

Odpowiedzialność niesienia pomocy a pomoc odpowiedzialna

Inga Mizdrak

Zakład Etyki i Filozofii Społecznej
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie
mizdraki@uek.krakow.pl

Summary

Responsibility in Giving Help and Responsible Help

The subject of the present study is help; the foremost ontological condition of its realization (besides intellectual disposition, ethical qualifications, love and others) is responsibility, which constitutes a person's humanity and thereby makes a unique contribution to the formation of his/her inner structure. Through responsible help we can perform genuine acts of mercy towards our neighbour and carry a small part of his/her personal fate. The aim of the study is to refine the concept of responsible help and

to indicate its several modes in the formation of a person's humanity. The essence of responsible help is investigated; it presupposes rationality of action, prudence in doing good, and freedom as the fundamental condition of conscious response to values. The refinement of the concept of responsible help is based on the analyses of the virtues of munificence and magnanimity (Aristotle and St Thomas Aquinas) and generosity (J.Tischner). Despite their complex nature, these virtues are definable through an analysis of instances of appropriate help to others.

Key words: responsibility, help, freedom, virtues

Nigdy nie jesteśmy tak biedni, aby nie stać nas było na udzielenie pomocy bliźniemu.

Mikołaj Gogol

Wybór motta podyktowany namysłem nad odpowiedzialnością niesienia pomocy w kontekście pomocy odpowiedzialnej wydaje się wią-

zać z przynajmniej kilkoma złożonymi dylematami etycznymi. Trzeba bowiem między innymi zapytać o granice pomocy, skoro mowa o odpowiedzialności, a także o horyzont, w jakim odpowiedzialna pomoc wydarza się i aktualizuje. Pytania te należy uszczegółowić na tyle, by mogła wyłonić się ewentualna interpretacja pomocy odpowiedzialnej, a więc nie jakiegokolwiek, ale właśnie odpowiedzialnej, rozgrywającej się w określonym wymiarze człowieczeństwa i kondycji człowieka.

Dylematy te implikują wejście w skomplikowany i niejednoznaczny obszar dyskursu, w obrębie którego toczy się spór o człowieka, o to, kim jest, jakim jest oraz jakim się staje.

Mikołaj Gogol wprowadza nas w obszar subtelnych analiz nad istotą i sensem oraz uzasadnieniem fenomenu pomocy. W powyższej sentencji, od której można wyjść, znajdują się cztery najistotniejsze pojęcia: bieda, pomoc, Ja, bliźni. Relacja pomiędzy podmiotami jakiejś biedy jest zarówno dialogiczna, jak i dialektyczna. W relacji tej przenikają się wzajemnie pytanie i odpowiedź, apel, a nawet wołanie i reakcja na nie (lub jej brak, który też w gruncie rzeczy jest odpowiedzią), troska i nadzieja, a w końcu występuje dialektyczny ruch dobra i zła. Jeśli zaś pomiędzy Ja a bliźnim dochodzi do wzajemnego zapytywania i odpowiadania, tam już rodzi się odpowiedzialność.

Aforyzm Gogola zakłada co najmniej dwie optyki interpretacyjne. Pierwsza z nich ukazuje, iż w strukturze człowieka wkomponowana jest dyspozycja do czynienia dobra, bez względu na status materialny czy społeczny jednostki. Jest to pewna właściwa jedynie człowiekowi zdolność do przemiany świata i siebie. W zdaniu Gogola zawiera się intuicja, iż zawsze jest coś, co możemy ofiarować drugiemu, czymś się podzielić lub „do-pomóc” drugiemu, a więc skierować swą wolę i aktywność w stronę ulżenia czyjejs biedzie lub zaradzeniu jej. Jeśli zaś zawsze jesteśmy w posiadaniu czegoś do ofiarowania drugiemu, to nie pomagając, zachowujemy owo coś jedynie dla siebie i chowamy przed drugim w sobie. Nie kierujemy się przeto ku drugiemu, do drugiego, lecz ku sobie, do siebie. W ten sposób kapsuła własnego Ja nie posiada żadnych „drzwi” czy „okien”; ruch odbywa się w egocentrycznej powtarzalności lub cykliczności aktów. W sytuacji przeciwnej, gdy

Ja otwiera się ku innym, zachodzi ruch zmiany, a być może nawet za każdym razem przemiany Ja. Drugi bowiem odsłania perspektywę inności, a także specyficznej nowości, oryginalności i niepowtarzalności. Odpowiadając na wezwanie drugiego, stajemy się odpowiedzialni przed nim, za niego i zarazem przed samym sobą i za siebie.

Inną zaś optykę można odnaleźć w ukrytej ironii, jaką Gogol kieruje do tych, którym brakuje miłości bliźniego, a więc do tych, którzy w owym braku są o wiele biedniejsi od tych biednych, którzy potrzebują jakiejś pomocy. Okazuje się, że Ci „biedni”, niekochający innych, a więc nieumiejący czegoś z siebie dać innym, cierpią na najcięższy rodzaj biedy (biedy duchowej) i to oni *de facto* potrzebowaliby pomocy najbardziej. Zanurzeni w morzu własnych potrzeb i partykularnych pragnień, a może nawet chciwości, zawężają przestrzeń możliwego zjawienia się piękna i dobra jako reakcji na krzywdę i biedę drugiego.

1. Pomoc a odpowiedzialność

Jeśli zgodzić się ze stwierdzeniem Gogoła, ale też i z inną tezą, wyśwaną przez Władysława Stróżewskiego, iż współcześnie mamy do czynienia z kryzysem aksjologicznej struktury człowieka, a nie kryzysem systemu wartości, to należałoby w kontekście analizy fenomenu pomocy zadać kilka kluczowych pytań, jakie wyłaniają się w polu owych tez. Zatem rodzi się pytanie, co dzieje się z ową aksjologiczną strukturą człowieka wobec biedy, która wydarza się na jego oczach? W jaki sposób owa struktura kształtuje się w kontekście odpowiedzialności i czym owa odpowiedzialność w tej strukturze i dla niej jest? Czy odpowiedzialność niesienia pomocy jest brzemieniem i balastem dla tej struktury, czy też może należy do konstytutywnej warstwy tejże? Jaką rolę pełni odpowiedzialna pomoc drugiemu lub jej brak w kształtowaniu się struktury aksjologicznej człowieka?

Problemy, które zostały tu jedynie zarysowane, są godne rozważenia, więc poddamy je dalszej refleksji niepretendującej wszakże do miana arbitralnej, mającej wyczerpać ogromny obszar badawczy, interesujący zarówno filozofów, etyków, socjologów czy ekonomistów.

Tym samym zostaje stworzona szansa na otworenie ponownie debaty nad odpowiedzialnością – jedną z najbardziej fundamentalnych kwestii XXI-wiecznej rzeczywistości człowieka – osoby, odniesionej w swym byciu do drugich i ku innym.

Podczas gdy o odpowiedzialności niesienia pomocy, wspomoczeniu drugiego w kłopotcie i biedzie mówiła już tradycja judeochrześcijańska, ale też wiele nurtów i prądów filozoficznych z XX-wieczną „eksplozją” myślenia odpowiedzialności na czele (między innymi przez M. Schelera, N. Hartmanna, M. Bubera, E. Grisebacha, W. Weischedela, D. Bonhoeffera, M. Riedla, G. Pichta, E. Levinasa, R. Ingardena, J. Tischnera), to sam fenomen pomocy odpowiedzialnej nadal nastęrcza wiele pytań i domaga się dookreśleń. Czym bowiem jest rzeczywiste odpowiedzialne pomaganie? Czy jest ono uwarunkowane pewnymi zasobami intelektualnymi, materialnymi lub duchowymi w jednostce? A może pomoc, która się już wydarza, od razu zawiera w sobie istotę odpowiedzialności? Pytania te są o tyle trudne, iż często można je zderzyć z doświadczeniem nieodpowiedzialnego działania, nieodpowiedzialnej pomocy, pomocy, która wprowadzie się dokonuje, lecz uderza w samą siebie, transformując przez to jakby tę formę, którą pierwotnie obrała, wywołując dany skutek. Nie wchodząc w głębszy namysł nad pomocą nieodpowiedzialną (wymagałoby bowiem to osobnego studium), można zaznaczyć jedynie, że byłby to rodzaj fałszywej odpowiedzi na poprawnie postawione pytanie – prośbę o pomoc. Otóż za ową „fałszywością” może się kryć między innymi ucieczka, przerwanie kontynuacji świadczenia dobra, nieadekwatność działań względem potrzebującego, uwłaczanie godności osoby potrzebującej czy bezrefleksyjność w obieraniu środków do realizacji pomocy.

Teżą wyjściową niech będzie stwierdzenie, iż pomoc odpowiedzialna zakłada pewną racjonalność działania, pewną równowagę w czynieniu dobra. To także nieszkodzenie równocześnie nikomu ani nieunicestwianie jakichkolwiek pozytywnych wartości. To pomnażanie dobra i jego twórcze wcielanie w czyn. Pomoc odpowiedzialna, to taka, która nie niszczy niczego wokół, ona odpowiada na potrzeby drugie-

go, zaspokaja je i nie przeradza się jednocześnie w taki „naddatek” sensu, który mógłby zaszkodzić odbiorcy pomocy.

Inną tezę wprowadzającą w obszar dociekań nad pomocą odpowiedzialną jest to, iż pomoc zakłada wolność. Pomoc wybrana domaga się wzięcia odpowiedzialności. Skoro wybrana, to domagająca się afirmacji i realizacji w horyzoncie dobra. Pomoc winna być właśnie dlatego odpowiedzialna, bo drugi zawierzył ofiarodawcy, a zawierzył dlatego, że tamten odstąpił mu gotowość oparcia, podpory i wsparcia. Odtąd współzyciel ma pewien obowiązek poręczyć za to, że od początku do końca pomoc względem potrzebującego się spełni, że jej z istoty dialogiczny charakter nie ulegnie zerwaniu. Występuje tu wręcz powinność zrealizowania obietnicy immanentnie sprzężonej z oboma podmiotami relacji, w jakiej pomoc się konstytuuje. Wydarzająca się pomoc nie jest umową, rodzajem kontraktu, lecz raczej moralnym zobowiązaniem odpowiedzi na wartości, które domagają się urzeczywistnienia w momencie pomagania odpowiedzialnego (a więc odpowiadającego i dobru drugiego). Wydaje się, iż właśnie odpowiedzialna pomoc dotyczy zarówno celów (ulżenie czyjejs biedzie, cierpieniu, krzywdzie), jak i skutków powziętego działania, i to zarówno tych szybko osiągalnych, jak i długofalowych. W zasadzie o pomocy odpowiedzialnej mówimy *post factum*, oceniając moralnie czyjeś działanie, a więc realnie zaistniały fakt zrealizowanej pomocy, która okazała się odpowiedzialną. *Pre factum* możemy co najwyżej teoretycznie, intelektualnie ujmować to, na czym miałyby polegać pomoc odpowiedzialna. Dopiero zaś w konkretnym działaniu i podejmowaniu decyzji pomoc ta okazałaby się taką lub osiągnęłaby swoje przeciwieństwo¹.

¹ Już Hans Jonas zauważył, iż przy powinnościowym odniesieniu, które nie może być czy pozostać okazjonalne, istnieje permanentne niebezpieczeństwo zaniedbania lub uciekania od odpowiedzialności. Dla Jonasa jedną z najcięższych form nieodpowiedzialności, jaką zauważa, jest ta, która jest niedostrzegalna, nieprzemyślana nieodpowiedzialność, która tym więcej i dlatego jest niebezpieczna, bo nieidentyfikowalna, często polegająca na zaniechaniu działania, na pozostawieniu odtąd danej rzeczy swojemu biegowi. W tym kontekście pomoc nieodpowiedzialną można by rozumieć jako np. rozpoczęcie jakiegoś dobra i pozostawienie drugiego i jego krzywdy już dalej losowi, własnemu biegowi, a przeciwieństwo „odpowiedzialność wobec dobra, które pozostaje ciągle niepewne swej egzystencji i w całości od nas zależne, jest jednakże tak

Skoro pomoc odpowiedzialna trwa w symbiozie z racjonalnością działania, to pomoc nieodpowiedzialna musiałaby zakładać brak tej racjonalności, lekkomyślność, a nawet bezmyślność, sprzeciwianie się zobowiązaniom, zrywanie zawierzenia, rezygnację z powziętych zadań, pełnienia pieczy czy nadzoru nad daną rzeczą. Pomoc mogłaby być również nieodpowiedzialną lub taką się stawać, gdy byłaby wyzyskiwaną lub systematycznie jednostronnie wyczerpywaną. Odpowiedzialność niesienia pomocy musiałaby być zatem nie tylko samym wzywaniem do niej, ale obowiązkiem jej spełnienia, bowiem „Inny człowiek staje wobec mnie poprzez jakieś roszczenie, w którego następstwie powstaje we mnie poczucie zobowiązania. Świadomość tego, że drugi jest obecny, dopełnia się jako świadomość roszczenia – roszczenia, które zobowiązuje. Oto do moich uszu dochodzi twoje pytanie. Jest chwila ciszy, wspólnej terażniejszości. Oczekujesz na odpowiedź. Trzeba dać odpowiedź. To trzeba jest istotne. Dzięki niemu i w nim jesteś przy mnie obecny” (Tischner 2006: 7). W owym „trzeba” rodzi się załączek nie tylko prawdziwej odpowiedzialności, ale też miłości, w której wola kieruje się w skonkretyzowanie odpowiedzi drugiemu.

Na określenie relacji pomiędzy koniecznością udzielania pomocy a wymogiem jej racjonalnej realizacji w obieg języka potocznego weszły pojęcia „wędk” i „ryby”. Otóż, gdy celowo lub właśnie nieracjonalnie wprowadzimy minimalizujemy jakiś obszar ludzkiej biedy, ale nie niwelujemy źródeł tejże biedy i nie przyczyniamy się w gruncie rzeczy do zredukowania właściwej przyczyny, koncentrując się jedynie na skutkach, wówczas popularnie mówimy o „rybie”, a nie „wędc”, która w dłuższej perspektywie miałaby przynieść o wiele lepszy spodziewany skutek. Pomoc wówczas określa się dalej jako nie w pełni odpowiedzialną, choć ciągle konieczną do kontynuowania. Problem jednak rodzi się już na poziomie występowania jakiegokolwiek biedy. Jest bowiem wiele rozmaitych obszarów, w których pomoc winna zaistnieć.

bezwarunkowa i nieodwołalna, jak tylko może być odpowiedzialność ustanowiona przez naturę – jeśli sama taką nie jest” (Jonas 2004: 211).

W zależności od charakteru biedy, jej trwania w czasie oraz zasięgu, czy też nagłego i nieprzewidywalnego występowania, nie można jednoznacznie określić, kiedy należałoby zastosować pomoc chwilowo na zasadzie „ryby”, a potem już „wędkę”, czy też od razu poszukać rozwiązań strukturalnych i pomagając, jednocześnie ukazywać ludziom dalsze perspektywy samodzielnego rozwoju. Są bowiem i takie sytuacje, kiedy owa „ryba” powinna w sposób systematyczny i ciągły być dostarczana i w ten sposób zabezpieczać przed dramatem, pogłębieniem danego kryzysu czy ubóstwem.

Czy zatem pomoc odpowiedzialna zawsze oznaczałaby racjonalność działania, nie dopuszczając żadnej formy takiej „bezmyślności”, która jest wolna od rachowania, dokładnego namysłu, lecz spontanicznie się aktywująca w chwilach wyższej konieczności?

Jak pogodzić wymóg racjonalności z ofiarowywaniem siebie drugiemu w jego potrzebie czy trosce na zasadzie odpowiedzialności?

Pewną odpowiedź, nie wolną jednak od braków, można odnaleźć w cnotach wspaniałomyślności, wielkoduszności i szczodrości, a także w hojności, gdyż w nich osiągnięta zostaje pewna równowaga i umiar pomiędzy szczerymi odruchami i pragnieniami serca a intelektem, kierującym się prawidłami mechanizmów logicznych.

Owe cnoty są esencjonalną egzemplifikacją pomocy odpowiedzialnej, gdyż z jednej strony opierają się właśnie na „wspaniałym myśleniu” o innych, z drugiej zaś – na jakby wykraczaniu poza arytmetyczny model zrównywania zysków i strat. Przecież cnoty te nie rodzą się z bezmyślności czy bezrozumności, lecz przecinają schematycznie rozumianą sprawiedliwość jako „coś za coś”. Prawdziwa pomoc zakłada bezwarunkowość i bezinteresowność darczyńcy czy pomagającego. Pomoc odpowiedzialna w tym ujęciu to ta nie rachująca, nie kalkulująca, nie obliczająca, lecz dająca siebie i ofiarna w tym zakresie i w tych obszarach, gdzie jest jej naprawdę najbardziej potrzeba i gdzie zapełnia deficyt rozmaitych wartości i dóbr, które zostały wyrugowane, zniszczone, zdewaluowane, zdeprecjonowane, lub odarte w wyniku różnorodnych przyczyn (kataklizmów, katastrof, wojen, przemocy, moralnego zła).

Jeśli rozumiemy wspaniałość jako coś wychodzącego poza zbilansowanie kosztów i arytmetycznie pojmowaną sprawiedliwość, wówczas pomoc jawi się w polu odpowiedzialności jako coś rozwijającego wewnątrznie a zarazem moralnie tego, kto jest wspaniały.

Powracając do pytania zadanego na początku niniejszych refleksji, w którym zagadaliśmy o strukturę aksjologiczną człowieka, należy zauważyć, że spośród całej gamy rozmaitych cnót, rozwijanie w sobie właśnie wspaniałości jest bodaj najbardziej pożądane w kształtowaniu tej struktury i formowaniu jej w najlepszym kierunku. Wspaniałość jest bowiem bezzałożeniowa, nie pyta o korzyści ani ich nie suponuje. Istotą wspaniałości jest obdarowywanie, a także otwartość przyjęcia tego, kto potrzebuje pomocy, oraz umiejętność niesienia cierpienia drugiego a nawet poniesienia ofiary jeśli zajdzie potrzeba. To także ogarnianie drugiego, obejmowanie jego losu i historii, branie na siebie jego brzemienia. Wspaniałość to myślenie o drugim z wnętrza miłości i logiki dobra.

2. Wspaniałość a szczodrość, wielkoduszność i dobroczynność – Arystoteles

W *Etyce nikomachejskiej*, *Etyce wielkiej* oraz *Etyce eudemejskiej* Stagiryta wnikliwie wskazuje na dystynkcje pomiędzy cnotami wspaniałości, szczodrości, wielkoduszności i dobroczynności. Czyni to nie tylko w celu porządkującym czy systematyzującym pojęcia, lecz wnika w samą istotę owych cnót, ukazując osobliwe i subtelne różnice pomiędzy nimi, by czytelnik w sposób przejrzysty mógł uchwycić ich podstawowe znaczenie i sens, a jednocześnie uruchomił refleksje nad stawianiem się etycznie dobrym.

Śród licznych szczegółowych analiz znajdujemy u Arystotelesa kilka fundamentalnych intuicji na temat człowieka szczodrego. Skoro każda z cnót według Stagiryty polega na odnalezieniu słusznej miary, proporcji czy umiaru w danej rzeczy, to i szczodrość na takowych się zasadza. Szczodrość bowiem to nie rozdawnictwo czy rozrzutność, ale

ofiarowywanie drugiemu tego, co się posiada, w sposób bezinteresowny. Arystoteles szczodrość łączy z dawaniem i dzieleniem się dobrami materialnymi w sposób umiejętny, to znaczy taki, który nie trwoni czy marnuje tego, co ma, lecz umie dzielić się z innymi, nie niszcząc przy tym ani otoczenia (np. rodziny), w którym funkcjonuje, ani samego siebie. Tak jak każdą rzeczą można zarządzać prawidłowo lub niewłaściwie, tak samo dobrami materialnymi, które się posiada. Człowiek szczodry potrafi swym bogactwem zarządzać dobrze, dlatego iż jak mawia Arystoteles, „jest raczej cechą człowieka szczodrego dawać tym, którym dawać należy, aniżeli brać od ludzi, od których brać należy, lub nie brać od tych, od których brać nie należy” (Arystoteles 2000: 147). Chodzi tu o specyficzną aktywność takiego człowieka i jego postawę w spełnianiu czynów moralnie pięknych. Istotą szczodrości jest nie branie, lecz dawanie, a przez to pomaganie innym. Człowiek szczodry nie daje jednak bezmyślnie, lecz tym, którzy pomocy najbardziej potrzebują i ile jej potrzebują. Ocenia się tu i miarkuje co, komu, w jakiej ilości i przez jaki czas należy pomóc, a czyni się to, jak podkreśla Arystoteles i z serdecznością i wewnętrzną radością. Ten bowiem, kto daje, nie powinien cierpieć z tego powodu lub robić to na pokaz. Gdyby tak czynił, wówczas trzeba by go nazwać innym mianem niż szczodrego. Kto daje, ten z kolei powinien mieć z czego dawać, a źródła tego, co posiada winny być uczciwe i nie nosić na sobie znamion niejasnego czy wręcz złego pochodzenia. Człowiekowi szczodremu nie można zarzucić bezmyślnego szafowania dobrami, które posiada, ale szafowania nimi ofiarnie i lokowania ich tam, gdzie jest ich najbardziej potrzeba. Jest to więc należyty i rozumny sposób czynienia dobra i piękna bliżniemu w obdarowywaniu go pomocą w określonym niedostatku.

Dodatkowym elementem dookreślającym cnotę wspaniałomyślności, na jaki zwraca uwagę Stagiryta, jest tak zwany wielki (szeroki) gest. I tu może Arystoteles byłby najbliższy współczesnemu określeniu istoty wspaniałomyślności. Sam filozof nie stosuje tego pojęcia, ale mówi o tak zwanym człowieku z szerokim gestem, który zarazem jest szczodry i jeszcze więcej ponad to. Szczodrość bowiem nie musi wcale „mieć” wielkiego gestu. Jest po prostu odpowiednim wydawa-

niem pieniędzy na rozmaite cele i odpowiedzialnym ich rozdawaniem. Wielki gest natomiast zakłada wiedzę i mądrość. Jak Stagiryta pisze: „człowiek o wielkim geście ma w sobie coś z tych, co wiele wiedzą. Wszak umie należycie ocenić, co jest odpowiednie, i w odniesieniu do wielkich wydatków postępować z należyтым umiarem. (...) Będzie też człowiek o wielkim geście czynił takie wydatki ze względu na to, co moralnie piękne – to bowiem jest cechą wspólną wszystkich cnót – a ponadto z przyjemnością i bez zastanawiania się, bo dokładna kalkulacja jest rzeczą małostkową” (Arystoteles 2000: 152).

Zatem szczodrość byłaby bliższa jej wymiarowi materialnemu a „szeroki gest” bliższy pozytywnym atrybutom osoby.

W bliskości pojęcia człowieka o wielkim geście leży pojęcie człowieka wielkodusznego. Arystoteles definiuje go poprzez określenia wielkości i siły duszy. Człowiek odznaczający się siłą duszy skupia w sobie szereg cnót, z mądrością i rozsądkiem ma czele, gdyż potrafi dobrze oceniać wielkie i małe dobra. Co więcej, o wielkoduszości świadczy umiejętność pogardzania rzeczami, które uchodzą za wielkie, w rzeczywistości zaś są nieistotne i marginalne. Człowiek wielkiego ducha „troszczy się o niewiele spraw, i to o takie, które są wielkie, a nie dlatego że za wielkie je ktoś inny uważa” (Arystoteles 2000: 449). Nie przywiązuje wagi do dóbr doczesnych, lecz jedynie do czci i godności, które pielęgnowane przysposabiają do czynienia dobra. Wielkość człowieka zakłada postępowanie etyczne i wzrastanie w cnotach. Dookreślenia cnoty wielkoduszości Arystoteles dokonuje w umiejscowieniu jej pomiędzy próżnością i małodusznością. Próżność bowiem jest dysonansem pomiędzy uważaniem siebie za godnego wielkich dóbr, podczas gdy się nie jest ich godnym. Małoduszność zaś to nie brak etycznego dobra w człowieku, lecz niewspółmierna ocena samego siebie. Małoduszny wedle Arystotelesa to ten, który w rzeczywistości jest godny wielkich rzeczy, to znaczy posiada pewne cechy, dzięki którym można uważać, że jest ich godny, ale zaniża swą wartość i sądzi, że tych rzeczy godzien nie jest. Wielkoduszość zatem jako środek jest umiarem i zasadza się na odpowiednim stosunku troski o własne dobro moralne i wiświadczenie dobra innym.

3. Wspaniałomyślność a hojność w ujęciu św. Tomasza z Akwinu

Wspaniałomyślność często łączy się z hojnością, która nie jest tożsama z rozrzutnością, nieograniczonym rozdawnictwem czy brakiem racjonalności w dawaniu. Przeciwnie, jak podkreśla św. Tomasz z Akwinu w *Sumie teologicznej*, człowiek hojny, to człowiek, który dba i troszczy się o swoje dobra i z tych dóbr korzysta rozumnie w dzieleniu się nimi z innymi ludźmi. Innymi słowy, by człowiek mógł wykonywać cnotliwe uczynki, winien to robić w pewnym pielęgnowaniu swych dóbr i wykorzystywać je optymalnie, a zatem i odpowiedzialnie w krzewieniu dobra i niesieniu pomocy innym. Nie chodzi jednak o przywiązywanie się do swych dóbr w sposób, który uniemożliwiłaby z kolei wychodzenie poza swój egocentryzm i niesienie pomocy. Hojność oraz wspaniałomyślność mają to do siebie, jak mówi św. Tomasz, że uwalniają, wyzwalają człowieka wewnątrznie, uzdalniają go do właściwego, by rzec „zdrowego” stosunku do swoich dóbr (zwłaszcza materialnych), przez co i niesienie pomocy innym staje się o wiele łatwiejsze. „Hojność – jak zaznacza św. Tomasz – zależy nie tyle od ilości darów, ile od nastawienia dającego” (św. Tomasz z Akwinu 1972: 145), a więc pewnej dyspozycji duszy, serca i umysłu.

Ciekawym spostrzeżeniem św. Tomasza jest stwierdzenie, iż „aktem hojności jest nie tylko obdarzanie, lecz także przyjmowanie i otaczanie kogoś opieką”. Tu zdaje się hojność najmocniej wiązać właśnie ze wspaniałomyślnością – ze stałym dobrym myśleniem o drugim, jego potrzebach, trudach, problemach, troskach. Wspaniałomyślność spełnia funkcję dopełniającą cnotę hojności. Obie mają „używać bogactw w celu dokonania wielkich dzieł” (św. Tomasz z Akwinu 1972: 146). Chodzi tu o rozumne i odpowiedzialne użycie owych bogactw, bowiem bycie człowiekiem cnotliwym oznacza właściwe, prawidłowe i dobre posługiwanie się narzędziami do spełniania określonych celów. Skoro hojność (zwłaszcza w wymiarze pomocy materialnej) w pewien sposób zakłada wyrównywanie jakiejś biedy czy braku, lub działanie na rzecz wspierania rozmaitych inicjatyw mających za cel niesienie

pomocy potrzebującym, nie może być ona ani skrupowana, ani też nieracjonalna. Jak podkreśla św. Tomasz „Bezpośrednim twórcywnem hojności są wewnętrzne uczucia człowieka w stosunku do pieniędzy. Dlatego hojność uzdalnia człowieka, by nieuporządkowane przywiązanie do pieniędzy nie utrudniło mu właściwego ich użycia” (św. Tomasz z Akwinu 1972: 146).

Syntetyzując powyższe myśli, można by skonstatować, iż należy dobra rozdawać potrzebującym, ale roztropnie, odpowiedzialnie. Nieodpowiedzialne wszak np. rozdawanie pieniędzy, mogłoby przynieść więcej szkód niż pożytku, doprowadzić do większego marnotrawstwa rozmaitych dóbr, lub wreszcie trafić tam i w takiej ilości, gdzie pomoc nie była konieczna. Pisze o tym wyraźnie św. Tomasz: „właściwemu zaś rozdawaniu dóbr sprzeciwiają się dwie rzeczy: nie dawanie tego, co godziłoby się dać, lub dawanie w sposób niewłaściwy” (św. Tomasz z Akwinu 1972: 148). Hojny zatem, to nie człowiek o nierozważnej lekkości wydawania pieniędzy i pomagania wszystkim, lecz człowiek o umiejętności odpowiedniego zarządzania majątkiem i odpowiedzialnego lokowania pomocy tam, gdzie faktycznie jest w danej chwili konieczna. Dlatego też „cnota hojności przysposabia człowieka do rozdawania w sposób właściwy owoców własnego majątku, o który pilnie się troszczy, by miał z czego hojnie obdzielać innych” (św. Tomasz z Akwinu 1972: 148–149).

Wspaniałomyślność i hojność są czynnościami prowadzącymi do dobra i same są pewną wewnętrzną cechą człowieka dobrego. Można określić je jako czynności dobroczynne, bowiem czyniący wspaniałomyślnie lub hojnie czyni po prostu dobro, wyświadcza to dobro drugiemu i działa dobrze na jego rzecz. Te czynności zaś mają bezpośrednią inklinację do cnoty miłości, najwyższej spośród wszystkich cnót, gdyż „dar człowieka dobroczynnego i litościwego ma swe źródło w pewnym nastawieniu uczucia obdarowującego w stosunku do obdarowanego. Dlatego taki dar jest owocem miłości lub przyjacielkości” (św. Tomasz z Akwinu 1972: 150).

4. Wspaniałomyślność a miłość – Tischner

Dwudziestowieczna filozofia dialogu oraz fenomenologiczna wykładnia na temat świata wartości stykają się na gruncie fundamentalnego doświadczenia człowieka. Józef Tischner zdawał się ów styk² ukazać w wołaniu o ratowanie drugiego, który sam w sobie jest wartością i z racji swojego jestestwa domaga się poszanowania, a nawet ocalenia. Tischner mówi, iż każdy stanowi swoistą wartość „absolutną”, pierwotną, wzywającą do etycznej odpowiedzialności za Innego. Jeśli „jest w drugim coś takiego – jak pisze Tischner – co wzywa do ocalenia” (2005: 483), to wezwanie to płynie z wnętrza samego bycia, z samej konstytucji człowieka jako osoby. Obojętność zatem względem drugiego, porzucenie odpowiedzi na wezwanie, byłoby nie tylko zniwelowaniem, ale wręcz zniweczeniem relacyjności, zamknięciem na to, co od drugiego wyszło ku mnie z apelem, z pytaniem, z zagadnięciem. Przez to zamknięcie z kolei dochodziłoby do autodewaluacji samego siebie, do pewnej nieprzejrzystości „ja”, do odżegnania się od odpowiedzialności za drugiego.

Dla Tischnera bycie odpowiedzialnym za Innego, to nie bycie w dystansie, ale bycie w bodaj najbliższej możliwej relacji z Ty. Odpowiadanie na wezwanie drugiego to chęć bycia przy boku drugiego, poznania jego bogactwa i biedy: bogactwa jego istnienia i biedy jego egzystencji (materialnej, psychicznej czy duchowej).

Dla Tischnera chorobą i biedą współczesnego człowieka jest ucieczka od drugiego. Uciekamy od odpowiedzialności za drugiego i przed odpowiedzialnością. Uciekamy, bo chcemy uniknąć tego, że drugi odsłoni mi swoją historię, że uczyni mnie samego częścią swoich dziejów, że tym samym w jakimś stopniu obarczy mnie swoim ciężarem. Uciekamy wciąż, bo nie chcemy jedni drugich brzemion nosić ani ich nawet poznawać. Koncentrujemy się na własnych brzemionach, jakby były jedynymi doświadczeniami na świecie.

Istnieją dwa rodzaje ucieczek. Jedna, to samo uchylanie się od wi-

² Obrony Tischnerowskiej próby uzgodnienia paradygmatu dialogicznego ze sferą świata wartości, podejmuje się Filek 2010: 181–191.

doku drugiej osoby. Druga zaś jest rozłączeniem relacji dialogicznej, przerwaniem jej.

Pierwszy rodzaj ucieczki zakłada i realizuje wyrugowanie drugiego z pola moich myśli, wyobrażeń, aktów świadomości oraz z fizycznej przestrzeni, w której dotychczas Ja i Ty obcowali razem. Już samo ukierunkowywanie się na taką ucieczkę Tischner nazywa próbą wyrzucenia drugiego z orbity działań danego Ja, a więc i odpowiedzi na pytania, problemy i troski danego Ty. Jeśli dokonuję próby wyrugowania drugiego, tak naprawdę potwierdzam zarazem, że już przy mnie był, zaistniał, że pozostawił swój ślad. W jednoczesnym potwierdzeniu obecności drugiego i podejmowaniu wysiłku usunięcia go z przestrzeni, w której się zjawił, odsłania się rzeczywistość uniku od widoku jego twarzy. Taki unik, to każdorazowe „zabijanie” drugiego w sobie, to odcinanie się od potencjalnej odpowiedzialności, która wraz z twarzą innego, który do mnie przemówił, ukonstytuowała się pomiędzy nami.

Drugi rodzaj ucieczki, nazywany zerwaniem więzów dialogu, dla Tischnera jest jeszcze bardziej radykalny, osadzony w najgłębszych pokładach osobowej struktury człowieka. Chodzi tu bowiem o całkowite zniszczenie komunikacji międzyosobowej, a więc o zamknięcie się na drugiego i jego wartość. Zrywający więzy dialogu wypowiada swoiste: „od tej pory dla mnie nie istniejesz, nie będę z tobą rozmawiał”, a zatem nie tylko nie potrzebuję twojej obecności, ale żadnej relacji wspólnej, wydarzającej moje i twoje bycie.

Ucieczki te ostatecznie kulminują w uciekaniu od wolności³ i odpowiedzialności za drugiego oraz w próbie uprzedmiotowienia drugiego oraz samej relacji z nim, która ze swej istoty jest przecież nieuprzedmiotawialna.

Tischner jednak dostrzega paradoks nieusuwalności powrotu. Istnieje bowiem w istocie ucieczki swoista, można by rzec, „bumerangalność”. Tischner pisze: „jak długo uciekam, tak długo widzę cię drugiego obok siebie. W ten sposób, uciekając – powracam mimo

³ Genezie i przyczynom ucieczki od wolności poświęca swe analizy Erich Fromm w książce *Ucieczka od wolności* (Czytelnik, Warszawa 1970).

woli” (2006: 139). Drugi zatem może jedynie fizycznie, bądź częściowo psychicznie, zostać odsunięty, odseparowany, wyrugowany poza margines „mojego” świata, ale odpowiedzialność za niego, który już uprzednio zaistniał w polu mej wolności i mojego bycia, wciąż istnieje, a nawet może jeszcze bardziej domaga się realizacji.

Uciekając, jak podkreśla Tischner, „chcemy stłumić wszelki ślad doświadczenia zobowiązań, ślad wszelkiej odpowiedzialności. Nie chcemy pytać, nie chcemy dawać odpowiedzi. Nie chcemy mieć udziału w żadnej rozmowie: ani faktycznej, ani możliwej” (2006: 141). Lecz skoro uciekając, jednocześnie potwierdzamy obecność drugiego i fakt jego uprzedniego zaistnienia w naszej rzeczywistości dialogicznej, to nie możemy w gruncie rzeczy uciec do końca, uciec kategorycznie, uciec totalnie. W takim sensie ucieczka jest jedynie uchylaniem się od wzięcia na siebie konsekwencji spotkania z drugim, które już się dokonało i w zasadzie w jakimś stopniu wiąże mnie odpowiedzialnością właśnie totalną, bo wymagającą dania odpowiedzi na zadane pytanie. Wezwanie do odpowiedzi i udzielenie jej, to ostatecznie odpowiedzenie drugiemu i powzięcie za niego odpowiedzialności, ale nie jakiemś abstrakcyjnemu „ktosiowi”, lecz temu, który stoi obok mnie, który jest moim bliźnim, który woła o wzajemność, o ulgę w potrzebie, o wspomnienie w biedzie. Takie wezwanie i odpowiedź na nie jest zaczynem miłości.

Miłość wedle Tischnerowskiej filozofii spotkania, rodzi się najpierw nie tyle jako upodobanie, pożądanie czy zauroczenie pięknem, ale właśnie jako reakcja i naturalna odpowiedź na tragedię drugiego. Gdy *Ja* dostrzega, że drugiemu dzieje się jakaś krzywda, zło, dotyka go nieszczęście, grozi mu śmierć, w Jego chęci pomocy już jest zaczyn miłości. *Ty* drugiego ukazuje mi się najpierw w dramacie, a „punktem wyjścia miłości jest tragedia grożąca drugiemu człowiekowi”⁴. Miłość rodzi się jako słyszenie wołania drugiego w potrzebie i udzielanie od-

⁴ Tekst niepublikowany. Cytat pochodzi z nagrania audio o sygnaturze NA/91–93 z wystąpienia J. Tischnera w kościele ss. Klarysek w Starym Sączu i jest własnością Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie.

powiedzi na to wołanie. Rodowód przeto miłości przybiera od razu etyczny wymiar odpowiedzialności za drugiego i wobec niego.

W Tischnerowskim pojęciu odpowiedzialności jako prawdziwej odpowiedzi na zagadnięcie drugiego nie ma wiele analiz nad naturą pomocy odpowiedzialnej, chyba że za takową przyjąć cnotę wspaniałości, którą filozof rozwija w kontekście wzajemnego odpowiadania sobie na siebie miłością. Wspaniałość nie pyta o korzyści, afirmuje dobro takie jakie ono jest, dobro drugiego, cudze dobro, drugiego jako dobro i dobro samo w sobie. Do wspaniałomyślnej miłości dobra bowiem „wystarczy jego widok” (Tischner 2000: 120). Dobro, które domaga się realizacji, nie jest dobrem łatwym, osiągalnym na drodze beztrudnej, bez udziału wolności. Dobro, jakie wraz z drugim wzywa mnie do afirmacji i realizacji jest zadaniem, wyzwaniem, czymś, co niejednokrotnie spotęguje trud, wysiłek, a nawet poniesienie ofiary.

Zakończenie

Arystotelesowskie, Tomaszowe i Tischnerowskie analizy odsłaniają nie tylko wielowymiarowy sens pojęcia wspaniałości, ale i samo zróżnicowanie na poziomie jednostki, która może się stawać coraz to bardziej wspaniałomyślną, czyniącą dobro i odpowiedzialną. To stawanie się nie dokonuje się samorzutnie, lecz przez ustawiczny wysiłek człowieka, przez pewną systematyczność działań, a nawet przez wyrobienie w sobie pewnego przyzwyczajenia, automatyzmu w czynieniu dobra (Arystoteles).

Wspaniałość jako hojność, szczodrość, wzajemność czy miłość jest czymś do wyrobienia, wypracowania, twórczego zaangażowania się w dobro. Wspaniałomyślny czyniący dobro, staje się dobroczyńcą i darczyńcą zarazem. Przyjmujący wspaniałomyślne dobro natomiast, staje się „dobro-biorcą” („dar-biorcą”).

Relacja podmiotów w dawaniu i przyjmowaniu pomocy nie jest symetryczna. Otrzymujący odznacza się swoistą biernością, czyniący dar, darczyńca zaś, w sposób aktywny kieruje swą wolą, zaangażowa-

nie i środki ku drugiemu. Otrzymywanie nie jest jednakowoż biernością negatywną, samym odczuwaniem czy doznawaniem pomocy. W otrzymywaniu, jeśli jest obecna otwartość na dar płynący od drugiego, może dokonywać się szereg przemian pozytywnych w osobie (psychicznych i duchowych). To wszystko sprawia, że z owej asymetrii relacji wcale nie musi wynikać dysharmonia pomiędzy podmiotami. Przeciwnie, we wzajemnym ruchu i przepływie czynności pomagania i właściwego przyjmowania pomocy, może zająć spójnia podmiotów i rozwój ich więzi.

Sytuacją jednak o delikatnej i subtelnej proveniencji jest właśnie odpowiednie i dawanie i przyjmowanie daru. Ten, który pomoc okazuje i realizuje, winien uczynić to w sposób, który nie upokorzy odbiorcy pomocy (zwykle chodzi tu o pomoc materialną lub duchową), natomiast w odwrotnym przypadku chodziłoby o umiejętność godnego przyjmowania pomocy. Ten drugi moment jest niejednokrotnie trudniejszy, zakłada bowiem jakby równoległe stanięcie potrzebującego pomocy w obliczu prawdy o własnej sytuacji czy kondycji, niejednokrotnie w konfrontacji z własnym wstydem o tejsze sytuacji i równoczesnym obnażeniem i przyznaniem się do jakiejś biedy. Wymaga to nie tylko pokory od przyjmującego pomoc, ale często konieczność paralelnego wystąpienia odwagi i siły w przyjęciu pomocy.

Istotnym momentem, który uwydatnia się w relacji dobroczyńca – „dobrobiorca” jest kwestia afirmacji drugiego. Arystoteles zauważył, iż o wiele bardziej ten kocha i afirmuje drugiego, komu się wyświadcza dobrodziejstwa, aniżeli ten, kto je otrzymuje – jego. Rodzi się pytanie dlaczego nie na odwrót? Dlaczego ten, który przyjmuje, nie odwzajemnia w równym stopniu afirmatywnego nastawienia na czyniącego dar? Arystoteles stwierdza, iż „dobrobiorca” nawet wtedy, gdy jest wdzięczny i chciałby odwzajemnić dobro, nie jest „właścicielem” działania dobrodzieja. To tamten jakby „wytworzył” dobro, które chciał ofiarować, wprowadził je w ruch i zrealizował. Działanie, dodajmy: dobre działanie, jest największym dobrem, zatem przyjmowanie owego działania, doznawanie dobrodziejstwa, jest jakby dziełem tego, który dobrodziejstwo wyświadczył (por. Arystoteles 2000: 472).

Arystoteles jednak nie zauważył tego, iż relacja „dawcy” dobra i „biorcy” dobra może wzajemnie ubogacać podmioty. Przyjmujący bowiem może odwzajemnić dobro i miłość na innym poziomie, bez względu na to, iż nie wytworzył dobra, które ku niemu zostało skierowane i mu wyświadczone. Wzajemność bowiem nie wydarza się w dokładnym odkalkowaniu działań, lecz w samym wzbudzeniu odruchu wdzięczności, która wcale nie musi w sensie dosłownym urzeczywistnić się. Wdzięczność jako pewien specyficzny ruch serca jest już przyjęciem daru, jest skierowaniem się całym sobą ku darczyńcy, a rzeczą wtórną zdaje się być fakt niewspółmierności w rzeczywistym byciu posiadaczem dobra. Z faktu nie bycia właścicielem dobra, którego doświadczyłem nie wynika jeszcze, iż nie mogę być wdzięczny, afirmować darczyńcy, a nawet go kochać. Przeciwnie, jeśli potrafię dostrzec jego ofiarną, zgoła czymś naturalnym jest to, iż chcę także czynić dobro i to nie tylko jemu, lecz także innym. W dawaniu i przyjmowaniu może się zawierać załączek łańcucha dobra, rozwijającego swe oczka w nieskończoność. Reasumując, Ja i Ty w relacji, w której wydarza się dobro, w równej mierze mogą siebie ubogacać, wewnątrznie wzrastać i dopełniać.

Gdy zaś dobro pomiędzy Ja i Ty się nie zjawia, nie wydarza, nie dokonuje, a powinno było zaistnieć (np. w formie pomocy), wtedy dewaluacji ulega aksjologiczna struktura tego, kto powinien był odpowiedzieć na biedę drugiego. Odpowiedzialna pomoc drugiemu, w kształtowaniu struktury aksjologicznej danego człowieka posiada kapitalne znaczenie i nawet jeśli wymaga poświęceń, rezygnacji, zaangażowania, to buduje konkretną jednostkę od wewnątrz, kształtując jej etyczny i personalistyczny profil.

W konfrontacji z Gogolowskim mottem niniejszych refleksji, przywołajmy na zakończenie niniejszych analiz zdanie Jacka Filka, który w książce *Życie, etyka, inni* pisze: „Potworami stajemy się jednak nie poprzez zło, które czynimy, lecz poprzez ogrom dobra, którego nie czynimy” (Filek 2010: 190). Obie sentencje wyrażają biedę współczesnego człowieka – konsumisty, tischnerowskiego, powiedzielibyśmy – „człowieka – ślepeca”, „uciekiniera”, którego akty skierowane są

na samego siebie, zamykającego się na potrzeby innych, na ich niedolę i krzywdy. Filek konstatuje to w ten sposób: „Być człowiekiem 50, 60, 70 lat po to tylko, by ulec sile ciężenia własnego ja, by zabiegać jedynie o swoje, oto tragedia. I nikt nie czyni człowiekowi większej krzywdy niż ta, którą w ten sposób sam sobie czyni” (Filek 2010: 190).

Postulat niesienia odpowiedzialnej pomocy tym samym staje się nadal aktualny jako zadanie i wyzwanie dla współczesnego człowieka i świata.

BIBLIOGRAFIA

Arystoteles 2000. *Etyka nikomachejska*, Księga IV. Warszawa: PWN.

Arystoteles 2000. *Etyka eudemejska*, Księga III. Warszawa: PWN.

Jonas H. 2004. *Teoria odpowiedzialności: podstawowe rozróżnienia*, w: J. Filek (red.), *Filozofia odpowiedzialności XX wieku. Teksty źródłowe*. Kraków: Wyd. UJ.

Filek J. 2010. *Życie, etyka, inni*. Kraków: Homini.

Św. Tomasz z Akwinu 1972. *Suma Teologiczna*. Tom 2, przekł. F. Bednarski. London: VERITAS.

Tischner J. 2005. *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak.

Tischner J. 2006. *Filozofia dramatu*. Kraków: Znak.

Tischner J. 2000. *Miłość nas rozumie*. Kraków: Znak.