

Jerzy Koperek

Normy moralne w proesie przemian społecznych

Collectanea Theologica 68/1, 89-105

1998

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JERZY KOPEREK, ŁÓDŹ-WARSZAWA

NORMY MORALNE W PROCESIE PRZEMIAN SPOŁECZNYCH

Analiza różnych systemów etycznych może prowadzić do spotkania ze sobą tych kierunków myśli społecznej, które na poszczególnych systemach etycznych są oparte. Spojrzenie na te kierunki w świetle ich wymiaru etycznego w rezultacie prowadzi do refleksji nad nimi od strony człowieka, jego prawdziwego powołania życiowego, jego przeznaczenia, a zarazem działania w świecie, w którym polityka i ekonomia decydują często o kierunku przemian społeczno-kulturowych. Stąd też rodzi się obawa o prawdziwość kierunku przemian społecznych, jako że podstawowym pytaniem filozoficznym człowieka jest pytanie o niego samego, o jego miejsce w otaczającej go rzeczywistości i o jego w niej zaangażowaniu.

Pytanie o człowieka jest więc pytaniem o prawdziwość każdego kierunku myśli ludzkiej. Dotyczy to w oczywisty sposób także myśli społeczno-politycznej, ekonomicznej i kulturowej. Antropologiczna podstawa norm moralnych prowadzi do głębszego zrozumienia najpierw samej osoby ludzkiej w jej wymiarze osobowym i społecznym. Podkreślanie zagadnienia norm moralnych w etyce społecznej jest wynikiem odniesienia tychże norm do antropologii, ze szczególnym uwzględnieniem antropologii społecznej. Znaczenie norm moralnych jest nierozzerwalnie związane z pojęciem człowieka. Fundamentalne pytanie w analizowanym zagadnieniu dotyczy więc samego człowieka i jego norm moralnych. Szczególnie jest to istotne w kontekście dokonującego się aktualnie w Europie Środkowowschodniej procesu przemian społecznych¹.

¹ Por. A. Grzegorzcyk, *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*. Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989; por. J. Mariański, *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990; por. W. Sadurski, *Moral Pluralism and Legal Neutrality*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1990; por. I. M. Bochenski, *Szkice etyczne*, Londyn 1953.

1. Społeczne uwarunkowania człowieka

A. Hermeneutyka ludzkiej egzystencji

Ujęcie problematyki człowieka na drodze analizy jego sytuacji pozwala ukazać warunki ogólne, doświadczane przez każdą osobę w sposób indywidualny. To, co człowiek czuje i przeżywa, jest konstytutywnie z nim związane. Chociaż nie może to zmienić fundamentalnej natury człowieka, to jednak ją koloryzuje i indywidualizuje w sposób szczególny, jemu tylko należny².

Dzięki ukazaniu sytuacji człowieka można wyróżnić te elementy ludzkiej egzystencji, które są wspólne dla wszystkich, a przynajmniej dla wielu. Personalistyczne ich przedstawienie pozwala natomiast doświadczać ich na sposób indywidualny. Te elementy, które określamy „warunkami ludzkimi”, charakteryzują się zdolnością pozostania istotowo stałymi, ale są zarazem zawsze przeżywane i doświadczane w różnych formach.

Powiązanie pomiędzy uniwersalnością i indywidualnością znajduje swoją pierwotną realizację w warunkach ludzkich. Jest to możliwe z tej racji, że konstytuuje je *osoba* jako jednostka nie tyle abstrakcyjna, ani nie logiczna, ale właśnie ontologiczna. Dzięki ontologicznej podstawie osoby odnajdujemy w niej zdolność zawierania w sobie różnorodności, bez obawy rozproszenia się.

² Tę problematykę podjęła Laura Paoletti. Jako profesor historii filozofii włoskiej na Uniwersytecie Rzymskim „La Sapienza” jest koordynatorem naukowym Międzynarodowej Fundacji Nova Spes. Jej zainteresowania idą w kierunku problemów antropologicznych, rozpatrywanych z punktu widzenia hermeneutyki w ramach filozofii egzystencjalnej „konkretnego człowieka”. Swoje przemyślenia zawarła w książce: *Ermeneutica delle condizioni umane*, Edizioni Fondazione Internazionale Nova Spes, Roma 1990.

Zagadnienia powyżej zanalizowane są przedstawione w niniejszej pracy w trzech częściach. Pierwsza dotyczy struktury warunków ludzkich, a wśród nich zagadnienie czasowości, relacje międzysobowe, ekonomiczne i społeczne. W części drugiej rozważono problem warunków ludzkich uzależnionych od różnych sytuacji życiowych, takich jak ich wymiar afektywny, zagadnienie cierpienia, wolności, samotności i mowy ludzkiej. Część trzecia ujmuje warunki ludzkie w kontekście etycznym. Podjęty jest problem rozwoju osoby w jej specyficznych uwarunkowaniach ludzkich, zagadnienie etyki sytuacyjnej w kontekście norm moralnych oraz jako końcowy wniosek książki autorka zaproponowała nowy porządek relacji opartych na uznaniu i rozwoju problematyki warunków ludzkich. Por. także J. K o p e r e k, *Uwarunkowania społeczne człowieka*, Widoki. Pismo Społeczno-Kulturalne 7 (1994), s. 12-13.

Ten wymiar różnorodności, czy raczej *specificum* ludzkich uwarunkowań, przy zachowaniu własnej tożsamości osób, wpływa pozytywnie na relacje międzypersonalne. Indywidualne warunki osób nie tylko nie wpływają na zewnętrzność i powierzchowność tych relacji, ale mają one cechy konstytuujące własną tożsamość każdej z osób.

Studium na temat warunków ludzkich jest elementem istotnym całego studium o osobie. „Okoliczności”, które wpływają na zachowanie się osoby, czyli znajdują się w bliskości podmiotu, którym jest osoba, równocześnie w nią *wchodzą*, tworząc jej osobowość. Sama zaś osobowość, *wchodząc w warunki*, przenika je sobą, ożywia i personalizuje w sposób niepowtarzalny.

Na tej bazie odkrywamy wielkość osoby, która jest zdolna przeżywać w sposób indywidualny warunki wspólne dla wielu. Perspektywy egzystencjalizmu w powiązaniu z istotną cechą jedności osoby umożliwiają bardziej integralne jej zrozumienie. W tym punkcie dotyka się problemu związku pomiędzy egzystencją a osobą, pomiędzy warunkami i okolicznościami, w których żyje osoba, a jej podstawami ontologicznymi.

Nawiązując do zagadnienia „etyki sytuacyjnej”, warto zauważyć, że powyższe analizy są propozycją, która z jednej strony wspomaga etykę sytuacyjną w zachowaniu zainteresowania indywidualnością jednostki, a z drugiej strony broni jej przed popadnięciem w pewną formę relatywizmu. Sądzić więc można na tej podstawie, że istnieje zapotrzebowanie powyższych rozważań dla obiektywnego i integralnego zrozumienia człowieka i jego etycznych działań.

B. Personalizm wobec uwarunkowań społecznych

Zrozumienie osoby ludzkiej w obiektywnej prawdzie, z uwzględnieniem równocześnie jej indywidualnych uwarunkowań, jest drogą do przedstawienia personalizmu bliskiego ujęciom K. Wojtyły jako filozofa, łączącego tradycje tomizmu z fenomenologią³. Ten typ myślenia filozoficznego zmierza do określenia osoby w jej dynamizmie życiowym, tj. w jej działaniu, ale również i w jej odnalezieniu się w określonych społecznych uwarunkowaniach, w ramach których osoba ludzka buduje swoją osobowość.

³ Por. K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, Znak 13 (1961), s. 664-674; por. tenże, *Osoba i czyn*, wyd. 2, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985 (1 wyd. 1969).

Personalizm, który rozwija tematykę osoby, strzegąc się równocześnie przed niebezpieczeństwem relatywizmu etycznego, jest propozycją zagwarantowania godności osoby w relacjach do świata i warunków oraz okoliczności, w których żyje i działa konkretny człowiek. Rozróżnienie relacji konkretnego bytu osobowego do okoliczności, które przeżywa, oraz relacji bytu nieosobowego, znajdującego się *wewnątrz* okoliczności, prowadzi do wykazania konieczności ustanowienia relacji międzyosobowych w sposób różny od tych, według których wchodzi między sobą w relacje bytu nieosobowe. Człowiek więc nie może być traktowany jako pewien tylko numer czy liczba porządkowa, wprężony w jakiś system organizacyjny, którego nie jest podmiotem, lecz tylko jednym elementem mechanicznym, zewnętrznie związanym z innymi.

W tym właśnie znaczeniu można dostrzec konsekwencje odnoszące się do organizowania życia poszczególnych społeczeństw. Pojmując osoby jako członków pewnej „klasy”, tzn. pewnej kategorii logicznej, choć nie osobowej, do której jednostki są włączone z samego faktu posiadania pewnej cech czy też własności wspólnej, dochodzi się do systemu klasowego w społeczeństwie. Taki właśnie sposób rozumienia społeczeństwa wykazał jego charakter niszczycielski względem człowieka, pozbawiając go w swojej teorii wartości osobowych.

Wynika z powyższego niemożność bezpośredniego przejścia od teorii pozornie intelektualistycznych do konsekwencji praktycznych, oświadczając, że ma to za zadanie uczynienie teorii bardziej konkretną. W istocie jednak teorie te są niezastosowalne do rzeczywistości ludzkiej, którą zamierzają zmienić. Chęć zasymilowania tego, co nie daje ku temu możliwości, oraz przechodzenie obok tego, co powinno wykazywać różnice w traktowaniu rzeczywistości teoretycznie bądź praktycznie, prowadzi do wyników przeciwnych wynikom zamierzonym.

Wydaje się, że taki sposób rozumienia problematyki osoby ludzkiej, zakorzenionej w różnych uwarunkowaniach osobowych i społecznych, może posłużyć do głębszej i szerszej refleksji nad losem człowieka i jego możliwościami działania w świecie współczesnym. Człowiek jest niewątpliwie zainteresowany w umiejętnym rozróżnieniu tego, co jest w jego życiu istotą, od tego, co jest przypadłością, co ma pierwszorzędne, a co drugorzędne znaczenie. Na tej podstawie daje się wysnuć wniosek o integralnej koncepcji osoby ludzkiej. Nie można bowiem człowieka rozumieć jedynie od strony jego istoty, pomijając warunki życiowe, w których on żyje, pracuje i przebywa. Ontologiczne

zrozumienie człowieka nie daje pełnej jego wizji. Człowiek mocujący się w swoim życiu z wieloma problemami wymaga też od współczesnych filozofów i etyków integralnego zrozumienia jego losów, pracy, cierpień, trudów i poświęceń dla sprawy jego dobra osobowego i społecznego.

C. Dobro człowieka w życiu społecznym

Mając na uwadze powyższe stwierdzenia, można dostrzec w aktualnej sytuacji społecznej Polski swoistego rodzaju zapomnienie o indywidualnym charakterze każdej osoby ludzkiej. Traktowanie wszystkich w jednakowych kategoriach, tak jak to czyni ideologia marksistowska, prowadzi do stworzenia abstrakcyjnego człowieka, uwrażliwionego jedynie na klasowy charakter jego bytowości. Odłożenie na bok wszelkiego indywidualnego i osobowego poczucia wolności słowa, wyznania i przekonań zabija dynamizm człowieka, a tym samym poczucie i możliwość jego pełnej realizacji siebie, a jak powie K. Wojtyła – możliwość „spełnienia się jako człowieka”⁴.

Dając wyraz przekonaniom na rzecz niezbywalności i nienaruszalności prawa człowieka do takiego właśnie spełnienia się jako osoby ludzkiej, należy podążać po linii odnajdywania największych dynamizmów tkwiących w człowieku, które czynią z niego istotę zdolną do nieustannego rozwoju osobowego. Spojrzenie więc na człowieka w kategoriach prawdy o nim samym prowadzi nie tylko do jego zrozumienia jako bytu ontologicznego, ale również jako jednostki zdolnej do rozwoju i nieustannego akceptowania własnych sił i dynamizmów rozwojowych, ujawniających się w kontaktach z innymi osobami. Tego typu uczestnictwo w życiu społecznym, które rozwija samą osobę ludzką, decyduje o personalistycznym ujęciu życia społecznego⁵.

Wprowadzając personalistyczne zasady społeczne do nowych układów i warunków społecznych w Polsce, warto także dostrzec w osobie ludzkiej ogromne możliwości twórcze i na nich oprzeć wszelką reformę społeczno-ustrojową. Człowiek jest drogą Kościoła, ale człowiek winien także stanowić podstawową linię działania społeczności świeckiej. Na tej płaszczyźnie współpracy państwa i Kościoła nie powinno zabraknąć troski o podstawowe dobro osoby ludzkiej, tj. o jej pełną realizację siebie jako istoty cielesno-duchowej, powołanej do świętości nadprzyrodzonej, ale z uwzględnieniem jej osobowych aspiracji

⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 182-227.

⁵ Por. *tamże*, s. 323-366.

cji. Sądzić więc można, że personalistyczny kierunek myślenia może posłużyć do głębszego zrozumienia zadań społecznych obywateli, zarówno w społeczności państwowej, jak i kościelnej. Szczególnie jest to istotne w krajach podlegających głębokim transformacjom społecznym, w których współpraca państwa i Kościoła winna objawiać się przede wszystkim – zgodnie z personalistyczną wizją życia społecznego – w trosce o integralne dobro osoby ludzkiej.

2. Relatywizm norm etycznych

A. Prawda ontologiczna, aksjologiczna i antropologiczna

Ontologiczne ujęcie normatywności oznacza w istocie swojej stałość norm moralnych. Wyrasta ona z ontologicznej natury człowieka. Tę prawdę zakwestionował Hume, stwierdzając, że od zdań typu „jest” nie można przejść bezpośrednio do zdań typu „powinien”. Ontologiczny wymiar normy moralnej jest akceptacją dążenia do ideału, na który oburzają się wszyscy wątpiący w możliwość jego realizacji w aktualnych warunkach ludzkich. Teologiczna koncepcja etyczna ujmuje ten ideał różnie: jako szczęście, radość, pokój ducha, zjednoczenie z Bogiem, itd. Innym sposobem poznania etyki normatywnej jest potraktowanie normy moralnej jako obowiązku i powinności. Deontologiczna koncepcja moralności jest więc wyrazem uznania norm w etyce, pochodzących bądź od prawodawcy wewnętrznego, bądź zewnętrznego⁶.

Współczesne rozumienie norm moralnych jest związane ściśle z nieustannie toczącą się dyskusją na temat naukowego charakteru etyki. Uznanie historycyzmu i relatywizmu norm moralnych, między innymi, jest wynikiem tego sporu, a tym samym dotyczy on pytania o obiektywną wartość norm moralnych dla ludzkiego życia. Mieści się w tym również zagadnienie historycznego rozwoju samej natury ludzkiej z wszelkimi kontrowersjami wokół tego zagadnienia. Jeśli natura ludzka podlega ewolucji, to tym samym i normy moralne z niej wynikające.

⁶ Por. K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta*, Roczniki Filozoficzne 6 (1958), z. 2, s. 13-21; por. t e n ż e, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Instytut Jana Pawła II KUL, Rzym-Lublin 1991, s. 41-89.

W taki sposób motywują zwolennicy historyczności norm etycznych, i tylko w taki sposób – dodajmy „empiryczny” – można mówić – według nich – o naukowości etyki jako nauki normatywnej. W kontekście przedstawionej logiki nie można sformułować obiektywnie istniejących i absolutnie obowiązujących norm moralnych jednakowych dla wszystkich ludzi i wszystkich pokoleń, a tym samym dla osób żyjących w ramach różnorodnych kultur współczesnych. Stajemy więc przed problemem uznania tradycji wraz z niezmiennymi normami etycznymi, bądź też przed zagadnieniem historyczności natury ludzkiej, czyli równocześnie historycznością zasad ewangelicznych.

Inną możliwością jest spojrzenie na te absolutne zasady normatywne bezpośrednio „okiem” człowieka współczesnego, z pominięciem tradycyjnych rozważań na ten temat. W tym przypadku chodzi o ponowne rozpatrzenie i doświadczalne przeżycie tych samych niezmiennych zasad. Wydaje się, że właśnie w tym kierunku można by najpełniej odczytać aktualne zadania moralne w życiu indywidualnym i społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowym.

Współczesne pojęcie norm moralnych jest w ciągłej transformacji, jako że pojęcie samego człowieka jest rozumiane w zależności od jego warunków społecznych i zarazem historycznych. Ujęcie tego zagadnienia w wymiarze ontologicznym nie zadowala współczesnych etyków i moralistów. Często podnosi się kwestię, że oprócz zrozumienia człowieka od strony prawdy ontologicznej i prawdy aksjologicznej, należy rozumieć go – i najpełniej jest to możliwe, ze względu na ludzkie uwarunkowania życiowe – od strony prawdy antropologicznej, uwzględniającej także wymiar społeczny człowieka. Wydaje się więc, że aspekt społeczny etyki normatywnej daje nową możliwość jej potraktowania i pogłębienia.

Transformację norm moralnych we współczesnym rozumieniu można ująć jako liberalizację tych norm, uznając wolność za podstawę działania moralnego. Według tego pojęcia działanie moralne człowieka nie może go zniewalać, ale właśnie uwalniać. Stąd wynika, że normy moralne także w odniesieniu społecznym są w transformacji wynikającej z prawdy antropologicznej o człowieku oraz z ujęcia wolności człowieka, który ma prawo do akceptowania norm moralnych ze względu na możliwości ich realizacji w życiu⁷.

⁷ Jan Paweł II dokonuje weryfikacji stanowiska absolutyzacji wolności, stwierdzając, że wolność jest zakorzeniona w prawdzie człowieka i skierowana ku wspólnocie. Por. J a n P a w e ł I I, *Encyklika „Veritatis splendor”*, tekst polski, n. 86, L'Osservatore

Zrozumienie zagadnienia prawdy antropologicznej jest drogą do poszukiwania rozwiązań etycznych w kontekście ludzkich uwarunkowań i ludzkiej egzystencji, obciążonej wieloma wymiarami życia indywidualnego i społecznego, tak w zakresie psychologicznym, jak i socjologicznym. Stworzenie pojęcia prawdy antropologicznej jest wynikiem próby rozwiązania napięcia istniejącego pomiędzy aspektem ontologicznym a moralnym życia ludzkiego⁸.

Z punktu widzenia etyki personalistycznej napięcie istniejące między obiektywnym a subiektywnym wymiarem normy etycznej jest niwelowane przez poznanie prawdy. Cały mechanizm sumienia moralnego sprowadza się do takiego intelektualnego poznania normy, aby wolna wola mogła na nią wyrazić swoją zgodę i następnie skierować działanie człowieka zgodne z poznaną prawdą. Ta właśnie powinność moralna jest wyrazem decyzji rozumu popartego przez wolną wolę⁹.

Według etyki personalistycznej należy przyjąć pierwszeństwo rozumu przed wolą w poznawaniu normy moralnej. Z drugiej jednak strony personaliści określają etykę jako naukę normatywną, ale biorącą swój początek z doświadczenia ludzkiego. W kategoriach egzystencjalnych zauważalny jest tu pewien paradoks, który pojawia się na linii rozum – wolna wola, jako że doświadczenie jest na ogół utożsamiane z działaniem woli. Niemniej personaliści, mówiąc o integralności doświadczenia ludzkiego, w ramach którego doświadczenie moralne ma aspekt intelektualny i wolitywny, dochodzą do stwierdzenia o konieczności ich wzajemnej współpracy w realizacji czynu ludzkiego¹⁰.

Romano 10 (1993), s. 35; por. J. Merecki – T. Styczeń, „*Veritatis splendor*” encyklika o wolności, L'Osservatore Romano 10 (1993), s. 48-49.

⁸ Por. K. Demmer, *Christi vestigia sequentes. Appunti di Teologia Morale Fondamentale, ad uso degli studenti*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988; por. tenże, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, trad. italiana di M. Pedrazzoli, Edizioni Paoline, Milano 1989; por. J. Fuchs, *Teologia moralna*, tłum. L. Bobiatyński i E. Krasnowolska, Warszawa 1974.

⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn, dz. cyt.*, s. 202; por. J. Koperek, *La formazione della coscienza nel sacramento della riconciliazione secondo l'insegnamento di Giovanni Paolo II*, Roma 1989; por. tenże, *La normatività della coscienza morale nel personalismo di Karol Wojtyła*, Roma 1992.

¹⁰ Por. K. Wojtyła *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, Roczniki Filozoficzne 5 (1955-1957), z 1, s. 111-135; por. tenże, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce...*, art. cyt.; por. tenże, *Personalizm tomistyczny*, art. cyt.; por. tenże, *Osoba i czyn, dz. cyt.*, s. 5-30; por. tenże, *Elementarz etyczny*, wyd. 2, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1986.

Ta wzajemna współpraca intelektu z wolą daje efekt w postaci powinności moralnej, zmierzającej do podjęcia czynu ludzkiego, tj. „actus humanus”. Nie każdy czyn zasługuje na miano „actus humanus”. Musi on być przede wszystkim zgodny z naturą moralną człowieka i wynikać z wewnętrznego przekonania o jego prawdziwości. To z kolei decyduje o jego moralnie dobrej wartości. W innym przypadku mamy do czynienia z „actus hominis”. Za każdym razem, gdy relacja między intelektem a wolą w procesie dokonywania się czynu ludzkiego przebiega zgodnie z rozumną istotą człowieka, przy akceptacji woli w wyborze dobra, wówczas czyn jest moralnie dobry, a człowiek staje się dobrym jako osoba ludzka. Natomiast gdy w strukturze czynu wola przejmuje inicjatywę i podporządkowuje sobie decyzję rozumu, następuje proces zanegowania rozumnej natury człowieka, co prowadzi do utylitaryzmu etycznego¹¹.

Niemniej należy wciąż pamiętać, że bezpośrednie przejście od ontologii do aksjologii napotyka dzisiaj wśród etyków i moralistów trudności zrozumienia tego procesu, bez uwzględnienia prawdy antropologicznej, która w dużym wymiarze zależy od uwarunkowań społecznych. Z drugiej strony należałoby stwierdzić, że wymiar społeczny może co najwyżej warunkować działanie człowieka, ale nie determinować go, zabierając mu wolność. Jest ona bowiem największą wartością akceptującą w pełni jego człowieczeństwo, dzięki któremu on istnieje i działa we wspólnocie ludzkiej. Tak więc próba zrozumienia etycznych zasad i norm moralnych w kontekście prawdy antropologicznej zyskuje w obiektywnym porządku moralności swoją wartość obiektywną, dzięki czemu człowiek nie popada w subiektywizm norm moralnych.

Reasumując, należy stwierdzić, że prawda antropologiczna, według której należałoby kształtować indywidualne i społeczne postępowanie etyczne, czyli odczytywać właściwą normę moralnego działania, ma swoje limity w obiektywnym porządku moralności. Może ona bowiem doprowadzić do realizowania moralności subiektywnej. Z tego powodu pojawiają się trudności przyjęcia prawdy antropologicznej jako absolutnej normy etycznej. Formacja sumienia subiektywnego w kierunku zaakceptowania obiektywnego porządku moralnego decyduje o konieczności przyjęcia w działaniu indywidualnym i społecznym prawdy ontologicznej i prawdy moralnej jako normy etycznej należącej do tego porządku.

W przeciwnym razie rozwiązania trudnych życiowych problemów oparte na prawdzie antropologicznej prowadzą do uzasadniania takich

¹¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 33-41; por. t e n z e, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 52-57.

etycznych wyborów ludzkich, które nie mają potwierdzenia w tradycyjnym nauczaniu Kościoła czy w etyce opartej na filozofii klasycznej. Przyjęcie prawdy antropologicznej stanowi podstawę fenomenologicznej analizy czynów ludzkich. Na tej podstawie dostrzega się kontrast między fenomenologią jako współczesną filozofią egzystencjalną a filozofią klasyczną, ujętą w nauczaniu Kościoła w kategoriach tomizmu.

Powyższy wniosek prowadzi do odrzucenia takiego sposobu rozumowania, który zaciera różnicę pomiędzy dobrem a złem, tak że istnieje jedynie słuszna lub niesłuszna decyzja w postępowaniu etycznym. Podkreśla ten problem Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, w której daje dowód prawdziwości o niemożliwości bezpośredniego przejścia z wymiaru teologicznego do socjologicznego, bądź psychologicznego¹². Ta istotowa niemożność rzuca światło na koncepcję życia społecznego, analizowanego przez naukę społeczną Kościoła. W tym kontekście jest pełniej zrozumiałe papieskie ujęcie nauki społecznej Kościoła, sformułowane w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, jako nauki teologicznej najbardziej zbliżonej do teologii moralnej¹³.

Aspekt społeczny w niektórych sytuacjach może więc służyć jako pretekst do wyzwolenia się człowieka spod pewnej opresji norm moralnych. Pod pretekstem tej opresyjnej wymowy etyki normatywnej człowiek szukałby wolności liberalnej jako zerwania ze sztywnymi zasadami moralnymi. Dla uniknięcia takich nadużyć, z którymi w formie teoretycznej i praktycznej może zetknąć się m.in. polski obywatel, żyjący w sytuacji ciągłych zmian i transformacji na polu społecznym, ekonomicznym, politycznym i kulturowym, potrzeba także opracowań etycznych, pogłębiających zrozumienie zagadnienia norm moralnych w procesie transformacji systemowej wraz ze zmieniającymi się uwarunkowaniami społecznymi konkretnego człowieka.

B. Próba negacji etyki normatywnej

Istotnym problemem, wynikającym z powyższych rozważań, jest zagadnienie normotwórczego charakteru opinii społecznej. Współczesne zróżnicowanie poglądów w odniesieniu do konkretnych norm moralnych jest związane ściśle z tym zagadnieniem. Ma to szczególne znaczenie

¹² Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nn. 28-53, dz. cyt., s. 14-24.

¹³ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, tekst polski, n. 41, Rzym 1987, s. 82.

w sytuacjach skrajnie trudnych, wymagających często heroiczności w postawie moralnej. W takich sytuacjach oprócz opinii społecznej należy szczególnie wnikliwie przeanalizować obiektywną prawdziwość danej normy moralnej, aby następnie zrozumieć stopień uwarunkowania społecznego, politycznego, ekonomicznego i kulturowego. Normotwórca czy charakter opinii społecznej ma swoje związki z tzw. antropologią kulturową, która odrzuca obiektywną prawdziwość danej normy moralnej, uzależniając jej konieczność realizacji od leżącej u podstaw wszelkiego moralnego działania antropologii, uwarunkowanej miejscem i czasem.

W społeczeństwie dzisiejszym można spotkać się również z pojęciem norm moralnych ujętych zdroworozsądkowo. Posługiwanie się tym terminem zmierza m.in. do tego, aby podkreślić nie tyle normatywność etyki, wynikającej z zasad pewnej filozofii – również filozofii chrześcijańskiej – ale aby szukać uzasadnienia tychże norm na bazie pewnego zdroworozsądkowego wycucia. W ten sposób dochodzi się do wniosku o fundamentalnej niezależności etyki od jakiegokolwiek filozofii. Pojęcie to prowadzi do etyki autonomicznej i niezależnej. Człowiek ze swoim społecznym odniesieniem i uwarunkowaniem czynnikami zewnętrznymi niewątpliwie odnalazłby tutaj pewne uzasadnienie swoich wątpliwości związanych z koniecznością absolutnego respektowania norm moralnych w życiu.

Poszukiwanie odpowiedzi najbardziej właściwej dla uzasadnienia normatywności etyki w uwarunkowaniach społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych jest jednym z podstawowych zadań etyki społecznej¹⁴. Z zagadnieniem normatywności etyki, a więc także normatywności sumienia ludzkiego, wiąże się problematyka prawa człowieka do wolności. W kontekście tzw. etyki niezależnej czy autonomicznej wolność jest rozumiana w odniesieniu do niezależności etyki od jakichkolwiek uwarunkowań filozoficznych, religijnych czy ideologicznych. Jedyną normą działania człowieka byłaby sama godność osoby ludzkiej, ze względu na którą człowiek powinien podejmować działanie. Niewątpliwie godność człowieka ma fundamentalne znaczenie w podejmowaniu wszelkich działań społecznych i indywidualnych.

¹⁴ Por. H. J u r o s, *Czy etyka społeczna niezależna*, *Communio* 3 (1981), s. 78-85; por. A. D y l u s, *Możliwość i konieczność etyki nauki*, w: *Moralność chrześcijańska*, Kolekcja „*Communio*” nr 2, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1987, s. 273-285; por. Cz. S t r z e s z e w s k i, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978.

Niemniej zawsze pozostaje kwestia kryterium i oceny tej godności, tzn. musi nastąpić odpowiedź na pytanie, ze względu na co uznajemy godność w człowieku. W tym miejscu pojawiają się różne odpowiedzi, od których etyka nie jest wolna. Z tej racji godność osoby ludzkiej jako norma ostateczna człowieka ma swoją motywację i uzasadnienie filozoficzne, religijne, czy nawet ideologiczne¹⁵.

W etyce niezależnej, sformułowanej w Polsce przez T. Kotarbińskiego¹⁶, T. Czeżowskiego¹⁷ czy M. Ossowską¹⁸, dostrzega się ogromną rolę emotywizmu i akognitywizmu, które prowadzą do częściowego, a nie wszechstronnego pojęcia ludzkiego czynu.

Na bazie powyższych wniosków należy dostrzec konieczność podkreślenia stałości norm moralnych, związanych z prawdą obiektywną o nich, a nie tylko z prawdą subiektywną. W tym miejscu powstaje więc problem ujęcia podstaw normotwórczego charakteru prawdy o człowieku. Wydaje się, że rozwiązanie tego zagadnienia stanowi klucz do zrozumienia istoty całego problemu transformacji norm moralnych¹⁹.

C. Poznanie prawdy o człowieku w warunkach transformacji systemowych

Zagadnienie transformacji norm moralnych w warunkach zachodzących zmian społeczno-politycznych jest szczególnie widoczne w krajach Europy Środkowej i Wschodniej, wyzwających się z dziedzictwa materialistycznej wizji świata. Istotą tych przemian jest wymiar antropologiczny, o którym pisze Jan Paweł II w *Laborem exercens* w kontekście krytyki etyki marksistowskiej.

Stwierdza on, że podstawowym błędem socjalizmu jest błąd antropologiczny, czyli takie błędne zrozumienie człowieka, które nie pozwala budować zdrowego społeczeństwa zgodnie z jego naturą.

¹⁵ Por. T. S t y c z e ń, *Etyka niezależna?*, KUL, Lublin 1980; por. t e n ż e, *Problem możliwości etyki*, KUL, Lublin 1972; por. t e n ż e, *Spór o naukowość etyki*, *Więź* 19 (1967), s. 1083-1095; por. H. J u r o s – T. S t y c z e ń, *Sposoby uprawiania etyki w Polsce i ich konsekwencje dla etyki teologicznej*, *Zeszyty Naukowe KUL* 18 (1975), nr 1, s. 3-12.

¹⁶ Por. T. K o t a r b i ń s k i, *Wybór pism*, t. 1: *Myśli o działaniu*, PWN, Warszawa 1957.

¹⁷ Por. T. C z e ż o w s k i, *Etyka jako nauka empiryczna*, *Kwartalnik Filozoficzny* 18 (1949), s. 161-171; por. t e n ż e, *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej*, *Studia Filozoficzne* 5 (1960), nr 5, s. 157-162.

¹⁸ Por. M. O s s o w s k a, *Podstawy nauki moralności*, wyd. 2, Warszawa 1957.

¹⁹ Por. J a n P a w e ł I I, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nn. 98-99, *dz. cyt.*, s. 39-40.

Chodzi tu więc przede wszystkim o nową wizję człowieka, a równocześnie o prawdziwe zrozumienie podstawowych praw osoby ludzkiej. Jednym słowem, prawda o człowieku normuje życie indywidualne i społeczne.

W teorii społeczeństwa dominującej w ideologii marksistowskiej człowiek traktowany był jako element w ogniwie przemian społecznych, dokonujących się w ramach walki klas na zasadzie napięcia między tezą i antytezą. Kraje wyzwalające się z dziedzictwa kultury myśli społeczno-politycznej minionej epoki są nastawione na poszukiwanie nowych dróg, wyrażających godność osoby ludzkiej. Stanowi to największy wysiłek społeczeństwa znajdującego się w procesie przemian.

Zasadnicza zmiana dotyczy dowartościowania człowieka, tak aby wszelkie normy moralne wyrażały dogłębnie naturę ludzką, z której wyrastają i biorą początek. Ustalenia norm na zasadzie konsensusu społecznego nie odzwierciedlają natury osoby ludzkiej, ale ją jedynie akceptują jako jeden z elementów niekoniecznie decydujących w procesie intelektualnego poszukiwania zasad etyki normatywnej. Teorie teleologiczna i deontologiczna moralności mogą rzucać światło na możliwości analizy procesów transformacyjnych w społeczeństwie od strony zasad etycznych. Tylko ukazanie celowości w postępowaniu pozwala człowiekowi znajdującemu się w sytuacji przemian społecznych odnaleźć tożsamość z sobą samym pomimo transformacji zewnętrznej. Stałość zasad moralnych opartych na wartościach transcendentnych umożliwi i ułatwi poszukiwanie nowych dróg w społeczeństwie²⁰.

Podstawowa teza moralna o niezmienności zasad etycznych jest postawiona w świetle zmienności warunków zewnętrznych. Zmieniły się ideologie, ale nie zmieniła się natura ludzka. Transformacja norm moralnych dotyczy więc zmiany ideologii w społeczeństwach postkomunistycznych, która wycisnęła w sercach ludzkich określone skutki. Należy także zauważyć, że owa transformacja nie dotyczy zasad moralnych, ale ich wymiaru antropologicznego, tzn. ich przeżywania i doświadczania we własnym życiu. W świetle wcześniejszych analiz mianem prawdy antropologicznej można określić taką prawdę, według której człowiek w konkretnych warunkach jest zdolny żyć i postępować moralnie. Zmienia się więc wymiar ludzki, ale nie boski, norm moralnych i ich pochodzenia²¹.

²⁰ Por. *tamże*, nn. 71-75, s. 30-32.

²¹ Por. *tamże*, nn. 95-101, s. 38-40.

Na tej podstawie, w kontekście normatywności etyki, rozpatruje się dylemat między prawdą a wolnością. Prawda antropologiczna pozwala człowiekowi uwolnić się z opresji prawdy absolutnej, która w niektórych warunkach jest niewprowadzalna ze względu na swój radykalizm. W takim świetle dostrzega się znaczenie antropologicznego zwrotu w rozumieniu samej prawdy jako normy ludzkiego działania. Należy jednak zauważyć, że etyka personalistyczna, akcentująca integralny rozwój osoby ludzkiej, ten argument stosuje w ramach zasady roztropności, która nie sprowadza się do akceptacji stopniowania prawa, ale wprowadza zasadę prawa stopniowania, czyli rozwoju w zakresie formacji sumienia moralnego.

Pojawiający się dylemat między prawdą a wolnością jest dylematem ujawniającym spór między etyką personalistyczną a liberalnym systemem wartości. Z drugiej jednak strony współczesne systemy etyczne, z którymi dialoguje etyka personalistyczna, wprowadzają do niej tendencje „wolnościowe”, tzn. w coraz większym wymiarze otwierającym ją na warunki indywidualne i społeczne, które równocześnie wpływają na liberalizację konkretnych norm moralnych.

Należy jednak zaznaczyć, że stosunkowo innym zagadnieniem jest potrzeba zaufania człowiekowi w jego moralnym działaniu na tyle, aby jego decyzje były jak najbardziej wolne od zewnętrznych norm i nakazów. Zaufanie do możliwości natury ludzkiej jako czynnika zdolnego do przemiany świata w coraz bardziej wolny i demokratyczny jest poważnym zagadnieniem dla etyki personalistycznej. Uwierzyć w człowieka i zaufać mu bezgranicznie w wyborach moralnych stanowi o dowartościowaniu jego godności. W imię tych właśnie zasad buduje się współczesne systemy etyczne, bazujące na prawdzie antropologicznej.

Wolny człowiek, wsłuchując się we własną naturę, odkrywa prawdę możliwą do zrealizowania w życiu swoim i swoich bliźnich. Ten sam jednak człowiek potrzebuje zasad i norm stabilnych, pomagających mu w realizacji celów zamierzonych, by dojść do nich z możliwie najmniejszym ryzykiem błędu. Wymaga to ograniczoność działania osoby ludzkiej w przemianach społeczno-politycznych całego społeczeństwa. Z drugiej jednak strony to właśnie dynamizm człowieka wolnego pozwala najpełniej wprowadzać coraz to nowe elementy w życiu społecznym. Z tej racji wolność człowieka można uważać za element dynamiczny, a prawdę za element statyczny jego działania moralnego.

Natrafililiśmy więc na kolejną kontrowersję, którą można rozwiązać według chrześcijańskiej zasady ewangelicznej: „Prawda was

wyzwoli”. Integracja prawdy z wolnością, czyli ich solidarna współpraca, prowadzi do osiągnięcia celów indywidualnych i społecznych. Można tego dokonać tylko na drodze zjednoczenia elementu statycznego z elementem dynamicznym normy etycznej człowieka²².

Jan Paweł II w encyklice moralnej *Veritatis splendor* zauważa jednak ograniczoność wolności człowieka, wynikającą z jej słabości. Słabość znamionującą wolność człowieka – zdaniem papieża – odkrywa sama racjonalna refleksja oraz codzienne ludzkie doświadczenie. Wolność bowiem nie ma – jak zauważa Jan Paweł II – absolutnego i bezwarunkowego punktu wyjścia w sobie samej. Taki punkt znajduje się w warunkach egzystencji, wewnątrz których wolność się realizuje. One to stanowią równocześnie ograniczenie i zarazem szansę dla wolności. Niemniej wolność jest konstytutywnym składnikiem wizerunku człowieka jako istoty stworzonej, który znajduje się u podstaw godności osoby ludzkiej. Wolność, będąc zakorzeniona w prawdzie człowieka i skierowana ku wspólnocie, jest niezbywalnym samoposiadaniem i otwarciem się na wszystko i na wszystkich ludzi w prawdzie i miłości²³.

Pomimo jednak zakorzenienia wolności w prawdzie rozum i doświadczenie ujawniają poza słabościami ludzkiej wolności również i jej dramat. Polega on – zdaniem encykliki – na tym, że człowiek dostrzega w wolności ukrytą i tajemniczą skłonność do sprzeniewierzenia się otwarciu na Prawdę i Dobro. Powodem tego dramatu jest także fakt, że sam człowiek często wybiera raczej dobra skończone, ograniczone i pozorne²⁴.

Powyżej sformułowana, w myśl etyki personalistycznej, sytuacja i zarazem uwarunkowania wolności ludzkiej domagają się prawdziwego wyzwolenia dla człowieka obciążonego naturalnymi i społecznymi ograniczeniami. To wyzwolenie spełnić powinno zadanie uchronienia człowieka od radykalnego buntu przeciwko Prawdzie i Dobru, który mógłby doprowadzić do określenia się człowieka jako absolutnej zasady samego siebie. Owo wyzwolenie ku wolności jest dziełem otwarcia się na miłość, i to Miłość absolutną, przez którą wolność jest urzeczywistniana w świecie. Personalistyczne ujęcie wolności nabiera więc charakteru religijnego i transcendentnego. W tym wymiarze dokonuje się spełnienie się człowieka jako osoby ludzkiej obdarzonej godnością.

²² Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 212.

²³ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, n. 86, dz. cyt., s. 35.

²⁴ Por. *tamże*.

W świetle powyższych zasad Jan Paweł II uzasadnia wymiar społeczny takiego ujęcia wolności, którą jedynie prawda może wyzwoić. Podkreśla on fakt, że tylko prawda pozwala zachować wolność wobec władzy i równocześnie daje moc, by przyjąć męczeństwo. To sformułowanie ma poważne implikacje społeczne w relacjach pomiędzy państwem a obywatelem.

Zakończenie

Jeśli procesy transformacji systemowej w krajach Europy Środkowowschodniej, byłyby kierowane według personalistycznej zasady wolności, która jest uwarunkowana jedynie przez prawdę, można by mieć nadzieję na ich bardziej stanowcze realizowanie w kategoriach wyzwania się z wszelkich uwarunkowań systemu postkomunistycznego. Biorąc pod uwagę wielkość zadań stojących przed społeczeństwami wyzwajającymi się z zasad marksistowsko-materialistycznych i pozostałości myślenia kolektywistycznego, etyczne założenia personalizmu stanowią określony wkład nauki społecznej Kościoła do rozwiązywania trudnych zagadnień społeczno-ekonomicznych i polityczno-kulturowych.

Nauka społeczna Kościoła dostrzega więc potrzebę odnowy moralnej społeczeństwa oraz konieczność zmiany sytuacji państwowej krajów obarczonych w swej historii totalitarnym myśleniem. Dokonuje tego poprzez właściwe zrozumienie godności człowieka, pomimo uwarunkowań sytuacją społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturową państwa, narodu i społeczeństwa.

Porządek i pokój społeczny są wynikiem działania człowieka we wszystkich wymiarach życia społecznego, politycznego, ekonomicznego, kulturowego, rodzinnego i religijnego. Dążenie do osiągnięcia ładu społecznego w państwach Europy Środkowowschodniej, będących w okresie transformacji systemowych, jest szczególnym zadaniem, wymagającym obywatelskiej postawy solidarności międzyludzkiej. Wydaje się, że w kontekście tych zagadnień należy poszukiwać możliwości prawdziwego dialogu różnych opcji społecznych w tworzeniu demokratycznego państwa prawa, którego gwarantami są poszanowanie godności ludzkiej i obrona praw obywatelskich.

Podstawowym zadaniem obywatelskim, wynikającym z przynależności do określonej społeczności narodowej i państwowej, jest troska

o dobro wspólne, którego realizacja uzależniona jest od stopnia świadomości w zakresie dokonujących się ustrojowych i systemowych przemian. W tej jednak sytuacji pozycja człowieka jako osoby ludzkiej, której z natury przypisane są określone prawa i obowiązki, stanowi dla nauki społecznej Kościoła fundamentalny czynnik analizy zjawisk społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych. Wszelkie formy uwarunkowania działalności ludzkiej nie mogą etycznie determinować człowieka, którego godność wyraża się w wolności wyboru i decyzji.

ks. Jerzy Koperek