



ALEKSANDER RODZIŃSKI

ROZRÓŻNIENIE MIĘDZY OSOBĄ A NATURĄ JAKO PUNKT WYJŚCIA W REINTERPRETACJI ANTROPOLOGICZNO-FILOZOFICZNYCH PODSTAW ETYKI

Naturę jakiegokolwiek bytu przygodnego i substancjalnego zarazem rozpatrywać możemy co najmniej dwójako: albo jako „naturę w ogóle” dającą się orzekać w sposób identyczny o wszystkich konkretnych egzemplarzach danego gatunku (jako że ona to właśnie decyduje o ich przynależności gatunkowej) — albo jako „tę oto” naturę rzeczywistą, ujednostkowioną substancjalnie. Natura w tym drugim znaczeniu zdeterminowana jest już oczywiście co do płynących z niej właściwości, takich, jak np. u niektórych istot żywych płęć. Gdy chodzi jednak w szczególności o te istoty żywe, które składają się na populację zwaną *homo sapiens*, mamy pełne prawo podejrzewać, że mówiąc o konkretnym człowieku jako o jednostce substancjalnej, czy jako o substancjalnym egzemplarzu natury takiej a nie innej, dotykamy jego bytowości w pewnym tylko aspekcie, inny zaś aspekt — równie zasadniczy — pozostawiamy w cieniu.

Konkretny człowiek mianowicie może i powinien być rozpatrywany nie tylko jako zespół właściwości wspólnych gatunkowi ugruntowanych w tym, co stanowi bytową jedność samej jego istoty i istnienia, traktować go bowiem równocześnie można i należy jako źródło i ośrodek tego, co jest w całkiem specjalny sposób „jego własne”, zgoła inaczej niż własne są dla niego naturalne jego cechy czy współtworzące jego istotę elementy. Każdy człowiek ma duszę i ciało, ma też cechy duchowe i fizyczne dające się wyszczególnić jako analogicznie wspólne wszystkim ludziom, niemniej ów ktoś, kto wszystko to posiada, nie jest tak całkiem po prostu tylko tym, co stanowi taką treść i niejako przedmiot tego

posiadania. Jest on przede wszystkim podmiotem, który posiada to wszystko i który włada wszystkim tym we własnym imieniu, choć w pewnym tylko zakresie; innymi słowy człowiek jest osobą.

Jako osoba posiada człowiek naturę właściwą swojemu gatunkowi, lecz posiada ją nie tylko w podobny, ale również w zasadniczo inny sposób niż zwierzęta posiadają natury sobie właściwe. Widać to z jego sposobów działania, w których odróżnić można — przynajmniej niekiedy — całkiem wyraźnie: (1) to, co zdeterminowane jest czynnikami analogicznie wspólnymi wszystkim ludziom i co już to uzewnętrznia się w człowieku samorzutnie w reakcjach odruchowych, już to uprzedza względnie moduluje decyzję człowieka jako jego własną — oraz (2) to, co świadczy, że w danym wypadku dochodzi również do głosu działalność w tym sensie jego własna, że podjęta na rachunek własny tzn. w drodze autoinicjatywy, automotywacji i autodeterminacji sprawiającej, że mamy tu do czynienia z zaangażowaniem osobistym poczytującym się danemu człowiekowi jako odpowiedzialnemu za nie sprawcy. Tego rodzaju działanie — jako posiadające proveniencję intelektualną — jest oczywiście na swój sposób właściwe człowiekowi, a więc dla niego naturalne, w tym sensie mianowicie, w jakim jest dlań naturalna wszelka działalność tworząca historię i kulturę. Natury ludzkiej nie pojmujemy tu — jak widać — wyłącznie przyrodniczo, ale traktujemy ją jako źródło (formalne) życia również duchowego decydujące o tym, co jest łatwe lub trudne, możliwe lub niemożliwe dla człowieka jako człowieka w ogóle. Wszystko przy tym wskazuje na to, że mówiąc o człowieku jako o stanowiącym o sobie podmiocie i źródle autentycznych (tj. autorsko własnych) aktów życia duchowego — mamy na myśli nie „jednostkę natury ludzkiej w ogóle”, lecz ujednostkowanie zgoła inne, które tylko „materialnie” pokrywa się u człowieka z jego jednostkowością (pojedynczością) substancjalną.

Człowiek jako natura ludzka ujednostkowiona substancjonalnie jest równocześnie kimś i czymś. W tym drugim aspekcie czy wymiarze stanowi część przyrody: strukturę organiczną i wiązkę sił, nad którymi panuje tylko w pewnym stopniu. Jest on — w tym wymiarze swojej bytowości — rozwojem zintegrowanych procesów biopsychicznych przebiegających po większej części bez jego przyzwolenia, a nawet bez jego wiedzy. Tym wszystkim jest człowiek jako jednostka natury, ale nie tylko tym i oczywiście nie dzięki temu jest osobą. Skoro „osobność” i tożsamość ściśle osobowa nie jest bynajmniej identyczna w nim z konkretnością substancjalnego bytu, mankamentem bardzo zasadniczym tradycyjnej definicji Boecjusza (*persona = rationalis naturae individua substantia*¹) jest brak rozróżnienia a nawet pomieszanie tych dwu róż-

¹ *De duabus naturis et una persona Christi*, 3.

nych typów ujednostkowania: ściśle osobowego i właściwego wszelkim naturom subsystującym substancjalnie. Z tej samej racji również definicja „integralnej osoby ludzkiej” („jednostkowy substancjalny i całkowity podmiot cielesno-duchowy zdolny działać w sposób rozumny, dobrowolny i społeczny”²) nie może nas zadowolić. Jest to bowiem definicja człowieka w ogóle i to człowieka jako substancjalnie ukonkretnionego reprezentanta gatunku *homo sapiens*. Bez wątpienia natura ludzka implikuje takie kwalifikacje, które „domagają się” niejako, by każde bez wyjątku jej ujednostkowanie przysługiwało jakiejś osobie jako jej własne (choćby w sensie przybrania za własne, a więc niekoniecznie jako jej właściwe) ale na pewno nie wszystko, co konstytuuje istotę człowieka, domaga się tego wyraźnie i bezpośrednio. Tylko też na gruncie takiego właśnie wyakcentowania różnicy zachodzącej pomiędzy „byciem tą osobą” a „byciem jakąś naturą” możemy rozprawiać całkiem sensownie, nie narażając się na absurdalność, zarówno o pewnego rodzaju „jedności substancjalnej” osób (w Bogu) jak o *sui generis* „personalnej unii” różnych natur (w Chrystusie)³, co filozofia sama rozważać może oczywiście jedynie jako teoretyczną możliwość, a teologia dopiero — pouczona Objawieniem — jako rzeczywistość (egzystencjalny fakt).

*

Problematyka moralna to przede wszystkim problematyka osób jako osób w ogóle oraz osób ludzkich jako przygodnych (stworzonych, a więc zależnych egzystencjalnie od Boga) w szczególności. I dopiero wtórnie — jako *sui generis* okoliczność wewnętrzną, stale towarzyszącą poczytalnemu moralnie działaniu — brać tu należy pod uwagę również fakt, że działający tak czy inaczej osobowy byt jest równocześnie organizmem materialnym o takich to a takich możliwościach, skłonnościach i wymagalnikach psychosomatycznych. I tak np. jeśli głodnemu należy dać „coś do jedzenia” a nie „dobre słowo”, albo wiązkę siana, to dlatego, że osoba ludzka ma taką naturę (ściślej: taki organizm cielesny), że nie żywi się sianem; samo natomiast „należy” wypływa tu — w swoim ściśle moralnym znaczeniu — nie z faktu posiadania natury wrażliwej na głód, ale z tego, że zarówno mogący dać, jak potrzebujący w tym wypadku są to jakieś osoby, bo tylko osoba — „ktoś” dlatego po prostu, że nie jest „tylko czymś” — może posiadać i rzeczywiście posiada moralny tytuł wobec innych osób jako osób do tego typu afirmacji (jaka — dodajmy tu nawiasem — jest ze względu na współuczestniczenie w godności „bycia osobą” równocześnie autoafirmacją).

² Ks. W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz, 1961, s. 144.

³ Chrystus jako Osoba Boska, substancjalnie identyczny z Ojcem i Duchem Świętym, jest człowiek (jednostka ludzkiej natury) osobowo identyczny z Synem Bożym.

Bezwarunkowy imperatyw liczenia się z tą godnością, uszanowanie jej i niejako odwzorowanie w każdym akcie woli — przy równoczesnej możliwości antywartościowego moralnie nie uwzględnienia tego priorytetu, jaki jej przysługuje w stosunku do innych wartości we wszelkich decyzjach i wyborach — to nic innego jak konieczność moralna, ścisły obowiązek niepopadania w żadną niegodziwość, tj. w żadną taką relację międzyosobową czy osobowo-rzeczową, która nie da się pogodzić z ontyczną wartością osoby. Konieczność tego rodzaju jest naturalna w swojej istocie i genezie, nie w tym jednak znaczeniu, jakoby natura ludzka w całości swojej — i w całym skomplikowaniu tej całości — rodziła tu moc obowiązującą, bo moc ta z wszelką pewnością płynąć nie może z tego wszystkiego, czym jesteśmy jako ludzie, ale z tego tylko, że każdy z nas jest bytem osobowym. Konsekwencją tego właśnie faktu „bycia kimś” i tylko tego jest to, że wszyscy jesteśmy zdolni posiadać i że faktycznie posiadamy naturalne — zbywalne i niezbywalne — uprawnienia.

*

Człowiek jako posiadacz ludzkiego organizmu (osoba ma organizm, a nie organizm osobę) ingeruje w porządek przyrodniczy, rozpoznaje i wykorzystuje w nim do własnych celów rozmaite fizyczne i biopsychiczne prawa i prawidłowości. Porządek ów w oczach człowieka pierwotnego uchodzić musiał w znacznym stopniu za „nienaruszalny”, czy wręcz „święty”, pierwsi ludzie bowiem odczuwali aż nadto dotkliwie jego zniewalającą potęgę na każdym niemal kroku. Zapewne jednak dostrzegali również od początku w takim zastanym przez siebie uporządkowaniu pewnego rodzaju „wyzwanie do walki” rzucone ich inicjatywie, wynalazczości i osobowej autonomii. Tak na podłożu tego, co dzikie i pierwotne, zaznaczać się począł postęp w teoretyczno-poznawczym, pedagogicznym i technicznym opanowaniu tej rzeczywistości, której ród ludzki musiał okazywać początkowo posłuszeństwo quasi-niewolnicze. W ten sposób niewolnik dzikiej przyrody z biegiem czasu czuł się coraz bardziej władcą dyktującym swój własny, nowy porządek otaczającym i przenikającym go żywiołom, co było zresztą jak najbardziej zgodne z jego rangą bytową: z jego pozycją — jako osoby — w świecie rzeczy. Tragedią człowieka stało się jednak w tym wszystkim to, że począł uzurpować sobie władztwo w pełni suwerenne i absolutne nad tym, co go otacza i nad tym, czym jest.

Pojawia się wobec tego pytanie, do jakiego kryterium winien się uciec człowiek, aby w sobie i w swym środowisku rozeznąć mógł (1) co powinno ulec radykalnej nieraz i zasadniczej przemianie przy użyciu technik przekształcających „naturalny bieg rzeczy” i wprowadzających

w procesy biologiczne i psychiczne porządek często przeciwstawiający się „immanentnemu finalizmowi” ludzkiego biosu — oraz (2) to, co pozostać ma zawsze nietykalne i winno być uszanowane — przede wszystkim w samej ludzkiej naturze — jako wola Stwórcy.

Jest to chyba centralny problem filozofii moralności zorientowanej teistycznie. Wokół tego właśnie problemu krążą i narastają aktualne dziś i ciągle jeszcze otwarte dyskusje usiłujące rozstrzygać może niekiedy zbyt pochopnie w ramach „wytycznych szczegółowych” to, co winno być uprzednio bardzo starannie rozpatrzone w samych punktach wyjścia. Otóż bez spojrzenia na Boga i człowieka w świetle rozróżnień między naturą a osobą pozycje wyjściowe dla rozumowań w tak niezmiernie ważnej dziedzinie poznania filozoficznego kryć się muszą w cieniu. Pozycje te same w sobie muszą mieć poza tym charakter aksjologiczny, nie chodzi tu bowiem o nic innego, tylko o dostrzeżenie i skonfrontowanie wzajemne wielokształtnych stosunków odpowiadania lub nieodpowiadania zachodzących pomiędzy tym, co człowiek czyni, na co się decyduje, a tym, czym niezbywalnie jest. Z tych to bowiem relacji wyodrębnić trzeba tę, która zawsze i wszędzie, a więc w sensie moralnym — nie zaś biotechnicznie czy socjotechnicznie — zasługuje na afirmację i, co więcej, na preferencję w działaniu⁴.

Jako przykład „osobliwego materii pomieszania” w dziedzinie tego, co się czynić godzi, posłużyć może przebijająca tu i ówdzie poprzez kontrowersje etyczne nadzieja, że to przyrodnicy właśnie — jako specjaliści od tego, co „naturalne” — powinni mieć w nich ostateczne słowo.

Choćby jednak naturę ludzką można było zbadać i opisać od strony przyrodniczo-fizycznej i biopsychicznej dokładnie i bez reszty, to z samej takiej konstatacji i aglomeracji danych empirycznych nie wypłynie, bo logicznie wypłynąć nie może, żaden moralny imperatyw⁵. Same zresztą ewentualne eksperymenty, które miałyby do gruntu rozszyfrować zjawiskową naturę człowieka, wymagają uprzedzającej podjęcie ich orientacji co do tego, czy są moralnie w porządku czy też nie. Dlatego właśnie nieporozumieniem jest oczekiwanie od wężiej czy szerszej wyspecjalizowanych biologów, psychologów eksperymentalnych czy

⁴ Wzgląd na nią nie może ustąpić pierwszeństwa nawet względowi na wartość sakralną; nie wolno bowiem kraść cudzych dzieci, aby je chrzczyć i wychowywać bogobojnie (ani zabijać niemowląt, by „poszły do nieba”). Chodzi tu o taką wartość, w imię której *ex definitione* nie można palić czarownic ani heretyków. Wartością taką może być przeto jedynie afirmacja ściśle osobowej godności człowieka, stanowiącej dobro wspólne i powszechne.

⁵ I tak np. skłonność do monogamii może być biologicznie, psychologicznie czy statystycznie stwierdzona ponad wszelką wątpliwość i uzasadniona racjami właściwymi dla tych nauk; niemniej nie będzie tu jeszcze widać tej podstawy, w oparciu o którą każde bez wyjątku odchylenie od tej prawidłowości w zachowaniu się człowieka określić powinniśmy jako bezwzględnie antywartościowe, a więc niedopuszczalne z punktu widzenia ściśle moralnego.

lekarzy rozstrzygnąć ostatecznie decydujących o tym, co ma być z moralnego punktu widzenia uznane za dopuszczalne, a co nie, gdy chodzi np. o jakieś podejrzenie na pierwszy rzut oka manipulacje z ludzkim — własnym, czy cudzym organizmem.

*

Podczas gdy na Zachodzie (chodzi zwłaszcza o język angielski, francuski i niemiecki) „natura” i „przyroda” określane są z konieczności terminem jednym i tym samym, przez co łatwo ulegają pomieszaniu, językowi polskiemu to nie grozi. Prawa przyrodnicze względnie reguły zdrowia (w tym także zdrowia psychicznego) to pewne tylko rodzaje praw natury. W każdym razie nie wolno ich mieszać z tzw. prawem naturalnym, które obowiązuje nas wszystkich w sumieniu nieustannie i które normuje nasze postawy oraz czyny o tyle, o ile oceniane mogą być jako bezwarunkowo zgodne lub niezgodne z wrodzoną, przysługującą jednako wszystkim ludziom wartością osoby, z jej niezbywalną godnością całkiem specjalnego, bo osobowego właśnie podobieństwa do Boga. Nie możemy tu wchodzić w ściśle teologiczną kwestię, pod jakimi mianowicie warunkami pewne normy czy normalności biologiczne lub psychobiologiczne mogą być uświęcone w małżeństwie chrześcijańskim jako określające materię sakramentu. W każdym jednak razie nieogłędne absolutyzowanie (czy wręcz sakralizowanie) jakich bądź regularności z racji samego ich związku z naturą człowieka jest przedsięwzięciem wielce ryzykownym. Nie jest też ono w naszych czasach aż tak nieaktualne, jak nam się może niekiedy wydaje. Przypomnijmy sobie tak niedawno jeszcze — i to niestety całkiem poważnie — podnoszoną kwestię, czy wolno czynić poród całkowicie bezbolesnym dla kobiety, czy w tym nie ma jakiejś uzurpacji „obrażającej naturę” w jej obecnym stanie⁶. Wynalazcom nowego ognia, dobywanego z wnętrzości atomu nie grozi dziś co prawda los Prometeusza, niemniej na obecnych kontrowersjach na temat moralnej dopuszczalności przeszczepiania tkanek i narządów z jednego ludzkiego organizmu na inny ciąży już całkiem wyraźnie paradoksalna nawet w samej swej nazwie „moralność biologiczna”.

Nie znaczy to oczywiście, aby z ryzykownymi zawsze przedsięwzięciami tego typu nie wiązały się „kwestie sumienia” liczne i różnorodne. Właśnie wzgląd na osobę ludzką jako na byt, z którym nie licuje bez

⁶ Ewentualne racje skryptyrystyczne („w boleściach rodzić będziesz”) o tyle nie powinny tu być brane pod uwagę, że powstawać mogą na gruncie takiej tylko interpretacji Objawienia, w oparciu o którą wnioskować można by np., że nie wolno również zapobiegać pleniению się chwastów („ciernie i osty rodzić ci będzie ziemia”).

różnicy wszystko to, do czego tylko człowiek jest zdolny fizycznie i psychicznie, postuluje ostrożność jak największą w decydowaniu o tym i manipulacji tym, co jest dla kogoś tak intymnie własne, jak organizm i jego elementy. Chodzi jednak w tej chwili o samą zasadę: o to, że o naszej ściśle osobowej tożsamości nie mogą decydować względy somatyczne, jako że nie jesteśmy osobami dzięki ciału.

Natura ludzka analizowana w swoich skłonnościach i celowościach psychoorganicznych nie jest i nie może być decydującym i podstawowym sprawdzianem tego, co w postępowaniu ludzkim jest w ściśle moralnym znaczeniu dobre i złe. Jeżeli tego z całym naciskiem nie stwierdzimy, jeśli o tym nie będziemy głęboko i gruntownie przekonani, to nawet niewinne całkiem chodzenie na rękach urastać nam będzie do rangi „przeciwnej naturze” perwersji. Gdyby tak zresztą być nie miało, to jak i w oparciu o co właściwie dozwolone by mogło być, a nawet konieczne z punktu widzenia moralnego nieliczenie się z czymś tak elementarnie naturalnym, jak instynkt samozachowawczy i wola utrzymania się przy życiu, ilekroć prosta uczciwość nakazuje wybrać niebezpieczeństwo a nawet pewność śmierci, niż uczynek jawnie haniebny? Biotechniczne względy zawsze nam powiedzą, że np. jeśli dwu niewinnych zginie, gorzej będzie, niż gdy życie utraci tylko jeden z nich. Natomiast autentycznie moralny взгляд musi podyktować niejednokrotnie konkluzję wprost przeciwną, np. gdy ktoś kogoś pod groźbą śmierci zmusza do zabójstwa człowieka, który tak czy owak zginie.

Tak więc skoro istnieje i taki porządek naturalny, który może nas obchodzić w pewnych przynajmniej wypadkach jedynie jako przeszkoda, który też mamy wszelkie prawo przewyciężyć albo zignorować, to jeśli inny jakiś porządek naturalny obowiązuje nas w sumieniu jako nienaruszalny z woli Stwórcy, racją tego nie może być ani jego względna doniosłość dla społecznej czy indywidualnej eudajmonii, ani sama jego naturalna (odistotowa) proveniencja.

Czyż jednak mimo wszystko niektóre biologiczne „normalności” nie są w pewnych przynajmniej wypadkach i pod pewnymi warunkami podstawowo miarodajne dla postępowania moralnego, na przykład te, które wiążą się z przekazywaniem życia? Wszak ustalają one nie tylko organiczny, ale i moralny porządek w elementarnych relacjach międzyludzkich!

Zaprzeczyć temu nie sposób. Pozostaje jednak otwarte pytanie, na jakiej zasadzie to się dzieje. Dlaczego np. praktyki homoseksualne odrzucamy — i słusznie — jako bezwzględnie przeciwne moralności? O jakie tu dobro chodzi koniec końców i o czyje dobro? Aby twierdzić z całym przekonaniem, że homoseksualizm wypacza i dezintegruje życie wewnętrzne człowieka zawsze i nieuchronnie, musimy już skądś wie-

dzieć, że właśnie tak jest, że w żadnym wypadku nie może być inaczej, że innymi słowy decyduje o tym jakiś wzgląd elementarny i aktualny stale, taki, któremu należy się pierwszeństwo bezwarunkowe w konfliktach z innego typu wartościami, które — jakkolwiek same w sobie nie do pogardzenia — ustąpić tutaj muszą bezapelacyjnie.

Jaki to może być wzgląd? Na pewno tylko taki, który wyraża samą istotę porządku moralnego i to właśnie ściśle moralnego, a nie jakiegokolwiek porządku pochodzącego tak czy inaczej od Boga, z którym liczyć się wypada w decyzjach i wyborach. Otóż wydaje się, że — filozoficznie rzecz biorąc — jeden tylko jest taki porządek, któremu tego rodzaju priorytet można przyznać: płynie on z wiedzy, jaką posiada osoba o własnej swojej godności ściśle osobowej, a więc nie nabytej, ale wrodzonej i przysługującej jednako wszystkim osobom ludzkim.

Czy jest to wiedza dyspozycjonalnie wrodzona, dająca o sobie znać samorzutnie w intuicjach intelektualnych? Na pewno tak, chociaż nie w sensie niezależności od środowiska społecznego. Personalizmowi (zwłaszcza personalizmowi Mouniera) zawdzięczamy ukazanie nam osoby ludzkiej jako wrosniętej w społeczność quasi-organicznie przez intymne relacje międzyosobowe, na jakie otwarta jest osoba właśnie dzięki temu, że będąc doskonale osobna i mogąc stanowić o sobie nie ryzykuje zmieszania się z czymś innym, choć bez wątpienia ryzykuje w stycznościach społecznych swoją osobowość: nabytą, dyspozycjonalną i merytualną „otoczkę” osoby. Wiedza o tym, co się nie godzi z godnością człowieka (każdego bez wyjątku) doskonalili się dzięki społecznej wymianie doświadczeń. Chodzi tu o ściśle moralne doświadczenie, czy wręcz o doświadczenie samej moralności. Uważny czytelnik przeprowadził już w pewnym punkcie tego artykułu jedno z tego rodzaju doświadczeń — mianowicie tam, gdzie mowa była o racji, dla której nie warto, aby z dwu Bogu ducha winnych ludzi jeden żył dalej zdrowo dzięki temu, że zabił drugiego na czyjś rozkaz poparty groźbą śmierci. Czy wartość, z uwagi na którą „lepiej jest” w takim wypadku, by obaj niewinni ludzie padli ofiarą prześladowcy, nie zjawia się w umyśle spontanicznie? Czy nie jest to wartość naturalna? Czy nie jest powszechna równocześnie? Czy może istnieć jakaś wartość innego typu, której ta powinna ustąpić pierwszeństwa? Czy wreszcie jest to wartość „wymyślona przez personalistów”, czy taka, której ludzie, i to również prości, doświadcniają jednostkowo i zbiorowo od niepamiętnych czasów?

•

Tak więc „prawidłowości” względnie „normalności”, jakie np. w ludzkim organizmie ustala fizjolog, czy w psychice ludzkiej bada

psychologia, są bez wątpienia miarodajne dla wartościowania moralnego, ale jedynie w tym znaczeniu, że ze swoistą miarą, jaką wyznaczają one postawom i czynom ludzkim, jak i z całym „immanentnym finalizmem”, jaki w niej się kryje, człowiek powinien się liczyć na forum swojego sumienia. Także z prawem ciężenia powszechnego liczyć się przecież musimy nie tylko po prostu, ale nawet i tam, gdzie moglibyśmy to prawo zlekceważyć, liczyć się nam trzeba i to nie tylko wówczas, gdy wybieramy się na wspinaczkę w Tatry. To „trzeba” ma w tym wypadku sens ściśle moralny, a przecież nikt nie będzie z tego powodu utrzymywał, że prawo ciężenia powszechnego jest jednym z praw moralnych. Podobnie wiążą się ściśle z moralnością takie prawidła biologiczne, jak te, które służą zdrowiu i życiu (jego zachowaniu i krzewieniu) — te nawet, które formułujemy imperatywnie i co do których słusznie nie mamy wątpliwości, że należy się im z naszej strony dobrowolne i ściśle zarazem posłuszeństwo⁷.

Zarówno ten porządek, jaki spontanicznie wprowadza w nasze zachowanie instykt, czy jakakolwiek zresztą skłonność naturalna, jak i ten, zgodnie z którym biotechnika dba na forum intelektu o całość naszego organizmu — względnie socjotechnika o całość społeczeństwa — są to porządki wbrew pewnym pozorom z gruntu inne niż porządek wyznaczony naszemu postępowaniu przez autentyczną moralność naturalną. Człowiek bowiem — jakkolwiek nastawiony przez naturę na wielowartościowe (wielowymiarowe aksjologicznie) bogactwo kultury wewnętrznej i środowiskowej — powołany jest w ściśle moralnym sensie, a więc przed wszelkim innym powołaniem, do gotowości zrezygnowania z tego rodzaju rozwojowego optimum, ku jakiemu dojrzewa jego osobowość, ilekroć mianowicie domagać się tego będzie jego własna, a zarazem wspólna wszystkim ludziom wartość istnienia w skali ściśle osobowego podobieństwa zachodzącego między człowiekiem a Bogiem.

Chodzi tu o podobieństwo, które jest dziełem Boga jako stwarzającego, a nie jako darzącego łaską. Podkreślając jednak naturalność takiego podobieństwa czy odwzorowania w tym celu, by odróżnić ją od tego, co nadprzyrodzone, nie wolno nam zapominać, że to nie cała ludzka natura pojęta *en bloc* awansować ma do rangi fundamentalnego i uniwersalnego zarazem kryterium moralności, bo stanowi je nie aksjologiczny konglomerat „szczęśliwości”, ale tylko ta wartość, którą reprezentuje sama osoba ludzka jako osoba stworzona i która z tego powodu słusznie nazwana jest jej godnością osobową. Tymczasem rozprawiając

⁷ Bóg może oczywiście nakazać, by jakaś prawidłowość biologiczna czy biopsychiczna zachowywana była w ludzkim życiu, nie tłumacząc, dlaczego to robi; nie tylko Bóg, lecz i człowiek przecież — w pewnym sensie — jest „istotą nieznaną”. To jest już jednak dalsza sprawa, którą filozofia moralności zajmować się nie może.

o moralności naturalnej jako podstawie pod nadprzyrodzoną moralność chrześcijańską jakże często nie pamięta się o tym, że to nie natura ludzka jako całość, ani też nie wszystko to, co ją określa i co decyduje o kształcie jej przejawów, stanowi kryterium dla sądów aksjologicznych i normatywnych, które mają być „etycznymi” *sensu proprio*: nie tylko nominalnie, lecz realnie. Etyka, jeśli ma być gałęzią filozofii ściśle określoną co do swojego przedmiotu formalnego, nie może być „filozofią postępowania w ogóle”, bo postępowanie człowieka osądzać i normować można z wielu różnych perspektyw, nie tylko z punktu widzenia ściśle moralnego. Jeśli ma być odróżniona i — co więcej — odłączona metodologicznie od perfekcjonistyki (biotechnicznej czy socjotechnicznej), od filozofii kultury wewnętrznej (ogólnoosobowościowej), od filozofii wychowania i samowychowania — a zdaje się to nie ulegać wątpliwości, że powinna być odróżniona i odłączona od tych nauk — może być tylko filozofią godności osobowej i płynących z niej postulatów.

ZUSAMMENFASSUNG

UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN PERSON UND NATUR ALS AUSGANGSPUNKT DER REINTERPRETATION VON ANTHROPOLOGISCH-PHILOSOPHISCHEN GRUNDLAGEN DER ETHIK

Der Mensch ist im doppelten Sinne ein Einzelwesen: 1. als Substanz, d. h. als konkretes Exemplar der Gattung *homo sapiens* mit gewissen, allen Menschen gemeinsamen Eigenheiten, und 2. als Person, d. h. als Quelle der Selbstmotivation und Selbstdetermination, d. h. dessen, was in ganz spezieller Weise jedem Menschen eigen ist. Auch nicht jedes, der menschlichen Natur eigenes Gattungsmerkmal, ist der Grund dafür, dass der Mensch eine Person, ein über sich selbst bestimmendes Sein ist, das zurechnungsfähig und verantwortlich — denn in seinem eigenen Namen — Entscheidungen fasst, bestimmte Stellungen einnimmt und sich auf äusseres Handeln einlässt.

Aus diesem Sachenzustand ergeben sich wichtige Folgen. Vor allem das Kriterium der Unterscheidung dessen, was gut, beziehungsweise schlecht im streng moralen Sinne ist, kann nicht die menschliche Natur „en bloc” — d. h. in all ihrer Vieldimensionierung — sein. Hier kann die Rücksicht auf die vielwertige Reife der inneren Kultur nicht entscheiden, oder auf irgendein anderes — perfektionistisch bzw. endämonistisch gefasstes — Optimum der Entwicklung vom individuellen oder sozialen Charakter. Das, was über die morale Beurteilung der menschlichen Haltungen und Taten entscheidet, kann nur die in ihnen realisierte oder ignorierte Hinsicht auf den Wert des Menschen sein, der sich aus der Tatsache ergibt, dass der Mensch als Person auf eine ganz spezielle Weise die persönliche Majestät Gottes widerspiegelt.

Eben aus diesem Grunde ist es dem Menschen nicht erlaubt — im streng moralen und nicht biotechnischen oder soziotechnischen Sinne — mit sich selbst

oder mit irgendetwas anderem absolut alles zu tun, was ihn beliebt, denn nicht alles, was er zu tun fähig ist, kann der Würde und dem, was die menschliche Person als Person *ex definitione* ist, entsprechen. Im besonderen soll sich die natürliche Ethik von der Eilfertigkeit hüten, zur Würde des moralen Rechts (des Rechts, das über die Präferenz im Handeln unbedingt und allgemeingültig entscheidet), die erste beste organische oder psycho-organische Regelmässigkeit zu heben, die einen solchen oder anderen *immanenten Finalismus* des menschlichen Seins als menschlichen bestimmt, wenn es sich auch im gegebenen Falle um die für das menschliches Leben — individuell oder sozial genommen — wichtigsten Angelegenheiten handelte.

Dank den Forschungserreichungen der personalistischen Philosophie des moralen Wertes und der streng moralen Wertung, werden wir uns immer besser bewusst, dass das *bios* und *ethos* des Menschen nicht — wie es leider manchmal noch vorkommt — in axiologischen Konflikten der Begriffsverwechslung unterliegen sollten. Wir verstehen es auch immer besser, dass man jeder von diesen beiden Veranlagungen der menschlichen Existenz einen gerechten Anteil, der ihr in der Leitung der Entscheidungen der Menschen und deren Schicksal gebührt, zugestehen muss — und dass es sich in der ethischen Problematik *sensu stricto* um die Treue nicht gegen das alles, was der Mensch im allgemeinen ist, unabhängig davon, dass er jemand ist, handelt, aber gegen das, was im besonderen den Menschen als „Person im allgemeinen“ bezeichnet und was ihn — als geschaffene Person — Gott unterordnet.