

ANDRZEJ SZOSTEK MIC
Lublin

CZŁOWIEK WOBEC WARTOŚCI

WSTĘP

Zaproponowany mi temat mógłby wypełnić wielotomowe dzieło. Z góry więc chciałbym się zastrzec, że wystąpienie swe traktuję jako jedno z możliwych wprowadzeń do dalszych refleksji na ten ważny temat. W szczególności nie chcę – z braku kompetencji – zabierać głosu w sprawie wartości, wobec których człowiek staje w rodzinie. Chciałbym zacząć od zastanowienia się nad tym, dlaczego powiadamy, że człowiek stoi w o b e c wartości. Sądzę, że sformułowanie to wiele mówi o wartości i różnych jej odmianach, o stosunku człowieka do nich, a wreszcie o samym człowieku, który – jak chciałbym pokazać – poprzez właściwy stosunek do wartości dojrzewa w swym człowieczeństwie. Plan rozważań jest wyznaczony więc ich tytułem. Zacznę od analizy przyimka „wobec”, następnie zatrzymam się na charakterystyce wartości (dóbr), by zakończyć uwagami o człowieku, który stoi wobec wartości.

1. CO TO ZNACZY, ŻE CZŁOWIEK STOI W O B E C WARTOŚCI?

Przecież nie mówię, że stoję „wobec stołu” Raczej „przed” stołem, tak jak przed innymi przedmiotami martwymi, a chyba trudno też powiedzieć, że stoję „wobec” psa lub innego zwierzęcia. Natomiast owszem, mogę sensownie powiedzieć, że stoję „wobec” słuchaczy, że odpowiadam za swe czyny wobec Boga. Niektórzy powiadają też: wobec historii – ale traktują wówczas historię nieco metaforycznie, jako „ludzkość przyszłości”, która lepiej niż my dziś będzie potrafiła osądzić wydarzenia czasu obecnego.

Z drugiej strony: tylko człowiek może stać „wobec” czegokolwiek (a raczej: wobec kogokolwiek). Pies, nawet gdy stoi przede mną, nie stoi przecież

„wobec” mnie. Przyimek „wobec” odnosi się więc – zwłaszcza wtedy, gdy mamy na myśli „stać (znaleźć się wobec)” – nade wszystko do świata osób¹

Ten międzyosobowy charakter relacji sygnalizowanej niepozornym słówkiem „wobec” rzutuje na sposób rozumienia samej wartości. XIX-wieczny filozof niemiecki, Rudolf Herman Lotze zwrócił uwagę na to, że wartości nie „są” tak, jak są (istnieją) rzeczy. Wartości „ważą” (*gelten*). Ich pozycja jest przy tym jakby silniej związana z postawą tego, kto stoi „wobec” nich. Rzeczy, przedmioty trwają także wtedy, gdy nikt nie zwraca na nie uwagi i same przez się nie apelują do aktywności stojącego przed nimi podmiotu. Wartości natomiast „wołają” o reakcję podmiotu, o właściwe ustosunkowanie się do nich. Słowo „wobec” wskazuje więc także na pewną dynamikę, jaka charakteryzuje relację: „człowiek–wartości”

2. WOBEC JAKICH WARTOŚCI CZŁOWIEK STAJE?

Termin „wartość” jest dość młody. Przez długie wieki posługiwano się terminem „dobro” (*bonum*). Filozoficzno-leksykograficzne spory na temat zasadności mówienia o wartości obok mówienia o dobru zawiodłyby nas zbyt daleko. Nawet jednak, jeśli skłonni jesteśmy traktować wartości jako szczególne, wyższy typ dóbr, to dla zrozumienia stosunku człowieka do nich pożyteczne będzie przypomnienie klasycznego podziału dóbr na: użyteczne (*bonum utile*), przyjemne (*bonum delectabile*) i godziwe (*bonum honestum*). Nie są to jedyne ważne i znane w tradycji znaczenia tego terminu, o innych także wspomnę, ale później. O wszystkich tych odmianach dóbr chciałbym wszakże mówić nie „w konwencji definicyjnej”, przytaczając bardziej lub mniej rozwinięte określenia poszczególnych typów dóbr, ale „w konwencji egzystencjalnej”, to znaczy biorąc za punkt wyjścia określone doświadczenia, w których stykamy się z nimi – i zwracając uwagę na „konsekwencje antropologiczne” analizowanych doświadczeń.

¹ Pamiętać trzeba oczywiście, że język potoczny jest swoiście „znaczeniowo twórczy” i nie zamyka zwykle sensu danego terminu w jednej kategorii znaczeniowej. W *Słowniku języka polskiego* pod red. M. Szymczaka (t. 3. Warszawa 1989 s. 739) znaleźć można wiele kontekstów, w których stosujemy ten przyimek. Ale i tam pierwsze jego znaczenie odnosi się do świata osób.

2.1. Głód

Aż nazbyt często zdarzało się i zdarza człowiekowi doznawać przerażającego, śmiertelnego głodu. Nie trzeba jednak sięgać do doświadczeń tak skrajnych, by zauważyć, że każdy, także ten zwykły, codzienny głód wyraża potrzebę, brak dobra, bez którego sam człowiek nie czuje się dobrze. Ten elementarny przykład pokazuje, że człowiek jest istotą niedopełnioną, do jego kondycji należą różnorakie braki. Dobrem nazywa on to, co usuwa te braki, zaspokaja potrzeby. Gdy jestem głodny, dobrem jest dla mnie chleb i inne potrzebne pożywienie. Gdy jestem samotny – dobrem jest czyjeś towarzystwo, gdy zmęczony – odpoczynek itp. *Bonum utile* ma więc charakter dobra – środka do realizacji jakiegoś celu. W szczególności – tego celu, jakim jest dobre, możliwie wolne od braków życie człowieka.

Oczywiście, nawet gdy nie jestem głodny, traktuję chleb jako dobro, ponieważ wiem, że będzie mi on jeszcze kiedyś potrzebny. Głód reprezentuje tę sporą grupę potrzeb, których się nie da raz na zawsze zaspokoić. Traktuję więc stale chleb jako dobro: jeśli nie teraz, to w przyszłości będzie mi potrzebny; jeśli nie jest dobrem aktualnie, to jest nim potencjalnie. To samo dotyczy innych dóbr użytecznych.

2.2. Zachwyty

I tym razem nie sięgajmy zaraz do przeżyć skrajnych, wystarczą codzienne. Ileż razy zdarzało się nam, że przerywaliśmy interesującą skądinąd rozmowę okrzykiem: „Spójrz, jak tu ładnie!” Zauważmy najpierw, że piękno nas zaskakuje, inaczej niż w przypadku głodu, kiedy najpierw rodzi się potrzeba, następnie zaś rozglądamy się za tym, co może ją zaspokoić, i to właśnie określamy mianem dobra użytecznego. W wypadku zachwyty sam przedmiot „jawi mi się” jako piękny i niejako wybija mnie z dotychczasowego porządku myślenia i działania. Tu także warto wykorzystać intuicję znaczeniową zawartą w języku potocznym. Powiadam, że słońce, kwiaty, muzyka „budzą mój zachwyty” Czy mogę powiedzieć, że chleb „budzi mój głód”? To raczej głód „budzi wartości”, które mogą go zaspokoić; z jego powodu chleb traktuję jako dobro. Z pięknem inaczej: ono właśnie i tylko ono jest „racją” zachwyty. Owszem, bywa że człowiek odczuwa potrzebę zachwyty. Zauważmy jednak, po pierwsze, że pragnienie takie jest wtórne w stosunku do uprzednich, spontanicznych tego typu przeżyć. Po drugie zaś także wówczas zachwyty „wymaga”, by skupić się na pięknie, a nie na potrzebie jego przeżywania.

Bonum delectabile traktuję więc nie jako środek służący osiągnięciu innego dobra, ale jako cel, nawet jeśli reakcja na piękno zaspokaja potrzeby człowieka. W tym sensie rzecz można, że człowiek zachwyca się pięknem bezinteresownie, dla samego piękna. Dodajmy: taki dopiero stosunek do piękna rzeczywiście zaspokaja potrzebę przeżywania go.

2.3. Wina

Starożytni powiadali: „per opposita cognoscitur”, poznać można rzecz przez porównanie z tym, co jej przeciwne. Chcę mówić o dobru godziwym, a jego specyfikę szczególnie ostro dostrzec można właśnie „per opposita”, przez analizę zachowania niegodziwego.

Przypomnijmy sobie grzech Dawida z Betszabe. Zapewne stanowiła ona dlań *bonum delectabile*, zaspokajała też jego szczególny „głód”. Ale właśnie z tego powodu wydarzenie to uwydatnia różnicę pomiędzy tymi dwoma rodzajami dobra a *bonum honestum*, które zostało przez króla tak wyraźnie naruszone.

Co stanowi to dobro godziwe? Czy jest nim sama Betszabe, którą (podobnie jak jej męża Uriasza) Dawid potraktował niegodziwie? Poniekąd tak, chociaż mamy skłonność odnosić kategorię godziwości i niegodziwości raczej do czynów niż do tego, kogo owe czyny dotyczą. Czynimy to z powodów, o których będzie jeszcze mowa. Dodajmy jednak, że ściśle biorąc, także użyteczność i przyjemność orzekamy zarówno o przedmiotach, jak i o czynach zmierzających do realizacji tych dóbr.

Jak pamiętamy, posłany do króla prorok Natan nie od razu wygłasza swe napomnienie w imieniu Jahwe. Najpierw opowiada przypowieść o dwóch pasterzach i o tym, jak bogaty pozbawił biednego jego jedynej, ukochanej owcy. Wywołuje to oburzenie impulsywnego Dawida – i wtedy dopiero Natan powiada: „Tyś jest tym człowiekiem” (por. 2 Sm 12,1-7). Postępowanie Natana jest znamienne, pouczające także z pedagogicznego punktu widzenia – i to co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, prorok usiłuje ukazać królowi całą oczywistość zła czynu bogatego pasterza, a poprzez tę opowieść – czynu samego Dawida. Król musi zobaczyć to zło, przybliżyć sobie ogrom dokonanej krzywdy. Inaczej będzie je skłonny nadal traktować tylko w kategoriach dobra i zła użytecznego lub przyjemnego – tym bardziej, że niegodziwość istotnie nader często przynosi na dłuższą metę skutki szkodliwe i przykre (także Dawid musiał je przecież ponieść). Po drugie – zaplątanie w zło powoduje często zaślepienie człowieka, zatarcie ostrości osądu jego sumienia i wówczas dobrym zabiegiem pedagogicznym jest ukazanie sytuacji innej: po-

dobnej do tej, w której dany człowiek zgrzeszył, ale nie angażującej go osobiście. Tak czynił także Chrystus wobec faryzeuszy i uczonych w Piśmie, którzy dopiero z czasem orientowali się, że to do nich głównie adresował Mistrz swe przypowieści (por. Mt 21,33-45). *Nemo iudex in sua causa*, nikt nie jest sędzią we własnej sprawie. Czasami najprostsza droga do „własnej sprawy” wiedzie przez „cudzą”

Co jest tym dobrem, które naruszone zostaje czynem niegodziwym? Nie tyle „obiektywny porządek sprawiedliwości”, ile sam człowiek pokrzywdzony niesprawiedliwym czynem. W przypadku winy Dawida: ugodzona została Batszebe i – bardziej jeszcze – mąż jej, Uriasz, wydany przez Dawida na śmierć dla uniknięcia skandalu. Batszebe i Uriasz, podobnie jak ubogi pasterz z przypowieści Natana i każdy inny człowiek, zasługuje na respekt należny mu j a k o c z ł o w i e k o w i. Oto sedno sprawy. Natan próbuje ukazać Dawidowi nie tyle oczywistość dokonanej przezeń krzywdy, ile oczywistość wartości (godności) człowieka, w świetle której widać oczywiste zło aktu niesprawiedliwości. Jeżeli – zgodnie z wielowiekową tradycją – złem moralnym określać będziemy takie zło, które dotyka człowieka j a k o człowieka, to niegodziwość (*inhonestum*) jest złem moralnym *par excellence*: narusza godność tego, kto jest „adresatem” czynu, a przez to czyni niegodziwym jego sprawcę.

Ta ostatnia konstatacja, tak rozumiała sama przez się, otwiera kolejny etap naszych analiz: znaczenie stosunku do wartości dla zrozumienia człowieka i właściwych dróg jego rozwoju. Zanim do tego etapu przejdziemy, zatrzymajmy się jednak na chwilę przy specyfice *bonum honestum*, w ścisłym związku ze stanowiącą jego fundament godnością człowieka.

Podobnie jak w przypadku *bonum delectabile* godziwy stosunek do człowieka charakteryzuje się bezinteresownością: człowieka nie godzi się traktować instrumentalnie. Tam piękno nie pozwalało „uchwycić się” inaczej, jak w bezinteresownym zachwycie, tu „człowieczeństwo człowieka” na to nie pozwala. O ile jednak zachwyt oznacza swoiście bierną kontemplację piękna, o tyle należny człowiekowi respekt wymaga nierzadko działania podmiotu, wybija go z bierności, nie pozwala mu pozostać we właściwej dla zachwytu aurze „niezobowiązującej bezinteresowności” Mego rozmówcy może nie poruszać piękno przyrody, wydać mu się może mniej ważne niż np. poruszany w dyskusji temat. Znajdujący się w potrzebie człowiek zaś samą swą godnością wytrąca nas niejako z tej obojętności i „zmusza” do odpowiedniego działania.

„Zmusza” tym bardziej natarczywie, im poważniejsze zło mu grozi. Należny człowiekowi respekt okazuję nade wszystko przez to, że zaspokajam jego potrzeby, przysparzam mu potrzebnych mu dóbr. Inaczej mówiąc: respekt dla tego dobra, jakim jest człowiek, okazuję poprzez zabezpieczenie lub pomnoże-

nie odpowiednich dóbr-dla-człowieka. By to czynić właściwie, muszę oczywiście wiedzieć, kim jest człowiek, co dla niego stanowi dobro rzeczywiste i istotne, co zaś tylko pozorne lub drugorzędne. Oto jak ścisły jest i musi być związek pomiędzy etyką i antropologią. Ale widać też, że tak zwane wartości moralne nie są samodzielne, nie stanowią bytów jakiegoś idealnego „świata wartości”. Swą wartościowość czerpią z tego, kto nimi jest niejako strzeżony.

3. KIM STAJE SIĘ CZŁOWIEK POPRAZ SWÓJ STOSUNEK DO WARTOŚCI?

Już dotychczasowe wywody ukazywały poszczególne wartości (dobra) w ich odniesieniu do człowieka. Teraz trzeba to odniesienie uwyraźnić i dopełnić.

3.1. Rola wartości użytkowych

Jak wartości wpływają na samego człowieka? Najbardziej namacalnie wpływają nań wartości użytkowe. Zaspokajając głód, uzupełniam brak, który utrudnia mi normalną, ludzką egzystencję. Człowiek najedzony jest inny – i czuje się inaczej – niż głodny. Ale to „jest inny” nie sięga jego głębszego wymiaru. Nie mogę powiedzieć, że człowiek głodny jest z powodu swego głodu „mniej człowiekiem” niż najedzony. Brak dóbr konsumpcyjnych bywa nader dojmujący, zaspokojenie tego braku ma swe znaczenie moralne, ale **s a m e p r z e z s i ę** dobra użytkowe nie rozwijają człowieka w jego człowieczeństwie. Zaspokajając swój głód raczej „konserwuję”, niż rozwijam swe człowieczeństwo.

Jak powiedziałem, zaspokojenie dóbr użytkowych podlega zarazem ocenie moralnej. Ale podstawą tej oceny jest nie sama potrzeba (głód), lecz człowiek głodny, któremu okazuję miłość, karmiąc go. Nie przypadkiem wśród tzw. dobrych uczynków co do ciała wymieniano: „głodnego nakarmić”, a nie: „zaspokoić głód”. I nie przypadkiem wyrażenie „stać wobec wartości” nie znajduje zastosowania tam, gdzie wartością jest użyteczna rzecz: dobro użytkowe **j a k o** użytkowe.

3.2. Rola wartości estetycznych

Inaczej się ma sprawa z *bonum delectabile*. Obcowanie z tym rodzajem dobra nie zaspokaja podstawowych potrzeb człowieka niezbędnych mu do życia, natomiast zmienia go głębiej. Wrażliwość na piękno lub jej brak, wrażliwość na pewien rodzaj piękna, a niewrażliwość na inny – wiele mówią o człowieku jako człowieku. Mówią przede wszystkim o jego zdolności do przekraczania wymiaru materialnego, a nawet o tym, że człowiek wtedy dopiero rozwija się jako człowiek, kiedy ów wymiar przekracza. Kontemplacja piękna nie jest jedynym aktem ukazującym ponadmaterialny aspekt ludzkiego bytu, ale w niej zdolność człowieka do transcendowania perspektywy czysto zmysłowej ujawnia się szczególnie namacalnie – właśnie dlatego, że poprzez to, co zmysłowe, odsłania się przed człowiekiem to, co ponadzmysłowe. Ponadto, jak podkreśla M. A. Krąpiec, „przeżycie pięknościowe jest w człowieku bardziej pierwotne, nawet w stosunku do przeżycia poznawczego i pożądanego”². Choć bowiem dwa ostatnie są prostsze w analizie filozoficznej, to jednak faktycznie człowiek „chwytą” pierwotnie rzeczywistość jako zarazem prawdziwą i dobrą – właśnie piękną, w metafizycznym sensie.

Wypada tu uczynić małe zastrzeżenie. Filozofia klasyczna odróżnia wyraźnie dobro w sensie transcendentnym od *bonum honestum*, podobnie jak piękno estetyczne od piękna w znaczeniu metafizycznym³. Tak jednak, jak piękno estetyczne ugruntowane jest w pięknie metafizycznym i w tej dopiero perspektywie w pełni się tłumaczy, tak też dobro w sensie moralnym, a także prawda w sensie logicznym, zakorzenione są bytowo w dobru i prawdzie w znaczeniu transcendentnym. Nie przypadkiem we wszystkich trzech wypadkach używa się tego samego terminu (piękno, dobro, prawda). Różnica płaszczyzn bytowych i poznawczych nie powinna bowiem przesłaniać istotnego związku wspomnianych trzech transcendentaliów z ich kategoriałnymi postaciami. Nasze rozważania nie przebiegają w płaszczyźnie metafizycznej. Zamiarem moim jest raczej wydobyć antropologicznych, nie zaś ostatecznych, metafizycznych aspektów kontaktu człowieka z wartościami. Miejmy więc świadomość „nieostatecznościowości” niniejszych analiz, bez których jednak interpretacja „ostatecznościowa” byłaby niejako zawieszona w próżni.

Co więc o człowieku mówi doświadczenie *bonum honestum*?

² *Metafizyka*. Wyd. 4. Lublin 1985 s. 215.

³ Por. tamże.

3.3. Znaczenie godziwości

Powiedziano wcześniej, że „moralnie dobry” rozumie się tu (i zazwyczaj) jako „dobry dla człowieka jako człowieka”. W tym sensie zdolność zachwyca-
nia się pięknem jest moralnie dobra, ponieważ – inaczej niż konsumpcja dóbr
materialnych – aktualizuje i rozwija w człowieku to, co specyficznie ludzkie,
ujawnia jego zdolność do przekraczania wymiaru czysto materialnego mocą
aktów duchowych. Dokładnie mówiąc: mocą osobowych aktów poznania i
chcenia, które „splatają się z sobą” w akcie zachwytu. Człowiek przekracza
świat materialny właśnie jako osoba.

Rzecz jasna, swą strukturę osobową manifestuje człowiek nie tylko w
aktach zachwytu. Niezależnie jednak od tego, jak się on jako osoba „odśła-
nia”, ujawnienie tej struktury jest jednocześnie ujawnieniem szczególnej war-
tości jej nosiciela. Wartość tę określa się zwykle jako godność osobowa, dla
podkreślenia tego, co stanowi jej istotny fundament i rację. Akty moralnie złe,
niegodziwe – to te, które ignorują wynikającą z tej godności powinność odpo-
wiedniego traktowania jej nosiciela. W szczególności: ponieważ osoba stanowi
o sobie, ponieważ przez swą rozumność przynależy – jak powiadał I. Kant
– do „Królestwa celów”, w odróżnieniu od nierozumnych bytów kierowanych
niejako z zewnątrz prawami przyrody, to właściwym sposobem odnoszenia się
do niej jest traktowanie jej jako celu, nieinstrumentalnie. Tu właśnie, w spo-
sobie traktowania osoby ludzkiej, tkwi sedno moralnej godziwości działania,
bonum honestum.

Ale stosunek do tej wartości, jaką stanowi każda osoba, odśłania jeszcze
jeden aspekt bytu i spełniania się człowieka jako osoby. Wspomniałem wcześ-
niej, że poprzez czyn niegodziwy sam jego podmiot staje się niegodziwy. Nie
przestaje być osobą, nie traci więc swej osobowej godności, ale popełniając
niegodziwość (a więc godząc w innych) uderza sam w siebie – i to rani
siebie głębiej, niż mógłby to uczynić wobec kogokolwiek. Innych może po-
zbawiać należnych im dóbr, może im przysparzać bólu – ale nie może ich
uczynić moralnie złymi. Siebie natomiast może. Może niejako „pomniejszyć”
swe człowieczeństwo działaniem nie odpowiadającym jemu samemu jako
osobie. Oto dlaczego niegodziwość wiążemy z czynem wyraźniej niż w wy-
padku dóbr użytecznych i przyjemnościowych: godziwość znajduje swą pod-
stawę zarówno w godności osoby-adresata czynu, jak i w samym podmiocie
działania. Niegodziwe działanie względem „drugiego” czyni niegodziwym
sprawcę.

Co nam to mówi o ludzkiej osobie? To, że spełnia się ona najgłębiej przez
miłość. Jej fundamentem jest traktowanie osoby jako dobra-celu, bezinteres-
sowne (czyli nie podporządkowujące jej bez reszty własnym korzyściom)

działanie dla jej dobra. Na tym fundamencie rozwija się (w różny sposób i z różną intensywnością) miłość jako dar z siebie. Dopiero taka miłość, jak nam to przypomina Konstytucja *Gaudium et spes*, pozwala człowiekowi „odnaleźć się w pełni”⁴

Nie zawsze zdajemy sobie sprawę z wagi tej prawdy, której głębi nie oddaje slogan o społecznej naturze człowieka. Nie zawsze też doceniamy jej znaczenie pedagogiczne. Na krótką metę skuteczniejsze bywa odwołanie się do nieopłacalności działania niegodziwego. Poprzestanie na takich „argumentach” w wychowaniu możemy dziecku utrudnić, zamiast ułatwić, dojrzewanie moralne, którego sedno leży w dojrzeniu godności osoby ludzkiej i jej moralnie wiążącego charakteru. Dwuznaczność polskiego terminu „dojrzeć” jest w tym wypadku szczęśliwa: człowiek staje się dojrzały: otwiera przed sobą perspektywę osiągnięcia pełni człowieczeństwa w miłości – poprzez dojrzenie szczególnej, fascynującej cenneści ludzkiej osoby. Rezygnowanie z prób ukazania tej godności oznacza w istocie zamianę wychowanie na tresurę.

3.4. Znaczenie respektu dla prawdy

Na czym polega moralne znaczenie respektu dla prawdy? Odpowiedzieć można krótko: „nihil volitum, nisi praecognitum” Prawda o dobru umożliwia właściwą reakcję woli, tak jak z kolei przeżycie piękna zakłada zaangażowanie zarówno poznawczej, jak i pożądawczej aktywności duchowej człowieka. Ta odpowiedź wymaga jednak rozwinięcia i pogłębienia. Chodzi o to, czy i jaka jest moralna doniosłość w s z e l k i e g o aktu poznania prawdy, nawet najbardziej banalnej.

Uznajemy, że postulat wierności prawdzie jest moralnie ważki. Przywołujemy przykłady tych, którzy pozostali wierni swym przekonaniom nawet wtedy, gdy musieli za to płacić życiem. Podziwiamy Sokratesa, św. Tomasza Morusa, kard. Wyszyńskiego i im podobnych za to, że nie dali się złamać żadnym naciskom i zachowali swą godność osoby: rozumnej istoty kierującej się w działaniu poznana prawdą. Jeśli jednak za to właśnie ich podziwiamy, to w gruncie rzeczy nie tak ważne jest, czy prawda, której pozostali do końca wierni, była moralnie doniosła czy błaha. Istotne jest, że już samo uznanie poznanej prawdy jest aktem zaangażowania woli ludzkiej – i to aktem, którego „wycofanie” oznacza uderzenie w to, co stanowi o tożsamości człowieka jako osoby: istoty rozumnie wolnej.

⁴ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* p. 24.

Nie odczuwamy moralnej wagi uznania prostych, banalnych prawd, ponieważ zazwyczaj uznanie to nic nas nie kosztuje. Cóż mi przeszkadza uznać, że dziś jest cieplej niż wczoraj, albo że $2 + 2 = 4$? Ale bywa, że tego typu proste prawdy stają się niewygodne. Św. Tomasz Morus kochał swą rodzinę, ojczyznę i króla, pragnął żyć długo i tak szczęśliwie, jak to jest możliwe na ziemi. Ale okazało się, że król Henryk chciał uznać za nieważne małżeństwo z Katarzyną, które według Morusa było ważne. I oto prawda o ich małżeństwie, dotąd „niewinna” i oczywista, stała się nagle bardzo „kosztowna” Św. Tomasza kosztowała życie. W Polsce tuż po II wojnie wprowadzono podręczniki, w których odrzucono zasadę niesprzeczności jako niezgodną z zasadami marksistowskiej dialektyki. Dla tych, którzy mieli choćby elementarne przygotowanie z logiki, oznaczało to tyle, co uznać, że $2 + 2 \neq 4$. Parę lat temu zapowiadała się fatalna pogoda na 1 maja. Trudno zapomnieć zakłopotanie spikerki telewizyjnej, która miała nieszczęście zapowiadać pogodę w Dzienniku TV 30 IV

Przykładów takich można podać wiele. Nie chodzi w nich tylko o doniosłość prawdy, której człowiek powinien być wierny. Istotne jest to, że każde sprzeniewierzenie się prawdzie; każde zakłamanie, którego człowiek dokonuje lub na które się godzi, jego samego wewnątrz „rozsadza”, rozbija właściwe osobie przyporządkowanie wolności rozumnie poznanej prawdzie. O głębi tego zranienia świadczy to, że człowiek nie może w takim stanie żyć. Albo wykańcza się psychicznie, albo – co gorsza, ale co dzieje się częściej – sam sobie wmawia, że niewygodna prawda jest nieprawdą. Zwykle nikogo innego nie uda mu się tak skutecznie oszukać, jak samego siebie.

W tym więc sensie stosunek do prawdy – stosunek do wartości, jaką jest prawda – leży u podstaw wszelkiego odniesienia człowieka do wartości. Odpowiedź na wartość jest wtedy prawidłowa, gdy odpowiada prawdzie o niej. Inna jest w stosunku do dóbr użytkowych, inna wobec piękna, jeszcze inna wobec godności osoby. Zawsze jednak podmiot potwierdza i umacnia siebie jako osobę wtedy, gdy kieruje się poznaną prawdą. Może się pomylić – ale pomyłka nie niszczy tej więzi wolności z prawdą, jaką niszczy samozakłamanie. Świadomość omylności każe być człowiekowi czujnym, otwartym na wszystko, co może usunąć błąd. O ile bowiem sam błąd jeszcze człowieka wewnątrz nie „łamie”, o tyle brak starań, by go uniknąć, świadczyć może o praktycznym lekceważeniu powinności kierowania się w życiu prawdą⁵

⁵ Więcej o moralnym znaczeniu uznania prawdy por. T S t y c z e Ń. *Wolność w prawdzie*. Rzym 1988; A. S z o s t e k. *Wolność – prawda – sumienie*. „Ethos” 1991 nr 3/4 s. 25-37.

Nie chcę rozwijać konkluzji pedagogicznych wynikających z tego fragmentu naszych rozważań, sądzę jednak, że niepokojąca jest dziś niefrasobliwość, z jaką traktuje się wielorakie przejawy zakłamania. Niepokojące jest także zadufanie w sobie, brak elementarnej pokory w uznaniu własnej omyłności i otwartości na prawdę wypowiedzaną ustami innych.

3.5. Znaczenie *sacrum*

O stosunku do „*sacrum*” nic dotąd nie powiedziano. Analizy nasze utrzymane są w optyce filozoficznej, która raczej dochodzi do rozpoznania Boga i Jego świętości w rzeczywistości nas otaczającej, niż od doświadczenia bezpośredniego kontaktu z Nim wychodzi. Nie podważając znaczenia takiego doświadczenia Boga, chciałbym jednak utrzymać się w przyjętej konwencji dociekań i pokazać na koniec, jak wymienione typy naszego stosunku do wartości (zwłaszcza trzy ostatnie) przybliżają nas do przeżycia „*sacrum*”

Akty duchowe mają, jak wspomniałem, to do siebie, że pozwalają człowiekowi przekroczyć siebie, transcendować jego „naturalną kondycję”. Piękno wybija człowieka z utartego szlaku myślenia i działania i każe mu zatrzymać się w akcie zachwytu nad czymś, co jest „poza nim” jako podmiotem tegoż zachwytu. Osoba – zwłaszcza osoba drugiego człowieka – jeszcze bardziej stanowczo, niekiedy wręcz natarczywie domaga się, by zareagować na jej obecność i potrzeby. Każdy akt poznania stawia podmiot przed nową, nie znaną mu dotąd i w tym sensie przekraczającą go rzeczywistością.

Zauważmy też, że każdemu takiemu aktowi właściwa jest swoista bezinteresowność. Sens tej bezinteresowności za każdym razem jest nieco inny, ale ani piękna, ani godności (i zakorzenionej w niej godziwości), ani prawdy nie da się podporządkować wymiarowi użyteczności. Zachwycam się pięknem jako pięknem, winienem afirmować osobę dla niej samej, uznać winienem prawdę tak, jak mi się ona jawi – niezależnie od tego, czy i w jakim stopniu opłaca mi się podziwiać piękno, respektować godność osobową człowieka i pozostawać wiernym prawdzie. Co więcej, właśnie przez takie bezinteresowne przekraczanie siebie ku wartościom człowiek potwierdza swe człowieczeństwo, spełnia się jako osoba.

Akty osobowe mają jednak to do siebie, że – wprost lub pośrednio – kierowane są do osoby, mają charakter międzyosobowy. To właśnie uświadomiliśmy sobie na początku, zwracając uwagę na znaczenie przyimka „wobec”. A skoro tak, to akty bezinteresownego uznania wartości, wszystkich wymienionych wcześniej, jako akty osobowe **k i e r o w a n e s ą o s t a t e c z n i e d o O s o b y**. Religijna aura, jaką przeżywamy niekiedy

w doświadczeniu piękna, dobra lub prawdy, nie jest „dodana z zewnątrz”, nie jest jedynie kulturowo uwarunkowaną interpretacją naszych osobowych aktów. Doznajemy obecności Boga zwłaszcza wtedy, gdy tamte doświadczenia są szczególnie silne. Nic w tym dziwnego: właśnie ich intensywność pozwala głębiej dojrzeć poprzez nie Tego, który jest całą i osobową Prawdą, Dobrem i Pięknem.

Odkrycie „sacrum” u podstaw tych doświadczeń pobudza jednocześnie człowieka do odpowiedzi Temu, kto daje się poznać poprzez bezinteresowne przeżycie prawdy, dobra i piękna. Trudno rozwijać ten temat, choć podstawy do tego zostały tu, jak sądzę, naszkicowane. Niech wskazówką w tym kierunku, a jednocześnie podsumowaniem niniejszych rozważań, będą słowa kardynała Karola Wojtyły wzięte z jednego z ostatnich tekstów napisanych przed wyniesieniem go na Stolicę Piotrową. W artykule *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis”* pisał on: „Trzeba więc, przekraczając wszystkie ograniczenia wielorakich utylitaryzmów, odsłonić w całym bogactwie ludzkiej *praxis* ową głęboką relację do prawdy, dobra i piękna, która ma charakter bezinteresowny: czysty i pozautylitarny. [...] Równocześnie to samo bezinteresowne, wewnętrzne obcowanie z prawdą, dobrem i pięknem jest źródłem takiej *praxis*, w której zawiera się szczególne promieniowanie człowieka na zewnątrz. Z mocy tego promieniowania powstają czyny i dzieła, poprzez które człowiek najpełniej wyraża siebie”⁶ Zakończył zaś swe rozważania następującym cytatem z Konstytucji *Gaudium et spes*: „Jeżeli rozszerzymy po ziemi w duchu Pana i wedle Jego zlecenia godność ludzką, wspólnotę braterską i wolność, to znaczy wszystkie dobra natury oraz owoce naszej zapobiegliwości, to odnajdziemy je potem na nowo, ale oczyszczone ze wszystkiego brudu, rozświetlone i przemienione – gdy Chrystus odda Ojcu «wieczne i powszechne królestwo: królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju». Na tej ziemi Królestwo obecne jest już w sposób tajemniczy; dokonanie zaś jego nastąpi z przyjściem Pana”⁷

⁶ „Roczniki Filozoficzne” 27:1979 z. 1 s. 16-17.

⁷ P 39 – cyt. za: W o j t y ł a, jw. s. 19.