

ANNA SZUDRA

PRAWDA – AUTENTYCZNOŚĆ – SPOTKANIE

„Spotkanie” i „dialog” to kategorie pojęciowe przeniesione na grunt współczesnej pedagogiki z obszaru filozofii dialogu¹. Ich obecność zauważamy dziś szczególnie w języku tych teorii wychowania, które bądź negują wartość obiektywnej prawdy o człowieku i (metodycznie) nie przyjmują w punkcie wyjścia określonej antropologii², bądź opowiadają się za określonym modelem człowieka i czynią go elementem strukturalnym całej koncepcji. Do drugiego typu koncepcji zaliczamy pedagogikę personalistyczną, która odwołuje się do koncepcji człowieka jako osoby.

Celem niniejszej analizy jest przedstawienie wybranych ujęć zależności między prawdą, spotkaniem i dialogiem oraz wskazanie na ich implikacje

Mgr ANNA SZUDRA – Katedra Filozofii Wychowania w Instytucie Pedagogiki KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: szudra@kul.lublin.pl

¹ Filozofia dialogu, przez niektórych zamiennie nazywana filozofią spotkania, to koncepcja filozoficzna, w której podstawowe kategorie pojęciowe stanowią: dialog, spotkanie, Inny/Inność. Zdaniem filozofów dialogu życie ludzkie jest zawsze ku czemuś lub komuś skierowane (jest byciem dialogicznym). Owo wychylenie „ku...” stanowi podstawowe kryterium odróżniające człowieka od innych bytów stworzonych. Czołowymi przedstawicielami tej koncepcji są: Ferdynand Ebner, Martin Buber, Franz Rosenzweig i Emmanuel Lévinas.

² W zakresie współczesnych koncepcji pedagogicznych możemy wskazać nurty, które w punkcie wyjścia negują prawdę obiektywną o człowieku, ogniskują natomiast wokół jej subiektywnego aspektu – „prawda” jako wynik dialogu/negocjacji (pedagogika postmodernistyczna/ponowoczesności) lub bezwzględnie zaprzeczają jej wartości – „prawda” jest tu ujmowana jako czynnik ograniczający (zniewalający) człowieka (m.in. antypedagogika, pedagogika emancypacyjna). W drugim przypadku rola dialogu polega m. in. na wyzwaniu w wychowaniu świadomości możliwych ograniczeń jego rozwoju, do których należy również prawda obiektywna, jako pewien przyjęty wzorzec (model) człowieka. W niniejszym artykule, poza realistyczną koncepcją autentyczności, odwołujemy się zatem do takich jej ujęć, które negują, jako antropologiczny fundament, obiektywną prawdę o człowieku.

pedagogiczne. Prawdę ujmujemy w jej pragmatycznym aspekcie, jako podstawę wspólnoty. Nie wykraczając poza obszar rozważań filozoficznych wskazujemy na dwa jej aspekty. Są to: autentyczność (warunek spotkania) oraz prawda aksjologiczna (efekt spotkania). Spotkanie i dialog definiujemy natomiast w aspekcie koncepcji człowieka jako osoby. W tym znaczeniu oba pojęcia, oprócz wartości poznawczej (poznanie prawdy), posiadają wartość personalistyczną, warunkują bowiem rozwój osoby jako takiej. Spotkanie nie oznacza każdego zetknięcia się osób ze sobą, ale tylko te, które możemy ująć w kategorii uczestnictwa, jako udział w samym człowieczeństwie człowieka³. O dialogu natomiast, w znaczeniu ściśle międzyosobowym, mówimy wówczas gdy wypowiedane treści są wyrazem więzi międzyosobowej, powstającej dzięki wzajemnemu udzielaniu się osób. W tym przypadku dialog oznacza nie tylko sposób dochodzenia do prawdy, ale sposób bycia człowieka.

I. AUTENTYCZNOŚĆ A BYCIE PRAWDZIWE

Autentyczność, definiowana przez nas jako bycie prawdziwe, z perspektywy filozofii personalistycznej to bycie zgodne z rzeczywistością człowieka-osoby. Definicja ta łączy dwa porządki: subiektywny i obiektywny, porządek prawdy osoby (jednostkowej, prawdy życia ludzkiego) z porządkiem prawdy o osobie (ogólnej)⁴. Autentyczność w tym znaczeniu, utożsamiana przez nie-

³ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 332.

⁴ Por. W. C h u d y, *Prawda człowieka i prawda o człowieku*, w: *Człowiek – wartości – sens. Studia z psychologii egzystencji: logoteoria i nooteoria: logoterapia i nooterapia*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 146-147. „Autentyczność” jako wartość bycia osobowego, bycia „pomiędzy”, może rodzić wiele problemów. Jednym z nich jest pytanie o to, czy przynależy ona osobie, czy może sytuuje się „pomiędzy”, w owej przestrzeni międzyosobowej, gdyż spełniana jest zawsze względem kogoś lub czegoś (jakiejś prawdy)? Pytanie to pociąga za sobą inne, np.: czy człowiek spełniający różnorakie role (z konieczności powtarzalne), niejako narzucone mu w sposób naturalny (mężczyzny, kobiety, matki, córki...) lub za pośrednictwem określonych norm społeczno-kulturowo-religijnych (księdza, polityka, biznesmena...), może pozostać sobą? Jak w tej sytuacji zachować swą jednostkową niepowtarzalność? Czy autentyczność jest możliwa tylko „wobec...”, np.: osób podzielających te same poglądy, wartości itd., czy może w pojedynkę (poza wspólnotą norm i interesów) człowiek zostaje skazany na samotność, „od-osobniony”?

których z prawdomównością⁵, jest podmiotowym warunkiem spotkania oraz dialogu międzyosobowego.

1. AUTENTYCZNOŚĆ WEDŁUG EGZYSTENCJALISTÓW⁶

Jedną z najbardziej znanych koncepcji autentyczności na gruncie egzystencjalizmu jest filozofia Jean Paul Sartre'a. Autor *Bytu i nicości* prawdę ujmuje jako cechę egzystencji, wartość bycia, której empirycznym wskaźnikiem jest stopień realizacji wolności.

Fundamentalne hasło swej filozofii Sartre wypowiada w dramacie *Muchy*: „nie jestem ani panem, ani niewolnikiem swojej wolności. Ja jestem wolnością”⁷. Orestes – główny bohater – jest wykładnią nie tylko sartre'owskiej postawy filozoficznej, ale i życiowej, bowiem wolność utożsamia on z egzystencją, o autentyczności której świadczy konsekwencja w podejmowaniu niczym nie skrępowanych, „wolnych” decyzji.

Im więcej wolności, rozumianej jako brak ograniczeń, tym bardziej autentyczna egzystencja. Tak interpretowana wolność jest jednak pułapką subiektywności, ukazuje bowiem jej „bezwolność”. Człowiek nie przyjmując żadnej prawdy, nie może ufać nikomu (nawet sobie – „obcy sobie samemu”) ani niczemu. Odrzuca nie tylko wartości obiektywne, ale również te, które są jego dziełem: tradycja, normy współżycia społecznego itp. Nie ma żadnych stałych zasad działania. Jednostka ludzka jest zdana na samą siebie. Jej „wolność to wygnanie”⁸. Według Sartre'a w realizacji jednostkowej egzystencji istotna jest tylko przyszłość (jej projekt), przeszłość natomiast, jej treść, za sprawą swych aksjologicznych konotacji może człowieka jedynie ograniczać. Człowiek, poprzez zamknięcie go w granicach *subiectum*, w sposób radykalny, bezwzględny odcięty zostaje od wszelkiego obiektywnego o nim osądu. Autor

⁵ Por. W. C h u d y, *Prawda (prawdomówność) jako dobro konstytuujące wspólnotę*, w: *Codziennie pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, red. A. Szostek, A. Wierzbicki, Lublin 2001. Prawdomówność jest pragmatycznym aspektem prawdy jako cechy sądu, cechy semantycznej, ujmującej relację między myślą a rzeczywistością (zgodnie z klasyczną definicją prawdy). Prawda jako prawdomówność jest podstawowym dobrem konstytuującym wspólnotę.

⁶ „Autentyczność” definiowana jako bycie prawdziwe wskazuje na ontologiczny aspekt ludzkiej egzystencji.

⁷ *Muchy*, w: J. P. S a r t r e, *Dramaty*, tł. J. Lisowski, Warszawa 1956, s. 100.

⁸ Tamże, s. 101.

Much wyraża to w cynicznym stwierdzeniu: „Ach, jakżeż jestem wolny. I jaką doskonałą pustkę mam w duszy”⁹.

Sartre’owska diagnoza kondycji ludzkiej jest szczególnym typem antropologii, w której autentyczność tożsama jest z życiem w pełnej świadomości swego istnienia. Jest to zatem nie tylko odrzucenie obiektywnej prawdy o człowieku, ale też oderwanie od ciągłości jego historii. Człowiek swym intelektem, rozumem i wolą obejmuje całą rzeczywistość. Nie poznaje jej, ale tworzy. Ma władzę nad przeszłością, którą neguje, i przyszłością, którą projektuje. W świetle tej koncepcji „jednostka pozbawiona stałego fundamentu antropologicznej prawdy – [nie jest obdarzona, lecz – A. Sz.] skazana na wolność. Egzystencja autentyczna to nieustające znoszenie niepokoju, totalna odpowiedzialność, która wiąże się z poczuciem ciężaru własnej wolności”¹⁰.

„Piekło to są inni”, jak pisze Sartre w dramacie *Przy drzwiach zamkniętych*¹¹. Chodzi tu nie tyle o istnienie drugiego, co spotkanie z nim. Spotkanie bowiem „komunikuje” nam zawsze prawdę o nas samych. Dla Sartre’a prawda spotkania to „piekło”. Jej treścią jest zawsze wiedza o naszych ograniczeniach, słabościach, brakach. Ponadto drugi człowiek pojawiając się w przestrzeni jednostkowej wolności zagraża jej esencjalizacją. Egzystencja zatem pozostaje w stałym „zawieszeniu” między prawdą a fałszem, grą a pozorem. Prawdziwym piekłem nie jest drugi, lecz owa prawda, którą poznajemy w relacji z nim, a przed którą w momencie prawdziwego spotkania nie ma ucieczki.

W tej sytuacji autentyczna komunikacja z drugim człowiekiem nie jest możliwa, bowiem „przeżywamy obok siebie, nie dotykając się, jak dwa okręty. [...] jednak samotni jesteśmy i jednakowe nasze przerażenie”¹². Stąd nie możemy prawdziwie ani kochać, ani nienawidzić, nie możemy dziękować ani odczuwać żalu, nie możemy siebie nawzajem zrozumieć, bo to, co ułatwia owo zrozumienie – słowo jest zmienne, może znaczyć wszystko i nic jednocześnie.

Przełamanie struktury *cogito*, własnej subiektywności, dokonuje się aktem woli, którego wektor musi zostać skierowany na zaprzeczenie pragnienia porządkowania świata według miary, jaką jest jednostkowy człowiek. Auten-

⁹ Tamże, s. 20.

¹⁰ W. C h u d y, *Filozofia kłamstwa*, Warszawa 2003, s. 426.

¹¹ *Przy drzwiach zamkniętych*, w: J. P. S a r t r e, *Dramaty*, s. 176.

¹² S a r t r e, *Muchy*, s. 102.

tyczność, widziana przez pryzmat filozofii Sartre'a, nie pozwala na przełamanie owej struktury, wolność uprawomocnia kłamstwo w postaci gry, aktorstwa, wobec siebie i innych. Jednostka stanowi nie tylko o porządku wartości, ich wyborze i hierarchii, ale o samych wartościach¹³.

Jednak „gdyby istota człowieka dała się sprowadzić do samej tylko wolności i odpowiedzialności, gdyby aktywność jednostki była wolna absolutnie, a więc niezależna od determinacji i niepodległa żadnym koniecznościom racjonalnym, to człowiek w swej istocie byłby całkowicie osamotniony w byciu, pozbawiony obiektywnych poręczeń, a wybór wartości nie miałby znaczenia”¹⁴.

Według sartre'owskiej wizji człowieka relacje międzyludzkie, jeśli w ogóle zachodzą, z konieczności sprowadzają się albo do konwencjonalnych kontaktów, opartych nie tyle na normach współżycia, co przetrwania społecznego, albo do wzajemnej manipulacji. Liczne przykłady sytuacji w których osoby, na skutek zakłamania swojej wolności, nie mogą być w pełni autentyczne, przez co niemożliwa jest prawdziwa komunikacja z innymi, odnajdujemy w utworach Josepha Conrada¹⁵.

¹³ Por. C h u d y, *Filozofia kłamstwa*, s. 426. Liczne przykłady sytuacji, w których absolutyzacja wolności, celem bycia autentycznego, prowadzi do zbrodni, przedstawia literatura egzystencjalistów: W *Lochach Watykanu* A. Gide'a główny bohater „bezinteresownie” wyrzuca z pędzącego pociągu człowieka. W tym przypadku barierą dla realizacji wolności nie jest nawet wartość życia drugiej osoby. W powieści A. Camusa – *Obcy* zbrodnia spowodowana jest natomiast impulsem, główny bohater strzela bowiem do przypadkowo spotkanego człowieka. W obu sytuacjach zbrodnia jest jedynym miarodajnym „testem” autonomii jednostki.

¹⁴ S. R u c i ń s k i, *Wychowanie jako wprowadzanie w życie wartościowe*, Warszawa 1988, s. 84.

¹⁵ Por. *Jądro ciemności*, w: J. C o n r a d, *Wybór opowiadań*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972 oraz W. R a t a j c z a k, *Autentyczne maski. Próba samotności według Conrada*, „Zeszyty Karmelitańskie” 2003, nr 3, s. 119. Główny bohater *Jądra ciemności*, Kurtz, młody, przedsiębiorczy agent afrykańskiej spółki handlowej, porzuca swój świat (publiczność nr 1), którego zasady funkcjonowania dobrze zna i wyjeżdża do afrykańskiego świata „dzikich” (publiczność nr 2). Jest przekonany o swych walorach intelektualnych i organizacyjnych. Nie boi się inności „dzikich”, przeciwnie, widzi w niej możliwość transmisji, szerzenia swej wysokiej, w jego mniemaniu, europejskiej kultury. Konfrontacja jego *wishful thinking* z rzeczywistością przynosi jednak nieprzewidywany efekt. Autentyczność Kurtza, co do której nikt z „jego” świata nie ma wątpliwości, w nowych, zmienionych warunkach okazuje się pozorną, „siła okazała się podszyta słabością, wybitność – brakiem osobowości. [...] Maska człowieka cywilizowanego podmieniona została na maskę zła” (R a t a j c z a k, *Autentyczne maski...*, s. 119). W realizacji zamiaru cywilizowania „dzikich”, który przyjmuje za kulturę powinność, pomaga mu wyjątkowa zdolność. „Miał władzę pociągania za sobą pierwotnych dusz – przez swój czar czy też grozę – w straszliwy, szatański taniec na własną cześć [...]” (C o n r a d, *Jądro ciemności*, s. 127). Autentyczność Kurtza nie ma związku z prawdziwym

Filozofia egzystencjalizmu Martina Heideggera, w przeciwieństwie do koncepcji Sartre'a, posiada pewien fundament antropologiczny, prawdę o człowieku, ściśle, jego egzystencji. Jest to prawda życia ludzkiego, trwania w świecie. Autor *Sein und Zeit* przez egzystencję rozumie, inaczej niż Sartre, specyficznym ludzki sposób bycia. „[...] tylko o człowieku można powiedzieć, że egzystuje; kamień czy anioł mogą jedynie „być” lub „istnieć”¹⁶. Heideggerowskie rozumienie egzystencji nie jest tożsame z uznaniem kogoś/czegoś za istniejące. Zdaniem Heideggera egzystuje tylko ten, kto jako byt odnoszący się do siebie za pomocą refleksji, ma świadomość swej egzystencji. Jego „jest” tożsame jest z „ma być”, „tworzy się”, stanowi zatem pewną możliwość, zadanie do realizacji.

Heideggera *Dasein* to „człowiek, [który – A. Sz.] jako ek-sistujący od-rzut bycia jest czymś więcej niż *animal rationale* o tyle, o ile jest właśnie czymś mniej niż człowiek ujmujący siebie od strony subiektywności. Człowiek nie jest panem bytu. Człowiek jest pasterzem bycia”¹⁷. Jednostka ludzka, byt „wrzucony w świat”, byt „przytomny” (rozumny) odkrywa rzeczywistość jako obcą. Człowiek ma świadomość tego, że prawda o nim przekracza jego aktualny stan bycia. To rzeczywistość, ku której skierowane musi być życie, aby można o nim orzec prawdziwe, autentyczne, czyli zgodne z prawdą samego bycia. Jednakże człowiek nie może tej prawdy odkryć, nie może jej nigdy poznać. Dążąc do niej pozostaje zawsze w „pewnej odległości”. Człowiek „to sąsiad bycia”¹⁸. Nie tworzy prawdy ani sam jej nie odkrywa. Prawda bycia to *transcendens*, „prześwit” bycia, którego człowiek nie doświadcza, ale który sam się jemu udziela.

Egzystencjalizm Martina Heideggera przedstawia obraz człowieka poszukującego, dążącego do prawdy. W koncepcji tej prawda to nie cecha poznania,

dialogiem, zakłamywany jest tu zarówno nadawca jak i treść komunikatu. Kurtz swoją postawą wymusza odczytanie zafalszowanego komunikatu jako prawdy.

¹⁶ K. M i c h a l s k i, *Słownik terminologiczny*, w: M. H e i d e g g e r, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 339.

¹⁷ M. H e i d e g g e r, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 151.

¹⁸ Tamże. Por. także K. M i c h a l s k i, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 36-38. Niemożliwość poznania prawdy jest konsekwencją przyjętej metody. „Fenomenologia w ujęciu Heideggera ma programowo charakter koła hermeneutycznego: ma być nieustannym wysiłkiem odsłaniania [...] sensu bycia” (M i c h a l s k i, *Heidegger i filozofia współczesna*, s. 42). Kłistość tej metody polega na tym, że w punkcie wyjścia zakłada to, do czego chce dotrzeć (sens bycia). Przy czym owo dążenie jest tylko pewną możliwością, potencjalnością. Prawdziwy sens bycia pozostaje zakryty, człowiek może się do niego tylko zbliżyć, przez nadawanie mu pojedynczych sensów (projektowanie).

lecz „bycia w świecie”. Bycie prawdziwe, autentyczne utożsamia on z poszukiwaniem, możliwością zbliżenia się do prawdy. Jego antropologia jest swoistą ontologią, człowiek sam w sobie nie jest określony, cechuje go jedynie możliwość tworzenia i odkrywania sensu swej egzystencji. W owym odkrywaniu istotne są wszelkie spotkania, zarówno ze światem rzeczy, z innymi, jak i z samym sobą. Każde spotkanie może bowiem przybliżać do prawdy, może ją odślaniać i czynić życie bardziej autentycznym. Trzeba jednak zaznaczyć, że prawdziwe spotkania, w filozofii *Sein und Zeit*, to spotkania w perspektywie śmierci, w perspektywie czasowości i skończoności ludzkiego istnienia. Tylko takie bowiem pozwalają odrzucić maski codzienności, odróżnić grę „dla innych” od prawdziwej egzystencji. Jednakże autentyczność, jej chwilowe przeżycie w „spotkaniach w obliczu śmierci”, budzi trwogę, lęk, który skłania człowieka do ucieczki w codzienność¹⁹. Ostatecznie spotkanie zmusza człowieka do nieautentyczności. Jest jednocześnie źródłem prawdy i przyczyną pozoru.

W tej sytuacji jedyną szansą na bycie autentyczne jest wsłuchanie się w „niemy głos”, czyli w samego siebie. Wszystko bowiem, co człowiek spotyka i co odczytuje jako prawdę, rodzi trwogę. W tej sytuacji słuchanie innych, rozmowa nie może być „współbyciem”, nie może być dialogiem osób, gdyż już na poziomie spotkania (przyczynku dialogu) człowiek niejako skazany jest na nieautentyczność. Według autora *Sein und Zeit* jedyną szansą na przewyciężenie nieautentyczności jest zwrócenie się do siebie samego. „Jeżeli *Dasein* ma być wydobyty z tego zagubienia w niesłyszaniu siebie [...] to musi się wprawdzie móc odnaleźć [...] nasłuchując publicznej gadaniny. Nasłuchiwanie to musi [jednak – A. Sz.] zostać przerwane, to znaczy *Dasein* musi znaleźć w sobie możliwość takiego słuchania, które przerywa tamto”²⁰. Otwarcie na innych jest zatem pozorne, spotkanie jest potrzebne człowiekowi tylko po to, by stale wracał do samego siebie.

Bycie autentyczne, zdaniem Heideggera, to przeżywanie rzeczywistości taką, jaką ona jest. Jednakże *Dasein* stale narażony jest na „nieautentyczność”. Wynika to z jego skończoności, czasowości. Człowiek, „otwierając się” na prawdę niezależną od niego, nie chce jednocześnie siebie (swych mitów, przesądów) utracić. Ów lęk przed utratą samego siebie wynika z niepewności, napięcia wywołanego faktem, że prawdziwa egzystencja, kryterium

¹⁹ Por. M i c h a l s k i, *Heidegger i filozofia współczesna*, s. 129, 132-134.

²⁰ Por. H e i d e g g e r, *Sein und Zeit*, s. 271, za: M i c h a l s k i, *Heidegger i filozofia współczesna*, s. 132.

autentyczności, pozostaje nieujawniona. Stąd też nieautentyczność ludzkich postaw ma swe źródło nie w mylnym odczytaniu prawdy, ale niejako w metodycznym zaprzeczeniu możliwości jej ostatecznego określenia. Człowiek jest nieautentyczny („zapomina o bycie”), gdyż nie może nigdy określić czym właściwie jest to, co określa jego samego, co świadczy o jego „być lub nie być” człowiekiem.

Nieokreślone pozostaje tu „skierowanie się ku byciu [autentyczność – A. Sz.] – eksistencja, a także sama istota człowieka (*Dasein*), która na egzystencji polega. Piękne określenie człowieka jako pasterza bycia jest w gruncie rzeczy puste”²¹. Heideggerowski *Dasein* to człowiek nasłuchujący, wsłuchujący się w byt, którego postawa wobec świata jest czystą kontemplacją²². Jednostka ludzka, pozostawiona sama sobie, przedstawia obraz „monady bez okien”, obraz samotnika, którego skupienie na „prawdzie jego bycia” zamyka go na innych. Człowiek to byt kontemplujący, „myślący” jedynie swe bycie. Nie ma tu miejsca na drugiego, prawdziwe z nim spotkanie i dialog. „Bycie z” przechodzi w „bycie obok”, komunikacja to konfrontacja z prawdą, której doświadczenie zmusza człowieka do ucieczki w nieautentyczność.

2. REALISTYCZNA KONCEPCJA AUTENTYCZNOŚCI WARUNKIEM PRAWDZIWEGO DIALOGU

Mówiąc o autentyczności, jako warunku komunikacji międzypersonalnej, musimy przyjąć jej realistyczny model, tj. taki, w którym bycie prawdziwe utożsamiamy z wiernością sobie, rozumianą jako wierność osobowemu Ja, budującemu prawdę swojego życia poprzez relację ze światem, drugim człowiekiem i Bogiem²³. W modelu tym prawda wyprzedza, równoważy wolność. Wolność jest zawsze zależna od prawdy. Autentyczność zatem, w koncepcji realistycznej, nie neguje możliwości projektowania „swego” życia, zakłada jednak, że ów projekt musi respektować prawdę już odkrytą. „Jeśli istnieje prawo do poszukiwania prawdy na własnej drodze, to bardziej podstawowy w stosunku do niego jest ciężący na każdym człowieku poważny obowiązek moralny szukania prawdy i trwania przy niej, gdy się ją odnajdzie”²⁴.

²¹ W. S t r ó ż e w s k i, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 38.

²² Por. wypowiedź J. Wojtysiaka na konferencji pod tytułem „*Martina Heideggera milczenie o Bogu*”, która odbyła się w KUL dnia 8 marca 2001 r.

²³ Zob. C h u d y, *Filozofia kłamstwa*, s. 433.

²⁴ J a n P a w e ł II, *Veritatis splendor*, Watykan 1993, nr 34.

Mówiąc „prawda”, mamy na myśli prawdę obiektywną, niezależną od człowieka, której fundament antropologiczny stanowią wartości. Są one tym, co odkryte jako uniwersalne, zostaje przyjęte przez osobę, włączone w treść jej egzystencji. Człowiek bowiem tworzy wartości (kultura, społeczeństwo), ale również je odkrywa, jako pewne dane, niezależne od niego (prawda, dobro, piękno). „Autentyczność zakłada w istocie wartości dane i zastane – które jednostka ludzka musi świadomie rozpoznać i zaakceptować, aby być w stanie uznać je za „własne” i w odniesieniu do nich realizować się jako autentyczna”²⁵. Człowiek tworzy i odkrywa wartości na przestrzeni całego swojego życia, stąd też fundament autentyczności, jak i ona sama, rozwija się (poszerza) paralelnie do historii każdej jednostkowej osoby. „Projekt” życia stanowi rzeczywistość integralną, zawiera w sobie element obiektywny – prawda niezależna od człowieka, którą odkrywa on pozostając w relacjach oraz subiektywny – prawda przyjęta przez osobę i uznana za jej „własną”.

W momencie uznania wartości rodzi się odpowiedzialność, która nie oznacza tylko konsekwentnie realizowanych aktów wolnej woli lub nieukierunkowanego projektowania egzystencji, ale jest odpowiedzialnością wobec czegoś – odkrytych wartości i kogoś – współuczestniczących w owym odkrywaniu. Osoba ludzka bytuje w swoistym zawieszeniu między subiektywnością a obiektywnością, między jednostkowym Ja a społecznym My. Troska o autentyczność jest troską o zachowanie równowagi między tymi biegunami. W tym sensie autentyczność, rozumiana jako bycie prawdziwe, przejawia się w stałości „rozumnie wolnego działania”²⁶, pozostawaniu wiernym prawdzie, którą człowiek odkrywa dzięki relacji ze światem, drugim człowiekiem i Bogiem.

Autentyczność w aspekcie komunikacji międzypersonalnej jest tu nie tylko warunkiem, ale i skutkiem dialogu. Między byciem prawdziwym a dialogiem zachodzi bowiem swoiste sprzężenie zwrotne. Nie ma dialogu bez autentyczności, ale również prawdziwa autentyczność uwarunkowana jest konfrontacją Ja-subiektywności z prawdą obiektywną o sobie, którą człowiek odkrywa za pośrednictwem innych ludzi. Przyjęta, włączona w zakres „moich”, prawda jest warunkiem autentyczności. Aby być sobą, nie wystarczy tylko siebie przeżywać. Trzeba też reflektować swoje Ja, czyli wykraczać poza nie i konfrontować z rzeczywistością obiektywną.

Ponadto dialog jest też swoistym sprawdzianem bycia autentycznego²⁷.

²⁵ Chudy, *Filozofia kłamstwa*, s. 431.

²⁶ A. Szostek, *Pogadanki o etyce*, Częstochowa 1995, s. 50.

²⁷ Por. M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, Warszawa 1994,

Można wskazać sytuacje, w których człowiek w sposób naturalny pozbywa się masek, w których wszelka gra traci swój sens, dzieje się tak na przykład w momentach zagrożenia życia. Są to chwile, w których wymiana komunikatów, nawet niewerbalnych (gestów, mimiki, czynów, postaw), jest nie tylko szansą odkrycia (rekonstrukcji) prawdy, ale też powrotu do prawdomówności. Przykład takiej komunikacji odnajdujemy w innym utworze Josepha Conrada, powieści pt. *Nostromo*²⁸.

W takich chwilach, gdy same szanse istnienia wchodzą w grę, w najbardziej nawet sceptycznym sercu lęgnię się pragnienie pozostawienia dokładnego świadectwa własnych uczuć – jak gdyby światła unaoczniającego sens dokonanych czynów, kiedy zabraknie już osobowości, kiedy osobowość odejdzie tam, gdzie żadne światło dociekań nie sięgnie owej prawdy, którą każda śmierć wymazuje ze świata²⁹.

Dialog zatem, jeśli nie sprowadza się do konwencjonalnej wymiany zdań, jest nie tylko odkrywaniem prawdy, ale również gwarantem prawdomówności. Drugi bowiem, jako partner dialogu, wskazuje na ten wymiar ludzkiego bytowania, w którym ludzkie Ja łączy się z Boskim, immanencja z Transcendencją. Spotkanie i sumienie bowiem to dwa miejsca, w których człowiek musi zdobyć się na „tak” albo „nie”. Owo „albo – albo” dotyczy wyboru wartości³⁰. Te zaś człowiek nie tylko posiada i tworzy, ale nieustannie odkrywa w polu swych doświadczeń.

s. 37-42 oraz A. G r ü n, *Potrzeba milczenia*, Kraków 2004. Oprócz spotkania z drugim człowiekiem, szczególnym sprawdzianem autentyczności jest samotność. Są to te momenty życia, w których w sposób szczególnie wsłuchujemy się w wewnętrzny głos. Kiedy zostajemy sami z sobą możemy konfrontować (z prawdą) swe myśli i słowa oraz czyny. W chwilach samotności bowiem odnajdujemy „swoje «ja» – nie błahe ego samolubnej jednostki, ale głębsze «ja» osoby żyjącej w związku [relacjach – A. Sz.] ze światem” [M. B u b e r, *Droga człowieka...*, s. 42], ludźmi oraz Bogiem.

²⁸ Warszawa 1987, s. 129. Martin Decoud – główny bohater ukrywa przed światem swe prawdziwe Ja za maską cynizmu. Kpi ze wszystkiego i wszystkich, aby okryć swój egzystencjalny niepokój. „To życie, którego smutną błażość okrywa blichtr uniwersalnej błagi [...] rozwinęło w nim francuski z pozoru [...] kosmopolityzm, będący w istocie jałowym indyferentyzmem, upozowanym na intelektualną wyższość” (s. 129). Dopiero w sytuacji zagrożenia życia, decyduje się pokazać swą prawdziwą twarz, decyduje się na autentyczność. Jest to jednak o tyle trudne, że znajduje się on na bezludnej wyspie, gdzie nie widząc przez trzy dni żadnej ludzkiej twarzy, „zaczyna wątpić w odrębność własnej osoby” (s. 385). Nie tylko nie ma już przed kim grać, ale nie ma też u kogo szukać współczucia i zrozumienia. Przejście z kłamstwa do prawdomówności dokonuje się tu zatem za pośrednictwem listu, który Decoud pisze do swej siostry.

²⁹ Tamże, s. 188.

³⁰ Zob. C h u d y, *Filozofia kłamstwa*, s. 434.

II. AKSJOLOGICZNO-ETYCZNY WYMIAR SPOTKANIA I DIALOGU

Doświadczenie spotkania, w sensie międzyosobowym, jest zawsze doświadczeniem osoby. W języku personalizmu etycznego³¹ mówimy, że jest uczestnictwem człowieka w samym jego człowieczeństwie. Każde prawdziwe spotkanie jest w swej istocie zetknięciem się z osobą „ukrytą” w człowieku. Mówimy „ukrytą”, gdyż nie każde zetknięcie się osób jest ich spotkaniem³². Nie mówimy tu o „oglądzie” drugiej osoby jako takiej, ale o pewnych naocznych skutkach, które pozwalają nam stwierdzić, że to oto spotkanie jest nim w istocie. Jednym z owych „naocznych” jest doświadczenie powinności.

W naszej analizie doświadczenie osoby (efekt spotkania Ja–Ty) oraz jego następstwo – doświadczenie powinności stanowią element łączący dialogiczny³³ i etyczny model człowieka oraz dialogu międzyosobowego.

³¹ „Normatywna antropologia” (inaczej etyczny personalizm) to próba zbudowania etyki personalistycznej w oparciu o połączenie metafizycznej prawdy o człowieku z fenomenologicznym opisem ludzkiej egzystencji. Twórcą metody personalistycznej jest Karol Wojtyła, który w swoim dziele *Osoba i czyn*, nie negując podstaw filozoficznej nauki o bycie (zaczerniętej od św. Tomasza), docenia wartość Ja jako podmiotu i spełniacza swoich czynów. Specyfiką „normatywnej antropologii”, będącej kontynuacją myśli K. Wojtyły, jest podkreślanie godności osobowej jako podstawowej wartości antropologiczno-etycznej. Prawda o godności osoby stanowi, w ramach tej koncepcji, podstawę wszelkiej refleksji nad człowiekiem, jego działaniem i relacjami. Głównymi przedstawicielami personalizmu etycznego są: Tadeusz Styczeń i Adam Rodziński.

³² Wymierną ilustracją tego faktu są badania Antoniego Kępińskiego, psychiatry i filozofa psychiatrii (1918-1972) przez wiele lat spotykającego się i prowadzącego terapie byłych więźniów Oświęcimia. Jego koncepcja człowieka oraz relacji międzyludzkich, mająca swe empiryczne podłoże w doświadczeniach obozowych, bliska jest dialogicznej i egzystencjalnej filozofii człowieka. Do jego głównych dzieł należą: *Lęk*, *Poznanie chorego*, *Schizofrenia*, *Rytm życia*. Pokazuje on, że prawdziwe spotkanie drugiego jest rzadkością. Twierdzi, że sprawdzianem autentyczności relacji międzyosobowych są tzw. sytuacje graniczne. Jego zdaniem tylko spotkania w obliczu zagrożenia największej wartości człowieka (jego życia) należą do tych nielicznych, które mają wpływ na całe życie człowieka, zmieniając nie tylko jego obraz świata, ale (nieodwracalnie) jego samego. Do spotkań tych zalicza tzw. spotkania na rampie, w warunkach obozu zagłady. „W tej sytuacji uśmiech drugiego człowieka, życzliwe słowo, [...] stawały się skrawkiem nieba, otwierały perspektywy na przyszłość, przywracały wiarę w człowieczeństwo własne i innych ludzi. I od tego momentu żaden kontakt z człowiekiem, ani przedobozowy, ani poobozowy, nie dorównywał temu swoistemu olśnieniu, jakim było spotkanie się z człowiekiem w obozowym piekle”. A. K ę p i ń s k i, *Rytm życia*, Warszawa 1992, s. 84.

³³ „Dialogiczna fenomenologia” (inaczej personalizm dialogiczny) to próba opisu człowieka przez pryzmat dramatu, którego osoba jest podmiotem. Twórcą tej koncepcji jest Józef Tischner, spadkobierca fenomenologiczno-egzystencjalnej szkoły krakowskiej. Teoria personalizmu dialogicznego, z uwagi na swe źródła – fenomenologię i egzystencjalizm – skupia się

1. MIĘDZY PRAWDĄ SPOTKANIA A NORMĄ MORALNOŚCI

Człowiek, według J. Tischnera, to istota dramatyczna. Odkrywa i tworzy siebie w relacjach z innymi. „[...] nie byłby istotą dramatyczną, gdyby nie [...] trzy czynniki, otwarcie na innego człowieka, otwarcie na scenę dramatu i na przepływający czas”³⁴. Dialogiczne ujęcie natury człowieka odbiega od jej scholastycznego rozumienia, jako stałej istoty przejawiającej się w działaniu. Natura człowieka, bytu dialogicznego, jest dynamiczna, odkrywana i realizowana (lub nie) w sytuacji spotkania.

„Świat człowieka jest sceną jego dramatu”³⁵. Znaczy to, że sposób doświadczenia świata różni się od sposobu doświadczenia drugiego. Stosunek człowieka do sceny jest zmienny, uwarunkowany przez przedmioty występujące na niej w danej chwili. Jedyne, co pozostaje niezmiennie, to intencjonalne uprzedmiotowienie, które należy rozumieć jako odkrycie prawdy o rzeczy, o jej miejscu w hierarchii bytów. Świat rzeczy jest wartością niższą, podporządkowaną i podporządkowującą się człowiekowi³⁶. Innym typem relacji jest spotkanie Ja–Ty. Stanowi ono akt osobowy, zapośredniczony przez dialog, którego istotą jest wzajemność. Dostrzec można krańcową odmienność tych dwóch typów otwarcia; otwarcia człowieka na scenę (stosunek intencjonalny), otwarcia człowieka na „drugiego” (stosunek dialogiczny). Relacja wzajemności nosi w sobie szczególną wartość, jaką jest wymiana dóbr. Chodzi tu o dobro, które jest w każdej osobie i które będąc przekazywane, ubogaca wewnątrznie zarówno nadawcę jak i odbiorcę. Ta szczególna relacja jest przyczynkiem wspólnoty. „Drugi” staje przede mną na sposób wyzwania, co sprawia, że on jest pierwszy, dopiero w dalszej kolejności pojawia się My, jako konsekwencja wzajemnej otwartości³⁷.

„Doświadczyć źródłowo drugiego człowieka to spotkać go”³⁸. Spotkanie, zdaniem Tischnera, to wydarzenie, w którym człowiek w sposób bezpośredni doświadcza drugiego. Jego istotą jest fakt, że współuczestnik dialogu

wokół aspektów zjawiskowych i aksjologicznych bytu ludzkiego, a jej głównymi kategoriami opisowymi są: dramat, scena, spotkanie, wartość. W ramach tej koncepcji prawdziwy dramat, którego treścią są podstawowe wybory etyczne, rozpoczyna się w momencie spotkania Ja–Ty.

³⁴ J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 8.

³⁵ Tamże, s. 220.

³⁶ Por. tamże, s. 12-16.

³⁷ Zob. J. T i s c h n e r, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 13-14.

³⁸ T e n ż e, *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia” 1978, nr 10, s. 73.

prezentuje się nam nie jako osoba pełniąca określoną funkcję życiową, lecz jako inny³⁹. Prawda spotkania to prawda aksjologiczna. Drugi stanowi dla nas wartość „domagającą się” odpowiedzi w postaci konkretnego czynu. Wartości tej można zaprzeczyć, odrzucić ją, ale jest to równoznaczne z odrzuceniem prawdy, której rozpoznanie jest zobowiązujące. Wyzwała w nas bowiem odpowiedzialność za „istnienie, jakie niesie on [drugi – A. Sz.] ze sobą, [a które – A. Sz.] nie jest istnieniem «neutralnym» [...]. Nie można oddzielić tego istnienia od zła, które mu zagraża, od nieszczęścia, które zagraża innym”⁴⁰.

Etycznym punktem wyjścia dialogicznej koncepcji człowieka jest doświadczenie zawierające się w spotkaniu z drugim. Bezpośrednie doświadczenie drugiego człowieka jest, zdaniem autora *Filozofii dramatu*, doświadczeniem *par excellence* etycznym. To, co nazywamy głosem sumienia, stanowi efekt owego doświadczenia. Powinność jest relacją zachodzącą wprost między uczestnikami spotkania⁴¹. Stanowi ono źródło samowiedzy etycznej, która prowadzi do bezpośredniego poznania wartości etycznych. Ta specyficzna zdolność ludzka wzywa człowieka do wzięcia odpowiedzialności za innego⁴².

Analizując aksjologiczny wymiar spotkania, oscylujemy wokół dialogicznej i etycznej koncepcji osoby. Pierwsza z nich, poprzez fenomenologiczny opis spotkania, ujawnia przeżycie powinności. Jednakże etyczny wymiar tego doświadczenia wyjaśnia dopiero normatywna antropologia, która poprzez wskazanie na prawdę, jako wartość „wypełniającą” międzyosobową przestrzeń i stanowiącą o istocie spotkania, dopełnia pierwszą. Wskazuje bowiem na aksjologiczny fundament istnienia człowieka, prawdę o jego godności (wartość metafizyczna). Dialogiczna fenomenologia nie uzasadnia powinności, wskazuje tylko na jej źródło (wydarzenie spotkania) i opisuje jako określone przeżycie (aksjologiczne). Metoda fenomenologiczna jest niewystarczająca dla wyjaśnienia tego zjawiska. Odwołujemy się zatem do takiej koncepcji, która

³⁹ Zob. tamże, s. 75. „Spotkany drugi nie mieści się na żadnej z podstawowych płaszczyzn obcowania i nie pojawia się jako współuczestnik, prezentowany przez narzędziowe struktury świata otaczającego”.

⁴⁰ Tamże, s. 80.

⁴¹ Por. tamże, s. 7.

⁴² Por. J. T i s c h n e r, *Myślenie według wartości*, Kraków 1981, s. 364-366 oraz J. W o j t y s i a k, *Trzy koncepcje etyki – trzy aspekty ethosu „Solidarności”*, s. 8. [tekst nie opublikowany]. Wojtysiak wnioskuje, iż dla filozofii dramatu etyka nie jest nauką o tym, co być powinno (etyka normatywna), ale o tym, co jest. Tischner za podstawowy przedmiot etyki przyjmuje tragedię ludzką oraz sposoby wyzwolenia się od niej.

wskazuje na ontyczne źródło powinności. Jest nim realne dobro, którego przejaw stanowi wynikająca ze spotkania prawda o człowieku.

W koncepcji etycznego personalizmu „normatywnie wiążąca prawda”, samozwiązanie się człowieka z tym, co poznaje i uznaje za prawdę, stanowi wyraz autotranscendencji osoby. Człowiek-osoba jako jedyny byt przyrodzony nie jest zdeterminowany swoją naturą (biologiczną), co oznacza, że jego wola jest niezależna od przedmiotów, ku którym się skierowuje. Niezależna, ponieważ samej sobie może „powiedzieć nie”. „Osoba jest transcendentna w swoim własnym działaniu dlatego, że jest wolna – o ile jest wolna”⁴³. Ów warunek („o ile”) oznacza odniesienie woli do prawdy wykraczającej poza człowieka i zależność od niej, która z kolei jest podstawą uniezależnienia od przedmiotów oraz wyrazem nadrzędności człowieka-osoby wobec swojego dynamizmu. Pośród bytów przyrodzonych tylko człowiek może „odać” swe życie w imię jakiejś innej (wyższej) wartości.

Osoba to przede wszystkim byt moralny. Relacje z drugim człowiekiem i ze światem uwarunkowane są pierwotnym doświadczeniem prawdy osobowej. Zdaniem przedstawicieli tego kierunku podstawowy akt poznania (stwierdzenie prawdy) ma bezpośredni związek z przedmiotem etyki. Rozumowe stwierdzenie jakiegoś faktu, np.: „Pada śnieg”, pociąga moralną odpowiedzialność za doświadczoną i przyjętą prawdę. „Uzewnętrznione w ekspresji lub czysto myślowe stwierdzenie «To prawda!» stanowi compositum poznawcze, na które składają się: intencja, ujęta treść, asercja i refleksja asercji oraz towarzysząca temu stwierdzeniu dana moralna”⁴⁴. Tenże łańcuch logiczny, ukazujący prymat „normatywnie wiążącej prawdy”, wywodzi się z samopoznania moralnego. Pierwotne poznanie prawdy o czło-

⁴³ W o j t y ł a, *Osoba i czyn...*, s. 183.

⁴⁴ W. C h u d y, *Ksiądz Tadeusz Styczeń – ambasador republiki sumienia*, „Ethos” 2002, nr 57-58, s. 300-301. Zob. także następujące pozycje T. Styczenia: *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, „Ethos” 1996, nr 33-34, s. 19-30, *Dlaczego Bóg chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*, „Ethos” 1998, nr 41-42, s. 34-47 oraz *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „Jest tak” – „Nie jest tak” do naczelnej zasady etycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 45-46(1997-1998), z. 2, s. 18-37. Między wymienionymi przez W. Chudego składnikami compositum poznawczego można zauważyć swoisty dialog woli i rozumu. W intencji czynu, ujętej treści, jej asercji i refleksji nad nią przeplatają się te dwa czynniki. Zauważamy tu jednak wyraźny prymat prawdy (rozpoznanej przez rozum i przyjętej przez wolę). Por. J. W o r o n i e c k i, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I: *Etyka ogólna*, Lublin 1986, s. 97-108.

wieku i jego godności rodzi powinność moralną, a rozpoznana godność staje się normą moralności.

2. MIŁOŚĆ ZASADĄ DIALOGU I PODSTAWĄ WSPÓLNOTY

Normatywna antropologia definiuje osobę jako „podmiot konstytuujący się w swojej samozależności – poprzez uzależnienie się aktem własnego poznania, a więc przez – samego – siebie od prawdy, która od niego nie zależy”⁴⁵. Prawdę tę stanowi prawda o osobie, której rozpoznanie ma charakter moralnotwórczy⁴⁶. Jej normotwórczy aspekt dotyczy nie tylko Ja będącego podmiotem poznania, ale też każdego innego Ja. W procesie samopoznania odkrywam w sobie prawdę uniwersalną, odnoszącą się do każdej osoby. W ten sposób kontakt z drugim zostaje zapośredniczony w poznaniu struktury własnego Ja. Charakter relacji międzypersonalnej zawiera się natomiast w podstawowym obowiązku człowieka wobec człowieka – obowiązku miłości. Norma moralności – prawda o ludzkiej godności – jawi się jako konkretny wymóg dialogu⁴⁷ przez miłość. Miłość, wyrażająca się we wzajemnym udzieleniu się osób, jest źródłem i zasadą dialogu.

Człowiek, poznając prawdę o swej osobowej godności, odkrywa ją niejako „podwójnie”: w sobie i w drugim człowieku. „Adam – pisze T. Styczeń – na widok Ewy przestaje być i czuć się sam. Odkrywa w drugim kogoś, komu należna jest – w imię prawdy o sobie – taka sama afirmacja, jaka należna jest jego własnej osobie od niego samego”⁴⁸. W ten sposób kreuje się ta szczególna cecha relacji międzypersonalnej – miłość. Drugi człowiek stawia bowiem przed nami zadanie, jakim jest konieczność jego afirmacji. Ks. Tadeusz Styczeń pisze, że drugi to inaczej Ja, ale jego Ja to drugie Ja. Jest mi on zatem tak bliski, jak ja sam dla siebie. W tej relacji odkrywam prawdę

⁴⁵ Chudy, *Ksiądz Tadeusz Styczeń – ambasador republiki sumienia*, s. 301. Zob. także T. Styczeń, *Wolność w horyzoncie prawdy*, „Roczniki Filozoficzne” 47(1999), z. 2, s. 268-269.

⁴⁶ W etycznym personalizmie normatywna moc prawdy posiada swe źródło w osobowym dialogu z Transcendencją. Człowiek bowiem odkrywa prawdę, której dawcą i ostateczną racją jest Bóg.

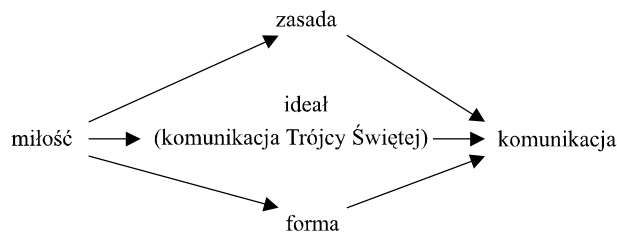
⁴⁷ Pod warunkiem, że dialog traktujemy jako sposób bycia będący egzystencjalnym odzwierciedleniem cechy relacyjności, wynikającej z natury osoby. W takim rozumieniu prawdziwy dialog jest zawsze wyrazem więzi międzypersonalnej.

⁴⁸ *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, s. 24.

o swojej osobie⁴⁹. Jeśli zaś jej nie dostrzegam, znaczy to, iż nie dostrzegam istoty swej osoby. Realizacja miłości świadczy o urzeczywistnianiu swego człowieczeństwa.

Miłość, jako cecha relacji międzyosobowej, jest podstawą każdego dialogu. Jednakże miłość sama w sobie jest też formą komunikacji, której wzorem jest relacja Osób w Trójcy Świętej⁵⁰.

Każda miłość jednoczy podmioty, które się nią darzą i w niej „dochodzą do porozumienia” spotykając się „twarzą w twarz”; zarówno więc godziwa miłość, jak i występna. Ale tylko ta pierwsza jest równocześnie moralną jednością samej osoby [...] ona też tylko wprowadzić może dzięki łasce w tak powstające zespolenie komunijną unię z Chrystusem, a przez Niego i w Nim z pozostałymi Osobami Absolutu⁵¹.



Schemat: Potrójna relacja między miłością a komunikacją. Miłość jest jednocześnie ideałem, zasadą i formą dialogu międzyosobowego.

Potrójna relacja między miłością, rozumianą jako dar z samego siebie, a komunikacją osób, jest nośnikiem głębokiego optymizmu. Będąc „skazanym” na afirmację drugiego, odkrywam dwubiegowość tej relacji. Drugi jest mi winien to samo. Poznana prawda nie tylko wyzwala nas jako osoby, ale powoduje, że jesteśmy „skazani” na radykalną solidarność.

⁴⁹ Moment doświadczenia, przeżycia siebie samego w spotkaniu, bez konieczności odpowiedzi drugiego (wzajemności, czynnego dialogu), sam w sobie posiada wymiar wychowawczy i samowychowawczy. Bowiem już na gruncie tej relacji może się rozwijać proces naśladownictwa, interioryzacji osobowych wzorców. Jednakże, według autora *Osoby i czynu*, pełne przeżycie „układu między-osobowego” zachodzi dopiero wówczas, gdy relacja ta ma charakter wzajemny, to znaczy, że Ty, analogicznie do Ja, czyni je swoim Ty.

⁵⁰ Problem ten podejmuje Adam Rodziński w swojej książce *Na orbitach wartości*. Rodziński ideał komunikacji, podążając za myślą Karola Wojtyły, upatruje we wspólnocie Trójcy Świętej. „Zespolenie w prawdzie i miłości jest ostatecznym wyrazem wspólnoty, która zasługuje na nazwę *communio*, jako że jest to coś więcej niż społeczność (*communitas*)” (*Na orbitach wartości*, Lublin 1998, s. 88). My skupimy się na jego etyczno-pedagogicznym wymiarze.

⁵¹ Tamże, s. 89.

Spoiwem bowiem treści ethosu⁵² środowiska społecznego, według T. Styczenia, jest zasada ewangeliczna – przykazanie miłości bliźniego. Treścią natomiast naszych jednostkowych doświadczeń jest miłość jako „odpowiedź należna i dana Ty przez Ja tylko dlatego, że Ty jest po prostu Ty – kimś, a nie czymś”⁵³. W ten sposób wartość ta nabiera wymiaru społecznego i zarazem uniwersalnego społecznie.

Dialog międzyosobowy traktujemy jako „rację ontologiczną wspólnoty ludzkiej”⁵⁴. Prawda natomiast stanowi jeden z jej elementów konstytutywnych. Dzięki niej możliwa jest wzajemna otwartość i wprowadzanie w życie społeczne osobowej hierarchii wartości. „Dążenie do prawdziwej informacji buduje istotną wewnętrzną rzeczywistość zarówno jednostkowej osoby, jak i społeczeństwa, a także społeczności międzynarodowej”⁵⁵.

Człowiek nawiązuje dialog z otoczeniem poprzez komunikat, ekspresję Ja. Komunikacja, w relacji międzyosobowej, jest świadectwem prawdy. T. Styczeń twierdzi, że przedmiot świadectwa musi być wcześniej doświadczony jako prawdziwa wartość. Komunikowanie zatem jest takim wejściem Ja w obszar osobowego Ty, by owo Ty samo mogło doświadczyć prawdy i stać się jej świadkiem. Jest zatem próbą budowania osobowej komunii, opartej na wspólnie odczuwanej prawdzie⁵⁶.

Aby w pełni zrozumieć istotę społeczeństwa jako wspólnoty osób przeżywających i dających świadectwo prawdzie, trzeba jednak wrócić do pewnych twierdzeń z zakresu filozofii języka. Podstawą każdej wspólnoty jest prawda w swym wymiarze pragmatycznym, wyrażająca się w prawdomówności. W wymiarze komunikacji międzyosobowej wartość logiczna wypowiedzi, z relacji między sądem (myślą) a rzeczywistością, rozszerza swój zakres na

⁵² Por. T. S t y c z e ń, Prelekcja *Etyka a polityka* wygłoszona dnia 8 marca 1991 r. w ramach „Tygodnia Filozoficznego KUL”. Mówiąc *ethos* T. Styczeń odwołuje się do definicji tego pojęcia w rozumieniu Jana Pawła II zawartej w słowach: „*Ethos* jest wolnością kierowaną i kierującą się prawdą”.

⁵³ T. S t y c z e ń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 30.

⁵⁴ C h u d y, *Filozofia kłamstwa*, s. 433.

⁵⁵ T e n z e, *Prawda (prawdomówność) jako dobro konstytuujące wspólnotę*, s. 128.

⁵⁶ Zob. S t y c z e ń, *Solidarność wyzwala*, s. 78-79. Wiązanie, jakie wytwarza się między nadawcą a odbiorcą komunikatu, w dialogu międzyosobowym, określić można jako swoistą relację wychowawczą. Nadawca tak jak wychowawca wchodzi w osobową przestrzeń odbiorcy (wychowanka) z jedną tylko intencją – świadczenia o prawdzie. Naturalną zaś odpowiedzią na jej doświadczenie jest przyjęcie postawy świadka i związana z tym wewnętrzna przemiana odbiorcy.

relację między myślą a jej ekspresją⁵⁷. Pojęcie „prawda” tożsame jest tu z „prawdomównością” i poprzez wskazywanie na zgodność wypowiedzi z rzeczywistością ma, oprócz semantycznego, również pragmatyczny (wspólnotwórczy) charakter⁵⁸. Prawdziwość komunikatu przekazywanej treści posiada swój wspólnotowy wymiar, bowiem każdorazowe „wypowiadanie” myśli, zarówno w postaci słowa mówionego i pisanego, jak również gestu czy dzieła sztuki, jest zawsze skierowane do kogoś, do rzeczywistego lub potencjalnego odbiorcy. Wchodząc w relację dialogu trzeba być nie tylko autentycznym, ale trzeba „mieć coś do powiedzenia”, to znaczy posiadać jakąś (wartościową) prawdę, którą możemy i chcemy przekazać.

Powyższa analiza pozwala na odróżnienie dialogu pozornego, w którym osoba zatracą własną tożsamość, czy to na rzecz roztopienia się w „byciu zbiorowym”, czy to na rzecz subiektywizmu, w którym jednostkowy człowiek czyni się kryterium rozstrzygania o wartości relacji, od dialogu prawdziwego, który współkonstruuje wspólnotę⁵⁹. Dialog prawdziwy w sferze egzystencjalnej pomaga człowiekowi żyć. Umożliwia przewyciężenie egotycznych dążeń, ograniczenie zakresu pragnień i aspiracji aksjologicznych do jednostkowego Ja, które „jest zbyt „ciasnym” stanowiskiem dla nas jako osób”⁶⁰.

W ramach realistycznej koncepcji człowieka, do której zaliczamy też personalizm etyczny, prawda stanowi podmiotowy (autentyczność) i przedmiotowy (prawdziwość przekazywanej treści) warunek dialogu międzysobowego. Autentyczność natomiast jest zarazem warunkiem i skutkiem więzi międzysobowej. Ponadto, w ramach tej koncepcji, prawdziwe spotkanie i dialog tożsame są z uczestnictwem w człowieczeństwie drugiego człowieka. Miłość natomiast, dzięki doświadczeniu osoby w człowieku, jest idealną, ale

⁵⁷ Wartością logiczną wypowiedzi jest prawda. Jej odwrotność stanowi fałsz. W klasycznej definicji korespondencyjnej „prawda” to *adaequatio*, czyli zgodność między myślą a rzeczą. W sytuacji dialogu prawda jest treścią (substancją) komunikacji i stanowi zgodność myśli (aspekt semantyczny) z jej ekspresją (aspekt pragmatyczny).

⁵⁸ Zob. C h u d y, *Prawda (prawdomówność) jako dobro konstytuujące wspólnotę*, s. 124.

⁵⁹ Por. S ł a w i ń s k i, *Dialog jako komunikowanie się osób w szkolnej praktyce wychowania do kultury*, w: *Osobowy wymiar kultury. Materiały XV Ogólnopolskiego Forum Szkół Katolickich. Jasna Góra 18-20 listopada 2004*, s. 59. S. Sławiński rozróżnia dwa typy dialogu (pozorny i prawdziwy). Dokonuje tego opierając się na innym rozróżnieniu, wprowadzonym przez W. Chudego, odnoszącym się do dwóch typów kultur: kultury p r z y p a d k o - w o ś c i (fałszywej) i kultury t r u d u (prawdziwej). Dialog pozorny jest wypadkową kultury pierwszego typu, w której pojęcie dialogu zatraciło swój pierwotny sens i wartość. Dialog pozorny służy manipulacji, nie konstytuuje wspólnoty i nie jednoczy jej uczestników.

⁶⁰ C h u d y, *Prawda człowieka i prawda o człowieku*, s. 144.

zarazem realną formą komunikacji. Jako pełne odpowiedzialności wejście osobowego Ja w obszar osobowego Ty umożliwia bowiem przekraczanie granic swego Ja, bez lęku o samego siebie i swą osobową tożsamość⁶¹.

THE TRUTH – AUTHENTICITY – ENCOUNTER

S u m m a r y

The article is an anthropological-ethical analysis concerning the relation between the dialog and the truth in its objective understanding (the truth about personal values) and subjective one (the truth as authenticity/real being). In the course of the considerations existentialist and realist understanding of the relation between the truth, encounter and dialog are presented and their pedagogical implications are pointed to. The truth is understood in its pragmatic dimension as the basis of community and its following aspects are pointed to: authenticity (the condition for the encounter) and the axiological truth (the result of the encounter). „The encounter” and „the dialog” are defined from the perspective of the personalist conception of man. Only in this meaning these two concepts, apart from the cognitive value (learning the truth) have a personalist value, as they are a condition of the development of a person as such.

The analysis that is made in the article allows distinguishing the apparent dialog, that is a danger for the person's identity, and the true dialog, that co-constitutes community. Moreover, it is stated that only realist understanding of „authenticity” allows understanding this category as a condition of interpersonal dialog, as it is in such a sense that the truth is not only a subjective (authenticity), but an objective (the truth of the transmitted contents) condition of the interpersonal dialog. Authenticity, on the other hand, is also a condition and a result of the interpersonal bond.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: prawda, autentyczność, spotkanie osób, dialog międzyosobowy.

Key words: truth, authenticity, encounters of persons, interpersonal dialog.

⁶¹ Jak ma to miejsce w egzystencjalistycznych koncepcjach człowieka oraz, co istotne, posiada również swój obraz w wielu współczesnych koncepcjach wychowania. Niektórzy teoretycy wychowania, między innymi w ramach pedagogiki postmodernistycznej, wyrażają obawę przed esencjalizacją tożsamości człowieka (wychowanka), którą traktują jako formę zniewolenia. Dialog pełni tutaj funkcję emancypacyjną, jest „wyzwalaniem” jednostkowej wolności oraz jednym z etapów w stałym kształtowaniu tożsamości.