

Przesłanki etyki Benedykta XVI – od Logosu do etosu człowieka

Premises for Benedict XVI' Ethics
– from the Logos to the Human Ethos

Wprowadzenie – człowiek istotą etyczną

Wyjątkowa pozycja istoty ludzkiej w świecie, zarówno zdolność do refleksji, jak i zmian rzeczywistości, rodzi pytanie o odpowiedzialność. Czy zatem zagadnienia filozoficznej refleksji, od podstawowego pytania o wizję człowieka – o jego genezę i przeznaczenie, o sens jego egzystencji po etyczne problemy: „co można i należy zrobić”, implikują zawsze istnienie kryterium oceny prawdy i dobra?

Czy każde działanie człowieka: teoretyczne – wtedy, gdy poznaje świat, siebie i Boga, poetyczne – gdy świat przekształca i go współtworzy oraz praktyczne, gdy tworzy samego siebie i wpływa na innych, podlega osądom etycznym? Szczególnie doniosłym zagadnieniem jest problem relacji człowieka do człowieka, bowiem integralna wizja etyki dotyczy, wbrew poglądom E. Durkheima – który jedynie w relacjach interpersonalnych upatrywał możliwość etyczności — świata przyrody, relacji do samego siebie, sięga wreszcie do świata *sacrum*.

Na myśleniu zdroworozsądkowym i intuicji może się opierać etyka naturalna, której imperatywy może odkryć każdy człowiek. Ilustracją tej etyki jest stwierdzenie: *Wierzby są piękne i mogą zachwycić. Podobnie jak gwiazdy (...), a przecież wolno pastuszkom ścinać gałązki wierzb i kręcić fujarki, by potem wygrywać na nich melodie, by bawić się. Wolno też, nawet trzeba, karczować wierzby, gdy staną się przeszkodą w zbudowaniu nowej drogi z wioski do wioski lub w skróceniu lub wyprostowaniu drogi starej, aby ludziom było bliżej do siebie. Rzecz nie do pomyślenia, aby coś podobnego można było zrobić z kimkolwiek z ludzi, nawet dla dobra całej reszty*¹.

¹ T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 15.

Tymczasem we współczesnej mentalności możemy często zaobserwować szczególną dezintegrację między poznaniem a życiem, Prawdą a odpowiedzialnością, między etyką a wieloma dziedzinami ludzkiej egzystencji. Joseph Ratzinger stwierdził również, iż *Kryzys współczesności polega właśnie na tym, że zawodzi powiązanie między sferą subiektywną i obiektywną, że rozum i uczucia rozmijają się z sobą i przez to stają się chore. Sektorowo wyspecjalizowany rozum jest niesamowicie silny i produktywny, ale standaryzacja jednego typu pewności i rozumności nie pozwala mu na orientację w dziedzinie podstawowych problemów człowieka. Wynika z tego hipertrofia w zakresie poznania techniczno-pragmatycznego, któremu towarzyszy ograniczenie podstawowych założeń, a więc zaburzenie równowagi, co może okazać się zabójcze dla tego, co ludzkie².*

Ważnym elementem tej dezintegracji jest szczególnie rozdźwięk między etyką a polityką, gospodarką i życiem społecznym. Przyjmuje się, iż rozdarcie to w dziedzinie epistemologicznej sięga poglądów Kartezjusza, w dziedzinie politycznej Machiavellego, gospodarczej Smitha, a społecznej Hobbesa.

Myśli Ojca Świętego Benedykta XVI, zawarte w encyklice *Caritas in veritate* oraz Dokumentie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, odnoszącym się wprost do zagadnień etycznych, wnoszą nowe impulsy do społeczno-etycznej refleksji, wskazując na konieczność poszukiwania etycznych fundamentów i powszechnych wartości wobec zagrożeń globalizacji³. Współczesna myśl etyczna zaprasza do rozważenia możliwości, które zawierają odnowioną obecność doktryny prawa naturalnego. To dowodzi w istocie, że osoby i ludzkie społeczności mogą rozpoznawać w świetle rozumu podstawowe kierunki działania moralnego, ukształtowane w naturze ludzkiego podmiotu, wyrażając je w sposób normatywny jako formę zasad i nakazów. Te fundamentalne, obiektywne, powszechne zasady są wezwaniem do tworzenia i inspirowania jednolitości moralnych, prawnych i politycznych określić, które regulują życie ludzi i społeczeństw. One tworzą ważnie trwałą instalację i gwarantują godność osoby ludzkiej w obliczu wpływów ideologii.

² J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2005, s. 115.

³ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wstęp*, w: *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, Kraków 2010, s. 9–13.

Zarówno Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, a także Benedykt XVI stawiają prawo naturalne jako fundament doktryny moralnej, prawnej i politycznej Kościoła⁴. Od początku swojego pontyfikatu Benedykt XVI uczynił z niego również motyw wiodący *Nauczania wobec groźby dyktatury relatywizmu*. Z inicjatywy J. Ratzingera, ówczesnego Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, w 2004 r. powstał dokument *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, w którym znalazły się wnioski z pogłębionej refleksji międzynarodowych środowisk teologicznych. W encyklice *Caritas in veritate* papież pisze: *Ludzkość, która wkroczyła w procesy globalizacyjne, nie może absolutnie zrezygnować ze wspólnego kodeksu etycznego. Ani określony system społeczno-ekonomiczny, ani określona kultura – nawet gdyby była silna, panująca – nie może i nie śmie poświęcić wartości, kryteriów, które by były sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem, ze źródłem myślenia zdroworozsądkowego. Normy życia społecznego pochodzą z głębi człowieka, źródłem moralności jest człowiek i dlatego stamtąd trzeba czerpać ich rozpoznanie, ich rozwój, ich zastosowanie. Jest rzeczą nieubłagalną, żeby mieć ten punkt widzenia, jeśli globalizacja nie ma doprowadzić do relatywizacji wartości, do relatywizacji moralności, jeśli ma prowadzić do autentycznego, prawdziwego udziału, uczestnictwa w zasobach, w dobrach tej ziemi, które są przeznaczone dla wszystkich. Chodzi o to, żeby równoważyć globalizację w kierunku humanistycznym, w kierunku ludzkim*⁵.

Wolność i odpowiedzialność u podstawy myślenia etycznego

Według filozofii klasycznej, u podstaw wszelkiej refleksji moralnej leży koncepcja transcendencji osoby ludzkiej⁶, która ma swoje źródło w ontycznej strukturze człowieka. Transcendencja moralna odnosi się do aktywności człowieka oraz przedmiotów i sposobów tej aktywności. Źródłem moralnej transcendencji człowieka jest jego rozumność w sensie dynamicznego uczestnictwa w wartościach transcendentalnych. Całą rzeczywistość człowiek ujmuje w kategoriach tych wartości (prawdy, dobra, piękna), co daje mu niezależność w stosunku

⁴ D. Weber, V. Carraud, *Prawo naturalne: funkcja krytyczna*, „Communio” 1/173 (2011), s. 101.

⁵ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Wrocław 2009, s. 184.

⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 131 nn.

do innych wartości szczegółowych czyniąc go wolnym⁷. Człowiek, zatem, jako istota rozumna, jest z natury swojej wolny: *Istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej i jest jej znakiem rozpoznawczym*⁸. Człowiekowi zatem, jako istocie ontologicznie wolnej, przysługuje prawo do korzystania z wolności w całości kształcie życia codziennego.

Oprócz powyższego aspektu wewnętrznego, drugim wymiarem wolności jest jej aspekt zewnętrzny, czyli tzw. wolność społeczna. Urzeczywistnia się ona na zewnątrz w ramach codziennej egzystencji, jako wybór określonego postępowania, zachowania, działania. *Katechizm Kościoła Katolickiego* w sposób dobitny mówi o tej wolności jako możliwości *działania lub niedziałania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowanie przez siebie określonych działań*⁹. Ten aspekt wolności rozumiany jest zawsze jako wolność konkretna. Możliwość korzystania z wolności w ramach codziennej egzystencji uzależniona jest od tego, czy człowiek nie podlega przymusom zewnętrznym, a więc czy cieszy się z wolności społecznej. Brak tej możliwości pozbawia człowieka środków w dążeniu do swobodnie obranych celów i stanowi zagrożenie jego egzystencji¹⁰. Kardynał J. Ratzinger prezentuje w swojej myśli tradycję mądrości, w których *wyrażają i przekazują swoją wizję świata. To ich postrzeganie odzwierciedla również miejsce, które człowiek zajmuje w społeczeństwie i w kosmosie. Przed każdym tworzeniem teorii, mądrości te, które są często natury religijnej, przekazują doświadczenie, które określa, co pomaga, a co stoi na przeszkodzie pełnego rozwoju życia osobistego i dobrego funkcjonowania życia społecznego. One stanowią swego rodzaju „kulturalny kapitał” dostępny w poszukiwaniu wspólnej mądrości niezbędnej w odpowiedzi na etyczne wyzwania naszych czasów. Zgodnie z wiarą chrześcijańską, te tradycje mądrościowe, mimo swoich ograniczeń, a czasami swoich błędów, ujmują odbicie boskiej mądrości, która działa w sercach ludzi. One wymagają uwagi, szacunku, i mogą mieć wartość praeparatio evangelica. Kształt i zakres tych tradycji może się znacznie różnić. One świadczą o istnieniu dziedzictwa wartości moralnych, wspólnych dla wszystkich ludzi, w sposób, w jaki*

⁷ J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980, s. 21–26.

⁸ Jan Paweł II, *Chcesz służyć pokojowi, szanuj wolność. Orędzie na Międzynarodowy Dzień Pokoju 1981. Tekst polski*, Warszawa 1981, s. 5.

⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1984, n. 1731.

¹⁰ H. Skowroński, *Człowiek, kultura, świat. Refleksje etyczno-społeczne nad współczesną rzeczywistością*, Warszawa 2002, s. 17; także: J. Majka, *Etyka społeczna*, Wrocław 1982, s. 240.

te wartości są uzasadnione we wnętrzu szczególnej wizji świata. Na przykład „złotą regułę”: „Czym sam się brzydzisz, nie czyń tego nikomu!” (Tb 4, 15), można znaleźć w tej czy innej formie w większości mądrościowych tradycji.

W refleksji na temat wolności nie sposób pominąć antropologii filozoficznej, która usiłuje znaleźć odpowiedź na pytanie: kim jest człowiek, jaki jest jego cel? W Europie jej źródła odkrywamy zarówno w filozofii greckiej, jak i w rzymskim prawie. Początki antropologii filozoficznej sięgają starożytności, gdzie relatywizm poznania w filozofii sofistów miał zabarwienie antropologiczne: *Wszystkich rzeczy miarą jest człowiek*¹¹. W opozycji do nich Sokrates, uchodzący za ojca etyki, stworzył koncepcję intelektualizmu etycznego. Z jednej strony, łącząc cnotę z wiedzą, z drugiej jednak wskazując na prawdę o człowieku, zawartą w nim samym. Pytany: kim chcesz być jako filozof?, widział swoje zadanie analogicznie do zawodu swojej matki, położnej. Tak jak ona miała pomóc w zrodzeniu dziecka, tak on chciał pomóc człowiekowi w zrodzeniu prawdy o nim samym. Metoda majeutyczna zawiera w sobie niesamowity optymizm i wiarę w to, iż człowiek może odkryć prawdę o samym sobie. Myśl Sokratesa rozwijana przez Platona zaowocowała triadą idei: Prawdy, Dobra i Piękna, która stała się źródłem wszelkiej refleksji filozoficzno-etycznych. Uczeń Platona – Arystoteles, tworząc etykę „złotego środka”, zwaną także etyką perfekcjonistyczną, odniósł człowieka, poprzez jego celowość, do Istoty Najwyższej. Zarówno Platon, jak i Arystoteles są przekonani, że prawa państwa są na ogół dobre i realizują się mniej lub bardziej udanie, a prawo naturalne odpowiada naturze rzeczy. Dla Platona, który był mistrzem myśli św. Augustyna, z którego etyki i teologii obficie czerpie Benedykt XVI — naturalnym prawem jest idealne prawo, norma dla ustawodawcy i obywateli, reguła, która pozwala na ustalenie i oszacowanie pozytywnych praw. Dla Arystotelesa ta najwyższa norma moralności zgadza się z realizacją istotnych form natury. Moralne jest to, co jest naturalne. Prawo naturalne jest niezmiennie; prawo pozytywne zmienia się w narodach i różnych epokach. Prawo naturalne nie leży poza prawem pozytywnym. Ono jest zawarte w prawie pozytywnym, które jest zastosowaniem ogólnych idei sprawiedliwości w życiu społecznym w swojej różnorodności. Autorzy Dokumentu ukazują też wagę myśli stoickiej dotyczącej podejmowanego zagadnienia. W stoicyzmie prawo naturalne staje się

¹¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1968, t. I, s. 77.

kluczowym pojęciem etyki uniwersalnej. Co jest dobre, musi odpowiadać temu, co jest zgodne z naturą, rozumiane w sensie zarówno fizyczno-biologicznym, jak i racjonalnym. Każdy człowiek, niezależnie od pochodzenia, musi się zintegrować w ramach całego wszechświata. Musi on żyć zgodnie z naturą. Ten wymóg zakłada, że istnieje wieczne prawo, boski Logos, który jest również obecny w kosmosie i przenika racjonalność ludzkiego rozumu.

Myśl chrześcijańska źródła refleksji o prawie naturalnym umiejscawia w Biblii, a następnie w twórczości Ojców Kościoła, którzy wprowadzają w oparciu o Objawienie korektę do myśli starożytnej. Oni ją modyfikują i rozwijają. Z jednej strony, biblijnie zainspirowana antropologia, która postrzega człowieka jako *imago Dei*, i w której pełni prawdy objawia się w Chrystusie, nie pozwala umniejszyć osoby ludzkiej jedynie do elementu kosmosu; wzywa do komunii z żywym Bogiem, co transcenduje kosmos, integrując wszystko w sobie. Z drugiej strony, harmonia natury i rozumu nie opiera się więcej na immanentnej wizji panteistycznego kosmosu, ale na wspólnym punkcie odniesienia do transcendentnej mądrości Stwórcy. Postępowanie zgodnie z rozumem jest równoznaczne z wytycznymi, które Chrystus, jako boski Logos, złożył dzięki *logoi spermatikoi* w rozumie ludzkim. Działanie przeciwko rozumowi jest uchybieniem wobec tych wytycznych. Bardzo istotne jest określenie św. Augustyna: *prawo wieczne to boska racja albo też wola Boga nakazująca zachowanie porządku naturalnego, a zabraniająca naruszania go*¹². Jak wiemy, wielkim mistrzem papieża Benedykta XVI jest św. Augustyn. W katechezach śródownych mówił o filozofie z Hippony: *Również filozofia, zwłaszcza w inspiracji platońskiej, przyczyniła się do tego, że jeszcze bardziej zbliżył się do Chrystusa, ukazała mu bowiem istnienie Logosu, stwórczego rozumu. Księgi filozofów mówiły, że istnieje rozum, od którego pochodzi cały świat, ale nie wskazywały, jak dotrzeć do tego Logosu, który wydawał się daleki. Dopiero lektura Listów św. Pawła w świetle wiary Kościoła katolickiego objawiła mu pełnię prawdy*¹³. *Istota ludzka (...) z natury jest społeczna, ale z powodu grzechu antyspołeczna. Zostaje jednak zbawiona przez Chrystusa, jedynego pośrednika między Bogiem a ludzkością i jedyną „drogę powszechną wolności i zbawienia”, jak powtórzył (...) Jan Paweł II (Augustianum*

¹² Tamże, s. 32.

¹³ Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008, s. 243.

Hipponensem, 21). Poza tą drogą, której rodzajowi ludzkiemu nigdy nie zabrakło (...) nikt nigdy nie został wyzwolony (De civitate Dei, 10, 32, 2). Jako jedyny pośrednik zbawienia Chrystus jest głową Kościoła i jest z nim mistycznie zjednoczony do tego stopnia, że Augustyn mówi: „Staliśmy się Chrystusem. Jeśli bowiem On jest głową, a my Jego członkami, cały człowiek to On i my” (In Johannis evangelium tractatus, 21, 8)¹⁴.

Średniowieczna synteza, dokonana przez św. Tomasza z Akwinu, w oparciu o myśl judeo-chrześcijańską i refleksję Stagiryty oraz innych filozofów greckich, ukazała dwa źródła wszelkiej moralności. Pierwszym z nich jest prawo naturalne, stanowiące projekcję prawa wiecznego (*lex aeterna*) w naturze ludzkiej, drugim natomiast jest Objawienie pozytywne – jego prawa i wskazania, budujące wprawdzie na naturze (*gratia supponit naturam*) oraz harmonijnie z nią złączone, a równocześnie ją przekraczające i uwznioślające.

Św. Tomasz z Akwinu wyróżnia za Arystotelesem trzy rodzaje zasad wynikających z prawa naturalnego¹⁵. Są to najpierw *prima principia, principia per se nota* – zasady pierwsze, narzucające się z całą oczywistością i jasnością każdemu człowiekowi, Drugą grupę tych zasad stanowią tzw. *secunda principia*, które są konsekwencją przyjęcia *principia per se nota*. Prawa te ukazane są jako drugorzędne w porządku prawa naturalnego i stanowią zarówno dzieło samej natury, jak i rozumu, który czyniąc refleksję nad zasadami oczywistymi, wyciąga praktyczne wnioski (*conclusiones*). Wreszcie prawo *ius gentium*, będące według św. Tomasza również dodatkiem rozumu do praw oczywistych, jest zasadą, która stoi u podstaw społeczeństw ludzkich, jednocześnie stanowi fundament kształtowania się społecznych praw i obowiązków¹⁶.

W filozofii scholastycznej rozważano człowieka w odniesieniu do Boga jako pełni bytu, Najwyższego Dobra, który jest początkiem i celem wszystkich rzeczy, łącznie z człowiekiem. W Bogu osiąga on pełnię swojej doskonałości. Człowiek działa w określonym porządku – w hierarchicznej strukturze – jakim jest pojęcie Tomaszowego *universum*. Wydawałoby się, że jest on zdeterminowany tym porządkiem i nie ma tu miejsca na akty wolnego wyboru. Jednakże *Boża mądrość w taki sposób porządkuje rzeczy, aby powstawały zgodnie z własnymi*

¹⁴ Tamże, s. 230; por. J. Babiński, *Benedykt XVI a filozofia*, Koszalin 2009, s. 13.

¹⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1983, s. 103–104.

¹⁶ J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, Londyn 1960, s. 42–43.

*przyczynami. Otóż dla człowieka jest czymś naturalnym, aby działał w sposób wolny, niezmuszany żadną koniecznością, gdyż byłoby to przeciwne jego rozumnym władzom. Bóg więc w taki sposób kieruje czynami ludzkimi, że nie są one poddane konieczności, lecz wynikają z wolności wyboru*¹⁷.

W okresie Odrodzenia ów porządek świata uzależniono od człowieka, któremu przypisano możliwość i prawo porządkowania świata oraz wszystkich własnych spraw wedle własnego uznania, bowiem jest on dla siebie miarą i celem działania. Człowiek jest zdany wyłącznie na siebie i powinien się przede wszystkim o siebie troszczyć. Będąc podstawową rzeczywistością, jest wolny w kształtowaniu porządku świata, również w wymiarze religijnym, społecznym i etycznym.

XVI-wieczny zwrot ku podmiotowi normy, a w tym kontekście jako wydarzenia, podkreśla się w dziełach hiszpańskich teologów, takich jak dominikanin Francisco de Vitoria, którzy odwoływali się do prawa naturalnego, kwestionuje imperialistyczną ideologię niektórych państw chrześcijańskiej Europy i broni praw niechrześcijańskich ludów Ameryki. Te prawa są faktycznie związane z naturą ludzką i nie zależą od konkretnej sytuacji wobec wiary chrześcijańskiej. Idea prawa naturalnego umożliwiła również hiszpańskim teologom stworzenie podstaw prawa międzynarodowego, tzn. uniwersalnych norm regulujących stosunki między narodami i między państwami.

Niestety, filozofia indywidualistyczna Odrodzenia uutorowała drogę egoizmowi i naturalizmowi etycznemu. T. Hobbes twierdził, że człowiek skłonny jest szukać jedynie własnej korzyści. Ze swej natury jest egoistą, każdy kocha tylko siebie, a jedynym dobrem jest własne dobro. Naturalny egoizm daje człowiekowi przyrodzone prawo do każdej rzeczy, nawet do ciała drugiego człowieka. Dąży on do wywyższania się nad innymi i do podporządkowywania ich sobie. Nieograniczona wolność uprawnia go do ograniczania wolności innych. Egoizm stawia człowieka w kolizji z innymi, w wyniku czego jest on w ciągłej sytuacji walki. Wrogość wobec innych ludzi uniemożliwia człowiekowi osiągnięcie jego egoistycznych celów, a nawet jest zagrożeniem utrzymania gatunku ludzkiego (wojna wszystkich przeciw wszystkim). Dla uniknięcia takiego stanu człowiek zawiera ugodę społeczną, wedle której oddaje swoje uprawnienia władzy.

¹⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. i oprac. J. Salij, Poznań 1984, s. 211.

Wolność jest tutaj zdeterminowana prawem ustanowionym przez suwerena i właściwie przejawia się tylko w tych rzeczach i sprawach, których suveren nie określił w ustawodawstwie. Paradoksalnie, absolutna wolność jednostki prowadzi do jej całkowitej utraty na rzecz suwerena. Co więcej – domaganie się wolności i protest przeciwko władzy jest niedorzecznością, bowiem najbardziej absolutna, niepodzielna, nawet niegodna władza czyni mniej szkody niż jej brak¹⁸. Odpowiedzialność człowieka sprowadza się zatem do skrupulatnego przestrzegania prawa, które wynika raczej ze strachu przed karą za jego naruszenie. Warto zauważyć, że tak rozumiana wolność niewiele różni się od wolności politycznej Monteskiusza, według którego wolność to prawo czynienia tego, na co ustawy pozwalają.

Stwierdzenie Hobbesa ujął w zasadę J. Locke, który uważał, iż człowiek, w oparciu o swoje popędy psychiczne, zabiega jedynie o własny interes. Postępowanie takie jest usprawiedliwione, o ile jest rozumne. Życie moralne człowieka winno być wolne od nakazów i oparte wyłącznie na jego własnym rozumie. Autorytet moralny jest zbędny, bowiem każdy, kto rozumnie zabiega o swój interes, postępuje dobrze. Wolność człowieka sprowadza się tutaj do rozumności działania. Nakazy i normy moralne, które kłócą się z rozumieniem jednostki, nie obowiązują, stanowią ograniczenie jego wolności. Co więcej, pogląd taki zwalnia człowieka od odpowiedzialności. Nie można bowiem czynić go odpowiedzialnym za działanie nierozumne.

Miarą moralności jest ideał doskonałości jednostki wyrażający się w harmonii. Człowiek bowiem, jako istota rozumna, posiada pojęcie tego, co najlepsze oraz zdolność refleksji umysłowej nad własnymi skłonnościami i i umiejętność kierowania nimi. Pozwala to człowiekowi zachować odpowiednie proporcje między skłonnościami naturalnymi, dodajmy: do których należy również egoizm. Zadaniem moralności jest wychowanie człowieka doskonałego, kierującego się rozumem i entuzjazmem w dążeniu do piękna i harmonii.

J.J. Rousseau uważał, iż wolność należy do niezbywalnego daru natury. Człowiek się z nią rodzi i nie można się jej wyrzec, tak jak nie można się wyrzec człowieczeństwa czy nawet życia. Jednakże człowiek utracił swoją wolność, żyjąc w społeczeństwie. Musi zatem zdobywać wolność w społeczeństwie, do czego ma niezbywalne prawo. Zdobywanie wolności przejawia się w udziale stanowienia prawa, które ma dążyć do zgodności woli powszechnej z wolą poszczególnych

¹⁸ J. Majka, *Etyka społeczna*, s. 40.

jednostek. Wówczas człowiek zdobędzie wolność w społeczeństwie, chociaż nie będzie ona tą samą wolnością co wolność naturalna¹⁹.

Chociaż przedstawione powyżej koncepcje wolności zakładają naturalne jej pochodzenie, gdzie stanowi ona istotną cechę jednostki, bez której nie może ona istnieć, to jednak rozumienie wolności jest tutaj negatywne. Jest to wolność ograniczeń od zewnętrznych przeszkód działania, słowem wolność „od czegoś”. Tak rozumiana wolność doznaje ciągłych ograniczeń ze strony społeczeństwa, podlega ciągłemu zagrożeniu. Co więcej, sama stanowi dla siebie zagrożenie, bowiem nieograniczona wolność jednostek (samowola) stwarza niebezpieczeństwo dla innych.

Jeśli zatem społeczeństwo jest rezultatem umowy, wówczas jednostka ma prawo narzucania społeczeństwu swojej woli we wszystkim. Kierując się własną korzyścią, może też zrywać umowę i modyfikować ją wedle własnego uznania. W takim układzie zakres wolności jednostki nie pozwala na istnienie sprawiedliwości i miłości. Człowiek nastawiony z natury tylko na swoje dobro nie jest zdolny chcieć dobra drugiego człowieka, a tym bardziej dobra wspólnego społeczeństwa. Aby cnoty sprawiedliwości i miłości mogły zaistnieć, człowiek musi znaleźć w sobie naturalną podstawę odniesienia do drugiego człowieka. Bez tych cnót nie jest możliwa prawdziwa moralność społeczna, a tym samym etyka²⁰.

Na krańcowo odmiennym od indywidualizmu biegunie znajduje się pogląd, w którym jednostka jest całkowicie zależna od społeczeństwa. Źródłem wszelkiej moralności, norm etycznych jest przymus społeczny. To więc społeczna warunkuje zachowania etyczne. Człowiek staje się wolny, jeśli uczestniczy w świadomości zbiorowej lub działa świadomy konieczności historycznej²¹. Świadomość konieczności historycznej wzbudza aktywność społeczną jednostki, przez co uwydatnia się wolność jako siła przetwarzająca świat dla osiągnięcia stawianych sobie celów. Jeżeli człowiek nie uświadomi sobie owej konieczności historycznej, ulega alienacji, a tym samym zniewoleniu.

Do twierdzenia, iż wolność i odpowiedzialność leżą u podstaw myślenia etycznego, powracają w filozofii personalistycznej jej czołowi przedstawiciele: J. Maritain i E. Mounier. Charakterystyczne w tym względzie są poglądy D. von Hildebranda, niemieckiego filozofa

¹⁹ Tamże, s. 46.

²⁰ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982, s. 113.

²¹ Pogląd reprezentowany przez socjologizm i materializm historyczny. Por. J. Majka, *Etyka społeczna*, s. 51–85.

i moralisty, pozostającego w kręgu myślenia fenomenologicznego. Otóż dochodzi on do wniosku, że człowiek spotyka się w pełni z drugim człowiekiem na polu wartości. Człowiek bowiem z natury otwarty jest na wartości i do nich przyporządkowany. Jest on niejako inkorporowany w świat wartości i każde odniesienie się osoby do osoby może się odbywać tylko w wartościach, które dla obu osób stanowią ten sam zakres. *Obydwie osoby spotykają się świadomie w obiektywnym dobru i fakt spotkania albo wspólnota we wspólnym zwróceniu się każdej z nich do obiektywnego dobra oznacza właściwy postępowanie w inkorporacji oraz w realizacji zakresu panowania tego dobra*²².

Skierowanie człowieka ku wartościom uzdalnia go do miłości względem osoby i jest podstawą życia społecznego. Stąd też koncepcja ta nosi miano etycznej koncepcji życia społecznego. Ale jest to również koncepcja o zabarwieniu personalistycznym, ponieważ podstawową jej rzeczywistością jest osoba i jej godność wyrażająca się w wolności.

Osoba ludzka fundamentem wartości społeczno-etycznych

A. Anzenbacher omawiając zagadnienie człowieka jako istoty społecznej, ukazuje ten problem poprzez zagadnienie komunikacji i kooperacji²³. Ludzie tworzą wspólnotę, ponieważ komunikują się pomiędzy sobą jako „ja” i „ty”. Jest to odniesienie osobowe, które najlepiej spełnia się w afirmacji – w uznaniu i potwierdzeniu osobowej wartości drugiego człowieka – czyli w miłości. Przytaczając myśli Fichtego i Bubera, autor dowodzi, iż *bez drugiego nie jest możliwe, aby człowiek stał się człowiekiem, jeśli w ogóle mają być ludźmi, musi ich być więcej, wszystkie jednostki muszą być wychowywane na ludzi, bo inaczej nie stałyby się ludźmi* (Fichte), *ludzie podają sobie niebiański chleb bycia sobą* (Buber).

Inny myśliciel, kard. J. Höffner, mówi także o energiach, które powołują człowieka do życia społecznego – od instynktu seksualnego, potrzeby naśladownictwa, samoakceptacji poprzez instynkt agresji i potrzebę zabawy. Elementy te same nie wystarczą do zawarcia silnych więzi społecznych. Potrzebne są jeszcze energie duchowe. Według

²² D. v. Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg 1975, cyt. za J. Majka, *Etyka społeczna*, s. 100.

²³ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1987, s. 263.

cytowanego autora, więź społeczna zasadza się przede wszystkim na miłości i skłonności do naśladowania²⁴. Przywołuje on także myśl O. von Nell-Breuninga: *istnieją wartości ontyczne i moralne, które nie są dostępne dla zwykłej, pojedynczej jednostki i których sama twórcza moc Boga mogła udzielić wyłącznie całym organizmom politycznym*²⁵.

Można więc mówić o powołaniu człowieka do życia w społeczności, będącym czymś wewnętrznym, gdyż wynikającym z inklinacji ludzkiej natury. Sama natura buduje je od społeczności podstawowych, pierwotnych, naturalnych, takich jak rodzina i naród, po wspólnoty konieczne, jak państwo i Kościół, by dojść do wspólnot lokalnych, aż po społeczności ponadnarodowe. Wszystkie one są odbiciem bogatej natury ludzkiej²⁶.

Bez względu na to, czy mamy do czynienia ze wspólnotą, czy społecznością, osoba ludzka, przynależąc do różnych grup społecznych i niejednokrotnie się z nimi utożsamiając, wciąż je przekracza i transcenduje, ujawniając swój charakter zarówno jednostkowy, indywidualny, jak i społeczny. Pomiędzy ujednostkowieniem a uspołecznieniem życia społecznego zachodzi ścisły związek i wzajemność – związany jest on z wymianą wartości osobowych i społecznych²⁷. Odwołując się do myśli św. Tomasza z Akwinu, można orzec, iż *każda poszczególna osoba pozostaje w stosunku do społeczności tak, jak część do całości* – mówimy zatem o zasadzie pewnego przyporządkowania osoby społeczności, ale zaraz obok tej tezy należy za Akwinatą powiedzieć: *człowiek nie jest podporządkowany społeczności, wedle całej swej istoty i wedle tego wszystkiego, co w nim jest*²⁸. Oznacza to, że osoba ludzka przekracza każdą społeczność swoją godnością i celami, których nie można zrealizować w jednej wspólnocie. Stąd też przez całe swoje życie musi tworzyć i uczestniczyć w wielu grupach społecznych, gdyż żadna z tych grup nie wyczerpuje celów i aspiracji człowieka.

W rozumieniu chrześcijańskim godność naturalna wyraża się przede wszystkim w rozumności, wolności i zdolności do miłości. W sensie przyrodzonym i nadprzyrodzonym jest ona związana z aktem stworzenia człowieka *na obraz i na podobieństwo Boże* (Rdz 1, 27).

Osoba ludzka, stanowiąca szczyt stworzenia, którą Bóg stworzył dla niej samej, zawdzięcza swoją doskonałość noszonemu w sobie

²⁴ J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1983, s. 21.

²⁵ Tamże.

²⁶ J. Krucina, *Wyzwolenie społeczne*, Wrocław 1995, s. 21.

²⁷ S. Jarocki, *Katolicka Nauka Społeczna*, Paryż 1964, s. 19–20.

²⁸ Cyt. za J. Majka, *Etyka społeczna*, s. 154.

obrazowi Boga. Zarówno ciało, jak i duch współtworzące ludzką osobę są odbiciem obecności Boga w człowieku. Jak twierdzi A. Rauscher, *przenikająca i panująca nad ciałem ludzka dusza jest konstytutywnym elementem obrazu Boga w człowieku*²⁹. Osoba ludzka stopniowo dochodzi do moralnego doświadczenia i staje się zdolna do użycia zasad, które powinny kierować jej działaniami. Ona dociera do wartości, które od swojego urodzenia włącza w sieć relacji, poczynając od rodziny, która pozwoliła jej przejść stopniowo świadomość siebie i otaczającej rzeczywistości. Stało się to w szczególności poprzez uczenie się języka – języka ojczystego – który pozwala nazywać rzeczy i pozwala stawać się podmiotem świadomym siebie. Osoba ukierunkowana przez ludzi, którzy troszczą się o przenikanie kultury, w której jest zanurzona, otrzymuje pewne sposoby zachowania i myślenia, jako wartości do kontynuacji przestrzegania prawa, do przykładów w naśladowaniu i do przejęcia wizji świata. Społeczny i kulturowy kontekst odgrywa decydującą rolę w edukacji do wartości moralnych.

Analizując biblijne opisy stworzenia człowieka z wyjątkowym aktem stwórczym Boga, można także zauważyć, że człowiek wobec wszelkiego stworzenia otrzymał zadanie panowania i troski o nie (por. Rdz 2, 20). Tak więc godność człowieka to nie tylko jego upodobanie do Boga, ale także skierowanie ku światu, to relacja do rzeczy stworzonych³⁰. Mówiąc o człowieku, możemy mówić o jego *boskim rodowodzie*³¹. Podobieństwo do Boga wyraża się zarówno w osobowym istnieniu człowieka wraz z takimi przymiotami, które powodują – według słów św. Augustyna – że *niespokojne jest ludzkie serce, dopóki nie spocznie w Panu*, jak też w charakterze społecznym ludzkiej osoby, w którym możemy także znaleźć odbicie Boga żyjącego w Trójcy Osób. Z pewnością dlatego K. Wojtyła powie, że *człowiek jest podobny do Boga z racji właściwego sobie uzdolnienia do wspólnoty z innymi osobami*³².

Pytamy wcióż: co oznacza personalność człowieka, wyróżniająca go spośród innych bytów i stojąca u podstaw jego bytu społecznego, jako fundamentu społecznych predyspozycji i inklinacji? Oznacza ona najpierw jedność i niepowtarzalność człowieka. Nie można tu mówić o żadnej reprodukcji, ponieważ człowiek jest istotą z „tą duszą” i „tym

²⁹ A. Rauscher, *Subsidiaritätsprinzip im Christlicher Menschenbild*, w: *Katholische soziallehre heute*, Koblenz 1975, s. 154.

³⁰ J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 19.

³¹ L. Dyczewski, *Podstawowe wartości chrześcijańskiego małżeństwa*, w: *Człowiek w społeczności. Refleksja nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II*, Niepokalanów 1988, s. 55.

³² K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 66 (1984), s. 350.

ciałem”, co odróżnia go i odgradza od każdej innej osoby. Chociaż można w nim wyróżnić różne sfery: cielesno-witalną i duchową, to przecież tworzy on żywą i duchową jedność. Ta niepowtarzalność sprawia, iż osoba jest nosicielem oryginalnego myślenia i działania i jeśli umiera, to według słów poety J. Donne’a *umiera z nim część naszego kontynentu*.

Personalność wynikająca z duchowego sensu istoty ludzkiej ciąga za sobą wolność woli. Jest ona zdolnością do samodzielnego podejmowania decyzji oraz przeciwstawiania się różnym możliwościom, jest zdolnością do podejmowania fundamentalnych opcji w dążeniach człowieka. W jakimś sensie wskazuje na człowieka jako na istotę autokreatywną. Przez twórczą wolę człowiek stanowi sam o sobie, co łączy się z kolei z odpowiedzialnością. Bez wolności nie można bowiem mówić o odpowiedzialności. W sensie nadprzyrodzonym personalność jest obszarem oznaczającym udział w Boskiej Naturze (por. 2 P 1, 4) i powołaniem do życia wiecznego.

Przypisując naturalną i nadprzyrodzoną godność każdemu człowiekowi, nie można ich ani przeciwstawiać, ani rozdzielać. Tak rozumiana godność ludzka ma swoje przedłużenie oraz konsekwencje w życiu społecznym.

Na pierwszym miejscu znajduje się zatem człowiek, który jest podmiotem, a nie przedmiotem – zatem nie może być środkiem nawet do najbardziej szczytnego celu – jest zawsze celem samym w sobie. Człowiek, którego godność powinna być tak zabezpieczona, by nigdy nie doszło do jego urzeczowienia, czyli reifikacji.

Osoba ludzka zdana jest na społeczność nie tylko dlatego, aby móc w pełni rozwinąć swoje zdolności, ale także dlatego, aby całe swoje bogactwo mogła przekazać innym. To, co się mówi o relacji pojedynczego człowieka do społeczności, obowiązuje także w tym przypadku, gdy człowiek łączy się z innymi w mniejsze społeczności, tzw. „kręgi życiowe”. Wprawdzie człowiek jest „nosicielem, twórcą i celem” całej społeczności, lecz w praktyce społeczeństwo tworzy nie tyle pojedynczy człowiek, lecz człowiek w mniejszych grupach, np. w rodzinie, w sąsiedztwie, które go określają³³.

Jak zatem społeczność winna chronić godność osoby ludzkiej? Trzeba pamiętać, iż społeczeństwo nie posiada odrębnego, samoistnego bytu, nie ma swojego istnienia poza jednostką – ani tym bardziej ponad nią; egzystuje ono we wzajemnych relacjach jednostek. Są one

³³ O. v. Nell-Breuning, *Baugesetze der Gesellschaft*, Freiburg 1968, s. 80.

faktycznie związane i realnie sobie podporządkowane. Działają na siebie i tym samym można doświadczyć empirycznych skutków tych ingerencji. Prowadzi to do wniosku, że każdy twór społeczny, każda społeczność jest jednością relacji i jako taki egzystuje w rzeczywistości³⁴. Nie ma zatem innej drogi do zabezpieczenia personalności, jak ukształtowanie takich relacji społecznych – jako ideału i modelu społecznego – aby zawsze respektowały priorytet osoby ludzkiej³⁵.

Tak więc osoba ludzka stanowi fundament wszelkich wartości, zarówno społecznych, jak i wspólnych. Jest ona podmiotem autonomicznego i samodzielnego działania w dążeniu do realizacji własnych celów i zadań życiowych. Wszystkie zaś dobra wspólne i oparte na nich związki społeczne, ze swej natury i przeznaczenia, powinny być skierowane ku człowiekowi, po to, by świadczyć mu uzupełniającą pomoc oraz by umożliwiać mu własną samorealizację.

Chrześcijańska myśl, podkreślając wymiar ludzkiej godności, wskazuje na jej charakter społeczny, utożsamiając go z powszechnością – zatem godność dotyczy każdego człowieka, bez wykluczenia kogokolwiek³⁶. Dobro moralne łączy się z głębokim pragnieniem osoby ludzkiej, która – jak każda istota – dąży naturalnie, spontanicznie do pełnej realizacji, do doskonałości, która jest jej właściwa, to jest do szczęścia. Niestety, podmiot może wciąż być pociągany przez osobiste pragnienia i wybierając dobra lub przyjmując postępowanie sprzeczne z dobrem moralnym, które otrzymuje, może on wzbraniać się przed przekroczeniem siebie. To jest konsekwencja ograniczonej wolności w sobie i osłabienia przez grzech wolności, która istnieje w osobistych dobrach, które nie mogą w pełni zaspokoić ludzkiego serca. Powracając do argumentu badanego przedmiotu, te konkretne dobra mogą integrować się w autentycznej realizacji osoby: w którym to przypadku zostaną one uznane za moralnie dobre, a w przeciwnym przypadku za moralnie złe.

Człowiek i jego moralność – napięcie między indywidualnością i wspólnotą

Wiedzę o człowieku czerpiemy z różnych źródeł: poczynając od pojęć potocznych, poprzez czynione eksperymenty, dochodząc aż

³⁴ Tenże, *Gerechtigkeit und Freiheit*, Wien 1980, s. 45.

³⁵ W. Piwowarski, *Osoba ludzka a społeczność*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 12 (1964) z. 2, s. 28.

³⁶ J. Majka, *Jaka Polska*, Wrocław 1991, s. 19.

do wiedzy filozoficznej i teologicznej, dociekającej istoty i natury człowieka³⁷.

W myśleniu klasycznym filozofowie już od Sokratesa, poprzez Platona, Arystotelesa po stoików, pojmowali człowieka jako byt moralny. Oznaczało to uznanie każdego człowieka (wolnego, jak i niewolnika) za podmiot *trudu człowieczego*³⁸. To upodmiotowienie człowieka jako bytu moralnego, a zatem wolnego i odpowiedzialnego (jeśli bowiem nie ma wolności, nie ma również odpowiedzialności) stworzyło podstawę do myślenia o człowieku jako o osobie ludzkiej w wymiarze zarówno intelektualno-duchowym, jak i społeczno-politycznym.

W myśli greckiej człowiek potrzebował dowodu na swoje istnienie po to, by stać się twórcą własnego losu. Co nie było takie proste o tyle, o ile *człowiek starożytny był wessany w państwo i rodzinę, poddany przeznaczeniu ślepemu i bezimiennemu, które było silniejsze od samych bogów*³⁹. *Szacunkiem filozofów cieszy się wyłącznie myśl nieosobowa. Uzasadniająca zarówno prawidła w świecie przyrody, jak i idei. Pojawienie się czegoś jednostkowego stanowi jakby płamę na przyrodzie i świadomości*⁴⁰. Zatem indywidualność, wraz z jednostkowością, nie znajdowały uzasadnienia w starożytnej myśli zarówno w rozpatrywaniu ludzkiego bytu w perspektywie historycznej, jak i eschatologicznej. Starożytni nie przywiązywali wagi (także w judaizmie⁴¹) do idei indywidualnego zbawienia człowieka. Dla Sokratesa i Platona idea indywidualnego zbawienia to jedynie awanturnicza hipoteza. Bóg Arystotelesa nie ma indywidualnej woli, ale jest wtopiony w porządek świata. Należałoby jednak zauważyć, że w przeciwieństwie do myśli teoretycznej zarówno Grecy, jak i Rzymianie doceniali indywidualność w życiu praktycznym. Stąd też spotkamy się z kultem bohaterów mitycznych, mistrzów na olimpiadach oraz cenieniem artystów, polityków, mówców i filozofów.

Dotychczasowe uwagi wskazują na to, iż myśl filozoficzna związana z refleksją nad człowiekiem poszukiwała ustawicznie nowych perspektyw, by dookreślić ten szczególny transcendujący rzeczywistość byt, jakim jest człowiek. Problem jego odrębności, związany z wolnością, to kwestia relacji człowieka wobec praw natury, to

³⁷ W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 153 nn.

³⁸ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, Warszawa 1958, s. 44.

³⁹ E. Mounier, *Personalizm*, w: *Wprowadzenie do Egzystencjalistów oraz wybór innych prac*, Kraków 1964, s. 11.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ M. Filipiak, *Aksjologiczne treści antropologii biblijnej*, Lublin 1991, s. 135.

wymiar społeczno-polityczno-prawny oraz relacja człowieka do Boga. Człowiek jako osoba jest bytem pojmującym się wobec samego siebie. Ukonstytuowany zarówno przez swoją cielesność (zwierzęcość, zmysłowość, ograniczoność przez czas i przestrzeń, wegetatywność), jak też przez wymiar intelektualno-duchowy („ja”, świadomość, wolność, nieograniczoność, transcendentność i transgresywność) sam tworzy treść własnego rozumienia siebie. Drugi aspekt tego rozumienia związany jest z relacją do drugiego człowieka, *gdy podaję drugiemu swoje imię, nie mam świadomości, że odślaniam przed drugim to, czym jestem. Niemniej jednak podanie swojego imienia spełnia doniosłą i niemożliwą do przekreślenia rolę w procesie odślaniania się (...) imię nie posiada żadnej treści ogólnej, lecz posiada swą godność, jest wartością*⁴².

Takie pojmowanie bytu ludzkiego jest wyrazem tego, iż „faktu człowieka” nie można sprowadzić do żadnego adekwatnego pojęcia, jednoznacznie precyzującego jego istotę. Człowiek jest ekspresją, ruchem nastawionym na poprawianie świata, na tworzenie społeczeństwa, istotą w napięciu, aby znaleźć w nim swoje miejsce i możliwość pełnego rozwoju. Pojawia się pytanie, czy pojęcie osoby wyraża człowieka, czy jest jedynie kategorią pozwalającą wyjaśnić jego rzeczywistość. Człowiek ukonstytuowany przez siebie i innych pragnie uchwycić własny *image*. Zdobyć prawo do własnej maski. Oznacza to, że o konstytucji człowieka można mówić również wtedy, a może przede wszystkim wówczas, gdy staje on wobec innych ludzi, od których uczy się człowieczeństwa.

Obserwując człowieka, dokonywano prób poprzez określenie go w wymiarze jego trzech podstawowych władz: intelektu, woli oraz uczuć. Priorytetowo wskazywano na znaczenie rozumu, który stał się elementem wyróżniającym człowieka ze świata przyrody ożywionej. Przekonanie, że rozum człowieka uczestniczy w rozumie substancjalnym, w logosie bytu prowadziło do przeświadczenia, iż człowiek może być kreatorem i twórcą lepszego świata od tego, który zastał. Racjonalizm to kierunek mieszczący w sobie szereg różnych kierunków, wskazujący na centralną pozycję rozumu, zarówno w strukturze ontycznej, jak i w działaniu człowieka. Jako stanowisko przeciwstawia się empiryzmowi oraz woluntaryzmowi, walcząc z wszelkim irracjonalizmem. Racjonalny – znaczy wszystko to, co związane jest z ludzkim rozumem lub z wynikami poznawczymi rozumu, bądź też

⁴² J. Tischner, *Wstęp*, w: *Filozofia dramatu. Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.

ukazuje pewien ideał poznania i działania, który został przez rozum skonstruowany. Rozum występuje wtedy w czterech funkcjach: 1. Jako władza czynienia czegoś. 2. Jako źródło wiedzy. 3. Jako konstruktor pewnych wzorców i ideałów. 4. Jako instancja kontrolująca oraz oceniająca samego człowieka.

*Rozum to władza poznawcza, w szczególności właściwa człowiekowi, określanemu jako animal rationale, przejawiająca się w odrębnej i wyższej od poznania zmysłowego zdolności abstrakcyjnego i dyskursywnego myślenia, to jest ustalanie koniecznych relacji między przedmiotami oraz formułowania zasad, praw, co stanowi podstawę komunikowanej wiedzy. Cechy charakterystyczne rozumu ludzkiego: niematerialność, mimo związania z poznaniem zmysłowym; receptywność obok spontaniczności; transcendentność w działaniu przy zachowaniu immanentności*⁴³.

Czasy nowożytne zwykliśmy określać poprzez filozofię Oświecenia i rewolucję francuską. U podstaw oświeceniowego przełomu w dziedzinie filozofii oraz idei politycznych leży nowa koncepcja człowieka, nowa antropologia, którą zrekonstruujemy w dwóch wymiarach: stosunku do rozumu i ludzkich możliwości poznawczych oraz do grzechu pierworodnego. Oba te wymiary są ze sobą ściśle związane i warunkują się nawzajem. Kard. J. Ratzinger stawia tezę, że umysłowego przełomu wieków dokonali nie tylko Kartezjusz i Kant, ale że ich prekursorem był włoski filozof G. Vico (1688–1744), który stworzył formułę typową dla nowożytnej umysłowości. Scholastyczne: *verum est ens* (byt jest prawdą) przeciwstawił: *verum quia factum* (poznawalne jest dla nas tylko to, co sami zrobimy)⁴⁴.

Dla światopoglądu Oświecenia wiara w nadrzędną pozycję rozumu jest czymś zasadniczym⁴⁵. Z kolei H.G. Gadamer stwierdza: *Ogólna tendencja Oświecenia polega na tym, aby nie uznawać żadnego autorytetu i wszystko rozstrzygać przed trybunałem rozumu*⁴⁶. Rzeczywista konsekwencja Oświecenia to, według Gadamera, poddanie wszelkiego autorytetu rozumowi oraz przeciwstawienie wiary w autorytet posługiwaniu się własnym rozumem⁴⁷. W imię rozumu oświeceniowcy podnoszą protest przeciw wiedzy wywodzącej się z Objawienia lub z autorytetu, nawołują do abstrahowania od wiary,

⁴³ *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad, Warszawa 1983, s. 341.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1996, s. 51.

⁴⁵ Tamże, s. 16.

⁴⁶ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 1993, s. 262.

⁴⁷ Tamże, s. 266.

tradycji i autorytetu jako źródła poznania i uważają, że *sankcja dla działania lub też wyjaśnienia jego sensu nie wymaga odwołania się do Boga bądź do perspektywy własnego zbawienia*⁴⁸.

Po wielkim zachwycie własnym rozumem, związanym z epoką Oświecenia, pojawiły się myśli analizujące rzeczywistość irracjonalną w człowieku, co więcej, wiek XX, poprzez filozofię postmodernistyczną, przyniósł definicję człowieka negującą go jako byt racjonalny. Rozum Kartezjusza, który miał być rozumem absolutnym, przez współczesnych logików został sprowadzony jedynie do określonej konwencji⁴⁹. Nie bez powodu fizyk F. Capra pisze: (...) *w XX wieku po raz pierwszy została postawiona pod znakiem zapytania zdolność człowieka do rozumienia wszechświata*⁵⁰. A. Einstein przyznawał: (...) *wszystkie moje próby dostosowania podstaw fizyki do tego nowego rodzaju wiedzy zawiodły kompletnie. Miałem wrażenie, jak gdyby grunt usunął mi się spod nóg i nigdzie nie można było znaleźć trwałych podstaw, by cokolwiek na nich zbudować*⁵¹.

Nie zawsze podmiot poznający uświadamia sobie dokładnie, z jakiego punktu widzenia jest zdolny ująć określony problem. Może się zdarzyć, iż stanowiska w gruncie rzeczy komplementarne mogą być potraktowane jako antagonistyczne. Jeśli człowiek, jak twierdził Arystoteles, żyje nie tylko sztuką, ale przede wszystkim rozumem, to człowiek rozumny jest kimś, kto ma odwagę postawić pytanie zarówno o świat, o Absolut, jak i o „horyzont całości”, czyli o sens samego siebie. Jest to ktoś, kto analizuje i dyskutuje, kto ma cierpliwość, aby uważnie i kompetentnie spenetrować rzeczywistość i problematykę, którą się zajmuje. Zadania, które stoją przed filozofią i teologią, to rozpoznanie ostatecznych teoretycznych fundamentów. Filozoficzne uzasadnienie prawa naturalnego ma dwa poziomy: spójności i głębokości. Idea prawa naturalnego jest uzasadniona przede wszystkim w aspekcie refleksyjnej obserwacji antropologicznych stałych, które charakteryzują się udaną humanizacją osoby i harmonijnym życiem społecznym. Refleksyjne doświadczenie, przekazane przez tradycyjne mądrości, filozofie i nauki humanistyczne, pozwala określić niektóre wymagane warunki, tak, aby każda osoba mogła lepiej rozwinąć swoje ludzkie zdolności w swoim osobistym i wspólnotowym życiu. Tak więc niektóre zachowania są uznawane za wyrażające przykładowy

⁴⁸ B. Baczeko, *Wstęp*, w: *Filozofia francuskiego oświecenia*, Warszawa 1961, s. 27.

⁴⁹ M. Markovic, *Formalizm w logice współczesnej*, Warszawa 1962, s. 54, 329, 406–411.

⁵⁰ F. Capra, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, Warszawa 1987, s. 111.

⁵¹ Tamże, s. 112.

wzór w sposobie życia oraz realizowania swojego człowieczeństwa. One definiują kierunki właściwego moralnego ideału cnotliwego życia „według natury”, to znaczy zgodnie z głęboką naturą podmiotu ludzkiego.

Ojciec Święty Benedykt XVI, mówiąc o kryzysie, wskazuje również drogę jego przezwyciężenia poprzez odwołanie się do duchowości i moralności człowieka. Trafnie wyraża to jeden z autorów: *Zdobycze rozumu naturalnego to przede wszystkim zdobycze nauki. W wyniku odkryć naukowych nastąpiła zasadnicza zmiana obrazu świata i człowieka. Powstało społeczeństwo globalne. Zwielokrotniła się możliwość ludzkiego działania zarówno w kierunku pozytywnym, jak i możliwość destrukcji i niszczenia. W końcu bomba atomowa – podkreśla J. Ratzinger – też jest wynalazkiem rozumu. Może więc trzeba rozum wziąć pod nadzór?* Kardynał przywołuje J. Habermasa, a nawet H. Kunga i ich program „globalnego etosu”. Sama nauka bowiem nie jest w stanie wyzwolić etosu i odświeżona świadomość etyczna nie może się ziścić jako produkt naukowych debat. Na naukach o człowieku spoczywa odpowiedzialność, zwłaszcza na filozofii, która powinna krytycznie towarzyszyć poszczególnym gałęziom wiedzy. Człowiek współczesny uświadomił sobie, że jest w stanie zniszczyć siebie samego i swoją planetę. *Ale – podkreślał kardynał – dziś nie tyle obawiamy się wielkiej wojny, ile wszechobecnego terroryzmu. Ludzkość nie potrzebuje wcale wielkiej wojny, by sprawić, że świat będzie nie do życia. Trzeba przypomnieć rozumowi o jego granicach, musi on nauczyć się gotowości słuchania tego, czego można się nauczyć z wielkich religijnych przekazów ludzkości. Jeśli nauka w pełni się wyemancypuje i to odrzuci, stanie się niszczącą*⁵².

U podstaw ontycznej godności człowieka leży jego natura, natomiast jej nośnikami na płaszczyźnie bytowej są, jak ukazaliśmy, rozumność oraz wolność. Człowiek jest bytem nie tylko wewnątrznie zintegrowanym, ale różniącym się od otaczającej go przyrody. Nie jest jedynie jej elementem – częścią natury, przedmiotem czy rzeczą, ale jest kimś – osobą. Jako osoba jest podmiotem swoich działań, poprzez rozumność i wolność jest transcendentny wobec swojego środowiska biologicznego i społecznego⁵³. Egzystując w przyrodzie i społeczności, osoba ludzka jest mikrokosmosem, który jednak wyrasta ponad, sięgając w świat Absolutu. Specyfika ludzkiej natury jest więc fundamentalnym

⁵² J. Krasieński, *Portret teologiczny Ratzingera – Benedykta XVI*, Sandomierz 2009, s. 21.

⁵³ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 49–59.

czynnikami transcendencji człowieka. Częstką tej natury, jak już wspomnieliśmy, jest ludzka myśl, która otwiera przed człowiekiem szerokie horyzonty nauki i techniki. B. Pascal pisał: (...) *cała nasza godność spoczywa tedy w myśli. Z niej trzeba nam się wywodzić, a nie z przestrzeni i czasu*⁵⁴. Intelktualne poznanie, jakościowo różne od percepcji świata zewnętrznego, pozwala człowiekowi na stworzenie „własnego świata”: nauki, sztuki, filozofii, etyki. Jest to świat kultury duchowej, na bazie której człowiek włącza się w świat wyższych wartości: poznawczych, moralnych, artystycznych, sakralnych.

Drugim nośnikiem bytowej specyfiki człowieka jest zdolność wyboru i samorozwoju, a zatem wolność. Człowiek podlega wprawdzie różnym determinantom przyrody i środowiska, ale mimo to nie jest tylko myślącą maszyną. Ciągłe może, a nieraz musi wybierać, nawet w warunkach zewnętrznego zniewolenia. Człowiek sam dokonuje samookreślenia wobec zewnętrznego świata – od jego afirmacji po możliwość negacji. Można mówić zatem o swoistym autodeterminizmie. Wolność człowieka jest naturalną podstawą jego autonomii. Wątek ten doskonale uwypuklił I. Kant, pisząc: *Człowiek istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swoich czynach*⁵⁵. Oczywiście autonomia człowieka nie jest absolutna, nie oznacza na przykład możliwości dowolnego ustalania norm etycznych w życiu indywidualnym i społecznym. Kant zresztą był tego świadomy, uznając, iż człowiek jest zarazem podmiotem i przedmiotem zasad moralnych⁵⁶. Kard. J. Ratzinger, myśląc o wolności, pisał: *Wydaje się, iż idea wyzwolenia człowieka ze zniewolenia – musi ze swej natury prowadzić do dobra. Jednak wolność nierzadko bywa rozumiana dość powierzchownie i egoistycznie. Wolności nie można chcieć tylko dla siebie. Wolność jest niepodzielna*⁵⁷.

Kolejnym czynnikiem transcendencji człowieka jest uzdolnienie do moralnej oceny swego postępowania, artykułowanej w kategoriach dobra i zła. Sumienie ludzkie, zwane w języku klasycznej myśli synderezą, jest oceną wartościująco-nakazującą, w odniesieniu do konkretnych czynów i jest ona nakazem rozumu praktycznego⁵⁸.

⁵⁴ B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1952, s. 124.

⁵⁵ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, s. 60–61.

⁵⁶ Tenże, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1984, s. 137.

⁵⁷ J. Ratzinger, *Wolność. Prawo, Dobro – zasady moralne w społeczeństwie demokratycznym*, w: J. Ratzinger, *Prawda, Wartości, Władza*, Kraków 1999, s. 15–16.

⁵⁸ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, s. 307.

Człowiek jest zdolny do wielokierunkowej aktywności. Nie jest to jedynie działanie pasywne, ale czyn osoby. Kreatywność wykracza niejednokrotnie poza uwarunkowania biologiczne i społeczne, co jest kolejnym potwierdzeniem jego transgresywności. Bytowa godność osoby ludzkiej jest podstawą jej godności moralnej, kulturowej, społecznej i religijnej. Człowiek, będąc osobą, jest autonomiczny wobec społeczeństwa, w którym żyje, choć nie jest to autonomia bezwzględna, gdyż w wielu sprawach jednostka jest podległa i uzależniona społecznie. Jeżeli od samego człowieka zależy wyznaczenie kryterium prawdy i sam dla siebie stanowi miarę – to niechybnie skończy się to przemocą nad innymi⁵⁹. Społeczność może i niekiedy interweniuje w działanie ludzi, gdy naruszają interes społeczny bądź zagrażają dobru wspólnemu. Wówczas znajduje zastosowanie zasada, że część podlega całości.

Gatunki tworzą jednostki, ale nie tworzą osób jako bytów wolnych. Również społeczeństwo nie jest w stanie „wyprodukować” człowieka jako osoby, ponieważ autorealizacja człowieka jest głównie jego zasługą. Duchowa kultura osoby ludzkiej jest czymś niepowtarzalnym, całkowicie zindywidualizowanym – jest dziełem jej samej. Dlatego osoba nie może być środkiem i narzędziem w realizacji celów społecznych, gdyż ona sama jest celem i sensem życia społecznego. Ponieważ godność osoby ludzkiej przekracza płaszczyznę ekonomiczno-społeczną oraz polityczno-państwową, dlatego też człowiek nie powinien być nigdy instrumentalizowany przez społeczeństwo.

Sumienie strażnikiem prawdy i godności człowieka

W rozległej literaturze etycznej i myśli Kościoła znajdziemy refleksję nad sumieniem, które pozwala człowiekowi na połączenie wolności z Bożym prawem, a więc prawdą o człowieku, zakodowaną w ludzkiej naturze. Filozoficznie sumienie jest rozumiane najczęściej jako sąd rozumu praktycznego, ukazujący człowiekowi przestrzeń jego działania, która jest zawsze przestrzenią jego wolności. Jan Paweł II podaje następujące określenie sumienia: *osąd sumienia jest osądem praktycznym, tzn. sądem, który wskazuje człowiekowi, co powinien czynić lub czego unikać, albo też ocenia czyn już dokonany.*

⁵⁹ J. Ratzinger, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, w: *Prawda, Wartości, Władza*, s. 62.; por. J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, Lublin 1993, s. 117.

Jest osądem konkretnej sytuacji, opartym na racjonalnym przeświadczeniu, że należy miłować i czynić dobro, a unikać zła (...). Podczas gdy prawo naturalne zawiera obiektywne i powszechne normy dotyczące dobra moralnego, to sumienie jest zastosowaniem prawa do konkretnego przypadku, dzięki czemu prawo staje się dla człowieka wewnętrzną regułą, wezwaniem do czynienia dobra w konkretnej sytuacji (VS, 59).

Z punktu widzenia teologicznego, sięgając do genezy sumienia, wiążemy je najczęściej z obecnością Boga w człowieku. Sobór Watykański II ujął tę kwestię w następującym stwierdzeniu: *Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu (KDK, 16).* Nawiązując do soborowej definicji, Jan Paweł II mówił, że w sumieniu toczy się dialog człowieka z Bogiem, *Twórcą prawa, pierwszym Wzorem i ostatecznym Celem człowieka (VS, 58).* Dlatego też sumienie jest *świętą przestrzenią, w której Bóg przemawia do człowieka (VS, 58).* Można zatem stwierdzić, iż wolność ludzka, połączona z prawem zarówno natury, jak i objawionym, a złożenie to stanowi integralną prawdę o człowieku, spotyka się w najbardziej tajnym instrumencie ludzkiej natury, jakim jest sumienie. Niestety, można je również „przesterować”, wówczas gdy człowiek zafałszuje prawdę o sobie samym, o swoim przeznaczeniu, o właściwych relacjach do Boga, innych, świata i siebie. Stąd też wynika papieskie przesłanie, iż właściwym korelatem sumienia jest Prawda⁶⁰.

Według Dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej*, doświadczenie moralne człowieka dokonuje się przede wszystkim w przestrzeni jego sumienia. Człowiek odkrywa, że *jest całkowicie moralną istotą, zdolną do postrzegania i wyrażania nakazu, który można znaleźć we wszystkich kulturach: „Należy czynić dobro i unikać zła”.* To właśnie na tym nakazie opierają się wszystkie inne nakazy prawa naturalnego. *Pierwszy nakaz jest znany naturalnie i bezpośrednio przez rozum praktyczny, jako zasada niesprzeczności (inteligencja nie może jednocześnie w tym samym aspekcie potwierdzać i zaprzeczać w przedmiocie rzeczy), która jest podstawą wszelkiego spekulatywnego rozumowania, jest ujęta intuicyjnie, naturalnie przez teoretyczny rozum w chwili, gdy podmiot rozumie sens używanych terminów. Tradycyjnie, poznanie pierwszej*

⁶⁰ B. Jurczyk, *Wolność – sumienie – prawda*, w: *Nie lękać się prawdy. Encyklika „Veritatis splendor”*, s. 66.

*zasady życia moralnego jest przypisane do intelektualnej wrodzonej dyspozycji, która nazywa się synerezą*⁶¹.

Jeśli pragniemy, aby dezintegracja kulturowo-etyczna uległa uleczeniu, a nawet żeby dokonał się proces dezintegracji pozytywnej, należy ustawicznie ludzką wolność odnosić do prawdy o człowieku wraz z jego sumieniem, postulując permanentną edukację i formację etyczno-moralną, bowiem, według J. Ratzingera, *źródłem rozwoju i trwania sprawiedliwych społeczności jest edukacja moralna*⁶².

Z okazji beatyfikacji J.H. Newmana, we wstępie do książki *O sumieniu* papież przypomniał, jaką rolę w jego życiu odegrał wielki angielski konwertyta. Interesujące jest także wyznanie kard. J. Ratzingera zawarte w posłowie do wydanej książki J.H. Newmana o prymacie sumienia. Papież wraca wspomnieniami do 1946 r., gdy rozpoczynał studia teologiczne w społecznym kontekście rozliczeń z faszyzmem oraz stwierdzenia m.in. H. Goeringa: *Moim sumieniem jest Adolf Hitler*⁶³ – *Listy do Kościoła Norfolku Newmana pozwoliły J. Ratzingerowi odkryć prawdę o sumieniu, które nie może lekceważyć Prawodawcy i Sędziego*⁶⁴. Newman pozostawił interesującą odpowiedź na pytania stawiane z całą jaskrawością przez współczesnego człowieka. XIX w. to czas ostatecznego, jak się wydaje, odsunięcia problematyki Boga z planu pierwszego rozważań filozoficznych i postawienia tam człowieka. Ewolucję tę można streścić w zdaniu: człowiek bogiem człowieka. Dziś świat wkroczył w epokę postteistyczną, to znaczy epokę, w której ludzie pogodzili się z nieobecnością Boga i sami organizują sobie życie, poważnie lub lekkomyślnie, ale bez odniesień do Boga⁶⁵.

⁶¹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, Kraków 2010, s. 45–46.

⁶² J. Ratzinger, *Demokracja pluralistyczna a chrześcijaństwo*, „Znaki czasu” 12 (1988), s. 99.

⁶³ J. Ratzinger, *Kościół, Ekumenizm – Polityka*, Poznań–Warszawa 1990, s. 212.

⁶⁴ J. Ratzinger, *Come o incontro Newman*, w: Apendix do książki J.H. Newman, *Il primate della coscienza*, Padova 2010, s. 43–44.

⁶⁵ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż 1980, s. 11.