

# Wal, Jan

---

## Różne aspekty prawdy i jej dialogiczne odniesienia

---

Warszawskie Studia Pastoralne 8, 94-120

---

2008

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://mazowsze.hist.pl).

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. Jan Wal\*

## **Różne aspekty prawdy i jej dialogiczne odniesienia**

W dialogu mamy zawsze do czynienia z prawdą poznania i prawdą wypowiedzi. Prawdziwość poznania ma istotny związek z prawdomównością człowieka, chociaż jej nie determinuje. Nie można przekazywać prawdy jeśli się jej nie zna, ale znając prawdę, w swoich wypowiedziach ludzie często się z nią z różnych powodów rozmijają. Decyduje o tym nie zawsze zła wola, ale w wielu przypadkach sam złożony charakter prawdy. To jest jeszcze jeden z paradoksów rzeczywistości, że możemy mówić o „prostocie prawdy”, związanej z jej „oczywistością”, a równocześnie o jej „wielorakiej złożoności”.

### **Charakter poznawanej w dialogu prawdy**

Poznana prawda ma zawsze charakter asertywny, czyli osobowy. Jak mówił Joseph Wolpe są tylko trzy możliwe postawy w relacjach międzyludzkich. Pierwsza polega na uwzględnianiu wyłącznie własnego punktu widzenia. Druga przedkłada racje i zdanie innych nad własne. Asertywność liczy się na pierwszym miejscu z własnym osądem rzeczywistości, ale uwzględnia także argumenty innych ludzi. Ta ostatnia postawa jest postawą asertywną, to znaczy dowartościowuje osobowy aspekt poznania, ale nie czyni tego poznania her-

---

\* Ks. prof. dr hab. Jan Wal jest konsultantem Komisji Charytatywnej Konferencji Episkopatu Polski. Od roku 1998 jest kierownikiem katedry teologii pastoralnej ogólnej Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Od 2003 r. wchodzi w skład Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. Główne kierunki badań to: dialogika, duszpasterstwo społeczne, teologia charytatywna. Jest autorem licznych artykułów naukowych i publikacji książkowych.

metycznym. Asertywność dotyczy nie tylko sfery poznawczej, jej psychologiczne ujęcie koncentruje uwagę przede wszystkim na obszarze działania (aspekt behawioralny), ukazując, jak można realizować własne cele nie raniąc bliźnich.<sup>2</sup> Samo poznanie prawdy zawiera w sobie pewne cechy osobowościowe. Poznanie ludzkie ma charakter pośredni. Odczytujemy rzeczywistość poprzez znaki, jakie w niej znajdujemy. Nasze poznanie mające charakter osądu odwołuje się do różnych zewnętrznych znaków, na które różni ludzie różnie reagują, w zależności od doświadczenia poznawczego i typu osobowości. Po drugie na nasz osąd rzeczywistości oddziałuje system pojęć, jakimi operujemy, czyli nasz język i sposób myślenia, którym się posługujemy, a na który mają wpływ zarówno opinie potoczne i utarte stereotypy myślowe, jak i teorie naukowe, czy ideologiczne.<sup>3</sup> Ponieważ prawda jest poznawana na sposób osądu, jej poznanie zależy w dużej mierze od zdolności koncentracji umysłowej i nasilenia uwagi. W życiu każdego człowieka w procesie myślowym pojawiają się momenty mimowolnego odwrócenia uwagi. Percepcja człowieka nie jest zatem ciągła. Uzupełnianie luk percepcyjnych dokonuje się najpierw przez intuicję, którą za Bergsonem należy wyraźnie odróżniać od inteligencji, gdyż *istota inteligencji polega na umiejętności przenikania do wnętrza, głębi i ducha badanego przedmiotu*.<sup>4</sup> Intuicja zaś stanowi jakiś rodzaj skrótowego, wglądowego myślenia, pozwalającego od razu wychwycić istotę rzeczy. Intuicjonizm Bergsona był w opozycji zarówno do racjonalizmu, jak i empiryzmu w filozofii nowożytnej. Bergson uważał intuicję za jeden z przymiotów rozumu, który działa bądź to *per necessarium deductionem* (przez konieczną dedukcję, w której szczególną rolę odgrywa inteligencja) bądź też *per evidentem intuitum* (ewidentną intuicję).<sup>5</sup> Innym sposobem uzupełniania luk percepcyjnych jest działanie wyobraźni, która w oparciu o doświadczenie życiowe podsuwa takie, a nie inne uzupełnienie łańcucha percepcyjnego. Nie znaczy to, iż osobowy proces poznawczy subiekty-

<sup>2</sup> Por. R. Alberti, M. Emmons, *Asertywność. Siegaj po to co chcesz, nie raniąc innych*, Gdańsk 2003, s. 54.

<sup>3</sup> Por. M. A. Krapiec, *Prawda – dobro – piękno jako wartości humanistyczne*, w: dz. cyt., s. 22.

<sup>4</sup> S. Borzym, *Obecność ryzyka. Szkice z filozofii powszechnej*, Warszawa 1998, s. 95.

<sup>5</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1978, s. 208.

wizuje i relatywizuje prawdę, on ją jedynie interioryzuje. Jak podkreślił Stanisław Borzym analizując myśl Sokratesa, filozof ten – Wierzył w uniwersalność rozumu, choć prawda według niego, objawia się zawsze w świadomości indywidualnej.<sup>6</sup> Należy podkreślać osobowy charakter prawdy, nigdy nie wolno tracić jednak z pola widzenia jej aspektu przedmiotowego, bo wówczas prawda uległaby relatywizacji. *Zrelatywizowana prawda może zostać usunięta ze słownika, albo pozostawiona jako jeszcze jedno określenie fałszu; bez przedmiotów, o których można coś powiedzieć, podmiot staje się głosem wołającym na puszczy...*<sup>7</sup> Z drugiej strony trzeba zachować świadomość, że myślenie może wszystko uprzedmiotowić. Powinno się pamiętać, że nawet gdy czynimy przedmiotem naszego myślenia samych siebie, to jesteśmy czymś więcej niż tylko przedmiotem, jesteśmy także podmiotem. Podobnie ma się sprawa gdy myślimy o ludziach. Inaczej jest z myśleniem o rzeczach, przedmiotach, wydarzeniach, w tej sferze znikają związki podmiotowania, a tym samym związki typu dialogowego. W wypadku osób zatem nie poznamy pełnej prawdy o nich tylko na drodze przedmiotowego myślenia. Trzeba stworzyć osobom przestrzeń obcowania, by mogły wypowiedzieć prawdę o sobie.<sup>8</sup> Nawet jednak przy spełnieniu tego warunku należy zachować świadomość, iż ludzkie poznanie ma charakter aproksymatywny (zbliżony).<sup>9</sup> Należy dążyć do tego, aby stopień adekwatności naszego myślenia i jego korespondencji z rzeczywistością był jak największy, dlatego w proces poznawczy winno się angażować wszystkie osobowe możliwości percepcyjne. Prawda ma charakter osobowy, asertywny także w tym sensie, iż człowiek podejmując trud szukania prawdy, później jakoś się z tą prawdą identyfikuje, staje się ona jego prawdą. Jeśli ktoś włożył wiele wysiłku w poznanie prawdy, to nawet jeśli mu się tylko wydaje, że ją znalazł, on do niej przyłgnął i gotów jest jej bronić.<sup>10</sup> Dlatego trzeba wiele cierpliwości w przekonywaniu, argumentacji i perswazji, bo trudno jest kogoś przekonać, że błędzi, czy się myli. Jest to szczególnie trudne zwłaszcza w przypadku prawd

<sup>6</sup> S. Borzym, *Obecność ryzyka. Szkice z filozofii powszechnej*, dz. cyt., s. 15.

<sup>7</sup> F. Fernández-Armesto, *Historia prawdy*, Poznań 1999, s. 243.

<sup>8</sup> J. Tischner, *Myślenie religijne*, w: dz. cyt., s. 353.

<sup>9</sup> J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, Kraków 1985, s. 198.

<sup>10</sup> J. Wal, *Vademecum dialogu*, dz. cyt., s. 32.

egzystencjalnych, gdyż zakwestionowanie nawet jednej prawdy, może zburzyć całą konstrukcję myślową, u której podstaw leży ta rzekoma prawda. Niekiedy może to wymagać nawet rewizji całego życia i trzeba odwagi, aby podjąć ryzyko. Postmodernizm opowiada się za zmianami, ale nie wierzy w możliwość weryfikacji samej prawdy, postuluje zatem podjęcie ryzyka jedynie w celu dokonania zmiany, dla samej zmiany. Jeśli nie może być prawdziwiej, lepiej niech będzie przynajmniej inaczej, bo sama zmiana jego zdaniem ma już charakter odświeżający i regenerujący. Jest to jednak zbyt słaba argumentacja za podjęciem ryzyka, bo nie racjonalizuje ona samego ryzyka.

Stanisław Borzym przyznaje, że nawet jeśli się odrzuci podejmowanie ryzyka z racji poszukiwania i permanentnej weryfikacji trwałych punktów odniesienia, jakimi są transcendentalne wartości: prawdy dobra i piękna, człowiek musi walczyć o porządek w sobie i wokół siebie, nawet gdyby ten porządek był przejściowy, a reguły zmienne, tylko dlatego by nie popaść w obłąd. Negacja ryzyka też jest ryzykowna. Rezygnacja z ryzyka oznaczałaby bowiem rezygnację z racjonalności.<sup>11</sup> Z poszukiwaniem prawdy wiąże się jeszcze inny rodzaj ryzyka. *Poszukując prawdy i dążąc do niej* – pisał bp Jan Pietruszko – *narażamy się zawsze na ryzyko, że to nie my ją zdobędziemy, lecz ona nas zdobędzie, lub przynajmniej będzie usiłowała nas zdobyć dla siebie.*<sup>12</sup> Prawda ma się człowiekowi objawiać, a nie zdobywać człowieka. Prawda bowiem winna człowieka wyzwalać (J 8, 32), a nie dokonywać jego zniewolenia.

Prawda ma także charakter komplementarny, bo ... *wiemy dobrze, że właśnie nasze poznanie będąc wybiórcze i aspektowe nie daje nam pełnego ujęcia treści rzeczy, którą poznajemy jedynie w aspektach, przedstawionych przez znaki naturalne, nasze sensory – pojęcia.*<sup>13</sup> Człowiek jest zdolny do poznania prawdy obiektywnej, ale tę prawdę poznaje wycinkowo i aspektowo. Dopiero dopełnianie się różnych punktów widzenia tej samej rzeczywistości daje bardziej całoś-

<sup>11</sup> Por. S. Borzym, *Obecność ryzyka. Szkice z filozofii powszechnej*, dz. cyt., s. 176n.

<sup>12</sup> J. Pietruszko, *Medytacje w drodze – spotkania*, Kraków 2002, s. 351.

<sup>13</sup> M. A. Krapiec, *Prawda – dobro – piękno jako wartości humanistyczne*, w: dz. cyt., s. 22.

ciowy obraz prawdy o tej rzeczywistości. Oczywiście obiektywizm poznawczy człowieka nie ma charakteru absolutnego, ale jest uwarunkowany wieloma czynnikami, które nie zmieniają istotnych elementów rzeczywistości, nadają jednak naszemu poznaniu specyficzny odcień, warunkowany: sytuacyjnie, personalnie, społecznie, czy kulturowo. Należy zawsze rozróżniać pomiędzy prawdą całościową, a pełną prawdą o rzeczywistości. Prawda całościowa jest prawdą dla człowieka optymalną, pełna prawda prawdą idealną. Niezwykle trudno jest poznać wszystkie aspekty szczegółowej rzeczywistości, zwłaszcza jeśli ma ona charakter bardzo złożony. Do takiego optymalnego poznania winien jednak człowiek dążyć.

Na tym zasada się wartość społecznego (wspólnotowego) myślenia, z którym mamy do czynienia w dialogu, iż możemy odkrywać coraz to nowe aspekty rzeczywistości. Poznanie prawdy o wielu rzeczywistościach wymaga często czasu, bo są tak bogate, że aktualnie przekraczają możliwości poznawcze naszego rozumu, co nie znaczy, że kiedyś ich nie poznamy, gdy wydoskonalimy nasz umysł. Pełnej prawdy o niektórych rzeczywistościach nie zgłębimy jednak nigdy. Już święty Paweł pisał *Po części bowiem tylko poznajemy...* (1 Kor 13, 9). Nie da się w pełni ogarnąć i zrozumieć tu na ziemi tajemnic naturalnych. Gdy chodzi o tajemnice nadprzyrodzone nie zgłębimy ich do końca także w wieczności, ze względu na nieskończoność Boga, nie będziemy bowiem w stanie objąć ludzką świadomością rzeczywistości z innego wymiaru. Zdaniem Jerzego Bukowskiego – *Tajemnicy się nie sprawdza, nie weryfikuje, z tajemnicą można tylko obcować – jej widzeniem jest niemożność widzenia, jej dotknięciem niemożność dotknięcia, jej zrozumieniem niemożność zrozumienia – i wówczas żyje się autentycznie.*<sup>14</sup>

Trzecim przymiotem prawdy jest jej korelacyjny charakter. Korelacyjność dotyczy wielu aspektów prawdy. Najpierw wiąże się ona z integralnością prawdy. W integralnym ujęciu prawdy jej aspekt teoretyczny łączy się zawsze z aspektem praktycznym. Jeśli pytamy o istotowy wymiar prawdy, jak dana prawda brzmi sama w sobie, jakie treści ze sobą niesie?, musimy zapytać także o istnieniowy (egzystencjalny) wymiar prawdy – jakie to ma znaczenie dla człowieka?

---

<sup>14</sup> J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 171.

Trzeba również zwrócić uwagę na sekwencyjność prawdy. Sekwencyjność ta polega na tym, że pytania o jedną prawdę pociągają za sobą szereg pytań o inne prawdy, gdyż prawdy te pozostają ze sobą w logicznym związku, jedna bowiem z drugiej wypływa. Prawda wreszcie ma wymiar uniwersalny, ponadczasowy.

Erazm z Rotterdamu miał kiedyś stwierdzić, że *Nie każdą prawdę dobrze jest mówić, a przede wszystkim nie w każdym czasie. Ale ważny jest sposób mówienia prawdy.*<sup>15</sup> W pełni można się zgodzić ze stwierdzeniem, iż sposób przekazywania prawdy jest ważny. Natomiast należy rozróżnić pomiędzy uniwersalnością a aktualnością prawd. Aktualność prawd może się zmieniać. Jedne są bardziej nośne w określonym czasie, drugie w innym okresie czasu. Nie ma jednak *prawd nie na czasie*, bo jeśli coś jest prawdą, to jest nią zawsze.

Kolejnym atrybutem prawdy jest jej rewelacyjność (*revelatio* – objawienie).

Tak więc, kiedy zbliżamy się do prawdy – niezależnie od tego, czy ją czujemy, czy jej słuchamy, czy ją poznajemy zmysłami, czy też za pomocą rozumu – powinniśmy zakładać, że do nas przemówi. Rewelacyjność prawdy nie oznacza, że jest ona nam dana bez jakiegokolwiek wysiłku z naszej strony. *Cogito jest nierozzerwalnie związane z volo. W rezultacie człowiek istotnie musi zdobywać prawdę i zdobywa ją jak chleb powszedni w pocie czoła. Oznacza to przynajmniej, że nie mogłaby ona być abstrakcją, przedmiotem czystej kontemplacji dla jakiegoś izolowanego intelektu, lecz wiąże się nierozzerwalnie z całą sytuacją i „kondycją osoby ludzkiej”.*<sup>16</sup> Percepcja objawiającej się prawdy, zależy zatem zarówno od możliwości poznawczych człowieka, jak i od jego wysiłku intelektualnego. Znana dewiza Uniwersytetu Jagiellońskiego *Plus ratio quam vis*, nawiązuje właśnie do faktu objawiania się prawdy, której człowiekowi nie można narzucić, bo prawda jest w stanie przemówić do niego jedynie swą własną, wewnętrzną mocą. Nie jest to moc zniewalająca i ubezwłasnowolniająca, w sytuacji gdy człowiek, w pełni świadomie i dobrowolnie otwiera się na przyjęcie prawdy, czyniąc prawdę treścią swe-

<sup>15</sup> L. Boros, *Odkrywanie myśli*, Warszawa 1975, s. 88.

<sup>16</sup> J. Lacroix, *Sens dialogu. Wybór pism*, Warszawa 1957, s. 164; L. Boros, *Odkrywanie myśli*, dz. cyt., s. 88.

go życia. Wówczas nie grozi mu niebezpieczeństwo przed którym przestrzegał bp Pietruszko takiego zawojowania nas przez prawdę, które zdeprecjonuje sam podmiot poznający. Wręcz przeciwnie dzięki kreatywności rozwiniemy w pełni naszą osobowość. Choć bowiem człowiek prawdy nie tworzy, tylko ją odczytuje, może ją jednak twórczo wykorzystać w życiu. Kreatywność to umiejętność wprowadzania innowacyjności w oparciu o nasze zdolności poznawcze.<sup>17</sup> Poznanie prawdy pozwala doskonalić i rozwijać zarówno: struktury, procedury, jak i relacje.<sup>18</sup> Doskonalenie struktur to nic innego jak wprowadzanie nowych, ubogacających elementów w dotychczasowe czynniki składowe danej rzeczywistości. Rozwijanie procedur wiąże się z taką zmianą sposobu postępowania, która powoduje, że jest ono lepsze w sensie etycznym i sprawniejsze w sensie prakseologicznym. Wreszcie optymalizacja relacji zasadza się zarówno na jakościowej poprawie komunikacji wzajemnej, jak i na usprawnieniu współdziałania. W tym ostatnim wymiarze kreatywne wykorzystanie prawdy na temat relacji będzie sprzyjać między innymi rozwojowi autentycznego dialogu.

Kreatywny charakter prawdy jest szczególnie czytelny w sztuce. Georg Wilhelm Friedrich Hegel powiedział kiedyś, że *w sztuce (...) nie mamy do czynienia, z jakąś tylko przyjemną, czy pożyteczną rozrywką, lecz (...) rozwinięciem prawdy...*<sup>19</sup> To właśnie sztuka: literatura, malarstwo, plastyka, muzyka ukazują różne niuansy prawdy i ich zbawienny wpływ na kształt życia ludzkiego, na jego humanizację i sanktyfikację (uświęcanie człowieka).

We współczesnej filozofii dialogu, funkcjonuje bardzo nośne, spopularyzowane przez Emanuela Levinasa pojęcie epifanii twarzy (objawienia twarzy drugiej osoby). Objawienie twarzy symbolizuje tutaj objawienie się samej osoby. Szczerość twarzy odzwierciedla szczerość całego człowieka. Ks. Józef Tischner, analizując myśl Levinasa, zauważa, że *słowem kluczowym opisującym spotkanie jest „twarz”*. *Rzeczy mają wyglądy, ludzie mają twarze. Rzeczy „zjawiają*

---

<sup>17</sup> Por. G. I. Nierenberg, *Sztuka kreatywnego myślenia*, Warszawa 1996, s. 14.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 33.

<sup>19</sup> Cyt. za: Z. Malinowski, *Impresje muzyczne. Muzyka w Kościele*, w: *Da mihi animas*, dz. cyt., s. 361.



się”, twarze „objawiają się”.<sup>20</sup> Czy można mówić w tym kontekście o epifanii prawdy. Określenie takie jest zasadne tylko w jednym przypadku, gdy mówimy o objawieniu osobowego Boga, który jest Prawdą. Ponieważ prawda, ma tutaj wymiar osobowy użycie określenia epifania jest wskazane. W każdym innym przypadku nie. Ale prawda nie zjawia się na sposób rzeczy. Ona także objawia się, choć nie w formie epifanii, prezentując osobowe walory, ale na sposób rewelacji, przedstawiając człowiekowi określone treści do rozważenia. W polskim języku to określenie rewelacja zyskuje dodatkowe, bardzo pozytywne konotacje. Podkreśla się bowiem często rewelacyjność, czyli nadzwyczajność czegoś. Prawda jest zawsze czymś nadzwyczajnym, odkrywczym, bo odsłania człowiekowi nowe, nieznane dotąd horyzonty myślowe.

Hans Urs von Balthasar mówi wreszcie o symfoniczności prawdy. *Symfonia nie oznacza bynajmniej ckliwej, pozbawionej napięć harmonii. Wielka muzyka jest zawsze dramatyczna, to coś nieustannie kłębiącego się i niosącego ze sobą zanikanie napięć na wyższym poziomie. Dysonans nie jest jednak kakofonią. Nie jest też jedynym środkiem podtrzymywania symfonicznego napięcia.*<sup>21</sup> Aby zrozumieć symfoniczność prawdy wystarczy wskazać na ewangeliczne paradoksy, czyli pozorne sprzeczności. Ubodzy są bogatymi, bogaci ubogimi, kto chce się narodzić musi umrzeć, prawdziwą jedność osiąga się w wielości i różnorodności. Paradoksy ewangeliczne, oparte na pozornych przeciwieństwach, nie deprecjonują prawdy, ale ukazują całą jej złożoność. Nie łamią one prawa niesprzeczności prawd. Tak jak nie łamią, tego prawa częste sformułowania spotykane w mowie potocznej. Oba zdania łącznie są białe i łącznie nie są białe mogą być prawdziwe jeżeli łącznie nie zawsze są białe.

Podobnie jest z prawem wyłączonego środka, utrzymującego, że nie istnieje nic, pomiędzy twierdzeniem a zaprzeczeniem. Na przykład w sferze moralności, przy odpowiedziach na pytanie: czy wolno zabijać? i czy ból jest dobry?, odpowiedzi przeczące i twier-

<sup>20</sup> J. Tischner, *Śladami Nieskończonego. W kręgu myśli E. Levinasa*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 410.

<sup>21</sup> H. Urs von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, Poznań 1998, s. 11.

dzące będą się wzajemnie wykluczały, ale przy określonych zastrzeżeniach i wyjaśnieniach będą jednakowo dopuszczalne.<sup>22</sup> Dlatego często w takich sytuacjach używa się określeń: być może, niejako, do pewnego stopnia, w pewnym sensie, tak jakby, mających łagodzić ostrość semantyczną, a równocześnie przybliżać i wyjaśniać problem.

Harmonia prawd pozornie sprzecznych jest możliwa nie tylko dzięki pewnej elastyczności niektórych, ogólnych prawideł logiki, ale także jest związana z różnorodnością doświadczeń egzystencjalnych w tych samych sprawach. Wszystko co możemy powiedzieć o nas samych, o świecie, o czymkolwiek nosi na sobie znamię zindywidualizowanego ludzkiego języka i niepowtarzalnego doświadczenia egzystencjalnego.

Chodzi tutaj o prawo transformacji myślowej własnych przeżyć i doświadczeń. Ks. Michał Heller mówi nie o relatywności prawdy, ale właśnie o relatywności doświadczeń egzystencjalnych, które sprawiają, że tę samą rzeczywistość ludzie przeżywają na różne sposoby, albo jeśli nawet przeżywają ją prawie identycznie, czy podobnie wyrażają w zróżnicowany sposób pojęciowy. Stwierdza on, że *byłoby dobrze, gdyby nieco relatywizmu przedostało się z fizyki do naszych postaw życiowych. Świadomość, że pomiędzy odpowiedzią „Tak” i „Nie” jest cały wachlarz odpowiedzi zaczynających się od słów „To zależy”, na pewno zmniejszyłaby ilość nieporozumień pomiędzy ludźmi.*<sup>23</sup>

Mówiąc o symfoniczności prawdy, należy zauważyć, że jeden z podstawowych paradoksów tkwi w samej prawdzie. Z jednej strony jest ona czymś prostym i ze względu na swą prostotę oczywistym, z drugiej zaś ma charakter złożony, wieloaspektowy, pluralistyczny. O prostocie prawdy pisał w liście do kardynała Veuillota papież Paweł VI, akcentując rolę pracy kapłańskiej – A to wszystko ma czynić w prostocie prawdy, w pokorze miłości (*nella semplicità del vero, nella umiltà dell'amore*), bez oszukańczych sztuczek, bez tchórzliwej nieśmiałości!<sup>24</sup> Każda prawda jest jednak złożona i pluralistyczna, dlatego Hans Urs von Balthasar krytykuje zakusy niektórych nauk

<sup>22</sup> Por. F. Fernández-Armesto, *Historia prawdy*, dz. cyt., s. 120n.

<sup>23</sup> M. Heller, *Spotkania z nauką*, Kraków 1974, s. 94.

<sup>24</sup> J. Guitton, *Dialogi z Pawłem VI*, Poznań–Warszawa 1969, s. 111.

prymitywizujących faktycznie prawdę. Autor ma tutaj na myśli różne nauki szczegółowe ... z których każda ma tendencję do wysuwania totalitarnego roszczenia, by rozjaśnić istnienie.<sup>25</sup> Paradoxem prawdy jest także to, iż wymaga żmudnych poszukiwań, a równocześnie jest nam niejako dana. Tenże papież podkreśla, że ... *poszukiwanie prawdy posiada zawsze dwa aspekty: najpierw jest to długi i żmudny wysiłek, a potem nagle staje się czymś łatwym i radosnym. Prawda zostaje nam dana jakby bez naszej zasługi, bez szukania, jak taska.*<sup>26</sup> W tym kontekście trud i ból związany z poszukiwaniem prawdy (*dolor veritatis*) wieńczy radość z osiągnięcia prawdy (*gaudium veritatis*).<sup>27</sup>

### Prawda i wolność

Wypowiedź Chrystusa – *Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli* (J 8, 32) stanowi jedno z kluczowych stwierdzeń Ewangelii. Na rangę tego stwierdzenia wskazał Jan Paweł II w rozmowie z André Frossardem. *A oto kwintesencja: kłamstwo jest więzieniem. Sceptycyzm jest innym więzieniem. Prawda ułaskawia więźnia, bez niej trudno marzyć o wolności.*<sup>28</sup>

Źródłem wolności jest najpierw prawda objawiona. W tym wypadku wolność odwołuje się do autorytetu objawiającego Boga, który jest Prawdą (por. J 14, 6). Drugim źródłem wolności jest ludzki rozum. Od okresu Oświecenia, zaczęła się emancypacja wolnościowa, odwołująca się do stwierdzenia Emanuela Kanta *sapere aude!* – odważ się być mądrym, odważ się używać własnego rozumu. Chodzi tutaj o wyłamanie się jednostkowego rozumu z zobowiązań wobec autorytetu. Winno zatem jedynie obowiązywać to co jest dostępne dla rozumu. W ten sposób słuszna skąd inna zasada, w imię wolności poznawczej człowieka zakwestionowała prawdę objawienia.<sup>29</sup> Kry-

<sup>25</sup> H. Urs von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, dz. cyt., s. 47.

<sup>26</sup> J. Guittou, *Dialogi z Pawłem VI*, dz. cyt., s. 112.

<sup>27</sup> Por. Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone z okazji sześćsetlecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego – Kraków, 8 czerwca 1997*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999. Przemówienia, homilie*, Kraków 1999, s. 987.

<sup>28</sup> A. Frossard, *Nie lekajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*, Rzym 1982, s. 123.

<sup>29</sup> Por. J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja*, Kielce 2005, s. 189.

zys wolności, który trwa od czasów oświecenia do dziś polega zdaniem kard. Ratzingera najpierw na wyizolowaniu wolności od innych dóbr i uczynieniu z niej dobra absolutnego, w dalszej kolejności zaś na zawężeniu ludzkiej wolności do spraw wolności osobistej, co prowadzi do sytuacji, że w imię wolności osobistej pozbawia się wolności innych ludzi. W obu tych przypadkach kryzys spowodowany jest rozerwaniem ścisłego związku między wolnością a prawdą.<sup>30</sup> Nie trzeba szukać zatem jakichś zewnętrznych elementów do kształtowania wolności odpowiedzialnej, elementem bowiem który konstytuuje wolność od wewnątrz jest prawda naszego człowieczeństwa.<sup>31</sup> Błędne byłoby jednak rozumienie wewnętrznej prawdy człowieczeństwa w duchu sokratejskim. Posiadana ludzka wiedza nie jest wyłącznie własną wiedzą wewnętrzną. Jest to wiedza zarówno wewnętrzna (analiza praobjawienia zawartego w naturze ludzkiej), jak i zewnętrzna, ale przyswojona. Pojęcie o wewnętrznej prawdzie człowieczeństwa należy rozumieć zatem w ten sposób, iż jedynie zinterioryzowana prawda jest w stanie właściwie ustawić problem ludzkiej wolności, nie da się tego zrobić przy pomocy zewnętrznych nacisków czy manipulacji. Wolność odpowiedzialna, kształtowana przez zinterioryzowaną prawdę przejawia się także w sposób wewnętrzny rodząc poczucie powinności. Poczucie zobowiązania, a więc powinności, jest różne od konieczności empirycznej, np. psychicznej gdyż ta wyklucza przypadkowość i możliwość czynienia inaczej. Doświadczenia wewnętrznego, mającego charakter przymusu moralnego nie należy identyfikować też z uległością naciskom zewnętrznym.<sup>32</sup> W poszukiwaniu prawdy zasadnicza rolę odgrywają wolności intelektualne.<sup>33</sup> Aby realizować wolność intelektualną w wymiarze wewnętrznym konieczne jest stworzenie określonych warunków zewnętrznych w postaci swobód intelektualnych. Swobody te należy ujmować dwojako, jako swobody formalne i swobody realne. Swobody formalne to system zabezpieczeń prawno-obyczajowych, które z jednej strony mają chronić człowieka przed nadmierną ingerencją społeczeństwa w jego życie wewnętrzne, z drugiej jednak strony winny

---

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 195.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 201n.

<sup>32</sup> Por. S. Witek, *Chrześcijańska wizja moralności*, Poznań 1982, s. 195.

<sup>33</sup> Por. R. Aron, *Esej o wolnościach*, Warszawa 1997, s. 201.

zabezpieczać społeczeństwo przed ambicjami totalitarnymi jednostek, lub ich prometejską niecierpliwością.<sup>34</sup> Swobody realne wiążą się natomiast z praktyką społeczną, czyli możliwościami faktycznego wyegzekwowania przepisów prawa i wpływem opinii publicznej, różnych instytucji społecznych oraz tradycji kulturowej na respektowanie norm obyczajowych. Należy sobie przy okazji refleksji nad realizacją wewnętrznej wolności intelektualnej uświadomić także fakt, iż pełna realizacja tej wolności musi mieć charakter międzypodmiotowy, interpersonalny. Nie chodzi tutaj tylko o to, by nasza wolność intelektualna nie naruszała wolności innych ludzi, ale także o to, że człowiek jako jednostka jest w stanie zrealizować optymalnie własną wolność intelektualną, tylko wspólnie z innymi. Słusznie zauważa Cornelius J. Van der Poel, że *Myśl iż człowiek może się realizować i stawać całością jedynie we wzajemnym oddziaływaniu ludzi na siebie, rzuciła także nowe światło na stosunek człowieka do Boga*.<sup>35</sup> Jeśli drugi człowiek nie jest naszym konkurentem, lecz sprzymierzeńcem w realizacji wolności intelektualnej, to tym bardziej nie jest nim Bóg. Z wartościami materialnymi jest tak, że jeśli się nimi dzielimy, uszczuplamy nasz stan posiadania. Z wartościami duchowymi, intelektualnymi jest odwrotnie, dzieląc się nimi stajemy się wewnętrznie bogatsi i dojrzałsi. Dlatego społeczne, albo jak podkreślają personaliści wspólnotowe, a więc interpersonalne poszukiwanie prawdy w dialogu nie tylko ma głęboki sens z racji celowych (wspólnie łatwiej znaleźć prawdę i wszechstronnie ją zinterpretować), ale także w aspekcie, jak najpełniejszej realizacji naszej osobistej wolności intelektualnej.

Sporo uwagi związkom prawdy z wolnością poświęcił ks. Józef Tischner. Pisze on: *Wolność spełnia się wtedy, gdy kieruje się na zewnątrz samej siebie, ku jakiejś wartości, jakiemuś dobru, gdy je wybiera, urzeczywistnia. Ale co jest pierwszym dobrem wolności? Może chleb, może życie, może miłość, może Bóg? Nie, pierwszym dobrem wolności jest prawda. Dopiero prawda wyzwala, dopiero ona pozwala na zachowanie właściwego dystansu wobec konieczności „... wolność jest wielkim dobrem wówczas, gdy umiemy świadomie jej uży-*

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 199.

<sup>35</sup> C. J. Van der Poel, *W poszukiwaniu wartości ludzkich*, Warszawa 1979, s. 12.

wać dla tego wszystkiego co jest prawdziwie dobrem” – pisze Jan Paweł II.<sup>36</sup> Stwierdzenie ks. Tischnera o tym, że wolność ludzka kieruje się na zewnątrz nie kłóci się z postawioną przez nas tezą o potrzebie interioryzacji prawdy. Prawda w stosunku do wolności jest bowiem czymś zewnętrznym, różnym od wolności, natomiast teza o interioryzacji prawdy dotyczy całego człowieka i potrzeby uczynienia prawdy treścią jego życia osobowego.

Zresztą między prawdą i wolnością istnieje swoiste sprzężenie zwrotne. Z jednej strony istnieje wymóg rzetelnego stosunku do prawdy, jako warunku prawdziwej wolności, z drugiej zaś żadna prawda nie może stać się prawdą dla człowieka i prawdą człowieka, jeśli za taką nie uzna jej jego wolność.<sup>37</sup> Im więcej jest zatem między nami prawdy, tym bardziej jesteśmy wolni. Dialog służy zatem wzrastaniu zarówno w prawdzie jak i w wolności. Nie tylko, jak pisze ks. Tischner, *otwiera horyzonty i usta*, ale uczy także *zaangażowanego i odpowiedzialnego uczestnictwa*.<sup>38</sup>

Prawda i wolność są zawsze w ścisłej korelacji. Poszukiwanie prawdy jest nie tylko procesem intelektualnym, ale także wolicjonalnym. O ile rozminięcie się z prawdą na płaszczyźnie intelektualnej możemy określić mianem „pomyłki”, która polega na zwiedzeniu pozorami prawdy, na płaszczyźnie woli mamy zwykle do czynienia z „iluzją”. Iluzja jest złudzeniem prawdy, u podstaw tego złudzenia leży pragnienie woli, aby prawda przedstawiała się tak, jak subiektywnie tego pragniemy, chociaż nie zawsze jest to pragnienie uświadomione. Ks. Edward Staniek, powołując się na nauczanie Jana Pawła II, nazywa iluzję zdradą prawdy.<sup>39</sup> Iluzja rzeczywiście jest zdradą prawdy, jeśli ktoś stwarza świadomie iluzje prawdy dla innych, albo jeśli sami zdajemy sobie sprawę z tego, iż tworzymy iluzje prawdy dla siebie i godzimy się w ten sposób na życie w świecie nierealnym,

---

<sup>36</sup> J. Tischner, *Drogami ludzkich spraw*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 200.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 200.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 201.

<sup>39</sup> Por. E. Staniek, *Prawda – wolność – sumienie*, w: *Introibo ad altare Dei. Księdzu Profesorowi Stefanowi Koperkowi CR z okazji 70-lecia urodzin i 45-lecia kapłaństwa*, red. S. Szczepaniec, J. Superson, J. Mieczkowski, Kraków 2008, s. 855.

urojonym. Jeśli natomiast iluzoryczne pragnienia nie są uświadomione o zdradzie prawdy być mowy nie może.

Związki prawdy i wolności sięgają różnych obszarów ludzkiego życia. Jak podkreśla ks. Guillaume Pouget, realizując naszą wolność w życiu moralnym kierujemy się nie wiedzą, ale roztropnością, która jest cnotą moralną. Nie można postępować jednak w pełni roztropnie jeśli się nie posiada rzetelnej wiedzy opartej na prawdzie<sup>40</sup>

Stefan Garczyński zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt związku prawdy z wolnością. Jego zdaniem siła motywacji decyduje o budzeniu zainteresowań i pasji poznawczych, czyli o płodności ludzkiego umysłu.<sup>41</sup>

Prawdziwa wolność nie jest ani liberalistyczna, ani integrystyczna, nie dąży do uniformizmu, ale też nie toleruje konformizmu.<sup>42</sup>

Na styku prawdy i wolności rodzi się tzw. wolność intelektualna, którą znamionują egzystencjalne paradoksy: pokora i pewność, precyzja i polot, ostrożność i śmiałość, niezależność i wierność, oryginalność i źródłowość, otwartość i zasadniczość, nowoczesność i tradycjonalizm. W dyskusjach na temat wolności katolickich uniwersytetów, często jest stawiany jeszcze jeden paradoks egzystencjalny – zawarty w pytaniu – jak pogodzić parytet wolności z prymatem prawdy?<sup>43</sup>

Z problemem wolności intelektualnej łączy się ściśle kultura myślenia. Zdaniem Kartezjusza kulturę myślenia kształtują cztery czynniki: zanim orzeknie się prawdziwość danej rzeczywistości należy tę rzeczywistość gruntownie rozpoznać, aby uzyskać pewność i oczywistość naszego sądu; badaną rzeczywistość trzeba, jeśli to możliwe, rozczłonkować, poddając gruntownej analizie każdy z jej elementów; od poznania rzeczywistości najłatwiej dostępnych dla naszego umysłu, należy się wznosić do refleksji nad rzeczywistościami

<sup>40</sup> Por. J. Guitton, *Portret ojca Pouget*, Warszawa 1969, s. 236.

<sup>41</sup> Por. S. Garczyński, *Sztuka myśli i słowa*, Warszawa 1976, s. 34n.

<sup>42</sup> Por. G. Defois, *Le chrétiens dans la société. Le mystère du salut dans sa traduction sociale*, Paris 1986, s. 68.

<sup>43</sup> Por. *Katholizismus, Bildung und Wissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1987, s. 170n.

bardziej złożonymi, wreszcie prezentując wizję rzeczywistości, trzeba zadbać o to, by nie pominąć żadnego szczegółu, zwłaszcza szczegółu istotnego.<sup>44</sup> W tym kontekście nie ulega wątpliwości, iż prawdziwa wolność intelektualna nie zależy tylko od czynników zewnętrznych, ale także i przede wszystkim od pracy nad sobą.

Współczesna refleksja nad prawami człowieka wymienia trzy rodzaje praw: osobowe, społeczne i relacyjne (solidarnościowe). Wśród praw osobowych do praw fundamentalnych zalicza się prawo do egzystencji i do rozwoju. Zaraz po prawach fundamentalnych idą prawa kardynalne: prawo do prawdy, do wolności, do sprawiedliwości i do miłości, a dopiero po nich prawa szczegółowe: prawa dziecka, prawa kobiet, itd. Jak łatwo zauważyć : prawa do prawdy i wolności należą do kategorii najbardziej zasadniczych praw ludzkich. W kontekście rodzących się dopiero praw relacyjnych, staje nowy, ważny problem. Mówimy o prawach człowieka, a co z prawami Boga, w naszym ludzkim świecie? Eliminując prawa Boga, równocześnie odchodzimy od źródła prawdy i wolności. Prawa Boga, dotyczą realizacji Jego woli zawartej w przykazaniach, ale także obowiązku współdziałania z łaską Bożą, dzięki czemu możemy urzeczywistnić zbawcze powołanie.<sup>45</sup> Na drogach prawdy i wolności potrzebujemy nie tylko nadprzyrodzonego światła by zgłębiać prawdę, ale także Bożej łaski dynamizującej naszą wolność i ubogacającej ją w moce nadprzyrodzone. Zakwestionowanie praw Boga nastąpiło już w okresie racjonalizmu oświeceniowego. *Racjonalizm oświeceniowy wyłączył prawdziwego Boga, a w szczególności Boga Odkupiciela poza nawias. Co to oznaczało. Oznaczało, że człowiek powinien żyć, kierując się tylko własnym rozumem, tak jakby Bóg nie istniał.*<sup>46</sup> Dziś przywracając Bogu, należne mu prawo, nie tylko do obecności w życiu ludzkim, ale także prawo do kierowania tym życiem w konsekwencji służymy ugruntowywaniu prawdy i wolności. Potrzebujemy bowiem Boga, aby żyć w pełni prawdą i wolnością. *Autentyczny Humanizm jest blisko związany z personalizmem, jego zainteresowanie skupia*

---

<sup>44</sup> Por. Z. Pietrański, *Psychologia sprawnego myślenia*, Warszawa 1959, s. 61n.

<sup>45</sup> *Droits de l'homme défi pour la charité?* [present. de P. Huot-Pleuoux], Paris 1983, s. 100 i 103.

<sup>46</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć prób nadziei*, dz. cyt., s. 56n.



się głównie na szczególnym miejscu jakie człowiek zajmuje w istniejącym świecie.<sup>47</sup> Myśl, że człowiek może wzrastać w prawdzie i wolności dzięki innym osobom rzuciła także nowe światło na stosunek człowieka do Boga.

### 3. Świadek prawdy a prawda świadectwa

*Człowiek chcąc być wolnym musi świadczyć o prawdzie.*<sup>48</sup> Gnoсеologiczne ujęcie świadectwa zrównuje świadka z informatorem. Świadkiem jest ten ... *kto rezultat własnego poznania ujawnia drugim, jako prawdziwy.*<sup>49</sup> Rola świadka ukazuje się jednak o wiele wyraziściej i pełniej w kontekście tzw. *filozofii dramatu*. W takim rozumieniu *wiarygodny świadek to przede wszystkim uczestnik tego samego dramatu, w którym sam biorę udział.*<sup>50</sup>

W filozofii nowożytnej trzech myślicieli uważa się za „filozofów świadectwa”. Należą do nich: Gabriel Marcel, Emanuel Levinas i Paul Ricoeur. Świadek różni się od poleceń władzy, jest bowiem dzieleniem się prawdą w duchu miłości, przyjacielską zachętą, wezwaniem i zaproszeniem do przebywania wspólnej myślowej, a niekiedy nawet ideowej drogi. Człowiek staje się świadkiem (*homo testis*) wtedy, gdy ontologicznie niejako weryfikuje przekazywane treści. Świadek zatem należy do istoty ludzkiego bytowania. Sedno świadectwa tkwi w jakimś wewnętrznym przynagleniu, powołaniu do uwierzytelniania czegoś, potwierdzania zgodności czegoś z faktycznym stanem rzeczy, bycia żywym dowodem istnienia czegoś.<sup>51</sup>

Każde świadectwo zawiera w sobie określone części składowe. Należą do nich: treści które się przekazuje, zaangażowanie świadczące o aktywnym uczestnictwie w opisywanej i komunikowanej rzeczywistości, wreszcie zachęta do interioryzacji tych treści i zawar-

<sup>47</sup> C. J. Van der Poel, *W poszukiwaniu wartości ludzkich*, dz. cyt., s. 11.

<sup>48</sup> E. Lewandowska, *Prawda i wolność w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *O prawdzie w horyzoncie myśli Jana Pawła II*, red. S. Drzyżdżyk, Kraków 2006, s. 102.

<sup>49</sup> C. Michalunio, *Prawda, informacja, krytycyzm*, w: dz. cyt., s. 99.

<sup>50</sup> J. Tischner, *Myślenie religijne*, w: dz. cyt., s. 351.

<sup>51</sup> Por. A. Latoń, *Homo viator – homo testis. Gabriel Marcel jako filozof świadectwa*, w: *Człowiek z przelomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 114.

tego w nich przesłania. Świadcstwo nie daje odpowiedzi na pytanie o istotę człowieczeństwa, naturę ludzką, charakter podmiotowości (kim jest człowiek?), ono sytuuje się w obszarze ontologii na poziomie egzystencjalnym, przedmiotowym, usiłuje odpowiedzieć na pytanie – czym jest człowiek, jakie jest jego powołanie, jak realizuje swój ludzki los?<sup>52</sup> W takim ujęciu termin człowiek – świadek (*homo testis*) jest bardzo bliski pojęciu człowiek pielgrzym (*homo viator*), bo człowiekiem się nie „jest”, ale człowiekiem każdy „się staje”.<sup>53</sup> Ta zmienność egzystencjalna, zdaniem Paula Ricoeura, nie niweczy wierności: zasadom, przekonaniom, zaangażowaniom, ludziom, wręcz przeciwnie potwierdza ową wierność, dobrze świadcząc o świadku, który niezależnie od zmieniających się okoliczności, potrafi zawsze „być sobą”.<sup>54</sup>

Wierność jest twórcza w tym sensie, że potrafi przezwyciężać trudności i przeciwności losu, mobilizując człowieka nie tylko do trwania i wytrwania, ale także do permanentnego ubogacania tego co już w jego życiu jest.

Dominikanin Jacek Salij, analizując na przykładzie świadectwa Chrystusa przymioty autentycznego świadka, na pierwszym miejscu wymienia tyransparentność świadka.<sup>55</sup> Transparentność to przejrzystość, uczciwość, bezinteresowność i rzetelność. Innym atrybutem świadka jest jego odwaga cywilna, albo używając terminologii teologicznej – męstwo. Paul Tillich pojmował odwagę i męstwo dwubiegunowo, wyodrębniając: męstwo bycia częścią całości, czyli odwaga uczestnictwa i męstwo bycia sobą.<sup>56</sup> Należy jeszcze uzupełnić te dwa rodzaje męstwa i odwagi odwagą świadectwa. Ona zawiera w sobie elementy dwu poprzednich męstw, ale wykracza daleko poza nie same. Odwaga ta polega nie tylko na gotowości ponoszenia osobistych konsekwencji wierności prawdzie, ale także na podjęciu ryzyka związanego z samym świadectwem. Jest to ryzyko nie tylko odrzuce-

---

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 116.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 119.

<sup>54</sup> Por. P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, Kraków 1992, s. 34n.

<sup>55</sup> Por. J. Salij, *Świadkowie Boga*, Kraków 2001, s. 6.

<sup>56</sup> Por. Z. Wójcik, *Odwaga egzystencjalna. Próba psychologicznej definicji odwagi w oparciu o założenia Paula Tillicha*, w: *Człowiek przelotny tysiącleci. Problemy psychologiczne*, red. J. Makselon, B. J. Soliński, Kraków 2000, s. 74.

nia świadectwa, ale również deprecjonowania, a nawet prześladowania świadka. Nie przypadkowo w myśli chrześcijańskiej termin *martyr* ma dwa znaczenia : świadek i męczennik. Nadto zdaniem Pawła VI, które wyraził w encyklice *Ecclesiam suam* wytrwałość w daniu świadectwa wymaga odwagi, bo samo świadectwo jest podjęciem nie tylko pewnego ryzyka, ale także określonego trudu (por. ES 51). Wreszcie należy wspomnieć, iż odwaga jest konieczna dla samej integracji świadectwa, jest to odwaga podjęcia dodatkowego wysiłku, by świadectwo faktu, prawdy i życia uczynić świadectwem spójnym, a tym samym bardziej wiarygodnym.<sup>57</sup>

Nie można pominąć także sprawy odpowiedzialności świadka.<sup>58</sup> Jest to podwójna odpowiedzialność: za przekazywaną prawdę i za człowieka, któremu daje się świadectwo.

Współczesna interpretacja biblijnego tekstu o rozesłaniu apostołów tradycyjne sformułowanie *nauczajcie wszystkie narody* tłumaczy, jako *czyńcie uczniów ze wszystkich narodów* (por. Mt 28, 19). Podkreśla przez to nie tylko obowiązek przekazywania prawdy objawionej, ale także w wypadku przyjęcia wiary realną i trwałą pomoc we wzrastaniu w wierze. Odpowiedzialność opiera się na takich osobowościowych przymiotach i cnotach jak: pokora, cierpliwość, komunikatywność, czy optymizm.<sup>59</sup>

### *Świadectwo możemy podzielić na kilka kategorii*

Najpierw są to świadectwa bezpośrednie i pośrednie. Świadectwa bezpośrednie zasadzają się zawsze na kontakcie i relacjach osobowych. Do świadectw bezpośrednich należy zaliczyć: świadectwo intelektualne, świadectwo moralne i świadectwo emocjonalne.

Świadectwo intelektualne może być świadectwem otwartości umysłowej, świadectwem rzetelności poznawczej, świadectwem współpracy twórczej, bądź świadectwem zdolności edukacyjnej.

<sup>57</sup> Por. J. Wal, *Opisowa definicja dialogu i jej praktyczne zastosowanie w duszpasterstwie i apostołacie Kościoła*, „Bielsko–Żywieckie Studia Teologiczne”, t. 8, s. 236.

<sup>58</sup> J. P. Jossua, *La condition du témoin*, Paris 1984, s. 10.

<sup>59</sup> Por. J. Wal, *Opisowa definicja dialogu i jej praktyczne zastosowanie w duszpasterstwie i apostołacie Kościoła*, art. cyt., s. 238.

Świadełstwo moralne zwykle dzielimy na: świadełstwo prawego sumienia, świadełstwo dobrego przykłađu, świadełstwo ofiarności i poświęcenia oraz świadełstwo pokornej słuźby.

Spośród świadełstw emocjonalnych wyodrębnia się: świadełstwo wzburzenia, świadełstwo wzruszenia, świadełstwo przeźywania i świadełstwo zaangażowania.

Świadełstwa pośrednie dzieli się na dwie kategorie: świadełstwa osobowe i świadełstwa przedmiotowe. Pośrednie świadełstwa osobowe mają charakter aktywny bądź pasywny. W tych pierwszych logosfera jest zwykle ubogaczana, bądź to obrazem i dźwiękiem, bądź teź samym dźwiękiem. W drugich logosfera ogranicza się do tekstu pisanego. Aktywne pośrednie świadełstwa osobowe mogą przekazywać tzw. media elektroniczne, natomiast pasywne pośrednie świadełstwa osobowe znajdujemy w czasopismach, książkach, czy pisemnych materiałach źróđlowych. Pośrednie świadełstwa przedmiotowe stanowią wytwory tzw. kultury materialnej ludzi.

Warto tutaj wskazać, iż istotne znaczenie mają zawsze świadełstwa osobowe. Chociaź w świadełstwach osobowych z racji porządkujących świadełstwa intelektualne, moralne i emocjonalne potraktowaliśmy oddzielnie, to jednak w życiu wzajemnie nakładają się one na siebie stanowiąc całościowe świadełstwo osobowe. Bezpośrednie świadełstwa osobowe są znacznie cenniejsze od pośrednich świadełstw osobowych, gdyż w tych ostatnich o wiele częściej występuje element pozerstwa, gry, mogą to być teź świadełstwa wyreżyserowane.

Powaźnym zagrożeniem dla autentyzmu świadełstwa jest postawa sztywnego formalizmu, bądź jałowego konformizmu<sup>60</sup> Sztywny formalizm niszczy osobowy charakter życia, a więc deprecjonuje także wartośc świadełstwa, natomiast jałowy konformizm ugruntowuje postawy egoistyczne, w których jakiegokolwiek świadełstwo przestaje się liczyć. Człowiek sam dla siebie nie potrzebuje świadełstwa, tym bardziej, że takie świadełstwo na skutek zakłamania wewnętrznego straciło by znamiona świadełstwa autentycznego.

---

<sup>60</sup> Por. C. J. Van der Poel, *W poszukiwaniu ludzkich wartośc*, dz. cyt., s. 5.

W dobie współczesnej coraz większego znaczenia nabierają także zespołowe świadectwa instytucjonalne i wspólnotowe.<sup>61</sup> Dzieje się tak z dwu powodów. Po pierwsze dlatego, co podkreślił Paweł VI, w adhortacji *Evangelii nuntiandi*, że: *człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli, a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami* (EN 41), a po wtóre z tej racji, iż przy założeniu odnowienia instytucji i komunijnego rozumienia wspólnot ich oddziaływanie stanowi całą bogatą paletę dopełniających się wzajemnie świadectw jednostkowych, dowodząc pluralistycznego charakteru samego świadectwa, tak bardzo odpowiadającego ludziom żyjącym w zróżnicowanych wielorako społeczeństwach.<sup>62</sup>

#### 4. Od „prawdy miłościwej” do „miłości prawdziwej”

Na ścisły związek prawdy z miłością, zwraca uwagę, nawiązując do nauki Pisma św., Jan Paweł II, gdy pisze: *Trzeba zawsze Veritatem facere in caritate (czylić prawdę w miłości; por. EF 4, 15)*.<sup>63</sup> Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* wskazuje na istotowy i egzystencjalny wymiar miłości. Pierwszy dotyczy „rozumienia” miłości, drugi jej „praktykowania” (por. DCE 2). Samo rozumienie miłości jest ściśle powiązane z kwestią języka. Miłość bowiem, co podkreśla papież, ma *szerokie pole semantyczne* (por. DCE 2). Mimo różnorodności swych przejawów miłość w gruncie rzeczy jest *jedna* i ma moc *jednoczącą* (por. DCE 2). Problematyką miłości zajmowało się wielu filozofów. Najwięcej uwagi poświęcili jej: Platon, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, Baruch Spinoza, Sören Kierkegaard, Sigmund Freud, Max Scheler.<sup>64</sup> *W rozważaniach Augustyna o miłości można wyróżnić trzy wymiary: antropologiczno-psychologiczny, etyczny i teologiczny. Wymiar antropologiczno-psychologiczny wskazuje na fakt, że miłość stanowi naturalną potrzebę człowieka i siłą napędową jego życia. Wymiar etyczny uwidacznia konieczność rozumienia miłości w kontekście tak podstawowych wartości, jak rozumność,*

<sup>61</sup> P. Dentin, *Quel christianism pour demain?*, Paris 1983, s. 265n.

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 264.

<sup>63</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 122.

<sup>64</sup> Por. S. Kowalczyk, *Koncepcja miłości w myśli św. Augustyna*, w: *Miłość na nowo odkryta. Wokół Benedykta XVI encykliki o Bogu – Miłości*, red. W. Przygoda, J. Karbownik, Skarżysko-Kamienna 2007, s. 113.

*odpowiedzialność, sumienie, etyka. Wreszcie wymiar teologiczny wskazuje na ostateczne prężródło autentycznej miłości, jakim jest Bóg ukazany w osobie Jezusa Chrystusa.*<sup>65</sup> Trzeba jeszcze wspomnieć o czwartym podstawowym wymiarze miłości, od którego zaczął swoją encyklikę o miłości Benedykt XVI, a mianowicie: wymiarze ontologicznym. Miłość ma charakter relacji bytowej. Należy z jednej strony zatem analizować istotę owej relacyjności miłości, z drugiej zaś różnorodne przejawy egzystencjalne tejże relacyjności. W tego typu analizach będzie zawsze na pierwszy plan wysuwał się najpierw problem wzajemnego stosunku prawdy i miłości.

W przeszłości w odniesieniu do niektórych, cenionych władców używano określenia *miłościwie nam panujący*. Chodziło o takich władców, którzy nie tylko nie nadużywali władzy (nie gardzili poddanymi, nie upokarzali ich, nie poniewierali nimi), ale troszczyli się o ludzi (pomagali w potrzebie, stanowili dla nich mądre prawa, pomnażali dobro wspólne kraju).

Jeśli w odniesieniu do prawdy używamy określenia „miłościwa”, chcemy przez to powiedzieć, że prawda, nawet jeśli jest bolesna nigdy nie krzywdzi, nie narusza godności człowieka, gdy demaskuje fałsz, zakłamania nie upokarza, przekonuje wewnętrzną swą mocą, zawsze buduje, ubogaca duchowo.

Z psychologicznego punktu widzenia, prawda jako sąd o rzeczywistości stanowi odpowiedź na wewnętrzną potrzebę człowieka. Człowiek chce znać prawdę. Ucieczka od oczywistości faktów, wydarzeń, czy sądów jest zawsze *gwałtem zadawanym naszej psychice*.<sup>66</sup> Prawda nigdy nie gwałci ludzkiej psychiki, ale czyni to właśnie ucieczka od prawdy.

O miłościwości prawdy możemy mówić także w innym aspekcie. Jak podkreśla Michael Akryle miłość tworzy rozliczne więzi międzyludzkie, a ... *więź jest częściowo wynikiem budowania wspólnego poznawczo świata*...<sup>67</sup> Prawda zatem służy miłości, gdyż stanowi je-

---

<sup>65</sup> Tamże, s. 113.

<sup>66</sup> Por. C. Mina, *Życie jest miłością. Problemy wiary i psychologii*, Kraków 2001, s. 105.

<sup>67</sup> M. Agryle, *Psychologia stosunków międzyludzkich*, Warszawa 2002, s. 181.

den z ważnych czynników kształtujących więzi społeczne. Podzielenie tych samych prawd kształtuje wspólnotę ducha między ludźmi.

Prawda jest miłościwa wreszcie w trzecim sensie. Należy podkreślić, że miłość współuczestniczy w poznawaniu prawdy. Tischner mówił nawet wprost, że ... *miłość też jest formą poznania...*<sup>68</sup> Rodzi się pytanie – czy w każdym akcie poznania uczestniczy miłość? Jeśli na przykład poznajemy prawdę o złu, to czy miłość towarzysząca poznaniu nie należałoby identyfikować, przynajmniej do pewnego stopnia z umiłowaniem zła? Miłość wiąże się zasadniczo i pierwotnie z samym aktem poznania, a nie z jego przedmiotem, ponieważ kochamy to, że możemy poznawać, zgłębiać rzeczywistość. Miłość związana z samym aktem poznania, może być wzmocniona poprzez kontemplację treści poznanej prawdy, albo też poprzez świadomość służebnego charakteru prawdy, co ma miejsce w przypadku wielu prawd utylitarnych, mogących znaleźć praktyczne zastosowanie.

Prawda weryfikuje, sprawdza miłość. Nie tylko dekonspiruje miłości fałszywe, ale określa także warunki jakie należy spełniać, by miłość była prawdziwa. Fałszywy charakter, gdy chodzi o miłość samego siebie, mają zarówno: miłość egoistyczna, jak i miłość konformistyczna.

Wprawdzie, każda miłość zaczyna się najpierw od siebie (miłuj bliźniego swego, jak siebie samego – por. Mt 22, 39), ale tylko w tym sensie, że nie potrafi innych osób kochać ktoś, kto nie umie kochać w sposób właściwy samego siebie. Dobrze pojęta miłość własna nie jest jednak miłością egoistyczną. Jest to przede wszystkim miłość do życia. Claudio Mina miłość do życia uważa za najbardziej wartościową miłość do siebie samych.<sup>69</sup> Zdaniem tegoż autora, jeśli chora jest nasza miłość do życia, wypaczeniu ulegnie także nasza miłość międzyosobowa. Miłość do życia jest chora wówczas, gdy *Wyalienowany ze swego wewnętrznego „centrum” człowiek (...) jest niezdolny kierować swymi tendencjami. Nie posiada on życia, ale życie schwyciło jego, nie przeżywa go, ale „jest przeżywany” przez nie, nie*

<sup>68</sup> J. Tischner, *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 1999, s. 186.

<sup>69</sup> Por. C. Mina, *Życie jest miłością. Problemy wiary i psychologii*, dz. cyt., s. 27.

*cieszy się nim, ale częściej doświadcza, go jako ciężaru.*<sup>70</sup> Egoistyczne „używanie życia” w gruncie rzeczy jest jego deprecjonowaniem i spłycaniem.<sup>71</sup>

Również, miłość konformistyczna jest fałszywą miłością własną, bo wypływa albo z kompleksu niższości, albo też z lenistwa duchowego. I jedno i drugie nie sprzyja rozwojowi osobowemu. Zgadzanie się na wszystko, świadczy o tym, że człowiek nie jest zdolny do wyrobienia sobie własnego zdania, do cenięcia własnych przemyśleń i osiągnięć, do samodzielności osobowej, także intelektualnej. U podstaw miłości konformistycznej leży zwykle i najczęściej fakt „niedorozwoju” wewnętrznego „ja”. Ten niedorozwój powoduje, że nasze „ja” nie jest „ja otwartym”, ale „ja nieodkrytym”, „ja ukrytym” świadomie, więc dwulicowym, bądź wręcz „ja ślepym”.<sup>72</sup> Ale miłość konformistyczna może mieć także podłoże egoistyczne. Jest nim wygodnictwo życiowe. Człowiek, który chce mieć święty spokój, uniknąć sytuacji trudnych, czy nawet napięć w relacjach z innymi ludźmi zatracza granice, potrzebnych skąd inąd w życiu, kompromisów. Godzi się na wszystko. Staje się tym samym marionetką w rękę innych ludzi.

Kardynał Stefan Wyszyński zwraca uwagę na teologiczny wymiar miłości własnej. Pisze, że *tajemnica miłości nie na tym polega, że człowiek czerpie z obfitości Boga miłość dla siebie, ale na tym, że ją przekazuje dalej.*<sup>73</sup> Taka miłość, przepuszczona niejako przez pryzmat naszej osobowości, ma cechy zarówno Bożej, jak i naszej osobowej miłości. Miłość Boża zabezpiecza też naszą ludzką miłość do bliźnich, przed egocentryzmem, wyrachowaniem, interesownością, czy łatwizną.

W aspekcie miłości bliźniego prawda wskazuje na dwa, najczęściej występujące wypaczenia miłości: tzw. „małpią miłość” i „miłość żebraczą”. Małpia miłość zasadza się po pierwsze na tym, że

---

<sup>70</sup> Tamże, s. 28.

<sup>71</sup> Taką postawę obrazuje wpis do pamiętnika jednej licealistki „Idź śmiało przez życie, miej byczką minę, chwyć szczęście za rogi i duś jak cytrynę!”

<sup>72</sup> Por. S. Chełpa, T. Witkowski, *Psychologia konfliktów. Praktyka radzenia sobie ze sporami*, Wrocław 1999, s. 87n.

<sup>73</sup> S. Wyszyński, *Miłość na co dzień. Rozważania*, Warszawa 2001, s. 252.



zamiast pomagać ludziom rozwiązywać problemy i trudności, piętrzące się przed nimi, usuwamy je, wyręczając ich w myśleniu i działaniu. Innym przejawem „małpiej miłości” jest to, iż w miejsce „towarzyszącej obecności”, wprowadzamy „permanentną zależność”, chcąc swoją obecnością wypełnić i zagospodarować wszystkie obszary życia bliźnich, uważając, że tylko my znamy „jedynie słuszne” dla nich przemyślenia i rozwiązania.

Miłość żebracza z kolei, potrzebuje innych do własnego dowartościowania. To nie my stajemy się „bezinteresownym darem” dla ludzi, ale chcemy, by oni byli „bezinteresownym darem” dla nas. Dlatego na różne sposoby wymuszamy ich uczestnictwo w naszym życiu.

Na ścisły związek miłości bliźniego z miłością Bożą wskazuje już Nowy Testament: *Jeśliby ktoś mówił: „Miłuję Boga”, a brata swego nienawidził jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi* (J 4, 20).

Związki między miłością bliźniego a miłością Bożą mają nie tylko charakter moralny, czy psychologiczny, ale także znacznie głębszy – ontologiczny.<sup>74</sup> Dotyczą one najpierw partycypacji człowieka w życiu samego Boga przez swoją rozumność i wolność oraz braterstwa z Chrystusem, dzięki Jego łasce odkupienia.

Miłość do Boga, z racji jej złożoności, także na wielu płaszczyznach może ulec wypaczeniu.

Na tym miejscu wskażemy tylko dwa, najczęściej występujące fałszywe przejawy miłości Boga. Pierwszy to miłość, nie bojaźni, bo dobrze rozumiana bojaźń Boża jest początkiem mądrości, ale „miłość niewolnicza”, drugi zaś to „miłość transakcyjna (kupiecka)”. W pierwszym przypadku, bytujemy w lęku, przed wiszącym nad nami mieczem pomsty i kary Bożej. Wierność Bogu jest tutaj niejako wymuszona i ograniczona do niezbędnego minimum. Taka miłość jest jedynie miłością pozorowaną.

---

<sup>74</sup> Por. J.-Y. Calvez, *Foi et justice. La dimension sociale de l'évangélisation*, Paris 1985, s. 111.

W przypadku miłości transakcyjnej, mamy świadomość, iż Bóg jest nam potrzebny do „załatwienia” pomyślności życiowej, usiłujemy zatem jego przychylności sobie kupić i zjednać, ale stawiamy warunki: „coś za coś”, my wypełniamy wolę Bożą, Bóg zaś ma być dla nas po pierwsze – hamulcem bezpieczeństwa (osłoną przed zagrożeniami i nieszczęściami), po wtóre zaś „chłopcem na posyłki” w realizacji naszych życiowych planów i zamierzeń. Miłość transakcyjna jest zawsze miłością zdeformowaną, wynaturzoną, bo interesowną, a do istoty miłości należy bezinteresowność, nawet jeśli to jest, jak w przypadku człowieka tylko „bezinteresowność względna”.

Prawda weryfikuje zawsze naszą miłość, ale z drugiej strony miłość ożywia prawdę i sprawia, że staje się ona przewodniczką ludzkiego losu.

W kontekście tego, co już powiedzieliśmy miłość prawdziwa wolna jest od egoizmu, bezinteresowna, pokorna, zdolna do ofiar i poświęceń, służebna, twórcza. W sposób wręcz perfekcyjny, cechy autentycznej miłości wylicza św. Paweł w *1 Liście do Koryntian: Miłość – pisze Apostoł Narodów – cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą; nie dopuszcza się bezwstydu, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma* (1 Kor 13, 4–7).

W świetle wypowiedzi św. Pawła związek prawdy z miłością jest bezdyskusyjny. Miłość *współweseli się z prawdą*, bo dzięki miłości prawda staje się *miłościwa* a na skutek oddziaływania prawdy możemy o miłości powiedzieć, że jest *prawdziwa*.

W naszych ludzkich relacjach prawda i miłość stoją na straży osobowej tożsamości. Kiedyś próbowano realizować tożsamość poprzez ukazywanie przeciwieństw i różnic. Taki sposób budowania tożsamości był skuteczny, ale nie ubogacał prawdą i antagonizował ludzi. Prawda i miłość uczą nas zachowania i budowania własnej tożsamości poprzez szukanie, podkreślanie i twórcze, a więc służące naszemu rozwojowi osobowemu oraz pożyteczne i zbawienne dla

bliźnich „wykorzystywanie” podobieństw.<sup>75</sup> Taka właśnie droga jest drogą dialogu, czynienia prawdy w miłości.

## 5. Wnioski o charakterze metodycznym

Dialogiczny charakter prawdy i jej różnorodne odniesienia określają do pewnego stopnia metodykę dialogu. Istotnym elementem tej metodyki jest z jednej strony stworzenie drugiemu człowiekowi „swobody wypowiedzi” (ks. Tischner mówi tutaj o przestrzeni obcowania), z drugiej zaś kształtowanie w nas samych umiejętności „aktywnego słuchania”.

Druga sprawa dotyczy adekwatności języka dialogu. Język ten musi być adekwatny nie tylko do rzeczywistości, którą wyraża, ale także do poziomu umysłowego i „pułapu świadomości” współroz-mówców (interlokutorów).

Trzeci wreszcie problem metodyczny wiąże się z kwestią przekładania dialogicznych ustaleń na praktykę życia. Dotychczas w rozważaniach dotyczących powyższej materii przechodzą zwykłe od zgodnej „koegzystencji” do harmonijnej „kooperacji”, pomijając sprawę ludzkiego poznania. Dialogiczne współmyślenie „korefleksję” należy postawić u podstaw zarówno koegzystencji jak i kooperacji międzyludzkiej, dostrzegając rolę tzw. „sprzężeń zwrotnych”, „korefleksja” stanowi w jakiejś mierze przejaw pozytywnej koegzystencji i kooperacji, z drugiej zaś strony ma istotny wpływ zarówno na doskonalenie jednej, jak i drugiej.

## Zusammenfassung

Die dialogische Natur der Wahrheit und ihre verschiedenen Verweisen bestimmen, zu einem gewissen Grad, die Methodik für den Dialog. Ein wichtiges Element dieser Methode ist einerseits die Schaffung einer Möglichkeit der freien Meinungsäußerung (J. Tischner spricht hier über „die Zone des Umgangs”), auf der anderen Seite die Gestaltung der Fähigkeiten von uns selbst des aktiven Zuhörens. Der zweite Fall betrifft die Angemessenheit der Sprache des Dialogs. Sprache muss maßgeschneidert nicht nur zu einer Realität, die sie ausdrückt, sondern auch zur der geistigen und bewußten Ebene der Gesprächspartner angemessen sein.

<sup>75</sup> Por. J. Tischner, *Przekonać Pana Boga*, dz. cyt., s. 43.

Drittens, hängt schließlich das Problem der methodischen Weise des Umgangs mit der Frage der Umsetzung der Erkenntnisse in die Praxis zusammen. Das dialogische Zusammendenken soll die Grundlage der beiden Koexistenz und Kooperation zwischen den Menschen bilden.

*tl. Bogusław Spurgjasz*