

Jerzy Koperek

Normy moralne w warunkach przemian społecznych

Saeculum Christianum : pismo historyczno-społeczne 5/1, 149-164

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.

Ks. JERZY KOPEREK

NORMY MORALNE W WARUNKACH PRZEMIAN SPOŁECZNYCH

Analiza różnych systemów etycznych i wynikających z nich poszczególnych kierunków myśli społecznej wymaga wzięcia pod uwagę nie tylko natury człowieka, jego powołania życiowego i przeznaczenia, ale także konkretnych warunków politycznych i ekonomicznych, które decydują o kierunku przemian społeczno-kulturowych.

Aby ocenić prawidłowość kierunku tych przemian, trzeba zbadać, czy odpowiadają one rzeczywistości dobru człowieka. Dobro to zaś mierzy się stosunkiem działania ludzkiego do ontologicznej podstawy norm moralnych, jaką jest osoba ludzka, w wymiarze jednostkowym i społecznym. Odwołanie się do tej podstawy moralności jest szczególnie istotne w kontekście dokonującego się obecnie w Europie Środkowo-Wschodniej procesu przemian społecznych¹.

1. Społeczne uwarunkowania egzystencji człowieka

A. Hermeneutyka ludzkiej egzystencji

Analiza egzystencjalnej sytuacji człowieka wymaga konfrontacji warunków ogólnych, związanych z jego istotą, z konkretnymi przeżyciami jakich każdy człowiek doświadcza indywidualnie. Choć te przeżycia nie zmieniają podstawowej struktury człowieka, to jednak nadają jej swoisty koloryt. W ten sposób w osobie ludzkiej łączy się to co jest wspólne wszystkim ludziom z tym co jest indywidualne².

¹ Zob. A. Grzegorzczak, *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*. Warszawa 1989, J. Mariański, *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1990; W. Sadurski, *Moral Pluralism and Legal Neutrality*. Dordrecht 1990; I. M. Bocheńskieja, *Szkice etyczne*. Londyn 1953.

² Tę problematykę podjęła Laura Paoletti. Jako profesor Historii Filozofii Włoskiej w Uniwersytecie Rzymskim „La Sapienza” jest koordynatorem naukowym Międzynarodowej Fundacji Nova Spes. Jej zainteresowania idą w kierunku problemów

Także w relacjach międzynarodowych grają rolę elementy wspólne i indywidualne. Warunki, w jakich kształtuje się osobowość stanowią dla niej czynnik konstytutywny. Równocześnie osoba wpływa na warunki, przenika je sobą, ożywia i nadaje im niepowtarzalny charakter. Celem rozumienia osoby, trzeba więc brać pod uwagę zarówno cechy należące do natury człowieka, jak i te, które wynikają z jej historycznych uwarunkowań.

Powyższe stanowisko pozwala zachować równowagę między stanowiskiem etyki sytuacyjnej, która bierze pod uwagę indywidualność jednostki, a systemami etyki, które bronią się przed popadnięciem w jakąkolwiek formę relatywizmu.

B. Personalizm wobec uwarunkowań społecznych

Personalizm łączący tradycję tomizmu z fenomenologią jest bliki ujęciom K. Wojtyły jako filozofa³. Bierze on pod uwagę istotną i powszechną strukturę substancjalną człowieka z uwzględnieniem równocześnie indywidualnych uwarunkowań osoby. Jako osoba człowiek nie może być traktowany jako przedmiot, jako mechanicznie powiązany z innymi przedmiotami element systemu organizacji produkcyjnej.

Jednym ze sposobów traktowania człowieka przedmiotowo jest zaliczanie jednostek do pewnej klasy ze względu na fakt posiadania jakiejś cechy, zwykle dość luźno powiązanej z osobą człowieka. Powstaje w ten sposób system klasowy, prowadzący często do zagubienia godności osobowej człowieka. Uzasadnienie teoretyczne takiego systemu wydawało się prawidłowe. W rzeczywistości jednak system ten się nie sprawdził, ponieważ nie brał pod uwagę ontycznej natury człowieka.

antropologicznych rozpatrywanych z punktu widzenia hermeneutyki w ramach filozofii egzystencjalnej „konkretnego człowieka”. Swoje przemyślenia zawarła w książce: *Ermeneutica delle condizione umane*. Roma 1990.

Autorka zanalizowała zagadnienie hermeneutyki ludzkich uwarunkowań w trzech częściach pracy. 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 autora 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.

³ Por. K. W o j t y ł a, *Personalizm tomistyczny*. Znak. 13: 1961, s. 664–674; t e n ż e, *Osoba i czyn*, wyd. 2. Kraków 1985.

Tylko integralna koncepcja człowieka pozwala rozwiązywać jego problemy etyczne.

C. Dobro człowieka w życiu społecznym

W aktualnej sytuacji Polski zauważa się zapomnienie o indywidualnym charakterze każdej osoby ludzkiej. Odczuwa się pozostałości abstrakcyjnego podchodzenia do człowieka, wyrażającego się w klasowym podchodzeniu do osoby ludzkiej. Ograniczenie indywidualnego poczucia wolności słowa, działania, wyznawania wiary, niszczy dynamizm ludzkiej inicjatywy, a tym samym osłabia lub uniemożliwia pełną realizację siebie, lub, jak powie K. Wojtyła, możliwość „spełnienia się jako człowieka”⁴.

Dając wyraz przekonaniom na rzecz niezbywalności i nienaruszalności prawa człowieka do pełnego „spełnienia się” jako osoby ludzkiej w warunkach współczesnej transformacji systemowej, 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.

W całokształcie przedstawionych analiz należy również wziąć pod uwagę fakt, o którym pisze T. Ślipko, że w aktualnej sytuacji społecznej, po roku 1989: „Wytwarza się atmosfera, w której słabnie siła autorytetu, rozchwianiu ulegają kryteria prawdy i obiektywizmu, wzmagają się tendencje do uznawania wszystkiego za zmienne, niepewne i relatywne”⁶.

Analizując aktualną sytuację współczesnej transformacji w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, a więc również i Polski, T. Ślipko zauważa ponadto, że: „W rzeczywistości jesteśmy świadkami zderzenia się absolutnej moralności chrześcijańskiej z systemem laickiego rozchwiania podstawowych pojęć i zasad moralnych. Dziejowa misja Kościoła polega na położeniu skutecznej zapory niszczyielskiej fali relatywizmu”⁷.

⁴ Por. tenże, *Osoba i czyn*, s. 182 – 227.

⁵ Por. tamże, s. 323 – 366.

⁶ T. Ślipko, *Die ideologischen scheidewege des modernen Polen*. Forum Philosophicum. T. 1: 1996, 75.

⁷ Tamże.

Wprowadzając personalistyczne zasady społeczne do nowych układów i warunków społecznych w Polsce, warto więc 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. 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 zewnętrznego⁸.

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

⁸ Por. K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasz z Akwinu, Hume'a i Kanta*. Roczniki Filozoficzne. 6: 1958, z. 2, s. 15–21; tenże, *Człowiek w połu odpowiedzialności*. Rzym – Lublin 1991, s. 41 – 89.

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.

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, z racji 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 życiu⁹.

⁹ Jan Paweł II dokonuje weryfikacji stanowiska absolutyzacji wolności stwierdzając, że wolność jest zakorzeniona w prawdzie człowieka i skierowana ku wspólnocie. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis Splendor”*. Tekst polski, L'Osservatore Romano. 10: 1993, s. 48 – 49.

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 ludzkiego¹⁰.

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 wolę¹¹.

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. Tym niemniej personaliści mówią 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 ludzkiego¹².

Ta wzajemna współpraca intelektu z wolą daje efekt w postaci powinności moralnej, zmierzającej do podjęcia czynu ludzkiego, tj. „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

¹⁰ Por. K. Demmer, *Christi vestigia sequentes. Appunti di Teologia Morale Fondamentale, ad uso degli studenti*. Roma 1988; tenże, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*. Milano 1989; J. Fuchs, *Teologia moralna, tłum. L. Bobiatyński i E. Krasnowolska*. Warszawa 1974.

¹¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 202; J. Kopernik, *La formazione della coscienza nel sacramento della riconciliazione secondo l'insegnamento di Giovanni Paolo II*. Roma 1989; tenże, *La normatività della coscienza morale nel personalismo di Karol Wojtyła*. Roma 1992.

¹² Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*. Roczniki Filozoficzne. 5 1955–1957, z. 1, s. 111–135; tenże, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce...*; tenże, *Personalizm tomistyczny*. Tenże, *Osoba i czyn*, s. 5–30; tenże, *Elementarz etyczny*, wyd. 2. Wrocław 1986.

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 dobry 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 etycznego¹³.

Tym 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 w oparciu o prawdę antropologiczną prowadzą do uzasadnienia takich 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.

¹³ Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 33–41; t e n ż e, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 52–57.

Powyższy wniosek prowadzi do odrzucenia takiego sposobu rozumowania, skutkiem którego zaciera się różnica pomiędzy dobrem a złem, a istnieje jedynie słuszna lub niesłuszna decyzja w postępowaniu etycznym. Podkreśla ten problem Jan Paweł II w encyklice *Veritas Splendor*, w której daje dowód prawdziwości o niemożliwości bezpośredniego przejścia z wymiaru teologicznego do socjologicznego, bądź psychologicznego¹⁴. 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 moralnej¹⁵.

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 opracować 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 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. Normotwórczy 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.

¹⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis Splendor”*, nn. 28 – 53, s. 14– 24.

¹⁵ Tenże, *Encyklika „Sollicitudo Rei Socialis”*. Tekst polski, n. 41, Rzym 1987, s. 82.

W społeczeństwie dzisiejszym można spotkać się również z pojęciem norm moralnych ujętych zdroworoządkowo. 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 zdroworoządkowego 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 społecznej¹⁶. 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. Tym 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 posiada swoją motywację i uzasadnienie filozoficzne, religijne czy nawet ideologiczne¹⁷.

¹⁶ Por. H. J u r o s, *Czy etyka społeczna niezależna*. Communio. 3: 1981, s. 76 – 85; A. D y l u s, *Możliwość i konieczność etyki nauki*. W: *Moralność chrześcijańska*. Poznań – Warszawa 1987, s. 273 – 285; Cz. S t r z e s z e w s k i, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*. Warszawa 1978.

¹⁷ Por. T. S t y c z e Ń, *Etyka niezależna?* Lublin 1980; t e n ż e, *Problem możliwości etyki*. Lublin 1972; t e n ż e, *Spór o naukowość etyki*. Więź, 19:1967, s. 1083 – 1095; 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.

W etyce niezależnej sformułowanej w Polsce przez T. Kotarbińskiego¹⁸, T. Czeżowskiego¹⁹ czy M. Ossowską²⁰ dostrzega się ogromną rolę emotywizmu i ekognitywizmu, 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 moralnych²¹.

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. 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 ogniu przemian społecznych dokonujących się w ramach walki klas na zasadzie napięcia między tezą i antytezą. Kraje wyzwające 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

¹⁸ Por. T. K o t a r b i ń s k i, *Wybór pism*. T. 1: *Myśli o działaniu*. Warszawa 1957.

¹⁹ Por. T. C z e ż o w s k i, *Etyka jako nauka empiryczna*. Kwartalnik Filozoficzny. 18:1949, s. 161-171; t e n ż e, *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej*. Studia Filozoficzne. 5:1960, nr 6, s. 157 - 162.

²⁰ Por. M. O s s o w s k a, *Podstawy nauki moralności*, wyd. 2. Warszawa 1957.

²¹ J a n P a w e ł I I, *Encyklika „Veritatis Splendor”*, nn. 98 - 99, s. 39 - 40.

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. Teoria teologiczna i deontologiczna moralności mogą rzucić 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 społeczeństwie²².

Podstawowa teza moralna o niezmienności zasad etycznych jest psotawiona w świetle zmienności warunków zewnętrznych. Zmieniły się ideologie, ale nie zmieniła się natura ludzka. Transformacja norm moralnych dotyczy więc zmiany ideologii w społeczeństwach post-komunistycznych, 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 pochodzenia²³.

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 z racji na jej 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 rozpropności, 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

²² T a m ż e, nn. 71 – 75, s. 30 – 32.

²³ T a m ż e, nn. 95 – 101, s. 38 – 40.

otwierające 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 w 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 tego 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 życie społeczne. Z tej racji wolność człowieka można uważać za element dynamiczny, a prawdę za element statyczny jego działania moralnego.

Natrafiamy 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 człowieka²⁴.

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 realizuje się. One to stanowią równocześnie ograniczenie i zarazem szansę dla wolności. Tym 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 wspóln-

²⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 212.

cie jest niezbywalnym samoposiadaniem i otwarciem się na wszystko i na wszystkich ludzi w prawdzie i miłości²⁵.

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 pozorne²⁶.

Powyżej sformułowana, w myśli etyki personalistycznej, sytuacja i zarazem uwarunkowania wolności ludzkiej, domagają się prawdziwego wyzwolenia dla człowieka obciążonego naturalnymi i społecznymi ograniczeniami. To wyzwolenie spełnić powinno zadanie uruchomienia 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.

W świetle powyższych zasad Jan Paweł II uzasadnia wymiar społeczny takiego ujęcia wolności, którą jedynie prawda może wyzwolić. 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.

PODSUMOWANIE

Jeśli procesy transformacji systemowej w krajach Europy Środkowo-Wschodniej byłyby kierowane personalistyczną zasadą wolności, która jest uwarunkowana jedynie przez prawdę, można by mieć nadzieję na ich bardziej stanowcze realizowanie w celu wyzwolenia się z wszelkich uwarunkowań systemu post-komunistycznego. Biorąc pod uwagę wielkość zadań stojących przed społeczeństwami wyzwalającymi się z zasad marksistowsko-materialistycznych i pozostałości myślenia kolektywistycznego, etyczne założenia personalizmu stanowią określony wkład nauki społecznej Kościoła do

²⁵ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis Splendor”*, n. 86, s. 35.

²⁶ Tamże.

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.

Ład 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 Środkowo-Wschodniej, będących w okresie transformacji systemowych, jest szczególnym zadaniem wymagającym obywatelskiej postawy solidarności międzyludzkiej. W kontekście tych zagadnień należy poszukiwać możliwości prawdziwego dialogu różnych opcji społecznych w tworzeniu demokratycznego państwa prawa, którego gwarantem jest 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 dziedzinie 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.

LE NORME MORALI NELLE CONDIZIONI DELLE TRASFORMAZIONI SOCIALI

Sommario

Il problema delle *Norme morali nelle condizioni delle trasformazioni sociali*, costituisce l'argomento del presente studio scientifico. Siamo davanti ad un problema che è attuale nel tempo delle trasformazioni del sistema sociale, politico, economico e culturale nei paesi Est-europei.

Con queste analisi cerchiamo di essere più coscienti dei problemi che si pongono davanti ai governanti, come pure davanti ai popoli dei paesi post-comunisti in Europa

Est, nel tempo delle trasformazioni del sistema, iniziate con una particolare intensità dall'anno 1989. Le difficoltà di quest'analisi parte dall'enorme campo delle trasformazioni, che toccano non soltanto esteriormente i sopradetti paesi, ma li coinvolgono pure al livello della vita privata, familiare, culturale e religiosa di loro cittadini.

Sempre più complicati diventano anche i condizionamenti degli atteggiamenti morali degli uomini che personalmente devono trovare le giuste soluzioni, spesso senza un aiuto degli altri. Questo problema risulta con una certa acutezza, tra l'altro dalla mancanza di pubblicazioni ed informazioni che possono servire per facilitare all'uomo concreto, al livello della sua consapevolezza sulla moralità dell'agire, il passaggio dal sistema comunista al sistema democratico dello stato di diritto. La dottrina sociale della Chiesa che critica sia comunismo che capitalismo come sistema politico ed economico, non ha dei mezzi di proporre il terzo sistema più giusto dagli altri, però – secondo le prerogative antropologiche e personalistiche – ci offre una soluzione basata sulla dignità della persona e sui diritti umani.

La cultura cristiana è, nel mondo contemporaneo, per il dialogo perenne con la cultura laica. Nella storia della Chiesa e dello stato laico troviamo le prove di come sostituire la cultura cristiana con la cultura laica, che spesso era contrapposta all'influsso della Chiesa, sul modo di pensare e agire.

Nell'epoca moderna la cultura laica è rappresentata dal liberalismo che, come filosofia sociale, si dedica all'analisi di ogni fenomeno sociale, politico, economico e culturale, dal punto di vista dell'individuum che è indipendente della sua natura, dalla società e da ogni legame legale.

La caratteristica essenziale della cultura laica, basata sulla filosofia liberale, si riferisce all'individualismo, assolutismo, razionalismo, alla legge statale, che non è radicata nella morale, al concetto della libertà negativa, al soggettivismo e quindi relativismo etico, al concetto della natura umana da cui risulta il bisogno di creare la società, basta sull'accordo dei cittadini, ecc.

Il personalismo è la filosofia della persona umana, che rappresenta la dottrina sociale della Chiesa. Esso si riferisce alla persona come soggetto non soltanto del suo proprio agire, ma anche come soggetto della società, della nazione, dello stato e perfino dell'ordine internazionale. L'ordine sociale, nella luce della dottrina sociale della Chiesa, dipende proprio dal rispetto dei diritti dell'uomo, basati sulla dignità umana. La loro fonte consiste nella legge naturale, che significa un sistema delle norme morali oggettive, le quali il Creatore stesso ha incluso nel cuore umano. Il governo del mondo, che consiste nel piano del Creatore incluso nel suo intelletto, è definito come legge eterna. La legge naturale è una partecipazione alla legge eterna del Creatore, che governa il mondo umano attraverso la legge naturale. Questa legge è definita come natura morale dell'uomo.

Alla fine dell'analisi del problema delle norme morali nelle condizioni delle trasformazioni sociali, accettando nel contempo la necessità del dialogo tra la dottrina sociale della Chiesa e il sistema dei valori laici, rappresentati dalla filosofia liberale, si può porre una domanda molto concreta: „Quale filosofia sociale è preferibile attualmente per la Polonia o per i paesi Est-europei, che si trovano nella

profonda trasformazione del sistema sociale, politico, economico e culturale dello stato?” La risposta è già stata data. Soltanto la filosofia che accetta e propone la verità integrale sull’uomo è degna di chiamarsi «la sapienza», o di costituire un vero amore per la sapienza. L’uomo è un mistero più grande e più affascinante che il Creatore ha potuto regalare alla sua creatura. Quest’uomo, volendo realizzarsi pienamente, nelle condizioni del mondo contemporaneo, ha bisogno di conoscere la verità su se stesso. Essa è necessaria per poter costruire l’ordine sociale, politico, economico e culturale, in cui la dignità della persona umana sia rispettata. L’uomo è, e deve rimanere sempre in ogni programma sociale, politico, economico e culturale, il soggetto del suo agire, ad ogni livello della vita personale e sociale.