

KAZIMIERZ KRAJEWSKI
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Filozofii

NATURA LUDZKA JAKO KRYTERIUM MORALNOŚCI

Problem natury ludzkiej jako kryterium moralności jest pochodnym, jak sądzę, rozumienia relacji zachodzącej między osobą ludzką a ludzką naturą. Źródłowe poznanie zarówno tej relacji, jak i normatywnego charakteru ludzkiej natury, bo tak rozumiem problem natury ludzkiej jako kryterium moralności, dokonuje się na gruncie potocznego doświadczenia moralnego. Doświadczenie, czyli bezpośrednie poznanie jest bowiem podstawowym źródłem naszej wiedzy o świecie i nas samych. Jest także źródłem informacji o spełnianych przez nas przeżyciach. Wiedza uzyskiwana w sposób doświadczalny jest wiedzą realistyczną i przedmiotową. Przypomnijmy ponadto, że doświadczenie, obok funkcji dostarczania podstawowej wiedzy przedmiotowej, pełni także rolę instancji kontroli, czyli sprawdzania sądów i teorii w ich pretensji do pełnienia funkcji poznawczych. Teoria jest tyle warta, ile warte jest leżące u jej źródła doświadczenie. Tyle metodologiczno-epistemologicznego wstępu.

Zapytajmy zatem, jakiej informacji dostarcza nam, w problematyce natury ludzkiej jako kryterium moralności, potoczne doświadczenie moralne? Nie ulega wątpliwości, że doświadczenie to wiąże się nieodłącznie z doświadczeniem samego człowieka. Wyjdźmy zatem najpierw, w poszukiwaniu normatywności natu-

ry ludzkiej, od doświadczenia zewnętrznego, w którym dani są nam inni ludzie. W doświadczeniu tym, ujęcie człowieka w jego treściowej swoistości i odniesienie go zarazem do innych przedmiotów danych naszemu poznaniu, sprawia, że jawi się on, w stosunku do nich, jako bytujący jakoś „inaczej” i „wyżej”¹. Człowiek przerasta (transcenduje) swoim sposobem istnienia wszystkie, dostępne naszemu doświadczeniu przedmioty. To, co stanowi o odróżnieniu człowieka od bytów „światowych” decyduje zarazem o jego wyróżnieniu. *Per opposita cognoscitur* – wedle średniowiecznej maksymy metodologicznej. Stając wobec człowieka, chwytny intuicyjnie różnicę między nim a całą resztą świata. Tylko człowiek jawi się jako podmiot, wszystko inne, widziane z tej podmiotowej perspektywy, ma charakter przedmiotowy. Dlatego człowiek w tym świecie jest najdoskonalszym bytem. Tomasz z Akwinu powie, że jest on „perfectissimum in tota natura”². Owo elementarne doświadczenie „inaczej” i „wyżej” ludzkiego sposobu bytowania to nic innego, jak intuicyjnie, załączkowo, dana nam kategoria osoby. Zauważmy już w tym miejscu, że pewne pojęcia mogą mieć charakter zarówno empiryczny, jak i teoretyczny. Do nich należy m.in. pojęcie osoby. Wychodzimy od najbardziej elementarnych i intuicyjnie (empirycznie) danych kwalifikacji (owego „inaczej” i „wyżej”), by następnie, w teorii wyznaczonej stawianymi pytaniami, dokonywać „teoretycznej” determinacji kategorii osoby, przypisując jej określone właściwości. Dzięki tej procedurze, osoba w punkcie dojścia teorii jest znacznie bardziej bogato scharakteryzowana niż w punkcie jej wyjścia. Podkreślmy, że kategoria osoby jest nierozzerwalnie związana z fenomenem transcendencji człowieka-podmiotu w stosunku do bytów „światowych” (przedmiotów)³.

¹ Zob. T. Styczeń, *Problem człowieka problemem miłości*, w: tenże, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 151–153.

² S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, t. 1, Torino 1963, I, q. 23, art. 3, resp.

³ K. Wojtyła powie, że transcendencja „jest poniekąd drugim imieniem osoby” (*Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, wyd. 3, Lublin 1994, s. 385).

Dane w doświadczeniu człowieka, ściśle z sobą związane, kategorie „inaczej” i „wyżej” wskazują, że osoba jest kategorią zarazem ontologiczną i aksjologiczną. Aksjologiczny status osoby, nierozzerwalnie związany z jej statusem ontologicznym, polega na tym, że jawi się ona jako dobro samo w sobie (*bonum honestum*). Osoba jako dobro wsobne to, innymi słowy, osobowa godność. Tę prawdę o osobie K. Wojtyła ujął w postaci tzw. normy personalistycznej⁴. Norma ta ukazuje nierozzerwalny związek ontologiczno-aksjologicznej kategorii osoby z wymiarem normatywnym, tzn. wymiarem obligującym do określonego sposobu postępowania, a odpowiadającym owemu statusowi osoby. Prawda o osobie znajduje najpierw swój wyraz w postaci tzw. negatywnej formuły normy personalistycznej, zakazującej traktowania człowieka wyłącznie jako środka do celu. Formuła ta wskazuje, że w aspekcie aksjologicznym osoba jest nam dana jako dobro ponadużyteczne. Przerastając świat bytów naturalnych i artefaktów, istota ludzka wychodzi poza ich istotowo użyteczny charakter. To jest owo „inaczej” i „wyżej” osoby w stosunku do rzeczy. Osoba, będąc dobrem ponadużytecznym, czyli dobrem samym w sobie, domaga się bezinteresownego respektu, wykluczającego wszelkie instrumentalne jej traktowanie. Bezinteresowność działania jest wyznaczona ową szczególną, w relacji do świata, cennieścią człowieka, czyli wspomnianą już godnością. Osoba okazuje się więc być takim dobrem, że właściwe do niej odniesienie stanowi miłość, rozumiana jako postawa woli traktowania osoby jako celu samego w sobie. Tę prawdę ujmuje tzw. pozytywna formuła normy personalistycznej. Negatywna więc formuła normy personalistycznej odróżnia i wyróżnia człowieka ze świata rzeczy, artefaktów i zwierząt, pozytywna zaś, nakazuje jego respektowanie dla niego samego. Poznanie zatem osoby pozwala na uchwycenie specyfiki moralnego dobra, które będzie polegać na adekwatnej, w stosunku do osoby, odpowiedzi respektującej ów, doświadczalnie dany, ontologiczno-aksjologiczny status osoby.

⁴ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. 3, Lublin 1982, s. 42.

Czyn zatem jest moralnie dobry, gdy uznaje dobro, jakim jest osoba; moralnie zły, gdy to dobro narusza. Człowiek zatem, dzięki swojej osobowej strukturze, stanowiącej źródło jego godności, jest swoistym absolutem „ontologiczno-aksjologicznym” w tym świecie. I moralność jest nierozzerwalnie związana z owym szczególnym statusem ludzkiej osoby.

Odkrycie godności i jej normotwórczej roli może się dokonać także w doświadczeniu wewnętrznym. Człowiek poznając jakąkolwiek prawdę odkrywa siebie jako jej świadka i powiernika, a zarazem kogoś odpowiedzialnego za siebie samego⁵. Rdzeniem tego doświadczenia jest odkrycie siebie jako „ja”, czyli odkrycie siebie jako osobowego podmiotu. Odkrycie „ja” odpowiedzialnego za siebie samego, w kontekście zdolności poznania prawdy, jest właśnie ujrzeniem swojej osobowej godności. Godność człowieka jest zatem ufundowana na jego rozumności (racjonalności), czyli zdolności poznania prawdy (*homo est capax veri*) i zdolności jej wyboru. Człowiek respektuje swą godność, gdy w swoim postępowaniu kieruje się prawdą, którą poznaje. Na godność tę wskazywała już, jak się wydaje, klasyczna definicja człowieka, upatrująca jego istotę w rozumności (*homo est animal rationale*), która wyróżnia go nie tylko ontologicznie, ale i aksjologicznie.

Doświadczenie godności człowieka, zarówno w doświadczeniu zewnętrznym, jak i wewnętrznym, jest więc ściśle związane z faktem, że jest on osobą. Nie ma doświadczenia osoby bez doświadczenia jej godności. Doświadczenie godności polega na uchwyceniu powinności afirmowania osoby dla niej samej. Ma ono zatem zawsze charakter normatywny (moralny). Dlatego nie wolno odrywać konstytucji kategorii osoby od konstytucji jej godności. Nie można zrozumieć moralnego wymiaru ludzkiego bytowania bez doświadczenia osoby i jej godności. Osobowa godność jest normą moralności, czyli źródłem moralnej, tzn. kategorycznej powinności, oraz kryterium oceny wartości ludzkiego

⁵ Zob. T. Styczeń, *Dlaczego Bóg Chlebem? Etyka a teologia moralna*, „Ethos” 11 (1998) nr 1–2, s. 35–36.

postępowania. W doświadczenie człowieka jako osoby wpisane jest zatem zawsze doświadczenie moralne, polegające na kategoriycznej powinności respektowania osobowej godności.

W doświadczeniu zewnętrznym godność drugiego ujmujemy nie tylko przez dostrzeżenie różnicy między nim a innymi bytami „światowymi”, ale również dzięki poznaniu jego treściowych kwalifikacji, wraz z zasugerowaną strukturą ontyczną. Owe treściowe kwalifikacje wraz z ich ontycznym fundamentem to nic innego jak ludzka natura. Naturę tę ujmujemy przez doświadczenie cech empirycznych człowieka, a także przez pryzmat jego rozmaitych uwarunkowań sytuacyjnych. W doświadczeniu człowieka poznajemy przede wszystkim ludzkie ciało wraz z wyrażoną w nim psychiką. Dlatego mówimy o psychofizycznym charakterze ludzkiej natury.

W doświadczeniu tym nie wiemy, świadomość bowiem tego nie rejestruje, co podmiot ujmuje z treściowego ukwalifikowania osoby w ramach poznania jej godności, czyli jakie „inaczej” leży u podstaw „wyżej” osoby w moralnie istotnym sensie, tzn. w sensie zawierającym kategoriyczną i bezinteresowną powinność jako adekwatną odpowiedź na tę wartość. Ale zachodzi nierozzerwalny związek wartości osoby z treściowym ukwalifikowaniem człowieka, polegający na tym, że wartość ta odsłania się jako pochodna tych kwalifikacji. Dlatego dostrzeżenie wartości ma charakter konsekwencyjny (wartość jest „konsekwencją” owych treściowych kwalifikacji). Nie oznacza to jednak, że osobowa godność jest wydedukowana z natury ludzkiej czy do niej zredukowana, jak chcieliby naturaliści. Tym niemniej trafna jest intuicja naturalizmu, która wskazuje na ścisły związek wartości z przedmiotem, godności z naturą – ale związek ten nie polega na logicznym wynikaniu pierwszego z drugiego⁶.

⁶ Wskazywał już na to D. Hume, twierdząc, że nie ma logicznego przejścia od zdań opisowych do zdań oceniająco-normatywnych; zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, t. 2, Warszawa 1963, s. 259–260; zob. także: T. Styczeń, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do powinnościowych*, „Roczniki Filozoficzne” 14 (1966) z. 2, s. 65–80.

Błędne jest także stanowisko antynaturalizmu (aprioryzmu), odrywające wartość od przedmiotu. Osobowa godność nie jest poznawana „obok” ludzkiej natury czy w opozycji do niej. Wyprowadzenie kategorii godności poza naturę jest równoznaczne z wyprowadzeniem jej poza płaszczyznę racjonalną. Natura jest warunkiem racjonalności godności. Doświadczenie każe więc odrzucić naturalizm – za jego redukcję wartości do natury (cech przedmiotu) oraz aprioryzm – za oderwanie wartości od natury (cech przedmiotu). Nie do przyjęcia są także z pozaracjonalne próby ujęcia godności osoby⁷. Wartość człowieka ufundowana jest na jego naturze. Osobowa godność jest współdana z ową strukturą. Doświadczenie człowieka ma zawsze charakter integralny, ontologiczno-aksjologiczny, w którym osobę i naturę ujmujemy równocześnie. Jest tak, ponieważ nie zachodzi cesura między osobą a naturą w człowieku, jak nie zachodzi rozgraniczenie między bytem a świadomością. Dodajmy, dla uzupełnienia, że natura ludzka jest źródłem ludzkiego charakteru działania osoby.

Doświadczenie mówi nam więc o nierozzerwalnym związku osoby i natury. Jeżeli zatem osobowa godność stanowi normę moralności, czyli źródło moralnej powinności, to natura ludzka – z racji osobowej godności jej nosiciela – ma charakter normatywny, tzn. jawi się jako „zadana” do afirmacji. Natura jest więc dana i „zadana”. Jest ona dana czy współdana wraz z osobą, a partycypując w normatywnej godności osoby, jest „zadana”, czyli obliguje do określonego sposobu jej traktowania⁸. Dlatego afirmacja owej godności osoby dokonywać się może jedynie poprzez afirmację jej natury, która stanowi miejsce „dostępu” do osoby, gdyż ta nie istnieje, w tym świecie, poza swą naturą. Dlatego natura stanowi racjonalny i zarazem obiektywny drogowskaz naszego działania w stosunku do osoby.

⁷ Próby takie mają miejsce w niektórych odłamach filozofii dialogu.

⁸ „Ludzkie ciało nie jest wartością moralnie neutralną” (B. Chyrowicz, *Bezcenna „in-formacja”. Uwagi na temat normatywnego statusu genomu człowieka*, w: *Granice ingerencji w naturę*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2001, s. 34).

Doświadczenie moralne, uprawomocniając normę personalistyczną, która nakazuje respekt dla osoby, nie zawsze jednak rozstrzyga, jak należy wobec niej w konkretnej sytuacji postąpić. Odwołajmy się do przykładu. Topi się człowiek. Ktoś skacze do wody i ratuje jego życie. Ratując tonącego, chroni on jego życie. Dobro tonącego, czyli jego godność, nie jest tym samym, co wartość jego życia. Życie dlatego jest wartością, bo jest życiem człowieka. Inny przykład: ktoś jest – w moim przekonaniu – w błędzie. Jak respektować jego godność? Przez wyprowadzenie go z błędu, czyli powiedzenie mu prawdy. Bo prawda, podobnie jak życie, okazuje się być dobrem dla człowieka. Napotykamy w tych przykładach i im podobnym, na podstawową różnicę między dobrem osoby a dobrami dla osoby⁹. Życie, prawda to przykłady dóbr dla osoby. Działać zatem na rzecz dobra człowieka, czyli respektować jego godność, oznacza chronić lub udzielać mu tych dóbr, których w danej sytuacji potrzebuje. Kategorię „dobra dla osoby” czerpiemy z rozpoznania tego, kim człowiek jest, czyli z rozpoznania jego natury. To obiektywna natura ludzka rozstrzyga, jakie są dobra dla osoby i jakie czyny służą prawdziwemu dobru człowieka, a jakie nie. Poznanie natury ludzkiej jest więc absolutnie koniecznym warunkiem określenia szczegółowej treści aktów należnej osobie afirmacji. Ten aspekt szczegółowego określania aktów afirmacji osoby nazywamy w etyce „aspektem słusznościowym”. Słuszność postępowania wyznacza więc natura ludzka. Dla czynu moralnie dobrego koniecznym jest zatem, obok dobrej woli, czyli intencji respektowania osoby, poznanie także ludzkiej natury i dostosowanie do niej swego postępowania. Bez poznania natury ludzkiej nie jest możliwe efektywne działanie na rzecz dobra (godności) osoby. Natura ludzka, stała i niezmienna, jest źródłem stałych i niezmiennych norm moralnych, czyli reguł słusznościowych. Jeśli ktoś kwestionuje istnienie stałej i niezmiennej natury ludzkiej lub zaprzecza możliwości jej pozna-

⁹ Zob. T. Styczeń, J. Merecki, *ABC etyki*, wyd. 4 uzup. i poszerz., Lublin 1996, s. 36.

nia (agnostycyzm), to tym samym kwestionuje obiektywną podstawę dla norm moralnych. Konsekwencją odrzucenia stałej natury ludzkiej jest relatywizm, czyli względność norm moralnych. Według relatywizmu te same dobra w jednych okolicznościach będą chronione, a w innych – nie. To skutkuje dopuszczeniem naruszania osobowej godności.

Naturę ludzką poznajemy zarówno intuicyjnie, jak i dyskursywnie. W podanym powyżej przykładzie tonącego, bezpośrednio i rozumiejąco zarazem, widzimy rangę wartości życia biologicznego w strukturze osoby i powinność ratowania człowieka. W innych przypadkach, poznanie natury adresata działania i określenie sposobu postępowania dokonuje się poprzez poznanie swojej własnej natury. Taki ma sens np. tzw. Złota Reguła: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie”. Reguła ta odwołuje się do samopoznania natury podmiotu działania i zalecając współodczuwanie razem z drugim, którego moje działanie ma dotyczyć, nakazuje stosować tę samą miarę do własnych, jak i do cudzych czynów. Dlaczego? Bo i podmiot działania i jego adresat mają tę samą naturę. Ale istnieje bardzo wiele sytuacji, w których bezpośrednio nie poznajemy słuszności działania. Wtedy odwołujemy się do wiedzy filozoficzno-teoretycznej o ludzkiej naturze (antropologia filozoficzna)¹⁰, a także każdej innej wiedzy empirycznej o człowieku (medycyna, psychologia, socjologia itd.), które pozwolą nam tę słuszność określić. Doświadczalna racjonalność intuicji osobowej godności, idzie zatem najczęściej w parze z „dyskursywną” racjonalnością ludzkiej natury. Natura ludzka, tak jak osoba, jest kategorią zarazem empiryczną i teoretyczną.

W naturę jako fundującą osobową godność, wpisane są pewne dynamizmy, prawidłowości, które etyka klasyczna nazywa „inklinacjami”, „naturalnymi skłonnościami”. Ich doniosłość etyczna polega na tym, że wskazują one na pewne dobra, bez

¹⁰ Taki charakter ma np. teoria hylemorficzna, według której człowiek (natura ludzka) „składa się” z duszy i ciała.

respektu dla których, nie ma prawdziwej afirmacji osoby. Dobra, o których tu mowa, to wspomniane wcześniej dobra dla osoby. Jakie to są owe naturalne inklinacje? Na jakie dobra wskazują? Pierwsza inklinacja, najbardziej fundamentalna, to naturalna skłonność do zachowania życia. Wskazuje na życie jako na dobro, zwane nie bez przyczyny „dobrem fundamentalnym”. Druga inklinacja odsłania wartość przekazywania życia, a związana jest z płciową konstytucją człowieka. Skłonność ta wskazuje na miłość – dobro specyficzne. Zakłada ona jednak inklinację trzecią: do osobowego rozwoju przez rozumną wolność. Rozwój osoby dokonuje się przez poznanie prawdy i jej wierność, a także przez miłość, stanowiącą źródło tworzenia rozmaitych wspólnot, od wspólnoty małżeńsko-rodzinnej zaczynając a na państwowej kończąc. Inklinacja druga zakłada więc miłość, ale realizuje się przez „logikę płci” (dynamizm biologiczny ludzkiej prokreacyjności). Natura ludzka i wpisane w nią inklinacje wyznaczają obiektywny porządek dóbr (*ordo bonorum*), stanowiący podstawę prawdziwości wspomnianych wcześniej norm moralnych (*ordo caritatis*)¹¹. Normy te stoją na straży tych dóbr, bez respektowania których nie ma respektu dla samej osoby. Natura ludzka stanowi zatem kryterium moralności w sensie bycia źródłem dla norm moralnych, pozwalających odróżnić to, co służy dobru osoby, od tego, co go narusza. Porządek dóbr i porządek reguł postępowania (norm moralnych) są wyrazem aksjologiczno-normatywnego charakteru natury ludzkiej. Dzięki temu charakterowi natura ludzka stanowi kryterium moralności.

W rozumieniu dwóch pierwszych inklinacji, trzeba wykluczyć z jednej strony biologizm (naturalizm), polegający na redukowaniu moralnej powinności do dynamizmów biologicznych (naturalnych), z drugiej zaś pogląd, który można by określić jako kreatywizm, odmawiający jakiegokolwiek moralnego znaczenia tym dynamizmom. To, co biologiczne w człowieku, trzeba stale odnosić do osobowej godności i tego, przez co

¹¹ Zob. tamże, s. 38–39.

osoba się spełnia jako osoba, czyli rozumnej wolności. Natura ludzka i wpisany w nią dynamizm wiąże człowieka moralnie, ma charakter normatywny, czyli jest kryterium moralności, ale zawsze poprzez „personalistyczne” zapośredniczenie. Ponieważ nie jest nam dana – jak już mówiliśmy – cezura między naturą a osobą, dlatego staje przed nami problem rozpoznania, do jakiego stopnia jesteśmy moralnie związani dynamizmami naturalnymi, do jakiego stopnia respektowanie tych dynamizmów służy prawdziwemu dobru (godności) osoby. Innymi słowy, musimy nieustannie rozpoznawać, jak dalece wolno nam ingerować w ludzką naturę, nie naruszając jej moralnego sensu. Niewątpliwie nie naruszają normatywnego sensu natury ludzkiej te ingerencje, które wspomagają bądź zastępują naturalne funkcje organizmu¹².

Zapytajmy teraz, jakie są podstawowe, normatywne przejawy cielesnej (biologicznej) ludzkiej natury? Wskazują na nie dwie pierwsze inklinacje naturalne. Pierwszym, normatywnym przejawem ciała (cielesności) jest biologiczne życie. Kiedy mówimy o ciele ludzkim, mamy zwykle na myśli żywe ciało. Na określenie ciała martwego posługujemy się w języku potocznym innym pojęciem, pojęciem zwłok, dla odróżnienia od ciała żywego. To dzięki żywemu ciału człowiek na tym świecie jest istotą żyjącą. Tę właśnie prawdę o człowieku wyrażała klasyczna definicja człowieka: człowiek to *animal rationale*, czyli rozumna istota żyjąca. Łacińskie słowo *animal* wskazuje na byt ożywczy, czyli posiadający duszę (*anima*) – zasadę życia. Życie jest tu rozumiane jako podstawowa kategoria biologiczna (od greckiego słowa *bios* – życie). Warto przy okazji podkreślić, że chociaż pojęcie życia jest pewnym abstraktem, to w realnym świecie życie występuje zawsze w konkretnym byciu, wypełnia niejako bytowość każdego człowieka, jest jego istnieniem. Dlatego Arystoteles pisał, że życie jest istnieniem istot żyjących¹³. Życie

¹² Zob. B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, Lublin 2000, s. 297.

¹³ „[...] istnieć znaczy dla jestestw żywych to samo, co żyć” (Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988, 415 b).

jest więc podstawowym warunkiem istnienia osoby w tym świecie, dlatego właśnie respekt dla życia biologicznego stanowi konieczny warunek afirmacji osoby. Norma chroniąca życie okazuje się więc być równosilna z normą personalistyczną. O ile ta druga ma charakter formalny, o tyle ta pierwsza ma charakter treściowy. Norma nakazująca ochronę życia jest pierwszą normą treściową. Jest ona oczywista na gruncie doświadczenia człowieka.

Normatywność życia obejmuje cielesną integralność człowieka. Ciało ludzkie, które od strony biologicznej jest organizmem, stanowi pewną całość, w której partycypują jego części (organy, tkanki i komórki). Normatywny status przysługuje tej całości, a nie jej częściom. Ingerencjami w organizm rządzi więc zasada całościowości, usprawiedliwiająca naruszenie cielesnej integralności, jeśli służy to życiu człowieka¹⁴. Dlatego lekarz, który dokonuje chirurgicznej amputacji, leczy, a nie kaleczy.

Zauważmy, że żywe ciało pełni podstawową rolę w poznaniu drugiego człowieka. Spełnia ono funkcję *medium quo*, pośrednika przezroczystego w stosunku do osoby. Kiedy spotykam drugiego człowieka, moja intencja poznawcza nie zatrzymuje się na jego ciele, ale poprzez nie sięga osoby, uobecniającej się dzięki ciału. Poznanie drugiego dokonuje się przez dostrzeżenie pewnego przedmiotu jako żywego ciała, ukonstytuowanego przez spostrzeżenie charakterystycznego kształtu i specyficznego sposobu poruszania się. Ciało drugiego odsyła do jego osobowej podmiotowości, a także odsłania – jak już mówiliśmy – jego psychikę. Mam dostęp do tej „części” psychiki drugiego, która wyraziła się w ciele. Ciało pełni tu rolę środka wyrazu i czynnika uzewnętrzniającego przeżycia i stany psychiczne. Ciało drugiego jest podobne do mojego ciała, ale też od niego odrębne. To przez tę odrębność drugi jest właśnie „drugi”, inny niż ja. Przedmiotowość drugiego jest związana z jego cielesnością. Dlatego źródłowe poznanie drugiego dokonuje się wyłącznie poprzez jego ciało. Drugi – tak jak ja – żyje w ciele, jest cia-

¹⁴ Zob. Chyrowicz, *Bezcenna „in-formacja”*, s. 34–35.

łem ożywionym przez „ja”. Warto jednak podkreślić pewną dysproporcję w ujmowaniu relacji między życiem a osobą w doświadczeniu siebie i w doświadczeniu, którego przedmiotem jest drugi człowiek. Osobowa podmiotowość drugiego jest nam dana jako tożsama z jego ciałem i jego życiem. Z perspektywy podmiotu poznającego można powiedzieć, że drugi jest, istnieje, dlatego, że żyje. Mam poznawczy dostęp do niego jedynie poprzez jego żywe ciało. Dlatego życie biologiczne jest tym, co jest dane jako „pierwsze”. Życie drugiego jawi się poznającemu go i działającemu wobec niego podmiotowi jako wartość najwyższa, bo utożsamiająca się w drugim z jego osobą. Natomiast z perspektywy doświadczenia wewnętrznego „pierwsze” w nim jest istnienie, a nie życie. Jestem pierwotnie sobie dany od strony egzystencjalnej¹⁵, a nie biologicznej. Dana mi jest w tym doświadczeniu nietożsamość życia i istnienia. Można by powiedzieć, że dlatego żyję, że istnieję. Doświadczenie siebie nie daje mi zatem podstaw do całkowitego utożsamienia „ja” z moim ciałem. Dlatego dla podmiotu jego życie biologiczne nie jest najwyższą wartością; jest nią natomiast ta wartość, która najściślej jest związana z osobą, a przez którą ona się spełnia, czyli wartość moralna. Ma rację Arystoteles, że życie jest istnieniem istot żyjących. W warunkach tego świata człowiek dlatego istnieje, że żyje. Ale w przypadku człowieka-podmiotu zachodzi nietożsamość między życiem a istnieniem. Na fakt ten wskazuje doświadczenie wewnętrzne. W oparciu o nie mówimy przecież: „Ja mam ciało”. Mamy więc doświadczenie transcendencji „ja” nad ciałem. Niezbywalnym elementem tego doświadczenia jest doświadczenie moralne, doświadczenie spełniania się przez dobro, a niespełniania się przez zło moralne¹⁶.

Jeśli życie jest pierwszym przejawem cielesności osoby, to „drugą” normatywną manifestacją cielesności jest, jak się wy-

¹⁵ Zob. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 112.

¹⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 198–199.

daje, jej płciowy charakter. To właśnie płciowość odsłania w sposób szczególny ciało ludzkie jako znak wprost wyrażający osobę. Jan Paweł II pisze: „Człowiek jest podmiotem nie tylko przez samoświadomość i samostanowienie, ale równocześnie przez swoje ciało. Konstytucja tego ciała jest taka, że pozwala mu być sprawcą specyficznym ludzkiego działania. W działaniu tym ciało wyraża [podkr. – K. K.] osobę”¹⁷. Ciało staje się więc niejako „mową”, w której osoba mówi swoją konstytucją płciową. Normatywność płci to owa obiektywna „mowa”, przez którą wyraża się osoba. O ile owa pierwsza konstytucja ciała (sama cielesność i związane z nią życie biologiczne) jest wspólna wszystkim ludziom, o tyle ta druga wprowadza różnicowanie osób na kobiety i mężczyzn. Trzeba podkreślić, że różnice między męskością a kobiecością są zakorzenione we wspólnych wszystkim ludziom cechach ciała, zarówno zewnętrznych (np. ludzka sylwetka, jej ustrukturuwanie), jak i wewnętrznych (np. podleganie cierpieniu i chorobom czy doznaniom przyjemnościowym). Doświadczenie męskości i kobiecości zachodzi więc na bazie wspólnego kobietom i mężczyznom doświadczenia osobowej podmiotowości oraz doświadczenia swej cielesności w jej fundamentalnych cechach. Ciało jako środek wyrazu objawia osobę, kobiecą lub męską. Cała osoba jest w swoim ciele obecna, cała się w nie „wraża” i poprzez nie się wyraża¹⁸. Wydaje się, że wymiar płci w podstawowy sposób określa ludzką cielesność, a przez nią, określa także charakter ludzkiej osoby. W związku ze zróżnicowaniem ludzi na kobiety i na mężczyzn, istnieją dwa sposoby bycia ciałem i zarazem bycia osobą. Płeć pełni więc – jak wyrazi to Jan Paweł II – funkcję osobotwórczą¹⁹. Człowiek jako istota cielesna ukonstytuowany jest bądź jako mężczyzna, bądź jako kobieta: jako ten-oto-mężczyzna, jako ta-oto-kobieta. Nie ma bezpłciowego ciała

¹⁷ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 31.

¹⁸ Zob. tamże, s. 57.

¹⁹ Zob. tamże, s. 42.

ludzkiego. Jeżeli ciało stanowi rację konkretności człowieka²⁰, to płciowość w sposób szczególny uczestniczy w owej „konkretyzacyjnej” funkcji ciała.

Jest sprawą oczywistą, że człowiek otrzymuje swoją naturę biologiczną, w tym określoną determinację płciową, wraz z poczęciem. Ciało otrzymujemy wraz z istnieniem. Wraz z życiem („pierwsza” manifestacja natury) jest mu dana jego płeć, kobiecość lub męskość („druga” manifestacja natury). Osoba ludzka rozpoczyna życie jako określona istota płciowa. Kobieta albo mężczyzna to zatem, jeśli można tak powiedzieć, natura osoby ludzkiej. Osoba ludzka, przynależąc biologicznie do gatunku ludzkiego, przynależy do niego bądź jako kobieta bądź jak mężczyzna. Osoba piętnuje normatywnie ową dwoistość. Płeć jest więc pierwotnym faktem natury ludzkiej, który człowiek w sposób naturalny winien przyjąć, i w ramach którego rozumieć kim jest jako mężczyzna czy jako kobieta, faktem, który staje przed nim jako swego rodzaju „zadanie”. Płeć nie jest zatem naszym projektem czy produktem. Mówiliśmy wcześniej, że natura jest nam dana i zadana. Jest ona także podarowana przez Tego, Kto „wymyślił” mężczyznę i kobietę, czyli Absolut Istnienia i Miłości²¹. Siebie samych wraz z ciałem otrzymujemy w darze. W darze otrzymujemy także naszą płeć.

Podsumowując, natura ludzka stanowi kryterium moralności, czyli słuszności ludzkiego postępowania, ale „pod światłem” osobowej godności (*sub specie dignitas personae*). Natura ludzka swoją normatywność „otrzymuje” od osoby. Trzeba stale odnosić to, co naturalne do tego, co osobowe, ponieważ człowiek spełnia się jako osoba, a nie jako natura. Jednakże natura stanowi podstawę tego spełniania się, wyznaczając niejako jego drogę. Osoba spełnia się na sposób ludzki. Nie jest nam dane wprost w każdym przypadku działania, do jakiego stopnia natura ma charakter moralnie wiążący, ale dwie wszakże kwalifikacje naturalne w sposób oczywisty mają charakter bezwzględny

²⁰ Metafizyka klasyczna mówi o jednostkowieniu bytu przez materię.

²¹ Zob. T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 81.

dnie normatywny: życie biologiczne i płeć. W innych przypadkach, musimy rozpoznawać stopień normatywności natury, odnosząc ją do nienaruszalnej osobowej godności i tego, przez co osoba się spełnia.

HUMAN NATURE
AS THE CRITERION OF MORALITY

Summary

The problem of human nature as the criterion of morality is derived from the understanding of the relation between the person and nature. At its source, this relation is known in moral experience. This experience primarily informs us of the dignity of the human person, or of the human person's "otherwise" and "more highly" in relation to all "worldly" beings. The direct knowledge of dignity consists in the apprehension of the affirmation of the person for the sake of the person; this apprehension is inscribed in it. The experience of the person always has a normative character. This is because there is no experience of the person without experience of the person's dignity. Personal dignity is therefore the norm of morality, that is, it is the source of moral, i.e., categorical obligation, and it is the criterion of the value of human conduct. The above statement, however, does not exhaust the whole truth about the structure of the experience of the person. This is because human dignity is known along with man's entire ontological structure. That structure is nothing other than human nature. We apprehend that nature through the experience of man's empirical features and the various situations that affect man. Human nature is the source of the human character of the action of the human person.

Experience thus speaks of how nature is "embedded" in the human person. If, therefore, personal dignity constitutes the norm of morality, that human nature, because of the personal dignity of the one who bears it, has a normative character. This means that it appears as having been "assigned" for affirmation. Nature partici-

pates in this normative dignity of the person. The affirmation of the dignity of the person is performed only through the affirmation of the person's nature. This is the only place of "access" to the person. Therefore nature constitutes the single, rational, and objective road sign of our action.

Therefore in nature as that which provides the foundation for personal dignity, certain dynamisms are inscribed that classical ethics calls natural inclinations. These inclinations indicate certain goods; if these goods are not respected there is no authentic affirmation of the person. Those goods are as follows: biological life (the fundamental good), love, which is expressed through the structure of gender (a specific good), and rational freedom, which is fulfilled in the knowledge of the truth and in the creation of communities. Nature and the inclinations that permeate it demarcate the objective character of goods (*ordo bonorum*), which constitutes the foundation of moral goods (*ordo caritatis*). Those norms stand guard for the goods of the person, such that if those goods are not respected there is no affirmation of the person's personal dignity. In the interpretation of human nature, we should preclude, on the one hand, biologism, which consists in the reduction of moral obligation to biological dynamisms, and on the other hand we should preclude creativism, which refuses to give any sort of moral significance to those dynamisms. What is biological in man should constantly refer to personal personal dignity and to that whereby the person is fulfilled as a person, that is, rational freedom. Human nature morally binds man, that is, it is the criterion of morality, but it is so through "personalistic" mediation.