

Michał Barański

Dialog personalistyczny a poznanie prawa naturalnego

1. Filozofia dialogu a personalizm dialogiczny i dialog personalistyczny

Wydaje się, że kariera filozofii dialogu w XX wieku, która wynikała nie tylko z przyczyn filozoficznych, ale też historycznych i religijnych (rola doświadczenia Auschwitz w filozofii Emmanuela Levinasa, rola tradycji religijnej w myśleniu Ferdinanda Ebnera, Martina Bubera czy Franza Rosenzweiga), była związana z odpowiedzią na pragnienie kontaktu z drugim człowiekiem, jakie powstało na tle alienacji osoby we współczesnym świecie, wzmocnionej przez totalitaryzmy. Alienacja ta obejmuje również uprzedmiotowienie człowieka w rozumieniu wczesnego marksizmu, czyli jego całkowite oderwanie od środków produkcji. Człowiek widziany jest nie tylko jako narzędzie do wytworzenia zysku (*homo laborans*), ale także jako adresat dóbr i usług, które nierzadko nie są mu potrzebne (*homo consumens*). Paradoksalnie jednak alienacja ta postępuje, a dialog międzyludzki – rozumiany bardziej potocznie niż filozoficznie – nie jest uprawiany na tyle, żeby można mówić o większym porozumieniu różnych części ludzkości. Co więcej, po początkowym optymizmie po II wojnie światowej, związanym z rozwojem teorii praw człowieka, obecnie bardziej widoczna staje się hobbesowska natura człowieka, którą kieruje interes własny i strach. Myślenie totalitarne czy też totalizujące, uprzedmiotawiające człowieka, nie zniknęło jednak, a uzyskało tylko inne formy (nacjonalizm rosyjski i chiński, fundamentalizm islamski). Czy wobec tego należy zarzucić sam dialog i filozofię dialogu?

Dialog jako odpowiedź na zjawisko alienacji człowieka wciąż wskazuje na swoją wartość, przy czym alienację tę można rozumieć szerzej niż rozumiał ją Karol Marks – jako zapoznanie własnej duchowej osobowej natury, w czym oczywiście mieści się pojęcie alienacji ludzkiej pracy. Takie ujęcie, charakterystyczne dla filozofii personalizmu, a zwłaszcza dla myśli Karola Wojtyły¹, a także dla inspirowanego nim Józefa Tischnera, pozwala również widzieć ludzką *praxis* szerzej – jako praktykę dążenia człowieka do szczęścia osobowego, a nie tylko zaspokojenia potrzeb materialnych poprzez pracę, tak jak widział to marksizm. Potrzeba czy też pragnienie dialogu staje się na tym tle bardziej zrozumiałe – tym bardziej, że odwrotną stroną marksowskiego wyzysku staje się postmodernistyczny konsumizm. W obu tych zjawiskach dochodzi do alienacji – wyobcowania człowieka i odejścia od jego osobowej natury.

¹ Por. w szczególności: K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 445–461.

Dialog jest metodą poznania drugiego człowieka, o czym przenikliwie pisał J. Tischner. Z jego dorobku, czerpiącego z filozofii klasycznej i współczesnej – krytycznie z tomizmu, z augustynizmu, fenomenologii, heglizmu, filozofii dialogu, egzystencjalizmu – można wywieść takie poznanie, które wprawdzie nie zawsze było poznaniem za pomocą typowych narzędzi filozoficznych, ale jednak, jako poznanie drugiego człowieka ku jego i mojemu dobru (Ja i Ty aksjologiczne – agatologiczne), stanowiło swoistą antropologię filozoficzną. Postawić można by wręcz tezę, że metafizyka, od której J. Tischner w tradycyjnym, zwłaszcza tomistycznym, wydaniu się odżegnywał, powracała w jego twórczości niejako bocznymi drzwiami, prowadząc do poznania natury człowieka i prawa naturalnego.

W dość ciekawy sposób spotykają się w tym kontekście antropologia wojtyliańska i antropologia tischnerowska. O ile J. Tischner po wielu meandrach swojej myśli, inspiracji Edmundem Husserlem, Martinem Heideggerem, Georgiem W.F. Heglem, doszedł do antropologicznie i aksjologicznie uprawianej filozofii dialogu, o tyle K. Wojtyła już od początku swojej twórczości nie odcinał się od korzeni klasycznych – tomizmu, augustynizmu i tradycyjnej metafizyki – ale chciał ją pogłębić, niejako popatrzeć na nią z innej perspektywy, z perspektywy antropologicznej. Antymetafizyczne podejście łączyło ze sobą niektórych filozofów dialogu (najradykałniejszy był tu niewątpliwie E. Levinas ze swoim prymatem etyki nad ontologią). Jednakże prymat perspektywy etycznej paradoksalnie powoduje powrót do ontologii, ponieważ o ile dobry jest czyn, dobry musi być także podmiot tego czynu (człowiek). Jeśli zatem Levinasowska Twarz jest barierą etyczną i w swojej negatywności mówi: „Nie zabijaj”, to przecież nie można jej odizolować od podmiotu. Twarz nie jest niczym ani nikim – jest podmiotem, jest osobą².

Levinasowski radykalizm, z którym nie sposób się do końca zgodzić, ma jednak ten walor, że uwrażliwia nas na etyczność jako taką i na drugiego człowieka. J. Tischner w *Filozofii dramatu* podjął ten wątek pod wpływem inspiracji myślą francuskiego filozofa. Czy jednak możliwy jest opis ludzkiego istnienia bez kategorii metafizycznych i ontologicznych, bez zdefiniowania tego, co jest? Czy możliwa jest subiektywność dialogu, tak znakomicie oddana w tischnerowskiej filozofii dramatu – bez obiektywnych, ontologicznych uwarunkowań tego dialogu? Czy Ja aksjologiczne może obyc się bez normy postępowania: „Dobro czyni, zła unika”? Czy można zarzucić potrzebę metafizycznego uzasadniania tego, co jest dobre, a co złe?

W dyskusji po publikacji *Osoby i czynu* K. Wojtyły kontrowersja ta odezwała się z całą mocą. Czy jest to dzieło z zakresu antropologii, metafizyki czy też ontologii? Jak można opisywać, kim i czym jest człowiek, skoro nie opisaliśmy tego, co jest w ogólności i całej hierarchii bytów³?

Odpowiedź na to pytanie jest łatwiejsza dzisiaj niż było to w czasach Karola Wojtyły. Niewątpliwie poszukiwał on nowej drogi, która jednak miała być oparta na tradycji filozofii klasycznej. Pojęcia tomistyczne – akt, potencja, istota, istnienie itd. – wyjaśniają bardzo wiele i nie należy ich zarzucać, ale czy wyjaśniają wszystko? Spotkanie człowieka z samym sobą i z drugim człowiekiem to jednak zjawiska, które można opisać innym językiem niż tomistyczny. Co więcej – należy to zrobić, nie tracąc przy tym nic z tomizmu, a może nawet odkrywając go na nowo. Fenomenologia dostarcza tu narzędzi innych niż filozofia średniowieczna, co nie znaczy gorszych lub lepszych.

² Zwarty i błyskotliwy opis Levinasowskiej „fenomenologii” Twarzy, z odwołaniem się do dzieł i wypowiedzi francuskiego filozofa, jest ujęty przez J. Tischnera w *Filozofii dramatu* w rozdziale I pt. *Wydarzenie spotkania* (J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Paryż 1990, s. 27–70).

³ Por. K. Wojtyła, *Słowo końcowe po dyskusji nad 'Osobą i czynem'*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 347–369.

Właśnie w dialogu człowieka ze sobą i z drugim człowiekiem rodzi się etyczność i prawo naturalne; chociaż zwrot „rodzi się” nie jest tu precyzyjny – należałoby raczej mówić o „objawianiu się”, „ujawnianiu się” etyczności i prawa naturalnego wewnątrz człowieka oraz między człowiekiem a jego bliźnim. Dialog jako poznanie drugiego człowieka oznacza wniknięcie w jego sferę zmysłową, rozumową i emocjonalną czy wręcz – jak to ujmuje K. Wojtyła – w jego dynamizm somatyczny, emotywny i osobowy. Krakowski filozof, w zgodzie z potocznym doświadczeniem, zaznaczał, że nie mamy dostępu do drugiej osoby w takim stopniu, w jakim mamy dostęp do samego siebie. Dostęp ten jest poznawczo-empatyczny: pozwala na poznawanie moralności i prawa naturalnego *ad casu*. W każdej bowiem sytuacji aktualizuje się norma: „Dobro czyń, zła unikaj”. Dialog z samym sobą jest rozpoznaniem tego dobra i jego realizacją; analogicznie – dialog z drugą osobą.

Dlaczego dialog ma charakter personalistyczny? Kluczem do dialogu z innymi jako osobami, jak też do dialogu z samym sobą jako osobą, jest pojęcie doświadczenia. W tym miejscu widać różnicę w myśleniu J. Tischnera i K. Wojtyły. Ten pierwszy pisał w *Filozofii dramatu*:

Polskie słowo *doświadczenie* składa się z dwóch elementów *do* i *świadzenie*. Pierwszy wskazuje na dążenie, drugi na świadectwo. Biorąc pojęcie doświadczenia według etymologii słowa trzeba powiedzieć, że dane jest nam tylko jedno rzetelne doświadczenie, w pełnym znaczeniu tego słowa, a mianowicie doświadczenie innego człowieka – spotkanie z innym. Doświadczamy innego dochodząc do świadectwa. Wszelkie inne rodzaje doświadczeń – czy to doświadczenia rzeczy, czy siebie – są jedynie pomniejszoną odmianą doświadczenia innego⁴.

Natomiast ujęcie wojtylińskie stanowi twórcze zastosowanie fenomenologii dla pogłębienia, a nawet refutacji dotychczasowego wąskiego, fenomenalistyczno-empirycznego pojmowania doświadczenia ludzkiego w filozofii. K. Wojtyła dokonuje tego poprzez swoistą redukcyjno-indukcyjną metodę fenomenologiczną, czerpiącą z E. Husserla, ale mającą swą oryginalność. Dla niego punktem wyjścia jest **jednostkowe doświadczenie człowieka** – wprawdzie doświadczenie samego siebie. W tym wątku K. Wojtyła przybliża się do tradycji introspekcyjnej: augustyńsko-kartezjańskiej. Sam dla siebie staje się bowiem przedmiotem doświadczenia w sposób najpełniejszy i pewny – jest to w jakimś sensie nawiązanie do fundacjonizmu, czyli do oparcia się na danych introspekcyjnych. Jednakże krakowski kardynał nie uciekał od poszerzania tego doświadczenia o doświadczenie Innego. Cała wojtylińska antropologia jest przesycona tezą o społecznej naturze człowieka, rozumianej nie tylko pragmatycznie i socjologicznie, ale również personalistycznie. K. Wojtyła nie odrzucał też empirii jako takiej, ale po prostu uznawał ją za niewystarczającą. Metoda redukcyjno-indukcyjna zmierza do wyłonienia z ludzkiego jednostkowego doświadczenia „tego, co ludzkie w ogóle”, doświadczenia „człowieka w ogólności”; paradoksalnie w tym znaczeniu jest powrotem do indukcji arystotelesowsko-tomistycznej, pogłębionej o redukcję fenomenologiczną.

Co więcej, doświadczenie przedmiotów innych niż podmiot poznający (ekstraspekcja), które zresztą odbija się w poznaniu introspekcyjnym, nie jest tu w żaden sposób pomijane. Doświadczenie łączy się tu przy tym ze zrozumieniem i nie jest to prosta empiria

⁴ J. Tischner, *Filozofia...*, s. 27.

(możemy nawet mówić o swoistej hermeneutyce). Jako istotne jawi się natomiast to, że poznanie przez człowieka samego siebie i innych stanowi poznanie specyficzne, **poznanie antropologiczne** – niezależnie, czy jest to introspekcja, czy też ekstraspekcja w stosunku do drugiego człowieka, która bynajmniej nie ogranicza się do poznania zmysłowego (fenomenalistycznego). Człowiek bowiem jako przedmiot poznania jest celem samym w sobie, jest też przedmiotem nie tylko poznania, ale i uznania jako dobro, słowem: jest przedmiotem miłości.

Dlatego, w moim przekonaniu, antropologia K. Wojtyły i jego personalizm introspekcyjno-dialogiczny (podobnie jak myśl Edyty Stein) mają wymiar bardziej uniwersalny niż antropologia dialogików, w tym J. Tischnera, którzy absolutyzując spotkanie z Drugim, nie dostrzegają fundamentów antropologiczno-metafizycznych tego spotkania, koncentrując się na etyce i aksjologii. Dialogicy pozostawiają na boku poznanie samego siebie, którego fundamentalny wymiar dla poznania i działania człowieka w sposób genialny wydobywa K. Wojtyła w *Osobie i czynie*. Doświadczenie fenomenologiczne, oparte na ontologii personalistycznej, staje się w tej formule, w moim mniemaniu, rewolucyjnym podejściem w filozofii chrześcijańskiej, pozwalając zachować całą jej tradycję i przenieść ją we współczesność.

Doświadczenie, o którym mowa, obejmuje również doświadczenie wartości, w tym doświadczenie wartości moralnych i z tego doświadczenia wypływa też poznanie prawa naturalnego. Człowiek bowiem znikąd nie może dowiedzieć się więcej o człowieku jak tylko poprzez obcowanie z samym sobą, z innymi oraz gromadzenie na ten temat wiedzy, opartej na zrozumieniu tego doświadczenia. Filozofia dialogu jak i wojtyliańska antropologia nawiązują w tym zakresie nie tylko do rozumienia, ale i do przeżycia – przeżycie i afirmacja lub odrzucenie przeżywanych wartości daje dopiero możliwość uchwycenia fenomenu powinności, a zatem fenomenu moralności i prawa naturalnego. Jedynie osoba, jako podmiot rozumny (przeżywający zarówno swe czyny, jak i samego siebie; podmiot duchowy dążący do prawdy), może doświadczać i realizować wartości. O tym, że takie doświadczenie istnieje, poucza nas codzienność naszych wyborów i czynów. Pojęcie osoby daje się więc ująć doświadczalnie: w pierwszym rzędzie jako doświadczenie osobowe samego siebie, w drugim jako doświadczenie osobowe skierowane na Innego.

W *Osobie i czynie* K. Wojtyła poddaje eksploracji doświadczenie samego siebie, akcentując aksjologiczny i normatywny wymiar tego doświadczenia. Choć studium to nie obejmuje wprost teorii moralności, przebija się z niego osadzenie człowieka w świecie normatywnym – ostatecznym, ludzkim przeznaczeniem jest bowiem dobro, nawet jeśli pozostajemy tylko na płaszczyźnie naturalnej, nie pisząc o Dobru wielką literą. Spiowem dialogu ze sobą i z innymi jest niewątpliwie miłość. Można by ją uznać za zasadę prawnonaturalną, która jest przeciw tym samym, co pierwsza zasada prawa naturalnego: „Dobro czyń, zła unikaj”.

Poprzez introspekcję personalistyczną i dialog personalistyczny poznajemy szczegółowe normy zarówno moralności, jak i prawa naturalnego. Przy czym prawo naturalne ma charakter imperatywno-atrybutywny (moralność ma wymiar imperatywny), ale korzeń obu systemów normatywnych, oparty na zasadzie: „Dobro czyń, zła unikaj”, jest jednakowy. Prawo moralne ma skłaniać mnie do dobra i dobrych czynów, tak jak prawo naturalne. O ile jednak możemy budować sensownie pojęcie „uprawnienia prawnonaturalnego”, na którym ufundowane jest następnie prawo podmiotowe pozytywne, o tyle nie wszystkie obowiązki moralne można wyegzekwować i przeistoczyć w korelujące z nimi uprawnienia naturalne. Dotyczy to zwłaszcza obowiązków moralnych wobec samego siebie.

Dialog personalistyczny umożliwia nam głębsze doświadczenie drugiego człowieka, a przez to uzyskanie, w ramach interakcji z tym człowiekiem, poznania prawa naturalnego, czyli tego, co na podstawie obiektywnego dobra jest dobre w danej sytuacji – jest dobre dla mnie i dla drugiego człowieka, w relacji z nim. Nie wszystko z tej sfery będzie podlegało jurydyzacji i będzie przekształcane w prawo pozytywne. Prawo naturalne, widziane teleologicznie, pokaże nam właśnie naturalne ludzkie cele i dążenia (prawo do zachowania życia, do szczęścia, do życia rodzinnego, do własności, do rozwoju itd.) – dążenia te i cele, jakkolwiek na tyle stałe, na ile stała jest natura ludzka, mające swoją podbudowę moralną, podlegają każdorazowo konkretyzacji w oparciu o doświadczenie indywidualne i zbiorowe.

Mimo że jest to droga wymagająca, prawo naturalne objawi się właśnie poprzez introspekcję personalistyczną i dialog personalistyczny, tj. poprzez odkrycie prawdy o sobie oraz o innych jako o osobach, zintegrowanie swoich dynamizmów, pójście za odkrytą prawdą poprzez czyn – czyn względem siebie i względem innej osoby. Komponent dialogiczny w poznaniu prawa naturalnego jest niezbędny nie dlatego, że tylko wielka skala doświadczeń (doświadczenia Innych) na zasadzie indukcji daje wgląd w poznanie człowieka jako takiego, ale raczej dlatego, że poznanie drugiego człowieka i bycie z nim leży w ludzkiej naturze – bez tego nie można w ogóle mówić o poznaniu prawa naturalnego.

2. Introspekcyjno-dialogiczna personalistyczna koncepcja prawa naturalnego w kontekście klasycznych koncepcji prawa naturalnego

Czy i w jaki sposób ujęcie introspekcyjno-dialogiczne uzupełnia tradycyjną teorię prawa naturalnego? Klasyczne ujęcie prawa naturalnego, autorstwa św. Tomasza z Akwinu, zachowuje swoją aktualność, jednak może być rozwijane w kontekście introspekcyjno-dialogicznym, z zachowaniem teorii podkreślających dynamizm, rozwojowość poznania prawa naturalnego (Jacques Maritain, Alfred Verdross). Na to klasyczne ujęcie składają się poniżej przedstawione elementy.

Po pierwsze, tomistyczna koncepcja prawa naturalnego ma charakter teleologiczny – tym, co stanowi treść prawa, są jego cele. Ma ono również charakter racjonalny. Św. Tomasz definiuje prawo następująco:

Prawo jest to decyzja rozumu, mająca na celu dobro wspólne, promulgowana przez tego, do kogo należy troska o społeczność, tj. przez prawowitą władzę. (...) Prawo jest pewnego rodzaju regułą i miarą, które prowadzą osobę do spełnienia określonego czynu lub też ją od spełnienia jakiegoś równie określonego czynu odwodzą. Mówi się bowiem *lex od ligando* – gdyż wiąże (zobowiązuje) do pewnego postępowania. Otóż regułą i miarą czynów jest rozum, gdyż to on jest pierwszą zasadą (*primum principium*) ludzkich czynów⁵.

Każde prawo zatem ma w swojej istocie racjonalność – zarówno prawo wieczne (*lex aeterna*), jak i prawo naturalne (*lex naturalis*) oraz prawo ludzkie (*lex humana*). Prawo wieczne to zamysł Boga określający miejsce i cele poszczególnych rzeczy. Tylko to prawo istnieje samo przez się (*per se*), a pozostałe jego rodzaje istnieją przez partycypację

⁵ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 90, a.1. Por też: Ks. D. Drapiewski, *Prawo naturalne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2005/2, s. 19.

w porządku wiecznym. Prawo natury jest odbiciem prawa wiecznego w umyśle ludzkim i pośrednio przez wnioskowanie oddziałuje na świadomość i działanie człowieka; jest ono „uczestnictwem prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym” – oparte jest nie na konieczności fizycznej, lecz na głosie sumienia⁶.

Po drugie, poznanie prawa naturalnego opiera się, według Akwinaty, nie tylko na rozumie, ale i na doświadczeniu ludzkim, co jest kluczowe dla naszych rozważań. Prawo naturalne według formuły tomistycznej nie jest ideą czy postulatem, lecz empirycznie sprawdzalnym wnioskiem płynącym z możliwych do zaobserwowania dążeń i właściwości człowieka⁷.

Po trzecie, inspirując się myślą św. Augustyna, św. Tomasz powtarza za nim, iż prawo naturalne jest prawem wiecznym odcisniętym w naturze rozumnej. Skoro tak, to droga introspekcji personalistycznej i dialogu personalistycznego wiedzie do poznania tego prawa poprzez poznanie natury ludzkiej – i to zarówno natury biologiczno-somatycznej w sferze tzw. uczynniń (tego, co dzieje się w człowieku – *pati*), jak i w sferze ludzkiej duchowości, wolności i rozumności właśnie, czyli w sferze ludzkiego czynu (*actus humanus*). Mimo że tylko ta druga natura (osobowa) daje się przypisać specyficznie człowiekowi, to sfery somatyczna i psychiczna nie są z naturą osobową rozdzielone; wymagają integracji, ponieważ pominięcie poruszeń zmysłowych i emocjonalnych przy analizie woli i wolności ludzkiej w kontekście czynu może doprowadzić do problemu w analizie poznania i uznania normy moralnej i normy prawnonaturalnej. Mogę bowiem nie tylko prawdy nie poznać, ale już poznanej prawdy nie uznać, albo też poznana i uznana prawda nie stanie się podstawą mojego konkretnego czynu.

I właśnie w tym miejscu pojawia się doświadczenie fenomenologiczne, czyli obserwowanie dążeń i właściwości człowieka, jego inklinacji naturalnych poprzez introspekcję personalistyczną i dialog personalistyczny. Doświadczenie fenomenologiczne ma wymiar szerszy niż czysta empiria w rozumieniu pozytywistycznym, ponieważ dotyczy zarówno sfery intelektualnej, jak i sfery wolitywnej, emocjonalnej, biologicznej i duchowej – tak, jak formułuje to K. Wojtyła w *Osobie i czynie*. Doświadczenie fenomenologiczne jest też – co korygująco rozwija K. Wojtyła za Maxem Schelerem – doświadczeniem wartości i ich internalizacji, doświadczeniem normatywności, doświadczeniem sprawczości, a zatem wiąże się z poznaniem prawa naturalnego. Przeżywanie wartości i przeżywanie siebie jako podmiotu (własnej subiektywności) dopełnia tomistyczną wizję prawa naturalnego, która tego wymiaru była pozbawiona.

W kontakcie poznawczym z samym sobą i z drugim człowiekiem, człowiek twórczo odkrywa moralność i normy prawa naturalnego. Nie tylko bowiem, tak jak widzi to św. Tomasz, prawo ludzkie (stanowione) uzupełnia ogólne zasady prawa naturalnego za pomocą wnioskowania (*conclusio*) i bliższego uszczegółowienia tych zasad (*determinatio*), ale także samo prawo naturalne powinno być odczytywane poprzez introspekcję i dialog personalistyczny. Po części widać tu zbieżność z koncepcją „wczucia” E. Stein, wybitnej przedstawicielki szkoły fenomenologicznej, której myśl zbiega się w wielu punktach z życiem i myślą K. Wojtyły.

Ostatecznym wykładnikiem norm prawa naturalnego, zarówno poznawanych poprzez introspekcję personalistyczną, jak i dialog personalistyczny, staje się **miłość jako norma personalistyczna**, tj. nakaz traktowania siebie i innych jako celów samych w sobie

⁶ Ks. D. Drapiewski, *Prawo naturalne...*, s. 20.

⁷ Ks. D. Drapiewski, *Prawo naturalne...*, s. 20.

oraz ukierunkowania ludzkiego poznania i działania dla dobra człowieka. Mimo pozornej ogólnikowości tych sformułowań, ich prawnonaturalny charakter jawi się dość konkretnie, np. w sferze bioetyki, ochrony życia ludzkiego itd. Prawidłowo dokonana introspekcja musi bowiem doprowadzić do wyrzutów sumienia i braku integracji osoby w czynnie w sytuacji popełnienia czynu moralnie niegodziwego. Jest to doświadczalnie pokazany skutek złego działania, który przekłada się także na człowieka.

Dialog personalistyczny należy w tym kontekście widzieć jako weryfikację mojej postawy względem drugiego człowieka i odpowiedź na pytanie: co powinienem wobec niego uczynić? Suma takiej zbiorowej refleksji to zbiór doświadczeń moralnych i prawnonaturalnych. W tym momencie przechodzimy od filozofii dialogu do filozofii prawa.

3. Podsumowanie

Widać zatem, że pomimo wielu trafnych intuicji oraz głębokiej, humanistycznej i religijnej inspiracji, filozofia dialogu nie może pozostać obojętna na tradycyjne pytania metafizyczne i ontologiczne, które dzięki personalizmowi uzyskują odpowiedź z perspektywy antropologicznej. Właśnie antropologia personalistyczna staje się kluczem do odrodzenia filozofii klasycznej i kluczem do podjęcia polemiki z myślą postmodernistyczną, także w jej warstwie negującej pojęcie prawa naturalnego. Co więcej, nowożytne fenomenalistyczne pojęcie doświadczenia, zrodzone z empiryzmu i racjonalizmu, jako prowadzące w rezultacie paradoksalnie do indywidualizmu, subiektywizmu, sejentyzmu i redukcjonizmu w pojmowaniu człowieka (posuniętego aż do nihilizmu), musi być przeciwstawione szerokiemu pojęciu doświadczenia antropologicznego, ujętego fenomenologicznie, obejmującego także doświadczenie duchowe, moralne, aksjologiczne, prawnonaturalne.

Introspekcja personalistyczna i dialog personalistyczny – jako integralny wgląd we własną sferę zmysłowo-biologiczną, emocjonalną, intelektualną i duchową oraz jako poznanie Innego w tych samych obszarach jego człowieczeństwa – dają szansę na intersubiektywne, a nawet obiektywne poznanie dobra swojego i innych. Umożliwiają wypracowanie w tych ramach dobra wspólnego (na poziomie rodziny, państwa, społeczeństwa, innych wspólnot) – właśnie na podstawie prawa naturalnego, właściwego wszystkim istotom ludzkim.

Summary

Michał Barański

Personalistic dialogue and cognition of natural law

The article concerns cognition of natural law in the process of personalistic introspection and personalistic dialogue. The author points out that the negation of metaphysics that was established in modernity, achieving its zenith in the post-modern thought, leads as a result to alienation of a human being, not only in the sphere of his work, but in his whole spiritual sphere. In this context dialogical philosophy was only a partial answer to these problems, being born out of religious (Buber, Rosenzweig) or anti-totalitarian inspirations (Levinas). This philosophy is not based upon personalistic anthropology which would enable to go from being to obligation, i.e. from cognition of a human being to specifying his ethical vocation and his natural law aims. It was Karol Wojtyła in the middle of the 20th century who built

the foundations of the new personalistic concept of ethics and natural law through a modern phenomenological and psychological approach of human experience. This concept was rooted in the classical tradition, but it exceeded this tradition at the same time.

In the author's opinion only the full approach of human experience which means spiritual, axiological, ethical and natural law experience through self-cognition (personalistic introspection) and cognition of other people (personalistic dialogue) in all spheres of a person (intellectual – spiritual, somatic and emotional) gives a possibility for human cooperation in building a common good.

Keywords: personalistic introspection, personalistic dialogue

BIBLIOGRAFIA / REFERENCES:

Drapiewski, D. (2005). Prawo naturalne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. *Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 2, 19–26.

Tischner, J. (1990). *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*. Paris: Editions Du Dialogue.

Wojtyła, K. (2000). *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.