

Ku rozumieniu godności człowieka

Redakcja
Grzegorz Hołub SDB
Piotr Duchliński

Wydawnictwo Naukowe PAT
Kraków 2008

Redaktor serii
Ks. Tadeusz Biesaga SDB

Projekt okładki
Wojciech Regulski

Redakcja techniczna
Tomasz Sekunda

Copyright © by WN PAT, 2008

ISBN 978-83-7438-152-9

Wydawnictwo Naukowe PAT
ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków
tel./faks 012 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@pat.krakow.pl
zamówienia: wn.pat.krakow.pl

Spis treści

Grzegorz Hołub	
Ku rozumieniu godności. Patrząc na całość.....	5

POJĘCIE GODNOŚCI U WYBRANYCH MYŚLICIELI

Piotr Duchliński	
Godność osoby w ujęciu Karola Wojtyły i jego uczniów.....	13
Tadeusz Biesaga	
Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły.....	65
Andrzej Gielarowski	
Godność człowieka w rozumieniu Józefa Tischnera.....	77
Rafał Masarczyk	
Godność w ujęciu Marii Ossowskiej.....	103
Jakub Synowiec	
Rozumienie godności w etyce Tadeusza Kotarbińskiego.....	127
Bogusław Wójcik	
Godność człowieka w świetle mechanizmów ewolucji na przykładzie poglądów E. O. Wilsona.....	141

GODNOŚĆ CZŁOWIEKA W RÓŻNYCH DZIEDZINACH LUDZKIEJ AKTYWNOŚCI

Zofia Korta	
Pojęcie godności ludzkiej a międzynarodowy system ochrony praw człowieka.....	167

Joanna Byrska	
Godność człowieka a demokratyczny system władzy.....	191
Joanna Barcik	
Na obraz i podobieństwo. Godność człowieka w chrześcijańskim doświadczeniu wiary.....	225
GODNOŚĆ CZŁOWIEKA W ANALIZACH BIOETYCZNYCH	
Tadeusz Biesaga	
Błąd antropologiczny oraz zagrożenia życia i cielesności człowieka.....	251
Jan Wolski	
Osoba miarą i kryterium ingerencji medycznej.....	261
Andrzej Muszala	
Czy odkrycie ludzkiego genomu pozwoli nam lepiej zrozumieć człowieka?.....	275
Grzegorz Hołub	
Godność człowieka a biotechnologia.....	299

Tadeusz Biesaga

Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły

1. Zasadniczy spór o etykę

Mimo niekwestionowanego i szerokiego oddziaływania osobowości i myśli papieża Jana Pawła II na współczesny świat, można badać krytycznie, czym jest antropologia i etyka stworzona przez Karola Wojtyłę w jego spotkaniu z filozofią XX wieku. Czy jest ona tylko **spuścizną historyczną**, czy też może **inspirować dalej współczesne dyskusje etyczne**? W niniejszym artykule chciałbym wskazać pewien spór, w którym personalizm K. Wojtyły ma zasadnicze znaczenie dla dalszego rozwoju chrześcijańskiej antropologii i etyki.

Tytuł niniejszego artykułu – „godność a wolność” – stawia pytanie o to, czy godność osoby wyznacza wolność, co jest godne, a co niegodne; czy też odwrotnie: czy to akt wolności decyduje czym jest godność osoby i godne życie. Tę drugą tendencję, w której absolutyzuje się wolność i podważa się możliwość obiektywnego uzasadnienia tego, co jest moralnie dobre, zauwa-

żają zarówno uczniowie K. Wojtyły (T. Styczeń, A. Szostek, J. Seifert czy R. Butigglione), jak też etycy spoza tej tradycji, jak np. Alasdair MacIntyre. Ten ostatni ujawnia fiasko uzasadnień norm moralnych podanych przez filozofię nowożytną i współczesną, w których od skrajnego racjonalizmu (I. Kant), poprzez emotywizm etyczny (D. Hume, A. J. Ayer), doszliśmy do egzystencjalnego autonomizmu (J. P. Sartre). Ciasny empiryzm oraz sceptycyzm zepchnął uzasadnienia moralności najpierw do sfery emocjonalnej, a następnie do sfery arbitralnych decyzji człowieka. W konsekwencji, gdy zwiodły rozum i serce, pozostała tylko szaleńcza albo poddańcza samowola człowieka.

Podobną tendencję zauważają uczniowie K. Wojtyły (T. Styczeń, A. Szostek) w tzw. nurtach „moralności autonomicznej” albo w tzw. „nowej teologii moralnej” zainspirowanej etyką I. Kanta i P. Sartre’a, w których rezygnuje się coraz bardziej z obiektywnych uzasadnień moralności, na rzecz aktów wolności, opisywanych jako akt opcji fundamentalnej, kreatywnego autoprojektu siebie czy autoprojektu społecznego. Do tego nurtu autonomizmu w moralności zalicza A. Szostek takich autorów z kręgu języka niemieckiego, jak: J. Fuchs, B. Schüller, F. Böckle, A. Auer, K. Demmer, F. Scholz, B. Häring, W. Korff, D. Mietch i P. Knauer; z kręgu języka angielskiego i włoskiego takich, jak: R. McCormick, C. Curran, J. G. Milhaven, L. Janssens, W. van der Marck, J. M. Aubert, E. Chiavacci, A. Morlinaro i inni¹.

Podobnie jak w ogólnej teorii etycznej, również **na terenie praktycznych rozstrzygnięć etycznych absolutyzuje się wolność**, mówiąc np. o godnej śmierci tylko jako takiej, która jest przeze mnie spowodowana, lub o godnym czy niegodnym życiu jako takim, które spełnia, lub nie spełnia moich oczekiwań. Ową wolnością, uzbrojoną we współczesne możliwości biotechnolo-

¹ A. Szostek, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990, s. 20.

gii, chce się też ingerować, zmieniać i projektować naturę człowieka.

Wydaje się, że w zasadniczy spór o etykę, zarówno z owym humanizmem technokratycznym, jak też z personalizmem idealistycznym czy transcendentalnym, wiele może wnieść personalizm realistyczny K. Wojtyły. Łączy on bowiem w sobie filozofię podmiotową z filozofią przedmiotową, filozofię świadomości z metafizyką klasyczną, i w tej opcji nie rezygnuje ze stawiania wolności ludzkiej wymagań, bez których stałaby się ślepą siłą w człowieku.

2. Wolność w polu aksjologicznym godności osoby

W *Miłości i odpowiedzialności* K. Wojtyła skupia się zasadniczo na godności osoby i rozwija etykę personalistyczną, krytykując różne formy utylitaryzmu, natomiast w *Osobie i czynie* bada zasadniczo strukturę wolności. W pierwszym z wymienionych dzieł, z pozycji godności osoby, branej ontologicznie i aksjologicznie, stawia Wojtyła określone wymagania wolności. Zasadniczym wymaganiem jest to, że wolność nie powinna używać zarówno własnej, jak i innej osoby jako środka do celu innego niż sama osoba. Z tej perspektywy Wojtyła nakreśla tak granice wolności ludzkiej, jak i boskiej, gdy pisze: „nikt nie może posługiwać się osobą jako środkiem do celu: ani żaden człowiek, ani nawet Bóg-Stwórca”². Bóg bowiem respektuje, a powinien to czynić również i człowiek, cele wpisane w rozumną naturę osoby ludzkiej. Człowiek poznając je, powinien w sposób wolny je zaafirmować i realizować. Autoteleologia osoby nie powinna być odewana od teleologii natury.

² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, [w:] *Człowiek i moralność*, t. 1, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1982, s. 29.

To **godność wraz z naturą osoby wyznacza wolności dobro**, które powinna ona realizować. Godność wskazuje, że to osoba jest wartością wartości, a nie odwrotnie, jakoby pewne wartości w osobie stanowiły o jej osobowej godności. „**Wartość samej osoby** – pisze Wojtyła – **należy wyraźnie odróżnić od różnych wartości, które tkwią w osobie**. Są to wartości wrodzone lub nabyte (...). Wartość osoby związana jest z całym bytem osoby (...)”³. Mimo że poprzez wrażenia wartości w osobie narzucają nam się wprost i wywołują w nas różne reakcje, nie możemy zapomnieć, że decydujące jest odniesienie do całej osoby. Godność osoby ujawnia się na innym poziomie niż doznanie wrażeń czy przeżyć emocjonalnych. Ujmujemy ją intuicyjnie i umysłowo, odwołując się do swoistej oczywistości. Nie jest ona przedmiotem dowodzenia – zaznacza A. Szostek – **lecz pokazania**⁴. Ujawnia się ona szczególnie w sytuacjach zagrożenia. Daje znać o swoim istnieniu, gdy się ją próbuje podważyć i przekreślić. Odślania się poprzez przeżycie winy, poczucie wstydu wywołane wyrządzoną krzywdą, własną nieprawością. Doświadczenie godności wkomponowuje się **w pełniejszą wiedzę o tym, kim osoba jest**, jaka jest jej natura, jakie jest jej przeznaczenie. Pełne zastosowanie na terenie etyki respektu dla osoby zależy od koncepcji człowieka⁵.

W punkcie wyjścia etyki ważne jest, aby budować ją na wartości, jaką jest sama osoba, a nie na wartościach w osobie. Sprawność fizyczna jest wartością w osobie, ale niepełnosprawność nie podważa godności osobowej drugiego człowieka. Jeżeli nasze odniesienie do drugich osób kierowane jest tylko wartościami w osobie, czy to wartościami witalnymi, seksualnymi, estetycznymi, ekonomicznymi, a nawet intelektualnymi, czy moralnymi, nie przekraczamy płaszczyzny utylitarnego traktowania osób.

³ Tamże, s. 110.

⁴ A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” 4(1991) nr 14/16, s. 32.

⁵ Tamże, s. 33.

Właściwe odniesienie do osoby to jej afirmacja, czyli miłość dla niej samej. W tego typu akcie dostrzegamy bowiem **ponad-rzeczową i ponad-konsumpcyjną wartość osoby**. Czyny takie są godne osoby, czyli godziwe, i przez to nadają osobową wartość temu, co dla osoby użyteczne czy przyjemne.

Takie odniesienie uzyskujemy – zdaniem Wojtyły – w miłości jako upodobaniu (*amor complacentiae*). „Upodobanie, które pośród różnorodnych wartości zawartych w osobie umie żywo uchwycić nade wszystko samą wartość osoby, posiada wartość pełnej prawdy; dobrem, do którego się zwraca, jest właśnie osoba, a nie co innego”⁶.

K. Wojtyła **przeciwstawia się oderwaniu woli ludzkiej od jej ciężenia i związania dobrem**. To właśnie w owym polu aksjologicznym, wyznaczonym godnością osoby, należy realizować wolność. Nie chodzi przy tym tylko o negatywną stronę owej aksjologii, w sensie „drugi granicą mojej wolności”, ale o pozytywną, którą Wojtyła określa terminem „**wolność jest dla miłości**”. „Osoba jest takim dobrem – stwierdza on – że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”⁷. „Miłość angażuje wolność i napełnia ją tym, do czego z natury łącznie wola – napełnia ją dobrem”⁸. Wolność nie jest celem samym w sobie, celem takim jest bowiem miłość. Wolność jest środkiem do realizacji tego celu. Wola w poszukiwaniu prawdziwej afirmacji czy miłości musi przedzierać się przez popędową czy sensorywną sferę człowieka, aby odpowiedzieć na dostrzeżoną wartość i niepowtarzalność drugiej osoby, aby zaangażować się dla realizacji jej dobra. Samostanowienie spełnia się w **samodarowaniu siebie**.

⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 74.

⁷ Tamże, s. 42.

⁸ Tamże, s. 120.

3. Wolność a prawda o dobru

Wolność w *Osobie i czynie* analizuje Wojtyła, rozróżniając dwa fakty: to, co dzieje się w człowieku (uczynienia), oraz to, że „ja działam” (sprawczość). W analizie sprawczości i samostanowienia przekracza on zarówno empiryczne, emotywnistyczne opisy działania ludzkiego, jak też opisy prezentowane przez fenomenologów, którzy interpretowali życie osoby zasadniczo jako przeżywanie wartości, **zaniedbując pokazanie sprawczości** jako samodzielnej struktury wolności ludzkiej. Samo przeżywanie wartości, choć jest czymś nieodzownym i ważnym, to jednak jest niewystarczające w stawaniu się dobrym człowiekiem. Odwołuje się ono do przeżyć serca, ale zapomina o innym wymiarze życia osoby – o sprawczym zaangażowaniu wolności w realizację przeżywanych wartości. To w **sprawstwie nasza wolność ukazuje swoją specyficzną moc**.

K. Wojtyła w *Osobie i czynie* przekracza zarówno koncepcję wolności I. Kanta, jak też te prezentowane w nurtach skrajnie liberalnych, w których **niezależność uczyniono istotą wolności i nadano wolności moc stwarzania rzeczywistości**. Wojtyła umieszcza wolność w kontekście **stawania się osoby**, stawania się dobrym człowiekiem. Sądzi on, że „dopiero w kontekście **moralnego stawania się człowieka** uchwycić można istotę wolności”⁹. Docenia on niejako zasadniczy moment wolności, wyrażony w formule: „mogę – nie muszę”, jednak zaznacza, że ten moment nie obejmuje całej wolności, i stąd zatrzymanie się tylko na nim i zabsolutyzowanie go wypacza ujęcie wolności. **Bowiem moment niezależności**, któremu sam poświęca wiele miejsca, jest tylko pierwszym, ale nie ostatnim rysem wolności. Ważne jest nie tylko to, „że wybieram”, ale „co wybieram” i „dlaczego

⁹ A. Szostek, *Wolność jako samostanowienie*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. J. Zdybicka, J. Herbut, A. Maryniarczyk i in., Lublin 1997, s. 443.

właśnie to wybieram”. Mogę przeciwstawić się powinności moralnej i wybrać zło, ale taki wybór nie jest wolnością, lecz zniewoleniem. Twierdzenie, że każdy akt wolności, niezależnie od przedmiotowej, racjonalnej i uzasadnionej treści, tworzy człowieka, jest utopią, albowiem dobry wybór niesie skutki pozytywne dla osoby, a zły – skutki negatywne. Nigdy nie jesteśmy poza dobrem i złem – jak chciał F. Nietzsche – gdyż nigdy nie jesteśmy poza naturą osoby ludzkiej, wyznaczającej co jest dla niej dobre i złe.

Wojtyła opisuje najpierw wolność jako samostanowienie wraz z podbudowującymi je strukturami samo-posiadania i samo-panowania. Ową samozależność od własnego ja wkomponowuje on jednak w zależność od prawdy o dobru, od prawdy o człowieku. „Nie każdy sposób wykorzystania struktury samostanowienia – stwierdza A. Szostek – prowadzi do spełnienia człowieka jako osoby: nie każde dobro i nie każdy sposób jego osiągnięcia odpowiada ludzkiej osobie”¹⁰. Stąd we wszystkich wyborach ma swój udział prawda o dobru, prawda o człowieku. „Istotną racją wyboru oraz samej zdolności wybierania – pisze Wojtyła – nie może być nic innego, jak swoiste odniesienie do prawdy, które wnika w intencjonalność chcenia i tworzy jakby jego zasadę wewnętrzną”¹¹. Owa zasada tkwi wewnątrz samej woli i sprawia, że wola nie jest zdeterminowana danym dobrem, wartością czy motywem, nie jest zmuszona do dania określonej odpowiedzi na wartość. Dzięki odniesieniu do prawdy, wola w porządku intencjonalnym, czyli w porządku chcenia przedmiotów, zyskuje niezależność, czyli wolność¹². Osoba zyskuje niezależność od przedmiotów własnego chcenia oraz nadrzęd-

¹⁰ Tamże, s. 444.

¹¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, [w:] *Człowiek i moralność*, t. IV, red. T. Styczeń, A. Szostek, W. Chudy i in., Lublin 1994, s. 181.

¹² Tamże, s. 182–183.

ność względem własnych dynamizmów, czyli **zdolność do transcendencji przedmiotowej (poziomej) i transcendencji podmiotowej (pionowej)**. „Transcendencja osoby w czynie – pisze Wojtyła – to nie tylko samo-zależność, zależność od własnego «ja». Wchodzi w nią równocześnie moment **zależności od prawdy** i moment ten ostatecznie kształtuje wolność. Nie realizuje się ona bowiem przez podporządkowanie sobie prawdy, ale **przez podporządkowanie się prawdzie**”¹³.

Paradoksalnie, zależność od prawdy o dobru, o człowieku, okazuje się warunkiem koniecznym niezależności podmiotowej (od dynamizmów osoby), jak i niezależności przedmiotowej (od przedmiotów i ich przedstawień), czyli warunkiem wolności i transcendencji osoby. Słusznie więc T. Styczeń stwierdza: „Wolność tę konstytuuje dopiero samozależność w postaci **samozwiazania się podmiotu z prawdą** i poprzez prawdę z sądem «Powinieniem!»”¹⁴. Dzieje się tak dlatego, że „**samozależność** jako taka nie stanowi jeszcze pełnej gwarancji dla wolności podmiotu, ponieważ nie wyklucza samowoli, której istota – wbrew pozorom – polega na zniewoleniu podmiotu przez nie-prawdę, błąd”¹⁵.

Prawda o dobru konstytuuje **normatywność i kategoryczość** powinności moralnej. Ta „normatywna moc prawdy” ujawnia się szczególnie w aktach sumienia, gdzie prawda o dobru i w jej świetle wydany sąd o czynie, sąd o mnie, jest kategoryczny. „Właściwa i zupełna funkcja sumienia – pisze Wojtyła – polega na uzależnieniu czynu od poznanej prawdy. W tym zaś zawiera się uzależnienie samostanowienia, czyli wolności woli od prawdziwego dobra, albo raczej: uzależnienie od dobra w praw-

¹³ Tamże, s. 189. Zob. A. Szostek, *Wolność jako samostanowienie*, dz. cyt., s. 444.

¹⁴ T. Styczeń, *Sumienie: Źródło wolności czy zniewolenia?*, [w:] *W drodze do etyki*, red. T. Styczeń, Lublin 1984, s. 257.

¹⁵ Tamże, s. 258.

dzie”¹⁶. W sądzie wartościująco-imperatywnym sumienie ujawnia moc normatywną prawdy, która przez to, że jest prawdą o spełnieniu lub niespełnieniu osoby, posiada znamię kategoryczności i bezwzględności.

4. Sumienie aktem poznania czy aktem wolności?

Wydobyta w *Osobie i czynie* poznawcza, receptywna rola sumienia została jeszcze mocniej zaakcentowana w encyklice *Veritatis splendor*. Właściwie w całym rozdziale II podana jest tam krytyka tych ujęć sumienia w niektórych nurtach współczesnej teologii moralnej, w których próbuje się zredukować sumienie do subiektywnych aktów decyzji. „Papież jest zaniepokojony – pisze A. Szostek – tym, że wpływowe dziś bardzo nurty filozoficzne (ostatnio zaś także teologiczne), kwestionujące przyporządkowanie wolności prawdzie, **wypaczają całą współczesną mentalność**”¹⁷. „W niektórych nurtach myśli współczesnej – pisze Papież – do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że **czyni się z niej absolut**, który ma być źródłem wartości”¹⁸.

Absolutyzacja wolności niesie druzgocące konsekwencje dla etyki, antropologii oraz nauczania moralnego Kościoła. Prowadzi ona bowiem do prywatyzacji, relatywizacji i subiektywizacji norm moralnych. Prawdziwość sądów sumienia zastępowana jest szczerością, autentycznością, zgodą z samym sobą. Zapomina się, że sumienie to nie tylko *norma normans*, ale *norma normata*. W miejsce odkrywania i kierowania się prawem naturalnym, prawem Bożym, wchodzi kierowanie się indywidualnym prawem prywatnym.

¹⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 200.

¹⁷ A. Szostek, *Wolność a prawda*, dz. cyt., s. 542.

¹⁸ Jan Paweł II, *Encyklika «Veritatis splendor» Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Kraków 1993, p. 32.

Owo oderwanie sumienia od obiektywnego prawa moralnego pogłębione jest przez dualizm antropologiczny i skutkuje **samowolą w stosunku do cielesnej natury ludzkiej**. W tej perspektywie ciało staje się przedmiotem użycia oraz przedmiotem genetycznych, technicznych manipulacji.

Z pozycji oderwania sumienia od obiektywnej prawdy **podważa się też moralne przesłanie Objawienia i Kościoła**. Twierdzi się bowiem, „że Boże Objawienie nie zawiera żadnej konkretnej i określonej treści moralnej, trwale i powszechnie obowiązującej”¹⁹. Przykazania sprowadza się do zachęt, których treść moralną każdy sam sobie ustala. Moralność jako rzeczywistość prywatną, ziemską, separuje się od rzeczywistości zbawczej. Do zbawienia nie są potrzebne dobre uczynki, wystarczy *sola fides* – sama wiara.

Podobne tendencje krytykuje Papież w encyklice *Fides et ratio*. Podważanie rozumu w imię wolności jest, jego zdaniem, źródłem nowych ideologii i nihilizmu. „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę – czytamy – wszelkie próby wyzwolenia go stają się nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną”²⁰.

5. Podsumowanie

Podsumowując, można stwierdzić, że K. Wojtyła – Jan Paweł II **przeciwstawia się** wyraźnej tendencji naszej kultury – **podważaniu racjonalnej natury człowieka**. Odrzucenie bowiem receptywnego rozumu na rzecz samowolnego decydowania, co jest dobre i złe, nie jest osiągnięciem, lecz rezygnacją i upadkiem tego, co nas określa jako *homo sapiens*.

¹⁹ Tamże, p. 37.

²⁰ Jan Paweł II, Encyklika „*Fides et ratio*” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła Katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem, Tarnów 1998, s. 90.

Nietrudno dostrzec, że personalizm Wojtyły idzie **przeciw tendencjom postmodernizmu**, który podważając rozum modernistyczny, za jednym zamachem podważa wszelkie pretensje do prawdy. Zamiast oskarżyć ideologię modernistyczną o powstałe totalitaryzmy, oskarża wszelką prawdę o fundamentalizm i totalitaryzm.

Spór o relacje wolności do rozumu i prawdy toczy się również **wewnątrz chrześcijaństwa**. Można go nazwać sporem między personalizmem realistycznym, łączącym metafizykę tomistyczną z fenomenologicznym opisem faktów, a personalizmem transcendentnym, inspirowanym filozofią I. Kanta, S. Kierkegarda, G. W. Hegla czy J. P. Sartre'a. Nie wiadomo, czy w sporze tym **etyka chrześcijańska i katolicka teologia moralna** przechylili się w kierunku **liberalnym**, czy też w kierunku **racjonalnym**; ulegnie, czy też ustrzeże się absolutyzacji wolności i jej skutków. Wydaje się, że od rozstrzygnięcia tego sporu będzie zależał przyszły kształt katolickiego nauczania moralnego, będzie zależało, czy rozwinię się etyka „godności w wolności” czy też etyka „wolności bez godności”.