

**ks. Alojzy Drożdż**

*Uniwersytet Śląski w Katowicach*

## **INTEGRACYJNA ROLA MORALNOŚCI**

**Abstract** **Integrating the role of morality.** The content of this article is “integration in human morality”. The research presupposition is that man cannot fully develop and improve, and thus fully integrate, without a proper moral development. This starts with “discovering” own human identity and responsibility for themselves and others. Without this there can be no meaningful integration. From a moral point of view – morality determines the constant formation of human consciences in the truth. Socrates described it like “the ethos of the midwife”, because, as in birth, so in morality, a man could be replaced with anything else. Improvement of conscience in truth and according to truth shows us that the integration cannot be done “outside” of the moral life of man. And so – first we see the integration of people through the development of personal conscience. The moral and social integrate ethically in all family ties. We also speak rightly of integration through work ethics, professional morality of people through the media, etc. The most common manifestations of true moral life is the participation of the people in the culture and through culture. Similarly, like the culture, the morality is a matter of human vision of a man and therefore plays here and there a fundamental role. On this plane also draws the prospect of a positive impact on the culture by morality. The starting point of this integration is the recognition of the inalienable dignity as a person.

Treścią artykułu jest „integracja w moralności ludzkiej”. Założeniem badawczym jest to, że człowiek nie może się w pełni rozwijać i doskonalić, a tym samym w pełni integrować, bez właściwego rozwoju moralnego. Wszystko zaczyna się od „odkrywania” własnej, ludzkiej tożsamości i odpowiedzialności za siebie i innych. Bez tego nie może być mowy o sensownej integracji. Z moralnego punktu widzenia to moralność decyduje o nieustannej formacji ludzkich sumień w prawdzie. Sokrates określał to mianem „etosu akuszerki”, ponieważ podobnie jak w narodzinach, tak i w moralności nikt człowieka nie może zastąpić. Doskonalenie sumienia w prawdzie i zgodnie z prawdą ukazuje nam to, iż integracja nie może się odbywać „poza”

życiem moralnym człowieka. I tak najpierw widzimy integrację osoby poprzez rozwój osobistego sumienia. W moralności zaś społecznej integrujemy się etycznie we wszystkich więzach rodzinnych. Możemy mówić także słusznie o integracji poprzez moralność pracy, moralność zawodową, poprzez moralność ludzi mediów itp. Najczęstszymi przejawami prawdziwego życia moralnego jest uczestnictwo ludzi w kulturze i poprzez kulturę. Podobnie jak kultura, również moralność jest sprawą na wskroś ludzką. I tu, i tu wizja człowieka odgrywa zatem rolę podstawową. Na tej też płaszczyźnie rysuje się perspektywa pozytywnego oddziaływania moralności na kulturę. Możliwości są tu poważne, bo chodzi o szerokie działanie integracyjne, a co ważniejsze, o działanie zachodzące od wewnątrz procesów rozwojowych w kulturze. Punktem wyjścia tej integracji jest uznanie niezbywalnej godności człowieka jako osoby.

**Keywords:** autonomy, ethos, "ethics midwifery", heteronomy, integration, morality, truth, conscience, values  
autonomia, etos, „etyka akuszerska”, heteronomia, integracja, moralność, prawda, sumienie, wartości

Nie można mówić w sposób odpowiedzialny o sensownej integracji ludzkiej i międzyludzkiej, stawiając procesy integracyjne „poza moralnością”<sup>1</sup>. Nie można też sensownie mówić o jakiegokolwiek integracji, zwłaszcza o integracji człowieka z kulturą i integracji medialnej, z jawnym lub milczącym „wyłączeniem” normatywności etycznej<sup>2</sup>. Innymi słowy integracja ma sens wtedy i wyłącznie wtedy, gdy jest zgodna z normatywnością moralną<sup>3</sup>. Prawdziwa bowiem normatywność nie jest i nie może być „przeciwko” człowiekowi i jego wielorakiemu rozwojowi. A skoro tak jest – to ów rozwój jest także nieodłącznie związany z właściwie rozumianą integracją ludzką i międzyludzką<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Por. J. H. Walgrawe, *Osoba ludzka i jej przeznaczenie*, „Kolekcja Communio” (1987) 2, s. 22–34; T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 14. Por. także różne prace, np.: M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1957, s. 1, 5–16; M. Schlick, *Zagadnienia etyki*, przeł. A. Kawczak, M. Kawczak, Warszawa 1960, s. 15; *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności. Księga pamiątkowa ku czci księdza profesora Seweryna Rosika w 65. rocznicę urodzin*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1996.

<sup>2</sup> Andrzej Szostek mówi: „Niewiele opinii powtarza się dziś tak często jak tę, że w obecnym okresie burzliwych przemian potrzeba nam przede wszystkim odnowy moralnej. A chociaż ciągle mentorskie przypominanie o tym przynosi nierzadko skutki odwrotne do zamierzonych i odstręcza od problematyki moralnej, zamiast do niej zachęcać, to jednak tak właśnie jest: przemiany społeczne, które będą się koncentrowały na kwestiach ekonomicznych i politycznych, z lekceważeniem ich wymiaru moralnego, prędzej czy później obrócą się przeciw człowiekowi. [...] Dziś, Bogu dzięki, marksistowsko-leninowsko-stalinowski komunizm należy do przeszłości, oby bezpowrotnej. Ale nie wolno nam zapomnieć jego okrutnej lekcji. Nie wolno ulegać kolejnym ideologiom, które tylko nazwę zmieniają, a nadal zachowują pogardę dla człowieka i tego, co decyduje o jego wielkości” – A. Szostek, *Wprowadzenie*, [w:] T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 5–6.

<sup>3</sup> Por. Jan Paweł II, enc. *Veritatis splendor*.

<sup>4</sup> B. Häring, *Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1975; S. Witek, *Chrześcijańska wizja moralności*, Poznań 1982; S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985; J. M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku?*, przeł. E. Braun, T. Braun, Warszawa 1986; S. Rosik, *Wezwania i problemy moralne. Refleksje teologiczno-moralne*, Lublin 1992; J. Galarowicz, *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*, Kraków 1993; T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, przeł. A. Kuryś, Poznań 1994; L. Lorenzetti, *Moralność. Odpowiedzi na najbardziej prowokacyjne pytania*, tłum. A. Wojnowski, Częstochowa 2001.

## 1. INTEGRACJA JAKO „ETYCZNA AKUSZERYJNOŚĆ”

Etyczna koncepcja integracji niezapomnianego Tadeusza Styczenia zakłada – podobnie jak koncepcje Karola Wojtyły i Jacques’a Maritaina, że moralność „objawia osobę”. Objawia tym samym wszystkie procesy integracyjne, ale i dezintegracyjne.

Etyka odnajduje samą siebie dopiero wówczas, gdy staje się orędziem o godności osoby. Głównym przeto, jeśli wręcz nie jedynym zadaniem etyka, właściwą jego rolą, posłannictwem społecznym jest pozostawanie w służbie tego orędzia. Głoszenie go w sposób najbardziej przekonujący, efektywny. I to jest właściwie wszystko, co mam do powiedzenia na temat tego, jak widzę rolę etyka wobec innych, wobec współczesnego mu społeczeństwa. Równocześnie zdaję sobie przecież dokładnie sprawę z tego, że właściwy problem zaczyna się gdzie indziej, nieco dalej. Polega on na wskazaniu owego maksymalnie skutecznego sposobu głoszenia orędzia osoby. Który to sposób jest najodpowiedniejszy, najwłaściwszy, najskuteczniejszy? Oto pytanie! Czy sposób ów nie polega koniec końców na pokazaniu osoby, na jej coraz głębszym odkrywaniu? Na ujawnianiu wszelkimi dostępnymi środkami, że w świecie nas otaczającym nie istnieje nic, co byłoby bardziej godne od osoby lub nawet jej równie godne? Ale oto kolejne pytanie: jak to robić?<sup>5</sup>

Jacques Maritain w swej *La philosophie morale*<sup>6</sup> nazywa Sokratesa odkrywcą moralności, podkreślając, że wskazał on na znak równości pomiędzy wrażliwością na godność osoby a wrażliwością moralną w czasie. Sokrates mówił o tym wówczas gdy wrażliwość moralną nagminnie utożsamiano z wrażliwością na punkcie własnego szczęścia lub nakazem jakiegoś autorytetu.

Jest to niewątpliwie wystarczający powód do uznania go za ojca etyki. Wszak to samo dużo wcześniej wieścił Sofokles w *Antygonie*. Czy zatem Sokrates nie zasłużył sobie na ojcostwo etyki raczej przez to, że sens swego życia upatrywał w niestrudzonej służbie rozbudzania respektu dla godności człowieka wśród siebie współczesnych? W pomaganiu innym w odkrywaniu tej godności w sobie, w drugich i budzeniu w ten sposób dla niej szacunku? Służbę tę Sokrates nazywał nawet *duszpasterzowaniem* i przyrównywał ją do roli *akuszerki*<sup>7</sup>.

Tadeusz Styczeń uważa za Sokratesem, że „nie można się za nikogo narodzić. Trzeba to zrobić samemu. Ale można drugiemu pomóc w narodzinach. Pomoc ta jest ważna, dlatego akuszer czy akuszerka to rola społecznie szanowana i ceniona. Ułatwiając drugiemu poznanie samego siebie, samopoznanie, pomaga mu się w powtórnych narodzinach, narodzinach moralnych. To narodziny do człowieczeństwa w człowieku. Odkrycie siebie w sobie Sokrates uważał za rzecz istotnie rozstrzygającą w kształtowaniu się autentycznej postawy moralnej człowieka. Wykluczał bowiem możliwość, by ktoś mógł jeszcze zachowywać się w sposób uwłaczający swej godności, gdy tylko ją dostatecznie rozpoznał, gdy tylko poznał samego siebie. Gdyby wówczas ceną jej ocalenia okazała się utrata własnego życia, zapłcenie jej byłoby moralną oczywistością”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, dz. cyt., s. 13.

<sup>6</sup> Polskie wyjątki z pism Jacques’a Maritaina zostały umieszczone w sześciu zasadniczych grupach: J. Maritain, I. *Teoria poznania*, II. *Metafizyka*, III. *Etyka*, IV. *Estetyka*, V. *Polityka*, VI. *Filozofia historii*, Kraków 1988.

<sup>7</sup> T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, dz. cyt., s. 14.

<sup>8</sup> T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, dz. cyt., s. 14.

Integracyjna rola moralności nie może być wykluczona czy wymazana z życia człowieka, chociaż próby eliminowania moralności mamy – podobnie jak w czasach Sokratesa – niemal na porządku dziennym. Sokrates był konsekwentny do ostatka. Jego decyzja, zgoda na własną śmierć, ma po dziś dzień odkrywczą dla wielu moc. Pomaga też niejednemu w narodzinach moralnych. „Ale Sokrates, nim jeszcze umarł, akuszerował w tych narodzinach, asystując innym w samopoznaniu. Stosował przy tym metodę *per opposita cognoscitur*, to jest metodę kontrastu, pokazując, że ja, ty, on, ona, my... jesteśmy nieprzystępni do czegokolwiek innego w świecie. Kontrast ten pokazywał słowem, niekiedy zaprawionym trzeźwiącą ironią<sup>9</sup>. Towarzyszące człowiekowi owo „samopoznanie” w prawdzie jest siłą napędową wszelkiego rozwoju i doskonalenia się osoby. Jest tym samym podstawową siłą wszelkiej „integracji”.

Idąc tokiem sokratejskiego, czyli zdroworozsądkowego myślenia, trzeba powiedzieć, że każdemu integrowaniu towarzyszy jakieś „akuszerowanie”. Sokrates bynajmniej nie kpił z drzew, gdy mówił, że go niewiele interesują. Kpił raczej z tych, którzy jednym tchem, z równą powagą mówili o drzewach i o człowieku, którzy człowieka na równi z wierzbą uznawali za część kosmosu. Sokrates nie oszczędzał więc filozofów przyrody, będących niekiedy uosobieniem niedowidzenia, jeśli wręcz nie ślepoty. Posługując się kontrastem wspomaganym ironią, żywił nadzieję na przebudzenie swego rozmówcy, na ozdrowienie czy wstrząs odkrycia w sobie godności człowieka, jego „inności” i niepowtarzalności w świecie. I dlatego można powiedzieć z całą odpowiedzialnością, iż z moralnego punktu widzenia, „ozdrowieńcze wstrząsy”, „odkrycia siebie samego” i swej godności – stają się punktem wyjścia dla doskonalenia się osoby i tym samym jej nieustannego integrowania w sobie i z innymi ludźmi.

## 2. INTEGRACJA POPRZEZ PROCES ODKRYWANIA SŁUSZNEJ AUTONOMII

W dzisiejszej masowej kulturze, przede wszystkim w kulturze medialnej, bardzo często mamy do czynienia z ostrymi dyskusjami na temat autonomii moralnej. Tę autonomię rozumie się przede wszystkim w dwojaki sposób. Pierwsze ujęcie – skrajnie subiektywistyczne, dominujące w myśleniu ludzi Zachodu – autonomię rozumie jako „całkowite wyzwolenie” – przede wszystkim z normatywności chrześcijańskiej. Ludziom wydaje się, że mogą robić to, co się im podoba<sup>10</sup>. Mamy też do czynienia z drugim rozumieniem

<sup>9</sup> T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, dz. cyt., s. 14–15. Por. M. Vidal, *Moral de Actitudes. Moral Fundamental*, Madryd 1981, t. 1. s. 32–45; M. Vidal, *Kryzys wartości moralnych*, [w:] *Moralność chrześcijańska*, red. P. Góralczyk i in., Warszawa 1987, s. 11–21 (Kolekcja Communio, 2); M. Rubio, *Crisis de la etica cristiana en el mundo moderno*, „Moralia” (1982) 4, s. 189–228.

<sup>10</sup> O takich ludziach szeroko mówi Fiodor Dostojewski. W *Idiocie* tak na przykład charakteryzuje ludzi tego typu: „W samej rzeczy, nie ma nic przykrzejszego, jak być na przykład bogatym, z porządnej rodziny, przyjemnej powierzchowności, dosyć wykształconym, niegłupim, nawet dobrym, i jednocześnie nie posiadać żadnego talentu, żadnej cennej właściwości, żadnego nawet dziactwa, ani jednej własnej myśli, być zdecydowanie «takim jak wszyscy» [...]. Powierzchność dosyć przyzwoita, ale nic niemówiąca; wykształcenie solidne, ale nie wiadomo, jak je wykorzystać; rozum nieostatni, ale bez własnych idei; serce niezłe, ale bez odrobiny szlachetności itd., itd. pod każdym względem. Takich ludzi jest na świecie całe mnóstwo, i nawet o wiele więcej, niż się wydaje; dzielą się oni, jak i wszyscy inni ludzie, na dwie główne kategorie: ograniczonych i „znacznie

autonomii. Jest to wykładnia o tak zwanej „słusznej autonomii”. Rozumiemy przez to wszelkie procesy wyzwania się człowieka z rozlicznych ograniczeń – w tym także zawi-nionych ograniczeń moralnych.

Nie zapominajmy, że nigdy nie było i nie będzie żadnej sensownej integracji z wykluczeniem moralnej normatywności. Bo jak człowiek nie przyjmie i nie uzna „normatywności dobrej”, to od razu wpadnie „w normatywność złą”. Kiedy mówimy dziś o zagadnieniach autonomii człowieka, mówimy o ważnych, często wielce kontrowersyjnych procesach, jakie zachodzą pomiędzy wolnością a prawem moralnym. Często też dzisiaj myli się „prawo moralne” z ludzkim „prawem stanowionym”. To ostatnie często jest błędne i niepotrzebne. Jest wielką przeszkodą w ludzkim rozwoju i w prawdziwych procesach integracyjnych. Prawo zaś moralne ze swej natury (*ex definitione*) czymś błędnym i zniewalającym być nie może. Jest ono zawsze komplementarne w stosunku do ludzkiej wolności i w ten sposób staje się płaszczyzną, na której szukać należy osobliwej siły integrującej człowieka. „W sumieniu mianowicie spotyka się zarówno wolność, która zawsze jest wolnością jednostki, indywidualnej osoby, jak i prawo, które – zgodnie ze swą naturą jest prawem dla wszystkich; nie jest to prawo indywidualne, lecz uniwersalne”<sup>11</sup>. Chodzi o to, że w procesach integracji osoby i w procesach integracji międzyosobowej żaden człowiek nie może się uchylić od podstawowych pytań: „Co powinienem czynić? Jak odróżnić dobro od zła?”. Odpowiedź można znaleźć tylko w blasku prawdy, która jaśniej w głębi ludzkiego ducha, czyli w prawdziwym, nie błędnym sumieniu.

Ciemności błędu i grzechu nigdy jednak nie zdołają do końca zgasić w człowieku światła Boga Stwórcy. W głębi serca stale tęskni on za absolutną prawdą i pragnie w pełni ją poznać, czego wymownym dowodem są niestrudzone poszukiwania, jakie człowiek prowadzi na każdym polu i w każdej dziedzinie. Jeszcze dobitniej dowodzi tego jego poszukiwanie sensu życia. Rozwój nauki i techniki bowiem, choć stanowi wspaniałe świadectwo inteligencji i wytrwałości człowieka, nie odpowiada jeszcze na ostateczne pytania etyczne i religijne ludzkości, ale raczej jest dla niej bodźcem, by podjąć najboleśniej i rozstrzygające zmagania, które toczą się w sercu i sumieniu”<sup>12</sup>.

Człowiek nie może zatem żyć i rozwijać się bez odniesienia do normatywności. Co więcej – normatywność nie może być rozumiana – jak często bywa we współczesnej kulturze masowej – jako „gorset zniewalający”. Przypomnijmy, że człowiek nie jest „twórcą”, ale „odkrywcą” prawa moralnego. Doskonałość ludzka domaga się dojrzałości w darze z siebie, do której powołana jest ludzka wolność. „Etyka słusznej autonomii traktuje normy moralne (przykazania) jako pierwszy niezbędny warunek osiągnięcia życia doczesnego i wiecznego. Normatywność jawi się tu jako szczególna dynamika integracyjnego wzrastania w prawdzie i wolności ku pełnej dojrzałości. Jednocześnie potwierdza istnienie fundamentalnej więzi między wolnością a prawem moralnym. Wolność człowieka i prawo moralne nie są ze sobą sprzeczne, ale przeciwnie – wzajemnie

---

mądrzejszych”. Pierwsi są szczęśliwi. Zwyczajny człowiek „ograniczony” z łatwością może sobie wyobrazić, że jest niezwykle i oryginalny, i cieszyć się z tego bez najmniejszych wahań. Niektórym z naszych panien wystarczyło ostrzyć sobie włosy, nałożyć niebieskie okulary i przybrać miano „nihilistek”, żeby natychmiast zdobyć pewność, iż nałożony okulary niezwłocznie uzyskały własne «przekonania»” (F. Dostojewski, *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1977, s. 525–526. Por. także: S. Sawicki, *Chrześcijaństwo wobec kultury. Nowa świadomość – nowe zadania*, „Ateneum Kapłańskie” 78 (1978) z. 1, s. 91–97.

<sup>11</sup> H. Kuhn, *Sumienie pomiędzy wolnością i prawem*, „Kolekcja Communio” (1982) 2, s. 60–70.

<sup>12</sup> VS 1.

się do siebie odwołują<sup>13</sup>. Kiedy mówimy o wzbogacającej życie ludzkie „słusznej autonomii”<sup>14</sup>, to mamy na myśli rozwój osoby poprzez wartości, które są nieodłączne od normatywności. Każda bowiem norma moralna stoi na straży większej lub mniejszej wartości, tak że destrukcja norm nie jest destrukcją „pustą”, ale zawsze jest destrukcją konkretnej wartości ludzkiej i chrześcijańskiej. I odwrotnie – rozwój poprzez uczestnictwo w normatywności jest rozwojem osoby poprzez wartości<sup>15</sup>.

Ogólnie można powiedzieć, że skrajna autonomia moralna polega na przyznaniu człowiekowi prawa do samostanowienia o sobie i swoim losie. Skrajne ujęcia mówią jednak, że w tym procesie nie wolno się odwoływać do instancji i autorytetów istniejących poza samym człowiekiem<sup>16</sup>. Ale obok „skrajnej autonomii” coraz bardziej akcentowana jest we współczesnej myśli etycznej „słuszna autonomia”. W jednym i w drugim wypadku – ludzkie problemy najszerzej dyskutowane i rozmaicie rozstrzygane we współczesnej refleksji moralnej, sprowadzają się wszystkie – choć na różne sposoby – do zasadniczej kwestii: do kwestii wolności człowieka<sup>17</sup>. Dlatego postuluje się, aby „w działaniu ludzie cieszyli się i kierowali własną rozumą i odpowiedzialną wolnością, nieprzymuszani, lecz wiedzeni świadomością obowiązku. Zwłaszcza prawo do wolności religijnej oraz szacunek dla sumienia poszukującego prawdy uważane są coraz powszechniej za fundament integralnie pojętych praw osoby. Tak zatem pogłębiona wrażliwość na godność ludzkiej osoby i na jej wyjątkowość, a także należny respekt dla decyzji sumienia stanowi niewątpliwie pozytywny dorobek współczesnej kultury. Wrażliwość ta, sama w sobie autentyczna, wyrażana jest na różne sposoby, mniej lub bardziej odpowiednie. Niektóre z nich jednak odchodzą od prawdy o człowieku jako stworzeniu Boga i Jego obrazie i dlatego muszą zostać skorygowane lub oczyszczone w świetle pełnej prawdy o człowieku<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> VS 17.

<sup>14</sup> Termin „autonomia” jest złożeniem słów pochodzących od dwóch greckich słów: *autos* i *nomos*, a w języku polskim może być oddane jako „samostanowienie”, „samookreślanie”. Oznacza ono prawo do określania swojego życia i swojego losu bez odwoływania się do zewnętrznych sił i kryteriów. Termin „autonomia” jako kategoria polityczna był znany już w V wieku przed Chrystusem i używany dla podkreślenia samodzielności danego miasta czy państwa wobec innych, podobnych społeczności. Autonomiczne były te państwa, które mogły same o sobie stanowić. W czasach nowożytnych zainteresowanie autonomią zaczęło się w okresie oświecenia i związane było z właściwym temu okresowi antropocentryzmem. Kartezjusz dał tej postawie początek swoim sławnym powiedzeniem „myślę, więc jestem”, w którym było ukryte założenie, że duchowy podmiot myślenia i działania (człowiek) stanowi jedynie pewny i prawdziwy punkt odniesienia dla całej otaczającej rzeczywistości. Oznaczało to równocześnie oderwanie się metodologiczne nauki od religii. Nauki szczegółowe miały odtąd szukać dla siebie praw w sobie, a nie w objawieniu. W dziedzinie etyki tendencję autonomiczną zainicjował Immanuel Kant. Autonomia według Kanta to możliwość i zadanie człowieka do samookreślenia się jako istota rozumna. Autonomia oznacza w tym przypadku przede wszystkim autonomię woli, która jest dla siebie prawem. Por. W. Bołoz, *Pomiędzy subiektywizmem a obiektywizmem*, [w:] *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności...*, dz. cyt., s. 141–153. Por. także: A. Szostek, *Natura – Rozum – Wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990; A. Holderegger, *Autonomie*, [w:] H. Rotter, G. Mirt, *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck–Wien 1990, s. 59–66.

<sup>15</sup> H. Kuhn, *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens*, München 1954; H. Reiner, *Gewissen*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1974, t. 3, kol. 574–592; J. Stelzenberg, *Handbuch der theologischen Grundbegriffe*, t. I, München 1962, s. 519–528.

<sup>16</sup> Ważnym uzupełnieniem zagadnień autonomii moralnej jest heteronomia, czyli podporządkowanie się prawu moralnemu pochodzącemu z zewnątrz w stosunku do człowieka.

<sup>17</sup> VS 31.

<sup>18</sup> VS 31. Encyklika *Veritatis splendor* w całą jasnością wyjaśnia to zagadnienie: „Kto więc żyje «według ciała», odczuwa prawo Boże jako ciężar, więcej – jako zaprzeczenie, a w każdym razie ograniczenie swojej wolności. Kto zaś ożywiany miłością postępuje «według ducha» (por. Ga 5, 16) i pragnie służyć innym,

Integracja w procesach humanizacji życia ludzkiego jest związana z „radością odkrywania i przeżywania prawdy”. Mimo to silne są „nurty współczesnej etyki, które pozostając pod wpływem wspomnianych tendencji subiektywistycznych i indywidualistycznych, interpretują w nowy sposób związek wolności z prawem moralnym, z naturą ludzką i z sumieniem, proponując nowe kryteria moralnej oceny czynów. Nurty te, choć różnorodne, mają jedną cechę wspólną: osłabiają lub wręcz negują zależność wolności od prawdy. Jeśli zamierzamy dokonać krytycznego ich rozeznania, aby odkryć wszystko, co jest w nich słuszne, pożyteczne i cenne, a zarazem wskazać niejasności, niebezpieczeństwa i błędy, musimy je zbadać w świetle fundamentalnej zasady, iż wolność jest zależna od prawdy; zasady, którą tak jasno i dobitnie wyraził Chrystus w słowach: «Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli» (J 8, 32)<sup>19</sup>.

### 3. INTEGRACJA JAKO POJEDNANIE SPOŁECZNE

Moralność jest czymś specyficznie ludzkim. Rodzi się i rozwija poprzez doskonalenie osoby jako takiej. Jest to indywidualny wymiar moralności. Osoba jednak nie może obyć się bez społeczności: rodziny, środowiska pracy, dóbr ojczyźnianych i rozlicznych więzów społecznych, które – dobrze albo źle – warunkują codzienne życie ludzi<sup>20</sup>. Tym samym trzeba powiedzieć, że wszelkie procesy integracyjne są nieodłączne od moralności – nie tylko osobistej, ale i społecznej. Sytuacja – a więc także instytucja, struktura, społeczeństwo – nie jest sama przez się podmiotem aktów moralnych; dlatego nie może być sama w sobie dobra lub zła. Na dnie każdej sytuacji zła i grzechu (a więc sił dezintegrujących życie społeczne). znajdują się zatem zawsze osoby, które to zło popełniają. Jest to tak dalece prawdziwe, że gdy dana sytuacja może być zmieniona pod względem strukturalnym i instytucjonalnym siłą prawa lub – jak często się niestety zdarza – prawem siły, to w rzeczywistości taka zmiana okazuje się niepełna, krótkotrwała, a w ostateczności daremna i nieskuteczna – i nawet przynosząca odwrotny skutek – jeśli nie towarzyszy jej nawrócenie osób bezpośrednio czy pośrednio za tę sytuację odpowiedzialnych<sup>21</sup>.

Zostawiając na boku ważne i szczegółowe zagadnienia związane z wyjaśnianiem natury życia społecznego oraz moralności społecznej, przyjmujemy za najdawniejszą myślą

---

znajduje w prawie Bożym pierwszą i niezastąpioną drogę czynnego okazywania miłości, dobrowolnie wybranej i przeżywanej. Co więcej, odczuwa wewnętrzne przynaglenie – które jest prawdziwą i właściwą «koniecznością», a nie tylko zewnętrznym przymusem – by nie ograniczać się do wypełniania minimum wymaganego przez prawo, ale by żyć jego «pełnią». Dopóki pozostajemy na ziemi, doznajemy na tej drodze niepewności i słabości, możemy jednak nią iść dzięki łasce, która pozwala nam osiągnąć pełną «wolność dzieci Bożych» (por. Rz 8, 21), a więc odpowiedzieć w życiu moralnym na wzniosłe powołanie, by być «synami w Synu» (VS 18). Por. E. Wolicka, „Sztuka wolności” czy „sztuka rezygnacji”?, „Znak” 43 (1991) 8, s. 27.

<sup>19</sup> VS 34.

<sup>20</sup> Przez „moralność” rozumiemy całokształt zasad moralnych z całą ich obudową doktrynalną odwołującą się albo do prawa naturalnego, albo do objawienia. Zasad tych nie ujmuje się jednak jako martwej litery, jako twierdzeń czy postulatów utrwalonych w kodeksach etycznych, ale w żywym nauczaniu, w jego wielorakich torach. Najpełniejszy wyraz – w sensie teoretycznego pogłębienia – daje jej etyka i teologia moralna. Wychowanie moralne nie tylko uczy, co dobre i złe, lecz potrafi bronić dobra przed złem w duszy i w życiu ludzkim. M. Vidal, *Absolutna wartość osoby miejscem spotkania i zespolenia etyki świeckiej z moralnością chrześcijańską*, „Kolekcja Communio” (1987) 2, s. 125–142.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, *adhort. apost. Reconciliatio et poenitentia* [dalej: ReP], 16.

etyczną, że integracja moralna dokonuje się fundamentalnie przede wszystkim poprzez procesy urzeczywistniania sprawiedliwości społecznej<sup>22</sup> oraz poprzez procesy uczestnictwa i pomocniczości w życiu poszczególnych osób i społeczności<sup>23</sup>. Każdy akt ludzki w znaczeniu prawdziwym i właściwym jest zawsze aktem konkretnej osoby, ponieważ jest aktem wolności poszczególnego człowieka, nie zaś aktem grupy czy wspólnoty.

Człowiek ten może być uwarunkowany, przymuszony, przynaglony przez istotne i działające z siłą czynniki zewnętrzne, może również ulegać skłonnościom, wadom, przyzwyczajeniom związanym z jego własnym stanem. W wielu przypadkach owe czynniki zewnętrzne i wewnętrzne mogą w mniejszym lub większym stopniu ograniczyć jego wolność, a zatem zmniejszyć także odpowiedzialność oraz winę. Jest jednak prawdą wiary, którą potwierdza również nasze doświadczenie i rozum, że osoba ludzka jest wolna. Nie można lekceważyć tej prawdy, obarczając grzechem poszczególnego człowieka, rzeczywistość zewnętrzną – struktury, systemy itd. Oznaczałoby to poza wszystkim innym przekreślenie godności i wolności osoby, które się przejawiają – nawet w sposób negatywny i katastrofalny – również i w odpowiedzialności za popełnione zło. Dlatego w każdym człowieku nie ma niczego bardziej osobistego i nieprzekazywalnego, jak zasługa cnoty czy odpowiedzialność za winę<sup>24</sup>.

Integracja społeczna jest możliwa dzięki procesom rzeczywistego pojednania międzypersonalnego i społecznego. Łacińskie słowo *reconciliatio* jest bardzo bogate treściowo i oznacza między innymi „przywrócenie”, „ponowne połączenie”, „zjednanie”, a przede wszystkim uwolnienie od winy i kary. Etymologicznie „pojednanie” odnosi nas do poszukiwania i budowania jedności. Najpierw chodzi o „wewnętrzną jedność” człowieka. Chodzi o zgodność ludzkich myśli, decyzji, aktów, stylu życia z prawym sumieniem różnych ludzi. Można powiedzieć, że chodzi o jedność człowieka z samym sobą, czyli o pełną tożsamość osoby otwartej na Boga, innych ludzi i świat. Następnie – gdy mamy na myśli pojednanie – możemy mówić o pojednaniu z innymi ludźmi. Chodzi o zbliżenie osobowe, o dialogiczne spotkanie osób. Chodzi o ponowne spotkanie pełne wzajemnego zaufania i życzliwości ludzi uprzednio oddalonych od siebie. Chodzi o przebaczenie i ponowne „połączenie się” ludzi wcześniej wyobcowanych, a nawet skłóconych, wrogo do siebie nastawionych. I takie rzeczywiste pojednanie między osobami jest punktem wyjścia do szeroko rozumianej integracji społecznej.

Według Tadeusza Stycznia „odkrywanie siebie” jest równocześnie „odkrywaniem drugiego człowieka” (pomimo jego rozlicznych słabości). Autor ten pisze:

Odkrywając strukturę własnego „ja” w swym własnym „ja”, Kowalski odkrywa strukturę „ja” jako „ja”, strukturę każdego innego „ja”. Odkrywając sam siebie w sobie, Kowalski odkrywa w sobie prawdę o każdym drugim, odkrywa w sobie samym każdego drugiego. I popada poprzez to w „matnię” prawdy o każdym drugim! Drugi, owszem, każdy drugi to ktoś, kto – tak samo jak ja – poznając prawdę, sam się nią wiąże do jej uznania, do jej wyboru, pod groźbą autodestrukcji w przypadku jej negacji. Poznając prawdę, zamyka się – tak

<sup>22</sup> M. Kurdziałek, *Dwie starożytne koncepcje sprawiedliwości społecznej*, „Ethos” (1988) 2–3, s. 162–171.

<sup>23</sup> A. Wuwer, *Zasada pomocniczości*, Katowice 2012.

<sup>24</sup> ReP 16.



samo jak ja – w jej „potrzasku”. I sam odtąd przejmuję na siebie zadanie odpowiedzialnego za nią i za siebie samego świadka. Zatem: czego mi absolutnie nie wolno w stosunku do własnego „ja”, nie wolno mi także – dokładnie z tego samego powodu – w stosunku do każdego innego – bez wyjątku – „ja”! Rozpoznając drugiego poprzez strukturę swego własnego „ja”, dostrzegam, że jedynie afirmując jego wewnętrzne samozwiązanie się poznana przez niego (‘od środka’) prawdą – jestem w stanie uczynić zadość wymaganiom prawdy o samym sobie! Kowalski dostrzega więc, jak niełatwą ma drogę do samego siebie, do „tak” dla samego siebie. Musi na niej spotkać i zaafirmować każdego drugiego dla niego samego! Tak właśnie jak – w imię prawdy o sobie – siebie samego! Nie wolno mu nikogo wykluczyć, jeśli chce zostawić szansę dla... siebie! Musi wszystkich w sobie *obejmać sumieniem* (Cyprian K. Norwid)<sup>25</sup>.

#### 4. INTEGRACJA W PRZESTRZENI KULTURY

Podobnie jak kultura, również moralność jest sprawą na wskroś ludzką. W jednym i w drugim wypadku wizja człowieka odgrywa zatem rolę podstawową. Na tej płaszczyźnie antropologicznej rysuje się perspektywa pozytywnego oddziaływania moralności na kulturę i odwrotnie. Można zatem mówić o integracyjnej sile i moralności, i kultury. Możliwości są tu duże, bo chodzi o działanie szerokie, a co ważniejsze, o działanie zachodzące wewnątrz procesów rozwojowych w kulturze. By to bliżej rozpatrzeć, zacznijmy od sprawy kluczowej na płaszczyźnie zarówno kultury, jak i moralności, a mianowicie od uznania szczególnej godności człowieka<sup>26</sup>. Godność człowieka jest podstawową wartością i fundamentalną zasadą moralności ludzkiej i chrześcijańskiej. Na niej można budować całą strukturę wskazań normatywno-integracyjnych dotyczących życia ludzkiego.

Pojęcie kultury wymaga, zwłaszcza dzisiaj, pewnych uściśleń i wyjaśnień. Wśród przedstawicieli nauk społecznych istnieje tendencja, by sprowadzać kulturę do dziedziny wytworów człowieka. Zauważył to już wybitny polski uczony Bogdan Nawroczyński, rozpatrujący sprawę kultury szeroko i gruntownie w swym dziele o życiu duchowym<sup>27</sup>. Że tak jest istotnie, możemy stwierdzić i dziś, po wielu latach od opublikowania wielkiej – niesłusznie zapomnianej – pracy Nawroczyńskiego. „Kulturę określamy jako ogół wytworów działalności człowieka materialnych i niematerialnych, przyjętych w zbiorowościach ludzkich, które są przekazywane innym zbiorowościom oraz następnym pokoleniom”<sup>28</sup>. Wielu autorów zacieśnia pojęcie kultury tylko do jej jednego, przedmiotowego aspektu. Od rozumienia jej jako zbioru wytworów człowieka trzeba zejść głębiej, rozumieć ją przez pryzmat samej działalności twórczej człowieka w jego wielorakich czynnościach kulturotwórczych. Zwracał na to uwagę wspomniany wyżej Nawroczyński; Sobór Watykański II rzecz tę uczynił jeszcze bardziej wyraźną. Ks. prof. Józef Pastuszka, komentując wypowiedzi Soboru dotyczące kultury, stwierdza, że soborowa definicja pokrywa się zasadniczo

<sup>25</sup> T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, „Ethos” (1988) 2–3, s. 54–55.

<sup>26</sup> A. Szymański, *Katolicyzm u kultura i cywilizacja*, [w:] *Kultura i cywilizacja*, Lublin 1937, s. 17–46

<sup>27</sup> B. Nawroczyński, *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury*, Kraków–Warszawa 1947, s. 24–29.

<sup>28</sup> A. Święcicki, „*Redemptor hominis*” a chrześcijańskie spojrzenie na kulturę, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (1979) 32, s. 358.

z pojęciem kultury podmiotowej<sup>29</sup>. I tutaj dopiero rysują się rozliczne możliwości kulturowego rozumienia integracji: chodzi o to, że człowiek integruje się sam - ze - sobą, z wartościami prezentowanymi przez konkretną kulturę i z innymi ludźmi.

Ciekawie na temat integracyjnej roli kultury i moralności mówi Konstanty Michalski:

Niemal na samym początku komentarza św. Tomasza do *Analityk wtórych* znajduje się zdanie: „Genus humanum arte et ratione vivit”, „cały rodzaj ludzki żyje z techniki i sztuki (*ars*), z wiedzy i wartości moralnych (*ratio*)”. Jeżeli człowiek ma żyć jako człowiek, to musi się zwrócić do kultury, gdyż inaczej nie spełni swego zadania na ziemi; nie będzie żył na niej jako człowiek. Kulturę materialną i duchową trzeba uznać nie tylko za konieczny warunek życia ludzkiego, lecz także za wytwór tego życia, za jego cechę istotną, która je wyodrębnia od świata zwierzęcego. Św. Tomasz rozstrzyga sprawę radykalnie, kiedy po jednej stronie umieszcza człowieka z jego kulturą, a po drugiej zwierzę z jego instynktami i impulsami. Tylko człowiek kulturę stwarza, tylko on ją rozumie, tylko on ją potrafi odziedziczyć, ocenić i rozbudować, dowodząc przez to, że tylko w nim tkwi to coś, co go wynosi ponad naturę, ponad zwierzę na każdym stopniu jego rozwoju<sup>30</sup>.

Sprawa jest zatem bardzo klarowna: albo człowiek będzie się rozwijał i doskonalił dzięki kulturze, albo będzie degradował siebie i innych.

Wytwory kultury, czyli obiektywacje (N. Hartmann), wyszedłszy raz z twórczej czynności człowieka, usamodzielniają się, zdobywając *sui generis* byt, związany zawsze w pewien sposób z materią. Nie ma żadnych obiektywacji, oderwanych już od swego twórcy, w których by nie było równocześnie czynnika materialnego i duchowego. Każde dzieło kultury ma w sobie stronę materialną: można je palić, drzeć i niszczyć, można je restaurować, odnawiać i przekształcać. Każde dzieło kultury ma też swoją moc duchową [...]. Z tego punktu widzenia nie różni się ono od żadnego przedmiotu z otaczającego nas świata. Nie różni się dzieło kultury, nie różni się rzeźba, obraz, książka, motor, od materialnego kosmosu także przez to, że na równi z nim zadrażnia nasze zmysły, że działa jako podnieta na nasz wzrok, słuch, dotyk. Różni się natomiast dzieło kultury od wszelkiej cząstki przyrody przez to, że tylko ono zawiera w sobie coś z ludzkiego ducha, że zawiera jego zamiysł, jego uczucie, że tylko ono spełnia narzucony sobie przez niego cel, stając się narzędziem, symbolem, znakiem, obiektywacją. Obiektywacje wyodrębniają się i podlegają klasyfikacji z rozmaitych punktów widzenia, mówiąc o pomnikach sztuki i nauki, wiedzy i religii, prawa i moralności. Ponad wszelkimi tymi różnicami góruje jednak wspólna ich cecha, ta mianowicie, że tkwi w nich jakiś sens, jakiś wyraz i ślad ludzkiego ducha<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Ujęcie kultury od strony podmiotowej, jak mówi Nawroczyński: od wewnątrz – jest właściwe psychologii, pedagogice, humanistyce. Zobiektywizowany jej obraz zastępuje się tu opisem czynności ludzkich, których wynikiem są wielorakie dobra – wytwory kultury – zwłaszcza wytwory uznawane za reprezentatywne czy też szczególnie cenne. Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO 2 czerwca 1980*, „Życie i Myśl” 30 (1980) 2, s. 114–118; J. Pastuszka, *Człowiek a kultura w świetle Soboru Watykańskiego II*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 3 (1970) 13, s. 21n; W. Granat, *Kulturotwórcze wartości chrześcijaństwa. Szkice z teologii kultury*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 3 (1970) 13, s. 4–20.

<sup>30</sup> K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984, s. 41.

<sup>31</sup> K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, dz. cyt., s. 41–42.

I to ten ostatni decyduje o sile integracyjnej podmiotu kultury, jakim jest człowiek. Kto kulturę tworzy, ten i tylko ten ją także rozumie.

Nie odczyta odczytanych i nieoczytanych dokumentów nikt inny na ziemi, jak tylko człowiek, bo tylko ten, kto dzieło kultury tworzy, może ją także rozumieć i ocenić. Wystarczy przeczytać dzieło K. Girgensohna o rozumieniu tekstów religijnych, wystarczy zapoznać się z dziełem R. Ingardena o poznawaniu dzieła literackiego, by się przekonać, że ludzkie duchy obcuja ze sobą ponad granicami przestrzeni i czasu, rozumiejąc nawzajem własne swe obiektywacje. Współczesna psychologia humanistyczna E. Sprangera czy inna nie inaczej rozumuje, ale nie chce wkroczyć w teren metafizyczny, tracąc przez to na jasności<sup>32</sup>.

Z tych sugestii antropologiczno-etycznych wynika jasne przekonanie, że kultura rodzi się tylko z ducha.

A chociaż duch w swej pracy łączy się z tym wszystkim, co stanowi nasze dziedzictwo psychiczne, to jednak całe to dziedzictwo bez ducha kultury nie wyda ani jej nie zrozumie. Tylko człowiek kulturę tworzy, tylko on ją rozumie i tylko on ją sobie przyswaja. By wniknąć w ten proces asymilacji, wyodrębnijmy w otaczającym nas świecie kultury przynajmniej dwie wielkie jego dziedziny. Zanotujemy na pierwszym miejscu dziedzinę wiedzy, sztuki i techniki, na drugim dziedzinę organizacji i urządzeń społecznych. Obydwie te dziedziny człowiek nie tylko stworzył, lecz ciągle je sobie przyswaja (chciałoby się dodać – integruje). Przyswajamy sobie obydwie dziedziny nie tylko przez to, że je poznajemy, lecz także i przede wszystkim przez to, że im się oddajemy całą uczuciowo-pożądczącą stroną naszej duszy. Dopiero wówczas przyswajamy sobie jakikolwiek wytwór kultury naprawdę, kiedy go kochamy i oddajemy się w jego służbę<sup>33</sup>.

Co więcej – duch zawsze pozostanie w człowieku duchem, bez względu na to, czy się go będzie w swym światopoglądzie uznawało, czy odrzucało.

Ale to pewne, że kto ducha odrzuci, będzie się starał myśleć i tworzyć tak, jakoby ducha nie było. Może człowiek teoretycznie ducha w sobie zanegować, ale w rzeczywistości nie zdoła go w sobie zniweczyć. Nawet tam, gdzie się wypędza ducha z grupy społecznej, nie zabije się ducha w człowieku. Stąd nic dziwnego, że i tam duch odezwie się ofiarą, heroizmem, gdy zagrożone jest życie<sup>34</sup>.

I to jest najgłębsza warstwa asymilacji i integracji człowieka z kulturą i poprzez kulturę.

\*\*\*

Z powyższych analiz wynikają trzy wnioski badawcze. Pierwszy – to wniosek nawiązujący do nieustannej „ważności” podstaw etycznych. Podstawy te sięgają w naszej kulturze

<sup>32</sup> K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, dz. cyt., s. 42.

<sup>33</sup> K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, dz. cyt., s. 44.

<sup>34</sup> K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, dz. cyt., s. 46.

zarówno dziedzictwa Sokratesa, Platona, Arystotelesa i ich następców, jak i przesłania Biblii i całej najpiękniejszej tradycji kulturowo-moralnej Zachodu.

Drugi wniosek to wniosek do poszerzenia ważnej dziś dyskusji na temat propagowania tak zwanych i ideologicznie „zawężonych” wizji integracji (np. skrajnie psychologicznych, skrajnie socjologicznych itp.). W świecie współczesnym istnieje pilna potrzeba nowego przemyślenia tego, czym jest etyka i ludzka obyczajowość. Nadszedł już czas, aby – po spustoszeniach duchowych i moralnych dokonanych od XIX wieku przez materialistyczne myślenie Zachodu i przez komunizm, trwających w wielu mutacjach ideologicznych do dziś, podjąć wysiłek personalistycznego uzasadnienia moralności. Ta moralność nie ma nic wspólnego – jak się o niej złośliwie mówi w nowobogackim postmodernizmie opanowanym przez wielu dawnych nauczycieli marksizmu i ich dzisiejszych uczniów – z „gorsetem nakazów i zakazów”. Ta moralność nie jest „sytuacyjną”, chociaż bardzo ceni konkretne „sytuacje”, w jakich znajduje się człowiek. Ta moralność – dlatego, że jest „uniwersalistyczna”, a więc jednakowo obejmuje wszystkich ludzi, jest równocześnie bardzo bliska „każdej osobie” i z tego powodu, że jest jej niezbędna, jest dla każdej osoby „życiodajna”. Ta moralność u swych podstaw zawiera szczerą i prawdziwą afirmację człowieka – każdego człowieka, nawet tego, kto sam siebie uważa za wroga.

I wniosek trzeci. Trzeba powiedzieć, że różne koncepcje moralności wynikają w historii przede wszystkim ze zrelatywizowania zarówno uniwersalnych (obiektywnych, to znaczy istniejących niezależnie od człowieka czy tzw. „umowy społecznej”) norm moralnych, jak i wartości moralnych, jakich te normy strzegą. Pojęcia „moralny” czy „moralność” odnoszą się przede wszystkim do trzech różnych dziedzin rzeczywistości. Najpierw są to oceny i normy poznawane przez ludzi (sądy, oceny, przeżycia poznawcze – na przykład wyrzuty sumienia czy poczucie winy). Ze sferą poznawczą wiążą się czyny i postawy, kryteria i wzorce postępowania, wyrażające sposoby myślenia ludzi (na przykład „zmysł moralny”, tzw. „rozum praktyczny”). Następną jest dziedzina wartościowania moralnego, czyli wyborów moralnych („dobra wola”, „dobre intencje”). Wszystkie wybory – jeśli mają mieć sens – muszą być „zgodne z rozumem” (z prawdą) i ostatecznie zgodne z normą obiektywną przyswojoną sobie przez człowieka. Nie wolno zapomnieć, że owe „obiektywne normy” nie są nigdy „przeciwko człowiekowi i jego dobru. Zawsze są one zgodne nie tylko z naturą ludzką, ale i z dobrem wspólnym wszystkich ludzi. Trzecią sferą, z jaką mamy do czynienia, mówiąc o rzeczywistości moralnej, jest cała sfera emocjonalna warunkująca życie moralne (uczucia i poczucia moralne). Uczucia te przeważnie są dobre, chociaż w ludzkim życiu nie brakuje uczuć złych. Nie wolno zapomnieć, że wyodrębnienie tych trzech sfer jest zabiegiem teoretycznym. W życiu mamy zawsze do czynienia z żywymi ludźmi i z ich większymi lub mniejszymi dylematami moralnymi. Innymi słowy: cała moralność jest zawsze dobrym lub złym objawianiem osoby oraz objawianiem – dobrym lub złym – „czynów osoby”. Od tego wszystkiego – chcąc być człowiekiem – nie można się oderwać, chociaż można – jak świadczy o tym życie – tego próbować, eliminując moralność z procesów integracji siebie i społeczności. Skutki jednak tej próby będą zawsze opłakane i smutne. Dlatego nie dziwi fakt, iż mądra i prawdziwa integracja człowieka poprzez rozwój moralności osobistej i społecznej jest potrzebna i możliwa.

## LITERATURA

- Aubert, J. M., *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku?*, przeł. E. Braun, T. Braun, Warszawa 1986.
- Bołoz W., *Pomiędzy subiektywizmem a obiektywizmem*, [w:] *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Seweryna Rosika w 65. rocznicę urodzin*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1996, s. 141–153.
- Dostojewski F., *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1977.
- Galarowicz J., *Powołani do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*, Kraków 1993
- Granat W., *Kulturotwórcze wartości chrześcijaństwa. Szkice z teologii kultury*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” (1970) 3 (13), s. 4–20.
- Häring B., *Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1975.
- Holderegger A., *Autonomie*, [w:] H. Rotter, G. Mirt, *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck–Wien 1990, s. 59–66.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w UNESCO 2 czerwca 1980*, „Życie i Myśl” 30 (2) 1980, s. 114–118.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*.
- Kuhn H., *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens*, München 1954.
- Kuhn H., *Sumienie pomiędzy wolnością i prawem*, „Kolekcja Communio” 2 (1982), s. 60–70.
- Kurdziałek M., *Dwie starożytne koncepcje sprawiedliwości społecznej*, „Ethos” 2–3 (1988), s. 162–171.
- Lorenzetti L., *Moralność. Odpowiedzi na najbardziej prowokacyjne pytania*, tłum. A. Wojnowski, Częstochowa 2001.
- Maritain J., *Pisma filozoficzne*: t. I. *Teoria poznania*, t. II. *Metafizyka*, t. III. *Etyka*, t. IV. *Estetyka*, t. V. *Polityka*, t. VI. *Filozofia historii*, przeł. J. Fenrychowa, Kraków 1988.
- Michalski K., *Między heroizmem a bestialstwem*, Częstochowa 1984.
- Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności. Księga pamiątkowa ku czci księdza profesora Seweryna Rosika w 65. rocznicę urodzin*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1996.
- Nawroczyński B., *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury*, Kraków–Warszawa 1947, s. 24–29.
- Olejnik S., *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985.
- Ossowska M., *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1957.
- Pastuszka J., *Człowiek a kultura w świetle Soboru Watykańskiego II*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 3 (13) 1970, s. 21–32.
- Pinckaers S. T., *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, przeł. A. Kuryś, Poznań 1994.
- Reiner H., *Gewissen*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1974, Bd. 3, kol. 574–592.
- Rosik S., *Wezwania i problemy moralne. Refleksje teologiczno-moralne*, Lublin 1992.
- Rotter H., Mirt G., *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck–Wien 1990.
- Rubio M., *Crisis de la etica cristiana en el mundo moderno*, „Moralia” 4 (1982), s. 189–228.
- Sawicki S., *Chrześcijaństwo wobec kultury. Nowa świadomość – nowe zadania*, „Ateneum Kapłańskie” 78 (1978), z. 1, s. 91–97.
- Schlick M., *Zagadnienia etyki*, przeł. A. Kawczak, M. Kawczak, Warszawa 1960.
- Stelzenberg J., *Handbuch der theologischen Grundbegriffe*, Bd. I, München 1962.
- Styczeń T., *Wolność w prawdzie*, „Ethos” 2–3 (1988), s. 54–55.
- Styczeń T., *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993.
- Szostek A., *Natura – Rozum – Wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990.
- Szymański A., *Katolicyzm u kultura i cywilizacja*, [w:] *Kultura i cywilizacja*, Lublin 1937, s. 17–46.
- Święcicki A., *„Redemptor hominis” a chrześcijańskie spojrzenie na kulturę*, „Ruch Bibliijny i Liturgiczny” 32 (1979), s. 354–363.

- Vidal M., *Absolutna wartość osoby miejscem spotkania i zespolenia etyki świeckiej z moralnością chrześcijańską*, „Kolekcja Communio” 2 (1987), s. 125–142.
- Vidal M., *Kryzys wartości moralnych*, [w:] *Moralność chrześcijańska*, red. P. Góralczyk i in., Warszawa 1987, s. 11–21 (Kolekcja Communio, 2).
- Vidal M., *Moral de Actitudes. Moral Fundamental*, Madrid 1981.
- Walgrawe J. H., *Osoba ludzka i jej przeznaczenie*, „Kolekcja Communio” 2 (1987), s. 22–34.
- Witek S., *Chrześcijańska wizja moralności*, Poznań 1982.
- Wolicka E., „Sztuka wolności” czy „sztuka rezygnacji”?, „Znak” 43 (8) 1991, s. 27–34.
- Wuwer A., *Zasada pomocniczości*, Katowice 2012.