

PRAWDA O CZŁOWIEKU MIARĄ JEGO AFIRMACJI

O GWARANCJACH ZABEZPIECZAJĄCYCH HUMANIZM PRZED WYRODZENIEM SIĘ W ANTY-HUMANIZM*

„Mit człowieka XX-go wieku” A. Rosenberga może słusznie uchodzić za klasyczny przykład próby teoretycznego usprawiedliwienia programu działania wymierzonego przeciw człowieczeństwu z powołaniem się na człowieka, czyli w imię humanizmu: W służbie tego mitu stanął nawet M. Heidegger na czas o wiele — jak na filozofa — za długi¹. A przecież „Mit człowieka XX-go wieku” nie jest tego wieku mitem o człowieku jedynym. Nie trzeba zatem nikomu dzisiaj, zwłaszcza w tym wyjątkowo nawiedzonym przez te mity Kraju, dowodzić, że antyludzkie działanie z po-

* Artykuł prezentuje główne tezy książki „Prawda o człowieku a etyka”, która ukaże się w Zakładzie Wydawnictw KUL w Lublinie. W książce tej stanowisko autora zostało szerzej wyłożone i głębiej uzasadnione na tle konfrontacji ze stanowiskiem przeciwnym i jego krytyczną oceną.

¹ Oto opinia K. Pomiana (W: L. Kołakowski [ed.], *Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1965, t. I), który broniąc najpierw Heideggera przed próbami zbyt uproszczonego wiązania jego filozofii z jego politycznym zaangażowaniem po stronie hitleryzmu stwierdza w końcu: „...stanowisko polityczne Heideggera można by uznać za błąd, za niedostrzeżenie w porę rzeczywistego oblicza faszyzmu. Niestety jednak błąd ten wydaje się uwarunkowany przez filozofię, tworzyła ona bowiem szczególnie sprzyjającą atmosferę dla całkowitej politycznej dezorientacji. Przypomnijmy, że twierdzi ona, iż nie jest ważne, co się wybiera, ważne jest to, jak się wyboru dokonuje. Afiszowana przez faszystów rzekoma pogarda dla śmierci, która znalazła wyraz w symbolice SS, w owych czapkach ozdobionych trupią główką, mogła być wydawać się Heideggerowi manifestacją egzystencjalnego autentyzmu. Ale zrozumieć, nie znaczy bynajmniej przebaczyć. Są błędy, dla których nie ma usprawiedliwienia, tym bardziej gdy popełnia je filozof, i to taki, który twierdzi, że filozofia jest działaniem. Jeśli bowiem uznaje się tę tezę, trzeba przyjąć również, że ważne jest nie to, jak wybiera się wartości, które zamierza się realizować, lecz to, jakie konkretne wartości się wybiera. Herold filozofii działającej musi albo przestać być filozofem i stać się socjologiem i politykiem, albo liczyć się z tym, iż nie tylko zostanie źle odczytany przez innych, lecz stanie się pierwszą ofiarą własnych fałszywych wyobrażeń. Jeśli zaś wybierze to drugie, nie należy mu okazywać litości. Albowiem nie ma rozgrzeszenia dla tych, którzy postulując przenikliwość sami się okłamują, którzy, choć domagają się zaangażowania, milczą, gdy dzieją się zbrodnie, i którzy głosząc humanizm, współdziałają w ustanowieniu faszyzmu”. Por. K. Pomian, *Heidegger i antynomie ideału działania*, dz. cyt., s. 252—253.

wołaniem się na humanizm jest możliwe. W obliczu bolesnej oczywistości faktu podawania mitu o człowieku za prawdę o człowieku można zastanawiać się tylko nad tym, jak taki fakt jest możliwy. Czynić to zaś można z dwu — co najmniej — powodów: z pasji poznania tego tragicznego — bo mającego znamiona logicznego i etycznego zarazem absurdu — zjawiska, bądź z chęci skutecznego mu zapobieżenia. Prezentowane poniżej myśli inspirowane są i jednym, i drugim.

Z punktu widzenia etyki łączenie pasji poznania człowieka z troską o niego jest czymś samozrozumiałym. Jeżeli bowiem naczelnym zadaniem etyki jest *sprawa afirmacji człowieka*, i jeżeli *miarą tej afirmacji* jest — i może być tylko — *prawda o człowieku*, której z kolei ujawnienie stanowi właściwe zadanie antropologii, to na straży rzetelnej afirmacji człowieka stanąć musi *rzetelna antropologia*. Ale która antropologia spełnia *kryterium rzetelności*? Która posiada niezbędne dane, by się zabezpieczyć i innych zabezpieczać przed przyjęciem mitu o człowieku za prawdę o człowieku? Oto pytanie, którego etykowi nie wolno nie podjąć. Poniższe uwagi stanowią próbę udzielenia na nie odpowiedzi, a przy najmniej wskazania warunku, bez spełnienia którego trudno by mówić o rzetelnej antropologii i — w konsekwencji — o afirmacji człowieka na miarę prawdy o człowieku.

* * *

1. Człowiek jest zbyt „inaczej” i „wyżej”, aniżeli wszystko inne dokoła niego w widzialnym świecie, by można było tego nie *dostrzec* i nie *uznać* poznawczo, czyli nie *doświadczyć*. Stąd niezależnie od bliższej charakterystyki epistemologicznej ingerującego tu doświadczenia trzeba stwierdzić, że formuła „Osobę ludzką należy afirmować dla niej samej”, stanowi jedynie myślowy wyraz i językowy zapis tego, kim człowiek jest, i tego, jak się wprost uobecnia i jawi zarówno sobie samemu, jak i drugiemu człowiekowi. Formuła ta jest po prostu wyrazem i zapisem doświadczenia człowieka *w aspekcie jego wartości*, zwanej także jego *osobową godnością*.

2. Dostrzeżenie „inaczej” i „wyżej” człowieka jest konieczne i wystarcza dla sformułowania tezy „Osobę ludzką należy afirmować dla niej samej” — jako *naczelnej zasady etycznej* i tym samym dla ukształtowania i ugruntowania *moralnie prawidłowego odniesienia woli* człowieka względem człowieka, czyli *moralnie właściwej postawy* i *intencji* moralnego działania. Ażeby jednak tej postawie i intencji dać *efektywny wyraz w działaniu*, trzeba ponadto dysponować rzetelną wiedzą na temat przedmiotowej pod-

stawy i ostatecznych źródeł tego „inaczej” i „wyżej” człowieka. Ażeby móc efektywnie afirmować człowieka dla niego samego, trzeba — innymi słowy — poznać *przedmiotową strukturę* afirmowanego czyli *obiektywną prawdę o człowieku*. Jest to właściwe zadanie *antropologii*.

3. To co *jest obiektywnie dobre* dla adresata działania, może — lecz wcale nie musi — pokrywać się z tym, co jemu samemu (bądź afirmującemu, bądź afirmowanemu i afirmującemu jednocześnie) *wydaje się dobre* dla niego. Stąd *prawda* o obiektywnej strukturze ontyczno-aksjologicznej osoby ludzkiej stanowi test rzetelności dobrej intencji (postawy) działającego i jawi się jako niezbywalny zwornik pomiędzy autentycznym deklarowaniem postawy (intencji) pro-osobowej (*bene-volentia*), a jej efektywnym wyrażeniem i urzeczywistnianiem w działaniu (*bene-ficentia*). Rzetelne natomiast poznanie prawdy, czyli antropologia (w najszerszym tego słowa znaczeniu), urasta do roli niezastąpionego ogniwa spinającego w jedną nierozzerwalną całość naczelną zasadę etyczną („etykę ogólną”) i jej poszczególne determinacje, czyli *treściowo bliżej określone sposoby jej urzeczywistniania w działaniu*, zwane szczegółowymi lub słusznościowymi normami etycznymi („etyka szczegółowa”). Tak oto ujawniona dzięki antropologii obiektywna prawda o strukturze ontycznej człowieka i prawda o hierarchii dóbr (wartości) w człowieku wyrastającej z jego struktury (*ordo bonorum*) staje się *obiektywną miarą i sprawdzianem* rzetelności afirmacji osoby względem osoby, czyli *miarą i sprawdzianem rzetelnej miłości w czynie* (*ordo amoris*). Staje się także warunkiem *sine qua non* rzetelnego *samourzeczywistniania* się podmiotu czyli *samospelnienia* się przez miłość. Szczegółowe normy etyczne okazują się jedynie *normatywnym wykładnikiem* (przekładem) ujawnionej przez antropologię prawdy o człowieku i jako takie pełnią *funkcje kryteriów jego afirmowania w działaniu*, kryteriów miłości czynu. Mają zabezpieczać godność człowieka przed działaniami, które afirmują go tylko pozornie, czyli przed pozorami miłości w działaniu.

4. Podnoszenie „ja” (przez dane indywiduum czy grupę społeczną) do rangi instancji, która *konstytuuje* swą własną „naturę” w drodze „samozrozumienia”², jest nową postacią *redukowania* ludzkiego „być” (*etre, sein*) do ludzkiego „zdawać się” (*paraître, schein*). Jest to rozpowszechniona współcześnie forma redukowania ludzkiego „esse” do ludzkiego „percipi” oraz redukcji prawdy poznania człowieka, antropologii, do mniemania człowieka o sobie samym czyli do autokonsensu, do antropodoksji. W odniesieniu

do zasady personalizmu oznacza to zamianę „afirmacji osoby *dla niej samej*” na „afirmację osoby *dla jej własnego o sobie mniemania*” Oznacza to wyprucie z naczelnej zasady etycznej jej istotnego wewnętrznego rdzenia przy zwodniczym pozostawieniu jej zewnętrznej oprawy, w którą wstawia się dowolne „samozrozumienie” poszczególnych jednostek lub grup społecznych. Odtąd działanie dwu lub więcej osób, spełniające warunek wzajemnego akceptowania ich własnych „samozrozumień”, staje się *eo ipso* „obiektywnie” dobre i słuszne pod względem moralnym, *niezależnie od swej treści!* W ten sposób można uznać za miłość nie tylko coś, co jest tylko jej pozorem, ale wręcz torować drogi anty-humanizmowi pod hasłami humanizmu i personalizmu.

W tym kontekście stają się zrozumiałe: z jednej strony pełen troski o człowieka apel Sokratesa: „Poznaj samego siebie!”, a z drugiej jego namiętne wystąpienie przeciw sofistom, zwłaszcza przeciw Protagorasowi, autorowi hasła: „Człowiek jest miarą wszystkiego!” Nie była to wcale walka ze słownym sformułowaniem hasła. Jest zbyt piękne, by mogło się nie podobać takiemu humaniście, jakim był Sokrates. Nie chodziło jednak o słowa, lecz o *wykładnię*. I na poziomie wykładni Sokrates toczył walkę o człowieka, o humanizm rzeczywisty przeciw jego pozorom. Walcząc mianowicie o prawo człowieka do popełniania błędu w samopoznaniu ujawniał przez to zdolność człowieka do wykrywania błędu w samopoznaniu, czyli o prawo — i obowiązek — poddawania się prawdzie i samokontroli w jej świetle. W możliwości dotarcia człowieka do prawdy o samym sobie, do odróżnienia DOXA od EPISTEME, mniemania od rzetelnego poznania, poglądu od wglądu, Sokrates widział sprawę rozstrzygającą dla „być albo nie być” człowieka *jako człowieka*, o „być albo nie być” jego kultury moralnej. W przekreślaniu konieczności odnoszenia własnej wizji o sobie, autokonsensu, do transcendentnej prawdy, Sokrates widział przekreślenie człowieczeństwa. Wciąż aktualna rola Sokratesa polega na tym właśnie, że dostrzegł, bez czego nie ma wielkości człowieka, oraz że przestrzegł przed tym, co ją najbardziej dokumentnie niweczy. Bez dotarcia do prawdy o człowieku, bez antropologii, nie może „urodzić się człowiek w człowieku”. Antropodoksja uniemożliwia „przebudzenie człowieka” ucząc go techniki życia w świętym spokoju.

5. Jak jednak dotrzeć do *prawdziwego* obrazu człowieka? Gdzie można zacząć i na czym można budować rzetelną antropologię? Odtąd jest to — także dla etyka — wiodące pytanie.

Otóż przede wszystkim faktem jest, że czymkolwiek by człowiek nie był, jest tym, *kim jest, o ile w ogóle jest, oraz że jest ... przygodnie*. Człowiek nie musiał zaistnieć. I chociaż faktycznie

istnieje, nie musi istnieć. Może nie istnieć. Swego istnienia nie zawdzięcza sobie. Jest więc, ponieważ jest *darem*. A zatem i to, kim jest, musi być także *darem*. Darem tego, komu człowiek ostatecznie zawdzięcza to, że istnieje. *Uznanie tego elementarnego faktu stanowi podstawę widzenia człowieka w prawdzie*, podstawę jego „prawdziwego wizerunku” Stanowi tym samym pierwszy warunek odróżnienia autentycznej antropologii od mniemań i fantazji na temat człowieka, funkcjonujących pod jej imieniem, a wreszcie warunek najbardziej podstawowy rzeczywistej, a nie pozornej tylko, afirmacji człowieka w działaniu. I troski o nią.

Niepodobna przecenić doniosłości tego faktu dla określenia granicy, poniżej której absolutnie zejść nie wolno, jeśli w ogóle chce się sensownie podtrzymywać zasadę afirmowania osoby ludzkiej *dla niej samej*, a nie „dla swego zdaje-mi-się” czy też nawet „dla jej własnego widzi-mi-się” W świetle faktu przygodności człowieka mianowicie sama próba przypisania człowiekowi mocy poznawczego rzekomo konstytuowania swej natury jest już zdradą prawdy o człowieku, czyli aktem antyafirmacji człowieka. I to już na poziomie jego teorii. Jest bowiem próbą przypisania mu atrybutu, który mógłby posiadać tylko, gdyby był kimś, kim nie jest, i stać się nie może: swoim własnym stwórcą, racją swego własnego istnienia. Iluzja: *Homo sibi Deus* — jest wieczną pokusą człowieka (*eritis sicut dii...*). Lecz właśnie tę iluzję — którą łatwo mu wmówić, gdyż pochlebia jego próżności — obniża fakt jego przygodności. W świetle tego faktu samopoznanie siebie nie może polegać na świadomościowym stwarzaniu siebie, lecz na świadomościowym od-twarzaniu siebie, ostatecznie zaś na odkrywaniu w sobie samym tego obrazu, który określa i kształtuje Dawca istnienia. Rola świadomości (w tym także świadomości moralnej, sumienia) polega na jego „odzwierciedleniu” w jej własnym lustrze i na jego jakby „ponownym przyswajaniu” ludzkiemu „ja”, na „upodmiotowieniu” tego obrazu. Nie odbywa się to — rzecz jasna — bez twórczości świadomości. Nie ma ona jednak nic wspólnego ze stwórczością³. To nie jest dziedzina sztuki i jej kryteriów, lecz poznania i jemu właściwych kryteriów. Wskutek tego świadomościowy obraz „ja” pozostaje istotowo odniesiony do przedmiotowego obrazu, którym „ja” realnie jest i który stanowi *przedmiotowe kryterium prawdy samopoznania*. Stanowi następnie *przedmiotowe kryterium prawdy afirmowania* człowieka-osoby, adresata działania w działaniu, czyli *przedmiotowe kryterium miłości*. To ono pozwala odróżnić czyny, którymi człowiek urzeczywistnia autentyczną miłość od czynów, które jedynie dzięki

3 Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

dobremu zamiarowi działającego, ale też zarazem tylko wskutek jego pomyłki — czyli wskutek *domniemania prawdy!* — mogą być jeszcze nazwane miłością. Czy nią są?

6. Abelardowi przypisuje się formułę: „*Nocens sed innocens*” Błąd — implikuje ona — chroni przed winą moralną działającego w dobrym zamiarze. Nie chroni jednak wcale adresata działania przed jego „zło-czynnymi” dla niego konsekwencjami. Co gorsza, działający, nie mając poczucia winy — a nawet czerpiąc podniecie do działania ze swej dobrej intencji — może tym skuteczniej wyrażać obiektywne zło człowiekowi, a nawet go niszczyć. *Innocens sed nocens!* Tak trzeba by zatem rozkładać akcenty. Właśnie możliwość powołania się w tym przypadku na wolę afirmowania osoby drugiego osłania — co właśnie trzeba odsłaniać! — ogrom zagrożenia obiektywnego dobra człowieka, gdy wraz z intencją afirmowania osoby dla niej samej nie idzie w parze rzetelne poznanie prawdy o dobru osoby afirmowanej.

W takim stanie rzeczy pojawia się tragiczna możliwość formułowania programów działania, a nawet faktycznego rozwijania działalności, wymierzonych wprost przeciw człowiekowi z powoływaniem się na personalizm, czyli w *imię etyki!* Co więcej, z tych samych powodów, mogą powstawać nawet w obrębie etyki *teologicznej* programy działania, które obiektywnie uderzają wprost w (prawa) Boga w człowieku. Wszak człowiek jest bytem, który tylko dlatego jest tym, *kim* jest i w ogóle *jest*, ponieważ jest „miejszem” nieprzerwanego i bezpośredniego uobecniania się w nim samym stwórczej aktywności Osobowego Absolutu Miłości, jest „Jego obrazem w ciele”, „wcieloną teofanią” Ta właśnie najbardziej radykalna więź, stanowiąca warunek *sine qua non* egzystencji osoby ludzkiej, unaocznia, że nieefektywna jest afirmacja człowieka dla niego samego inaczej, jak tylko poprzez bezwarunkowe afirmowanie aktu, poprzez który człowiek jest i jest tym, kim jest, czyli aktu stwórczego. To zaś jest niemożliwe inaczej, jak tylko poprzez zaafirmowanie w tymże akcie zarazem jego Ostatniego Podmiotu, Osobowego Stwórcy, Dawcy istnienia. Afirmuje więc człowieka dla niego samego ten dopiero, kto afirmuje go *nade wszystko wprost w Racji Koniecznej jego istnienia*, kto zatem afirmuje *Boga nade wszystko* i w Nim każdego, kogo on stwórczo afirmuje. Przez Niego bowiem i — w ten sposób — tylko w Nim każdy jest i jest tym, kim jest. „W Nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” Oto dlaczego święty Augustyn nie tylko mógł, ale wręcz musiał powiedzieć, że jest On bliżej nas, aniżeli my samych siebie. *Intimior intimo meo*. Nie można wręcz „dotknąć” człowieka nie „dotykając” w nim Boga, i to zarówno aktem negacji, jak aktem afirmacji.

Klucz do podstawowo ważnej dla etyki prawdy o człowieku znajduje się zatem w fakcie przygodności człowieka i w jego pełnej eksploatacji w teorii człowieka, w antropologii. Natomiast niedostrzeżenie bądź ignorowanie koniecznego powiązania osoby ludzkiej z Osobowym Absolutem — co właśnie się wiąże z ignorowaniem faktu przygodności człowieka — otwiera tragiczną możliwość formułowania przez teologa obiektywnie anty-teistycznego programu działania. Teolog, rzecznik i obrońca praw Boga w Jego własnym świecie, zwłaszcza zaś w człowieku, „wcielonej teofanii”, „anonimowym anty-teiście”? Już Gamaliel ostrzegał przed tym absurdem: „Aby się snadź nie okazało, że walczyście z Bogiem” Realna możliwość stania się ofiarą tego absurdu ujawnia rozmiar odpowiedzialności etyka, zwłaszcza zaś teologa moralisty, oraz wynikający z niej obowiązek rozejrzenia się za takimi gwarancjami, które by były w stanie absurd ten wykluczyć.

Jest tylko jedna taka gwarancja. I ona jedna wystarcza. Uznanie faktu, że człowiek, który jako osoba jest kimś *tak godnym*, że należy go afirmować dla niego samego, nie przestaje być kimś tylko *przygodnym*... Nawet Boga obraz wcielony, jest tylko wcielonym Boga obrazem. Gdy św. Augustyn wypowiadał swe „Noverim me, noverim Te!”, zdawał sobie doskonale sprawę, że chodzi właśnie o gwarancje zabezpieczające miłość przed jej dewiacjami, a nawet przed anty-miłością. Kto rzetelnie miłuje, nie czyni tego, co musi, lecz czyni to, czego najbardziej wolnym z wyborów chce dla drugiego. *Dilige et quod vis fac*. Ponieważ go jednak miłuje, chce wyłącznie jego prawdziwego dobra. Rzetelna miłość drugiego nakazuje poznać go do głębi, do samych korzeni istnienia. Wola poznania najgłębiej i najpełniej prawdy o drugim, by móc go rzetelnie miłować, to „test prawdy” miłości. Jej *sprawdzian* właśnie. Bez rzetelnej antropologii nie ma solidnych podstaw dla etyki. Dlatego taka troska o prawdę o człowieku, o antropologię na miarę człowieka! Dlatego „Noverim me!”, dlatego Augustyna „Noverim me!” jest tak nierozdzielnie związane z „Noverim Te!”

7. Dla wykonania swego naczelnego zadania, jakim jest zabezpieczenie godności osoby ludzkiej, etyka musi więc z jednej strony *poznać* — co najmniej — *warunki konieczne zaistnienia* człowieka, z drugiej zaś poznać *elementy określające w sposób konieczny jego tożsamość bytową*, czyli jego strukturę ontyczno-aksjologiczną. Jedynie poznanie tych obojga umożliwi etyce formułowanie *normatywnych zabezpieczeń* w postaci *sui generis minimumów*, poniżej których zejść już *absolutnie niepodobna* (absolutnie ważne szczegółowe normy etyczne!), o ile czyn skierowany przez człowieka ku człowiekowi z intencją afirmowania go ma pozostać w rzeczywistości — nie z pozoru tylko — aktem afirmacji czło-

wieka i nie zmienić się tragicznie (pomimo dobrej intencji działającej osoby) — w swe zaprzeczenie, w akt naruszający wewnętrzną strukturę człowieka, bądź nawet uderzający wprost w jego egzystencjalną więź ze swym Stwórcą. Próba obejścia tych normatywnych minimów (przy pomocy takich wybiegów jak interpretowanie tych norm jako *Zielgebote* czy *prima facie duties* itp.) byłaby tu próbą obejścia człowieka. Dokonanie tej próby w imię człowieka jest samookłamywaniem siebie i okłamywaniem innych. Trudno o większe nieporozumienie w... etyce! Tylko takie więc poznanie człowieka jest w stanie umożliwić etyce wskazanie gwarancji wykluczających absurd ugodzenia w godność osoby ludzkiej z powołaniem się na personalizm i zabezpieczających etykę przed wyrodzeniem się w anty-humanizm i w anty-teizm.

Czy — i jak — jest możliwe takie poznanie człowieka, taka antropologia? O taką antropologię woła wręcz fakt przygodności człowieka! Na bazie doświadczalnej oczywistości tego faktu daje się uprawomocnić autentyczna filozofia człowieka w *klasycznym* rozumieniu filozofii jako poznania wyrażającego się w *absolutnie ważnych twierdzeniach rzeczowych*⁴. Antropologia ta nie rezygnując z badania człowieka w aspekcie przygodności jego istnienia, określa równocześnie *konieczne dla tożsamości fenomenu ludzkiego treściowe elementy*. W oparciu o tę antropologię etyka jest w stanie — jako *filozofia moralności* — formułować obok absolutnie ważnej naczelnej zasady etycznej również *absolutnie ważne szczegółowe normy działania*. Są one absolutnie ważne nie tylko w ścisłym epistemologicznym i metodologicznym znaczeniu, tj. w sensie twierdzeń wykluczających możliwość wyjątku, lecz również w sensie ich kapitalnej doniosłości życiowej. Wytyczając bowiem *normatywne minima etyczne* dla międzyludzkiej aktywności stoją one *na straży identyczności człowieka* i określają tym samym niezastąpioną bazę, na której dopiero możliwy jest jakikolwiek jego autentycznie ludzki rozwój i postęp, czyli *kultura*. To właśnie te normy stanowią dla tej ostatniej „test prawdy”.

8. W przeciwieństwie do antropologii filozoficznej w klasycznym, rozumieniu, antropologie według których „obraz człowieka” lub „natura ludzka” stanowią korelat „samozrozumienia” jednostki czy grupy społecznej, eliminują po prostu konieczność i potrzebę jego odniesienia do transcendentnej prawdy, czyli jakiegokolwiek dalszego uprawomocnienia („sprawdzenia”). Tym samym czynią one niemożliwą dyskusję między ludźmi na temat trafności poszczególnych „samozrozumień” w przypadku stwierdzenia ich

⁴ Por. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981, s. 277—286.

odmienności. Ludzie mogą wówczas to tylko: stwierdzać ich podobieństwo, odmienność, oryginalność, nowość. „Historyczność” staje się w ten sposób *ex definitione* momentem konstytutywnym natury ludzkiej⁵. W tym stanie rzeczy ludzie mogą wyrażać im swe uznanie, bądź je odrzucać, lecz nie mogą tego nigdy czynić w imię *kryteriów prawdziwościowych*. Wzajemna afirmacja własnych samozrozumień — niezależnie od ich treści i z wyłączeniem programowym możliwości poddawania ich pod kontrolę transcendentnej prawdy — staje się *naczelną zasadą postępowania moralnego i warunkiem wystarczającym miłości!* Absolutnie ważne szczegółowe normy etyczne muszą zostać uznane za niemożliwe. Funkcjonujące zaś w społeczeństwach reguły działania moralnego mają odtąd sens wyłącznie jako wyraz doświadczenia historii dotychczasowego współżycia ludzi. Mogą mieć dlatego charakter rad, wskazówek, nigdy jednak norm absolutnie wiążących.

Antropologie te proklamując „wyzwolenie” (= uwolnienie) człowieka od obiektywnej, transcendentnej prawdy przypisują mu samemu moc jej stwarzania⁶. Aktom poznania czy rozumienia chętnie pozostawia się *nazwy* poznania (*Erkenntnis*) czy rozumienia (*Selbstverständnis*). W rzeczywistości jednak przypisuje się im *funkcje* aktów woli zabierając im przez to charakter aktów odkrywania i stwierdzania prawdy, czyli charakter poznawczy *stricto sensu*. Dokonujący się pod osłoną najczęściej nienaruszonej terminologii proces wymiany sensów zostaje jednak tu i tam — świą-

⁵ „Samozrozumienie człowieka jest istotnym elementem jego natury tak dalece, że natura ludzka zmienia się wraz z nieustanną i nieuchronną zmianą samozrozumienia, jakie człowiek albo grupa społeczna ma o sobie” — pisze E. Chiavacci, *La legge naturale ieri e oggi*, W: *Nuove prospettive di morale coniugale*. Brescia 1969, s. 75. Por. równ. G. Piana, *O hermeneutykę decyzji etycznej*, *Communio* (wyd. pol.) 3 (1981), s. 38. Trudno w jednym zdaniu tak wiele naraz wyrazić.

⁶ „Denn es gibt Erkenntnisse, die nicht einfach nur etwas feststellen, sondern die (auch wenn sie letztlich aus dem transzendentalen, notwendig gegebenen Wesen des Menschen herkommen) *Neues schaffen*” (Albowiem są poznania, które nie tylko coś stwierdzają, ale coś *nowego stwarzają...*) — pisze Ojciec K. Rahner. W jakim zaś kierunku zmierza, wyjawia o parę zdań dalej „*Unsittlich heute, damals nicht*” (Dzisiaj niemoralne, wówczas nie), co oczywiście w założonej teorii poznania może być z powodzeniem czytane również w kierunku odwrotnym: „*Niegdys niemoralne — dzisiaj nie*”.

E. Chiavacci cytowany w przypisie 5 ma się zatem na kogo powołać. Skłania to tym bardziej do przypomnienia znanego zdania z przypisywanej św. Tomaszowi z Akwinu „Epistola de modo studendi”: „*Ne respicias a quo, sed quod dicitur*” co można by strawestować w sposób: „Mierz wagę i powagę autora wagą i powagą tego, co powiedział, nie na odwrót”. Wspomniane wypowiedzi Ojca Rahnera wzięte są z rozmowy z A. Röperem. Por. A. Röper, *Objective und subjective Moral. Ein Gespräch mit Karl Rahner*, Freiburg 1971, s. 39 oraz s. 45.

domie bądź nie — ujawniony również w języku. Przykładem tego wysoce wymownym jest język niektórych moralistów mówiących o sumieniu. *Sąd sumienia* (*Gewissensurteil*) zostaje zastąpiony „prawdotwórczą” *decyzją sumienia*. *Gewissensentscheidung* wchłania bez reszty funkcje przypisywane *Gewissensurteil*. A zatem jednak proklamacja wyzwolenia człowieka przez prawdę?

Wszystko odtąd zależy od odpowiedzi na pytanie, czy człowiek rzeczywiście posiada moc ustanawiania prawdy o sobie. Na pytanie to można odpowiedzieć tylko odwołując się do faktów... Otóż z punktu widzenia faktów doświadczenia, trzeba zauważyć, że antropologie te nie liczą się zupełnie z *faktem bytowej przygodności człowieka*, zaś budowana w oparciu o nie etyka ignoruje jedyną jej bazę doświadczalną, jaką jest *fakt sumienia*. Na jego forum podmiot jawi się sam sobie ewidentnie jako *osaczony przez prawdę swych sądów powinnościowych*, nigdy zaś jako jej twórca. Oba wymienione fakty wskazują jednoznacznie, które z dwu ujęć prawdy, transcendentne czy immanentne, jest prawdą o... prawdzie. Wskazują też jednoznacznie, która z antropologii proklamować może autentyczne wyzwolenie człowieka przez prawdę, która zaś zniewolenie człowieka przez fałsz. Zniewolenie tym bardziej dokumentne, że dokonywane pod pozorami prawdy.

9. Zjawiskiem szokującym jest, że antropologie tego typu usiłuje się wszczepić niekiedy w syntezę teologiczną, co stanowi ignorowanie faktu przygodności, który przecież jest także „*faktem Objawienia!*” To jemu właśnie daje wyraz pierwszy artykuł „Credo”, na którym stoi — bądź upada — zawartość wszystkich pozostałych. Proklamacja Ojcostwa Boga Stwórcy i wezwanie do Jego uznania („Wierzę!”) przez człowieka innym tylko językiem przecież mówi o przygodności dziecka bożego, obrazu Boga, jakim jest człowiek. Mówi o obdarowaniu go istnieniem i takim właśnie — osobowym w ciele — istnieniem. Lekceważenie tego faktu w tym kontekście szczególnie uderza w prawdę o człowieku i tym samym w człowieka. Jest bowiem próbą wmówienia mu iluzji w kontekście, który oznacza zaprzepaszczenie maksymalnej szansy poznania obiektywnej prawdy o człowieku. Lekceważenie tego faktu w tym miejscu uderza wprost w więź, dzięki której człowiek w ogóle jest, i dzięki której jest właśnie *teofanią*: realnym obrazem wcielonym swego stwórczego Pierwowzoru. *Boga* aż obrazem jest człowiek! Ale też tylko *obrazem* Boga. Obrazem, który jest poprzez stworzenie określony i dany człowiekowi, jako podmiotowi poznania. Oraz zadany mu jako podmiotowi wolności. Czy więc uderzenie w prawdę o przygodności nie oznacza także uderzenia w prawdę o Bogu? I w Boga?

„Tym gorzej dla faktów!” mawiał podobno Hegel, kiedy słuchacze zwracali mu uwagę, że jego wywody nie zgadzają się z faktami. Chyba to samo powinniśmy dzisiaj usłyszeć od twórców antropodoksji, czyli fantazji na temat stwórczej mocy ludzkiego „samozrozumienia”. Trudno tu jednak nie wyrazić najgłębszego zaniepokojenia, o ile słowo „niepokój” nie jest zbyt łagodne w tym kontekście. Faktem bowiem, który w tym przypadku musiałby być adresatem owego „Tym gorzej dla faktów!”, jest nie kto inny, lecz właśnie człowiek. I realnie obecny w nim jego Bóg: Ojciec-Stwórca. „Tym gorzej dla faktów!” zatem, to tym razem „Tym gorzej dla człowieka!” i jednocześnie „Tym gorzej dla Boga!”

* * *

A oto treść artykułu w zwięzłym streszczeniu. Możliwość realizowania działań nieludzkich z powoływaniem się na człowieka, czyli w imię humanizmu, jest tragicznym, lecz niewątpliwym faktem. W jaki sposób tego uniknąć? Poprzez rzetelne poznanie prawdy o człowieku, ponieważ prawda o człowieku (antropologia) jest miarą jego afirmacji (etyka). Autor sugeruje, że bazą dla takiej antropologii jest nieokrojone uznanie faktu przygodności istnienia osoby ludzkiej i jego uniesprzeczniających racji oraz uznanie faktu transcendencji prawdy w aktach ludzkiego poznania i samopoznania, w szczególności zaś w sądach sumienia. Podstawowe zagrożenie dla współczesnej etyki i moralności (kultury moralnej) autor widzi w tym, że nawet wielu etyków, a także teologów moralistów, hołduje w uprawianiu etyki trendom myślenia o człowieku, które bądź wprost, bądź nie wprost ignorują oba te — elementarne dla widzenia człowieka w prawdzie — fakty.