

Stanisław Olejnik

Podstawowe przesłanki antropologii humanistycznej

Studia Philosophiae Christianae 25/1, 161-180

1989

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.

STANISŁAW OLEJNIK

PODSTAWOWE PRZESŁANKI ANTROPOLOGII HUMANISTYCZNEJ

1. Struktura ontyczna. 1.1. Istota obdarzona duchowością. 1.2. Istota cielesno-duchowa. 2. Wymiar rozwojowy. 2.1. Istota historyczna. 2.2. Istota rozwijająca się. 3. Przymiot transcendencji. 3.1. Otwarcie ku nieskończoności. 3.2. *Homo viator*. 4. Istota społeczna. 4.1. Konieczność egzystencjalna. 4.2. Dobro wspólne. 4.3. Priorytet osoby. 4.4. Nienaruszalne prawa osoby.

Antropologia humanistyczna nie sprowadza człowieka do poziomu biologii¹. Widzi w nim coś niepomiernie większego niż jeden z gatunków zwierzęcych, a więc uznaje, że stanowi on inny świat, choć ze światem zwierząt mający ściśle powiązania. Szukając zaś odpowiedzi na zasadnicze pytanie: „Czym (kim) jest człowiek?”, próbuje odkryć i ustalić cechy i właściwości swoiste wspólne człowiekowi, czyli takie, które przysługują ludziom różnych ras, narodów, kultur i epok historycznych. Jest ich zapewne wiele, w ich wyliczaniu i charakteryzowaniu istnieją jednak duże rozbieżności wśród badaczy. W niniejszym artykule próbuje autor wynaleźć i omówić takie cechy, czy właściwości ludzkie, które wydają się prawie oczywiste i nie powinny budzić większych zastrzeżeń, co do ich uznania.

W przekonaniu autora podstawowe przesłanki antropologii humanistycznej dadzą się sprowadzić do czterech, którym poświęcimy uwagę w niniejszym opracowaniu. Rozpatrzymy zatem, kolejno, człowieka jako istotę cielesno-duchową, rozwijającą się, obdarzoną transcendencją i społeczną².

¹ W odnośnikach artykułu zastosowano następujące skróty tytułów czasopism: AK — *Ateneum Kapańskie*; ChS — *Chrześcijanin w Świecie*; Com — *Communio*; CS — *Colloquium Salutis*; CTh — *Collectanea Theologica*; RF — *Roczniki Filozoficzne*; RTK — *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*; SS — *Studia Sandomierskie*; SThV — *Studia Theologica Varsoviensa*; ZN — *Zeszyty Naukowe KUL*.

² Literatura zagadnienia rozpatrywanego w artykule jest ogromna. Autor chciałby jednak zwrócić uwagę na — poza cytowanymi w tek-

1. STRUKTURA ONTYCZNA

Podejmując próbę wniknięcia w strukturę osoby ludzkiej zdajemy sobie dobrze sprawę, że jest ona istotą wielowymiarową³. Najpierw zwróćmy uwagę na wymiar ontyczny, czyli „Mounierowski wymiar wcielenia”.

1.1. ISTOTA OBDARZONA DUCHOWOŚCIĄ

Człowiek oglądany z zewnątrz stanowi cząstkę przyrody. Jest to wprawdzie cząstka z wielu tytułów znamienita, godna szczególnej uwagi, jednak rzeczywiście cząstka, i to podległa wielu prawom rządzącym w świecie widzialnym.

Z innej jednak, właściwej perspektywy wykracza poza ramy widzialnego świata, przerasta go, góruje nad całą przyrodą⁴. By to jednak stwierdzić, trzeba spojrzeć na niego od wewnątrz, wewnętrznym, duchowym wglądem.

Wielu współczesnych myślicieli rozpoczyna charakterystykę osoby ludzkiej od stwierdzenia w niej tego właściwie wymiaru „wewnętrznego”. Mounier wyjaśnia tę cechę zdolnością „skupienia się na sobie”. Jaspers natomiast mówi tu o doświadczeniu swej własnej egzystencji, swego istnienia, stwierdzając, że tylko człowiek może powiedzieć: „jestem”.

Wyodrębnienia osoby ludzkiej ze świata przyrody nie można jednak przejawskrawiać, jak to czynią niektórzy przedstawiciele skrajnego egzystencjalizmu. Tak np. Heidegger uważał, że człowiek odcina się od świata przez walkę z nim, nie może być zatem mowy o harmonii między człowiekiem a światem.

ście — następujące dostępne mu prace: L. Berg, *Das theologische Menschenbild. Entwurt — Ethos*, Köln 1969; P. Chauchard, *Wie frei ist der Mensch?* Düsseldorf 1968; *Człowiek — istnienie i działanie*, pr. zb. pod red. ks. R. Darowskiego SJ, Kraków 1974; W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985; R. Le Trocquer, *Kim jestem ja — człowiek?* Paris 1968; *Libertà — liberazione nell vita morale*, pr. zb., Brescia 1968; J. B. Lotz, *Person und Freiheit. Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken*, Freiburg—Basel 1979; E. L. Mascall, *Chrześcijańska koncepcja człowieka. Zagadnienia wybrane*, przeł. H. Bednarek i S. Zalewski, Warszawa 1962; J. Möller, *Człowiek w świecie. Zarys antropologii filozoficznej*, Paris 1969; *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. II: *O człowieku dziś*, pr. zb. pod red. bp B. Bejze, Warszawa 1974; H. Urs von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin*, Paris 1971.

³ Por. ks. W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961; J. Nuttin, *Struktura osobowości*, Warszawa 1968.

⁴ Por. *Człowiek i świat*, pr. zb. pod red. R. Dąbrowskiego SJ, Kraków 1972; A. Paszewski, *Miejsce człowieka w przyrodzie. Rozważania metagenetyczne*, Znak 33(1981), 1063—1076.

Pesymistyczna ocena egzystencji ludzkiej jako nieznośnego ciężaru skłoniła Heideggera do wyrażenia też poglądu, że człowiek jest „zrucony w świat”, z którym się ciągle i ostro ściera. Można się w tym dosłuchać echa Platońskiego dualizmu antropologicznego, o którym będzie niżej mowa.

Błędnych poglądów dotyczących istoty człowieka, a więc próbujących scharakteryzować osobę ludzką przez jej cechy swoiście wspólne, nagromadziło się w ciągu dziejów wiele, a i obecnie ich nie brakuje⁵. Wynikają one najczęściej z jednostronności ujęcia, tzn. z uznania jakiejś cechy, którą należy ustawiać obok innych, za jedyną i wyłączną w charakterystyce osoby ludzkiej.

Wymiar cielesny osoby jest oczywisty i niezaprzeczalny. Ta oczywistość jego, jakby dotykalna, może jednak łatwo prowadzić do błędnego twierdzenia, jakoby człowiek był tylko ciałem, a więc wysoko zorganizowaną materią. Twierdzenie chemika, że ciało ludzkie składa się z wielu związków chemicznych, uzupełnione nawet orzekaniem biologa, ujmującego wszystkie składniki chemiczne i części ciała w wyższej całości — konstytucji cielesnej, nie może zamknąć perspektywy patrzenia na człowieka. Częścią swej rzeczywistości przekracza on wymiar cielesny i płaszczyznę życia biologicznego. Przekracza je przez swą duchowość⁶. Jest istotą biopsychiczną, czyli cielesno-duchową.

Przyjęcie takiej istotnej struktury osoby ludzkiej nie jest aprioryczne, lecz ma oparcie w doświadczeniu, a w szczególności w analizie działań ludzkich. Mają one bowiem albo charakter aktów fizycznych (materialnych) i wskazują na czynnik cielesny w człowieku, albo też charakter aktów niematerialnych i domagają się duszy jako najgłębszego podłoża.

Czynnik duchowy naszej egzystencji ujmujemy bezpośrednio w oglądzie introspekcyjnym. W tym ujęciu występuje wyraźnie podmiotowość człowieka. Trudno określić, czym jest podmiotowość. Może najlepiej uwyraźnić jej treść, relacjonując ją do świata rzeczy. Podmiot nie jest rzeczą, nie da się do niego sprowadzić, wyraźnie góruje nad rzeczami. Można w podmiotowości widzieć swoisty i odrębny charakter tej istoty ziemskiej, którą obejmuje się nazwą „człowiek”.

Oprócz podmiotowości, introspekcja i doświadczenie stwierdzają rys jedności uchwytnej w każdym człowieku. Pomijając

⁵ Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974.

⁶ Por. J. Vries de, *Materiale und Geist*, München—Salzburg 1972.

patologiczne stany rozdwojenia jaźni, każdy może stwierdzić, i to z mocą oczywistości, że mimo wielu składników jego ludzkiego bytu stanowi on jedną całość. W swej jaźni, we własnym „ja” zespala on i koncentruje wszystkie elementy składające się na jego rzeczywistość ontyczną. Człowiek nie jest zbiorem składników materialnych, sił biologicznych i napięć psychicznych. Są one w nim rzeczywiście, ale zebrane w jedność i podległe jednemu centrum — ludzkiej świadomej jaźni⁷.

Czynnik podmiotowy daje podstawę do przypisania człowiekowi duchowości. Mimo cielesności, a raczej w swej cielesności posiada człowiek ducha. Stwierdzona w doświadczeniu duchowa cecha egzystencji ludzkiej domaga się dostatecznego wyjaśnienia, tzn. przyjęcia istnienia w człowieku ducha, czyli duszy. Dusza stanowi podłoże duchowości, jest racją wyjaśniającą podmiotowość, samowiedzę, jedność świadomego „ja” człowieka. To dzięki niej nie da się go sprowadzić do świata przyrody ani uznać za bezwolną jednostkę stada. Powiązany ściśle ze światem nieorganicznym i z przyrodą żywą, człowiek góruje nad nimi przez swą duchowość, stanowi osobny świat.

1.2. ISTOTA CIELESNO-DUCHOWA

Dostrzegając duchowość w człowieku i szukając jej wyjaśnienia w duszy, nie możemy stawiać znaku równości między duchowością i człowieczeństwem, przy obniżaniu roli ciała i spychaniu go na margines, na peryferie struktury ontycznej człowieka. Nie do utrzymania w ramach krytycznej refleksji nad człowiekiem jest materializm odrzucający istnienie w człowieku niematerialnej duszy. Równie jednak trudny do przyjęcia, jako niezgodny ze współczesną wiedzą empiryczną, jest pogląd skrajnie spirytualistyczny, niedoceniający obecności i znaczenia czynnika cielesnego w człowieku.

Unikając jednostronności stwierdzamy wyraźnie, że człowiek jest istotą cielesno-duchową, przy czym cielesność nie jest w niej tylko dodatkiem, ale czynnikiem istotnym. W bycie i działaniu ludzkim łączą się, krzyżują i zachodzą na siebie obie rzeczywistości: materialna i duchowa. To są dwa niepodzielne wymiary ludzkiej egzystencji: świat wewnętrzny ducha otwiera się przez ciało na świat zewnętrzny. Dusza i ciało stanowią i wyrażają człowieka w integralnej jedności, tak że można

⁷ Por. A. Wiśniewski, D. Śleszyński, *O odkrywaniu własnego „ja”*, ChŚ 9(1977) nr 59—60, 85—102.

o nim zamiennie orzekać jako o duszy wcielonej i ciele ożywionym duchem⁸.

Ukazując jedność cielesno-duchową człowieka współczesna antropologia zmierza do tego, by dowartościować zbyt nisko niekiedy oceniane sprawy cielesne. Podkreśla się więc, że ciało służy duszy, ale nie jest jej narzędziem w sensie rzeczy. Uczestniczy w całości, a więc i godności podmiotu. To przez ciało właśnie, w najściślejszym z nim zjednoczeniu, podmiot nawiązuje kontakt ze światem rzeczy, otwiera się na świat materialny. Dzięki niemu także może się duch ludzki kontaktować z ludźmi, nie mamy bowiem bezpośredniej duchowej z nim łączności. Przez ciało duch ludzki potrafi oddziaływać na świat ludzki i przyrodniczy, potrafi przemieniać go, kształtować według własnej myśli twórczej. Tylko w kontakcie z Bogiem duch może wznieść się bezpośrednio ku Niemu, choć właściwie i tu ciało jest potrzebne, ponieważ cały człowiek, a więc w cielesności, najlepiej uwielbia Boga. Wszystko to świadczy o znaczeniu i godności ciała przekonując dowodnie, że nie da się usprawiedliwić postawy pogardy czy dezaprobaty dla niego.

Jedność cielesno-duchowa w człowieku ma aspekt dynamiczny. Jest zarówno czymś danym, jak i zadaniem. Ciało wyłamuje się z jedności z duchem, pretenduje nawet do ogarnięcia sobą całej podmiotowości, do dominacji w człowieku. Potrzeba starań i wysiłku, aby przewyciężyć w sobie to zagrożenie, bronić się przed dominacją ślepych sił i dynamizmów cielesnych, podporządkować w sobie to zagrożenie, bronić się przed dominacją ślepych sił i dynamizmów cielesnych, podporządkować sprawę ciała sprawom ducha.

2. WYMIAR ROZWOJOWY

W związku z wielkim przyspieszeniem zjawisk i procesów rozwojowych w ostatnich czasach staje się dla wielu ludzi rzeczą wprost oczywistą, że historyczność stanowi konieczny, a nawet istotny wymiar bytu ludzkiego. Ten wymiar wnosi jednak podwójną perspektywę, w której człowiek jest zarówno przedmiotem procesów historycznych, jak też podmiotem wpływającym na bieg dziejów. W samym człowieku zaś historia znajduje swój wyraz w jego rozwoju. Historyczność zatem

⁸ Por. bp B. Bejze, *W poszukiwaniu współczesnego pojęcia duszy ludzkiej*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, pr. zb. pod red. bpa B. Bejze, t. II, Warszawa 1968, 51—78.

i rozwojowość stanowią ważne wymiary rzeczywistości życia ludzkiego i podstawowe aspekty prawdy o człowieku.

2.1. ISTOTA HISTORYCZNA

Człowiek rozpatrywany egzystencjalnie stanowi rzeczywistość konkretną, a więc istniejącą w przestrzeni i czasie. Przez swą cielesność związany jest ściśle z określonym miejscem na ziemi, co wyznacza ramy jego bezpośredniego działania. Ogranicza to jego egzystencję, choć współczesne środki porozumiewania się ludzi na odległość oraz łatwość przenoszenia się z miejsca na miejsce ograniczenie to poważnie modyfikują. Głębiej niż określenie przestrzenne sięga w rzeczywistość jego egzystencji określenie w czasie. Upływający bezpowrotnie czas stanowi ramy wszystkich procesów życia ludzkiego, a nawet więcej niż ramy — w pewnym sensie ich wyznacznik. Nie tylko procesy biologiczne, ale i duchowe, takie jak rozumowanie i przygotowanie decyzji, zachodzą w czasie. Wchodzi on zatem bardzo głęboko w ludzką egzystencję⁹.

Historyczność człowieka charakteryzuje swoisty dynamizm, którego wyrazem i efektem jest rozwój. Ludzie nie przychodzą na świat jako istoty w pełni rozwinięte, lecz w ciągu wielu lat, przez całe właściwie życie, podlegają rozwojowi. Historyczność sięga głęboko w ludzką egzystencję¹⁰. Z upływem czasu zmienia poważnie sam byt człowieka. Nie znaczy to, że człowiek zmienia się całkowicie, zatracając w procesie ewolucyjnym ciągłość swej osobowości. W istocie trwa ludzkie „ja”, a przez nie pewna stabilność ludzkiego bytu. Mimo przemijających czynników egzystencji, pozostaje pewne niezmiennie duchowe centrum. Wiele jednak czynników zmienia się, powstaje, a przez nie i człowiek „staje się” ciągle na nowo człowiekiem¹¹.

To jego stawanie się w pewnym stopniu zbliża się do procesów przyrody, na które nie da się wywrzeć wielkiego wpływu. Człowiek jest rzeczywiście zależny od otaczającego go świata, od zachodzących w nim zjawisk. Procesy biologicznych przemian stwierdzone w roślinach i zwierzętach tkwią także w samym człowieku, w jego cielesności. Niewiele potrafi on ingerować w ich strukturę i dynamikę. Oczywiście

⁹ Por. ks. A. Koprowski, *Czas człowieka*, Com 2(1982) nr 3(9), 38—50.

¹⁰ Por. Cz. Bartnik, *Przegląd głównych zagadnień współczesnej katolickiej teologii historii*, AK 54(1957), 179—188.

¹¹ Por. ks. J. Joblin, *Tożsamość chrześcijańska w zmieniającym się świecie*, ChS 1976, nr 1(39), 7—20.

ta biologiczna ewolucja, choć stanowi rozwój, nie stanowi historii człowieka.

Przechodząc do sprawy rozwoju ujmowanego historycznie, należy stwierdzić determinujący wpływ przeszłości każdej osoby na kształtowanie jej terażniejszości. W tej przeszłości zaś można odnaleźć treści przekazane człowiekowi przez różne środowiska społeczne i kulturowe, często wdrażane mu na drodze świadomego lub niezamierzonego wychowania. Jest to zatem pewien los człowieka, jakby jego „dziedzictwo” przyjęte z przeszłości, bogactwo, z którym wkracza w terażniejszość. Ten czynnik losu, narosłej przeszłości, nie powinien być rozumiany w wymiarach absolutnego determinizmu. Człowiek poddany prawu rozwoju, skazany niejako na rozwój, w tym rozwoju sam uczestniczy, potrafi nań wpływać i nim kierować¹².

2.2. ISTOTA ROZWIJAJĄCA SIĘ

Historyczność człowieka wyznaczają dwa czynniki, z których jeden, wyżej omówiony ukazuje go w pozycji przedmiotu rozwoju, drugi zaś, który obecnie trzeba będzie rozpatryć, ujawnia jego czynną rolę w tym rozwoju. Uzależniony od świata własnych możliwości, potrafi go człowiek w pewnym stopniu czynnie kształtować. Podlegając dziejom, sam wpływa na dzieje. Jego życie jest niejako zanurzone w historii, a jednak on urabia tę historię, wpływa na jej rozwój przez własną, twórczą postawę, przez swoje ludzkie działanie.

Osadzony w czasie, potrafi się człowiek w pewien sposób jakby oderwać od jego determinacji, wznieść się ponad ten wymiar, przekroczyć wydarzenia zachodzące w nim podczas procesu ewolucyjnego. Umożliwia mu to jego poznanie intelektualne i zdolność przewidywania oraz wolność, czyli zdolność samookreślenia się. Dzięki zaś postępowi nauki i techniki możliwość przekraczania ograniczeń, wyłamywania się z determinizmu procesów natury zwiększyła się bardzo poważnie i zwiększa nadal. Na danych natury dzięki swej mocy twórczej człowiek buduje świat kultury, tworzy kulturę, przemienia świat; ale co najważniejsze — tworzy samego siebie¹³.

Rozwija samego siebie nie w próżni ontycznej, lecz w opar-

¹² Por. K. R. Popper, *Czy historia ma jakiś sens*, Znak 27(1975), 1384—1395; J. Potocka, *Czy dzieje mają sens, tamże*, 1396—1414.

¹³ Por. ks. F. Leśniak, *O dezintegracji pozytywnej*, SThV 2(1964) nr 1—2, 459—488; E. Sujak, *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków 1975.

ciu o to, czym jest, o tkwiące w nim możliwości¹⁴. Czyni to swym działaniem i to nie tylko tym, przez które wprost dąży do własnego postępu, ale także tym, którym dokonuje przemiany otaczającego go świata rzeczy, jak też otwiera się ku potrzebom innych ludzi. Przemieniając świat i służąc ludziom, przemienia i doskonali samego siebie. Urzeczywistnia w ten sposób własną potencjalność aktualizuje możliwość¹⁵. Wyzwała się z pewnych ograniczeń i dojrzewa ku pełni. Tej pełni właściwie na ziemi nie potrafi nigdy osiągnąć, bo nie zdoła wyczerpać do dna własnych możliwości rozwojowych. Nawet kiedy osiągnie wysoki poziom rozwoju, nie może stwierdzić, że zrealizował już siebie w całej pełni. W oparciu o to, co zdobył i rozwinął w sobie, o własne „już”, uświadamia sobie, że jeszcze mu wiele brakuje do doskonałego stanu własnego „ja”. A to „jeszcze nie” staje się nowym projektem i perspektywą dalszego rozwoju.

Historyczność w ścisłym znaczeniu niesie z sobą jedyną i niepowtarzalną szansę. Teraźniejszość jest darem, a więc możliwością kierowania ku lepszej przyszłości i apelem do jej kształtowania. Wprawdzie rzeczywistość własnej egzystencji, którą się urabia ku przyszłości, nie jest stwarzana z niczego, nie jest kształtowana zupełnie od nowa, jednak w oparciu o jej przeszłość można tworzyć nowe kształty. To co już uformowane, ogranicza w pewnej mierze „swobodę manewru”, ale go całkowicie nie przekreśla. Historyczne „teraz” daje ciągle możliwość przepracowania na nowo tego, co ujawnia się jako już dane i gotowe. W ten sposób człowiek tworzy, buduje swą przyszłość, ale i odpowiada za jej kształty. Przyszłość stoi przed nim jako zadanie.

3. PRZYMIOT TRANSCENDENCJI

Jaźń duchowa człowieka zaznacza się nie tylko w samowiedzy, lecz i w swoistym, niedostępnym dla innych istot ziemskich, rodzaju poznania świata, a mianowicie w poznaniu intelektualnym. Człowiek posiada rozum, dzięki niemu zaś jest

¹⁴ Por. ks. W. Urmanowicz, *Założenia antropologiczne podmiotu moralności w etyce chrześcijańskiej*, SThV 2(1964) nr 1—2, 31—76.

¹⁵ Por. S. Siek, *Osobowość. Struktura, rozwój, wybrane metody działania*, Warszawa 1982; W. Tabaczyński, *Formalna struktura osobowości w świetle teorii warstw psychicznych H. Rempleina*, SThV 8(1979) nr 1, 213—266; A. Żynel, *Dynamiczna teoria osobowości w ujęciu J. Nuttina*, Znak 22(1970), 429—449.

otwarty na poznanie prawdy. Doznania zmysłowe nie zamykają jego możliwości poznawczych. Choć czerpie z tej wiedzy, swoim umysłem przekracza jej perspektywy. Sięga w wyższy, pojęciowy wymiar poznania: głębiej, bo w niewidzialny plan rzeczywistości stworzonej; daleko, bo ku nieskończoności.

3.1. OTWARCIE KU NIESKOŃCZONOŚCI

Rzeczywistość niewidzialna nie odsłania mu się z taką łatwością, jak świat widzialny. Odkrywa ją z wielkim wysiłkiem, czasem wymyka się ona jego poznaniu. W perspektywie najdalej rysuje się lub raczej nieco tylko odsłania jako tajemnica. Poznanie Boga całe pogrążone jest w tajemnicy. Ale i ludzka rzeczywistość w swym najgłębszym odniesieniu poznawczym nie jest pozbawiona tajemnicy, co tak genialnie wyraził Błażej Pascal.

Otwarcie się na nieskończoność znamionuje zresztą nie tylko funkcję poznawczą człowieka, jego intelekt, lecz również jego chcenie i dążenie¹⁶. Całe w ogóle życie duchowe ludzi nie da się zamknąć w określonych, wymiernych granicach. Z tego szerokiego otwarcia się płynie postęp człowieka i życia ludzkiego. Człowiek swą myślą i chceniem wybiega ciągle naprzód, nie zadowolając się tym, co osiąga. W napięciu myśli i woli szuka, by znaleźć i osiągnąć „nowe”, a znajdując, ciągle chce „więcej”. Nie da się postawić człowiekowi bariery w jego dążeniu do życia pełniejszego, do poznania tajemnic świata i do panowania nad światem. Co więcej, nie da się postawić takiej bariery w jego dążeniu do nieskończonego życia.

We współczesnej myśli antropologicznej utarło się wskazać tu cechę człowieka nazywać transcendencją. Nie wszyscy myśliciele zgadzają się w jej bliższym charakteryzowaniu, a zwłaszcza wyjaśnianiu. Jak sama nazwa wskazuje, jest to przekraczanie i wznoszenie się — dodajmy: przekraczanie siebie i wznoszenie się (duchowe) ponad świat poznawany empirycznie. Właściwa człowiekowi zdolność, którą nazywa się transcendencją, jest nie tylko możliwością przekraczania siebie w stronę absolutnych wartości, lecz także duchowym skierowaniem ku nim, pragnieniem ich i dążeniem do nich.

Przeciwno pojmowaniu człowieka jako istoty religijnej występują różne rodzaje humanizmu ateistycznego¹⁷. Głosi się

¹⁶ Por. bp K. Wojtyła, *Osoba i czyn* (rozdz. *Transcendencja osoby a duchowość człowieka*), Lublin, 187—210.

¹⁷ Por. ks. S. Kowalczyk, *Religia a filozofia*, AK 89(1977), 303—321; tenże, *Religia a nauka*, ChŚ 8(1976) nr 6(44), 64—83; M. Krapiec, *Religia*

w nich często, że religia umniejsza coś z człowieczeństwa przypisując to Bóstwu, że jest źródłem alienacji człowieka. W istocie tak nie jest. Religia nie odbiera ani nie umniejsza godności ludzkiej¹⁸. Co więcej, to właśnie religia — mamy tu na uwadze religię ukształtowaną na wierze Chrystusa — bardzo podnosi godność człowieka, strzeże jej, dodaje głęboką motywację w jej obronie i pomaga w urzeczywistnieniu jej wymagań¹⁹.

3.2. HOMO VIATOR

Charakteryzując osobę ludzką należy z kolei zwrócić uwagę na jej śmiertelność. Ziemską egzystencja człowieka ma swoje określone wymiary czasowe i kończy się śmiercią. Nikt nie potrafi się przed nią uchylić, bo każdy nosi w sobie rozwijające się źródło. Moment śmierci spotyka ludzi w różnym wieku i w odmiennych sytuacjach, ale przychodzi nieuchronnie, a perspektywa śmierci, jej oczekiwanie stanowi ważny czynnik egzystencji. Heidegger wyraził to jaskrawo, określając życie ludzkie jako bytowanie ku śmierci.

W chrześcijańskim pojmowaniu ludzkiej egzystencji śmierć nie zamyka się w perspektywach absurdu i rozpacz. Nie jest to bowiem absolutny koniec człowieka, lecz tylko przejście, narodzenie do nowego życia — a właściwie otwarcie się, odsłonięcie istniejącego już nowego życia. Dlatego też Heideggerowskie stwierdzenie trzeba by zmodyfikować w tym sensie, że ziemską egzystencja, będąca bytowaniem ku śmierci, jest równocześnie skierowana ku wiecznemu życiu, do którego śmierć jest wprowadzeniem²⁰.

W świadomości chrześcijan została śmierć „przewycięzona” przez Chrystusa w zbawczym wydarzeniu Jego paschalnego przejścia ze śmierci do życia. Nie przestaje być jednak dla nich źródłem bolesnej udręki i przeżywanego dość powszechnie lęku. Zachowuje nadal charakter „nielitościwego lo-

a nauka, 18(1967), 861—887; Z. J. Zdybicka, *Problematyka Boga w filozofii współczesnej*, ZN 12(1969), 17—30.

¹⁸ Por. ks. S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985, 116—154.

¹⁹ Por. ks. J. Pastuszka, *Indywidualność człowieka a jego życie religijne*, SS 1(1980), 265—287; W. Prężyna, *Intensywność postawy religijnej a osobowość*, Lublin 1973.

²⁰ Por. ks. Cz. Bartnik, *Wieczne trwanie istoty ludzkiej w świetle filozofii i teologii*, AK 98(1982), 159—168; S. Dembowski, *Rozwój filozoficzny koncepcji człowieka*, SThV 18(1980) nr 1, 21—31; ks. A. Just, *Tajemnica człowieka*, CTh 53(1983) nr 3, 5—23.

su" kryjącego się w nieuchronnym fakcie bolesnego zerwania jedności cielesno-duchowej. Traci jednak znamię tragiczne. Każdy musi umrzeć, ale umiera nie cały. Częścią swego bytu — jak o tym upewnia wiara — trwa, czekając dopełnienia przez zmartwychwstanie swej cząstki cielesnej.

W oczach chrześcijan śmierć traktowana była zawsze bardzo poważnie. Odrywano ją jednak niekiedy od całości życia. Była ważna sama w sobie, jako jednorazowe, udane lub tragiczne, przejście w nowy, wieczny świat bytowania. Dziś zrywa się z takim pojmowaniem śmierci, w którym jest ona wyizolowanym zdarzeniem. Między życiem i śmiercią dopatrujemy się w wymiarach duchowych ściślej wewnętrznej jedności. Śmierć — a ściślej biorąc kryjące się za nią nowe życie w wymiarach wieczności — koncentruje w sobie całość życia ziemskiego, jego etapy postępu lub regresu. Dobrze wyraża ściśły związek życia — całego życia — ze śmiercią i otwierającą się przez śmierć wiecznością stare przysłowie: „jakie życie, taka śmierć”, byle je tłumaczyć nie czysto zjawiskowo, lecz w sposób pogłębiony. Śmierć pozostanie zawsze czymś w rodzaju skoku w mroczną toń, z tym że odbicie do tego skoku przygotowuje się w wymiarach nie tylko poprzedzających go godzin lub dni, lecz całego biegu życia.

Swym życiem człowiek dojrzewa do nowego życia, a śmierć jest w tym procesie momentem szczytowym — osiągnięciem pełni rozwoju. Być może, że w tym procesie dojrzewania osobowości do życia wiecznego procesowi śmierci wyznacza Bóg rolę szczególną i decydującą. Hipoteza Borosa, według której ostatnim chwilom życia jest pozostawiona sprawa ostatecznej decyzji człowieka, sprawa wyboru Boga lub Jego odrzucenia, jest godna uwagi, ale pozostaje tylko domysłem. Dopuszczając możliwość jeszcze nowej — i w tym jej optymizm — ostatecznej szansy wyboru Boga, nie osłabia ona jednak znaczenia całości życia doczesnego w relacji do życia wiecznego. Twierdzeniem tym przełamujemy dualistyczne pojmowanie egzystencji ludzkiej w omawianych tu wymiarach, podkreślając jedność między życiem i śmiercią, doczesnością i nieśmiertelnością człowieka.

Jako istota nieśmiertelna, zasługuje człowiek na specjalne względy, posiada szczególną godność. Nie jest częścią świata widzialnego, wykracza ponad niego, jest jego świadomym centrum. Choć pewną częścią swej istoty jest włączony w bieg zjawisk przyrody, jednak góruje nad nią i wprzega ją w swą

służbę. Przerasta świat, bo ma w sobie zarody nieśmiertelności²¹.

4. ISTOTA SPOŁECZNA

Osobę ludzką cechuje, jak stwierdziliśmy, szczególna zdolność rozwojowa. Rozwój zaś jej zachodzi na drodze „wyjścia z siebie”, aby „powracać ku sobie” wzbogaconym o nowe wartości. Transcendentny wyraz tego „wyjścia z siebie” został już wyżej rozpatrzony. Obecnie trzeba rozważyć jego wymiar międzyludzki, to znaczy zdolność otwarcia się ku innym ludziom w poznaniu, dążeniu i działaniu. Wyrazem tej zdolności jest życie społeczne.

Omawianie społecznego charakteru osoby ludzkiej trzeba będzie rozpocząć od wykazania, że fenomen społeczności, stwierdzany powszechnie i bardzo zróżnicowany w swych postaciach, nie jest dla człowieka czymś przypadkowym lub umownym, lecz naturalnym i koniecznym. Dalsze rozważania pójdą w kierunku ujawnienia relacji osoby ludzkiej do społeczności, to znaczy ukazania płaszczyzn ich zależności i podporządkowania.

4.1. KONIECZNOŚĆ EGZYSTENCJALNA

Ludzie, poszczególne osoby ludzkie, nie stanowią „samotnych wysp” w świecie. Może istnieją gdzieś we wszechświecie inne, podobne do nas, istoty tworzące „osobne światy”. Takimi jednak nie są, na pewno, ludzie. Co więcej, każdy człowiek potrzebuje innych ludzi, nawet gdyby ten lub ów z nich stanowił dlań zagrożenie lub ograniczenie sfery jego wolności. Powiedzenie Sartre’a: „piekło — to drugi człowiek” trzeba odczytać jako jego aprioryczne założenie filozoficzne. Gdyby zaś miało stanowić stwierdzenie zjawiska, odnosiłoby się do fenomenów wyjątkowych i dotyczyło subkultury współżycia międzyludzkiego. To właśnie całkowita samotność — jeśli się ją w ogóle da pomyśleć na długą metę i to bez oparcia w mistyce religijnej — byłaby dla człowieka, by odwrócić powiedzenie Sartre’a rodzajem piekła. Jeśli zaś chodzi o obiektywną płaszczyznę ludzkiej egzystencji, to właśnie inni ludzie, tworzący różne społeczności, stanowią konieczny warunek tej egzystencji, a także jedyną szansę rozwoju osoby.

Jest rzeczą dla wszystkich oczywistą, że jednostka ludzka jest istotą ograniczoną i słabą. Człowiek pozostawiony same-

²¹ Por. W. Pannenberg, *Kim jest człowiek*, Paris 1978, 55—66.

mu sobie nie potrafi sobie zaradzić. Potrzebuje innych ludzi — od pierwszej do ostatniej chwili swego życia. Nie jest wyposażony od urodzenia we wszystko to, co mu jest potrzebne, ani sam nie potrafi sobie tego zapewnić. Jego słabość i nieporadność uwidacznia się najwyraźniej w dzieciństwie, kiedy to zaspokojenie najbardziej elementarnych potrzeb cielesnych może nastąpić tylko przy pomocy innych ludzi. Pod tym względem znajduje się człowiek w gorszej sytuacji, niż osobniki wielu gatunków zwierzęcych. One bowiem wyposażone są w potrzebne środki do zdobywania pożywienia, środki ochronne przed zimnem, w instynkt kierujący w wyborze właściwego pożywienia itp. Człowiek zaś po narodzeniu jest absolutnie niezdolny do życia samemu, potrzebuje — przez długie lata — opieki i pomocy. Niesie mu ją i zapewnia społeczność i to nie wyłącznie ta o wąskim zasięgu wspólnoty rodzinnej. Pomocy w zaspokajaniu potrzeb cielesnych potrzebuje zresztą człowiek — i jej nieustannie doświadcza — nie tylko w okresie dzieciństwa, lecz w ciągu całego swego życia.

Nie tylko potrzeby cielesne, ale w równej, a może w większej jeszcze, mierze potrzeby duchowe domagają się istnienia społeczności i kierują ludzi do życia wspólnie z innymi. Potrzebą elementarną w tym zakresie jest wychowanie. Otóż wychowanie człowieka jest nie tylko długoletnim i złożonym procesem rozwojowym, ale stawia pewne wymagania o charakterze społecznym, w każdym razie zakłada współdziałanie wielu ludzi. Potrzeby duchowe człowieka przejawiają wielką różnorodność, daleko większą niż cielesne. Bez współdziałania zaś wielu ludzi w ramach życia społecznego nie ma mowy o ich zaspokajaniu.

Zaspokojenie wielu potrzeb zapewnia ludziom praca — chociaż sama stanowi swoistą potrzebę człowieka. Ale i ona domaga się współdziałania, podziału, kierownictwa, słowem: pewnych form życia społecznego. Nawet na niskim poziomie rozwoju cywilizacji człowiek nie pracował samotnie; w miarę zaś rozwoju gospodarki, techniki i produkcji przemysłowej rozwijał się też i komplikował podział pracy. A jest on możliwy tylko w ramach zorganizowanego życia społecznego.

Współpraca i pomoc ze strony innych w zaspokajaniu potrzeb jest człowiekowi niezbędna także z racji różnorodności i swoistej „rozciągliwości” tych potrzeb. Inaczej, niż to zachodzi w świecie zwierząt, których potrzeby są dość ograniczone i nie przejawiają tendencji zwykłej, u człowieka — w miarę rozwoju gatunkowego i osobniczego — wzrastają po-

trzeby, szczególnie duchowe, których zaspokojenia sam absolutnie nie potrafi sobie zapewnić. Na współczesnym etapie swego rozwoju potrzebuje więc nie tylko chleba, odzienia, obcowania towarzyskiego, ale także książek, gazety, środka lokomocji, filmu, radia itp. Tych zaś dóbr może mu dostarczyć tylko bogato rozbudowane życie społeczne.

Człowiek jest istotą bardzo „plastyczną” w znaczeniu nie tylko „rozciągliwości” potrzeb, ale i możliwości rozwojowych i podatności na wielostronne doskonalenie się. Przedstawia niespotykaną w przyrodzie otwartość na działanie czynników rozwoju, ubogacenia intelektualnego i dojrzewania duchowego. Jego obiektywnym możliwościom rozwojowym i znamiennej potencjalności towarzyszy skierowanie psychiczne, wewnętrzne nastawienie na rozwój. Do rozwoju tego potrzebujemy jednak tych możliwości, jakie otwiera życie społeczne. Ono umożliwia dokonywanie się w nim procesu dojrzewania umysłowego, moralnego i religijnego oraz osiągnięcie wysokiego poziomu osobowego rozwoju.

Do tego rozwoju potrzebuje innych w tym także znaczeniu, że ukazują mu oni możliwość i drogi potencjalnego rozwoju. Żadna jednostka ludzka nie wyczerpuje możliwości rozwojowych gatunku homo sapiens, może więc wzorować się na innych, może sama kształtować i odzwierciedlać coś, co inni potrafili w sobie zrealizować. Ci inni są zatem koniecznym czynnikiem rozwoju osoby o tyle, że jako wzory ukazują jej różne możliwości, mogą wpływać na jej wyobraźnię i umysł, rozbudzić nowe pragnienia, pobudzić do czynu jej wolę. Nie jest zaś to możliwe poza życiem społecznym. Ono jest więc koniecznym — choć bynajmniej nie wystarczającym — warunkiem rozwoju i doskonalenia się osoby ludzkiej. Również do zdobywania doskonałości duchowej potrzebne jest życie społeczne. Choć samo ono nie zapewnia automatycznie wyrobienia duchowego, a nawet może być niekiedy doń przeszkodą, otwiera niezastąpione możliwości doskonalenia duchowego osoby ludzkiej, jej wzrostu i rozwoju. Udziela ono również możliwości wzajemnego wpływu na innych, współpracy nad ich rozwojem, pomocy w doskonaleniu się i wzroście ku pełni duchowej.

Przeprowadzona wyżej analiza sytuacji życiowej człowieka pozwala stwierdzić, że przejawia on znamię istoty społecznej i że społeczność stanowi naturalny wyraz życia ludzkiego. Znaczy to, że życie społeczne nie jest czymś całkowicie przypadkowym, dowolnym czy umownym, czymś co de facto, a cze-

go z równym powodzeniem mogłoby nie być. Jest ono czymś dla człowieka istotnym.

4.2. DOBRO WSPÓLNE

Spółeczność nie jest abstraktem, lecz żywym organizmem złożonym z ludzi jako członków. Żyje życiem tworzących ją jednostek ludzkich i tylko ich solidarne działanie może jej zapewnić istnienie i dobre funkcjonowanie. Troska zatem tych jednostek o dobro wspólne zawiera się w wymiarze społecznym osoby ludzkiej i rysuje się w jej świadomości jako istotne zadanie.

Przekładając na język aksjologii, trzeba dobru wspólnemu przyznać pierwszeństwo w stosunku do dobra indywidualnego jednostek²². Nie znaczy to wcale, jakoby dobro wspólne należało przeciwstawiać dobru jednostek czy choćby uznawać je za niezależne od ich dobra. Dobro niezależne od prawdziwego dobra członków społeczności, a tym bardziej z nim sprzeczne, nie jest i nie może być dobrem wspólnym tej społeczności²³.

Zasada podporządkowania dobra jednostkowego dobru wspólnemu wyznacza podstawę hierarchii dóbr w zakresie życia społecznego. Czyni to tylko na linii horyzontalnej. Hierarchizowanie samych rodzajów dobra leży poza zakresem jej normowania. Pierwszeństwo dobra wspólnego dotyczy dóbr tego samego rodzaju, odnosi się więc wyłącznie do zakresów dóbr tej samej skali wartości. W myśl tego ograniczenia wcale nie potrzeba poświęcać dobra jednostkowego uznanego za wyższe dobru wspólnemu za niższe. Tu bowiem zasada stosunku części do całości nie ma w ogóle zastosowania.

Zasada preferencji dobra wspólnego zawiera w sobie kilka bardziej szczegółowych wymagań. Domaga się ona naprzód uznania, autorytetu władzy zwierzchniej. Ten autorytet nie jest nieograniczony, a posłuszeństwo wobec władzy nie może być ślepe. Niemniej jednak podporządkowanie się kompetencji władzy stanowi usprawiedliwione i ważne wymagania dobra społecznego. To dobro wymaga następnie pozytywnego stosunku do praw i struktur społecznych. Nie utożsamia się to jed-

²² Por. ks. J. Majka, *Spółeczna natura człowieka a istota społeczeństwa*, RTK 6(1959) nr 1—2, 279—296.

²³ Por. J. Karpiński, *Struktury społeczne i osobowość*, *Więź* 20(1977) nr 10(234), 3—15; J. Messner, *Główne zasady nauki społecznej Kościoła*, ChS 15(1983) nr 1(112), 7—21.

nak z wymaganiem immobilizmu²⁴. Właśnie dobro wspólne wymaga udoskonalania stosunków społecznych, a co za tym idzie i pewnych zmian w zakresie prawa i struktur.

4.3. PRIORYTET OSOBY

Człowiek jest powołany do życia we wspólnocie z ludźmi i życie społeczne jest dlań koniecznością egzystencjalną. Ta sytuacja stawia przed nim określone wymagania, to znaczy żąda, aby w swym postępowaniu liczył się z innymi ludźmi, aby miał na uwadze dobro wspólne. Nie społeczność jednak stanowi centrum i cel wszystkich poczynań. Dobru społeczności nie można podporządkować osoby ludzkiej, choć ona temu dobru, jeśli się rozwija i doskonali, rzeczywiście służy.

Jako górujący nad światem, nie może być człowiek sprowadzony do poziomu rzeczy, „urzeczowniony”. Nie może być zatem traktowany jako narzędzie, jako środek do innego celu. Jest zawsze celem sam w sobie, a wszystko inne jest dla niego, dla jego istnienia i rozwoju. Inaczej mówiąc, wartość posiada człowiek jako człowiek, a więc nie tylko wtedy, kiedy może być komuś do czegoś potrzebny. Wartość człowieka jest absolutna, a nie instrumentalna, pierwotna a nie nadana. On sam zaś nadaje wartość rzeczom, inicjuje cały porządek wartości: rzeczy są dla człowieka. Wyrażony w tych sformułowaniach humanizm płynie z przesłanek transcendentnych. Przypisuje zaś godności ludzkiej charakter absolutny i nietykalny. Nikt nie nadaje człowiekowi tej godności, nikt też nie potrafi mu jej odebrać.

Mając na uwadze godność osoby ludzkiej, dochodzimy do wniosku stwierdzającego swoistą wyższość osoby nad społecznością. Osoba posiada wyższość nad społecznością, ponieważ przekracza i przewyższa wszystkie wartości ziemskie. Życie społeczne nie ma celu samo w sobie niezależnie od zaangażowanych w nim osób. Jego celem i zadaniem jest służba ludziom, zapewnienie im, dzięki współpracy, dóbr, których nie można osiągnąć poza życiem społecznym. Dobro człowieka nadaje sens istnieniu społeczności. Wszystko w życiu społecznym musi być odniesione do człowieka, ma służyć zachowaniu, rozwojowi i doskonaleniu osób.

Godność człowieka ma znamię powszechności, przysługuje każdej jednostce ludzkiej, bez żadnego wyjątku. Jak stwierdza pierwszy artykuł Powszechnej Deklaracji Praw Człowie-

²⁴ Por. K. Dąbrowski, *Osobowość a procesy uspołecznienia*, ChŚ 7(1975) nr 6(38), 51—60.

ka NZ „wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności”. Ma to swój wyraz w postaci zadeklarowania równości praw i obowiązków każdego człowieka oraz usunięcia wszelkich form dyskryminacji. We wstępie do wspomnianej Deklaracji NZ proklamowanie „przyrodzonej godności ludzkiej” zostało uzupełnione ogłoszeniem „równych i niezbywalnych praw wszystkich członków ludzkiej wspólnoty”.

4.4. NIENARUSZALNE PRAWA OSOBY

Prymat osoby ludzkiej implikuje szczególne uprawnienia przysługujące każdej osobie, zwane „prawami osoby” lub „prawami człowieka”. Gwarantują one moralną możliwość wykonywania określonych działań, władania czymś lub ubiegania się o coś. Ich istnienie ustala sam fakt przynależności do „rodziny człowieczej”, a przez to posiadanie wyjątkowej godności i ponadziemskie powołanie człowieka. Określają one konieczne warunki rozwoju osobowego człowieka oraz wykonania przezeń najwyższych zadań życiowych²⁵.

Jako wyraz szczególnej godności i wartości człowieka, prawa osoby są nienaruszalne. Nikt, nawet najwyższa władza na ziemi, nie może ich kwestionować. Nie jest w mocy się ich pozbyć, nawet sam ich podmiot, osoba ludzka, jak nie potrafi się nigdy uwolnić od swego człowieczeństwa i jego szczególnych przeznaczeń.

Uwypuklając nienaruszalność praw osoby, nie należy jednak zamykać oczu na ich ograniczenia²⁶. Pierwsze z nich płynie z samej cechy ich powszechności, tzn. że przysługują wszystkim ludziom. Uprawnienia bowiem jednej osoby znajdują swe wielostronne ograniczenia w analogicznych uprawnieniach innych. Ponadto korzystanie z nich nie może godzić w istotne wymagania dobra wspólnego.

Podstawowe prawa osoby mają charakter ponadczasowy i niezmienny, są przez to tylko ogólnymi zasadami normotwórczymi. Są one jednak otwarte na dokładniejsze określenia, a nawet ich wyraźnie potrzebują²⁷. Ich zadeklarowanie przez

²⁵ Por. ks. A. Motek, *Prawa człowieka a prawa osoby ludzkiej*, CS 14(1982), 83—103; ks. J. Joblin, *Rola ekonomiczno-socjalnych praw człowieka w torowaniu drogi do nowego społeczeństwa*, ChS 12(1980) nr 11—12(95—96), 60—94.

²⁶ Por. H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka — problemy otwarte*, ChS 15(1983) nr 12(123), 17—35.

²⁷ Por. K. Drzewicki, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka jako inspiracja współczesnego rozwoju praw człowieka*, ChS 15(1983) nr 12(123), 34—48.

miarodajne czynniki życia społecznego jest sprawą najnowszych czasów²⁸.

Również i Kościół deklarował niejednokrotnie w ostatnich czasach prawa osoby ludzkiej. W pewnej mierze czynili to papieże: Leon XIII i Pius XI. Szczególnie jednak w czasie ostatniej wojny, w okresie brutalnego i szerokiego łamania naturalnych praw człowieka przez hitleryzm, Stolica Apostolska kilkakrotnie ukazywała te prawa jako nienaruszalne i apelowała o ich przestrzeganie. Szerszy wyraz deklaracyjny ze strony Stolicy Apostolskiej znalazły prawa osoby ludzkiej w encyklice *Pacem in terris* Jana XXIII²⁹. Pierwszą część tej encykliki zaczyna papież od ukazania właśnie praw człowieka (por. nr 9—22).

Na deklaracjach Jana XXIII nie zamyka się autorytatywne ujawnianie współczesnej świadomości Kościoła dotyczącej niepodważalnych praw każdego człowieka. Rozwija je w pewnym zakresie II Sobór Watykański, zwłaszcza w konstytucji o Kościele w świecie współczesnym. Ukazuje je również Paweł VI (szczególnie w *Populorum progressio* i *Octogesima adveniens*) apelując do wszystkich państw i narodów, by ukazywały maksymalną troskę o ich zachowanie w praktyce. Podobnie czyni Jan Paweł II³⁰. Poczynając od pierwszej encykliki *Redemptor hominis* poprzez liczne swe enuncjacje nawołuje rządy wszystkich państw do poszanowania nienaruszalnych praw człowieka.

Wśród naturalnych uprawnień osoby ludzkiej jest też jedno dziś wyjątkowo cenione, a mianowicie prawo do wolności. Chodzi głównie o wolność od różnych ograniczeń, nie zawsze usprawiedliwionych, które krepują ludzi w ramach życia społecznego.

²⁸ Por. ks. H. Andrzejczak, *Problemy międzynarodowej ochrony praw człowieka w procesie powstawania systemu Narodów Zjednoczonych*, ZN 8(1965) nr 4, 15—26; tenże, *Serie oficjalnych dokumentów ONZ dotyczące ochrony jednostki ludzkiej*, RF 15(1967) nr 2, 153—163; H. Bortnowska, *Wobec Deklaracji Praw Człowieka*, Znak 34(1982), 1285—1288; A. Michalska, *Wykonywanie traktatów dotyczących praw człowieka*, ChŚ 15(1983) nr 12(123), 64—80; J. Michalski, *Z historii Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, ChŚ 15(1983) nr 12(123), 81—91.

²⁹ Por. ks. H. Andrzejczak, *Moralny walor Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka a encyklika „Pacem in terris”*, RTK 13(1966) nr 3, 75—88; K. Łoziński, *Prawa człowieka a pokój w nauczaniu społecznym Kościoła*, ChŚ 15(1983) nr 4(115), 1—14.

³⁰ Por. W. Piwowarski, *Prawa człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, Więż 21(1984) nr 307, 37—45.

Ograniczenie wolności i swobody najdotkliwiej odczuwa się w aktach przymusu zewnętrznego. Uwolnieni zaś od tego przymusu czują się ludzie swobodni, wolni — są w posiadaniu wolności zewnętrznej. Jest to więc niezależność od fizycznego przymusu, swoboda czynienia tego, co człowiekowi w zewnętrznej sferze działań przysługuje i do czego jest przez swe naturalne pragnienia oraz nabyte przyzwyczajenia wewnętrznie skierowany.

Pod miano wolności w tym znaczeniu podciąga się dziś nie tylko uwolnienie od przymusu zewnętrznego, lecz również wolność od innych ograniczeń. Uznanie ich za nieusprawiedliwione zrodziło tendencję do uwolnienia się od nich. Proklamuje się „prawo człowieka do wolności”, przy czym zarówno to „prawo”, jak i „do wolności” rozumie się nie tylko w liczbie pojedynczej, generycznie, lecz także w liczbie mnogiej, jako wielość praw dających moralny tytuł do działania, wnoszenia roszczeń czy łamania ograniczeń.

Z różnych stron może płynąć zagrożenie dla tej wolności. Mogą jej zagrażać inni ludzie, ale zagrożenie płynie również od wewnątrz, ze strony słabości moralnej. Trzeba wskazać na nędzę z jednej strony, z drugiej zaś na hołdowanie zbytnej łatwiznie życiowej, jako na wielkie niebezpieczeństwo zaniku wolności człowieka.

Dar wolności bywa niedoceniany i marnowany. Może być jednak wykorzystany i rozwijany. Ten rozwój właśnie stoi przed każdym człowiekiem jako zadanie na całe życie. Jego realizacja stanowi tytuł nowej wielkości i godności człowieka. Człowiek może i powinien uwalniać się od tego, co obciąża i krępuje jego wolność. Może i powinien wychowywać się do wolności, dobrze z niej korzystając, oraz pomagać innym do wzrastania w prawdziwej wolności.

GRUNDPRÄMISSE DER HUMANISTISCHEN ANTHROPOLOGIE

Zusammenfassung

Den Menschen kann man nicht zum Niveau einer von der Tierespezies zurückführen. Obwohl er mit der Tierwelt in einem strengen Zusammenhang steht, bildet er eine eigenartige, selbständige Welt. Die Antworten auf die Frage: „Was (wer) der Mensch ist“, sind sehr verschieden. Man unternimmt immer wieder neue Versuche um die Eigenschaften der Menschen verschiedener Rassen, Nationen, Kulturen und Geschichtsepochen festzustellen, also die, die die Hauptmerkmale des

Menschen bilden. Der Verfasser dieses Aufsatzes ist überzeugt, dass man alle Menscheneigenschaften zu vier Eigenschaften zurückführen kann und diese vier Eigenschaften machen den Gegenstand seiner Erörterung aus. Er untersucht also den Menschen der Reihe nach als ein Leib-seelischwesen, ein sich entwickelndes Wesen, ein transzendentes und soziales Wesen. Diese vier richtig verstandenen Dimensionen des Menschentums bilden die Grundprämisse der humanistischen Anthropologie.