteiner Studien (1973) Heft 3/4 20—33.

25 Por. K. Kertelge, *Der Brief an die Römer*, Leipzig 1970, 151.

dą myśl i sąd o bliźnim: „Dlaczego widzisz drzazgę w oku brata twego, a w swoim oku belki nie dostrzegasz?” (Mt 7, 3 n). Droga do oceny bliźnich powinna więc w każdym wypadku wieść przez zbadany w procesach samopoznania teren własnej osoby. Kto go omija, naraża się na niebezpieczny zarzut zakłamania (por. Mt 7, 5).

Należy jeszcze podnieść, że w rozumieniu Pisma świętego samopoznanie jest nie tylko zadaniem poszczególnego wiernego. Także wspólnota czy społeczność są wezwane, by wejść w siebie, zdać sobie sprawę ze swego położenia i nie uciekać przed prawdą. Do Kościoła w Laodycei pisze Apostoł: „Mówisz: jestem bogaty, opływam i niczego mi nie potrzeba, a nie wiesz, że jesteś nędzny i godzień litości... Radzę ci kupić u mnie balsamu dla namaszczenia twoich oczu, abyś przejrzał” (Obj 3, 17 n). Widać, że nawet społeczność wzięta jako całość narażona jest na niebezpieczeństwo samoułudy i utożsamiania stanu doczesnej pomyślności ze stanem zbawienia oraz poczytywania gospodarczego dostatku jako wyraz autentycznej wartości ²⁶.

Do elementarnych obowiązków człowieka wobec siebie samego, obok samopoznania, należy akceptacja siebie samego, identyfikowanie się ze swoim „ja”. Punkt ciężkości naszych rozważań przesuwają się tym samym na teren procesów wolitywnych w człowieku ²⁷.

Wnikliwsze obserwacje wskazują, że wewnętrzna harmonia człowieka ze samym sobą nie jest rzeczą oczywistą. Istnieją ludzie, którzy siebie nie akceptują. Nie chodzi przy tym o przejściowe niezadowolenie z siebie, jakie przeżywamy, gdy osiągnięcia nie dorównały oczekiwaniom czy o porywy gniewu z powodu popełnionych błędów, utraconych szans itp. Mamy raczej na myśli głęboką awersję w stosunku do własnego esse i existere, które ktoś pragnąłby albo zupełnie wymazać, albo widzieć zgoła inaczej. Trzeba dodać, że takie konflikty ze sobą samym najczęściej nie oszczędzają także otoczenia. Ludzie dotknięci wewnętrznym konfliktem skłonni są przerzucać winę za swoje kłopoty na otoczenie, społeczność czy stosunki panujące w danym środowisku i rozpoczynają walkę na fałszywym froncie ²⁸.

Na tle tych znamienych dla braku identyfikacji ze swoim „ja” fenomenów wezwanie do akceptowania siebie samego nabiera znaczenia ważnego obowiązku etycznego. Aby temu zobowiązaniu zadośćuczynić, trzeba uznać co najmniej dwie rzeczy:

1° to, że nasze istnienie po prostu jest faktem; żadnemu człowiekowi nie jest dane decydować o swoim początku i swoim zaistnieniu.

2° to, że nie tylko istnienie, ale i cielesno-duchowa konstytucja przydzielona zostaje człowiekowi bez pytania go o zgodę. Specyficzne właściwości ciała, psychiki i ducha poszczególnego człowieka są w sposób daleko idący z góry zaprogramowane. Inna rzecz, że w ramach udzielonej kon-

26 Por. A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1975, II, 1151.

27 Por. J. Riede, *Grenzerfahrung*, w: *Christ in der Gegenwart* (1978), 433.

28 Por. F. Nowak, *Selbsterkenntnis*, w: *Lexikon der Psychologie*, Freiburg 1977, III/1, 298; por. D. Bartussek, *Selbstkonzept*, tamże 299.

stytucji i tego zaprogramowania pozostawiona mu jest możliwość przeprowadzania zmian i korektur w zakresie swojej indywidualności²⁹

Po uświadomieniu sobie obu tych faktów akceptacja i afirmacja w stosunku do siebie samego — nakaz etyczny, z którym każdy człowiek czuje się skonfrontowany — polega na wyrażeniu swojego zadowolenia zarówno co do samego istnienia, jak i co do specyfiki i konkretnego kształtu swojej indywidualności. Równa się to pogodzeniu się ze swoją stworzonnością i — co za tym idzie — skończonością oraz z wynikającymi z mojej indywidualnej specyfiki ograniczeniami. Mówiąc językiem biblijnym, godzę się z faktem, że „nie jestem jak Bóg” (por. Rdz 3, 5). Jak bliski jest człowiek pokusy wyłamania się ze swojej stworzonności, pokazują w historii wszystkie przykłady ubóstwiania ludzi i ich dążenia do przełamania bariery immanentnych ograniczeń. Uznanie swojej stworzonności i skończoności jest sprawą wielkiej wagi. Oznacza bowiem rozstanie się z iluzją nieograniczonego wzrostu i utworzenia przez ludzką zapobiegliwość raju na świecie. Akceptacja skończoności uczy jasnego rozgraniczania rzeczy możliwych od niemożliwych. W wymiarze społecznym każe krytycznie odnosić się do wszystkich programów postępu i przemian. Ma jednak również niemałe znaczenie indywidualne, pozwala bowiem poszczególnemu człowiekowi zrozumieć, że w swoim środowisku nie jest on niezastąpiony. Ludzie, którzy dokonali czegoś w życiu i mogą spoglądać na okazały bilans swojej działalności i z tego powodu cieszą się uznaniem u swego otoczenia, łatwo skłonni są przeoczyć moment, w którym stali się zbędni. W następstwie tego demonstrują wobec siebie i innych, że nie mogą sobie pozwolić na zejście ze sceny. Ileż to razy słyszy się stwierdzenie: „Mój Boże, cóż to będzie, gdy mnie kiedyś zabraknie?” Gdziekolwiek człowiek wmanewrował się w taki kompleks niezastąpioności, tam jest to znak, że nie zaakceptował skończoności swojej indywidualnej egzystencji. Natomiast przyznanie się do skończoności pomaga do przekonania, że każdy człowiek jest do zastąpienia, gdy idzie o wypełnienie określonych zadań życiowych. Dzięki takiej realistycznej ocenie człowiek podchodzi do zadań z większą swobodą. Traci też swoje ostrze drażliwy problem wieku emerytalnego.

Akceptacja swojej skończoności implikuje także gotowość pogodzenia się z indywidualnymi właściwościami swojego życia. Uczy człowieka godzić się z faktem, że na świecie żyją ludzie różniący się między sobą bezgranicznie, że nie wszyscy mogą być jednakowo wyposażeni i to samo posiadać i że ta nierówność, która utopistom wszystkich czasów wydawała się niesprawiedliwością, nie stanowi przeszkody w realizacji swojego człowieczeństwa. Jest ona konsekwencją przeznaczenia człowieka do indywidualnego bytowania. Wszystkim ludziom z chrześcijańskiego punktu widzenia przysługuje prawo do równości przed Bogiem, choć równie chrześcijańskim jest przekonanie o zróżnicowaniu ludzkiej indywidualności. Jest to wyraz stwórczej woli Boga³⁰. W praktyce należy się

29 Por. H. Fleckenstein, *Selbstverwirklichung*, w: *Praktisches Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie*, Wien 1975, 969—971.

30 Por. 1 Kor 12, 4—26; Ef 4, 11—13.

więc ćwiczyć w uznaniu specyficznej inności drugiego człowieka i uczyć się zadowolenia z możliwości, jakie nam przypadły w udziale.

Nie ma to oznaczać, iż nie wolno podejmować wysiłku w kierunku rzeczy trudnych. Winien to jednak być wysiłek sensowny, wolny od kurczowości i zaciętrzewienia. Słuszną w tym względzie zasadę podała Simone Weil: Jeśli osiągnięcie czegoś mimo najwyższego wysiłku wydaje się rzeczą niemożliwą, wówczas jest to znak, że natknęliśmy się na nieprzekraczalną granicę. Wtedy konieczna jest zmiana poziomów. Nakładanie wysiłku na dotychczasowym poziomie aż do wyczerpania sił właściwie nas poniża. Lepszą jest rzeczą pogodzić się z tą granicą³¹. Istnieją ludzie, którzy nie chcąc albo nie umiając zaakceptować swojej granicy, poprawiają swoje samopoczucie przypisując sobie irrealne role w świecie fantazji. Daje im to wyobrażenie o wielkim, wspaniałym życiu. Tego rodzaju ucieczka w świat urojeń przejściowo może nawet poprawić ich samopoczucie, lecz na dłuższą metę, zwłaszcza większej dawki tego rodzaju samoułudy człowiek nie zniesie. Zakłamanie wiedzie wtedy do autodestrukcji.

Dwa niejako dowody, dwa przejawy życia ludzkiego potwierdzają niezawodnie, czy w życiu człowieka dokonała się akceptacja zarówno skończoności, jak i tej specyficznej indywidualnej niedoskonałości, mianowicie:

1° prawidłowa postawa wobec śmierci,

2° przyznanie się tak do możliwości zaciągnięcia winy, jak i do faktu jej zaciągnięcia.

O rzeczywistość śmierci człowiek już zawsze się rozbijał. Tymczasem żadne wymyślane sposoby przedłużania życia, żadne udoskonalone systemy opieki zdrowotnej nie powinny pozostawiać złudzeń, iż kiedykolwiek nastanie czas, w którym śmierć dzięki ludzkiej zapobiegliwości zostałaby radykalnie uśmiercona. Człowiek dzisiejszy, nie zważając na to, zajął wobec śmierci postawę niemożliwą zachowując się tak, jakby śmierć nie istniała. Uchodzi ona w jego oczach za zjawisko nieprzyzwoite i towarzysko zdeplasowane³². Śmierć tymczasem jest najradykalniejszym wyrazem skończoności człowieka³³ i sygnalizuje w sposób nie pozostawiający cienia wątpliwości, że człowiek nie posiada możliwości pełnego dysponowania sobą. Nieważne przy tym jest, jak określa się tę moc, która w chwili śmierci bierze człowieka w swoje władanie: czy poczytuje się ją za nieubłagalny los, za anonimowe przeznaczenie, jako mechaniczne prawo entropii, czy też za zrządzenie transcendentnego Boga. Konieczności umierania nie zdoła odmienić żadna technologia ani żaden postęp medycyny. Nie anuluje jej wymiana zużytych organów, transplantacje czy kopie elementów ciała tak wierne, iż trudno odróżnić kopię od oryginału. Zabiegi te w najlepszym wypadku mogą przedłużyć życie, co w porównaniu z efektem zamierzonym zawsze uchodzić będzie za niewystarczające.

31 Za Th. Regan, *Über einige Grenzen des Menschen*, w: Phil. Jahrbuch 68 (1958) 159.

32 B. Stoeckle, *Grenzen der autonomen Moral*, 110—111.

33 Por. L. Boros, *Mysterium mortis*, Warszawa 1974, 21—23.

Śmierć jako nieodwołalne zakończenie ludzkiego życia na tym świecie oznacza zarazem utrwalenie wszystkiego, co człowiek w danym mu okresie czasu zdziałał. Gdy nastąpiła śmierć, nie ma już możliwości wydawania poleceń, które mogłyby poddać rewizji, odmienić, odwołać, należyście ustawić to, czego w życiu dokonał. W niczym nie umniejsza to znaczenia tzw. decyzji końcowej, która w chwili śmierci ma wpływ w sposób miarodajny na bilans życia, tyle że problematyczna jest sama koncepcja decyzji końcowej. Należy się chyba strzec przypisywania końcowej decyzji znaczenia oderwanego od całego biegu życia, a zwłaszcza degradującego decyzje podjęte w ciągu życia. Wydaje się rzeczą co najmniej ryzykowną, w przekonaniu, że dopiero w chwili śmierci sprawa życia nabiera powagi, poczytywać swoje dawniejsze, teraźniejsze i przyszłe decyzje za pozbawione sensu w stosunku do końcowego rezultatu życia ³⁴.

Gdzie zagadnienie śmierci bywa należycie traktowane, tam okazuje się ono pierwszorzędnym sposobem wyzwalania pytania o sens życia. Jednym z najbardziej problematycznych symptomów życia współczesnego człowieka jest to, że wzbrania się spokojnie, rozsądnie, z odpowiednim nastawieniem uznać śmierć za rzecz najpewniejszą. Można to wytłumaczyć jedynie tym, że nie umie żyć i nie umie brać swego życia śmiertelnie poważnie ³⁵. Gdzie odrzuca się myśl o śmierci, tam ponosi szkodę samo życie, które wówczas popada w iluzoryczny bieg, jak szkicuje to przypowieść ewangeliczna (Łk 12, 15—21). Nie ulega wątpliwości, że ars moriendi stanowi nieodzowny moment prawdziwej ars vivendi.

Obowiązek akceptacji swojej skończoności winien stanąć przed nami nie dopiero bezpośrednio przed śmiercią, gdy wyczerpano już wszystkie możliwości usunięcia się spod jej wpływu. Akceptacja ta powinna się dokonać już w fazie budowy i rozwoju własnej egzystencji. Kto tę granicę zaakceptował, ten jest immunizowany przeciwko niebezpieczeństwu urządzenia się na świecie tak, jakby żył w trwałym, wiecznym domu, a nie w doczesnym „namiocie”, który w pewnej chwili wypadnie zwinąć (por. 2 Kor 5, 1).

Wyrazem uznania swojej niedoskonałości i ograniczonych możliwości na tle indywidualnych cech i zdolności jest przyjęcie zarówno możliwości, jak i faktu zaciągnięcia winy. To człowiekowi z reguły nie przychodzi łatwo. Doświadczenie uczy, że skłonność do zakłamywania w tym względzie własnych „rachunków” jest duża, przy czym ten proces samoszukiwania się może dochodzić do skutku w rozmaity sposób. Nie służy nam w tym względzie pomocą środowisko, zawsze skłonne do neutralizowania zła i winy. Rozpowszechnioną metodą neutralizowania zła i winy jest redukcja tych zjawisk do niewiedzy, błędu czy niedostatecznego pouczenia ³⁶. Zaś niewiedzy nie można nikomu poczytywać za winę; błędzącego należy obdarzyć współczuciem, w żadnym jednak wy-

34 Tamże 124—125; por. G. Siegmund, *Von unseren Toten*, St. Augustin b.r.w. 5; por. Fr. Scholz, *Schuld, Sünde, Fehlhaltung*, Augsburg 1971, 51—53.

35 Por. M. Machovec, *Vom Sinn des menschlichen Lebens*, Freiburg 1971, 227.

36 L. Monden, *Sünde, Freiheit und Gewissen*, Salzburg 1968, 31—39; por. A. K. Ruf, *Sünde - was ist das?*, München 1972, 19—20.

padku pociągać do odpowiedzialności. Najbardziej rozpowszechnionym sposobem pozbawiania winy jej ostrza są różne interpretacje kliniczno-psychologiczne, w myśl których tzw. akty zawinione wskazują przede wszystkim na patologiczne podłoże lub defekty psychiczne, tak iż konfrontowanie człowieka z zarzucanym mu czynem, a zwłaszcza orzekanie winy uchodzi za przedsięwzięcie chybione. Jeszcze inna metoda uchylania winy osobistej polega na obarczaniu odpowiedzialnością za złe czyny człowieka panujących struktur i stosunków społecznych³⁷. To „strukturalne” zło rzekomo z konieczności wiedzie do zła indywidualnego.

Przeciwno negowaniu indywidualnej winy zdecydowanie występuje Objawienie: „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to sami siebie zwozimy i nie ma w nas prawdy... Jeśli mówimy, żeśmy nie zgrzeszyli, to czynimy Go kłamcą, a wtedy nie ma w nas Jego słowa” (1 J, 1, 8. 10). U podstaw takiego twierdzenia Nowego Testamentu leży przekonanie, iż nikomu z ludzi nie jest obce doświadczenie winy. Kto się do tego nie przyznaje lub nie umie zdobyć się na przyznanie do indywidualnej winy, ten daje dowód, iż jego relacja do siebie samego jest głęboko zakłócona. Według świadectwa Pisma św. człowiek powinien pogodzić się i afirmować fakt, że wina wyrasta z jego wnętrza: „Plami człowieka, co wychodzi z niego... Całe zło pochodzi z wnętrza człowieka i czyni go nieczystym” (Mk 7, 15. 23). Źródło zła zatem znajduje się nie w jakichś anonimowych siłach, w strukturach społecznych, ale w człowieku. Dostrzeżenie tej rzeczywistości, gotowość wzięcia na siebie odpowiedzialności za popełnione zło jest obowiązkiem wobec własnego „ja”

Człowiek jest istotą, która może się tylko stopniowo realizować. Samorealizacja jest nam jednak zadana³⁸. Nie możemy być jedynie pasywnym przedmiotem procesów rozwojowych, lecz zobowiązani jesteśmy w wolności, w oparciu o własną inicjatywę i o pomoc Bożą obrać drogę w kierunku wyznaczonego nam przez Boga celu, zdając sobie jednocześnie sprawę ze swoich ograniczonych możliwości.

37 Por. Fr. Scholz, dz. cyt. 93.

38 Tamże, 14.