



4/2005 (7)

Dobro moralne a autentyczna realizacja człowieka*

Tomasz Grzywacz

Osoba w źródłowym doświadczeniu siebie, pojmując się jako zobowiązaną do samorealizacji. Świadomość ta stanowi element konstytutywny moralności jako takiej. Pierwszym „odniesieniem” wspomnianej moralnej świadomości, w pewnym sensie „najgłębszym” i źródłowym, jest transcendentalna samoświadomość siebie jako podmiotu moralnego podlegającego obowiązkowi samorealizacji. Świadomość siebie (wyartykułowana lub też i nie) należy do zasadniczej struktury tworzenia się moralnej odpowiedzialności.

Dobro moralne odnosi się do podmiotu moralnego jako takiego, jego rzeczywistego pragnienia i woli by podążać za dobrem / wartością i je urzeczywistnić. Dobro to konstytuuje się w szczegółowych osądach dokonywanych przez moralną świadomość (sumienie) podmiotu. Konkretna wartość danej osoby, określana jest w odniesieniu do postawy zajmowanej przez nią w sposób wolny i odpowiedzialny (poznanie, rozeznanie, osąd) wewnątrz horyzontu dóbr stanowiących możliwe sposoby jej urzeczywistniania. Wartość ta, z definicji, dotyczy osoby jako takiej. Ukazuje ona, w ścisłym tego słowa znaczeniu, *moralną jakość osoby*.

Kolejnym kryterium osądu moralnego należy szukać w obszarze postaw właściwych lub poprawnych, stanowiących przesłankę moralnego działania. Rzeczą konieczną jest ciągła świadomość rozróżnienia między dobrem moralnym podmiotu, a słuszością treści jego autentycznego działania¹.

* W tłumaczeniu polskim zachowano sposób robienia przypisów zgodny z wersją oryginalną (red.).

¹ Tekst Pisma świętego, zaczerpnięty z Ewangelii wg św. Mateusza – Mt 6,1-6.16-18, może nam pomóc lepiej zrozumieć wspomniane rozróżnienie.

Biorąc pod uwagę relacje między dobrem / złem osoby i godziwością / niegodziwością działania, można wskazać na cztery różne sytuacje. Wyrażają one relacje między „wnętrzem” osoby a „zewnętrznością” jej działania.

Osoba	Czyn
Dobra	Niegodziwy
Zła	Godziwy
Zła	Niegodziwy
Dobra	Godziwy

Osoba powołana jest do tego, by była dobrą (powinna ukierunkowywać swoją wolę w stronę dobra jako takiego, bez podwójnych zamiarów: „czysta intencja”). Jest ona jednak także wezwana do tego, by kształtować swoje działanie w odniesieniu do..., w świetle prawdy, to znaczy szukając i promując to, co obiektywnie jest autentyczne, właściwe i godziwe (zob. ostatnia linijka powyższego schematu).

Świadomość tego rodzaju rozróżnienia sprawia, iż natychmiast pojawia się nam temat kształtowania sumienia. Formacja moralna musi odnosić się nie tylko do „zewnętrznej” godziwości / stosowności czynów ludzkich, tzn. do odpowiedzialności i zaangażowania w poszukiwanie obiektywnie autentycznych, właściwych i godziwych form ich urzeczywistniania, lecz również, a raczej przede wszystkim, do moralnego dobra, które powszechnie bywa utożsamiane z „czystą intencją”.

W kontekście tym należy zwrócić uwagę na swoisty sposób użycia pojęcia „obiektywności” w ramach teologii moralnej. Dotyczy ono nie tylko obiektywności sytuacji i wartości, lecz zawiera w sobie także granice i możliwości podmiotu wezwanego do działania: również „warunki” działającego podmiotu są obiektywne. Odpowiedzialna i moralna akceptacja osobistych ograniczeń – właściwych ludzkiej kondycji, to kolejny cel moralnej formacji.

Niemniej jednak osobowa i moralna realizacja siebie, nie dokonuje się wyłącznie na poziomie transcendentnej samo-

Przesłanie moralne tego tekstu jest proste a zarazem palące: aby być „dobrymi” nie wystarczy rozdawać hojnie jałmużnę, modlić się i pościć... to, co faktycznie posiada znaczenie, to „dlaczego” , „motywy” owych działań, serce, wnętrza, intencja: rzeczywisty cel, który osoba pragnie osiągnąć.

świadomości, ale wymaga odniesienia do obiektywnego świata znaczeń, które osoba uznaje – w środowisku, w którym żyje – i pragnie uczynić treścią własnych decyzji i działań. Osoba, chcąc postępować autentycznie, potrzebuje odniesienia do horyzontu wartości autentycznych i obiektywnych. Rzeczą konieczną staje się, zatem, wyjaśnienie fundamentalnego dla życia moralnego, rozróżnienia między wartościami a wartością moralną. Brak właściwego zrozumienia powyższego rozróżnienia a zarazem wzajemnej relacji między wartością moralną a wartościami przed-moralnymi (i zarazem znaczeń przeciwstawnych, czyli zła moralnego i zła przed-moralnego)² może przyczyniać się do powstawania poważnych nieporozumień, a niekiedy również uniemożliwiać jakąkolwiek argumentację zrozumiałą i możliwą do przyjęcia.

Wartości ludzkie i wartość moralna

Wartości ludzkie, to te dobra, które w sposób ogólny, (czyli abstrahując od konkretnej osoby), są w stanie realizować autentycznie człowieka i jego świat. Rozumiane w ten sposób, nie pojawiają się one jeszcze w wyniku wolnego samookreślenia się człowieka, dlatego też nie odnoszą się do konkretnego jego działania. Mówimy o takich wartościach artykułując je pojęciowo, abstrahując od konkretnych uwarunkowań doświadczenia, po to, by wskazać dobra, które generalnie, przyczyniają się do autentycznej realizacji życia ludzkiego. Są to dobra dla człowieka, do jego autentycznej realizacji. Dobro rozumiane w ten sposób stanowi tylko założenie, przesłankę postępowania moralnego. To samo można powiedzieć o złu, tzn. o negatywnych i nie do uniknięcia konsekwencjach określonych

² Problem ten jest bardzo aktualny, przede wszystkim, kiedy staramy się sformułować odpowiedzi regulatywne na etyczne pytania stawiane nie tylko przez medycynę (np. zagadnienie przeszczepu organów, problem tzw. „terapeutycznego przerwania ciąży” itp.) i biologię (np. sztuczne zapłodnienie czy też zapłodnienie *in vitro*, itp.), ale również przez różnorodne nowe obszary życia współczesnego świata. Częste odwoływanie się do wartości moralnych, tam, gdzie należałoby mówić o wartościach fizycznych albo przed-moralnych, sprawia, iż odpowiedzi regulatywne nie zawsze są przekonujące, dalekie od powszechnego rozumienia prawdy, nie wyłączając i tego, że przytaczane przez nie argumenty nie są pozbawione poważnych nieporozumień.

ludzkich działań. Zło, w sobie, przed-moralne – pisze Fuchs – nazywane również *mala physica* (scholastyka), złem nie-moralnym (Schüller), złem ontycznym (Janssens), nie dotyczy bezpośrednio dobra moralnego osoby, lecz dobra człowieka / ludzi w różnych obszarach ich duchowo-cieleśnej rzeczywistości. (...) Ten, kto reprezentuje tego rodzaju zło, z tego powodu nie jest jeszcze moralnie zły. (...) Zło przed-moralne posiada znaczenie jeśli idzie o zdefiniowanie, które czyny są po ludzku, a zatem moralnie poprawne, lub też niepoprawne; z tego też powodu nazywane jest ono przed-moralnym³. Poznanie moralne, w pierwszym rzędzie, odnosi się do znajomości owego dobra / zła i

dotyczy znaczenia i oceny określonych danych, posiadających znaczenie dla człowieka i jego postępowania, które z pewnością należy brać pod uwagę w procesie określonego działania, lecz które, same przez się, jeszcze *nie* tworzą bezpośrednio *konkretnej zasady działania*⁴.

Są to konstrukty abstrakcyjne, stanowiące wstępne założenia wszelkiego moralnego działania⁵. Tego rodzaju dobra

³ J. Fuchs, *Norme morali per oggi*, w: *Sussidi 1980 per lo studio della Teologia Morale Fondamentale*, PUG, Roma 1980, s. 128-129.

⁴ To samo rozróżnienie odnajdujemy w refleksji F. Böckle'a: „przez *dobra* (*Güte*) rozumiemy faktyczne dane, które istnieją niezależnie do osobistych myśli i woli, a które stanowią przesłanki naszego działania. [...] Do nich należą, między innymi, życie, integralność cielesna, własność intelektualna i materialna, ale również tzw. wolności (sumienia, własnego zdania itd.), czy też instytucje takie jak małżeństwo, rodzina i państwo. Idzie o rzeczywistości, których nie da się pominąć w naszym międzyosobowym działaniu. Są one powierzone uwadze odpowiedzialnego ludzkiego działania”. F. Böckle, *Morale Fondamentale*, Biblioteca i teologia contemporanea, 35, Brescia 1979, 16. 223.

⁵ Należy zauważyć, iż w tego rodzaju twierdzeniach zakładane jest jako oczywiste filozoficzne założenie realistycznej filozofii poznania, według którego „rzeczy są miarą naszego poznania”, są „normatywne”. W odróżnieniu od poznania stwórczego Boga, dzięki któremu wszystkie rzeczy są tym, czym są, nasze poznanie nie jest stwórcze, lecz przyjmuje, odkrywa i „uznaje rzeczywistość”. Byty istniejące są wzorcami tego, co nasz duch tworzy, i tego czym jest on sam. Świat poznania jest „uprzednio zdefiniowany” w obiektywnym świecie bytu. „Duch poznający jest kształtowany poprzez byt, to znaczy że prawda ludzkiego poznania nie wypływa ze samej świadomości ale ze zgodności świadomości z rzeczywistością” (S. Th., I-II, a.1, q. 3.) F. Böckle, *I confetti fondamentali della morale*, (Morale e Pastorale), Brescia 1968, 42-43.

fizyczne⁶, historycznie, mogą przyjmować różnorodny kształt zarówno w sformułowaniach normatywnych, jak też w ustaleniach dotyczących podstawowych praw człowieka.

Biorąc, natomiast, pod uwagę jakieś dobro w jego bezpośredniej relacji do działania moralnego, nazywamy je wartością moralną. Odnosi się ono do konkretnego moralnego osądu, ponieważ determinuje pierwotnie i zasadniczo dobro osoby, oraz urzeczywistnia się

w akcie dokonanego w sposób wolny samookreślenia, w cechującej się wolnością postawie przyjętej w odniesieniu do rzeczywistości oraz w wynikającym zeń równie wolnym działaniu (...)⁷.

Przeto konkretna wartość osoby określana jest przez stanowisko, jakie ona zajmuje w sposób wolny i odpowiedzialny (poznanie, rozeznanie, osąd), w horyzoncie możliwych dóbr służących jej urzeczywistnieniu. Oczywiście staje się, że

nie wszystko, co stanowi dobro dla człowieka, może być określone, tym samym, jako wartość moralna (...). Wartość moralna nie polega na takim czy innym dobru, zamierzonym w ramach konkretnego działania, lecz na *relacji podmiotu do konkretnego dobra*; tym, co ją cechuje w sposób bezpośredni, jest poprawność lub niepoprawność relacji; dotyczy ona prawdziwej i sensownej samorealizacji osoby jako takiej, w jej konkretnym określaniu się w horyzoncie dóbr-dla-człowieka⁸.

Aby uniknąć dalszych nieporozumień warto byśmy się jeszcze przez chwilę zatrzymali przy tym rozróżnieniu. Na pierwszy rzut oka ma się wrażenie, iż rozróżnienie pomiędzy wartościami przed-moralnymi, a wartością moralną opiera się na

⁶ Określenie „fizyczny” nie oznacza, że ma się na myśli dobra materialne. Jest to pojęcie pochodzące z filozofii scholastycznej, mówiące o *bonum physicum* i konsekwentnie o *malum physicum*. „Fizyczne” oznacza tu coś, co nie posiada swojego początku w wolnym samookreśleniu się człowieka, czy też przynajmniej nie jest brane pod uwagę z tego punktu widzenia (por. B. Schüller, *La fondazione dei giudizi morali*, [Quaderni di teologia morale, 14], Assisi 1975, 94-101).

⁷ G. Sala, *L'evoluzione delle intelligenze morali*, „Concilium” 10/1976, 65-66.

⁸ S. Bastianel, *Autonomia morale del credente. Senso e motivazione di un'attuale tendenza teologica*, Brescia 1980, 30.

rozdzieleniu dwóch „poziomów” moralnego urzeczywistniania się człowieka. Poziomu kategoryjnego (osoba wybiera a następnie realizuje jedno z możliwych dóbr) i transcendentalnego (osoba realizuje się dzięki urzeczywistnianiu dóbr). Ten drugi poziom tradycyjnie bywa określany jako cnota. Idzie o stałą postawę względem określonej wartości. Kładzie on akcent na wartość osoby, która urzeczywistniając w sposób stały, habitualnie, określone dobro, „zdobywa” również dla siebie jakość realizowanego dobra. Tym niemniej, chociaż wartość moralna (cnota) wskazuje na rzeczywistość już odniesioną do egzystencjalnej ciągłości (osobowej jedności) moralnego działania, to jednak nie mówi jeszcze nic na temat konkretnego osądu, który osoba powinna wydać za każdym razem, kiedy chce podjąć decyzję i działać. Z wartością moralną (cnotą) mamy do czynienia jedynie wtedy, gdy podmiot urzeczywistnia ją w swoich konkretnych wyborach; tylko dzięki konkretnym i rozpoznawalnym aktom sprawiedliwości, osoba staje się sprawiedliwą. Można by powiedzieć, iż osąd moralny w odniesieniu do relacji między osobą a analizowanym dobrem, nacechowany jest zawsze pewnego rodzaju „nowością” (niekoniecznie jako „po raz pierwszy”).

Pozostaje pytanie dotyczące relacji między konkretnym dobrem a osobą przygotowującą się do jego realizacji. Istotnie, tylko w tym kontekście można mówić o wartości moralnej w ścisłym tego słowa znaczeniu. Oznacza to, że pojęcie wartości moralnej można odnosić nie tylko do dobra moralnego osądu (relacja osoby do innej osoby lub do określonego dobra). Można je odnieść także do osoby jako takiej, to znaczy do ciągłości jej osobistego życia (wartość = cnota). W obu przypadkach, ale nie w ten sam sposób, określa ono w sensie ścisłym jakość moralną (dobro lub zło) osoby. Z tego też powodu należy je odróżnić od horyzontu dóbr przed-moralnych, danych jako uprzednie warunki moralnego działania⁹, które jednak same

⁹ Należy również zauważyć, że rozróżnianie pomiędzy wartościami przed-moralnymi a moralnymi nie musi w sposób konieczny prowadzić do drugiego podziału odziedziczonego od tradycji teologicznej, a mianowicie do rozróżnienia między „poznaniem teoretycznym” a „poznaniem praktycznym”. Jeśli chciałoby się zastosować powyższą dystynkcję do rzeczywistości wartości, to należałoby powiedzieć, że ich znajomość jest zawsze „praktyczna” (ponieważ istnieje ona w kontekście działania) i pozostaje nią również wtedy, gdy nie przekształca się

przez się, nie są w stanie predeterminować moralnego dobra lub zła danej osoby. W tym kontekście powinniśmy również przypomnieć, że apel kierowany do człowieka przez wartość moralną, posiada zawsze charakter „absolutny”. W jego obliczu podmiot stawia w grze swoją jakość moralną, a co za tym idzie, także zbawienie. Wartości przed-moralne są natomiast, by tak powiedzieć, „względne”, to znaczy, same przez się nie decydują o zbawieniu i dobru osoby, lecz jedynie tworzą świat wartości, w którym, i dzięki któremu człowiek realizuje się i humanizuje świat¹⁰.

Doświadczenie moralne i źródła poznania autentycznych wartości

Pytanie, które sobie teraz stawiamy dotyczy tego, w jaki sposób doświadczenie osobiste może stanowić źródło poznania wartości przed-moralnych¹¹. Doświadczenie moralne i znajomość

w konkretny osąd sumienia. Należy zatem rozumieć w sposób właściwy twierdzenia, według których wola i działanie określane są (determinowane) przez rozum. Pisze J. Pieper: „Jeśli z jednej strony rzeczywistość bytów określa rozum, to z drugiej strony, rozum określa (determinuje) wartość i działanie. W tej głębokiej relacji rozróżnia się „rozum teoretyczny” i „rozum praktyczny”. Teoretycznym jest rozum wtedy, gdy kieruje się ku rzeczom by je poznać; praktycznym, kiedy zwraca się ku działaniu. „Rozum teoretyczny” staje się sobą w akcie rozprzestrzenienia się, *per extensionem* na rozum „praktyczny” (J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, München 1949⁵, 191).

¹⁰ Odnośnie do tego interesujące jest stwierdzenie J. Fuchsa, który zauważa, że zło moralne można identyfikować z pojęciem *intrinsece malum*: „złem moralnym *in sé*, jest to zło, które urzeczywistnione w sposób wolny czyni osobę ludzką (jako całość) złą, moralnie złą. Dotyczy ono, zatem – w negatywnym sensie – dobra moralnego osoby i jest w tym znaczeniu *intrinsece malum*” (J. Fuchs, *Norme morali per oggi*, w: *Sussidi 1980 per lo studio della Teologia Morale Fondamentale*, PUG, Roma 1980, 128-129).

¹¹ Rzeczą godną uwagi jest zainteresowanie Soboru Watykańskiego II, który „w świetle Ewangelii i doświadczenia ludzkiego, zwraca teraz uwagę wszystkich na pewne szczególnie pilne problemy współczesności, które bardzo mocno dotyczą rodzaj ludzki” (*Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* »*Gaudium et spes*«, nr 46, Poznań 2002). W odwoływaniu się wielu teologów moralistów, do pojęcia „doświadczenia” można dostrzec wysiłek poszukiwania w nim nie tylko nowego sposobu uzasadnienia fenomenu etycznego (mniej „autorytarnego” i mniej „dedukcyjnego”), ale również dostrzeżonej konieczności nowego języka, bardziej zrozumiałego i mniej abstrakcyjnego, do

wartości nie są synonimami tej samej rzeczywistości. Pojęcie doświadczenia moralnego jest bogatsze i pojemniejsze. Zasadniczo, pojęcie „doświadczenie moralne” odnosi się do podmiotu jako takiego, do jego wspólnego doświadczenia świadomości, wolności i odpowiedzialności. Częścią tak rozumianego doświadczenia moralnego jest także artykułowanie, wyodrębnianie znaczeń, wobec których konkretne działanie człowieka będzie

zaproponowania adresatom swoich badań. Pośród licznych publikacji poświęconych temu zagadnieniu, pragniemy wskazać tylko na kilka bardziej znaczących przykładów: Hamel E., *Lumen rationis et lux Evangelii*, „Periodica” 59 (1970), 215-249; Fuchs J., *Vocazione e speranza. Indicazioni conciliari per una morale cristiana*, „Seminarium” 11 23 (1971), 491-516; Angelini G., *Molteplici significati dell'appello all'«esperienza» nella riflessione morale*, „Teologia” 6 (1981), 132-143; Bertuletti A., *Il concetto di «esperienza» nel dibattito fondamentale della teologia contemporanea*, „Teologia” 5 (1980), 283-341; Demmer K., *Sittlich Handeln aus Erfahrung*, „Gregorianum” 59 (1978), 661-690; Mieth D., *Il significato dell'esperienza esistenziale. Perorazione per una teoria del modello etico*, „Concilium” 12 (1976), 1628-1656; Id., *Nach einer Bestimmung des Begriffs «Erfahrung»: was ist Erfahrung?*, „Concilium” 14 (1978), 159-167; Id., *Norm und Erfahrung. Die Relevanz der Erfahrung für die ethische Theorie und sittliche Praxis*, „Zeitschrift für Evangelische Ethik” 1 37 (1993), 46-58; Id., *Strukturen christlicher Ethik: Die Welterfahrung des einzelnen Christen*, in: Hertz A., Korff W., Rendtorff T., Ringeling H., edd., *Handbuch der christlichen Ethik, I*, Herder & Mohn, Freiburg & Gütersloh 1978, 217-226; Id., *Gewissen*, in: Böckle F., Kaufmann F.X., Rahner K., Welte B., Scherer R., edd., *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, 12*, (Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden), Herder, Freiburg 1981, 138-184; Id., *Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik*, (Studien zur theologischen Ethik, 2), Universitätsverlag & Herder, Freiburg 1977; Ulrich H.G., *Ethische Rechenschaft als Praxis der Freiheit. Bemerkungen zu «Norm und Erfahrung» in der Ethik*, „Zeitschrift für Evangelische Ethik” 1 37 (1993), 46-58; Walter J.J., *The foundation of christian moral experience*, „Eglise et Théologie” 16 (1985), 169-184; Schüller B., *L'importanza dell'esperienza per la giustificazione delle norme di comportamento morale*, in: Demmer K., Schüller B., edd., *Fede cristiana e agire morale*, Cittadella, Assisi 1980, 312-343; Virt G., *Erfahrung*, in: Rotter H., Virt G., edd., *Neues Lexikon der Christlichen Moral*, Tyrolia, Innsbruck & Wien 1990, 149-152; Blank J., Hasenhüttl G., edd., *Erfahrung, Glaube und Moral*, Patmos, Düsseldorf 1982; Höver G., *Erfahrung und Vernunft. Untersuchungen zum Problem sittlich relevanter Einsichten unter besonderer Berücksichtigung der Naturrechtsethik von Johannes Messner*, Düsseldorf 1981; Müller M., *Erfahrung und Geschichte*, Freiburg i.Br. 1971; Privitera S., *Dall'esperienza alla morale. Il problema «esperienza» in teologia morale*, (Studi, 2), Edi Oftes, Palermo 1985; Valori P., *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*, Morcelliana, Brescia 1985; Gründel J., *Die Erfahrung als konstitutives Element der Begründung sittlicher Normen*, in: Soner J., ed., *Normen im Konflikt*, Freiburg 1977, 55-82; Pinto De Oliveira C.J., *Lieux et enjeux de l'expérience morale aujourd'hui*, „Le Supplément” 129 (1979), 173-197.

musiało zdać sprawę. Oprócz tego wynika z niego jeszcze inny rodzaj doświadczenia / mediacji – w znaczeniu interpretacyjnym i hermeneutycznym; ono to, z otaczającej człowieka rzeczywistości wydobywa znaczenia i perspektywy istotne i autentyczne dla jego działania moralnego. Doświadczenie moralne jest również zasadniczo i źródłowo przestrzenią poznania (odkrywania) wartości, to znaczy treści, które osoba interpretuje i uznaje za odpowiadające osobistemu doświadczeniu sensu oraz realizujące jej życie (między)osobowe, a w konsekwencji za zobowiązujące w odniesieniu do jej autentycznego urzeczywistniania się. W tym kontekście, poznawanie moralne niesie z sobą w sposób nieunikniony również interpretację hierarchii i potrzeb, której nosicielem jest wymóg obiektywności. Proces ten, aby mógł być zakwalifikowany jako moralny, będą cechowały: możliwość zrozumienia, a w konsekwencji także przekazu. Odpowiedzialnym można być jedynie wobec wartości uznanej za taką, tylko wtedy, gdy dostrzega się w niej coś ludzkiego, to znaczy coś zdolnego do realizowania sensu własnego życia w swoich różnorodnych relacjach. Tak rozumiana znajomość wartości stanowi faktycznie również podstawę do dialogu w obszarze moralności. I tu właśnie wyłania się kolejne zagadnienie działania osobowego jako problemu znajomości (poznania) autentycznych wartości.

Akt ludzki określa ten rodzaj postępowania człowieka, w który zaangażowana jest jego odpowiedzialność moralna, czyli ten, który angażuje w sposób aktywny rzeczywistość jego świadomości i akt wolności. Tylko w tym znaczeniu można mówić, że konkretne działanie człowieka jest działaniem odpowiedzialnym. Osoba samookreśla siebie jedynie dzięki rozumowi i wolnej woli. To wszystko, co wykracza poza tę „synchroniczną” współobecność tych dwóch kryteriów, nie posiada charakteru samookreślenia moralnego. Odpowiedzialność moralna zakłada zawsze nie tylko wystarczającą wolność w akcie, lecz wymaga także zakorzenienia w wystarczającej znajomości (*Einsicht*) przyczyny, motywu własnego działania¹². Moralny obowiązek polega zawsze

¹² Rozważania, obecne zawdzięczamy w dużej mierze badaniom F. Böckle. Do tego samego rezultatu dochodzi G. Höver, w: *Glaube und Handeln. Zum*

na ukierunkowaniu własnego działania według bezpośredniej znajomości treści, na które jest ono zorientowane. Jesteśmy odpowiedzialni tylko wobec dobra możliwego. To, co nie jest znane, lub też pozostaje niejasne i dwuznaczne, nie może być interpretowane jako możliwe do osobistej realizacji. Kiedy w tym kontekście mówi się o działaniu bazującym na poznaniu, chce się podkreślić, iż aby móc mówić o odpowiedzialności moralnej rzeczą konieczną jest, by osoba posiadała pozytywną relację poznawczą z rzeczywistością, na którą ukierunkowane jest jej działanie i aby ta relacja poznawcza nie była jedynie teoretycznego rodzaju lecz by można ją było również kwalifikować etycznie. Dana relacja poznawcza z określoną rzeczywistością może być kwalifikowana moralnie, jeśli osoba jest w stanie, w jej horyzoncie, interpretować rzeczywistość. Kiedy jest w stanie rozpoznać pozytywnie dobra / wartości (przed-moralne) gotowe do urzeczywistnienia. W akcie moralnym relacja ta nie może być tylko zakładana hipotetycznie, lecz musi istnieć *de facto*, ponieważ tam,

gdzie właśnie nie można by ustanowić relacji poznawczej określonej sytuacji, gdzie ktoś nie miałby znajomości tego, co należałoby czynić, nie mógłby on wziąć na siebie za to odpowiedzialności¹³.

Warunkiem by móc mówić o moralności i odpowiedzialności jest świadomość osoby, dotycząca sytuacji swojego działania i zaangażowanych w to działanie wartości.

Gedenken an Franz Böckle, Her G., Honnefelder L., (red.), *Der Streit um das Gewissen*, Paderborn 1992, 127-134. Zrodziły się one w kontekście pytania o specyfikę chrześcijańskiej moralności, a w konsekwencji, w odniesieniu do specyfiki poznania moralnego odniesionego zarówno do wartości, jak też i norm w obszarze wiary chrześcijańskiej. Przywołana tutaj myśl F. Böckle stanowi owoc długiego dojrzewania (pierwsze wzmianki można znaleźć już np. w *Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?*, 148-159; *Heutige Legitimität einer theologischen Materialethik*, 304-318), ale jej dojrzała i pełna postać znajduje się w *Credere e agire*, 111-130 (*Glaube und Handeln*, 21-115); *Fede e azione*, 1673-1690 (*Glaube und Handeln*, 641-647); *Morale fondamentali*, 247 nn (*Fundamental-moral*, 287 nn).

¹³ F. Böckle, *Morale fondamentali*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 35), Brescia 1979, 250.

Wartość, która konkretnie determinuje działanie, *musi być dostępną*, bez dwuznaczności, dla ludzkiego rozumienia¹⁴.

Oznacza to, iż każdy wymóg moralny musi być dostępnym i zrozumiałym ze strony ludzkiego rozumu. Propozycje moralne, czyli twierdzenia zawierające wskazania dotyczące wartości istotnych dla działania moralnego, muszą być zrozumiałe w sposób jasny i jednoznaczny. Tęga wymaga podstawowa struktura aktu moralnego i tworzenie się osobistej odpowiedzialności.

Innymi słowy – mówi F. Böckle – istnieją tajemnice wiary, lecz nie mogą istnieć tajemnicze normy moralnego działania, których treść zakorzeniona w relacjach międzyosobowych nie mogłaby być *określona w sposób jasny i jednoznaczny*. Zrozumiałość tego, co należałoby czynić, stanowi element konstytutywny interesosobowego, odpowiedzialnego działania¹⁵.

Tak zwany fundamentalny wymóg dotyczący jasności i aksjologicznej transparentności, chcąc mówić o osobowej i moralnej odpowiedzialności jako kryterium konstytuującym etykę, niesie ze sobą, w sposób nieunikniony, również konieczność, przynajmniej jako realnej możliwości, słowa i *argumentacji* dotyczącej analizowanej, lub analizowanych wartości. Możliwość ta przynależy nierozłącznie i wewnątrznie do zasadniczej struktury moralnej instancji, która cechuje się zrozumiałością, a w konsekwencji możliwością *argumentowania i komunikowania*¹⁶. W tym znaczeniu, moralne życie osoby wierzącej może stać się głosem i *świadcstwem* prawdziwego i autentycznego człowieczeństwa. Osobiste postępowanie staje się „słowem” zrozumiałym dla

¹⁴ F. Böckle, *Fede e azione*, „Concilium” 10/1976, 1673-1690, tu 1677.

¹⁵ F. Böckle, *Fede e azione*, „Concilium” 10/1976, 1673-1690, tu 1679.

¹⁶ Warto przypomnieć, że kiedy mówimy o możliwości zrozumienia i komunikowania wartości, nie odnosimy się w sposób konieczny, do rozumienia i komunikowania *de facto* analizowanych wartości: możliwość zrozumienia moralnej instancji nie jest synonimem moralnego poznania *de facto*. Odwołujemy się tu jedynie do podstawowego warunku możliwości zaistnienia moralnej odpowiedzialności, który musi charakteryzować się – przynajmniej jako realna możliwość *de facto* – możliwością rozumienia jego aksjologicznej treści. Dokładnie, w tym właśnie znaczeniu mówiliśmy, że podstawowy warunek możliwości komunikowania prawdy moralnej jest aspektem weryfikującym autentyczne poznanie.

drugich. „Słowo”, które może towarzyszyć moralnemu światu, jest zrozumiałe dzięki rozumności samego działania. W ten sposób również działanie obdarza słowo płynącą zeń wiarygodnością.

Niekiedy może się zdarzyć, że odnośnie do jakiejś wartości, nie jesteśmy w stanie dostarczyć adekwatnej i przekonującej argumentacji. Przyczyny takich sytuacji, które zwykle są znakiem historycznych transformacji moralnego poznania, mogą być różne. Może się zdarzyć, iż doświadczenie / rozumienie historyczne nowych warunków i sytuacji ludzkiego życia, albo też nowe odkrycia naukowe itp., powodują, że obowiązująca dotąd argumentacja odnośnie określonej wartości traci swoją ważność. Innym, ewentualnym motywem rodzących się trudności dostarczenia uzasadnienia jasnego i jednoznacznego na temat danej wartości może być brak odpowiadającej tej wartości praktyki życiowej. Wartość może być *de facto* możliwą do komunikowania jedynie wtedy, gdy wpisana jest w autentyczne poznanie moralne to znaczy, gdy stanowi część poznania praktycznego. Idzie o związek łączący doświadczenie wartości i jej zrozumienie, o życie, które staje się „słowem”. Wreszcie, trudność w znalezieniu argumentacji możliwej do zaakceptowania odnośnie pewnej wartości, dotychczas bezproblemowo podzielanej, a obecnie znajdującej się w kryzysie, może wskazywać na potrzebę poszukiwania nowych historycznie sposobów na jej uzasadnienie: idzie o problem dotyczący nie tylko języka, lecz także bagażu nowych historycznie doświadczeń adresatów przestania.

Wymóg argumentacyjnej jasności i transparentności w ramach komunikacji treści moralnie istotnych sprzyja rozumieniu etyki jako rzeczywistości nie redukowalnej wyłącznie do kwestii konfesyjnych. Etyka staje się w ten sposób nie tyle zbiorem wskazań zaczerpniętych ze źródeł wiedzy religijnej, ile raczej zagadnieniem bazującym na apelu zwróconym do odpowiedzialności i zakorzenionym w rozumności ludzkiego umysłu, a zatem, jako odwołanie się do uniwersalnego wymiaru moralności wszystkich ludzi, niezależnie od ich przekonań religijnych. W tak zakreślonej optyce nikt, z założenia, nie jest wykluczony z dyskusji i poszukiwań odpowiedzi na problemy, z którymi przychodzi

się dzisiaj konfrontować współczesnemu człowiekowi. Etyka jest wiedzą argumentacyjną a nie konfesyjną. Ze strony osób zajmujących się etyką, podstawową cnotą, cechującą je, musi być cierpliwość argumentacji. Owoc owego zaangażowania służy nie tylko etyce, ale pomaga również nie zamykać wiary i życia wierzących w swoistym „getcie” logik i koncepcji sekciarskich: wiara nie może i nie powinna generować pewnego rodzaju moralności sekty. Chrześcijaństwo, od samego początku swego istnienia rozumie się jako uniwersalne przesłanie, adresowane do wszystkich ludzi. W tym znaczeniu, kwestią zasadniczą każdej etyki – nie tylko tej wypracowywanej w ramach refleksji inspirującej się doświadczeniem religijnym – są nie tyle właściwe im specyficzne charaktery i ich *proprium*, ile raczej możliwość ich komunikowania. Autentyczne stanowiska etyczne, zrodzone w kontekście wiary w Boga, muszą cechować się zdolnością przekazu w sposób przekonywujący dla wszystkich ludzi. Moralność chrześcijańska jest przede wszystkim prawdziwą moralnością człowieka.

Prowadzone przez nas tutaj refleksje charakteryzują się dwoma założeniami. Przede wszystkim kładzie się akcent na założeniu filozoficznym, dotyczącym możliwości rozumienia i poznania rzeczywistości *in sé*, to znaczy, na „dyspozycyjności / otwartości” rzeczywistości na poznanie moralne. Z drugiej strony, podkreśla się ufność, że człowiek jest zdolny do takiego poznania autentycznego i obiektywnego¹⁷. Według nauczania

¹⁷ To drugie zagadnienie znajduje swoje rozwinięcie w refleksjach nad naturalnym prawem moralnym. Idzie o problem fundamentu możliwości obiektywnego poznania moralnego, które z konieczności musi odwoływać się do pojęcia prawa naturalnego. Kwestia ta bywała często przedmiotem ożywionych dysput z myślą protestancką w kontekście możliwości człowieka do poznania drogami naturalnymi Boga i dobra. Dominującym zdaje się być stanowisko, które wychodzi z założenia teologicznego o całkowitym zniszczeniu natury ludzkiej (*corruptio naturae*) jako konsekwencji grzechu pierworodnego, i prowadzi do znaczącego sceptycyzmu, co do możliwości jakiegokolwiek teologii naturalnej, a zatem również poznania moralnego. Pytanie odnosi się do legitymizacji odwoływania się do prawa naturalnego, czyli do porządku stworzenia jako źródła moralnego poznania. Teologowie zastanawiają się nad tym, do jakiego stopnia zepsucie natury może uniemożliwić możliwość obiektywnego poznania moralnego. A zatem, w jaki sposób i w jakiej mierze, należy odwoływać się do rzeczywistości łaski?

katolickiego na temat naturalnego prawa moralnego, człowiek posiada zdolności, dzięki którym bez pomocy i wskazówek z zewnątrz jest w stanie poznać to, czego od niego wymaga realizacja siebie samego. Człowiek dzięki swojej rozumnej naturze uczestniczy, w szczególny sposób, w Bożej Opatrzności (*sibi ipsi et allis providens*)¹⁸ i staje się w ten sposób zdolny do kierowania swoim własnym życiem. Nie chodzi tu o jakąś ideę wrodzoną moralności, lecz o *lex indita non scripta*¹⁹ odpowiadające prawu łaski Nowego Testamentu. W tym znaczeniu, każdemu człowiekowi można przypisać odpowiedzialność za własne czyny, ponieważ jego naturalna *ratio* gwarantuje mu podstawową możliwość poznania dobra i prawdy odnośnie do swojego autentycznego postępowania w świecie²⁰.

Pierwotne doświadczenie inności i znajomość wartości moralnych

Podstawowym i pierwotnym miejscem doświadczenia etycznego może być tylko spotkanie z innością. Jedynie w obliczu interpelującej obecności osobowego „ty”, człowiek doświadcza się jako egzystencjalna jedność tego jak rozumie siebie i świat, swoich decyzji oraz tego, kim staje się dzięki swoim własnym decyzjom: idzie o jedność pomiędzy własnym poznaniem a poznaniem się i decydowaniem a decydowaniem się²¹. Apel

¹⁸ Por. S. Th., II, q. 91, a. 2.

¹⁹ Por. S. Th., II, q. 106, a. 1.

²⁰ Należy zauważyć, że tego rodzaju założenie możliwości naturalnego poznania nie oznacza, że istnieje możliwość usprawiedliwienia dzięki prawu, a tym mniej jeszcze pragnie się stwierdzać zamiar samoodkupienia ze strony człowieka. Założenie to nie stoi w sprzeczności z łaską Chrystusa. Możliwość moralnego poznania naturalnego (*recta ratio*), dzięki zbawieniu ofiarowanemu człowiekowi przez Chrystusa, znajduje się już w podstawowej relacji z Bogiem. „W ten sposób Chrystus jest rzeczywiście początkiem i końcem każdego tak zwanego poznania moralnego „naturalnego” i każdego działania moralnego. Tego rodzaju stanowisko nie stawia granic łasce Chrystusa” (F. Böckle, *Legge e coscienza. Problemi fondamentali di etica teologia in prospettiva ecumenica*, Giornale di Teologia, 26, Brescia 1968, 73).

²¹ Odnośnie perspektywy oraz zastosowanego języka zob. S. Bastianel, *Autonomia morale del credente. Senso e motivazione di un'attuale tendenza*

instancji obecności jakiegoś „ty” osobowego rodzi doświadczenie obowiązku samorealizacji i *więzi-wierności obiektywności rzeczywistości*, w której osoba działająca jest usytuowana, i w której wzywana jest do podjęcia postawy odpowiedzialności. Zdaje się nam być rzeczą niemożliwą właściwe podjęcie jakiegokolwiek refleksji nad doświadczeniem etycznym i nad poznaniem wartości moralnych, nie odnosząc się bezpośrednio (albo pośrednio, lecz w sposób jednoznaczny i przejrzysty) do świata znaczeń, których nosicielem może być tylko instancja inności – osobowego „ty”. Nierzadko zdarza się, że założenie to traktowane jest jako oczywiste, ale w konkluzjach jego znaczenie staje się mało operatywne. Uważamy za rzecz stosowną jeszcze raz podkreślić wagę tego zagadnienia w sposób wyraźny i bezpośredni.

W kontekście samorealizacji człowieka, wymiar międzyosobowy nie jest tylko jedną z jej cech. Nawet jeśli by się mu przypisało szczególne znaczenie i powiedziało się, że posiada „wartość” specjalną spośród innych aspektów i „wartości” ludzkiego życia, to jednak wymiaru tego nie da się sprowadzić do innych lub z nimi porównać. Kiedy mówimy o moralności człowieka, czyli gdy rozprawiamy o urzeczywistnieniu wolnej i świadomej odpowiedzialności osobowej, odnosimy się *zawsze i tylko* do międzyosobowej rzeczywistości ludzkiej egzystencji, rozumiejąc ją nie jako jedną z jej cech, równą pod względem ważności z innymi, lecz jako rzeczywistość konstytutywną tejże egzystencji. Osoba staje się „zrozumiałą” dla siebie samej jedynie w horyzoncie spotkania z osobowym „ty”. Rozumienie ludzkiej egzystencji, jako fundamentalnie konstytuowanej przez relację między osobami, nie jest fakultatywnym „dodatkiem” do rozumienia osoby jako takiej, lecz jest jedynym horyzontem, w którym człowiek staje się zdolnym do poznania siebie w swoim wymiarze osobowym i jedynym miejscem, w którym można osiągnąć świadomość siebie jako podmiotu moralnego. Horyzont międzyosobowy ludzkiej egzystencji zakreśla, niejako, kres moralności. Wyznacza jej przestrzeń i granice. Odpowiedzialnym można być tylko wobec osobowego „ty”. W kontekście historycznie konkretnej egzystencji, rzeczywistość ta

teologica, Brescia 1980, 24-34; tegoż samego, *Moralità personale, ethos, etica cristiana. Appunti di teologia morale fondamentale*, PUG, Roma 1993, 29-38.

przyjmuje zwykle formę tkanki złożonych i różnorodnie artykułowanych relacji społecznych między konkretną osobą a ludzkim światem (dzieje i kultura), w którym żyje²².

Gdybyśmy mogli wyobrazić sobie egzystencję człowieka poza tym obszarem osobowych relacji, to nie posiadalibyśmy żadnego „punktu odniesienia” by móc mówić o moralnej odpowiedzialności i o wartościach moralnych. W takiej sytuacji doświadczenie moralne byłoby niemożliwe i faktycznie by nie istniało. Osoba nie miałaby przed kim o d p o w i a d a ć (odpowiedzialność) za swoje czyny, ponieważ byłaby jedynym ich kryterium. Oczywiście istniałyby zewnętrzne ograniczenia fizyczne (świat), lecz one stanowiłyby tylko granicę między możliwym / niemożliwym w odniesieniu do jej ewentualnego działania, a nie między niemoralnym / moralnym. To, co możliwe byłoby zawsze identyfikowane z tym, co moralnie dozwolone. Figurą wolności byłaby arbitralność i wolna ekspansja, zaś poznanie czysta odpowiedniość (użyteczność) w odniesieniu do własnego życia: wszystko to nie posiadałoby żadnego znaczenia etycznego. Nie istniałoby żadne dobro, jak tylko to, arbitralnie określone przez osobę. Świat posiadałby jedynie to znaczenie, jakie zostałoby mu przypisane przez osobę mocą jej woli i decyzji. Człowiek konfrontowałaby się tylko z sobą samym jako jedyną normą własnego życia.

Spotkanie z osobowym „ty” konstituuje natomiast fundament doświadczenia sensu, w ramach którego, zakorzenione we wspomnianej relacji, rodzą się zarówno własna samoświadomość, jak i rozumienie znaczenia świata. Obecność drugiego „mówi” mi nie tylko kim jestem, ale również czym jest świat, „mówi” mi o tym, jakie l u d z k i e z n a c z e n i e dla moich relacji z drugim człowiekiem może nieść w sobie świat. W odniesieniu do owej „mowy” powinienem „wypowiedzieć”, „wyrazić” znaczenie świata, w którym ja i „ty”, obecni sobie w spotkaniu, jesteśmy wezwani do tego by razem żyć i się realizować. W tak rozumianym „wydarzeniu”, będącym spotkaniem z drugim człowiekiem,

²² Nawet gdyby się zdarzyło, że „zewnętrzność” jakiejś ludzkiej egzystencji nie byłaby w sposób wyraźny naznaczona przez „fizyczną” obecność innych osób (np. niektóre decyzje do życia w „samotności”), to fakt ten nie przeczyłby temu, że osoba jako taka, to znaczy w swej osobowej głębi, może być rozumiana i rozumieć siebie jedynie w relacji do innych osób.

generuje się i wyłania nowość znaczeń, nie tylko rozumienia siebie dzięki obecności osobowego „ty”, ale także nowość rozumienia świata płynąca z naszej wspólnej obecności. Związuje się swoisty proces hermeneutyczny interpretacji i rozumienia między mną, drugim i światem: instancja „drugiego” niesie nowe zrozumienie mnie samego oraz świata. Instancja ta posiada fundamentalne znaczenie dla konstytuowania się moralnej obiektywności. Istotnie, jakkolwiek prawdziwym jest twierdzenie, że nie istnieje obiektywność bez subiektywnego uznania jej przez osobę, to również jest prawdą, iż takie uznanie dokonuje się wyłącznie w horyzoncie dialogicznym i międzyosobowym. Prawda moralna jest, z definicji, dialogiczna: osoba nie odkrywa własny „logos” tylko w sobie samej; jej „logos” jest prawdą jej egzystencji konstytuowanej dzięki koegzystencji z innymi ludźmi, to znaczy mocą odmiennej, czyli różnej od własnej, afirmacji sensu.

W takim kontekście, odpowiedzialność moralna, płynąca z odpowiedzialności za poznanie obiektywne, będzie kwalifikowała wszystkie relacje danej osoby ze światem. Świat ten nie pozostanie już dłużej tylko do b r e m u z y t e c z n y m, lecz stanie się teraz do b r e m w a r t o ś c i o w y m interpretującym międzyosobową rzeczywistość. Człowiek nie jest absolutnym właścicielem świata, ponieważ nie jest właścicielem jego sensu (nie on wpisuje w ten świat jego pierwotne i najgłębsze znaczenie). Przeciwnie, sens świata zostaje tylko powierzony trosce człowieka, jego odpowiedzialnemu poznawaniu, wybieraniu i działaniu.

Drugiego spotykamy nie tylko w wymiarze życia duchowego, lecz zawsze na płaszczyźnie jego osobowej egzystencji w czasie i przestrzeni, w jego „cielesności”. Egzystencja osobowa oznacza zawsze egzystencję wolności żyjącej w „ciele”. Drugi, jednak, nie tylko żyje w ciele, lecz jest także tym ciałem. W pewnym sensie, również świat przynależy do możliwości jego egzystowania, do jego „natury”. Stąd też świat zostaje „rozświetlony” obecnością drugiego człowieka, rzucającą swoje promienie na jego interpretację, ocenę i poznanie. Z drugiej jednak strony, to właśnie dzięki tej „cielesności” stają się możliwymi zarówno spotkanie z „ty”, jak i płynące zeń fundamentalne doświadczenie²³.

²³ „Należy, istotnie, rozróżnić pomiędzy cielesnością fenomeniczną (*Körper*), która należy do obszaru mojego bezpośredniego doświadczenia, tak jak każdy

Również świat staje się narzędziem / medium (w tym, co naznaczone jest *humanum*) rozumienia w nowy sposób, nie tylko mnie samego, lecz także „drugiego”. Tak, jak relacja z „ty” staje się kryterium poznania i rozumienia świata, tak też świat staje się *medium* tejże relacji. Każde moje rozumienie świata odsłoni mi również moje „rozumienie” drugiego człowieka. Znaczenie rzeczywistości pod-ludzkiej nabywa w ten sposób nową możliwość „interpretowania” rzeczywistości międzyosobowej; świat staje się „przestrzenią” życiową osób, tracąc w ten sposób swoją neutralność. Staje się przestrzenią możliwych znaczeń i samorealizacji osobowej. Jako medium relacji międzyosobowych nabędzie on tę *wartość*, którą osoby zechcą mu przypisać.

W tym znaczeniu świat staje się „areną” szczególnego „dramatu” ludzkiej egzystencji. Dobra tej ziemi mogą stać się narzędziami służącymi do budowania wspólnoty z drugim, ale mogą również zostać użyte do jej zniszczenia. „Dramatowi” temu nie da się zapobiec budując mury i zakreślając granice „zabezpieczające” odnośnie rewindykacji do ich posiadania i używania. W obszarze tak negatywnie rozumianej rzeczywistości, gdzie wolność przyjmuje kształt postrzegania drugiego jako potencjalnego nieprzyjaciela i konkurenta, świat zostaje pozbawiony swojej „neutralności”. Przez fakt ten został on już zinterpretowany jako pole starcia i konfliktu interesów i stał się areną wzajemnej konkurencyjności. Zawierzenie się drugiemu niesie w sobie

innym przedmiot zmysłowy, a ciałem ożywionym (*Leib*) – w które wciela się aktywność intencjonalna – które jako takie należy do obszaru subiektywności zamkniętej w sobie i nieosiągalnej, przynajmniej bezpośrednio. Niemniej jednak, to właśnie dzięki zachowaniom zewnętrznym ciała, jego stałości i spójności organizowania się wokół jednoczącego centrum, „drugi” jawi mi się jako podmiot radykalnie różny ode mnie, a zarazem do mnie podobny: jako *alter ego*. Dzięki doświadczeniu mojego ciała, ciało „drugiego” otrzymuje analogicznie i w pośredni sposób taką samą naturę i podobną zdolność działania. Husserl definiuje ów proces wewnętrznej rekonstrukcji drugiego, wychodząc od osobistego doświadczenia ciała i poprzez zachowania analogiczne ciała różnego od mojego, jako „asocjacyjne jawienie się” (*Cartesianische Meditationen*, Haag 1950; włoskie tłumaczenie: *Meditazioni Cartesiane*, Milano 1960, 145-156). Niemniej jednak pojęcia asocjacji, a także analogii, powracające często w analizach fenomenologicznych nie należy interpretować na sposób wyłącznie psychologiczny, ani tym mniej, jako rozumowanie analogiczne. Mamy tu do czynienia raczej z „empatią” (*Einfühlung*), z wewnętrznym odczuwaniem ekwiwalentu doświadczenia wewnętrznego „drugiego”, w wyniku „aprezentacji” pośredniej intencjonalności, która w bezpośredniej percepcji cielesności fenomenicznej (*Körper*), ujmuje „współobecność” podmiotowości różnej od siebie” (V. Fagone, *Il problema della conoscenza dell'altro*, „Civiltà Cattolica” 15 116/3 (1965), 216-217).

również reinterpretację świata rozumianego jako narzędzie możliwej wspólnoty, jako ziemi do uprawiania, jako przestrzeni (między)osobowej. Postrzeganie świata w ten sposób oznacza przyznanie moralnej prawdzie jej obiektywnego fundamentu. Moralna odpowiedzialność podmiotu osiąga jakość obiektywnej relacji dzięki roztropnemu stosowaniu wiedzy i rozoznania wartości możliwych do urzeczywistnienia w swoim działaniu. Przestrzeń i granice tej obiektywności konstytuowane są przez uznanie obiektywnej sytuacji międzyosobowej przez odpowiedzialny podmiot, uznanie obiektywnej prawdy osobowego „ty”.

Nie można mówić o doświadczeniu moralnym, o doświadczeniu autentycznych wartości lub też o odnalezieniu znaczących moralnie perspektyw, nie odwołując się bezpośrednio lub pośrednio (ale w sposób jasny i jednoznaczny) do doświadczenia „drugiego”. Jeśli brak tego doświadczenia, to mamy do czynienia z całkowitym brakiem doświadczenia moralnego, doświadczenia sensu. Bez doświadczenia zaś sensu jak to zobaczymy, nie można mówić o doświadczeniu wartości. Określone wydarzenie doświadczenia rzeczywistości staje się wartością tylko wtedy, gdy posiada zdolność urzeczywistniać (jako narzędzie i medium) sens własnej osobowej egzystencji rozumianej w horyzoncie współobecności „drugiego”. Relacja z autentycznymi dobrami świata może stać się miejscem doświadczenia etycznego o ile znaczenie przypisane dobrom odłoni znaczenie jakie odkryłem i zechciałem dla siebie i dla egzystencji innych ludzi.

Dobro moralne autentycznej realizacji osoby odnosi się zawsze i wszędzie do „drugiego” a poznawanie i interpretowanie świata *de facto* staje się poznawaniem i interpretowaniem międzyosobowych relacji.

→**SŁOWA KLUCZOWE** – WARTOŚCI LUDZKIE, WARTOŚĆ MORALNA

SUMMARY

TOMASZ GRZYWACZ, *Moral Good and Authentic Realization of Man*

The awareness of being a human, as well as the commitment to self-realization, constitute the basis for morality as such and

the element of creation of moral responsibility. Man's morality consists in realizing his free and conscious personal responsibility, which refers only to the interpersonal reality of human existence. Moral experience refers to the subject as such, to his experience of consciousness, freedom and responsibility. Person self-defines himself/herself only thanks to the reason and free will. It means that every moral requirement has to be accessible and understandable for human reason.

The author emphasizes that both personal and moral realization of oneself does not take place exclusively on the level of transcendental self-consciousness, but requires a reference to the objective and real world. The basic place for ethical experience can only be a meeting with otherness. Only in the face of the presence of personal „you” can man experience himself as an existential unity of how he understands himself and the world, his decisions and who he becomes as a result of them. One can be responsible only in front of personal „you”. For we cannot talk about the experience of authentic values not referring to the experience of „the second person”. In the case of lack of this experience, we deal with the total lack of moral experience.

Tomasz Grzywacz, ur. 20 sierpnia 1961 roku w Bestwinie. Od roku 1980 członek Towarzystwa Jezusowego, święcenia prezbiteratu w 1988 roku, studia filozoficzne na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, natomiast studia teologiczne na Papieskim Wydziale Teologicznym Włoch Południowych – Sekcja San Luigi w Neapolu oraz na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie – licencjat i doktorat z teologii moralnej. Od roku 1997 wykładowca na Wydziale Teologicznym w Instytucie Nauk Religijnych Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego oraz na Papieskim Wydziale Teologicznym Włoch Południowych – Sekcja San Luigi w Neapolu.

Od roku 2000 proboszcz w parafii San Giovanni Evangelista w Gello i parafii San Giovanni Battista w Pugnano i jednocześnie wykładowca w Wyższym Instytucie Nauk Religijnych i w Instytucie Duchowości San Torpè w Pizie. W roku 2005 inkardynowany do diecezji Piza.

Publikacje: *Conoscenza e coscienza morale. Una riflessione teologica morale, a partire dal pensiero di Franz Böckle, sulla dimensione conoscitiva dell'esperienza etica cristiana*, P.U.G., Roma 1997; *La formazione della coscienza e il senso del peccato*, „Bollettino Diocesano dell'Arcidiocesi di Pisa”, Anno LXV n° 1 gennaio – marzo 2001, s. 100-119.