



w: *Kwartalnik Filozoficzny*
XLIV, 2 s.45-56

Antoni Jarnuszkiewicz SJ
(Kraków)

Istota i warunki możliwości poznania prawa naturalnego

Miłość mi wszystko wyjaśniła.
Karol Wojtyła

La philosophie première est une éthique.
Emmanuel Lévinas

Tematem poniższych dociekań są dwie kwestie: pytanie o istotę prawa naturalnego oraz pytanie o warunki możliwości poznania prawa naturalnego. Ta druga kwestia była tematem referatu konwersatoryjnego¹. Wśród czytelników tego krótkiego tekstu – jak wcześniej wśród słuchaczy konwersatorium – jest zapewne parę osób, które wątpią czy też nie wierzą w istnienie prawa naturalnego, a ten krótki wywód oraz lektura tekstów znajdujących się w jego tle, chciałyby zasiać w nich wątpliwości. Nie będzie to łatwe, ponieważ prawo naturalne jest niewidzialne. Ale o tym za chwilę.

¹ „Warunki możliwości poznania prawa naturalnego”, tekst wygłoszony w trakcie V Ogólnopolskiego Konwersatorium z cyklu „Styczeń – Ślipko - Tischner. Inspiracje chrześcijańskie w etyce”: *Problem źródeł i motywacji w interpretacji doświadczenia moralnego*, Kraków, 21 kwietnia 2015, Akademia Ignatianum.

Przyjrzyjmy się dwóm wyzwaniom metodologicznym, jakie stawia problem poznawalności prawa naturalnego. Szukanie w prawie moralnym czegoś niekonwencjonalnego, czegoś, co jest prawdziwe zawsze i wszędzie, metafizycznie prawdziwe, stanowi problem dla moralistów, gdy teorie moralności rozwijane są poza kontekstem ściśle teologicznym, na terenie filozofii moralnej czy filozofii prawa. Karol Wojtyła – czując nieprzystawalność metafizyki ontologicznej, w jej neotomistycznej wersji, do fundowania etyki – postulował, by etyka wypracowała własną metafizykę². Także współcześnie Jakub Gorczyca pragnąłby znaleźć nowy filozoficzny fundament metafizyczny dla etyki, fundament personalistyczny, inny niż ontologiczny³. Myślę jednak, że perspektywa szukania podstawy czy fundamentu teorii moralnej w metafizyce zawsze skończy się rozminięciem z *metaphysicum*, tj. metafizycznością samej rzeczywistości⁴ – bo ono jest obecne w samej moralności i stąd tylko można je wydestylować. Skoro Emmanuel Lévinas uzasadnił twierdzenie, że filozofia pierwsza jest etyką („la philosophie première est une éthique”)⁵, to sama etyka nie potrzebuje żadnego innego fundamentu czy podstawy. Nie jest to tylko, a nawet wcale, zabawa słowami, ale wyzwanie, by moralność potraktować jako sytuację graniczną do odczytania we wglądzie istotowym jej *metaphysicum*. Jest to więc pierwsze wyzwanie metodologiczne. Rozstrzygnięcia filozofii moralnej, by nie były arbitralne czy konwencjonalne, muszą trzymać się właściwego im *metaphysicum*, zawsze w swoich opisach muszą stosować język odnoszący się do metafizycznej istoty. Metafizyczność jest immanentną właściwością etycznego *eidosu* i bez jego eksplikacji analiza etyczna będzie nieistotna. Odkrycia Lévinasa, że metafizyczność najłatwiej, najpełniej i najistotniej udaje się uchwycić w sytuacjach etycznych i opisać, wychodząc od ich ejdetycznej analizy – są już niepodważalnym dorobkiem odradzającego się myślenia metafizycznego.

Drugie wyzwanie wydaje się bardziej skomplikowane, gdy zgodzimy się ze stwierdzeniami Heideggera i Lévinasa, że naturalne prawo moralne na skutek swojej metafizyczności jest w swojej istocie niewidzialne.

² K. Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. Na podstawie koncepcji św. Tomasza z Akwinu i Maxa Schelera*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1959, nr 1–2, s. 99–124 oraz K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, nr 2, s. 5–24.

³ J. Gorczyca, *Per una fondazione metafisica della legge naturale. Alcuni rilievi in prospettiva interpersonale*, [w:] *La legge morale naturale*, red. R. Girardi, Lateran University Press, Roma 2007, s. 325–335 oraz J. Gorczyca, *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 126–140.

⁴ Por. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Od systemu do etyki. Krytyka rozumu dialogicznego*, Wydawnictwo WAM-Akademia „Ignatianum”, Kraków 2012, s. 15–66.

⁵ E. Lévinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Arthème Fayard, Paris 1982, s. 81.

Stąd Heidegger wyrzuca je poza optykę aksjologiczną, próbując zbudować jakąś metaaksjologię określaną jako ontologia fundamentalna, będąca także etyką fundamentalną. Jego odrzucenie optyki aksjologicznej nie jest jednak – jak sam deklaruje – jakimś myśleniem nihilistycznym „myśleniem przeciw wartościom”⁶. Heidegger poszedł „jakoś” tropem Platona. Podobnie później Józef Tischner próbował w swoim „myśleniu według wartości” iść też „jakoś” drogą Platona, przeciwstawiając aksjologii ideę agatologii. Lévinas zamiast filozofować „według wartości” albo „przeciw wartościom”, buduje własną metodologię, którą nazywam „inaczej niż według wartości”⁷. To filozofowanie *inaczej niż według wartości*, a właściwie: *pierwotniej niż według wartości*, Lévinas przedstawia najpierw w bardzo surowy, apofatyczny⁸ sposób, a mianowicie: w naszej intuicji metafizycznej musimy wejść w siebie na tyle głęboko, by odkryć w sobie ateistów⁹ czy – używając mniej apofatycznej

⁶ Heidegger w *Liście o „humanizmie”* (1946) pisze: „Myślenie zwrócone przeciwko «wartościom» nie twierdzi, że wszystko, co określa się jako «wartość» – «kultura», «sztuka», «nauka», «godność człowieka», «świat» i «Bóg» – jest bez wartości. Chodzi raczej o to, by w końcu zobaczyć, że właśnie naznaczenie czegoś piętnem «wartości» pozbawia to, co w ten sposób jest wartościowane, wszelkiej godności. Oznacza to: oszacowanie czegoś jako wartości sprawia, że to, co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny. Ale przedmiotowość nie wyczerpuje tego, czym coś jest w swoim Byciu, i to tym bardziej, jeśli przedmiotowość ma charakter wartości. Wszelkie wartościowanie, nawet wtedy gdy wartościuje pozytywnie, stanowi subiektywizację. Nie pozwala ono bytowi – Być. Pozwala jedynie na to, by byt miał ważność jako jego przedmiot. Dziwne usiłowanie, by wykazać, że wartości są obiektywne, samo nie wie, co robi. Ogłaszając, że Bóg jest najwyższą wartością, poniża się istotę Boga. Myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym błuznierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko Byciu. Myśleć przeciw wartościom wcale więc nie znaczy bić w bęben na cześć bezwartościowości i marności bytu, lecz znaczy: wbrew subiektywizacji bytu, która czyni z niego przedmiot jedynie, stawiać przed myślenie prześwit prawdy Bycia”; *M. Heidegger, List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, [w:] tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, [opr.] K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 111.

⁷ Stosownie do jego programów metodologicznych „inaczej niż być” i „inaczej niż wiedzieć”.

⁸ Apofatyczne określenia – dziedzictwo judeochrześcijańskiej mistycznej filozofii i teologii – nie chcą promować izolacji od Boga czy Drugiego, lecz chcą opowiedzieć o bliskości, że jest zupełna i bezpośrednia, że jest miłosną *perychorezą*, która wydarza się w *pneumatycznym* wymiarze naszych więzi z innymi, gdzie transcendencji i bliskości nie definiuje się poprzez granice.

⁹ „Odnosić się do absolutu jako ateści oznacza przyjąć absolut oczyszczony z przemocy sakralności. W wymiarze wzniosłości, w którym jawi się jego świętość – czyli jego separacja – nieskończone nie oślepią oczu zwróconych na niego. Mówi: nie ma formy mitycznej, której nie można by stawić czoła i która trzymałaby mnie uwięzionym w swoich niewidzialnych sieciach. Nie jest numinosum: ja, które zbliża się do niego, nie jest ani anihilowane przez ten kontakt, ani wyrwane poza siebie, lecz pozostaje odseparowane i zachowuje swoje dystanse. Tylko jestestwo ateistyczne może stanąć przed Innym i od razu wywikłać się (*s'absoudre*) z tej relacji. Transcendencja odróżnia się od zjednoczenia z transcendentnym poprzez partycypację. Relacja metafizyczna – idea nieskończonego – łączy z noumenem, które nie jest numinosum. [...] Aby przyjąć objawienie, trzeba jestestwa, które byłoby zdolne być

terminologii – odkryć swoją absolutną transcendencję, *par excellence* osobę właśnie. Co więcej, dla tej intuicji metafizycznej krystalizującej się w „pragnieniu metafizycznym” – *metaphysicum* jest niewidzialne¹⁰. Absolutna transcendencja i

interlokutorem, jestestwa odseparowanego. Ateizm warunkuje prawdziwą relację z Bogiem καθ'αυτὸ. Lecz ta relacja jest różna zarówno od obiektywizacji, jak i od partycypacji. [...] Bóg niewidzialny nie znaczy tylko Boga niewyobrażalnego, lecz Boga dostępnego w sprawiedliwości. [...] Relacja przedmiot–podmiot nie odzwierciedla jej. [...] Relacja metafizyczna rozgrywa się w stosunkach etycznych. Bez ich znaczenia wziętego z etyki, pojęcia teologiczne pozostają puste i formalne”; E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961, s. 49–51 (dalej: TI; tłum. własne – A. J.). Por. także E. Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1976, s. 39, 79. Operuję obszernymi cytatami w przypisach ze względu na hermetyczność języka E. Lévinasa.

¹⁰ *Pragnienie* to zwane *metafizycznym*, czy też pragnieniem Nieskończonego czy Niewidzialnego, albo pragnieniem etycznym, jest swego rodzaju doświadczeniem źródłowym, szczególnego rodzaju fenomenem, który jest enigmą dla zmysłów i dla rozumu, i jego scalających kategorii: „Pragnienie metafizyczne [...] zmierza [...] ku temu co absolutnie inne. Potoczna analiza pragnienia nie widzi racji dla tego osobliwego roszczenia. U podstaw pragnienia (*désir*) interpretowanego potocznie tkwi potrzeba (*besoin*); pragnienie więc cechowałoby w potocznej analizie jakieś jestestwo (*l'être*) ubogie i niepełne lub takie, które utraciło swoją niegdysiejszą wielkość. Pokrywałoby się więc ze świadomością tego czegoś, co zostało utracone. Byłoby w istocie nostalgią, tęsknotą za powrotem. Jednakże takie pragnienie nie przeczuwa nawet tego, co jest prawdziwie inne. [...] Pragnienie metafizyczne ma inne dążenie – pragnie ono tego, co [kryje się] poza (*au-delà*) tym wszystkim, co mogłoby po prostu je spełnić. Pragnienie to jest jak dobroć – to, co Upragnione, nie dopełnia go, lecz właśnie drąży. Hojność karmiona przez Upragnione to – w tym sensie – relacja, która nie polega na zniknięciu dystansu czy na zbliżeniu lub, by jeszcze lepiej ująć istotę hojności i dobroci, to stosunek, którego pozytywność pochodzi z oddalenia, z separacji. [...] Niewidzialność [upragnionego] nie wskazuje na nieobecność stosunku; implikuje ona stosunki z tym, co nie jest dane i czego nie ma żadnej idei. Wizja jest zgodnością idei i rzeczy: pojmowaniem (*compréhension*), które scala. Niezgodność nie oznacza prostego zaprzeczenia idei lub niejasności tejże, lecz że jest ona poza perspektywą jasności i nocy, poza perspektywą poznania przykładającego miarę do bytów – bezmiernością Pragnienia. To pragnienie jest pragnieniem absolutnie Innego. [...] Pragnienie bez zaspokojenia, które ściśle rzecz biorąc rozumie (*entend*) oddalenie, inność i zewnętrżność Innego. Owa inność, nieadekwatna do idei, dla Pragnienia ma sens. Jest ona rozumiana (*entendu*) jako inność kogoś Drugiego (*Autrui*) i to inność Najwyższego”; TI, s. 3–5. „Porządek Pragnienia – relacji między obcymi, którzy nie brakują sobie nawzajem – pragnienia w swej pozytywności – ustala się przez ideę stworzenia z niczego. Rozwiewa się więc [rozwiązuje właśnie] płaszczyzna bytu potrzebującego, chciwego swoich uzupełnień i zaczyna możliwość egzystencji sabatycznej, w której egzystencja zawiesza konieczność egzystencji. [...] Idea stworzenia z niczego wyraża wielość niezjednoczoną w żadną całość. Stworzenie jest egzystencją, która, owszem, zależy od Innego, ale nie jak część, która się od niego oddziela. Stworzenie z niczego rozrywa system, stawia jestestwo na zewnątrz jakiegokolwiek systemu, to znaczy tam, gdzie jest możliwa jego wolność. Stwarzanie pozostawia w stworzeniu ślad zależności, lecz ślad niepodobny do żadnego innego: jestestwo zależne bierze z tej wyjątkowej zależności, z tej relacji, samą swoją niezależność, swoją zewnętrżność wobec systemu. [...] Czymś istotnym dla jestestwa stworzonego jest być w separacji wobec Nieskończonego. Ta separacja nie jest prostą negacją. Aktualizuje się jako psychizm i jawi się właśnie jako idea Nieskończonego”; TI, s. 77–78. Pragnienie metafizyczne, które jest doświadczeniem źródłowym relacji etycznej, „[...] jest dobrocią. Nie odnosi się do jakiejś ojczyzny zagubionej czy do zagubionej pełni, nie jest nostalgią powrotu – nie jest nostalgią. Jest brakiem w jestestwie, które jest zupełnie

bliskość *metaphysicum*, czyli osoby (ludzkiej czy boskiej), opisywalna jest też bardziej katafatycznie jako twarz¹¹ i psychizm¹².

i któremu nic nie brakuje”; E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967, s. 175 (dalej: EDE; tłum. własne – A. J.). „To pragnienie jest pragnieniem w jestestwie już szczęśliwym: to pragnienie jest nieszczęściem szczęśliwego, potrzebą luksusową”; TI, s. 34.

¹¹ „Twarz (*le visage*) jest właśnie jedynym otwarciem, w którym znaczenie Transcendentnego nie niweczy transcendencji, sprowadzając ją do wymiaru immanentnego, lecz w którym właśnie transcendencja zachowuje się jako transcendencja. [...] Znaczenie śladu umieszcza nas w relacji bocznej, której nie można sprowadzić do prostoty [intencjonalnego związku podmiotu z przedmiotem] [...] i która odpowiada nieodwracalnej przeszłości. Żadna pamięć nie byłaby w stanie sprostać tej przeszłości idąc za jej tropem. Chodzi o przeszłość niepamiętną [...], wieczność [...]. Poza Byciem jest tam trzecia osoba, która nie jest definiowana przez Toż-same [...], lecz jest możliwością trzeciego kierunku radykalnej nie-prostoty, która umyka dwubiegunowej grze immanencji i transcendencji, grze charakterystycznej dla bycia, w której immanencja za każdym razem ma przewagę nad transcendencją. Profil przybrany przez przeszłość, nieodwracalną dzięki śladowi, jest profilem «On». To «poza», z którego pochodzi twarz, jest trzecią osobą. Zaimek «On» wyraża właśnie jej nieodwracalność niewyraźną [...] Oność (*illicité*) trzeciej osoby jest warunkiem nieodwracalności. Ta trzecia osoba [...], ta oność [...] jest [...] cała Nieskończonym absolutnie innego, który umyka ontologii”; EDE, s. 198–199.

Obecność trzeciej postaci enigmatyzuje innego ukazując go Drugim (*Autrui*, „drugi to – inny bliski”), nieuchwytnym dla potrzeby i dla intencjonalności uchwytną w pojęciu – „uchwytnym” natomiast bezpośrednio pragnieniem etycznym. Tę szczególną obecność trzeciej postaci – nie do zdefiniowania, bowiem jest to doświadczenie pierwsze – nazywa Lévinas etyką, obecnością etyczną. Ta obecność nadaje spotkaniu z Drugim walor enigmy, struktury, której nie da się ująć pojęciowo i opisać dyskursywnie w kategoriach logiki języka pojęciowego i dyskursywnego – w kategoriach formalnych; obecność ta znaczy się *śladem*: jest obecnością niewidzialną, bo nie do pojęcia, a jednak obecnością *par excellence* obecną i poznawalną, etyczną i osobową; powiedzmy nawet: „niewidzialną dla oczu – lecz widzialną sercem”. „To Pragnienie (*Désir*) albo odpowiedź na Enigmę, albo moralność jest intrygą trzech postaci. [...] Ta niezwykła intryga [...], która zawęzła się w Enigmę – jest etyką [...]. Ty włącza się między Ja a On absolutne. Korelacja jest rozerwana”; EDE, s. 215–216.

¹² „Dusza to inny we mnie. Psychizm, jeden-dla-drugiego, może być [nawet] opętaniem i psychozą; dusza jest już ziarenkiem szaleństwa”; E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974, s. 86.

Karol Wojtyła odkrył, wbrew ontologicznym dogmatom, tę dynamikę w bliskości oblubieńczej: „Miłość oblubieńcza [...] polega na oddaniu swojej własnej osoby. Istotą miłości oblubieńczej jest oddanie siebie, swojego »ja«. [...] Czymś więcej jest «dać siebie» aniżeli tylko «chcieć dobra», choćby nawet przez to drugie »ja« stawało się jakby moim własnym, jak w przyjaźni. [...] Stwierdzono przecież, że każda osoba z istoty swojej jest nieprzekazywalna – *alteri incommunicabilis*. [...] Najradykalniejsza forma miłości leży w tym, aby właśnie siebie dać, aby to swoje nieprzekazywalne i niedostępne «ja» uczynić czyjąś własnością. Paradoks jest w tym wypadku podwójny i idzie w dwu kierunkach: po pierwsze – że można tak wyjść z własnego «ja», a po drugie – że się przy tym owego «ja» bynajmniej nie niszczy”; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986, s. 88–89.

Osoba, na skutek swego nasycenia transcendencją (*phénomène saturé*¹³ Jeana-Luca Mariona), jest niewidzialna w świetle potrzeb – lecz uchwytna czy „widzialna” w świetle pragnienia metafizycznego, tj. w oczywistości etycznej. Owo jawienie się osoby w oczywistości etycznej – a nie *tylko* w oczywistości apodyktycznej – może zostać zignorowane bądź nieprzyjęte jako przesłanka formalnego rozumowania, stąd dotyczące jej dociekania w swojej warstwie konwencjonalnej łatwo zmieniają się w spekulacje, a socjologizmy i psychologizmy współczesności są doskonałą ilustracją tego problemu.

Świadectwo nasycenia transcendencją jest miejscem, w którym przesłanka niekonwencjonalna buduje się i nasycza na tyle transcendencją, że potem żadne rozumowanie nie jest w stanie jej rozmyć w abstrakcyjny aksjomat dowolnie manipulowany („interpretowany”) w spekulacji¹⁴.

Gdy mówimy o prawie naturalnym, to mamy do czynienia z wymiarem osobowym (tj. etycznym) doświadczenia moralnego, na którym formułujemy istotę szczegółowych norm moralnych. Osoba to podstawa do oceny prawidłowości tego, co w psychologii i antropologii nazywamy osobowością; stąd w pełni normalna i dojrzała osobowość to osobowość respektująca osobę, jej strukturę i dynamikę, stąd też osobowość jako psychiczny sposób przeżywania osoby może być niedojrzała, nienormalna czy wielorako zdysocjowana, a jej funkcjonowanie sprzeczne z metafizycznym, czyli etycznym, czyli osobowym, prawem naturalnym.

Poznanie prawa naturalnego, a więc osoby i jej więzi z innymi osobami, opiera się na innym typie intuicji (czyli doświadczenia bezpośredniego) niż intuicja zmysłowa i apodyktyczna (logiczna), gdyż jej przedmiotem jest jestestwo wolne (transcendentne), a nie przedmioty tylko relatywnie transcendentne, jak zjawiska świata matematycznego i fizycznego (biologicznego).

Zresztą prawda każdego poznania bazuje ostatecznie na poznaniu bezpośrednim, czyli na intuicji¹⁵:

- zmysłowej lub apodyktycznej (matematycznej, logicznej) albo
- etycznej (osobowej).

¹³ Por. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Les Presses Universitaires de France, Paris 1977, s. 280–325.

¹⁴ Szerzej pisałem o tym problemie w: A. Jarnuszkiewicz SJ, *Od systemu do etyki...*, dz. cyt.

¹⁵ Warto zwrócić uwagę na cenną monografię dotyczącą problematyki intuicji: J. Wadowski, *Rewindykacja intuicji. Wybrane aspekty filozoficznej i teologicznej interpretacji zagadnienia*, Wydawnictwo Naukowe i Literackie Ateneum, Radom 2013.

Od strony jestestwa wolnego obie intuicje opierają się na wolności ich afirmacji, mają strukturę wiary: jedna *wiary naukowej*, druga – idąc za dociekaniem Karla Jaspersa – *wiary filozoficznej*.

Intuicje zmysłowa i apodyktyczna zawierają swoje instancje krytyczne (aprioryczność umożliwiającą *wiarę naukową* z jej afirmacjami i pewnością) w strukturach organizmu człowieka (biologii i psychologii, zmysłach, mózgu), które stanowią tzw. *a priori* każdego intencjonalnego *a posteriori* bezpośredniego doświadczenia. W skomplikowanych okolicznościach doświadczenie można wielokrotnie powtarzać (eksperymentować), budować konieczny do precyzyjnych rozstrzygnięć aparat fizyczny (np. teleskop czy mikroskop) i matematyczny (np. metody statystyczne czy rachunek różniczkowy).

Natomiast innej instancji krytycznej wymaga doświadczenie oparte na intuicji etycznej odnoszącej się do jestestwa transcendentnego, do osoby. Nie wystarczy *wiara naukowa* w oczywistość zmysłową czy apodyktyczną, gdyż intuicja etyczna operuje w sytuacji spotkania wolności (transcendencji) dwu jestestw. Istotą wiary w oczywistość etyczną, *wiary filozoficznej*, jest miłość konstytuująca intuicję transcendencji, gdyż tylko miłość ma dostęp do wolności, czyli transcendencji drugiego jestestwa oraz do wolności własnego jestestwa: *tylko miłość jest godna transcendencji*. Intuicja etyczna, ten wymiar poznawczy miłości, wymaga inicjacji w bliskość przez aprioryczność innego rodzaju niż bio-psychologiczna struktura naszego mózgu i zmysłów. W filozofii nazywa się ten aprioryczny wymiar świadectwem trzeciego wolnego (transcendentnego) jestestwa. Spotkanie, poznanie i bliskość jestestw wolnych (transcendentnych) ma charakter trialogiczny.

Bez tej apriorycznej instancji krytycznej, jaką jest trzecia osoba, w poznawaniu jestestwa wolnego (transcendentnego) umknie nam jego nasycenie transcendencją. Bez odwołania się do tej trialogicznej struktury napotkamy zjawiska dostępne jedynie zmysłom biologicznym i logice matematycznej, wypłukane z transcendencji. Naszego ja i ja drugiego doświadczymy jedynie na poziomie osobowościowym, lecz poziom konstytutywny, osobowy będzie niedostępny, niewidzialny właśnie. Koncepcja prawa naturalnego zostanie niechybnie zredukowana do znajomości praw natury bio-psychicznej i matematycznej.

Prawo naturalne ma – wbrew pozorom – bardzo wąski zakres treściowy, gdyż opisuje warunki możliwości spotkania wolnych jestestw, takiego spotkania, które nie kompromituje (nie naraża na ominięcie) absolutnej wolności (transcendencji) każdego z nich i ich *par excellence* bezpośredniej bliskości w spotkaniu. Innymi słowy, prawo naturalne opisuje warunki doświadczenia własnej i drugiego wolności i warunki możliwości takiej bliskości, która nie narusza poprzez uprzedmiotowienia (depersonalizacje i derealizacje) własnej substancjalnej wolności (transcendencji) i substancjalnej wolności (transcendencji) drugiego.

W naukach fizykalnych (na poziomie praw natury, czyli na poziomie matematycznym, fizycznym, chemicznym, cybernetycznym, biologicznym i psychologicznym) prawda nie zależy od myślenia życzeniowego, lecz musi być weryfikowalna logicznie i eksperymentalnie. Podobnie w naukach filozoficznych na poziomie osobowym (na poziomie prawa naturalnego strzegącego jestestwa przed uprzedmiotowieniem) prawda nie zależy od myślenia życzeniowego¹⁶, lecz musi być weryfikowalna obecnością apriorycznego świadectwa stanowiącego autorytatywność poznania, obecnością świadectwa trzeciej osoby, czyli trzeciego wolnego (transcendentnego) jestestwa. Trzeci w dialogu gwarantuje obiektywność i pewność (wiarygodność) aposteriorycznemu bezpośredniemu poznaniu siebie i drugiego, nasyca intuicję transcendencją odsłaniając transcendencję fenomenów. Inicjowanie w transcendencję przez trzeciego umożliwia poznanie własnego ja i ja drugiego jako ja osobowego, otwiera możliwość afirmacji (ufności) absolutnej wolności (transcendencji) własnej i drugiego oraz bezpośredniej bliskości z drugim (*perychorezy* zamiast *psychozy*). Trudność w poznaniu prawa naturalnego bierze się z braku wrażliwości (zablokowaniu intuicji metafizycznej, czyli etycznej, osobowej) na transcendencję. Kluczowe jest potraktowanie na serio świadectwa Trzeciego, które wprowadza nas widzenie i słyszenie „ze zrozumieniem” i otwiera przed nami fenomeny w ich nasyceniu transcendencją¹⁷.

Jako fenomen antropologiczny wiara filozoficzna jest sytuacją graniczną, ułatwiającą dociekania warunków możliwości intuicji transcendencji *in statu fieri* inicjowania w miłość czy budzenia miłości w aspekcie przytomności jej prawdy (*emet*)¹⁸.

Referując dociekania metodologiczne zarysowaliśmy także treść prawa naturalnego, czyli metafizycznego prawa konstytutywnego rzeczywistości. Warto teraz doprecyzować sam efekt zabiegów metodologicznych tych dociekań, czyli samą istotę prawa naturalnego. Jest ona elementarnie prosta i w formie najbardziej podstawowej tak można by ją syntetycznie przedstawić: metafizyczne prawo naturalne jest wyznaczone przez metafizyczną kondycję osoby jako absolutnej monady, z jej absolutnie transcendentną wolnością i jej perychoretyczną, triadyczną, niczym nieograniczoną (absolutną) bliskością z innymi osobami. Na poziomie antropologicznym ta metafizyczna struktura przyjmuje w konkretnych sytuacjach – reflektowanych przez psychologię, psychiatrię czy etykę – kształt warunków

¹⁶ Także miłość erotyczna na poziomie etycznym rządzi się prawem naturalnym, którego ignorowanie prowadzi do urzeczowiania osób będących w takiej relacji.

¹⁷ Szerzej o tym problemie: A. Jarnuszkiewicz SJ, *Od systemu do etyki...*, dz. cyt., s. 93–167.

¹⁸ Konsekwentnie, nadzieję filozoficzną można nazwać sytuacją graniczną ułatwiającą dociekania warunków możliwości intuicji transcendencji *in statu fieri* inicjowania w miłość czy budzenia miłości w aspekcie afirmacji jej dobroci (*kalokagatia, eleos*).

możliwości komunikacji pomiędzy osobami, szczególnie w procesie odkrywania, uczenia się oraz leczenia komunikacji ludzkiego Ja z samym sobą i z innymi. Są to już dość obszernie przeanalizowane obszary przede wszystkim przez Emmanuela Lévinasa, a także przeze mnie¹⁹, w ramach nowej fenomenologii. Nierespektowanie prawa naturalnego prowadzi do utraty kontaktu zarówno z własną ontyczną wolnością, jak i z drugim, na poziomie jego ontycznej wolności. Bez respektowania prawa naturalnego doświadczaniu umyka „nasylenie transcendencją”, a istności są „niewidzialne” i doświadczenie zatrzymuje się na poziomie relacji nieistotnych i powierzchniowych, zniekształcając bliskość i poznanie siebie i innego. Problem ten na poziomie refleksji naukowej próbowała już opisać psychoanaliza, badając zaburzenia rozwoju świadomości w pierwszych latach życia człowieka, ze znacznym opóźnieniem odkrywając i respektując poziom etyczny doświadczenia jako wymiar metafizyczny. Metafizyczne doświadczenie jako *ethos* jest obecne:

– w procesie odkrywania i afirmacji przez dziecko swojej monadycznej²⁰ i wolnej tożsamości osobowej w przewycięzaniu pierwotnej symbiozy z matką (przewycięzanie to jest katalizowane przez obecność postaci ojcowskiej jako trzeciej postaci *triadologii*, tj. podstawowej sytuacji etycznej w procesie rozwiązywania „kompleksu edypalnego”);

– w procesie odkrywania i afirmacji nowej relacyjności, zasadniczo różnej od relacyjności opartej na pożądaniu i potrzebach, którą psychoanaliza zaczęła w końcu określać terminem etycznym jako miłość *agape*²¹.

Ten proces antropologicznego odkrywania etycznej struktury jako metafizycznego prawa można by określić dwojako:

– jeśli chodzi o odkrywanie i afirmację metafizycznej jednostki, jej *haecceitas*²², niepodatnej na urzeczowienie: jako przejście „od rzeczy do osoby” jestestwa absolutnie transcendentnego i tym samym nieosiągalnego dla żadnej innej bliskości niż miłość, oraz

¹⁹ A. Jarnuszkiewicz SJ, *Separazione e Prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1982; A. Jarnuszkiewicz, *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki. Drugie wydanie rozszerzone*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Kraków 1994 oraz A. Jarnuszkiewicz SJ, *Od systemu do etyki...*, dz. cyt., szczególnie par. 4.1; cały tekst w wersji elektronicznej dostępny na WWW: <http://dziuplafilozoficzna.jezuici.pl>.

²⁰ Por. M. Jędraszewski, *Osoba jako monada i jej relacje*, [w:] tegoż, *Człowiek drogą (do) Boga*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2010, s. 57-67.

²¹ Por. *Psychoanaliza i religia w XXI wieku. Współzawodnictwo czy współpraca?*, red. D.M. Black, przeł. A. Skórzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.

²² Por. A. Jarnuszkiewicz SJ, *Od systemu do etyki...*, dz. cyt., s. 153 przypis 96.

– jeśli chodzi o odkrywanie i afirmację metafizycznej relacyjności: jako przejście „od neantyzacji do perichorezy”, gdzie Sartre’owska obrona przed bliskością, która grozi urzeczowieniem wolności, przechodzi do bliskości bezpośredniej, perichoretycznej właśnie, do miłości, która nie koliduje z wolnością jednostki i nie redukuje jej substancjalności do rzeczy, będącej przedmiotem ocen, instrumentalnych manipulacji i konsumpcyjnego zawładnięcia ze strony potrzeb i pożądań Ja jako podmiotu relacji.

Odkrycie miłości jako „miary” sensu Lévinas nazwał „rewolucją kopernikańską w filozofii”²³: „rewolucja kopernikańska, [czyli] sens, którego nie mierzy się przez bycie czy niebycie, lecz przeciwnie, bycie jest determinowane przez sens”²⁴, sens struktury etycznej czy lepiej sens osobowej struktury rzeczywistości czyli miłości²⁵.

Miłość w swojej etycznej istocie jest widoczna jedynie wtedy²⁶, gdy wyłączy się ją z gry akceptacja–nieakceptacja. Jej żywiołem jest metafizyczna wolność wcześniejsza od konieczności wolności wyboru, a na poziomie decyzji jej żywiołem jest afirmacja, zgoda i uszanowanie rzeczywistości pierwotniejsze od oceny i akceptacji²⁷.

²³ E. Lévinas, *Humanisme et an-archie*, [w:] tegoż, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1978 s. 82.

²⁴ E. Lévinas, *Autrement qu'être...*, dz. cyt., s. 166.

²⁵ Decyzje terminologiczne nie wyrastają z arbitralnych konwencji, ale – jako aspekt istotowego opisu – ze źródłowego doświadczenia etycznego: por. szeroki opis w A. Jarnuszkiewicz SJ, *Od systemu do etyki...*, dz. cyt., s. 93-131.

²⁶ Por. J. Wadowski, *Adialogiczność jako współ-czynnik deeidetyzacji a dialogiczny sens bycia*, „Filozofia Dialogu” 2007, nr 5, s. 27–54.

²⁷ Analizuje to szeroko Emmanuel Lévinas w *Humanisme et an-archie*, dz. cyt., s. 82: „Spotkanie, w którym determinujący przedstawia się zdeterminowanemu, które chciałoby się uważać za źródło odpowiedzialności, może okazać się niemożliwe, jeśli determinującą nie jest Dobroć, która nie jest przedmiotem wyboru, ponieważ opanowuje ona podmiot, zanim będzie miał on czas – to znaczy dystans – konieczny do wyboru. Z całą pewnością nie istnieje ujarzmienie bardziej całościowe niż to uchwycenie przez dobroć, niż to wybranie. Lecz charakter ujarzmiający odpowiedzialności, przekraczający wybór – posłuszeństwa wcześniejszego od prezentacji lub od reprezentacji przykazania zobowiązującego do odpowiedzialności – anuluje się przez dobroć Dobroci, która nakazuje. Ten, który jest posłuszny, odnajduje, poza ujarzmieniem, swoją integralność. Odpowiedzialność niemożliwa do zmienienia nigdy jednak nie przyjęła, nie zaakceptowała w pełni wolności – jest dobrocią. Uchwycenie przez dobroć, bierność «znoszenia dobroci» jest ściśnięciem bardziej głębszym niż to, jakiego wymaga ruch warg naśladowujący to ściśnięcie, kiedy artykułuje słowo «oui» [«tak» afirmacji]. Etyka dokonuje tutaj swojego wejścia do dyskursu filozoficznego, ściśle ontologicznego od początku, na zasadzie radykalnego odwrócenia swoich możliwości. Wychodząc od radykalnej bierności podmiotowości Ja, zostało odnalezione pojęcie «odpowiedzialności przekraczającej wolność» (podczas gdy jedynie wolność wyboru powinna być moc uzasadnić i ograniczyć odpowiedzialność), pojęcie posłuszeństwa wcześniejszego od przyjęcia rozkazów; wychodząc od tej sytuacji an-archicznej odpowiedzialności, analiza – bez

Bibliografia

Psychoanaliza i religia w XXI wieku. Współzawodnictwo czy współpraca?, David M. Black (red.), przeł. A. Skórzak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.

Jakub Gorczyca, *Per una fondazione metafisica della legge naturale. Alcuni rilievi in prospettiva interpersonale* [w:] *La legge morale naturale*, red. Renzo Girardi, Lateran University Press, Roma 2007, s. 325–335.

Jakub Gorczyca, *Zarys etyki fundamentalnej. Być dla drugiego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.

Antoni Jarnuszkiewicz SJ, *Dialog w terapii systemowej schizofrenii jako topos analizy struktury doświadczenia metafizycznego*, Referat wygłoszony na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum dnia 21.10.2014 r. w ramach konferencji *Poszukiwania nowego doświadczenia metafizycznego i nowego paradygmatu teoretyczności oraz twórczych aspektów dekonstrukcji*; tekst w wersji elektronicznej dostępny na WWW: <http://dziuplafilozoficzna.jezuici.pl>.

Antoni Jarnuszkiewicz SJ, *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki. Drugie wydanie rozszerzone*, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, Kraków 1994; tekst w wersji elektronicznej dostępny na WWW: <http://dziuplafilozoficzna.jezuici.pl>.

Antoni Jarnuszkiewicz SJ, *Od systemu do etyki. Krytyka rozumu dialogicznego*, Wydawnictwo WAM–Akademia Ignatianum, Kraków 2012; cały tekst w wersji elektronicznej dostępny na WWW: <http://dziuplafilozoficzna.jezuici.pl>.

Antoni Jarnuszkiewicz SJ, *Separazione e Prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1982; cały tekst w wersji elektronicznej dostępny na WWW: <http://dziuplafilozoficzna.jezuici.pl>.

Marek Jędraszewski, *Osoba jako monada i jej relacje* [w:] tegoż, *Człowiek drogą (do Boga)*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2010, s. 57–67.

Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974.

wątpienia w wyniku nadużycia języka – nazwała Dobrocią” [tłum. własne – A. J.; *le Bien* pisane z dużej litery jest tłumaczone jako *Dobroć* (καλοκάγαθία, tow (טוב), ἔλεος, chesed (חֶסֶד), ἀγάπη, lew (לב)].

[Wydanie polskie: *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. Piotr Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000]

Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1976.
[Wydanie polskie: Emmanuel Lévinas, *Trudna wolność: Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Wydawnictwo Atext, Gdynia 1991]

Emmanuel Lévinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Arthème Fayard, Paris 1982.
[Wydanie polskie: Emmanuel Lévinas, *Etyka i Nieskończony: rozmowy z Philipp'em Nemo*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991]

Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967.
[Wydanie polskie: Emmanuel Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008]

Emmanuel Lévinas, *Humanisme et an-archie* [w:] tegoż, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1978 s. 76–82.

Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961.
[Wydanie polskie: Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, WN PWN, Warszawa 2012]

Martin Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, [opr.] Krzysztof Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977.

Martin Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, [w:] tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, [opr.] Krzysztof Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977.

Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Les Presses Universitaires de France, Paris 1977.
[Wydanie polskie: Jean-Luc Marion, *Będąc danym: esej z fenomenologii donacji*, przeł. W. Starzyński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007]

Jan Wadowski, *Rewindykacja intuicji. Wybrane aspekty filozoficznej i teologicznej interpretacji zagadnienia*, Wydawnictwo Naukowe i Literackie Ateneum, Radom 2013.

Jan Wadowski, *Adialogiczność jako współ-czynnik deeidetyzacji a dialogiczny sens bycia*, „Filozofia Dialogu” 2007, nr 5, s. 27–54.

Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986.

Karol Wojtyła, *O metafizycznej i fenomenologicznej podstawie normy moralnej. Na podstawie koncepcji św. Tomasza z Akwinu i Maxa Schelera*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1959, nr 1–2, s. 99–124.

Karol Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, nr 2, s. 5–24.

* * *

Summary

"The essence of Natural Law, and the Conditions that make it Knowable"

The main questions of this article are: why do some people not believe in the existence of a natural law, and what are the conditions of its "visibility". There are two fundamental components to natural law: the absolute transcendence of the ontic individual that a person is, and the direct proximity of persons (i.e. *perichoresis*) – a proximity that does not conflict with their transcendence. These components are "invisible" to axiological relations that are constructed on a matrix of the needs and desires of the individual.

Only on the level of *trialogical* ethical proximity (*perichoresis*) is communication between transcendent entities possible, communication that is *a triologue*, a kind of an ethical intuition.

In this article, following Emmanuel Lévinas' analyses, I claim that ethical intuition is of *trialogical* structure, which means that – beside the subject and object – there is a third transcendent person in an ethical relation, acting as a kind of *a priori* that enables the subject to access to object's epistemological status of a "phenomenon saturated with transcendence".

Nota biograficzna:

Antoni Jarnuszkiewicz SJ, emerytowany wykładowca filozofii na *Ignatianum* w Krakowie. Autor m.in. *Separazione e Prossimità. Studio filosofico sulla possibilità di una teoria della persona fondata sul metodo e sulle analisi di Emmanuel Lévinas*, Roma 1982 (rozprawa doktorska); *Miłość i Bycie. Studium z metafizyki*. Kraków 1990 (rozprawa habilitacyjna); *Od systemu do etyki. Krytyka rozumu*

dialogicznego, Kraków 2012. Teksty w wersji elektronicznej dostępne na WWW: <http://dziuplafilozoficzna.jezuici.pl>. Współzałożyciel Polskiego Oddziału IMA (Internationale Mediziner Arbeitsgemeinschaft Deutschland e. V. Studiengruppe für Grundlagen und Grenzgebiete der Medizin). Szersze biogramy: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20 Jahrhunderts*. Hrsg. von E. Coreth SJ, W. M. Neidel, G. Pfligersdorffer. Band 3: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*. Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1990, s. 793; „Logos i Ethos” I (1991) s. 171. 176. 177. 182. 183. 185; R. Darowski, *Najnowsza filozofia jezuitów w Polsce*, „Edukacja Filozoficzna”, 29 (2000) s. 398: [<http://jezuici.krakow.pl/cgi-bin/rjbo?b=fjpxx&q=JARNUSZKIEWICZ+ANTONI&f=1>].

*