



3/2004 (6)

Paradoks egzystencji etycznej

Jan Galarowicz

Jeśli ziarno pszenicy, wpadłszy w ziemię, nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity.

Agonia człowieka

Pod koniec XIX wieku F. Nietzsche ogłosił światu ustanie Zaratusztry – śmierć Boga. Wiek XX przejdzie do historii jako wiek proklamacji śmierci człowieka. Pisze ks. Józef Tischner:

Śmierć ludzkiej istoty była już od dawna zapowiadana w europejskim myśleniu o człowieku. Odgłosy zapowiedzi dochodziły ku nam z różnych miejsc, wyrażając wspólne przekonanie, że człowiekowi nie dano możliwości urzeczywistnienia ideału człowieczeństwa. Człowiek umierał w sceptycyzmie, który odmawiał mu prawa do prawdy, umierał w ateizmie, który odmawiał mu prawa do szczęścia w Bogu. Strukturalizm doprowadził sprawę do końca – pozbawił człowieka jego własnego Ja¹.

Dlaczego człowiek umarł lub znajduje się w stanie agonalnym, czego dowodem jest m.in. fakt, że pytanie o człowieczeństwo człowieka nie jest dziś podstawowym niepokojem filozofów?². Moja odpowiedź wiąże się z konstatacją Tischnera, który uważa, że właściwym powodem milczenia o człowieku jest

stopniowy zanik doświadczenia tego, co w nas swoiście i najbardziej ludzkie – doświadczenia człowieczeństwa człowieka. To nie pojęć o człowieku nam brak, lecz doświadczeń. Jakbyśmy nie umieli przeżywać tego, co naprawdę nas stanowi³.

¹ J. Tischner, *Śmierć człowieka*, „Akcent” 3 (1998) 73, s. 180.

² Por. tamże, s. 181.

³ Tamże.

A co nas naprawdę stanowi? Jaka jest najgłębsza o nas prawda? Moja teza brzmi: najbardziej elementarnym i najbardziej fundamentalnym doświadczeniem osobowym jest doświadczenie paradoksu egzystencji etycznej: jeśli moje życie nie będzie obumieraniem i służbą, zostanie zmarnowane; jeżeli natomiast zdecyduję się transcendować sferę tego, co tylko mi odpowiada, obumierając, moje życie zrodzi obfity plon i zostanie ocalony.

Zapytajmy: jak to się stało, że to elementarne i fundamentalne doświadczenie poszło dzisiaj w zapomnienie? Czy jest za to odpowiedzialna antropologia esencjalna, definiująca człowieka poprzez to, co od niego inne – przez Boga czy przez zwierzę? Nie sądzę. Prawo paradoksu jest już obecne na poziomie istot żywych. Również chrześcijański Bóg działa według tego prawa.

Widzę kilka powodów tego zapomnienia. Zanikanie wrażliwości na paradoks egzystencji etycznej wiąże się z tym, że idea Boga umierającego na krzyżu została podporządkowana idei Boga statycznego, będącego pełnią i doskonałością, a nie umierającego. A stało się tak za sprawą „splatonizowania” idei Boga w chrześcijaństwie.

Powód drugi to zapoczątkowana przez Kartezjusza tendencja odwitalizowania czy odbiologizowania przyrody. Kolejną przeszkodą na drodze przyjęcia prawdy o paradoksie egzystencji etycznej jest antropologia monadystyczna i indywidualistyczna oraz etyka eudajmonistyczna, zwłaszcza hedonistyczna i utilitarystyczna. I wreszcie, należy wspomnieć o utrwalającym się wraz z cywilizacją towarowo-konsumpcyjną rozumieniu człowieka jako towaru. Są prowadzone wykłady i wydawane książki o „zarządzaniu zasobami ludzkimi”.

„Symbol daje do myślenia”

Niegdyś mit utożsamiano z baśnią, legendą, uważając go za nie mający nic wspólnego z rzeczywistością twór wyobraźni. Mit przeciwstawiano prawdzie, rozumowi i nauce. Dzięki etnologom i socjologom, psychologom i filozofom, religioznawcom i teologom, badaczom języka i historii literatury dokonana się w ostatnich dziesięcioleciach głęboka rewolucja w traktowaniu mitu.

Ulubioną formułą jednego z najwybitniejszych badaczy języka symbolicznego, Paula Ricoeura jest zdanie: „Symbol daje do myślenia”⁴. Symbol jest znakiem szczególnym⁵. Zbudowany jest w ten sposób, że jego sens pierwotny, dosłowny, światowy, czysto fizyczny odsyła do sensu przenośnego, duchowego, czysto egzystencjalnego, metafizycznego i etycznego. Na przykład występujący często w malarstwie obraz ślepeca kieruje naszą uwagę na ślepotę duchową, brak wrażliwości moralnej, estetycznej itp. Mit jest symbolem rozwiniętym w formę opowieści. Mitem jest np. biblijna opowieść o stworzeniu kobiety. Za pomocą tej opowieści autor biblijny odsłania nam prawdę o samotności mężczyzny, jego pragnieniu pozostawania w bliskości z istotą podobną do niego, ale zarazem w stosunku do niego inną – z kobietą.

Język symboli i mitów jest metaforycznym sposobem wyrażenia fundamentalnych prawd o człowieku, jego losie i jego więzi z dobrem i z Bogiem⁶. Jest to szczególny język: opowiadając o czymś, w czym przypomina język klasycznego dyskursu, np. język nauki czy niektórych filozofii (tomizmu, filozofii analitycznej), zarazem jest skierowany do konkretnego człowieka i domaga się osobistego zaangażowania, przemiany serca.

A jaka relacja zachodzi między prawdą języka symboli i mitów a prawdą doświadczenia? Niekiedy przeciwstawia się sobie te dwa nośniki prawdy. Wydaje się jednak, że chociaż nie są to tożsame języki, doświadczenie i język symboliczny ściśle wiążą się ze sobą. Można powiedzieć, że symbol i mit to kondensacja czy kwintesencja tego, co jest zawarte w doświadczeniu czy raczej w wielorakich doświadczeniach.

Autentyczne myślenie filozoficzne, poszukiwanie prawdy to wsłuchiwanie się w mowę doświadczenia oraz interpretacja wielkich symboli i mitów. Trudno sobie wyobrazić europejską filozofię bez „myślenia z wnętrza metafory”⁷. Oto tylko kilka symboli

⁴ Por. P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, tłum. S. Cichowicz, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975, s. 7-24.

⁵ Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*; tenże, *Język, tekst, interpretacja*, tłum. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989, „Znak” 10 (1968) 172.

⁶ Por. wymienione wyżej teksty P. Ricoeura.

⁷ Por. J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 466-480.

i mitów ożywiających myśl europejską: platońska przypowieść o jaskini, symbolika światła i plamy, kartezjańska metafora genialnego kłamcy... Jedną z najpiękniejszych i najważniejszych metafor jest ewangeliczna symbolika obumierającego ziarna.

Czyn Jezusa

Symbol obumierającego ziarna daje do myślenia. Zanim powiem, jak daje do myślenia filozofowi człowieka i etykowi, przypomnę, jak daje do myślenia temu, kto pragnie zrozumieć czyn Jezusa. Jako przykład tego typu podejścia wybieram interpretację ks. Tischnera⁸.

Punktem wyjścia refleksji Tischnera jest przesłanka, że podstawowym rysem świadomości Jezusa jest przywiązanie do życia. Myśliciel ten pisze o Jezusie:

Codziennie będzie mówił o życiu; że przyszedł życie dać, że jest żywą wodą, żywym chlebem, pokarmem życia, co więcej sam jest Życiem⁹.

Życie było dla Jezusa dobrem, śmierć – złem. Z drugiej strony w życiu Jezusa mamy do czynienia – zauważa Tischner za Jaspersem – z prowokowaniem śmierci¹⁰. To prowokowanie śmierci nie jest jednak – jak sądził Nietzsche¹¹ – tęsknotą za śmiercią. Dla Jezusa wartością podstawową nie była bowiem śmierć, lecz życie. Jezus przeżywa więc śmierć w sposób ambiwalentny: raz jawi Mu się ona jako zło, innym razem jako wartość pozytywna. Dlaczego tak się dzieje?

„Chrystus przyszedł – pisze Camus – aby rozwiązać dwa podstawowe problemy człowieka, śmierci i zła”¹². Rozwiązanie

⁸ Por. J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci* (dalej cytuję jako *Prolegomena*), w: tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 269-293.

⁹ J. Tischner, *Noc zdziwienia*, w: tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, s. 317.

¹⁰ Por. J. Tischner, *Prolegomena*, s. 288.

¹¹ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, b.r. i m. wydania, s. 84.

¹² Cyt za: J. Tischner, *Prolegomena*, s. 286.

tych problemów nie dokonywało się poprzez nową teorię, lecz poprzez Czyny.

Filozofowie umieją co najwyżej objaśnić śmierć, Jezusowi chodziło o to, aby ją zmienić. Ten, kto tego nie rozumie, nie rozumie nic z Jezusa i niewiele z chrześcijaństwa¹³.

Jezus przeżywał śmierć jako ambiwalentną wartość. Ten sposób przeżywania śmierci jest – zdaniem Tischnera – momentem zasadniczym dla interpretacji koncepcji śmierci Jezusa. Jaka „filozofia śmierci” ożywiła postępowanie Jezusa?

U Jezusa pojawia się z całą wyrazistością soteryczno-altruistyczna koncepcja śmierci, w myśl której śmierć ma swój sens w tym, że jest nieodzownym warunkiem uczestniczenia w tajemniczym życiu poza nią całej lub znacznej części ludzkości¹⁴.

Tę prawdę wyraża – zdaniem Tischnera – symbolika obumierającego ziarna. Śmierć Jezusa jest konieczna, aby grzeszna ludzkość została ocalona.

Ks. Tischner zauważa również, że w przeżywaniu śmierci przez Jezusa jest obecna, oprócz ambiwalencji aksjologicznej, ambiwalencja typu genetycznego: raz uważa siebie za poddanego śmierci, a innym razem – za władcę śmierci¹⁵. U podstaw takiego przeżywania śmierci kryje się dylemat dwoistej świadomości ludzko-boskiej Jezusa¹⁶. Istnieje jednak – zdaniem Tischnera – coś, co łączy obydwie postawy Jezusa – ludzką i boską – wobec śmierci:

Zawsze dochodzi do głosu rys protestu przeciwko umieraniu, wyłaniający się z jakiegoś najgłębszego, wewnętrznego poróżnienia ze śmiercią. I gdy patrzymy na Jezusa po prostu jako na Jezusa, abstrahując od wszystkich paradoksów jego samoświadomości, uderza nas ten rys szczególny – sposobem bytowania

¹³ J. Tischner, *Prolegomena*, s. 286.

¹⁴ J. Tischner, *Jezus egzystencjalizmu*, „Znak” 6 (1966) 144, s. 761.

¹⁵ Por. J. Tischner, *Prolegomena*, s. 291-292.

¹⁶ Por. tamże, s. 292.

Jezusa w stronę śmierci jest podjęta w imię tajemniczego Życia walka ze śmiercią¹⁷.

Klucz do problematyki etycznej

Prawo paradoksu rządzi różnymi sferami rzeczywistości: jest obecne na poziomie biologicznym, przenika dziedzinę życia duchowego, w szczególności etycznego, jest wpisane w religijny wymiar rzeczywistości. Obumierające i przynoszące plon obfity ziarno ilustruje funkcjonowanie tego prawa na płaszczyźnie witalnej. Czyn Jezusa odsłania jego działanie w sferze religijnej. A jak daje do myślenia symbolika obumierającego i przynoszącego plon obfity ziarna etykowi?

Punktem wyjścia rozważań uczynmy tezę, której we współczesnej myśli bronią m.in. Romao Guardini i Karol Wojtyła: człowieczeństwo i moralność ściśle wiążą się ze sobą. Guardini pisze:

Wykazywany przez sumienie związek człowieka z dobrem jest fundamentem, na którym spoczywa sama istota człowieka, jego godność¹⁸.

A oto słowa Wojtyły:

Człowiek przeżywa, a więc i doświadcza siebie poprzez moralność, która stanowi szczególną podstawę zrozumienia człowieczeństwa. Z drugiej zaś strony doświadczenia moralności – a w ślad za tym i jej zrozumienia – nie podobna oderwać od człowieka i od człowieczeństwa. Zachodzi tutaj związek istotowy. Istota moralności oraz człowieczeństwa są związane z sobą nierozłącznie¹⁹.

Sedno doświadczenia moralnego i sytuacji etycznej można wyrazić w następujący sposób: osoba jest odpowiedzialna za powierzanie jej wartości (dobro).

¹⁷ Tamże, s. 293.

¹⁸ R. Guardini, *Wolność, łaska, los*, tłum. J. Bronowicz, w: tenże, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba, Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 250.

¹⁹ K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, t. 17, z. 2, s. 19.

Więź między człowiekiem a wartościami, między człowieczeństwem a moralnością przenika prawo paradoksu. Prawo paradoksu egzystencji etycznej wyraża już Ewangelia m.in. słowami:

Jeśli ziarno pszenicy, wpadłszy w ziemię, nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity²⁰.

Albo:

Kto chce swoje życie ocalić, straci je, a kto traci swoje życie dla Mnie i dla Ewangelii, ten je ocala²¹.

A oto jeden ze współczesnych tekstów – słynny i bardzo często cytowany fragment eseju Ingardena pt. *Człowiek i czas*:

Jestem siłą co chce być wolna. I nawet trwanie swoje wolności poświęci. Ale zewsząd pod naporem sił innych żyjąca, niewoli zaródź sama w sobie znajduje, jeśli się odpręży i jeżeli wysiłku zaniedba. I wolność swoją utraci, jeżeli się sama do siebie przywiąże. Trwać i być wolna może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje²².

Symbol obumierającego ziarna daje do myślenia również filozofowi człowieka i etykowi. „Pytanie jest – mówi Heidegger – pobożnością myśli”²³. Zapytajmy przeto: Co to znaczy, że życie dobre, godne polega na obumieraniu? Jaki charakter ma czyn służenia wartościom, bliżniemu, Bogu? Czym jest ów „plon obfity”, którym owocuje dobre życie?

Interpretacja symboliki obumierającego ziarna z pozycji etyka, czyli analiza prawa paradoksu egzystencji etycznej, może stanowić podstawę czy kręgosłup problematyki etyki ogólnej.

²⁰ J 12, 24.

²¹ Mk 8, 35.

²² R. Ingarden, *Człowiek i czas*, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 74.

²³ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, tłum. K. Wolicki, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 255.

Egzystencjalny skok poza immanencję

„Jeśli ziarno pszenicy, wpadłszy w ziemię, nie obumrze, zostanie samo”. Człowiek nie jest monadą, lecz bytem i dobrem relacyjnym, otwartym²⁴ i skierowanym na transcendencję.

Ta tęsknota aby stanąć wobec rzeczywistości przerastającej wszelką egocentryczność (...) należy zaiste do najgłębszej istoty człowieka²⁵.

W szczególności człowiek jest nastawiony na inne osoby. U Romano Guardiniego czytamy:

Egzystencja człowieka jest nastawiona na inność, na innych i dzięki temu ciągle na nowo i ciągle coraz bardziej staje się jednocześnie samym sobą²⁶.

Człowiek jednak nie jest tego typu bytem, jak np. roślina czy zwierzę, którego istota – mówiąc za Heideggerem – może się zistoczyć bez jego własnego w tym udziału, bez duchowego zaangażowania. Stoimy przeto przed podstawowym wyborem: żyć według własnej istoty i rozwijać ją albo sprzeniewierzyć się jej. Sprzeniewierzenie się własnej istocie jest wyborem siebie jako monady – istoty zamkniętej na transcendencję. Być może na tym polega grzech pierworodny. Na tym polega – jak mówi Emmanuel Levinas – kultura immanencji²⁷.

A czymże są wszelkie indywidualistyczne koncepcje człowieka? Na jakiej glebie wyrastają? Indywidualizm pielęgnuje obraz człowieka jako rzeczywistości monadycznej, zamkniętej, zatopionej w sferze swoich przeżyć, jako byt solipsystyczny,

²⁴ Mówiąc dokładniej człowiek jest systemem – jak mówi R. Ingarden – częściowo otwartym, a częściowo zamkniętym.

²⁵ D. von Hildebrand, *Kategorie ważności*, tłum. W. Galewicz, w: W. Galewicz (red.), *Z fenomenologii wartości*, Kraków 1988, s. 134.

²⁶ R. Guardini, *Wolność, taska, los*, dz. cyt., s. 250.

²⁷ Por. E. Levinas, *Filozoficzne określenie idei kultury. Dane etnograficzne*, tłum. B. Skarga, „Studia Filozoficzne” 9 (1984) 226, s. 25-34; B. Skarga, *Emmanuel Levinas: kultura immanencji*, „Studia Filozoficzne” 2 (1984) 226, s. 137-151.

narcystyczny, egocentryczny i egoistyczny²⁸. „Indywidualizm jest – pisze Paul Tillich – samoafirmacją indywidualnego «ja» jako takiego niezależnie od uczestnictwa tego «ja» w świecie”²⁹. Na tym indywidualizmie jest oparty ułomny humanizm antropocentryczny, tzn. taki, który głosi samowystarczalność człowieka, utożsamiając ją często z jego autonomią, przemilcza dialogiczny charakter bytu ludzkiego i jego zakorzenienie w sacrum, broni uporczywie poglądu, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy i ich ośrodkiem³⁰. Ten typ humanizmu przejawia się pod wieloma postaciami³¹. Symbolizują go takie nazwiska, jak Protagoras, Karol Marks, Jean-Paul Sartre. Marks pisze:

Krytyka religii uwalnia człowieka od złudzeń, po to, by myślał, działał, kształtował własną rzeczywistość jako człowiek, który wyzbył się złudzeń i doszedł do rozumu; aby obracał się dookoła samego siebie, a więc dookoła swego rzeczywistego słońca. Religia jest jedynie urojonym słońcem, które dopóty obraca się dookoła człowieka, dopóki człowiek nie obraca się dookoła samego siebie³².

Również bardzo modne dziś psychologiczne teorie samo-realizacji są w gruncie rzeczy subtelnym i wyrafinowanym przejawem kultury immanencji³³. Czy nie ma w nich prób przezwyciężania tej kultury w kierunku kultury transcendencji – to inna sprawa. „I wolność swoją (istota ludzka) utraci – pisze Ingarden – jeżeli się sama do siebie przywiąże”³⁴. Jeśli uznaję siebie za centrum rzeczywistości, jeśli będę „obracał się dookoła siebie

²⁸ Por. P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Paris 1983, s. 113-149, K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 301-335.

²⁹ P. Tillich, *Męstwo bycia*, dz. cyt., s. 155.

³⁰ Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 32-34, 224-253.

³¹ Por. P. Tillich, *Męstwo bycia*, dz. cyt., s. 115-149.

³² K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, w: tenże, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, Warszawa 1979, s. 31.

³³ Por. K. Jankowski (red.), *Przełomy w psychologii*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1979.

³⁴ R. Ingarden, *Człowiek i czas*, art. cyt., s. 74.

samego”, jeśli się na sobie skupię, zanurzając się w sferze swoich przeżyć, jeśli przywiążę się do siebie, choćbym nie wiem co posiadał, zdradzę swoją istotę i utracę siebie. Lękając się utraty czegokolwiek, lękając się dawania, uciekając od ryzyka, od trudu, wyrzeczenia, poświęcenia, ofiary, pozostanę sam, z pustymi rękami.

Aby siebie ocalić, należy pozostać wiernym swojej istocie. A to znaczy: trzeba dokonać czegoś w rodzaju kierkegaardowskiego skoku egzystencjalnego – wykraczając poza sferę immanentną, poza „mojość”.

Służąc dobru

Obumieranie nie jest celem, lecz drogą. A co jest celem? Co dzieje się pomiędzy obumieraniem a owocowaniem? Na czym polega tajemnica ziarna? Czym jest gleba, w której ziarno obumiera i z której nowa roślina czerpie soki? Czy obumieranie jest ucieczką od „ja”? Czy jest rzeczą obojętną, czym jest transcendencja, w co się człowiek angażuje? Czy wystarczy powiedzieć, że służy wartościom, jeśli wartościom można służyć w różny sposób, w tym również jako niewolnik?

Obumieranie, transcendowanie sfery immanentnej jest zarazem budzeniem się świadomości etycznej. Narodziny świadomości moralnej wiążą się co najmniej z trzema procesami. Rodzi się we mnie istota etyczna wówczas, gdy uświadamiam sobie, że jestem jednym z wielu centrów, że istnieją istoty, które nie należą do mojego świata, lecz do siebie. Owo przechodzenie od postawy zwierzęcej – ego-centrycznej do postawy specyficznie ludzkiej eks-centrycznej jest procesem długim, trwającym właściwie przez całe życie i trudnym³⁵.

Narodziny człowieka etycznego wiążą się ściśle z „pełnoletnością”³⁶. „Pełnoletność” nie polega na posiadaniu określonej ilości lat. Nie jest jeszcze pełnoletni człowiek, który posiada

³⁵ Por. H. Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1988.

³⁶ Por. M. Scheler, *Istota osoby moralnej*, tłum. M. Skwieceński, w: *Filozofia i socjologia XX wieku. Część II*, Warszawa 1965, s. 357-358.

świadomość siebie, swojego „ja”. „Pełnoletność” jest czymś więcej – polega na możliwości przeżycia przez człowieka różnicy między własnymi a cudzymi aktami woli, uczucia i myślenia. Mówiąc inaczej, człowiek pełnoletni to taki, którego centrum osobowe znajduje się w nim samym, podczas gdy u niepełnoletniego centrum to znajduje się poza nim – w innych osobach, zwłaszcza dla niego znaczących.

Wydarzeniem odgrywającym istotną rolę w inicjacji osobowego, etycznego poziomu istnienia jest – twierdzi Dietrich von Hildebrand – przebicie się przez mur okalający to, co subiektywnie zadowalające, to, co mi odpowiada i dostrzeżenie innego typu doniosłości: wartości, to znaczy tego, co ważne samo w sobie³⁷.

W moralnym życiu człowieka – pisze Hildebrand – wielka i rozstrzygająca różnica bierze się stąd, czy człowiek traktuje świat z punktu widzenia wartości czy też z punktu widzenia osobistego zadowolenia³⁸.

Do istoty człowieka należy eks-centryzm, „pełnoletność” i odkrycie tego, co doniosłe samo w sobie. W tym sensie są to fakty ontologiczne. Jednak te konstytutywne cechy bytu osobowego są dane człowiekowi jedynie jako możliwości. Dlatego ich urzeczywistnienie, to tzn. wejście na osobowy, etyczny poziom istnienia jest etycznym zadaniem człowieka. Prawda o otwartości bytu ludzkiego i jego relacyjnym charakterze stanowi jedną z głównych tez antropologii chrześcijańskich. Antropologia ta głosi, że człowiek może się spełnić i wygrać swoje życie pod warunkiem, iż zdecyduje się żyć dla czegoś, co wykracza poza niego samego, zwłaszcza dla innych osób. W dokumencie *Gaudium et spes* czytamy:

Człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego³⁹.

³⁷ Por. D. von Hildebrand, *Kategorie ważności*, dz. cyt.; J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1: *Fenomenologiczna etyka wartości*, Kraków 1995, s. 244-259.

³⁸ Cyt. za: A. Siemianowski, *Dietrich von Hildebrand – fenomenolog i metafizyk moralności*, „Znak” 10 (1975) 256, s. 1285.

³⁹ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 24.

Na kogo i na co człowiek jest otwarty? Co powinno być treścią jego zaangażowania? Komu i czemu ma służyć? Abstrakcyjnemu Absolutowi? Demonom? Ideom? Państwu? Odpowiedź zawarłbym w kilku tezach. Najogólniej mówiąc, człowiek powinien służyć dobru. Najpierw dobru, którego sam jest darem, dzieckiem. A więc nie jakiemuś abstrakcyjnemu Absolutowi, nie nieokreślonym Sacrum, lecz osobowemu Bogu. Ten pierwszy „obiekt” służby stanowi fundamentalny warunek tego, by jakkolwiek inna forma służby nie przerodziła się w formę patologiczną.

To prawda: jesteśmy odpowiedzialni za wartości, za dobro. Czy za wszystkie wartości? Każdy z nas jest związany z własną, zadaną mu sferą wartości. Mówiąc inaczej, jestem odpowiedzialny za to, co znajduje się w polu mojej indywidualnej odpowiedzialności⁴⁰. Pole to obejmuje różne wartości, zadania i powinności.

Otwartość jest przede wszystkim otwartością na drugiego człowieka, wrażliwość etyczna to przede wszystkim elementarna wrażliwość na bliźniego, służenie to nade wszystko bycie dla drugiego. Ten fakt eksponuje w szczególności antropologia chrześcijańska, filozofia dialogu i personalizm, ale również niektórzy psychologowie i psychiatrzy, np. Wictor E. Frankl. Guardini pisze:

Przez nastawienie się na «ty» budzi się w człowieku jego prawdziwe „ja”. Najistotniejszą formą ludzkiej wolności jest miłość. W miłości doświadcza człowiek paradoksalnego faktu, że dopóki sam dla siebie stanowił wszystko, dopóty nie był jeszcze w sposób pełny sam sobą. Dopiero wtedy, gdy wyszedł poza siebie, a ktoś drugi stał się dlań ważniejszy niż on sam, z rąk tego drugiego otrzymał swoje własne prawdziwe „ja”⁴¹.

W tym miejscu konieczne jest pewne dopowiedzenie. Otóż mówiąc o bliżnim, myślimy również o sobie⁴². Można siebie bowiem

⁴⁰ Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadzieje*, w: D. Von Hildebrand i in., *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 100-103; G. Picht, *Pojęcie odpowiedzialności*, tłum. K. Michalski, w: tenże, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981, s. 231-262; K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym-Lublin 1991; J. Galarowicz, *Powołanie do odpowiedzialności. Elementarz etyczny*, Kraków 1993, s. 43-52.

⁴¹ R. Guardini, *Wolność, łaska, los*, dz. cyt., s. 250.

⁴² Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 109-125; E. Fromm, *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Warszawa 1973; J. Galarowicz, *Powołani do odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 75-83.

traktować w dwojaki sposób: monadyczny, solipsystyczny, narcystyczny, egocentryczny i egoistyczny albo jako bliźniego. Powieździeliśmy: człowiek może żyć jako monada – zanurzony w swoim świecie. Spełnienie siebie wymaga wykroczenia poza ten świat. A to znaczy: służyć nie tylko dobru i wartościom oraz innym osobom, ale również umieć troszczyć się o to, co Hildebrand nazwał obiektywnym dobrem dla osoby, w tym własnej osoby⁴³. Mówiąc inaczej, bycie wiernym prawu paradoksu egzystencji to również zastępowanie egoizmu miłowaniem siebie⁴⁴. Dopowiedzenie to jest szczególnie ważne dla tych, którzy fascynują się filozofią dialogu, zwłaszcza myślą Levinasa.

Darem może być tylko istota wolna

Istnieją – zauważa Erich Fromm – dwa zupełnie odmienne sposoby służenia wartościom, bycia dla innych, poświęcania się⁴⁵. Jeden rodzaj samopoświęcenia jest wpisany np. w ideologię faszystowską. Pisze Fromm:

Faszyzm głosi, że samopoświęcenie jest najwyższą cnotą i przez swój idealistyczny charakter wywiera na wielu ludziach głębokie wrażenie⁴⁶.

Owo „poświęcenie” wyrasta z przekonania, że spełnieniem życia jest jego negacja, unicestwienie „ja”, totalne podporządkowanie „ja” wyższej potędze. W faszyzmie poświęcenie nie jest najwyższą ceną, jaką człowiek musi czasem zapłacić, aby potwierdzić samego siebie, ale jest celem samym w sobie⁴⁷. To patologiczne samopoświęcenie jest dziś w różnych formach kultywowane

⁴³ Por. D von Hildebrand, *Rola „obiektywnego dobra dla osoby” w dziedzinie moralności*, tłum. J. Szewczyk, „Znak” 10 (1975) 256, s. 1289-1308; tenże, *Kategorie ważności*.

⁴⁴ Por. przypis 42.

⁴⁵ Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemiński, Warszawa 1978, s. 249-250.

⁴⁶ Tamże, s. 249.

⁴⁷ Tamże, s. 250.

przez sekty i ruchy parareligijne. Jest również obecne w „ślepej” miłości rodziców.

Tak naprawdę służyć wartościom, być darem dla innych osób, poświęcać się może tylko istota, która nie przekreśla swego „ja” nie ucieka od niego, lecz jest zakorzeniona w „ja”. Akt bycia dla innych jest zawsze umocowany w „ja”, a mówiąc dokładniej: jest aktem wolności. Należy to jednak doprecyzować. Wielu filozofów, mistyków (np. Thomas Merton⁴⁸) i psychologów (np. Karen Horney⁴⁹) rozróżnia „ja” prawdziwe i „ja” fałszywe. Służenie wartościom, osobom itp. jest aktem transcendującym „ja”, ale zakładającym „ja” prawdziwe, zakorzenionym w nim. Na ten fakt zwracają uwagę różni myśliciele. Jednym z tych, którzy ujęli tę kwestię najgłębiej, jest Karol Wojtyła – twórca teorii samostanowienia⁵⁰. Wojtyła pisze: „Tylko ten bowiem, kto może stanowić o sobie [...] może także stawać się darem dla innych”⁵¹.

Co stanowi rdzeń wolności? Przyłączam się do tych myślicieli, którzy – jak np. Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Roman Ingarden, Romano Guardini, Karol Wojtyła, Josef Seifert i Władysław Stróżewski – dowodzą, iż jest nim autodeterminacja⁵². Na przeciwległym biegunie autodeterminacji znajduje się „niepełnoletność”⁵³. Z „niepełnoletnością” wiąże się konformistyczny sposób życia i działania⁵⁴. Również autorytaryzm to efekt patologicznego przeżywania wolności jako samozależności i jej relacji ze światem⁵⁵.

Jakkolwiek samozależność stanowi bardzo ważny pierwiastek konstytuujący podmiotowość i centrum osobowe człowieka, to nie jest z nimi tożsama. Samodeterminacja, warunkując bunt

⁴⁸ Por. T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, tłum. M. Morstim-Górska, Kraków 1983.

⁴⁹ Por. K. Horney, *Nerwica a rozwój człowieka. Trudna droga do samo-realizacji*, tłum. Z. Dorszowa, Warszawa 1980.

⁵⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.

⁵¹ K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 431.

⁵² Autodeterminizm omawiam szerzej w artykule *Wolność jako autodeterminacja*, opublikowanym w niniejszym tomie w słowniku tematycznym.

⁵³ Por. M. Scheler, *Istota osoby moralnej*, art. cyt., s. 357-358.

⁵⁴ Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., s. 179-197.

⁵⁵ Por. tamże, s. 142-174.

przeciwko przymusowi, nie jest brakiem, indeterminizmem, lecz rzeczywistością pozytywną, swoistą przyczynowością⁵⁶. Choć przejawia się w wyborze, jest w stosunku do niego bardziej pierwotna⁵⁷. Nie należy również stawiać znaku równości między wolnością a takimi fenomenami, jak swawola, samowola, kapryszenie, nieobliczalność i anarchia⁵⁸.

Wolność to aktywność wypływająca z „ja”. To ktoś jest źródłem wolności. Doświadczenie wolności jest przeżyciem pozytywnej mocy. „Wybory są możliwe – pisze Karol Tarnowski – ponieważ rozpoznają siebie jako pewną moc”⁵⁹. Wolność polega na swoistym inicjowaniu aktów. Autodeterminizm to najpierw „poleganie na sobie samym”⁶⁰. Wolność to sytuacja, w której źródłem i przyczyną aktów jest „ja” („ja” prawdziwe)⁶¹. Akt wolności ma charakter twórczy⁶². Poprzez akt samodeterminacji objawiam się sobie jako moc rodząca to, co absolutnie nowe⁶³. Dlatego wolność ma w sobie coś boskiego⁶⁴. Jednak wolność ludzka jest wolnością w sytuacji, wolnością wcieloną, wolnością ograniczoną.

Nie ma wolności poza świadomością⁶⁵. Aby wolność mogła funkcjonować, nie może nastąpić to, co Karol Wojtyła nazywa emocjonalizacją świadomości⁶⁶. Nie ma wolności bez „pełnoletności”. Odwaga bycia wolnym to również odwaga bycia

⁵⁶ Por. M. Scheler, *Rozważania dotyczące fenomenologii i metafizyki wolności*, „Znak” 11 (1963) 113, s. 1275.

⁵⁷ Por. tamże, s. 1274; K. Tarnowski, *Wolność w wezwaniu*, „Znak” 5 (1992) 444, s. 57.

⁵⁸ Tezę tę rozwijam w artykule *Wolność jako autodeterminacja*.

⁵⁹ K. Tarnowski, *Wolność w wezwaniu*, art. cyt., s. 57.

⁶⁰ N. Hartmann, *O podstawach ontologii*, tłum. J. Carewicz, w: tenże, *O podstawach ontologii. Cele i drogi analizy kategorialnej*, Toruń 1994, s. 26.

⁶¹ Por. R. Guardini, *Wolność, łaska, los*, dz. cyt., s. 229.

⁶² Por. T. Gadacz, *Wychowanie do wolności*, „Znak” 9 (1993) 460, s. 6.

⁶³ Por. R. Guardini, *Wolność, łaska, los*, dz. cyt., s. 239.

⁶⁴ Por. J. Seifert, *Być osobą – być wolnym*, tłum. A. Szutta, w: Z.J. Zdybicka i in (red.), *Wolność w kulturze współczesnej*, Lublin 1997, s. 126.

⁶⁵ Por. R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, tłum. A. Węgrzecki, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 119-132; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 99-105.

⁶⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 99-105.

samotnym⁶⁷. Im bardziej wykrystalizowane i dojrzałe „ja”, tym większa wolność. Człowiek jest bytem obdarzonym świadomością, „ja” nie jest jednak redukowane do niej. „Ja” jest – jak wykazał Ingarden – systemem względnie izolowanym⁶⁸. „Ja” zajmuje w strukturze osoby ludzkiej pozycję centralną i organizującą wokół siebie pozostałe pierwiastki, aspekty czy warstwy bytu ludzkiego⁶⁹. Na szczególną uwagę zasługuje ten rys osoby ludzkiej, w którym Karol Wojtyła upatruje korzenie samostanowienia. Chodzi o szczególną złożoność, która właściwa jest człowiekowi jako osobie. Otóż doświadczenie samostanowienia odsyła do zawartych w strukturze samostanowienia struktur samoposiadania i samopanowania⁷⁰. Między „ja” a wolnością zachodzi ścisła i mocna więź⁷¹. „Ja” jest – jak powiedzieliśmy – źródłem aktów wolności. Akty te należą do „ja”. „Ja” w nich żyje, jest sobą i u siebie. „Ja”, indywidualna natura konstytutywna człowieka, wyraża się poprzez akty wolności.

Jakkolwiek moc samozależności jest jedna, to przejawia się w dwojaki sposób⁷². Pierwszym wymiarem wolności jest zdolność osoby do podejmowania własnych decyzji, zdolność rozstrzygnięcia wypływająca z osobowego „ja”, zajmowania stanowiska, określenia własnej postawy wobec wartości itp. Po drugie – osoba posiada moc realizowania tego, co sama postanowiła.

Wolność może realizować się i funkcjonować w dwojaki sposób: poprzez inicjowanie przez „ja” osobowych decyzji i kierowanie czynami oraz poprzez przyzwolenie na to, co dzieje się w człowieku i z człowiekiem⁷³.

⁶⁷ Por. R. Guardini, *Wolność, łaska, los*, dz. cyt., s. 251-152.

⁶⁸ Por. R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, dz. cyt., s. 134.

⁶⁹ Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1987, t. 2, cz. II, s. 190-193.

⁷⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 151 i n.

⁷¹ Por. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1959; R. Guardini, *Wolność, łaska, los*, dz. cyt.; J. Seifert, *Być osobą – być wolnym*, dz. cyt.

⁷² Por. D. von Hildebrand, *Ethik*, Regensburg-Stuttgart 1973, rozdz. 20-26.

⁷³ Por. R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, dz. cyt., s. 91.

Hildebrand wprowadził bardzo ważne pojęcie wolności współdziałającej, pisał o współpracującej roli wolności⁷⁴. Jego zdaniem „najdoskonalszym urzeczywistnieniem i najwznioślejszym powołaniem naszej wolności pozostanie zawsze wolne współdziałanie z darami”⁷⁵.

Szlachetność i bezinteresowność

„Jeśli ziarno (...) nie obumrze...” Obumieranie ziarna nie symbolizuje – jak powiedzieliśmy – wyrzeczenia się siebie, swego „ja” prawdziwego, swojej wolności. Akt bycia „dla” jest aktem „ja”, aktem wolności. Natomiast obumieranie ziarna jest symbolem oczyszczania się człowieka z motywów pozamoralnych, nieetycznych i wiązania czynu bycia z sercem szlachetnym i z motywem bezinteresowności.

W człowieku istnieje „wnętrze”, wymiar głębi, człowiek ma centrum osobowe, to, co Biblia nazywa sercem. To właśnie owo centrum decyduje o sposobie realizowania wartości. Serce jest zasadniczo czymś pozytywnym, dobrym. Ingarden mówi o „zarodku” moralnej w człowieku⁷⁶. Z kolei u Hildebranda jest mowa o pozytywnym centrum osoby – prawym – pokornym, miłującym⁷⁷. Można by powiedzieć, że człowiek jest w istocie „dobrym człowiekiem”, człowiekiem o „dobrym sercu”, człowiekiem „dobrej woli”. Jednak osobowe centrum człowieka nie jest tożsame z dobrym sercem. Oprócz pozytywnego wymiaru serca, jego szlachetności, istnieje również jego wymiar negatywny – brak szlachetności, jego przeciwieństwo. Hildebrand mówi w tym wypadku o centrum negatywnym – przesiąkniętym pychą i pożądlivością. W związku z tym człowiek może być również „złym człowiekiem”, człowiekiem o zartwardzonym sercu, człowiekiem „złej woli”⁷⁸.

⁷⁴ Por. D. Von Hildebrand, *Serce*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1985, s. 95-96.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 327.

⁷⁷ Por. J. Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*, t. 1, Kraków 1997, s. 273-274.

⁷⁸ Ten wymiar czy tę możliwość człowieka wyraża język mityczny religijny za pomocą różnych symboli.

Na czym polega zasadnicza różnica między dobrym a złym człowiekiem, między sercem szlachetnym a zatwardziałym? „Dobry człowiek” i „zły człowiek” prezentują, mówiąc po heideggerowsku, dwa radykalnie odmienne sposoby bycia, a mówiąc za Hildebrandem – odnoszą się do tego, co ważne, na dwa całkiem różne sposoby.

„Dziekiem” szlachetnego serca, dobrego człowieka jest motyw bezinteresowności. Motyw ten nie jest w stanie zrodzić się w „zatwardziałym sercu”. Motyw bezinteresowności można opisać od strony negatywnej i z punktu widzenia pozytywnego. Najogólniej mówiąc, postępowanie będące nośnikiem dobra moralnego wynika z odpowiednich motywacji. Znaczący to najpierw, że postępowanie nie może być efektem motywów negatywnych: narcystycznych, egocentrycznych i egoistycznych, m.in. własnej korzyści, własnego interesu, pożądania, dążenia do sławy, lęku czy oczekiwania na nagrodę. Mówiąc językiem Hildebranda, motywem głównym postępowania nie może być motyw subiektywnej ważności – nie mogą się w decyzjach i działaniu kierować przede wszystkim tym, co mi odpowiada⁷⁹. Posługując się natomiast terminologią Levinasa, należałoby powiedzieć, że motyw, o którym mowa, nie może redukować się do sfery immanentnej, do „mojności”⁸⁰.

W jaki sposób można określić właściwy motyw postępowania moralnego? Ingarden używa w tym wypadku słowa „bezinteresowność”⁸¹. Wydaje się, że można również posłużyć się terminem wspianałomyślności⁸².

Sercu szlachetnemu chodzi o szczególne odniesienia do wartości. Zdaniem Hildebranda czynię dobrze, udzielając adekwatnej odpowiedzi na wartości, logos w nim obecny. Dobre postępowanie to postępowanie zgodne z logiką wartości (dobra), a nie z tym, co mi odpowiada. Decydujący jest nie mój interes, lecz interes obiektywnych wartości. Powiedzmy jednak wyraźnie: to obiektywne dobro nie jest czymś nieokreślonym i abstrakcyjnym,

⁷⁹ Por. D. von Hildebrand, *Kategorie ważności*, dz. cyt.

⁸⁰ Por. E. Levinas, *Filozoficzne określenie idei kultury. Dane etnograficzne*, art. cyt.

⁸¹ Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 327.

⁸² Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 49.

lecz czymś określonym – chodzi przede wszystkim o moje obiektywne dobro i o dobro innych osób lub wspólnot. A więc o tym, czy w centrum osobowym człowieka zrodzi się dobro czy zło moralne, decyduje związanie się „ja” z pozytywnym albo negatywnym wymiarem serca, z jego szlachetnością albo jej brakiem.

Jeżeli „ja” wiąże się z pozytywnym centrum osoby, jest solidarne z „zarodkiem” moralną – owo dobre serce określa postępowanie człowieka. Postępowanie, w którym realizuje się dobro moralne, opromienia piękno moralne, emanuje swoistą jakością – właśnie szlachetnością, której szczególną postacią jest – jak mówi Ingarden – dostojność⁸³. I właśnie to swoiste piękno – piękno moralne, szlachetność stanowi – według Ingardena – determinację jakościową wartości moralnych⁸⁴.

Zgodnie z godnością

Powiedzieliśmy: aby siebie spełnić, człowiek musi dokonać egzystencjalnego skoku, wykraczając poza sferę immanentną i decydując się służyć dobru. Pytamy: jakie pierwiastki konstytuują tę służbę?

W pełni ludzka, etyczna służba wartościom i bycie „dla” to nie tylko aktywność wolna, odpowiedzialna, bezinteresowna i szlachetna. Musi być spełniony jeszcze jeden warunek. Píše o nim wnikliwie Karol Wojtyła⁸⁵. Aby mój czyn był czynem dobrym, musi być – twierdzi Wojtyła – zgodny z godnością osoby – jego sprawcy. Cokolwiek robię, powinienem czynić to jako osoba – byt obdarzony szczególną wartością.

Karol Wojtyła pisze:

Norma personalistyczna jest to taka naczelna zasada ludzkich czynów, wedle której całe działanie człowieka w jakiegokolwiek dziedzinie musi być dorównane do podstawowej w działaniu ludzkim relacji do „osoby”. Relacja ta w każdym działaniu ludzkim

⁸³ Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 326.

⁸⁴ Por. tamże, s. 327.

⁸⁵ Omawiam to w artykule: *Czy Karol Wojtyła jest eudajmonistą?*

realnie jest zawarta, bez względu na to, jak bardzo to działanie w swojej podmiotowej treści mogłoby wydać się „rzeczowe”. Cała wrażliwość moralna polega na odsłanianiu w czynach momentu osobowego jako momentu „czysto ludzkiego”, który poprzez wszystkie „czysto rzeczowe” sploty treści naszego działania stale się przebija i uwydatnia⁸⁶.

W tym sensie prawezwaniem, prapowinnością człowieka jest wezwanie, by być wiernym swojej godności, jest powinność stawania się dobrym jako człowiek i działania dobrze jako człowiek. Najgłębszą, najbardziej podstawową odpowiedzialnością człowieka jest więc odpowiedzialność moralna, czyli odpowiedzialność za bycie dobrym lub złym jako człowiek. Karol Wojtyła pisze:

Człowiek nie tylko chce dobra, ale również chce być dobry. Chce lub nie chce: w tym zawiera się elementarny rdzeń moralności⁸⁷.

Powinność bycia dobrym człowiekiem zapobiega poniżeniu swojej godności w byciu dla innych, w szczególności w poświęceniu. Chcenie, by być dobrym człowiekiem, jest niezbędnym warunkiem właściwego bycia dla drugiego.

Moralne zmartwychwstanie

„Jeżeli ziarno (...) obumrze, przynosi plon obfity”. Tylko obumierając – obumierając dla „ja” fałszywego, decydując się na trud, wyrzeczenie i poświęcenie, mogą siebie ocalić. Tylko transcendując swój światek, sferę tego, co mi odpowiada, i służąc Bogu i bliźniemu oraz troszcząc się o obiektywne dobro dla własnej osoby, mogą siebie ocalić. Akt służby jest aktem wolności i odpowiedzialności, aktem szlachetnym i bezinteresownym. Owo bycie „dla” nie może przekreślać czy naruszać mojej godności.

Co się dzieje z człowiekiem, z jego „wnętrzem” wówczas, gdy żyje w taki sposób? Na czym polega „plon obfity”?

⁸⁶ K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym-Lublin 1991, s. 86.

⁸⁷ K. Wojtyła, *Problemy teorii moralności*, w: B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969, s. 237.

„Plon obfity” ma dwojaki charakter. Żyjąc dobrze, sprawiam, że na świecie jest nieco więcej dobra. Moje dobre życie przynosi – po drugie – plon w postaci autokreacji moralnej⁸⁸. Podejmując decyzje i dokonując czynów w sposób odpowiedzialny, szlachetny i zgodny z godnością, człowiek będący ich sprawcą stanowi o sobie samym⁸⁹. Sprawczości jako inicjowaniu decyzji i sprawianiu jej skutków odpowiada po stronie podmiotowej stawianie się osoby pod względem moralnym⁹⁰. Człowiek więc jest bytem samostwarzającym się w swych czynach. Mówiąc o autoteologii człowieka, Karol Wojtyła ma na uwadze tę właśnie sytuację, że osoba sprawcy czynu jest celem tego czynu w tym sensie, iż spełnia się w czynie, iż jej samourzeczywistnienie jest owocem spełnienia czynów⁹¹.

W jaki sposób postępowanie podlegające ocenie moralnej określa osobę ludzką? Przede wszystkim potwierdza i umacnia pozytywne centrum osoby to, co Ingarden nazywa „zarodkiem” moralną w człowieku, jego dobroć, szlachetność⁹². Po drugie – postępowanie takie przemienia serce człowieka. I po trzecie – sprawia, że wewnątrz człowieka, jego sfera moralna rozrasta się.

Z tego, co powiedzieliśmy wynika, że samorealizacja nie jest głównym motywem aktywności specyficznie ludzkiej, etycznej. Dlatego należy odrzucić wszelkie koncepcje samorealizacji głoszone m.in. przez Gordona Allporta, Karen Horney, przedstawicieli psychologii humanistycznej i „psychologii w działaniu”. Motywem tym jest odpowiedzialność za wartości, bezinteresowna służba zgodna z godnością osoby. Służba nie jest zatem środkiem do własnego człowieczeństwa jest „produktem ubocznym” życia bezinteresownego, ofiarnego itp., jest czymś, co rodzi się jako jego owoc. Ks. Tischner pisze: „Człowiek służy wartościom –

⁸⁸ Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 326-327; K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteologia człowieka*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 477-490.

⁸⁹ Por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą*, s. 198-203.

⁹⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 390-394.

⁹¹ Por. K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteologia człowieka*, art. cyt.

⁹² Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., s. 326-327.

realizując je, wartości «służą» człowiekowi – ocalając go”⁹³. Owo pełnienie się człowieka jako bytu moralnego rodzi szczęśliwość. W tym sensie dobrzy są szczęśliwi. Karol Wojtyła pisze: „Spełnić siebie i być szczęśliwym to prawie tożsamość”⁹⁴. A także: „Człowiek dojrzewa do szczęścia przez doskonałość moralną”⁹⁵.

→ **SŁOWA KLUCZOWE** – METAFORA OBUMIERAJĄCEGO ZIARNA,
PARADOKS EGZYSTENCJI ETYCZNEJ,
WARTOŚCI, AUTODETERMINACJA, AUTO-
KREACJA MORALNA

SUMMARY

JAN GALAROWICZ, *The Paradox of Ethical Existence*

Author's deliberations are concentrated around the widely observed phenomenon of the loss of the basic, in terms of moral life, „ethical paradox” by contemporary man. Following Tischner's reason, assuming that the source of this oblivion is not the lack of sufficient knowledge of man, but the lack of mutual experiences of humanity, the author indicates several causes which led to the degeneration of sensitivity to the paradox of human ethical existence. The author describes it in the context of myth, and at the same time – „being food for thought” – symbol of the dying seed, presenting the axiological ambivalence of life. Death (as one side of this ambivalence) constitutes the „indispensable condition for participation in the mysterious life” and as such finds its meaning. At the same time, the symbolism of the dying seed becomes completed in the interpretation of man as a being directed to transcendence, surpassing all egocentrism, geared towards other people. Immanence of human being is broken in the transcending act of the awakening of ethical consciousness and attaining „ethical majority” by man. It consists in „dying for

⁹³ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand i in., *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 87.

⁹⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 216.

⁹⁵ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 66.

somebody”, choosing self-sacrifice, however going not to the destruction, but to the birth of a new life. Dying is here understood by the author in ethical sense, as getting rid of all the hard and not refined in your heart. Situated in personal „I”, the disinterested power of transcendental ethical smallness as well as a free decision to serve the good according to the „logic of values” enables man – in his own deeds – to accomplish his own self-realization.

Jan Galarowicz, ur. 1949 w Łopusznej. Studia pedagogiczne w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Krakowie i studia filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim. Doktorat pod kierunkiem prof. Władysława Stróżewskiego z antropologii Karola Wojtyły na Uniwersytecie Jagiellońskim. Wykładowca filozofii na Wydziale Nauk Społecznych Stosowanych Akademii Górniczo-Hutniczej oraz w kilku seminariach duchownych. W latach 1987-1992 pracownik również na UJ, a w latach 1993-2004 – na Papieskiej Akademii Teologicznej. Główne dziedziny zainteresowań: orientacje fenomenologiczne i myśl religijna; antropologia filozoficzna, filozofia relacji międzyosobowych, filozofia ludzkiego losu, aksjologia i etyka. Autor dziewięciu książek, m.in.: *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii, Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły, W drodze do etyki odpowiedzialności* i współautor prac zbiorowych: *Christliche Philosophie* i *Etyka: zarys*. Współpraca przy tworzeniu scenariusza filmu o ks. Józefie Tischnerze pt. *Tak się toczy moja myśl*, prowadzenie telewizyjnych rozmów z ks. kard. Franciszkiem Macharskim pt. *Widziane z Franciszkańskiej*. Autor kilkudziesięciu tekstów publicystycznych.