

## ANTROPOLOGIA I ETYKA ŻYCIA

*Norma personalistyczna ma swój epistemologiczny fundament we wglądzie i przeżyciu samego siebie jako „ja”. Aby doszło do poznawczo-moralnego ukonstytuowania drugiego „ja”, musi dojść do spostrzeżenia drugiego człowieka, do spostrzeżenia żywego ciała. Nie ma jednak bezpośredniego przejścia od spostrzeżenia ciała i psychiki do ujęcia drugiego jako „ja”. Przejście to dokonuje się poprzez moje „ja”, czyli „ja” podmiotu spostrzegającego innego człowieka. Zobowiązanie moralne, jakie rodzi drugi człowiek, jest związane z jego byciem „ja”, a nie z faktem jego jednostkowej cielesności i psychiczności.*

Encyklika *Evangelium vitae* poświęcona jest obronie ludzkiego życia w kontekście współczesnych jego zagrożeń, takich jak aborcja i eutanazja. Jan Paweł II ukazuje w niej „wielkość i ogromną wartość ludzkiego życia”<sup>1</sup>. Życie ludzkie jest święte i nienaruszalne. Wyjątkowy status ludzkiego życia płynie stąd, że uczestniczy ono z jednej strony w godności osoby ludzkiej, z drugiej zaś pochodzi od samego Stwórcy-Dawcy życia. Na straży prawdy o życiu ludzkim stoi norma „Nie zabijaj”, wskazująca na nieprzekraczalną granicę ludzkiego postępowania. Epistemologiczną podstawą tej normy jest doświadczenie normatywnej mocy prawdy o osobie ludzkiej<sup>2</sup>. Doświadczenie to stanowi podstawę zrozumienia istoty i pozycji życia (gr. bios) w bycie ludzkim. W nim odsłania się przedmiotowa wartość życia i jego relacja do wartości (godności) samej osoby. Doświadczenie informuje o koniecznym (nierozzerwalnym) związku między respektem dla osoby a respektem dla jej życia. Bezpośrednio odsłania się przed nami fakt, że życie w taki sposób „konstytuuje” osobę, że w ramach tego świata osoba o tyle tylko istnieje, o ile żyje. Dlatego afirmacja o s o b y, o powinności której informuje doświadczenie moralności, nie może się dokonywać inaczej, jak tylko poprzez respekt dla życia osoby. Na gruncie doświadczenia zachodzi tożsamość między życiem człowieka a żyjącą osobą. Stąd norma chroniąca życie ma tę samą moc co norma personalistyczna (persona est affirmanda propter seipsam). Dlatego obowiązuje w sposób bezwyjątkowy (semper et pro semper), tak jak bezwyjątkowo obowiązuje afirmacja osoby dla niej samej. Żadna intencja ani też żadne okoliczności nie usprawiedliwiają bezpośredniego odebra-

<sup>1</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 2.

<sup>2</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1994, s. 199-206.



nia życia osobie<sup>3</sup>. Z absolutnego charakteru normy chroniącej życie wynikają określone konsekwencje prawne i społeczno-polityczne. Prawo powinno chronić życie ludzkie od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci, a państwo winno być wspólnym domem dla wszystkich. Niniejszy tekst został pomyślany jako próba zarysowania etyczno-antropologicznych podstaw normy chroniącej życie. Podstawy te tkwią w normatywnym doświadczeniu prawdy o osobie ludzkiej, a w jej ramach – prawdy o ludzkim życiu.

## DOŚWIADCZENIE ŚWIATA A ŻYCIE

W ramach doświadczenia świata dana nam jest różnorodność i różnorodność przedmiotów. Przedmioty te istnieją realnie, są niezależne od naszej świadomości. Człowiek zastaje pluralistyczny i zróżnicowany świat bytów. Są to przede wszystkim przedmioty samoistnie istniejące, o w sobie określonej treści, zindywidualizowane i konkretne. Byty różnią się między sobą strukturalnie, stopniem skomplikowania i możliwościami rozwoju<sup>4</sup>. Są one pod pewnymi względami podobne, co pozwala wyróżnić ich odrębne kategorie, gatunki i rodzaje. Przedmioty są powiązane różnymi zależnościami i działają według określonych prawidłowości. Na poziomie poznania potocznego dochodzi do rozróżnienia przedmiotów na to, co ożywione, i to, co nieożywione; na to, co cielesne (materialne), i to, co duchowe; na to, co jest przedmiotem natury (przyrody) i to, co jest wytworzone przez człowieka (wytwory kultury i cywilizacji)<sup>5</sup>. W doświadczeniu świata wychytujemy różnicę między tym, co ożywione a tym, co nieożywione. Pojęcie życia w sposób konieczny wchodzi do opisu naszego doświadczenia. Widzimy, że na przykład roślina ma bogatszą budowę niż kamień, bardziej skomplikowaną strukturę, niejako większy dynamizm bytowania, polegający na zdolności do wykonywania czynności wsobnych, to znaczy ruchu powstającego i pozostającego w podmiocie działającym. Różnicę tę ujmujemy właśnie za pomocą pojęcia życia. Odróżniamy w ten sposób przyrodę ożywioną od nieożywionej. Zwierzęta, przez zdolność do poruszeń sensytywnych, posiadają jeszcze większą dynamikę bytowania niż rośliny, które prowadzą życie na poziomie wegetatywnym. Im bardziej złożoną strukturę ma byt, tym większe są możliwości jego dynamicznego rozwoju. Można zasadnie mówić o „wielkości” bytowania czy o „wielkości” istnienia.

<sup>3</sup> Absolutny zakaz zabijania nie wyklucza prawa do obrony przed agresorem. Człowiek ma prawo do podjęcia działań obronnych, których skutkiem może być śmierć agresora. Wówczas jednak nie jest ona zamierzona, lecz dopuszczona przez broniącego siebie lub innych. Agresor ginie na skutek zlekceważenia działań obronnych, a nie w wyniku zamierzenia jego zabicia.

<sup>4</sup> Por. W. Stróżewski, *Etyka afirmacji*, w: tenże, *Istnienie i wartość*, Znak, Kraków 1981, s. 259-261.

<sup>5</sup> Por. A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Znak, Kraków 1964, s. 38n.



„«Wielkość» istnienia mierzy się przede wszystkim jego dynamiką i napięciem wynikającym z celowo zorganizowanej struktury przedmiotu”<sup>6</sup>. Realizacja „większego” istnienia wymaga niekiedy zniszczenia istnienia „niższego”. Byty istnieją dla innych bytów. Zauważmy także, że substancje mają większą „moc” bytowania niż cechy i relacje<sup>7</sup>. To, co istnieje samoistnie, ma „wyższą” bytowość niż to, co jest tylko zapodmiotowane w czymś innym. Pojęcia „wielkości” istnienia czy „mocy” bytowania mają wyraźnie charakter aksjologiczny. Są one pojęciowym wyrazem ujmowania przez człowieka prawdy o naturalnej hierarchii wartości czy dóbr, w której to, co żywe, ma większą wartość niż to, co martwe. Ta ontologiczno-aksjologiczna hierarchia konstytuuje się w świetle prawdy o odsłaniających się przedmiotach. Dobro jest zawsze „po” prawdzie. Człowiek stwierdza właśnie prawdę o dobru<sup>8</sup>.

Człowiek bezpośrednio ujmuje poznawczo specyfikę poszczególnych kategorii przedmiotów i łączące je podobieństwa i różnice. Zarazem jednak odnosi je do siebie. Ujmujemy wprost różnicę między sobą a wszystkimi innymi bytami. Doświadczamy swojej podmiotowości na tle przedmiotowości świata. Z perspektywy poznającego podmiotu rzeczywistość pozapodmiotowa (zwierzęta, rośliny, rzeczy) jawi się jako „nie-ja”. Tak więc w tym świecie człowiek przeżywa swoją ontologiczną samotność<sup>9</sup>. Między osobowym podmiotem a naturalnymi substancjami (zarówno bytami ożywionymi, jak i nieożywionymi) leży ontologiczna przepaść, która oddziela „ja” od „nie-ja”. Poprzez normatywny charakter naszego aktu poznania wieloraki i bogato zróżnicowany świat ujmujemy jako d o b r a. Dobro to prawda o tym, co stwierdzone. Podmiot, poprzez sąd stwierdzający i afirmujący przedmiot, współkonstytuuje porządek aksjologiczny. Dokonuje się to z jednej strony przez odsłonięcie się samego przedmiotu, z drugiej zaś przez jego stwierdzenie w akcie poznania. W ten sposób konstytuuje się prawda o dobru. To, co od strony realnego i obiektywnie poznawanego przedmiotu określamy jako dobro, od strony poznającego i przeżywającego podmiotu nazywamy prawdą o dobru czy też wartością. Wartość z jednej strony ma swój bytowy fundament w przedmiocie, z drugiej strony zaś jest współwyznaczana przez intencyjno-afirmatywny charakter aktu poznania. Prawda o dobru jakiegoś przedmiotu to jego wartość. O wartości danego przedmiotu rozstrzyga przede wszystkim to, czym jest on w sobie, ale także

<sup>6</sup> Stróżeński, dz. cyt., s. 261.

<sup>7</sup> Pojęciem mocy bytowania posługuje się A. Szostek MIC. Por. *Pogadanki z etyki*, Biblioteka „Niedzieli”, Częstochowa 1994, s. 97.

<sup>8</sup> Por. K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1986, s. 175; por. też: tenże, *Osoba i czyn*, s. 180-187.

<sup>9</sup> Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 23-32. Por. także: T. Styczeń SDS, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, „Ethos” 9(1996) nr 1-2(33-34), szczególnie paragraf *Podmiot wobec świata*, s. 17n.



sposób jego dania, sposób jego manifestowania się podmiotowi w akcie poznania. Różne kategorialnie przedmioty mogą być dane w ten sam sposób.

Jakie podstawowe aksjologiczne sposoby dania rejestruje nasze doświadczenie moralności? Jeden tylko typ bytów – osoby ludzkie – dany jest w taki sposób, że domaga się kategorycznej (bezwarunkowej) afirmacji. Kategoryczna powinność narzuca się podmiotowi poznającemu i domaga się od niego określonej postawy i działania. Byty pozaosobowe natomiast – właśnie z powodu bycia „nie-ja” – jawią się jako niewymagające takiej afirmacji. Dla osobowego podmiotu wszystko, co jest przedosobowe czy pozaosobowe, jawi się zasadniczo jako byt-środek (łac. *bonum utile*). Z płaszczyzny doświadczenia moralności, a więc z perspektywy najgłębszej prawdy o osobie, różnice kategorialne między tymi bytami mają jednak charakter drugorzędny. Różnica między na przykład kamieniem a zwierzęciem jest nieistotna, ponieważ i kamień, i zwierzę, z perspektywy osobowego podmiotu, jawią się jako dobra użyteczne, czyli mogą być potraktowane instrumentalnie<sup>10</sup>. Oczywiście innego sposobu potraktowania wymaga zwierzę, innego kamień. Zwierzęciu jako istocie czującej nie wolno zadawać niepotrzebnych cierpień. Ale zarówno kamień, jak i zwierzę są dane na sposób instrumentalny, naturalnie w relacji do podmiotu. Nieinstrumentalny sposób dania pojawia się, w aspekcie kategorialnym, „dopiero” w przypadku osoby. Osoba stanowi nieprzekraczalną granicę dla *bonum utile*. Dlatego etyka jest – jeśli tak wolno powiedzieć – grą o różnicę. Tym różni się ona na przykład od metafizyki, gdzie charakter podstawowy ma analogia między bytami, a nie różnica między nimi. Dla etyki podstawowa linia podziału biegnie między osobą a nie-osobą<sup>11</sup>. Podmiotowości osoby przeciwstawia się coś, co można określić jako dziedzinę rzeczowości, która obejmuje także zwierzęta, czyli istoty żywe. Tak oto kształtuje się dobro rzeczowe, które tradycyjna filozofia określała jako *bonum utile*. *Bonum utile* to byt pozaosobowy dany jako środek do celu, którym jest byt osobowy, który właśnie jest celem samym w sobie. Bycie środkiem to bycie użytecznym w stosunku do podmiotu. Dany przedmiot jest użyteczny ze względu na pewną potrzebę człowieka, którą zaspokaja. Jego dobro jest z jednej strony pochodną bycia „nie-ja”, z drugiej zaś pochodną wartości człowieka i jego potrzeb ocenianych z perspektywy właściwego jako osobie rozwoju. Dlatego

<sup>10</sup> „Chociaż wartość (wsobna) każdego adresata działania: nie tylko osoby, lecz również bytu nieosobowego, a w szczególności istoty żyjącej, jest sama przez się moralnie powinnościordna, to jednak wartość osobowego adresata działania jest moralnie powinnościordna w szczególny sposób (bezwarunkowość nieograniczona, kategoryczna), ponieważ wartość wsobna pozaosobowego adresata nie wyklucza moralnej dopuszczalności (bezwarunkowość ograniczona), a nawet powinności potraktowania go instrumentalnie ze względu na afirmację osób (np. zabijanie i spożywanie zwierząt dla podtrzymania życia ludzi)”. T. Styczeń SDS, J. Merecki SDS, *ABC etyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 33.

<sup>11</sup> „To bowiem, co w kategoriach bytu wyrażamy w pojęciu «osoba», to w doświadczeniu i przeżyciu dane jest właśnie jako soi – «ja»”. K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: tenże, *Osoba i czyn...*, s. 449.



uznanie czegoś za użyteczne jest pośrednią formą respektu dla osoby (stąd określenie „dobro-środek”)<sup>12</sup>. Potrzeby, jakie zaspokajają określony przedmiot, godne są zaspokojenia z racji partycypacji tych potrzeb w godności osoby. Przedmioty użyteczne, wskutek relacji, w jakie wchodzi z nimi człowiek, często tracą swoje dobro podstawowe, czyli istnienie. Ich bytowość jest w gruncie rzeczy bytowaniem „dla człowieka”. Byty pozaosobowe mają charakter narzędny, czyli instrumentalny. Adekwatną wobec nich postawą jest ich używanie. Podmiot powinien sprawnie operować nimi dla dobra osoby. Wartości użytkowe same przez się nie czynią jednak człowieka moralnie dobrym. Właściwość tę mają tylko wartości moralne. Jeśli wartości użytkowe służą afirmacji osoby, to ich realizowanie jest moralnie dobre.

### DOŚWIADCZENIE DRUGIEGO

W świecie, w którym bytujemy, obecni są przede wszystkim inni ludzie. Ujmuję ich jako innych i odrębnych ode mnie. Mają ciało podobne do mojego (jednorodność somatyczna), ale też odrębne od niego, i własny – analogicznie do innych samodzielnych bytów – akt istnienia. Poznanie pewnego przedmiotu jako żywego ciała, przedmiotu ukonstytuowanego przez spostrzeżenie charakterystycznego kształtu i specyficznego poruszania się (zachowania), doprowadza do poznawczego ujęcia człowieka. Konstytucja pojęcia „człowiek” jest owocem poznania kategoryjnego (przedmiotowego)<sup>13</sup>. Przedmiotowość człowieka wyraża się przede wszystkim przez jego cielesność. Dlatego w pojęciu „człowiek” ujmujemy biologiczną przynależność tego oto człowieka do gatunku ludzkiego. Ciało nie jawi się jednak jako kres, ani też nie jest kresem intencji poznawczej skierowanej ku drugiemu człowiekowi. Poprzez ciało drugiego uobecnia się nam bezpośrednio i naocznie jego psychika. Ciało pełni tu rolę czynnika wyrażającego i uzewnętrzniającego przeżycia i stany psychiczne. Poznanie drugiego człowieka w jego treściowej swoistości i odniesienie go do innych przedmiotów danych mojej świadomości sprawia, że jawi mi się on jako

<sup>12</sup> W tym kontekście odróżnia się dobro osoby od dóbr dla osoby. „W ontyczno-aksjologicznej strukturze osoby ludzkiej należy wyróżnić dobro, którym jest sama osoba (nazywane jej godnością), od dóbr związanych z jej strukturą, dla których proponuje się nazwę dóbr dla osoby”. Styczeń SDS, Merecki SDS, dz. cyt., s. 36. Afirmacja osoby dokonuje się poprzez dobra dla osoby. Działanie na rzecz dobra człowieka polega bądź na ochronie, bądź na udzielaniu potrzebnych mu w danej sytuacji dóbr szczegółowych. Por. Szostek MIC, dz. cyt., s. 22n. Pojęcie „dobro dla osoby” wywodzi się z pojęcia „obiektywnego dobra dla osoby” wprowadzonego przez Dietricha von Hildebranda. Zob. D. von Hildebrand, *Moralia*, Josef Habbel, Regensburg 1980, s. 117-134. Na temat koncepcji obiektywnego dobra dla osoby u Hildebranda zob. T. Biesaga SDB, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, TN KUL, Lublin 1989, s. 73-75.

<sup>13</sup> Por. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 451.



bytujący „inaczej”, a przez to „wyżej” od wszystkiego innego w świecie. Człowiek przerasta swoim sposobem bytowania wszystkie dostępne naszemu doświadczeniu byty. To, co odróżnia go od innych przedmiotów, zarazem go wyróżnia. *Per opposita cognoscitur*. Fenomenologicznie dana różnica między człowiekiem a wszystkimi innymi „przedmiotami świata”, także tymi, które tak jak on są bytami ożywionymi, pozwala na rozpoznanie prawdy o nim jako ponadużytecznym dobru. Przerastając świat bytów, istota ludzka wychodzi poza ich użyteczny charakter. Prawda ta ma swój normatywny wyraz w postaci tak zwanej negatywnej formuły normy personalistycznej<sup>14</sup>. Zakazuje ona traktowania człowieka wyłącznie jako środka, czyli sprowadzania go wyłącznie do poziomu *bonum utile*. W tym świecie osoba jest bytem najdoskonalszym, jest – jak powie św. Tomasz z Akwinu – „*perfectissimum in tota natura*”<sup>15</sup>.

Poznanie drugiego człowieka w różnicującym kontraście ze światem wydaje się jednak być zaledwie wstępem do ujęcia pełnej prawdy o nim. Drugi człowiek to nie tylko i nie przede wszystkim pewien byt przedmiotowo scharakteryzowany, odpowiednik pojęcia „człowiek”. To nade wszystko drugie „ja”. Poprzez przedmiotowe doświadczenie ciała i wyrażonej w nim psychiki drugiego człowieka ujmuje wprost jego podmiotowość. Moja świadomość nie rejestruje, w jaki sposób przechodzę od ujęcia ludzkiego żywego ciała i uobecnionej w nim psychiki do ujęcia drugiego człowieka jako „ja”. Wydaje się jednak, że rozpoznanie w drugim człowieku innego „ja” jest niemożliwe bez doświadczenia własnego „ja”, danego mi w doświadczeniu wewnętrznym. Moje „ja” jest sposobem dania mi drugiego „ja”, jest *medium quo* w doświadczeniu drugich ludzi. Tak oto, dzięki ukonstytuowaniu się „ja” w doświadczeniu wewnętrznym, mam zdolność uczestniczenia w człowieczeństwie drugich jako innych „ja”. W tym punkcie wydaje się tkwić błąd dialogizmu, którego przedstawiciele twierdzą, że dopiero kontakt z drugim „ty” umożliwia odkrycie swego własnego „ja”<sup>16</sup>. Człowiek nie odkryłby drugiego „ja”, gdyby nie miał wprzód doświadczenia swego własnego „ja”. Oczywiście spotkanie drugiego ubogaca moją wiedzę o sobie. Przede wszystkim odsłania mi, że moje samospelnienie dokona się poprzez afirmację drugiego, a ostatecznie – przez uczynienie siebie darem dla niego.

Wgląd refleksyjny we własne „ja” pozwala mi na jego uprzedmiotowienie i na odkrycie struktury „ja” jako „ja”. Odkrywam poniekąd w sobie każdego drugiego. K. Wojtyła pisze: „Nie mam bowiem innego dostępu do drugiego człowieka jako «ja», jak tylko poprzez moje «ja»”<sup>17</sup>. Prawda tego odkrycia

<sup>14</sup> Por. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1982, s. 42.

<sup>15</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, q. 29, a. 3.

<sup>16</sup> Zob. M. Buber, *Ich und Du*, Insel-Verlag, Leipzig 1923; T. Styczeń, „*Transcendencja – drugie imię osoby*”, czyli człowiek widziany z „niskości” doświadczenia samego siebie i z „wysokości krzyża” oraz zwłaszcza dyskusję z K. Tarnowskim, „Znak” 40(1988) nr 401, s. 3-30.

<sup>17</sup> Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja*, s. 454.



wiąże mnie swoją normatywną mocą. Czego mi nie wolno w stosunku do siebie, do własnego „ja”, nie wolno mi także – z tego samego powodu – w stosunku do każdego innego „ja”<sup>18</sup>. Rozpoznając drugiego poprzez strukturę swego własnego „ja”, dostrzegam, że jedynie afirmując go dla niego samego, czynię zadość prawdzie o sobie samym. Dostęp do drugiej osoby, wraz z kategorycznym nakazem jej afirmowania, mam zatem poprzez moje własne „ja”. Aby ująć drugiego człowieka jako „ja”, muszę dysponować doświadczeniem „ja”. Doświadczeniem tym jest oczywiście doświadczenie mojego własnego „ja”. Ujęcie drugiego jako „ja” jest ujęciem go jako osobowego podmiotu. Tak jak siebie odkrywam jako przedmiot kategorycznego (moralnego) zobowiązania, tak odkrywam również drugiego człowieka. Poznanie godności drugiego, domagającej się kategorycznego i bezinteresownego respektu, jest wyznaczone z jednej strony źródłowym spostrzeżeniem jego ciała i wyrażonej w nim psychiki, z drugiej zaś „odebraniem” go jako drugiego „ja”. Na gruncie doświadczenia drugi dany jest jako „taki, jak ja” i zarazem, poprzez odrębne od mojego ciało i własną psychikę, jako odrębny i inny niż „ja”. Doświadczenie drugiego to – jeśli tak można powiedzieć – synteza tego, co podobne („ja”), i tego, co różne (ciało i psychika). Tę wspólnotę „ja” najadekwatniej wyraża słowo „bliźni”. Tak ujęty drugi domaga się respektu dla niego samego.

W ten sposób dochodzi do odkrycia naczelnej zasady etycznej w sformułowaniu pozytywnym: Osobę każdego drugiego należy afirmować dla niej samej! Norma personalistyczna ma swój epistemologiczny fundament we wglądzie i przeżyciu samego siebie jako „ja”. Aby doszło do poznawczo-moralnego ukonstytuowania drugiego „ja”, musi dojść do spostrzeżenia drugiego człowieka, do spostrzeżenia żywego ciała. Nie ma jednak bezpośredniego przejścia od spostrzeżenia ciała i psychiki do ujęcia drugiego jako „ja”. Przejście to dokonuje się poprzez moje „ja”, czyli „ja” podmiotu spostrzegającego innego człowieka. Zobowiązanie moralne, jakie rodzi drugi człowiek, jest związane z jego byciem „ja”, a nie z faktem jego jednostkowej cielesności i psychiczności. Negatywna formuła normy personalistycznej odróżnia i wyróżnia człowieka od świata rzeczy i zwierząt, pozytywna zaś ujmuje go na gruncie podobieństwa „ja”. Dlatego drugi jest tak bliski mnie, jak ja sam sobie. Właśnie pojęcie „bliźni” wskazuje na tę najgłębszą, bo wyrastającą na fundamencie wspólnoty „ja” bliskość drugiego. Owa wspólnota nie przekreśla oczywiście oryginalności drugiego, niesprowadzalnego do mojego „ja”, jego jedyności i niepowtarzalności. Średniowieczne adagium wyrażało tę prawdę w powiedzeniu: *Persona est ineffabile*.

Norma personalistyczna to prawda o dobru człowieka-osoby. Podmiot poznający prawdę odkrywa powinność jej bezinteresownej i kategorycznej afirmacji, czyli – inaczej mówiąc – powinność miłości prawdy. Miłość prawdy implikuje jednak powinność miłowania samego siebie jako jej powiernika, czyli

<sup>18</sup> Por. T. Styczeń SDS, *Wolność w prawdzie*, Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1988, s. 22.



powinność przekraczania siebie w stronę prawdy (autotranscendencja w prawdzie). Miłość prawdy to powinność samoafirmacji, czyli powinność miłowania siebie jako tejże prawdy powiernika. Miłość siebie to respekt dla siebie jako dla świadka prawdy<sup>19</sup>. Tak rozumiana miłość staje się modelem i racją powinności miłowania każdego drugiego jako drugiego świadka prawdy, jej powiernika i odpowiedzialnego za siebie jej powiernika. Powiniennem miłować każdego drugiego „jak siebie samego”, to znaczy w imię tej prawdy o każdym drugim „ja”, którą odkryłem w swoim własnym „ja”<sup>20</sup>. Doświadczenie godności drugiego sprzęga się w ten sposób nierozzerwalnie z doświadczeniem godności własnej. Dlatego nie ma afirmacji siebie bez afirmacji drugiego.

Doświadczenie drugiego człowieka odkrywa komunijność podmiotu. Bez drugiego „ja” pozostałoby samotne. Drugi odsłania przede mną perspektywę spełnienia się w miłości do niego. Relacja „ja”- drugi może przejść w relację „ja” – „ty”, gdzie „ja” staje się „ty” dla drugiego. Drugi pozwala mi w nowy sposób przeżyć swoją własną podmiotowość, właśnie jako podmiotowość komunijną. Relacja „ja”-”ty” mocniej osadza mnie w mojej podmiotowości, potwierdza ją i umacnia. Potwierdza ona przede wszystkim pierwszeństwo podmiotu wobec relacji: nie byłoby „ty” bez „ja”, dla którego jest ono „ty”. Zwrotność i wzajemność to podstawowe cechy tej relacji. Komunijność podmiotu oznacza ostateczne spełnienie siebie w darze z siebie dla drugiego. Dar przyjęty i odwzajemniony konstituuje komunie osób – *communio personarum*<sup>21</sup>. Podstawowym typem takiej komunii jest małżeństwo ukonstytuowane przez miłość oblubieńczą<sup>22</sup>.

## DOŚWIADCZENIE DRUGIEGO A JEGO ŻYCIE

W doświadczenie drugiego człowieka wpisane jest doświadczenie jego ciała. Nie mamy innego dostępu do drugiego, jak tylko poprzez jego ciało. Ciało

<sup>19</sup> „Miłość ta [miłość prawdy – K. K.] przyjmuje – w bezpośredniej konsekwencji – postać wymogu tego, co w imię prawdy należne jest mnie samemu ode mnie jako komuś, kto z racji swej struktury bytowej jest, w sensie metafizycznym, podmiotem: *suppositum personale*, a w sensie fenomenologicznym świadkiem i powiernikiem tego, co stwierdza jako oczywiście prawdziwe, a dalej powiernikiem prawdy o samym sobie jako powierniku prawdy, czyli kimś, kogo tradycja określa mianem *ipse sibi providens*”. T. S t y c z e ń SDS, *Wolność w horyzoncie prawdy. W sprawie filozoficznych podstaw teologii moralnej*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 47(1999) z. 2, s. 276.

<sup>20</sup> „Odkryć w odkryciu siebie każdego drugiego oraz odkryć w tym, co bezwzględnie należne sobie od siebie, bezwzględnie należne każdemu drugiemu, to odkryć wraz z fundamentem antropologii fundament etyki”. T. S t y c z e ń SDS, *O antropologii Karola Wojtyły*, w: W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 510.

<sup>21</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *Osoba i czyn...*, s. 396-402; tenże, *Rodzina jako *communio personarum**, „Ateneum Kapłańskie” 83(1974) z. 3, s. 347-361.

<sup>22</sup> Por. J a n P a w e ł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, s. 54-66.



drugiego jawi się przede wszystkim jako miejsce objawienia się drugiej osoby. Ciało nie jest wyłącznie zespołem organów (organizmem), miejscem określonych funkcji czy witalnych energii. Jest ono zrozumiałe przez odniesienie do osoby. Ciało współkonstytuuje to, co nazywamy naturą ludzką. Jest jej „pierwszym” widzialnym wyrazem. Drugi, tak jak ja, żyje w ciele, jest ożywionym przez „ja” ciałem. Ciało stanowi zatem o tym, że człowiek żyje. Dlatego śmierć ciała jest śmiercią bytu ludzkiego. Stąd człowiek jawi się pierwotnie jako istota żyjąca. Jeśli dostęp do osoby mamy poprzez życie osoby, to koniecznym warunkiem respektu dla niej jest respekt dla jej życia. Trzeba podkreślić, że „życie” to tyle, co „tu-oto konkretny żyjący człowiek”. Życie utożsamia się z tym, który żyje. Życie jest zawsze konkretne, nigdy abstrakcyjne. „Życie jest istnieniem istot żyjących”<sup>23</sup> – pisał Arystoteles. Życie nie jest sposobem działania, ale sposobem istnienia<sup>24</sup>. Jeśli życie stanowi pierwsze objawienie się osoby, to koniecznym warunkiem jej afirmacji jest respekt dla jej życia. Istnieć bowiem dla człowieka w warunkach tego świata – znaczy żyć. Życie, jawiąc się zatem jako dobro dla człowieka fundamentalne<sup>25</sup>, uczestniczy tym samym w godności osoby, którą ziszcza. Stąd nabiera ono wartości sakralnej, czemu dał wyraz Seneka w znanym powiedzeniu: *homo homini res sacra*. Fakt utożsamiania się życia z osobą pociąga za sobą konsekwencję uznania, że norma chroniąca życie jest równosilna z normą personalistyczną. Oznacza to absolutny zakaz działań bezpośrednio wymierzonych przeciwko ludzkiemu życiu. Zakazem tym objęte są również działania wymierzone w integralność cielesną osoby.

Jeśli życie jest „pierwszym” przejawem osoby, to niewątpliwie „drugim” jest płciowy charakter ludzkiej cielesności. W doświadczeniu płciowości odsłania się w sposób szczególny ciało jako znak wprost wyrażający osobę, jako „język”, którym osoba „mówi” swoją męskością lub kobiecością. Poprzez tę mowę osoby jako „ja” i „ty” wchodzi ze sobą w miłosny dialog, w którym osiągają swoje spełnienie, uzyskując szczytową postać we wzajemnym oddaniu się sobie w darze w miłości oblubieńczej<sup>26</sup>. W miłości tej żywe ciała osób stają się miejscem przekazywania osobowego życia. W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II pisze: „w biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby” (nr 43). Genealogia ta ma swoje źródło w miłości oblubieńczej.

Dla podmiotu poznającego istnienie drugiego jest zawsze dane jako tożsame z jego życiem. Drugi zawsze jest mi dany od zewnątrz, poprzez swoje ciało, czyli poprzez swą biologiczną naturę. Z perspektywy podmiotu drugi – jeśli tak można powiedzieć – dlatego istnieje (bytuje), że żyje. Dlatego ochrona jego

<sup>23</sup> Arystoteles, *O duszy*, II, 4, 415 b 13, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992.

<sup>24</sup> „Życie bowiem jest byciem istot żyjących, a zatem również ludzi”. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Oficyna Naukowa, tłum. J. Merecki SDS, Warszawa 2001, s. 85.

<sup>25</sup> Dlatego życia nie wolno sytuować obok innych dóbr człowieka.

<sup>26</sup> Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, zwłaszcza rozdział 1. części pierwszej i rozdziały 2. i 3. części drugiej.



życia jest „pierwszym słowem miłości” wobec drugiego człowieka. Inaczej natomiast relacja między istnieniem a życiem przedstawia się w podmiocie. Tu życie nie jest „tym pierwszym”. „Pierwsze” jest istnienie (esse). Przede wszystkim jestem sobie dany od strony egzystencjalnej<sup>27</sup>. Osobowe istnienie oryginalnie dane nam jest wyłącznie w doświadczeniu wewnętrznym, w doświadczeniu samego siebie. W doświadczeniu tym odsłania się moja osobowa podmiotowość. Doświadczam „ja” bez pośrednictwa mojego ciała, czyli bez pośrednictwa mojej biologicznej natury. „Ja” nie jest identyczne z moim ciałem, jest wobec niego transcendentne. „Ja” posiada ciało. Doświadczając „ja”, doświadczam go jako nosiciela mojej natury<sup>28</sup>. Natura jest w osobie zapodmiotowana. Przeżywając różnicę między osobą a naturą, ujmuję zarazem różnicę między istnieniem a życiem. W doświadczeniu siebie odsłania mi się moja osobowa podmiotowość, która „wyprzedza” naturę. To, kim jestem, nie jest więc tożsame z tym, czym jestem. Tylko w osobie podmiotowość ma pierwszeństwo przed naturą. Poza osobą bytowość pojawia się tam, gdzie jest natura. W doświadczeniu siebie odsłania się zatem nietożsamość osobowego istnienia i życia, stanowiącego synonim natury. Można by powiedzieć, że żyję, ponieważ istnieję. Dana jest mi bezpośrednio transcendentna istnienia w stosunku do życia, stanowiąca refleks transcendencji „ja” w stosunku do mojego ciała. Dlatego moje spełnienie się jako osoby dokona się nie przez zachowanie życia, jak jest to w przypadku drugiego, lecz przez oddanie (oddawanie) życia<sup>29</sup>. Biologiczne trwanie, czyli zachowanie (zachowywanie) życia nie wyznacza bowiem sensu ludzkiego życia, rozumianego jako życie osoby ludzkiej, która wszak jest kategorią transbiologiczną. Tym sensem jest być dobrym (moralnie) człowiekiem<sup>30</sup>. Życie jawi się nam zatem jako dane i zadane zarazem. W osobie życie uzyskuje samoświadomość. Dzięki świadomości życie ludzkie manifestuje się w przeżyciach<sup>31</sup>. Życiem jako faktem biologicznym „rządzi” osoba i to, przez co się ona spełnia, czyli miłość. Zauważmy, że niewspółmierność doświadczenia siebie i doświadczenia drugiego, życia biologicznego we własnym bycie i życia w bycie drugiego, jest nam dana wprost. Powinność transcendowania życia biologicznego jest wpisana w doświadczenie moralności, czyli w doświadczenie autotranscendencji w prawdzie o sobie samym.

<sup>27</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1974, s. 112.

<sup>28</sup> Por. R. Spaemann, *Interwencje genetyczne w naturę ludzką*, tłum. J. Merecki SDS, „Ethos” 11(1998) nr 4(44), s. 111.

<sup>29</sup> Oddanie życia trzeba oczywiście odróżnić od odebrania sobie życia. Odebranie sobie życia nie jest formą jego dawania; jest ono, przez unicestwienie swojego bytu, odebraniem sobie szansy na samospełnienie.

<sup>30</sup> Por. T. Styczeń SDS, *Dobro moralne a światopogląd*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. ks. M. Rusecki, TN KUL, Lublin 1989, s. 63-78.

<sup>31</sup> Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 96.



## METAFIZYKA ŻYCIA

Ukazanie życia jako „pierwszej odsłony osoby” nie jest odsłonięciem ostatecznym. Ostateczne zrozumienie życia jest dziełem metafizyki. Metafizyczne doświadczenie bytu (istnienia) kulminuje w doświadczeniu jego przygodności, czyli niekonieczności istnienia. Uwagę człowieka przykuwa tu jego własna bytowa przygodność w kontraście z jego osobową godnością. W doświadczeniu osoby ujawnia się szczególny dramat rozgrywający się między godnością, czyli absolutem aksjologiczno-normatywnym, a przygodnością istnienia, czyli jego konstytutywną utracalnością.

Dla przygodności metafizycznej podstawowe jest spostrzeżenie, że byt, który nie istnieje sam z siebie, domaga się – w imię zasady racji ostatecznej – proporcjonalnej dlań przyczyny swego istnienia. Przyczyną tą jest Absolut istnienia i miłości<sup>32</sup>. Istnienie bytu, w sposób szczególny istnienie człowieka, jest darem szczodrości stwórczej Absolutu. Przygodność nie niweczy godności, lecz odsłania jej ostateczne źródło. Od strony bytu tylko Absolut tłumaczy jego istnienie; od strony Absolutu tylko szczodrość usprawiedliwia jego zaistnienie. Poznanie metafizyczne pozwala odkryć Stwórcę człowieka. Odkrycie to, czyli odkrycie prawdy o sobie – stawia podmiot wobec powinności afirmowania Boga dla Niego Samego. (Absolut zrelacjonowany do osoby jest Bogiem. Owa relacja nosi nazwę religii). Wyrazem tej afirmacji jest akt wielbienia Boga i dziękczynienia Mu za obdarowanie istnieniem. Jan Paweł II w *Evangelium vitae* przywołuje słowa Ireneusza z Lyonu: „człowiek żyjący” jest „chwałą Bożą” oraz „życie człowieka to oglądanie Boga” (nr 38). Człowiek, odkrywając Boga mocą swej filozoficznej mądrości, osiąga swe spełnienie w akcie kultu, czyli oddawania Mu chwały dziękczynienia za dar istnienia. Życie ludzkie jest nie tylko dane, zadane, ale i podarowane człowiekowi przez Boga. Dlatego człowiek spełnia się przez dar ze swojego życia.

---

<sup>32</sup> Por. T. Styczeń SDS, *Etyka niezależna?*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1980, s. 81.