



POLSKA FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
XX WIEKU



Tadeusz Styczeń

WYDAWNICTWO NAUKOWE
AKADEMII IGNATIANUM W KRAKOWIE

Seria wydawnicza

POLSKA FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA XX WIEKU

Mieczysław Gogacz • Stanisław Kamiński • Kazimierz Kloskowski
Kazimierz Kłósak • Feliks Koneczny • Mieczysław Albert Krąpiec
Piotr Lenartowicz • Tadeusz Styczeń • Tadeusz Ślipko • Józef Tischner
Karol Wojtyła • Jacek Woroniecki • Zofia Józefa Zdybicka
Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX wieku

Rada naukowa

Artur Andrzejuk, Tadeusz Biesaga SDB, Józef Bremer SJ,
Piotr Duchliński, ks. Grzegorz Hołub, ks. Jarosław Jagiełło,
Adam Jonkisz, ks. Jan Krokos, Anna Latawiec, Anna Lemańska,
Damian Leszczyński, ks. Ryszard Moń, Zbigniew Pańpuch,
Ewa Podrez, Paweł Skrzydlewski, ks. Jan Sochoń,
Krzysztof Stachewicz, ks. Kazimierz M. Wolsza, ks. Władysław Zuziak

Redakcja naukowa

ks. Maciej Bała, Piotr Stanisław Mazur

<https://pchph.ignatianum.edu.pl>



POLSKA FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA
XX WIEKU

Tadeusz Styczeń

Ks. Ryszard Moń

Sylwia Tondel

Ks. Jan Krokos

Andrzej Waleszczyński

Wydawnictwo Naukowe
Akademii Ignatianum w Krakowie

Kraków 2019

© Copyright by Akademia Ignatianum w Krakowie, 2019

Teksty Tadeusza Stycznia (s. 125–199):

© Copyright by Towarzystwo Naukowe Katolickiego
Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II

Publikacja finansowana w ramach programu
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą
„Pomniki polskiej myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej XX i XXI wieku”
w latach 2016–2020, nr projektu 0033/FIL/2016/90

Redaktor naukowy tomu

Ks. Ryszard Moń

Recenzenci

ks. Andrzej Szostek MIC

Ryszard Wiśniewski

Redaktor prowadzący

Roman Małecki

Redakcja i korekta

Anna Grochowska-Piróg

Skład i łamanie

Lesław Sławiński

Projekt okładki i stron tytułowych

PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

ISBN 978-83-7614-392-7

Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie

ul. Kopernika 26 • 31–501 Kraków

tel. 12 39 99 620

wydawnictwo@ignatianum.edu.pl

<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Spis treści

I. TADEUSZ STYCZEŃ SDS – OSOBA I DZIEŁO

1. BIOGRAM	9
2. CHARAKTERYSTYKA EPOKI	13
3. PREZENTACJA FILOZOFII	23
4. SZCZEGÓŁOWE ZAGADNIENIA TEORETYCZNE	31
4.1. PROBLEMATYKA METAETYCZNA	31
4.2. ZAGADNIENIE NAUKOWEGO CHARAKTERU ETYKI	50
4.3. UJAWNIANIE PRZEZ SUMIENIE POWINNOŚCI AFIRMOWANIA OSOBY	54
4.4. PRAWDA WARUNKIEM WOLNOŚCI	65
4.5. WIERNOŚĆ ROZPOZNANEJ PRAWDZIE WARUNKIEM BYCIA PODMIOTEM	70
4.6. AFIRMACJA CZŁOWIEKA WYRAZEM POZNANEJ PRAWDY	73
4.7. CZŁOWIEK W PERSPEKTYWIE ODPOWIEDZIALNOŚCI	76
4.8. CIELESNOŚĆ I WIĘŹ MAŁŻEŃSKA Z PERSPEKTYWY ODPOWIEDZIALNOŚCI	80
4.9. ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA NIENARODZONEGO	85
4.10. CZŁOWIEK MIARĄ DEMOKRACJI	89
4.11. ŻYCIE LUDZKIE FUNDAMENTEM PRAW CZŁOWIEKA	93
5. DYSKUSJE I POLEMIKI	99
6. ODDZIAŁYWANIE NA ŚRODOWISKO KRAJOWE I ZAGRANICZNE	111
7. SŁOWNIK POJĘĆ	117

II. TADEUSZ STYCZEŃ SDS – TEKSTY WYBRANE

METAETYKA – NOWA „RZECZ” CZY NOWE „SŁOWO”?

- T. Styczeń, *Metaetyka – nowa „rzecz” czy nowe „słowo”?*, w: tegoż, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo?*, „Dzieła Zebrane”, t. 1, red. A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2011, s. 23–32 127

FENOMEN SUMIENIA A POWINNOŚĆ MORALNA

- T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, w: tegoż, *Etyka niezależna*, „Dzieła Zebrane”, t. 2, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, s. 304–319 137

DOŚWIADCZENIE POWINNOŚCI MORALNEJ

- T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, w: tegoż, *Etyka niezależna*, „Dzieła Zebrane”, t. 2, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, s. 328–330 151

UOGÓLNIENIE DANYCH DOŚWIADCZENIA

- T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, w: tegoż, *Etyka niezależna*, „Dzieła Zebrane”, t. 2, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, s. 331–334 155

OD: „COM SAM STWIERDZIŁ, TEMU NIE WOLNO MI ZAPRZECZYĆ” DO: „DRUGIEGO NALEŻY AFIRMOWAĆ JAK SIEBIE SAMEGO”, CZYLI *PRIMUM ANTHROPOLOGICUM ET PRIMUM ETHICUM CONVERTUNTUR. STATUS QUAESTIONIS*

- T. Styczeń, *Etyka jako antropologia normatywna*, w: tegoż, *Wolność w prawdzie*, „Dzieła Zebrane”, t. 4, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, s. 326–348 159

DLACZEGO OBRONA ŻYCIA NIENARODZONEGO?

- T. Styczeń, *Dlaczego obrona życia nienarodzonego?*, w: tegoż, *Człowiek darem: życie, rodzina, państwo, prawo*, „Dzieła Zebrane”, t. 5, red. C. Ritter, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2014, s. 297–304 183

ŚWIADEK PRAWDY

- T. Styczeń, *Świadek prawdy*, w: tegoż, *Świadek prawdy: o świętym Janie Pawle II – uczeń*, „Dzieła Zebrane”, t. 6, red. A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2015, s. 159–163 191

LIST DO GEN. WOJCIECHA JARUZELSKIEGO, PREMIERA PRL

- T. Styczeń, *List do gen. Wojciecha Jaruzelskiego, premiera PRL*, w: tegoż, *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawo*, „Dzieła Zebrane”, t. 5, red. C. Ritter, Lublin 2014, s. 443–445 197

I.

TADEUSZ STYCZEŃ SDS
– OSOBA I DZIEŁO

BIOGRAM

Tadeusz Józef Styczeń urodził się 21 grudnia 1931 roku we wsi Wołowice, nieopodal Krakowa, jako drugie dziecko w rodzinie Anny i Tadeusza. Jego ojciec był murarzem i prowadził wiejski sklep.

Naukę w szkole średniej rozpoczął w latach hitlerowskiej okupacji na tajnych kompletach księży salwatorianów na Zakrzówku w Krakowie. Po wojnie kontynuował ją w salwatoriańskich szkołach w Krakowie, Bagnie i Mikołowie. W roku 1947 ukończył krakowskie Gimnazjum im. Władysława Sikorskiego i wstąpił do nowicjatu Towarzystwa Boskiego Zbawiciela (Zgromadzenie Księża Salwatorianów) w Bagnie pod Wrocławiem, przyjmując imię zakonne Józef. Śluby wieczyste w tym zgromadzeniu złożył w 1953 roku w Trzebini, a w 1955 roku przyjął święcenia kapłańskie z rąk biskupa Franciszka Jopa.

W latach 1949–1955 studiował teologię na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, a po likwidacji tego Wydziału kontynuował studia w Instytucie Filozoficzno-Teologicznym oo. Dominikanów w Krakowie. Podczas studiów uniwersyteckich uczęszczał na seminarium z filozofii przyrody, prowadzone przez ks. prof. Kazimierza Kłósaka. Pobierał też lekcje muzyki u krakowskiego pedagoga Pawła Masteli – uczył się grać na fortepianie i organach. Po otrzymaniu święceń pragnął nadal kształcić się w tym kierunku, jednak nie uzyskał aprobaty prowincjała zgromadzenia.

W roku 1955 rozpoczął studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie w roku 1959 obronił magisterium (praca pt. „Koncepcja cnoty u N. Hartmanna”), a w roku 1963 uzyskał doktorat na podstawie rozprawy *Możliwość etyki naukowej u Johna Locke’a* (1963). Obie prace przygotował pod kierunkiem Karola Wojtyły.

Jeszcze w czasie studiów związał się jako asystent-wolontariusz z prowadzoną przez Karola Wojtyłę Katedrą Etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a po obronie pracy doktorskiej został jej etatowym pracownikiem. W roku 1971 uzyskał habilitację dzięki dysertacji pt. *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności* (1972). W roku 1978, po wyborze kardynała Karola Wojtyły na papieża, został powołany na kierownika Katedry i Zakładu Etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W roku 1981 otrzymał tytuł profesora nadzwyczajnego, a w 1992 – tytuł profesora oraz stanowisko profesora zwyczajnego. Wypromował dziesięciu doktorów. Rozprawy doktorskie przygotowane pod jego kierownictwem obejmowały szerokie spektrum zagadnień z dziedziny etyki i teologii moralnej:

Filozoficzne aspekty dyskusji wokół norm ogólnie ważnych we współczesnej teologii – Andrzej Szostek,

Dietricha von Hildebranda koncepcja miłości oblubieńczej – Teresa Wojtarrowicz,

Problem determinacji zasad współżycia społecznego według Johna Rawlsa – Ryszard Moń,

Antropologiczne i etyczne implikacje w poezji Karola Wojtyły – Anna Zmora,

Osoba jako byt i norma w filozofii kard. Karola Wojtyły – Henryk Tomasik,

Stanowisko Karola Wojtyły/Jana Pawła II w sporze o miłość jako kryterium moralnej oceny antykoncepcji – Marek Czachorowski,

Człowiek jako dar. Antropologia „Familiaris Consortio” – Bogusław Szpakowski,

Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy – źródłem i podstawą etyki jako filozofii pierwszej – Kazimierz Krajewski,

Prawo naturalne a błąd naturalistyczny. Josefa Fuchsa krytyka scholastycznej koncepcji prawa naturalnego – Jarosław Merecki,

Zagadnienie praw niedoskonałych. Demokratyczna reguła większości a uprawnienia człowieka do życia i do wolności sumienia (analiza logiczno-etyczna) – Piotr Ślęczka.

Oprócz wykładów z etyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, przez wiele lat prowadził wykłady w Wyższym Seminarium Duchownym Księża Salwatorianów w Bagnie. W roku 1975 wygłaszał gościnne wykłady na Uniwersytecie Jana Gutenberga w Moguncji, a w 1994 – w Ateneo Romano della Santa Croce w Rzymie. Od roku 1981 prowadził regularne wykłady i seminaria w Instytucie Jana Pawła II Studiów nad Małżeństwem i Rodziną (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi sul matrimonio e sulla famiglia) na Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. W roku 1981 wspólnie z prof. Josefem Seifertem i prof. Augustinem Basave założył w Dallas w USA The International Academy of Philosophy, przeniesioną pięć lat później do Europy, gdzie działa jako Die Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentums Liechtenstein. Pełnił w niej rolę członka Senatu, wielokrotnie prowadził wykłady i rozwijał współpracę naukową pomiędzy Katolickim Uniwersytetem Lubelskim a Międzynarodową Akademią Filozofii.

W wyniku starań Tadeusza Stycznia, 25 czerwca 1982 roku Senat Akademicki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego powołał Instytut Jana Pawła II jako międzywydziałowy ośrodek naukowo-dydaktyczny, którego cel określono w Statucie jako prowadzenie studiów „myśli i dzieła Papieża Jana Pawła II oraz budowanie wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa”. Działalność Instytutu koncentruje się przede wszystkim na problematyce etycznej i antropologicznej z perspektywy filozofii i teologii. W latach 1982–2006 pełnił funkcję Dyrektora Instytutu Jana Pawła II, a w latach 1988–2006 – redaktora naczelnego kwartalnika „Ethos”, wydawanego od roku 1988 przez Instytut we współpracy z Fundacją Jana Pawła II w Rzymie. Celem pisma była szeroko pojęta refleksja nad intelektualnymi wyzwaniem współczesności, dokonywana w perspektywie personalistycznej i inspirowana myślą Karola Wojtyły, a później papieża Jana Pawła II.

Oprócz pełnienia funkcji redaktora naczelnego „Ethosu”, Tadeusz Styczeń był również wieloletnim współredaktorem „Roczników Filozoficznych”, wydawanych przez Towarzystwo Naukowe KUL, oraz współredaktorem naukowych czasopism ośrodków zagranicznych: „Aletheia” (IAP Liechtenstein) i „Anthropotes” (Uniwersytet Laterański w Rzymie). Współpracował także z czasopismami włoskimi „Il Nuovo Areopago” i „La Nuova Europa”.

Należał do wielu towarzystw naukowych, polskich i międzynarodowych, m.in. do Societas Ethica, Towarzystwa Naukowego KUL,

Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Polskiego Towarzystwa Teologicznego, a także Rady Zarządzającej Papieskiej Akademii Życia (Pontificia Academia Pro Vita). Od roku 1981 był konsultorem Papieskiej Rady do Spraw Rodziny oraz Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia. Był członkiem Rady Naukowej Instytutu Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. W 1990 roku został powołany na eksperta Senackiej Komisji do Spraw Konstytucji.

W roku 1995 Uniwersytet Nawarry w Pampelunie, a w 2007 Instytut Studiów nad Małżeństwem i Rodziną Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie przyznały mu tytuł doktora *honoris causa*.

Na dorobek naukowy Tadeusza Stycznia składa się około 500 publikacji. Do najważniejszych książek należy zaliczyć: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności* (1972), *Zarys etyki. Część I. Metaetyka* (1974), *Etyka niezależna?* (1980), *ABC etyki* (1981), *W drodze do etyki. Wybór esejów z etyki i o etyce* (1984), *Wolność w prawdzie* (1988), *Solidarność wyzwala* (1993), *Urodziłeś się, by kochać* (1993), *Wprowadzenie do etyki* (1993), *Rozum i wiara wobec pytania: kim jestem?* (2001), *Gratias ago, ergo sum* (2007)¹. Był również redaktorem kilkunastu książek Karola Wojtyły – Jana Pawła II oraz prac poświęconych myśli papieża.

Odnaczony Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski (2006), otrzymał również Medal „Zasłużony dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” (2007). Towarzyszył Janowi Pawłowi II w ostatnich chwilach życia 2 kwietnia 2005 roku. Zmarł 14 października 2010 roku w Szpitalu św. Jadwigi Śląskiej w Trzebini i został pochowany w grobowcu zakonnym salwatorianów przy trzebińskim kościele w dniu 21 października 2010 roku.

¹ Podjęto inicjatywę wydania jego pism jako „Dzieła Zebrane”. Ukazały się one w siedmiu tomach; ich tytuły i nazwiska redaktorów znajdują się w Bibliografii. W nawiasach podano daty pierwszego wydania.

CHARAKTERYSTYKA EPOKI

Żadne filozofowanie nie odbywa się w próżni. Nie tylko samą możliwością, lecz i treść filozofii wyznaczają poniekąd okoliczności polityczne, ekonomiczne, organizacyjne, w czym filozofia nie różni się od innych nauk. Szczególne znaczenie ma bliższe i dalsze intelektualne *milieu*, w którym się filozofuje i do którego nawiązuje się bezpośrednio i pośrednio, poprzez krytyczną analizę cudzych i pozytywny wykład własnych poglądów.

Najbliższym środowiskiem etycznego namysłu Tadeusza Stycznia był Katolicki Uniwersytet Lubelski, noszący obecnie imię Jana Pawła II. Dzieje i znaczenie tego uniwersytetu są ważne dla zrozumienia dokonań filozoficznych jego profesorów. Uniwersytet ten powstał w 1918 roku wraz z odzyskaniem przez Polskę niepodległości po trwającym prawie półtora wieku okresie rozbiorów, gdy Rzeczpospolita Obojga Narodów (Polski i Litwy) utraciła swą suwerenność, a jej terytorium zostało rozebrane przez sąsiednie państwa: Rosję, Prusy i Austrię. Okres ten, w świadomości narodowej Polaków określany jako niewola, zróżnicowany w czasie i na terytoriach podlegających trzem różnym władzom zaborczym, w różnym stopniu i natężeniu charakteryzował się m.in. ograniczeniami w zakresie edukacji i rozwoju nauki, aż po zamykanie polskich szkół i uczelni, co było następstwem polityki russyfikacyjnej i germanizacyjnej, zmierzającej do likwidacji polskiej inteligencji. Pod koniec XIX wieku na terenach dawnej Polski wyższe uczelnie ostały się tylko w zaborze austriackim, w tym dwa uniwersytety: we Lwowie i w Krakowie. Pod wpływem wydarzeń politycznych w Rosji u początku XX wieku, w 1915 roku reaktywowano w Warszawie m.in. polski uniwersytet. W miesiąc po

odzyskaniu przez Polskę niepodległości, w grudniu 1918 roku otwarto Katolicki Uniwersytet Lubelski, a w maju 1919 roku – Uniwersytet Poznański, noszący dzisiaj imię Adama Mickiewicza, zaś w październiku tegoż roku reaktywowano uniwersytet w Wilnie, który nazwano Uniwersytetem Stefana Batorego².

Katolicki Uniwersytet Lubelski jest dziełem polskiego społeczeństwa katolickiego³, powstałym z inicjatywy ks. dr. Idziego Radziszewskiego, ostatniego rektora Akademii Duchownej w Petersburgu, i jak ujął to pierwszy statut KUL-u: „pozostaje pod zwierzchnią władzą i opieką Episkopatu Polskiego”. Do grona założycieli należeli związani ze środowiskiem polonijnym w Petersburgu: Karol Jaroszyński (przemysłowiec, fundator) oraz inż. Franciszek Skąpski, księża profesorowie Akademii Duchownej: Czesław Falkowski, Bronisław Żongołłowicz i Piotr Kremer oraz nauczyciel Klemens Jędrzejewski. Wobec oddalania się inteligencji od wiary i rozprzestrzeniania się marksistowsko-leninowskiej ideologii rewolucjonistów rosyjskich⁴, z którą Radziszewski zetknął się bezpośrednio w Rosji, dostrzegając on, jako niejedyny, potrzebę kształcenia inteligencji polskiej i inteligencji katolickiej⁵ dla potrzeb Kościoła i odradzającego się państwa⁶, a w realizacji tego zadania pierwszorzędną rolę przypisywał filozofii.

Ta idea założycielska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, obecna w całym jego dziejach, znajduje swe ukonkretnienie m.in. w ważnym miejscu, jakie na tej uczelni zachowuje filozofia, a w jej ramach – etyka. W okresie międzywojennym, mimo iż nie zdołano utworzyć osobnego wydziału filozoficznego, filozofię można było

² Szerzej zob. M. Krupa, *Stan szkolnictwa wyższego na ziemiach polskich od końca wieku XIX do drugiej wojny światowej*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wybrane zagadnienia z dziejów Uczelni*, red. G. Karolewicz, M. Zahajkiewicz, Z. Zieliński, Lublin 1992, s. 11–29.

³ Szerzej o powstaniu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego zob.: G. Karolewicz, *Geneza Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski...*, dz. cyt. s. 47–70.

⁴ Również inni filozofowie związani z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim (m.in. ks. Józef Pastuszka i Czesław Martyniak) już przed II wojną światową zwracali uwagę na niebezpieczne ideologie: komunizmu i hitleryzmu, za co przyszło im zapłacić represjami, a nawet śmiercią z rąk okupanta niemieckiego lub komunistów.

⁵ Sformułowania tego nie należy rozumieć wykluczająco: na KUL-u (także w jego początkach) studiowała również młodzież innych wyznań chrześcijańskich (protestanci i prawosławni) oraz niewierzący.

⁶ Ideę tę lapidarnie wyraża dewiza KUL-u: *Deo et Patriae*.

studiować na Wydziale Nauk Humanistycznych. Zajęcia z etyki prowadzone były także na Wydziale Teologii i na Wydziale Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych. Na tych wydziałach pracowali o. Jacek Woroniecki, ks. Antoni Szymański oraz Czesław Martyniak. Dopiero po II wojnie światowej, w 1946 roku udało się powołać Wydział Filozofii Chrześcijańskiej (a w jego strukturze najpierw katedrę, potem katedry etyki)⁷, do czego walczyli przyczynił się ówczesny Wielki Kanclerz KUL-u, biskup lubelski Stefan Wyszyński. Pierwszym dziekanem Wydziału został ks. Józef Pastuszka. Uniwersytet jako całość zaczął działać już latem 1944 roku, zaraz po wypędzeniu Niemców i wkroczeniu do Lublina Armii Czerwonej wraz z Wojskiem Polskim – jako pierwszy uniwersytet na ziemiach polskich po wojnie. Było to możliwe dzięki umiejętnym zabiegom ks. rektora Antoniego Słomkowskiego u polskiego rządu w Londynie oraz u nowego, komunistycznego rządu lubelskiego (Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego) i dowództwa wojsk sowieckich. Aż do 1989 roku, w którym dokonał się radykalny przełom w życiu społeczno-politycznym i ekonomicznym, dając początek odbudowy demokracji w Polsce i w całym bloku sowieckim, był to czas rządów komunistycznych, totalitarnych, charakteryzujących się ideologizacją całego życia indywidualnego i społecznego w myśl „jedynie słusznej” doktryny marksistowsko-leninowskiej, a przez pewien czas – i stalinowskiej. Przejawem tego były różnego rodzaju represje i utrudnienia podejmowane z różnym nasileniem wobec instytucji i gremiów niezależnych, w tym wobec uczelni katolickich i niezależnych (niemarksistowskich) uczonych na innych uczelniach. Paradoksalnie sprawiło to, że Katolicki Uniwersytet Lubelski, a potem także Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie⁸ zyskały na znaczeniu jako jedyne uznawane przez państwo ośrodki naukowe, w których nie obowiązywał marksizm jako paradygmat badawczy i dydaktyczny. Zbliżyło to także do filozofii KUL-owskiej filozofów niemarksistowskich, zwłaszcza ze szkoły lwowsko-warszawskiej i fenomenologów⁹, a z biegiem czasu w murach

⁷ Od 1991 roku wydział nosi nazwę Wydziału Filozofii, co ma podkreślać autonomię filozofii.

⁸ Została ona powołana przez władze państwowe w 1954 roku z wydziałów teologicznych usuniętych z Uniwersytetu Warszawskiego oraz Uniwersytetu Jagiellońskiego, co było elementem walki z Kościołem.

⁹ Na KUL-u bywali m.in.: Władysław Tatarkiewicz, Izydora Dąmbska, Janina i Tadeusz Kotarbiński, Roman Ingarden.

KUL-u zaczęli pojawiać się także prelegenci marksiści¹⁰. Możliwość wyjazdów zagranicznych i nawiązanie współpracy z licznymi ośrodkami filozoficznymi za granicą pozwoliła filozofii z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wejść w obieg międzynarodowy.

Dla filozofii uprawianej na uniwersytecie katolickim programowe znaczenie miała encyklika *Aeterni Patris* papieża Leona XIII z 1879 roku, która zdaniem Radziszewskiego była nie tyle impulsem, co owocem renesansu tomizmu i scholastyki. Wskazywała ona na potrzebę prowadzenia źródłowych badań nad myślą średniowieczną, odkrywania jej uniwersalizmu, a przez to otwierała się na prawdę obecną w innych nurtach filozoficznych i w naukach pozytywnych. W szczególności w antropologii Tomaszowej papież widział fundament takiej filozofii społecznej i filozofii wychowania, która byłaby zdolna przezwyciężyć błędy dwóch antagonistycznych ideologii: indywidualistycznego liberalizmu i kolektywistycznego socjalizmu¹¹.

W okresie międzywojennym filozofia na KUL-u wpisywała się w styl uprawiania filozofii na wydziałach teologicznych uniwersytetów państwowych i seminariów duchownych. Przede wszystkim nawiązywała do neoscholastyki lowańskiej, która odwoływała się do dziedzictwa filozofii scholastycznej, a jednocześnie wiodła dialog z kulturą współczesną, współczesną filozofią i nauką. W okresie międzywojennym w nurcie neoscholastyki lowańskiej pozostawali m.in. wspomniany już ks. Idzi Radziszewski, ks. Stanisław Domińczak (logik), ks. Józef Pastuszka (psycholog), Bohdan Rutkiewicz (psycholog i filozof przyrody)¹². Po wojnie tomizm lowański urzeczywistniał nadal ks. Józef Pastuszka, a także filozofowie przyrody: ks. Kazimierz Kłósak i ks. Stanisław Mazierski.

Obok nurtu lowańskiego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim był reprezentowany tomizm tradycyjny, tzw. rzymski. Jego głównym

¹⁰ M.in. Tadeusz M. Jaroszewski, Zdzisław Cackowski, Adam Schaff, Janusz Kuczyński, Michał Hempoliński, Leszek Nowak, Adam Synowiecki. Forum spotkania szkoły lubelskiej z marksizmem i innymi nurtami filozoficznymi (szkoła lwowsko-warszawska i fenomenologia) były m.in. od 1958 roku studenckie Tygodnie Filozoficzne, które też dotykały represje władz państwowych. Tygodnie te cechowała i cechuje ogromna rozpiętość tematyczna.

¹¹ Por. B. Dembowski, *Encyklika 'Aeterni Patris' w Polsce*, w: tegoż, *Spór o metafizykę i inne studia z historii filozofii polskiej*, Włocławek 1997, s. 220–236.

¹² Przypisanie dyscyplin wymienionym filozofom jest orientacyjne, wskazuje na główny nurt ich zainteresowań i kierunku badań.

przedstawicielem przed wojną był wspomniany już o. Jacek Woroniecki, a po wojnie – przede wszystkim ks. Stanisław Adamczyk (epistemolog i metafizyk).

Rozwiązania merytoryczne etyki tomistycznej z okresu międzywojennego i pierwszych lat powojennych, mające swą kontynuację w etyce KUL-owskiej w latach następnych, w tym w badaniach Tadeusza Stycznia, to przede wszystkim personalizm chrześcijański, widoczny w pracach przywołanych już wcześniej etyków. O. Jacek Woroniecki swymi dokonaniem wszedł na drogę personalizmu, zanim do Polski dotarły idee głoszone przez Jacquesa Maritaina i Emmanuela Mouniera. Jego etyka, mocno zakorzeniona w tomizmie, była w istocie antropologią, z której wyrastały – kolejno – etyka i pedagogika. Nie jest to etyka wyznaniowa, lecz uniwersalna, ujmująca całość ludzkiego postępowania, wolna od jednostronności eudajmonizmu i deontologizmu. Choć w mniejszym stopniu na kształt etyki KUL-owskiej wpłynął ks. Antoni Szymański poprzez koncentrowanie się na problematyce społecznej, na uwagę zasługuje jego obrona normatywności etyki wobec metodologicznego redukcjonizmu (socjologizmu i legalizmu). Z kolei z dokonań Czesława Martyniaka wyróżnić należy jego własne spojrzenie na prawo naturalne jako na ugruntowaną w rzeczywistości normę moralną, która stanowi fundament dla normy prawnej.

Najbliższe zaplecze teoretyczne Tadeusza Stycznia stanowiła tzw. lubelska szkoła filozofii klasycznej, której jądrem jest tomizm egzystencjalny. Paradoksalnie, ukształtowała się ona w czasie represji stalinowskich, które dotknęły m.in. ks. Józefa Pastuszkę i ks. Stanisława Adamczyka (musieli odejść z KUL-u w 1952–1953 roku¹³). Szkoła ta nie była i nie jest monolitem¹⁴. Jej twórcy, przede wszystkim o. Mieczysław Albert Krąpiec i Stefan Świeżawski, wspomagani w pierwszym okresie przez Jerzego Kalinowskiego, ks. Stanisława Kamińskiego, ks. Mariana Kurdziałka, a od 1954 roku także przez

¹³ Na KUL powrócili oni po polskim Październiku 1956 roku, kiedy skończył się w Polsce stalinizm. Do władzy doszedł wówczas Władysław Gomułka, dając nadzieję na liberalizację systemu. Z internowania został zwolniony prymas Polski kard. Stefan Wyszyński.

¹⁴ Uwidacznia się to w sporach wewnętrznych, dotyczących podziału filozofii i relacji między metafizyką a teorią poznania, problemu bytu intencjonalnego, doświadczenia i sądu egzystencjalnego, przydatności metod fenomenologicznych w uprawianiu klasycznej koncepcji filozofii i wykorzystania w niej narzędzi logiki formalnej, podstaw etyki.

ks. Karola Wojtyłę, nawiązali do dokonań Étienne Gilsona i odkrycia egzystencjalnej (Tomaszowej) koncepcji bytu. Badania według tej koncepcji tomizmu są prowadzone w trzech przenikających się nurtach: logiczno-metodologicznym, historycznym i przedmiotowym (metafizycznym). Charakteryzuje je dbałość o metodologiczną precyzję, rzetelność dociekań, realizm, uniwersalizm, racjonalizm, autonomia oraz maksymalizacja celów poznawczych, czego konsekwencją jest uznanie metafizyki za podstawową dyscyplinę filozoficzną lub filozofię *par excellence*.

Dzieło Tadeusza Stycznia wpisuje się w nurt filozofowania charakteryzujący szkołę lubelską poprzez docenienie znaczenia metafizyki także dla etyki oraz wrażliwość na metodologiczną i logiczną precyzję dyskursu etycznego. Wprost kroczył on drogą wyznaczoną przez swego mistrza Karola Wojtyłę, późniejszego kardynała i papieża Jana Pawła II. Obiektywizm tomizmu egzystencjalnego dopełniał przez uwzględnienie podmiotowego wymiaru ludzkiego doświadczenia, w czym należy widzieć wpływ fenomenologii. W jego pracach uwidoczniło się to w uznaniu godności osoby ludzkiej za podstawową normę moralności. Wywołało to ważne spory wewnątrz szkoły lubelskiej, a najważniejszy dotyczył koncepcji antropologii i łączenia tomizmu z fenomenologią w *Osobie i czynie* Karola Wojtyły¹⁵. Kolejne, w których czołową rolę odegrał Tadeusz Styczeń, dotyczyły doświadczonego punktu wyjścia etyki – istoty bytu moralnego oraz normy moralności. W szerokiej dyskusji, przede wszystkim wewnątrz szkoły lubelskiej, dzięki Karolowi Wojtyłcie i Tadeuszowi Stycznioni kładzione były zręby oryginalnej metafizyki osoby.

Szkoła lwowsko-warszawska¹⁶ już w okresie międzywojennym miała wpływ na sposób uprawiania filozofii na KUL-u, co zaowocowało zwróceniem szczególnej uwagi na ścisłość metodologiczną i wykorzystanie osiągnięć ówczesnej logiki w filozofowaniu *ad mentem Sancte Thomae Aquinatis*. W tym zakresie twórcze w skali światowej były osiągnięcia Koła Krakowskiego, pozostającego w bliskich związkach ze

¹⁵ Dyskusji nad tym dziełem poświęcono cały numer „*Analecta Cracoviensia*” 5–6 (1973–1974). W dyskusji tej uczestniczył także ks. Tadeusz Styczeń.

¹⁶ W okresie międzywojennym przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej posiadali katedry filozoficzne na każdym polskim uniwersytecie, za wyjątkiem KUL-u. Również po II wojnie światowej, mimo dotkliwych strat, ich reprezentacja była znacząca. Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985; J. Woleński, *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Warszawa 1997.

szkołą lwowsko-warszawską, któremu przyświecała idea odnowienia i unaukowania filozofii tomistycznej za pomocą współczesnych narzędzi logicznych¹⁷. Wpływ ten uwidoczniał się jeszcze bardziej po wojnie, gdy na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej podjęli pracę: ks. Antoni Koric (uczeń Jana Łukasiewicza); ks. Józef Iwanicki (uczeń Alexandre'a Koyrégo, podejmujący idee Koła Krakowskiego); ks. Stanisław Kamiński (utrzymywał kontakty naukowe m.in. z Kazimierzem Ajdukiewiczem, Tadeuszem Czeżowskim, Jerzym Słupeckim, Tadeuszem Mostowskim), który włączył wymogi szkoły lwowsko-warszawskiej do budowania tomizmu egzystencjalnego; Ludwik Borkowski (wychowanek szkoły lwowsko-warszawskiej). Poszerzeniem tego wpływu było otwarcie się na szeroko rozumianą filozofię analityczną.

W zakresie etyki szczególne znaczenie miały prace metaetyczne Tadeusza Czeżowskiego, Władysława Tatarkiewicza, Marii Ossowskiej (słuchaczem jej seminarium był Tadeusz Styczeń) oraz Tadeusza Kotarbińskiego, którzy za Kazimierzem Twardowskim dążyli do budowania etyki naukowej i rozróżniali etykę opisową oraz normatywną. W dokonaniach KUL-owskich etyków wpływ szkoły lwowsko-warszawskiej uwidoczniał się m.in. w precyzacji terminologii tomistycznej, na co w okresie międzywojennym zwracał uwagę o. Jacek Woronicki, a także w próbie formalizacji zagadnień etycznych, które podjął o. Feliks Bednarski¹⁸ (podczas wojny słuchał wykładów Mieczysława Kreutza, Leona Chwistka i Kazimierza Ajdukiewicza). W pracach Tadeusza Styczenia oddziaływanie szkoły lwowsko-warszawskiej (wraz ze szkołą lubelską i fenomenologią) uwidocznili się przede wszystkim w jego metaetyce, w szczególności w podkreśleniu swoistego doświadczenia moralności jako źródła wiedzy etycznej (bliska współpraca z ks. Stanisławem Kamińskim i ks. Helmutem Jurosem). Wprost do zaproponowanej przez Tadeusza Czeżowskiego i Tadeusza Kotarbińskiego koncepcji etyki niezależnej odniósł się ks. Tadeusz Styczeń w swej książce *Etyka niezależna?*, wskazując, że jej autonomia opiera się na doświadczeniu moralnym polegającym na bezwzględnej powinności afirmacji osoby ludzkiej z racji jej godności¹⁹.

¹⁷ Jej głównymi przedstawicielami byli: ks. Jan Salamucha, o. Innocenty Józef Maria Bocheński oraz Jan Franciszek Drewnowski.

¹⁸ Pierwszy kierownik katedry etyki na KUL-u w latach 1950–1954.

¹⁹ Już wczesne prace ks. Tadeusza Styczenia zauważyli m.in. Tadeusz Czeżowski, Andrzej Grzegorzczak czy Ija Lazari-Pawłowska.

Drugim ważnym ruchem filozoficznym, docenianym w szkole lubelskiej, była fenomenologia, obecna przede wszystkim w badaniach teoriopoznawczych i estetycznych Antoniego B. Stępnia i Władysława Stróżewskiego (późniejszego profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego). Poprzez Karola Wojtyłę fenomenologia inspirowała przede wszystkim KUL-owską etykę, zespalając obiektywne podejście tomizmu egzystencjalnego z fenomenologiczną analizą świadomości i aksjologią. Spośród fenomenologów Tadeusz Styczeń w swych pracach wyraźnie odwołuje się do Edmunda Husserla, Maxa Schelera i Romana Ingardena oraz do swoistej fenomenologii Nicolai Hartmanna. Jako jeden z pierwszych zwrócił uwagę na oryginalną koncepcję etyki w ujęciu Husserla.

Ważnym polskim środowiskiem filozoficznym, mającym pośredni wpływ na etykę Tadeusza Stycznia, był marksizm. Nie tyle polemizował on z poszczególnymi elementami marksizmu, co poprzez pozytywny wykład problematyki antropologicznej i etycznej przeciwstawiał się marksistowskiej koncepcji człowieka i moralności²⁰. Ze środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w bezpośrednim dialogu z marksizmem uczestniczyli: ks. Kazimierz Kłósak, ks. Stanisław Kowalczyk i Antoni B. Stępień.

Szczegółowo oddziaływanie merytoryczne na antropologię i etykę Tadeusza Stycznia ukazują przypisy do jego prac. Z klasyków na pierwszy plan wysuwają się: Arystoteles, Tomasz z Akwinu, David Hume z tezą o niemożliwości logicznego przejścia od „jest” do „powinien”, Immanuel Kant z koncepcją imperatywu kategorycznego, Edmund Husserl, Max Scheler, Dietrich von Hildebrand i Nicolai Hartmann z koncepcjami doświadczenia i wartości, a spośród tomistów Jacques Maritain. Otacza ich liczne grono współczesnych autorów, zwłaszcza z kręgu filozofii analitycznej i współczesnej niemieckiej etyki i teologii moralnej, podejmujących problemy interesujące Tadeusza Stycznia. Nie można przy tym pominąć wpływu Pisma świętego oraz nauki Kościoła, właściwie adaptowanej do rozważań filozoficznych.

Oddziaływanie dokonań naukowych Tadeusza Stycznia poza kręgiem uczniów oraz polskich środowisk uwidocznili się we wspomnianych już kontaktach międzynarodowych, a zintensyfikowało się po

²⁰ Dał temu wyraz w rozdziale napisanym razem z A. Szostkiem, *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii*, w: T. Styczeń, *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawo*, „Dzieła Zebrane”, t. 5, red. C. Ritter, Lublin 2014, s. 329–347.

wyborze kardynała Karola Wojtyły na papieża. Uważano go za autentycznego interpretatora myśli swego Mistrza.

Osobny rozdział w jego działalności i nowy krąg oddziaływania związany jest z jego „etyką obywatelską”, gdy czując się odpowiedzialny za naród i kształt polskiej demokracji po przemianach ustrojowych, włączał się w społeczne dyskusje nad problemami ochrony życia ludzkiego, koncepcją małżeństwa i rodziny, państwa i prawa – w tych sprawach kierował listy do władz państwowych, wskazując na prymat osoby ludzkiej i moralności nad prawem i ekonomią.

PREZENTACJA FILOZOFII

Przedstawiając najważniejsze założenia poglądów etycznych Tadeusza Stycznia, należy zauważyć, że przede wszystkim broni on kognitywizmu, czyli poglądu głoszącego, że możliwe jest poznanie dobra. Twierdzi, że przedmiotem poznania jest powinność respektowania osoby dla niej samej, dana w specyficznym doświadczeniu, posiadającym charakter normatywny. Tym samym omija on zarzut postawiony procedurom etycznym przez Davida Hume'a, że na podstawie tego, co jest, orzeka się o tym, jak być powinno, czyli zarzut przechodzenia od zdań stwierdzających do zdań normatywnych. Styczeń traktuje etykę jako teorię moralności, a dokładniej mówiąc – teorię moralnej powinności działania, danej w doświadczeniu²¹. Przyjmuje, że jest ona niezależna w punkcie wyjścia, bo odwołuje się do swoistego, niesprowadzalnego do innych doświadczenia. Jednak dociekając, czym jest etyka, powiada, że musi ona korzystać z innych nauk, zwłaszcza z antropologii filozoficznej i metafizyki. Odróżnia zatem etykę jako naukę normatywną od etologii, czyli dyscypliny referującej, co w danej kulturze uchodzi za złe, a co za dobre.

Poglądy Stycznia przeszły pewną ewolucję. Najpierw odwoływał się on do pojęcia godności ludzkiej, co niektórzy określają jako okres „dignitywny” (od *dignitas* – godność), a potem (po roku 1988) więcej uwagi poświęcał zagadnieniu prawdy, będącej gwarantem ludzkiej wolności, co zostało nazwane okresem „werytatywnym” (od *veritas* – prawda)²².

²¹ A. Szostek, *Styczeń Tadeusz* (hasło), w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 10, s. 409.

²² Tamże.

W pierwszym okresie podejmował dyskusję z eudajmonizmem i deontologizmem. Eudajmonizm jest poglądem etycznym, podkreślającym, że szczęście jest najwyższym dobrem moralnym, a jego osiągnięcie – ostatecznym celem człowieka. Deontologizm jest kierunkiem w etyce, według którego prawodawca (autorytet) wyznacza miarodajne działania człowieka i zobowiązuje go do jego realizacji. Proponował personalizm, tj. kierunek etyczny podkreślający autonomiczną wartość człowieka i postulujący jej pełną afirmację. Nie było to całkowite odrzucanie wspomnianych powyżej nurtów etycznych, ale raczej pokazywanie ich niedostatków. Największym zastrzeżeniem, jakie miał wobec eudajmonizmu, było przekonanie, że nie ukazuje on powinności moralnej jako bezwarunkowej, ale jedynie jako hipotetyczną, tj. zależną od upragnionego celu, jakim jest szczęście, a raczej to, co człowiek sobie jako szczęście wyobraża. Pokazywał na konkretnych przykładach, że ludzie często działają wbrew schematowi cel – środek, tj. wybierają takie działania (środki), które nie odpowiadają celowi uznanemu za ostateczny, ale mimo że zdają się rozmijać z celem uznanym za naczelny, uważamy, iż postępują dobrze. Powyższe dowodzi, że mogą istnieć racje do podjęcia danego działania inne niż cel uznany za ostateczny. Styczeń zarzucał także eudajmonizmowi kierowanie się interesem osobistym, przybierającym często na zewnątrz formę działań altruistycznych, ale podejmowanych z motywów osobistych, interesownych, przez co trudniejszych do wyśledzenia, mających na względzie osobistą doskonałość lub pragnienie bycia chwalonym czy podziwianym. Trzeci z zarzutów stawianych eudajmonizmowi dotyczył popełniania przez ten kierunek błędu zwanego w logice błędem *pars pro toto*, czyli błędem utożsamiania części z całością, tj. błędu zrównywania upragnionego szczęścia z życiem spełnionym.

Wobec deontologizmu heteronomicznego, szukającego ostatecznego uzasadnienia czynu w woli Boga, Styczeń wysuwał zarzut utożsamiania powinności moralnej z wolą autorytetu zewnętrznego, natomiast deontologizmowi autonomicznemu, wedle którego człowiek jest prawodawcą dla samego siebie (w wydaniu Immanuela Kanta) miał za złe brak racjonalności, dokładniej mówiąc – brak uzasadnienia powinności moralnej, a tym samym pozbawianie podmiotu jego racjonalności (prawa pytania o racje uzasadniające nakaz).

Styczeń utrzymywał, że powinność moralna, odnajdywana w doświadczeniu, posiada cztery charakterystyczne cechy: kategoryczność, bezinteresowność, racjonalność i podmiotowość. Powinność płynie,

jego zdaniem, nie z pragnienia tak a nie inaczej rozumianego szczęścia, ale z poznanej godności siebie i godności drugiego człowieka. Odróżniał zatem czyn dobry (jako nastawienie woli na dobro osoby) od czynu słusznego (działanie odpowiednie do afirmacji osoby jako osoby). Dobroć czynu ustalamy więc, biorąc pod uwagę nastawienie ludzkiej woli, a jego słusność – odwołując się do prawa naturalnego. Prawo to rozpoznajemy w aktach sumienia ludzkiego, poprzez które podmiot zobowiązuje się do respektowania konkretnej powinności i wcielania jej w czyn. Za główną powinność Styczeń uznawał afirmowanie osób, a także innych stworzeń, w zależności od rangi ich bytowości. Świadomość tego, że osoba nie jest w pełni doskonała, kazała mu szukać ostatecznego uzasadnienia tej godności w jej związku z Bogiem (Absolutem), jako jej Stwórcą i celem ostatecznym. Przyjmował zatem, że w punkcie dojścia trzeba uznać, iż to Bóg jest ostateczną racją moralności²³.

W drugim okresie swojej twórczości Tadeusz Styczeń skoncentrował uwagę na pokazywaniu znaczenia samego aktu stwierdzenia prawdy. Powiadał, że każdy sąd logiczny jest zarazem autoimperatywem, niezależnie od swojej treści. Zobowiązuje do tego, by kierować się rozpoznaną prawdą. W każdym akcie poznania prawdy człowiek angażuje swoją wolność, dlatego działanie niezgodne z rozpoznaną prawdą jest sprzeniewierzeniem się samemu sobie i stanowi naruszenie własnej tożsamości. Tak więc etyka w punkcie wyjścia jest antropologią normatywną. Ukazuje ona doświadczenie człowieka jako osoby. Człowiek, poznając, staje się świadkiem rozpoznanej przez siebie prawdy o sobie i otaczającym go świecie. Tym samym Styczeń uznaje, że powinność respektowania godności osoby jest wtórna wobec powinności respektowania prawdy dla niej samej²⁴. Dopiero wierność wobec prawdy o osobie może zapewnić osobie godność i wszelkie przynależne jej prawa. Stąd też podejmuje się on obrony praw przysługujących osobie ze względu na jej godność, zapisanych w postaci pewnych norm, z których część posiada charakter wyjątkowy. Rozumienie etyki jako teorii powinności moralnej afirmacji osoby dla niej samej prowadzi do wniosku, że etyka stanowi podstawę polityki, zwłaszcza gdy idzie o ustalanie norm gwarantujących osobie prawo do życia bez żadnych wyjątków. Odpowiedzialność za ochronę

²³ Tamże, s. 410.

²⁴ Tamże.

osób ze względu na ich godność filozof przypisuje przede wszystkim państwu, mającemu bronić w pierwszej kolejności tych, którzy sami tego nie potrafią, czyli nienarodzonych. W obronie nienarodzonych wykazał on dużo osobistego zaangażowania jako obywatel i autor licznych publikacji, traktując życie jako wartość fundamentalną, na której można urzeczywistniać wszelkie inne. Tym samym sprzeciwia się także karze śmierci jako w pełni świadomemu aktowi pozbawiania kogoś życia.

Sporo miejsca w twórczości Tadeusza Stycznia zajmują rozważania dotyczące myśli Karola Wojtyły (później Jana Pawła II). Opracowywał jego wystąpienia i popularyzował je w Polsce i poza jej granicami. Przede wszystkim pokazywał, że Wojtyła (Jan Paweł II) starał się przedstawić człowieka jako osobowy podmiot, mogący się odnaleźć tylko we wspólnocie z innymi. Jedynie we wspólnocie z innymi możemy odnaleźć prawdę o sobie oraz o swych aspiracjach i nadziejach, bo tam ożywia nas życzliwość i dokonuje się poszanowanie osobistych praw. Dopiero poprzez bezinteresowny dar z siebie człowiek odnajduje radość i pełnię życia.

Patrząc na dokonania Tadeusza Stycznia od strony metodologicznej, należy zauważyć, że był on najgłębiej przekonany, iż etykę można uprawiać jedynie w ramach filozofii. Doceniał wprawdzie próby budowania etyki niezależnej, podjęte przez Tadeusza Czeżowskiego czy Tadeusza Kotarbińskiego, niemniej ich propozycje uznawał za niewystarczające. Uważał bowiem, że to rodzaj pytań decyduje o tym, jakie będzie ich ostateczne wyjaśnienie. Stąd też odróżniał pytania stawiane przez zwykłych ludzi o to, jak powinni postąpić, od pytań zadawanych przez filozofów, szukających ostatecznego wyjaśnienia problematyki powinności moralnej, którzy pytają: czy i dlaczego w ogóle cokolwiek powinienem w ogóle? Tego typu pytania stawiają wszyscy, ale filozofowie zazwyczaj wyrażają je w sposób bardziej precyzyjny.

Utrzymywał, że wyjaśnienia etyczne domagają się filozoficznego fundamentu. Twierdził, że są one możliwe tylko wtedy, gdy dobrze określimy miejsce etyki wśród innych dyscyplin filozoficznych, a także na tle rozmaitych kierunków filozoficznych. Wskazywał na potrójne kryterium podziału podejmowanych wyjaśnień. Różnice mogą dotyczyć: 1) postawy wobec filozofii, 2) koncepcji filozofii, 3) treści poszczególnych twierdzeń filozoficznych. Sam był zwolennikiem pełnego poznania moralności w jej specyfice, danej w doświadczeniu i niedającej się zredukować do żadnej innej rzeczywistości. Twierdził, że

zadaniem etyka jest nie tylko opisanie zjawiska, jakim jest moralność, ale i jego ostateczne wyjaśnienie²⁵.

Określając stosunek etyki do innych dziedzin filozoficznych, Styczeń powiadał, że nie może ona zaczerpnąć swego przedmiotu od żadnej innej dyscypliny filozoficznej. Wielokrotnie powtarzał, że fakt moralności można rozpoznać jedynie doświadczalnie. Etyce przypisywał metodologiczną autonomię, szczególnie w punkcie wyjścia. To doświadczenie pokazuje, że moralność jest relacją międzyosobową. Fakt ten rodzi potrzebę wyjaśnienia jej krańców, czyli pokazania człowieka jako podmiotu czynu i jako przedmiotu, ku któremu skierowane jest działanie podmiotu. Ostateczne wyjaśnienie moralności wymaga więc wyjaśnienia problemu człowieka²⁶. Dokonuje tego antropologia filozoficzna wraz z metafizyką. Nie może to być jednak wyjaśnienie dedukcyjne, zresztą nie ma nawet potrzeby, by powinnośc wyjaśniać na drodze dedukcyjnej. Ma to być postępowanie o charakterze redukcyjnym, polegające na powiązaniu twierdzeń o faktach normatywnych z odpowiednimi twierdzeniami o człowieku i o istnieniu w ogóle. A ponieważ twierdzenia etyki, jak i innych dyscyplin, domagają się ciągle krytycznej oceny, Styczeń uznał, że etyka jako dyscyplina filozoficzna (zwłaszcza metaetyka) potrzebuje kontroli epistemicznej, a więc musi pozostawać w związku z teorią poznania.

Twierdził, że przedmiotem etyki jest moralność jako pewna rzeczywistość uchwycona w doświadczeniu, a jej celem – ostateczne wyjaśnienie danych tego doświadczenia. Był bowiem przekonany, że w zakres pojęcia moralności wchodzi czyny, postawy i osoby, jako podmioty tychże czynów i postaw. Na sposób analogiczny (analogia atrybucji) za pomocą pojęcia moralności orzeka się też o sądach na temat czynów, postaw i osób (uznanie, nagana, ocena, zasada), o kryteriach sądów (wzorzec, probierz), a także o władzach poznawczych, które wydają sądy moralne (świadomość moralna, sumienie, poczucie moralne, wrażliwość moralna)²⁷.

Styczeń uważał, że język potoczny jest nosicielem najrozmaitszych treści moralnych i wymieniał takie sformułowania, jak: „zasługa”,

²⁵ T. Styczeń, *Zarys etyki – metaetyka*, w: tegoż, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo*, „Dzieła Zebrane”, t. 1, red. A. Szostek, Lublin 2011, s. 360.

²⁶ Tamże, s. 361.

²⁷ Tamże, s. 363.

„wina”, „dobroć”, „podłość”, „dobro”, „zło”, „dobry”, „szlachetny”, „nikczemny”, „bezwzględnie obowiązujący”, „bezw warunkowo powinny” itp. Twierdził też, że wspólną treścią takich wyrażen jest „bezwzględna powinność osoby spełniania czynów afirmujących godność osoby lub niespełniania czynów negujących godność osoby”²⁸. Tak rozumianą powinność porównywał z określeniami, jakich używali tacy myśliciele, jak: Tadeusz Kotarbiński („ideał spolegliwego opiekuństwa”, czyli kogoś, na kim można polegać), Czesław Znamierowski („zasada życzliwości powszechnej”), Jacques Maritain („postulat postępowania zgodnego z naturą”) czy Karol Wojtyła („norma personalistyczna”)²⁹.

Styczeń powtarzał wielokrotnie, że etyka powinna brać pod uwagę człowieka jako osobę, zarówno jako podmiot, jak i przedmiot, ku któremu skierowane jest działanie podmiotu. Dlatego odrzucał niektóre koncepcje etyki, twierdząc, że selektywnie ukazują one powinność moralną. Chodziło mu zwłaszcza o poglądy George’a E. Moore’a, który rozumiał etykę jako naukę o samoistnej cesze dobra, ujmowanej intuicyjnie, a także o koncepcję Nicolaiia Hartmanna, dla którego etyka była teorią mającą za przedmiot świat samoistnych wartości, czy też o niektóre koncepcje neotomistyczne, które utożsamiają etykę z teorią ludzkiego działania (decyzji)³⁰. Utrzymywał, że przedmiotu etyki nie wolno określać jedynie w kategoriach dobra i zła, bo wtedy jest on za wąski. Trzeba więc brać pod uwagę treść czynu zarówno przed jego dokonaniem, jak i po jego spełnieniu.

Jeżeli chodzi o metodę etyki, to określał ją w odniesieniu do innych metod, wśród których wymieniał: indukcję uogólniającą, analizę języka potocznego, opis analityczny, opis fenomenologiczny, uniwersalizującą intuicję. Był bowiem przekonany, że o wyborze metody decyduje głównie stanowisko filozoficzne uprawiającego etykę. Sam opowiadał się za uniwersalizującą intuicją. Jej rozumienie zostanie omówione w dalszej części niniejszej pracy.

Styczeń odrzucał pewne metody etyczne ze względu na właściwe im pojmowanie ontologii. Chodziło mu szczególnie o teorie Nicolaiia Hartmanna, Romana Ingardena, a także o poglądy Edmunda Husserla i Maxa Schelera. Zarzucał im, że poszerzyli oni (i to znacznie) zakres etyki poprzez stworzone przez siebie byty, mówiąc o królestwie

²⁸ Tamże, s. 364.

²⁹ Tamże, s. 365.

³⁰ Tamże, s. 366, przypis 116.

wartości (*Reich der Werte*), czy też poprzez usamodzielnienie niesamodzielných stanów bytowych (*An-sich-Sein der Werte, Wertontologismus*), a pominęli wyjaśnienie rzeczywiście danej moralności, uchwytnej w doświadczeniu³¹.

Odrzucał także myślenie neopozytywistów; twierdził, że wyciągają oni fałszywe wnioski na temat powinności moralnej z dogmatycznie przyjętych założeń teoriopoznawczych. Chodziło o sprowadzanie właściwego poznania jedynie do empirii rozumianej zmysłowo, co prowadzi zazwyczaj do wniosku, że albo nie ma dobra w sensie ontycznym (nihilizm aksjologiczny Charlesa L. Stevensona, Alfreda J. Ayera), albo jest ono czymś innym niż się powszechnie sądzi (naturalizm etyczny Moritza Schlicka)³². Styczeń chciał uniknąć zarówno maksymalizmu, jak i minimalizmu ontologicznego, dlatego też proponował metafizyczny opis moralności. Przekonywał, że powinność jest czymś realnym, należnym realnie istniejącej osobie od realnie istniejącej osoby. „Realna osoba jest *przedmiotem* tej powinności, jej źródłem, a także *kryterium* treści tego, co się wobec niej powinno, co się jej należy. Realna osoba jest także *podmiotem* tej powinności”³³. Stąd też dodawał, że powinność nie istnieje poza bytem. Jest to wyraźna różnica w stosunku do tego, co na ten temat napisał Immanuel Kant, który uważał, że powinność jest nakazem rozumu praktycznego i nie ma związku z rzeczywistością pozaumysłową.

Przy takim rozumieniu etyki Styczeń wyróżnił kilka jej działów, biorąc pod uwagę trzy najważniejsze, jego zdaniem, zagadnienia: I. Determinowanie moralności, II. Stosunek moralności do człowieka jako podmiotu i przedmiotu moralności, III. Stosunek moralności do Absolutu jako jej ostatecznej racji. Na tej podstawie dokonał on bardziej szczegółowego podziału treści etycznych:

I. Determinowanie moralności:

1. Moralność a dziedziny pokrewne.
2. Istota moralności.
3. Znamiona powinności moralnej.
4. Wyznaczniki moralności.

³¹ Tamże, s. 377.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 377 i n.

- II. Stosunek moralności do człowieka jako podmiotu i przedmiotu moralności:
 - 1. Źródła powinności moralnej.
 - 2. Norma moralności.
 - 3. Szczegółowe ujęcie moralności.
 - 4. Autonomia podmiotu a obiektywność normy moralności.
 - 5. Moralność a samourzeczywistnienie.

- III. Stosunek moralności do Absolutu jako jej ostatecznej racji:
 - 1. Dlaczego moralność w ogóle?
 - 2. Ostateczne wyjaśnienie moralności³⁴.

³⁴ Jest to pewien skrót podziału. Pełny podział w: T. Styczeń, *Zarys etyki – metaetyka*, dz. cyt., s. 385–387.

SZCZEGÓŁOWE ZAGADNIENIA TEORETYCZNE

4.1. PROBLEMATYKA METAETYCZNA

Zainteresowania metaetyczne Tadeusza Styczenia zaczęły się już w trakcie pisania pracy magisterskiej poświęconej etyce cnoty według Nicolaia Hartmanna. Jednak szczególną uwagę zwraca jego praca doktorska zatytułowana *Możliwość etyki naukowej u Johna Locke'a*³⁵. Tezy w niej zawarte przedstawił w nowy sposób w artykule *Metaetyka. Nowa „rzecz” czy nowe „słowo”?*³⁶, a powtórzył je w artykułach *Spór o naukowość etyki*³⁷ i *Tradycyjne i współczesne ujęcia etyki*. Stawia tam pytanie: „Czy, a jeżeli tak, to w jaki sposób, potrafił Locke – mając z jednej strony wygórowany ideał nauki, a z drugiej zaś, wychodząc z założeń, na które powołuje się współczesny empiryzm logiczny – uprawomocnić epistemologicznie i metodologicznie etykę jako naukę?”³⁸. Odwołując się do poglądów Locke'a, starał się pokazać, że angielski filozof interpretował rzeczywistość zarówno rygorystycznie, jak i liberalnie, dopuszczając pewien margines dowolności. Podjęte przez Locke'a badania o charakterze formalnym Styczeń uznaje za spełnione jedynie połowicznie,

³⁵ T. Styczeń, *Możliwość etyki naukowej u Johna Locke'a*, w: tegoż, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo*, „Dzieła Zebrane”, t. 1, red. A. Szostek, Lublin 2011.

³⁶ T. Styczeń, *Metaetyka. Nowa „rzecz” czy nowe „słowo”?*, w: tegoż, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo*, s. 23–32.

³⁷ T. Styczeń, *Spór o naukowość etyki*, w: tenże, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo*, s. 391–412; T. Styczeń, *Tradycyjne i współczesne ujęcia etyki*, w: tegoż, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo*, s. 408.

³⁸ T. Styczeń, *Możliwość etyki naukowej u Johna Locke'a*, w: tegoż, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo*, dz. cyt., s. 163.

gdyż uważa, że konstruowane pojęcia, ukazujące pierwowzory zachowań, mogą wprawdzie pozostawać w zgodności lub niezgodności (kłamstwo i sprawiedliwość), ale wtedy etyka upodabnia się do matematyki, nie przedstawia bowiem jasnego kryterium ustalania zgodności pojęć z rzeczywistością. Poza tym definicje etyczne odnoszą się do realnego bytu, jakim jest człowiek, a więc mają inny charakter niż w matematyce³⁹. Podobieństwo etyki do matematyki, pokazywane przez brytyjskiego filozofa, Styczeń uznał za połowiczne uzasadnione, mimo to doceniał wkład Locke'a w zainicjowanie etyki aksjomatyczno-dedukcyjnej. Uważał jednak, że formalne zdefiniowanie pojęć nie jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że zdefiniowanie zachowania wystarczy, by mówić, iż ono obowiązuje. Definicje formalne pokazują, co najwyżej, niesprzeczność w postępowaniu, ale niczego nie nakazują ani nie uzasadniają, zwłaszcza słuszności konkretnego czynu względem definiowanych wzorców postępowania. To, co zrobił Locke, uwiadacznia odniesienie konkretnych działań do prawa boskiego czy woli ustawodawcy. Jest zatem etologią, a nie etyką normatywną. Styczeń stawia Locke'owi zarzut, że „definicyjnie uznaje za moralnie dobre to, co za moralnie dobre potocznie uchodzi”⁴⁰.

U Locke'a, jak zauważa filozof, spotykają się dwa heterogeniczne elementy, dostrzegalne z metodologicznego punktu widzenia, czyli konstruowane przez umysł ogólne wzory postępowania (element aprioryczny) z empirycznymi uzasadnieniami, jakim jest pragnienie przyjemności (element aposterioryczny). „Ostatecznie zatem – powiada – empiryzm Locke'a jest odpowiedzialny za wewnętrzną 'nie-spójność' strukturalną jego pojęć etycznych i jej konsekwencje dla metodologicznego charakteru sądów etycznych, czyli dla etyki w ogóle”⁴¹. W zakończeniu pracy doktorskiej Styczeń stwierdza, że współcześni etycy, pozostający pod wpływem Locke'a, poszli dwiema drogami. Na jednej z nich można spotkać wyznawców naturalizmu w wersji francuskiej, Moore'a, emotywistów, a na drugiej – zwolenników tzw. etyki naukowej, tworzonej na gruncie empiryzmu aksjologicznego⁴². I ostatecznie konkluduje: „Chcąc ocalić konieczność sądów etycznych, trzeba zrewidować założenia epistemologiczne; chcąc przy nich

³⁹ Tamże, s. 244.

⁴⁰ Tamże, s. 232.

⁴¹ Tamże, s. 250.

⁴² Tamże, s. 259.

pozostać, należy się rozstać z myślą o konieczności sądów etycznych (w ogólnie przyjętym tego słowa znaczeniu)⁴³. Tezy postawione w pracy doktorskiej znalazły swoje rozwinięcie zarówno w jego pracy habilitacyjnej, jak i w niektórych artykułach, np. *Metaetyka. Nowa „rzecz” czy nowe „słowo”?*⁴⁴.

Analizując poglądy Tadeusza Stycznia, zarówno metaetyczne, jak i etyczne, można odnaleźć trzy typy teorii, jakie wyróżnił. Jedną z nich jest etyka jako teoria normatywnego faktu moralności, drugą – teoria języka tego faktu, czyli języka o przedmiocie badań (języka etyki), trzecią – teoria języka, w jakim wypowiadamy się na temat etyki, a więc języka drugiego stopnia, języka metateorii (metajęzyka). Innymi słowy, wyróżnia on moralność, etykę i metaetykę, które posługują się różnymi językami. Na tej podstawie wskazuje na trzy kierunki metaetyczne, tj. intuicjonizm, naturalizm, emotywizm. W każdym z nich wyróżnia tezy ontologiczne, epistemiczne i semiotyczne, a na poziomie metajęzyka omawia pewne twierdzenia na temat języka etyki.

I tak intuicjonizm utrzymuje, zdaniem omawianego filozofa, że desygnat „dobro” istnieje przedmiotowo, że dobro jest poznawalne i że termin „dobry” jest nazwą. Jeżeli idzie o poglądy intuicjonistów na temat języka etyki, to utrzymują oni, że twierdzenia o dobru są zdaniami w sensie logicznym, że są rozstrzygalne intuicyjnie i że etyka jest nauką.

Naturalizm zaś mówi, że dobro istnieje jako cecha przedmiotowa, że jest poznawalne spostrzeżeniowo i że termin „dobro” jest nazwą spostrzeżeniowo-empiryczną. Odnośnie do języka etyki głoszą oni, że twierdzenia o dobru są zdaniami, że są rozstrzygalne spostrzeżeniowo oraz że etyka jest nauką w sensie scjentyistycznym.

Jeżeli idzie o emotywizm, to jego przedstawiciele uważają, że dobro przedmiotowo nie istnieje, że nie jest ono przedmiotem poznania oraz że słowo „dobro” nie jest nazwą, ale środkiem wyrażania emocji. Odnosząc się do języka etyki, utrzymują oni, że twierdzenia o dobru nie są zdaniami w sensie logicznym, że są nierozstrzygalne i że etyka nie jest nauką.

Styczeń twierdzi ponadto, że intuicjonizm i naturalizm zakładają obiektywizm aksjologiczny i utrzymują, że wartości (dobro) mogą być

⁴³ Tamże, s. 260.

⁴⁴ T. Styczeń, *Metaetyka. Nowa „rzecz” czy nowe „słowo”?*, w: tegoż, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo*, dz. cyt., s. 113–120.

poznane, co prawda w różny sposób, ale jednak poznane. Emotywizm natomiast głosi nihilizm aksjologiczny i utrzymuje, że wartości (dobra) nie da się poznać, stąd jest nazywany akognitywizmem. Jego zdaniem tylko w przypadku intuicjonizmu można mówić, że metateoria jest tożsama z metaetyką; w przypadku naturalizmu metateoria jest metaetologią, czyli pewnym namysłem nad etologią badającą, co ludzie uważają za dobre, a co za złe. Natomiast w przypadku emotywizmu metateoria jest semiotyką wyrażeń wartościujących.

Styczeń dokonuje również charakterystyki wspomnianych powyżej kierunków na poziomie teorii etycznej. I tak uważa on, że intuicjonizm uznaje etykę za teorię opisującą i wyjaśniającą normatywny fakt moralny, a opisowe zdania etyczne za zdania normatywne i wartościujące. Dla naturalistów natomiast etyka jest teorią opisującą i wyjaśniającą psychiczny fakt przeżywania moralności oraz społeczny fakt zachowań moralnych. Redukuje jednak, zdaniem filozofa, zdania wartościujące i normatywne do zdań wyrażających przeżycia powinności. Dla emotywiistów etyka nie istnieje jako wiedza; jest jedynie analizą logiczną wyrażeń wartościujących i normatywnych. Wszelkie oceny i normy etyczne traktuje jako pseudozdania. Jeżeli idzie o postrzeganie faktu normatywnego, to intuicjonizm traktuje go jako normatywny fakt moralny, wyrażający powinność miłowania osób jako spełnioną lub nie, czyli jako dobro lub zło. Język przedstawiający ten fakt ukazuje przedmiot i treść aktu moralnego. Naturalizm traktuje zaś fakt moralny jako fakt przeżywania moralności, redukując tym samym przedmiot aktów psychicznych czy społecznych do samych aktów oceniania czy wartościowania i do ich treści, tj. oceny lub normy. Język wyraża treść aktu, jak i sam akt. Dla emotywiistów fakty moralne są jedynie językowymi ekspresjami naszych emocji. Język przekazuje wprawdzie akty emocji, ale nie komunikuje żadnej treści o podmiocie ani o przedmiocie. Są to wyrażenia wartościujące języka potocznego⁴⁵.

Po omówieniu oceny różnych kierunków metaetycznych przez Tadeusza Styczenia, wypada przejść do prezentacji jego wizji etyki i jej nurtów, by potem dokonać analizy pewnych szczegółowych zagadnień metaetycznych, specyficznych dla omawianego filozofa. Styczeń stara się uporządkować rozumienie etyki ze względu na przedmiot

⁴⁵ T. Styczeń, *Zarys etyki – Metaetyka*, w: tegoż, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo*, dz. cyt., s. 388.

materialny i formalny oraz na stopień języka, wyróżniając język przedmiotowy (etyczny) i metaetyczny⁴⁶. Etykę pojmuję jako teorię powinności moralnej i dodaje, że jest to określenie równoważne (choć nie równoznaczne) z wieloma innymi nazwami tej dziedziny, a przez to może być powszechnie akceptowane. Różnice pojawiają się dopiero przy określaniu normy moralności wyznaczającej moralny sens powinności działania. Wyróżnia on kilka możliwych sposobów rozumienia powinności (eudajmonistyczny, deontologiczny, personalistyczny). Pomiędzy przedstawicielami wymienionych powyżej nurtów etycznych trwa spór dotyczący właściwego rozumienia istoty powinności – stanowi on główny przedmiot etyki jako dyscypliny naukowej.

Styczeń odróżnia powinność moralną od powinności pozamoralnej. Twierdzi, że pierwsza z nich jawi się w doświadczeniu (intuicji) i dociera do człowieka w sędzię jego sumienia jako stwierdzenie „powinienem”. Uważa, że powinność moralna jest niezależna od pragnienia szczęścia osoby działającej (i dlatego zgłasza swoje zastrzeżenia wobec eudajmonizmu), ale wiąże ona podmiot działania, o ile on sam jest autorem sądu, że coś powinien (to wyklucza deontonomizm heteronomiczny przyjmujący, że ktoś zewnętrzny w stosunku do nas może nam nakazywać, co powinniśmy czynić). Zdaniem Styczenia, sąd, że coś powinienem, może zostać wydany jedynie wówczas, gdy podmiot własnym aktem stwierdza i uznaje prawdę o rzeczywistości, przynajmniej w sposób domniemany. A rzeczywistość tę stanowi wartość wsobna adresata, względem którego dane działanie jest podejmowane. To ona pokazuje, że deontonomizm autonomiczny (choćby w wydaniu Kanta) nie ma racji, gdyż opiera się jedynie na sędzię podmiotu, bez odnoszenia go do tego, co zewnętrzne⁴⁷.

Styczeń jest przekonany, że prowadzone w codziennym życiu spory (np. na temat mówienia prawdy choremu: powiedzieć czy zataić?) pokazują, że ich źródłem nie jest pragnienie szczęścia (względnie doskonałości) spierających się i nie odnoszą się one do jakichś nakazów bądź autorytetów. Spory, jakie toczą ludzie na temat właściwego postępowania, mają swoją podstawę w wartości osoby, w jej godności.

⁴⁶ T. Styczeń, *Etyka*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 177.

⁴⁷ Tamże.

Poszukiwaną normą moralności, a więc kryterium, wedle którego działanie staje się powinno lub wartościowe, jest wartość wsobna tego, ku któremu nasze działanie jest skierowane. Stąd też Styczeń powiada, że „moralna powinność działania okazuje się powinnością, którą osoba afirmuje osoby lub rzeczy dla ich wsobnej wartości”⁴⁸. Etyka jest zaś teorią owej powinności. Na tej podstawie twierdzi, że pełnoprawna nazwa „etyka” przysługuje jedynie jej personalistycznemu rozumieniu. Ujęcie eudajmonistyczne nazywa teorią szczęścia lub eudajmonologią, teorię nakazów – deontologią. Co więcej, uważa, że osobowa godność człowieka ugruntowana jest „w jego przedmiotowej strukturze bytowej (naturze)”⁴⁹. Stąd też wyróżnia dwa czynniki pełnowartościowego aktu moralnego. Pierwszym jest wola afirmacji osoby jako adresata działania (intencja, zamiar), natomiast drugi stanowi przedmiotowa stosowność takiego działania. Pierwszy z czynników służy określeniu czynu jako dobrego, a drugi – jako słusznego. Czyny dobre i słusne nazywa godziwymi, a złe i niesłusne – niegodziwymi⁵⁰.

Dokonując dalszej charakterystyki nurtów etycznych, Styczeń powiada, że w eudajmonizmie, zwanym teleologizmem, konsekwencjonalizmem, utylitaryzmem, o słuszności czynu decydują skutki, a w deontologizmie – wewnętrzna treść czynu, czyli jego przedmiot. Uważa zatem, że dopiero uznanie osoby za normę moralności usuwa pozorne sprzeczności między autonomizmem moralnym, utrzymującym, że norma moralności znajduje się w działającym podmiocie, a heteronomizmem, czyli poglądem głoszącym, że taka norma jest poza podmiotem. Jest on głęboko przekonany, że osoba postrzegana jako norma moralności jest instancją, która znajduje się zarówno w samym podmiocie działania, jak i poza nim. Chce przez to pokazać, że „własna godność osobowa działającego jest dla niego zawsze – bezpośrednio lub pośrednio, wyłącznie bądź łącznie z innymi adresatami działania – przedmiotową normą moralności”. Będąc poza podmiotem czynu, jest ona „w osobowym lub pozaosobowym adresacie działania”⁵¹. Od osoby jako normy moralności Styczeń odróżnia osobową godność, będącą również normą moralności. Nie zależy ona od

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 177 i n.

⁵⁰ Tamże, s. 178.

⁵¹ Tamże.

podmiotu, ale jest mu dana jako przedmiot do odczytania, a jednocześnie przedłożona jego wolności do afirmowania poprzez czyny miłości zarówno w nim samym, jak i w innych osobach. Jest zatem normą wewnętrzną, zgodnie z tym, co głoszą zwolennicy autonomizmu etycznego, a jednocześnie zewnętrzną, czyli obiektywną, jak utrzymują przedstawiciele heteronomizmu. „Spełnienie powinności moralnej jest więc wiernością obiektywnemu ‘porządkowi dóbr’ najściślej związaną z wiernością sobie”⁵².

Autonomia działania nie pozwala na utożsamianie powinności moralnej z naciskiem wywieranym na wolę, czyli nie dopuszcza żadnej heteronomii. Podmiot działa bowiem zgodnie z sądem swego sumienia. Z drugiej jednak strony, podmiot sam, poprzez sąd sumienia, uzależnia się od stwierdzanej w tym sądzie prawdy o wartości osób lub rzeczy, przynajmniej w sposób domniemany. Akt podmiotu nie jest więc wynikiem jego samowoli, niczym nieskrępowanego wyboru. Poprzez sumienie człowiek uzgadnia własne działanie z przedmiotową (obiektywną) normą moralności. Na tej podstawie Styczeń wyróżnia trzy aspekty powinności moralnej jako przedmiotu etyki i powiada, że odpowiadają one „trójwymiarowości sumienia jako sądu o powinności moralnej”, co stanowi o strukturze metodologicznej uprawianej przez niego etyki⁵³. Po pierwsze, sumienie stanowi źródło bezpośredniego poznania powinności moralnej, a jednocześnie odśłania godność osoby lub wartość rzeczy. Odpowiada bezpośrednio na pytanie: dlaczego powinienem? „Stanowi ono zarazem doświadczalny punkt wyjścia oraz doświadczalną podstawę formułowania naczelnego zasady etycznej, np. osobie od osoby należna jest afirmacja (wszystkiemu, co wartościowe, należna jest afirmacja)”⁵⁴. Stąd też Styczeń powiada, że etyka jest dyscypliną epistemologicznie i metodologicznie niezależną. Po drugie, sumienie uzależnia trafność i ważność własnych ocen od trafności rozpoznania natury osoby ludzkiej, wskazuje na potrzebę jak najlepszej wiedzy o człowieku. Jest to niezbędne do sformułowania norm słusznościowych. W tym aspekcie etyka jest podporządkowana metodologicznie antropologii. Tak więc słuszność norm etycznych zależy od właściwego (słusznego) poznania antropologicznego⁵⁵. Po trzecie,

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, s. 179.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

sumienie, wydając sąd podmiotu, że podmiot coś powinien, „stwierdza faktycznie”, choć nie wprost, realną przedmiotowość powinności moralnej (a nie tylko jej poczucia), dzięki czemu sąd ten ma charakter sądu egzystencjalnego typu „powinność [...] istnieje”⁵⁶. Jeśli chcemy zatem zrozumieć, jak istnieje powinność, to musimy odwołać się do jakiejś metafizyki. Sumienie ma nas naprowadzić na drogę umożliwiającą owo wyjaśnienie, poprzez odwołanie się do pojęcia Absolutu osobowego i do Jego stwórczej interwencji, do Jego miłości. „Akt miłości, jako akt afirmacji należnej osobie, okazuje się w swym najgłębszym wymiarze aktem religijnym. Natomiast etyka, jako teoria przechodząca od wyjaśnienia samego przedmiotu (fenomenologia moralności) do jego ostatecznego wyjaśnienia, staje się metafizyką moralności”⁵⁷.

Warto dodać, że Tadeusz Styczeń, dokonując namysłu nad etyką, czyli tworząc metaetykę, nawiązywał z jednej strony do poglądów Maxa Schelera, z drugiej do Tadeusza Kotarbińskiego. Wybrał jednak własną ścieżkę badawczą, polegającą na tym, że uznał on, iż punkt wyjścia w etyce pozostaje wewnętrzny w stosunku do doświadczenia człowieka. Etyka jest bowiem nauką opartą na doświadczeniu dostępnym podmiotowi. Nie sprowadza się zatem jedynie do opisu, lecz zmierza do wyjaśnienia danych doświadczenia. Jest poszukiwaniem racji, i to ostatecznych. Jak komentuje poglądy Stycznia Rocco Buttiglione, uznał on, że hierarchia wartości (doświadczanych) nie odpowiada hierarchii powinności. Dlatego często powtarzał, że zadaniem etyki jest określenie tych ostatnich⁵⁸. Chodzi o to, że doświadczenie można wprawdzie rozpocząć od ujmowania czegoś jako wartościowego (wartości), z pominięciem powinności, ale i tak powinność się pojawia, domagając się swego ostatecznego uzasadnienia, pokazania, na czym ostatecznie opiera się wielkość podmiotu lub dlaczego należało wybrać tę, a nie inną wartość. Co więcej, poznawanie powinności jako doświadczanej treści jest niezbędne dlatego, że bardzo często wartości pozostają w konflikcie, a któreś z nich trzeba dać pierwszeństwo. Także uczucia odgrywają wielką rolę w procesie oceny czegoś jako wartościowego, sprawiając, że czemuś przypisujemy szczególną wartość, mimo że nie ma takiej. Zdaniem Stycznia, co starał się pokazywać na wiele

⁵⁶ Tamże, s. 180.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ R. Buttiglione, *Etyka jako wierność doświadczeniu*, przeł. P. Mikulska, „Ethos” 24(2011), nr 3, s. 131.

sposobów, czyn nie jawi się jako coś zewnętrznego w stosunku do działającego człowieka, a przeto nie może być w dowolny sposób podejmowany lub odrzucany czy też podporządkowany jasno określonemu, ale zewnętrznemu celowi. Takiej możliwości nie ma, a to dlatego, że w czynie jest obecna osoba jako ten czyn wykonująca. Ona się w nim objawia i ukazuje taką, jaką jest pod względem moralnym. Tego rodzaju ujęcie doświadczenia wskazuje na integralność doświadczenia treści i osoby zarazem, a więc inaczej niż to przedstawia etyka konsekwencji, traktująca osobę jako zewnętrzną wobec czynu, dowolnie wybierającą takie, a nie inne działania⁵⁹.

Styczeń utrzymywał, że do analizy doświadczenia potrzebny mu jest język możliwie najprostszy, a dopiero do eksplikacji doświadczenia – bogatszy, ładniejszy⁶⁰. Odpowiadając na ankietę na temat tego, jak widzi on swoją rolę jako etyk, napisał: „Etyka odnajduje samą siebie dopiero wówczas, gdy staje się orędziem o godności osoby. Głównym przeto, jeśli nie wręcz jedynym zadaniem etyka, właściwą jego rolą, posłannictwem społecznym jest pozostawanie w służbie tego orędzia. Głoszenie go w sposób najbardziej przekonywający, efektywny”⁶¹. Tak więc zadanie etyka sprowadza się, jego zdaniem, do ukazywania, w najróżniejszy sposób, wartości osoby. Człowiek jest takim bytem, który istnieje „inaczej” i „wyżej”.

Tak więc wyróżnił on kilka sposobów poznania osoby i mówienia o niej, zwłaszcza o jej godności. Po pierwsze, godność osoby ludzkiej najpełniej ujawnia się w sytuacjach zagrożenia, kiedy to dostrzegamy osobę jako kogoś, a nie jako coś. Tam bowiem nie ma kalkulacji zysków i strat związanych z poszczególnymi działaniami, jak choćby w sławetnym sporze na temat tego, czy powiedzieć choremu prawdę o stanie jego zdrowia czy też lepiej ją ukryć. Po drugie, godność tę ujmujemy, gdy jednak zastanawiamy się nad podjęciem takich, a nie innych działań. Wówczas to zarówno poznajemy osobę, jak i ją ukazujemy. Po trzecie, mówienie o osobie polega na ukazywaniu prawdy o niej. To, kim jesteśmy i to, kim jest drugi, ujawnia się, gdy pozostajemy wierni prawdzie, którą sami rozpoznaliśmy. Dlatego Styczeń powiada: „Aser-

⁵⁹ Tamże, s. 132.

⁶⁰ Zob. K. Krajewski, *Prawda jako podstawa etyki w myśli księdza Tadeusza Stycznia*, „Ethos” 24(2011), nr 3, s. 135.

⁶¹ T. Styczeń, *Objawiać osobę*, w: tegoż, *Objawiać osobę*, „Dzieła Zebrane”, t. 3, red. A.M. Wierzbicki, Lublin, 2013, s. 17.

cja tedy – to nie tylko bierne stwierdzenie przez podmiot prawdy o stwierdzonym przedmiocie, lecz zarazem wyrażenie zaangażowania się poznającego podmiotu po stronie prawdy o poznanym przedmiocie⁶². W takim ujmowaniu godności siebie i drugiego najważniejszą rolę odgrywa intuicja intelektualna, którą nazywa po łacinie *universale in concreto*, a która zdaje się przypominać tę, o jakiej mówił Harold A. Prichard, chwytająca jednocześnie to, co jednostkowe i to, co ogólne. Tym samym Styczeń dostrzega możliwość przejścia od powinności afirmowania siebie do powinności afirmowania drugiego. Twierdzi, że punktem wyjścia dla rozważań etycznych staje się doświadczenie ukazujące normatywną moc prawdy. Mamy odkrywać to, co prawdziwe, ale niczego nie narzucać w imię pewnych teoretycznych presupozycji. Nie przejmuję on, jako etyk, porządku normatywnego zaczerpniętego z metafizyki czy antropologii. Tym sposobem omija „gilotynę Hume’a”⁶³ przez to, że ukazuje jedność momentu informatywnego i normatywnego, polegającą na konstatacji: „com sam stwierdził (autoinformacja), temu nie wolno mi zaprzeczyć (autoimperatyw)”⁶⁴. Innymi słowy, sedno swego wywodu metaetycznego Styczeń wyraża za pomocą łacińskiej formuły: *primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur*. Etyka staje się zatem nauką moralności, a także o podmiocie, który normuje swoje działanie przez to, a także dzięki temu, że sam siebie o nim – w sposób właściwy dla siebie – informuje. Etyka jest z racji samego charakteru metodologicznego swego punktu wyjścia antropologią normatywną⁶⁵. Innymi słowy – to, co człowiek powinien, wynika z tego, kim jest. Ale podmiot tego nie dedukuje ze zdań jakiejś teorii na temat człowieka. To, kim jest i to, kim mu nie wolno być, ukazuje się mu w doświadczeniu normatywnej mocy prawdy.

⁶² T. Styczeń, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „jest tak” – „nie jest tak” do naczelnej zasady etycznej*, w: tegoż, *Wolność w prawdzie*, „Dzieła Zebrane”, t. 4, red. K. Krajewski, Lublin 2013, s. 330.

⁶³ Tak nazwano pogląd szkockiego filozofa Davida Hume’a, że nie ma przejścia logicznego od zdań opisowych do zdań normatywnych/wartościujących.

⁶⁴ K. Krajewski, *Prawda jako podstawa etyki w myśli księdza Tadeusza Stycznia*, dz. cyt. s. 148.

⁶⁵ T. Styczeń, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki...*, w: tegoż, *Wolność w prawdzie*, dz. cyt. s. 328.

W tym kontekście warto zastanowić się, jak omawiany filozof rozumiał zależność między etyką a nauką jako taką. A dokładniej mówiąc, jak pojmował stosunek etyki do nauki jako teorii sprawnego działania, której przedstawicielami w Polsce byli tacy myśliciele, jak Tadeusz Kotarbiński czy Stefan Amsterdamski. Otóż Styczeń odrzucał możliwość utożsamienia norm metodologicznych z normami etycznymi. Był bowiem głęboko przekonany, że nauka, jeżeli ma być rzetelnie uprawiana, to musi dbać o jakość metodologiczną, co traktował jako oczywisty wymóg moralny. Analizując dokładniej to zagadnienie, trzeba przyznać, że zarówno Styczeń, jak i Kotarbiński odróżniali etykę w sensie szerszym, zawierającą także eudajmonologię i prakseologię, od etyki w sensie węższym i ścisłym, odwołującą się do godności człowieka. I tak rozumianą różnicę w pojmowaniu etyki oraz tak rozumianą etykę w sensie ścisłym Styczeń – wraz z Kotarbińskim – przyjmował. Niemniej bardzo się troszczył, by nie utożsamiać norm prakseologicznych z etycznymi. Gdyby bowiem tak się stało, wówczas jedynie na-ukowca, i to wysokiej klasy, moglibyśmy uznawać za człowieka etycznie nienagannego. Ponadto naukowiec ten stałby się wyrocznią określającą, kto jeszcze nie jest człowiekiem albo kto już przestał nim być. O człowieczeństwie można byłoby decydować na drodze administracyjnej. Nie ma specjalnej etyki tylko dla naukowca. Istnieje natomiast etyka naukowca, a to dlatego, że wiedza jest dobrem dla ludzkości. Styczeń pisał: „Tak więc oto w imię afirmacji godności osoby jako osoby nie można – i nie wolno – ani z jednej strony redukować samej osoby do czegoś, co okazuje się jedynie dobrem dla osoby, chociażby tak ważnym jak poznanie prawdy, ani też z drugiej strony nie można – i nie wolno – nie afirmować dóbr, bez których afirmowania bądź niepełna, bądź wręcz niemożliwa, jest sama afirmacja osoby”⁶⁶. Utrzymywał, że należy afirmować wszelkie normy prakseologiczne, które służą wypracowywaniu różnorodnych dóbr dla osoby, ale trzeba mieć też świadomość, że mogą one wchodzić w kolizję z normami etycznymi, broniącymi wartości, jaką jest osoba, czyli sprowadzić ją do roli narzędzia⁶⁷.

⁶⁶ T. Styczeń, *Czy istnieje etyka dla naukowca?*, „Ethos” 11(1998), nr 4, s. 80.

⁶⁷ „W imię afirmacji dobra, jakim jest osoba, czyli w imię afirmacji należytej osobie – jako wartości ze swej istoty powinnościowej – należy respektować wszelkie reguły prakseologiczne służące urzeczywistnianiu (pomnażaniu, maksymalizacji) specyficznych dla tej dziedziny działania wartości, zwanych dobrami

Tym sposobem sprzeciwiał się wielu myślicielom, którzy uważają, że prawda jest zrelatywizowana do danej teorii (np. Hilary Putnam, Thomas Kuhn). Odróżniał też sprawności poznawcze od cnót w sensie moralnym. Powinność prakseologiczna nie jest dla niego tożsama z moralną. Fundamentem powinności prakseologicznej jest powinność moralna. Naukowiec nie może brać pod uwagę jedynie skuteczności działań.

Badając twórczość Tadeusza Stycznia, łatwo zauważyć, że antropologia i etyka stanowią dla niego dwie strony tej samej rzeczywistości. Rozważania metaetyczne rozpoczyna on od stwierdzenia, że etyka opiera się na doświadczeniu powinności, a dokładniej mówiąc – tego, co jawi się jako powinno. Jest ono swoiste i nie daje się zredukować do żadnego innego. Jego swoistość zapewnia etyce jej niezależność metodologiczną i epistemiczną. Obie te autonomie mają swoje zakotwiczenie w prawdzie o osobie⁶⁸.

Styczeń mówił o doświadczeniu powinnej treści, co w skrócie nazywał „powinnym”, jako o czymś realnie istniejącym, bo zakorzenionym w rzeczywistości krańców międzyosobowej relacji. Krańcami tymi są realnie istniejące osoby. Doświadczaną treść określał jako *datum morale*. Ukazywanie osoby jako racji powinności jest, jego zdaniem, czymś innym niż uznawanie jakiejś cechy za dobro. Nie jest to jedynie zamienianie opisu doświadczenia w normę na zasadzie indukcji czyli uogólnienia. Treść, jaką odnajdujemy w doświadczeniu, dana nam jest w sądzie egzystencjalnym, stwierdzającym istnienie czegoś jako nas zobowiązującego, a więc normatywnego. Styczeń tak oto pojmuje tę powinność: „z ontycznego punktu widzenia stanowi rodzaj interpersonalnej relacji, rodzaj szczególnego spotkania z osobą, bądź odrzucenia tego spotkania”⁶⁹. Ujawniają się w nim wszystkie cechy

dla osoby, jak dalece tylko bądź urzeczywistnianie samych tych dóbr, bądź aplikacji ich reguł ich urzeczywistniania nie staje w kolizji z wartością, jaką jest sama osoba, czyli jak długo afirmacja poszczególnych dóbr dla osoby bądź aplikacja reguł ich urzeczywistniania wyklucza możliwość instrumentalnego potraktowania (manipulowania) jakiegokolwiek ludzkiej osoby”. T. Styczeń, *Czy istnieje etyka dla naukowca?*, dz. cyt. s. 81.

⁶⁸ T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, w: tegoż, *Etyka niezależna*, „Dzieła Zebrane”, t. 2, red. K. Krajewski, Lublin 2012, s. 304–319; T. Styczeń, *Problem autonomii etyki*, w: tegoż, *W drodze do etyki. Wybór esejów z etyki i o etyce*, Lublin, 1984, s. 228–230. Por. A. Wierzbicki, *Doświadczenie moralne a wiara*, „Ethos” 24(2011), nr 3, s. 21.

⁶⁹ T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, w: tegoż, *Etyka niezależna*, dz. cyt., s. 354.

powinności moralnej, czyli jej kategoryczność, racjonalność, bezinteresowność i wewnętrzność⁷⁰.

W sądzie na temat doświadczanej powinności (powinnej treści, „powinnego”, jak to nazywał) Styczeń wyróżniał jego charakter powinnościowy (że coś bezwzględnie powinieniem) i słusznościowy, polegający na uszczegóławianiu doświadczanej treści, czyli wzbogacany o szczegółowe wglądy antropologiczne, odsłaniające to, co jest ważne dla człowieka jako osoby, czyli o prawdę o osobie. Miał on świadomość tego, że różne wizje antropologiczne prowadzą do odmiennych interpretacji tego, co jest słuszne. Dlatego powiadał, że to właśnie względ słusznościowy stanowi najczęściej przedmiot zasadniczych sporów etycznych. Historia etyki pokazuje wyraźnie, że człowiek jako osoba był uważany za podmiot przysługujących mu praw czy też należytego szacunku, że jawił się jako godny afirmacji dla niego samego. Personalizm, który to głosi, jest bardzo młodym kierunkiem etycznym, a poza tym ma wiele odmian. Mimo tego, że prawda przezeń głoszona była wyrażana na różne sposoby, jej główne przesłanie zawsze było takie samo: osoba sama z siebie zasługuje na to, by ją afirmować.

Styczeń był przekonany, że istnieje rozwiązanie problemu, który podniósł David Hume, wskazując na niemożliwość logicznego przejścia od sądów opisowych do normatywnych, a to dlatego, że też etycznych nie dedukujemy ze stwierdzeń metafizycznych, lecz stosujemy metodę redukcji. Metoda ta polega na odsłanianiu antropologiczno-bytowych racji powinności danej nam w doświadczeniu moralności. Opisywał to w następujący sposób: „Osoby niepodobna odkryć myślą, operującą zrodzonymi z porównań pojęciami ogólnymi. Oto dlaczego nie można jej wyrazić tym bardziej językiem, w którym nazwy, a nawet imiona własne, skazane są na pełnienie generalizujących funkcji”⁷¹. Twierdził, że zachodzi podobieństwo między sądem egzystencjalnym stwierdzającym istnienie czegoś a sądem powinnościowym, ujmującym powinność wraz z jej normatywnością jako treść realnie istniejącą. Stąd też dodawał: „Powinność afirmowania osoby jako osoby przez osobę *jest*”⁷². Godność osoby najczęściej jawi się

⁷⁰ T. Styczeń, *Uwagi o istocie moralności*, w: tegoż, *Etyka niezależna*, „Dzieła Zebrane”, t. 2, red. K. Krajewski, Lublin 2012, s. 515–529. Zob. A. Wierzbicki, *Doświadczenie moralne a wiara*, dz. cyt. s. 23.

⁷¹ T. Styczeń, *Objawiać osobę*, dz. cyt., s. 22.

⁷² T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, dz. cyt., s. 346.

w poczuciu winy, choć nie tylko⁷³. Pojawia się, gdyż człowiek doświadcza, że nie postąpił tak, jak powinien się zachować wobec drugiego jako osoby. Nie jest to jedynie subiektywne poczucie winy, jako sprzeniewierzenie się człowieka, będącego powiernikiem prawdy, ale jest to wina, która ma sens obiektywny⁷⁴.

Styczeń uważał, że realne istnienie powinnej treści afirmowania osoby, jawiące się z całą bezwzględnością, okazuje się odnosić do osoby jako bytu przygodnego. Tego aspektu nie dostrzegł, jego zdaniem, Immanuel Kant, który potraktował człowieka jako ostatecznego i absolutnego prawodawcę. Tymczasem człowiek, jako istota przygodna, a przez to i omylna, potrzebuje ostatecznego uzasadnienia swoich działań, a przede wszystkim treści jawiącej się jako bezwzględnie powinna, mimo że krańce relacji międzypersonalnej (konkretne osoby), w której treść ta się ujawnia, są przygodne, niekonieczne. Dlaczego zatem jawi się nam ona jako bezwzględnie powinna, zobowiązująca? Jedyne wyjaśnienie bezwzględnego charakteru tej relacji może być, jak utrzymywał Styczeń, pokazanie jej zakorzenienia w Absolucie jako ostatecznej racji ludzkiej godności i istnienia człowieka jako osoby.

W późniejszym okresie swej twórczości zaczął on odwoływać się nawet do teologii, gdzie szukał uzasadnienia dla godności człowieka, mimo jego słabości i przygodności. Niektórzy z komentatorów jego twórczości nazywają ten okres filozofią Adwentu, jako że odwołuje się tam do faktu przyjścia na świat Syna Bożego w ludzkim ciele. Zdaniem omawianego filozofa, autentyczny antropocentryzm prowadzi do teocentryzmu i *vice versa*: „prowadząc od człowieka do człowieka poprzez Boga jako najlepszą z możliwych dróg człowieka do człowieka”⁷⁵. Tak więc etyka Tadeusza Stycznia, niezależna w punkcie wyjścia, opierająca się na doświadczeniu treści jako powinnej, staje się antropologią teologiczną w punkcie dojścia, bo zawiera w sobie treści religijne. Nie sposób bowiem uniknąć pytania o przygodność człowieka, ale jeszcze bardziej o jego śmiertelność lub nieśmiertelność. Jeżeli bowiem przyjmujemy, że jest on istotą śmiertelną, to inaczej będzie jawił nam się

⁷³ T. Styczeń, *Dlaczego Bóg stał się chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*, w: tenże, *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*, Lublin 2001, s. 127.

⁷⁴ Tamże, s. 126.

⁷⁵ T. Styczeń, *Kim właściwie jest Jan Paweł II?*, w: tegoż, *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*, Lublin 2001, s. 227.

wymiar zarówno słusznościowy, jak i powinnościowy, niż w przypadku, gdy założymy, że osoba jest bytem nieśmiertelnym. Tego uściślenia dokonujemy na płaszczyźnie teoretycznej, ale sama treść jawi się nam w pierwotnym doświadczeniu, jako istniejąca w odpowiedni sposób.

Analizując metaetykę Tadeusza Stycznia, trzeba wydzielić dwa zasadnicze jej elementy. Po pierwsze, filozof przyjmuje perspektywę pierwszej osoby jako doświadczającej, poznającej powinność moralną. Po drugie, w punkcie wyjścia umieszcza on zależność między powinnością a prawdą i wolnością. Wolność jawi się w prawdzie o powinności treści. Jest ona normatywną mocą prawdy, uznawaną przez człowieka w sposób wolny, przez co nie może on nie być jej wiernym. Takie rozumienie przedstawionego powyżej związku tłumaczy, dlaczego tak wielkie znaczenie przyznaje on sumieniu i antropologii, ukazującej, kim jest człowiek. Poza tym myślenie metaetyczne Stycznia trzeba zaliczyć do nurtu zwanego kognitywizmem, twierdzącego, że możliwe jest poznanie dobra. Niektórzy uważają, że jest to umiarkowana postać intelektualizmu etycznego, utrzymującego, że poznanie tego, co dobre i słuszne prowadzi do właściwego postępowania⁷⁶. Jacek Frydrych mówi, że teoria Stycznia jest pewną formą internalizmu w wersji praktycznej, ale ostatecznie zalicza ją do „eksternalizmu treści i eksternalizmu uznania, gdyż treści i ich uznanie pochodzą spoza pragnień podmiotu. Na jej gruncie nie jest bowiem tak, że racje są uznane za prawdziwe tylko jako ugruntowane na zbiorze pragnień posiadanych przez podmiot. Eksternalizm głosi bowiem, że prawdziwe mogą być racje moralne nieugruntowane w zbiorze pragnień podmiotu”⁷⁷.

Pytanie o możliwość etyki jest, zdaniem Stycznia, centralne dla całej metaetyki. Co więcej, uważa on, że jest to pytanie właściwe wszystkim kierunkom metaetycznym, nawet tym, które odmawiają etyce charakteru naukowego. Chodzi o problem rozstrzygalności tego, czy możliwa jest etyka jako nauka. Filozof zamieścił to pytanie w tytule swojej pracy habilitacyjnej: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*⁷⁸. Stawianie sobie

⁷⁶ J. Frydrych, *Intelektualizm w etyce Tadeusza Stycznia*, „Ethos” 95(2011), s. 202.

⁷⁷ Tamże, s. 203 i n.

⁷⁸ T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, w: tegoż, *Etyka niezależna*, „Dzieła Zebrane”, t. 2, red. K. Krajewski, Lublin 2012, s. 17–246.

takiego pytania uważał za coś naturalnego dla naukowca, ale jednocześnie dodawał, że w pewnym momencie ten musi zadać sobie pytanie o sposób rozstrzygnięcia. Od umiejętności określenia sposobu rozstrzygnięcia zależy końcowa odpowiedź. Etyk nie może zadawać tylko pytań typu „Co?”, ale powinien postawić pytanie „Dlaczego?”. Innymi słowy, musi szukać racji ostatecznej. Niemożliwa jest etyka bez metaetyki. Mieli tego świadomość niemalże wszyscy etycy, od Sokratesa poczynając, który łączył etykę z logiką. Niemniej nowość współczesnej metaetyki, w stosunku do tej uprawianej przez stulecia, nie zawiera się w samej nazwie „metaetyka”, ale w sposobie podejścia do problematyki etycznej. Dawniej miała ona charakter instrumentalny, pomagała w badaniu i rozstrzygnięciu problemów etycznych – obecnie stała się celem dla siebie. Badania metaetyczne są przeprowadzane dla zbadania używanej terminologii, przez co pochłaniają zbyt dużo czasu, który można by przeznaczyć na poszukiwanie odpowiedzi na kwestie etyczne.

Styczeń dostrzega zarówno plusy, jak i minusy w obu podejściach, tj. tradycyjnym i współczesnym, jeżeli idzie o sposób uprawiania metaetyki. Podejściu finalnemu (nowemu), jak go nazywa, grozi jego zdaniem to, że będą tam przeprowadzane badania na nienajlepszej próbie, czyli na wypowiedziach pochodzących głównie z języka potocznego lub uzyskanych w wyniku odwoływania się do nienajlepszych teorii poznania, przyjmowanych na zasadzie powszechnej na nie zgody, bez konfrontacji z materiałem empirycznym.

Z kolei niebezpieczeństwem, jakie grozi podejściu instrumentalnemu, jest to, że dążąc zbyt szybko do osiągnięcia końcowego rezultatu, nie zostaną wystarczająco uwierzytelnione stosowane metody badawcze. A przez to sama etyka może być pozbawiona rzetelnego uzasadnienia. Aby uniknąć tych niebezpieczeństw, Styczeń proponuje wychodzenie poza badania stosowane we własnej szkole filozoficznej.

Chcąc pokazać, że etyka jako nauka empiryczna i ważne uzasadniona jest możliwa, podkreślał często, że odwołuje się ona nie do nazw, ale do sądów egzystencjalnych stwierdzających istnienie powinności moralnej. Jej treść ujęta w doświadczeniu moralnym nie jest treścią nazwy, ale sądu. Jest ujmowana jako coś istniejącego. Jeżeli nawet używał on słowa „powinno”, to traktował je jako pewien skrót językowy. Twierdził, że w doświadczeniu chwytny jednocześnie to, co uniwersalne i to, co konkretne, a to dlatego, że był najgłębiej przekonany, iż ani metoda dedukcyjna, ani indukcyjna nie ukazują sposobu rozstrzygnięcia o możliwości istnienia etyki. W pierwszym przypadku

uzyskiwalibyśmy normy logicznie poprawne, ale nie zawsze odnoszące się do konkretnej rzeczywistości. W drugim nie byłibyśmy w stanie nie tylko ukazać jak największej liczby podobnych przypadków, jak to czyni biologia czy chemia, ale nawet zbliżyć się do wskazania kilku, gdyż w dziedzinie życia moralnego to, co słuszne w jednym przypadku, może być niesłuszne w bardzo podobnym, gdyż nie identycznym. Dlatego zaproponował on tzw. „metodę dorównywania”, którą, nawiązując do wypowiedzi Leona Petrażyckiego, określał jako „ani kulejącą, ani skaczącą”⁷⁹. W ten sposób chciał pokazać, że orzekanie o danym postępowaniu ma charakter analogiczny i może być wystarczające. Jako etyk utrzymywał, że tym, co mamy dane w doświadczeniu moralności, jest relacja międzyosobowa bądź wewnątrzosobowa. Jako metaetyk dopowiadał, że jej kresami są konkretne, realnie żyjące osoby, będące zarówno podmiotami, jak i przedmiotami, ku którym skierowana jest owa relacja. Za każdym razem relacja między nimi jawi się jako relacja powinności miłowania osoby ze względu na nią samą. Nie przypadkiem dopatrywał się on pewnego podobieństwa swoich poglądów z myślą Kanta, a dokładniej mówiąc – z jego sformułowaniem drugiej wersji imperatywu kategorycznego, które wskazuje na „konieczne warunki możliwości”, czyli realność *datum morale*. Warunki te miała wskazywać intuicja intelektualna. „Bezwzględnie powinno – pisze Tadeusz Styczeń – jest zawsze i tylko współdane z osobą jako *terminus a quo* i odpowiednio z osobą jako *terminus ad quem*, wedle klasycznej formuły: *Omni, soli, semper*”⁸⁰. Uważał zatem, że z zasadą tą można się zetknąć tylko poprzez jej „konkretne wcielenie”, gdyż poza nim jej nie ma⁸¹. Filozofowi chodziło o to, by pokazać, że zarówno konkretne osoby, jak i poszczególne działania powinniśmy traktować jako jedyne i niepowtarzalne. Sądził, że w przypadku rozważań na temat powinności mamy do czynienia z pojęciami podobnymi do transcendentaliów. Są one podobne, ale nie identyczne, gdyż mają ograniczony zakres. Tak więc same relacje, ich treści, jak i sytuacje, w jakich rozpoznajemy nasze powinności, są analogiczne, a nie tożsame, ale także nie wieloznaczne. Styczeń starał się (świadomie lub nie) uniknąć zarzutu, jaki Jacques Derrida

⁷⁹ T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnej ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, w: tegoż, *Etyka niezależna*, dz. cyt., s. 186.

⁸⁰ Tamże, s. 191.

⁸¹ Tamże, s. 192.

postawił Lévinasowi, gdy pytał go, w jaki sposób Ja, jako ktoś zupełnie inny w stosunku do drugiego, mogę wiedzieć, czego ten potrzebuje. Usiłował połączyć empiryiczność z ogólnością, a dokładniej mówiąc – sposób doświadczania ze sposobem uogólniania doświadczanych treści jako obowiązujących, ale jawiących się w sądach. Podjął tym samym dyskusję z Maxem Schelerem, który treści moralne odnajdywał w ludzkiej świadomości, ale wyłączał poza nawias istnienie, którego jakoś chciał dopiero zbadać. Twierdził, że im dokładniejsza treść doświadczanej powinności, tym bardziej drobiazgowego wymaga ona wyjaśnienia. Tymczasem Styczeń sądził, że nie wolno pomijać istnienia, jawiącego się wraz z treścią, co – jego zdaniem – dostrzegł Husserl i dlatego metodę ejdetyczną zastąpił transcendentálną. Pozostając wiernym swoim założeniom o potrzebie ostatecznego wyjaśnienia tego, jak możliwa jest etyka jako nauka, Styczeń postulował odwołanie się do metafizyki, bo uważał, że problem etyki dotyczy problemu istnienia realnej osoby; realnej, ale słabej, będącej przygodnym bytem. Chciał pokazać, jak to jest możliwe, że doświadczana treść afirmowania osoby (relacja powinności) jawi się z całą bezwzględnością, mimo że jej krańce są bytami przygodnymi. Mówiąc o doświadczeniu treści jako powinnych, odróżniał je od doświadczenia metafizycznego, w którym ujmujemy istnienie jako istnienie, od doświadczenia istnienia człowieka jako człowieka, jako istoty wolnej czy pragnącej szczęścia. Nie wykluczał możliwości oddziaływania jednego doświadczenia na drugie, jako że człowiek doświadcza różnych rzeczy, niemniej jednak utrzymywał, że są one inne. A przedmiot etyki jest wbudowany, jak to nazywał, w przedmiot antropologii i metafizyki. Powiadał, że wbudowanie danych moralnych w dane metafizyczne odbywa się za pośrednictwem danych antropologicznych, dotyczących istnienia człowieka jako człowieka. Polega to na tym, że uświadamiamy sobie, iż treść moralna nigdy by nie istniała, gdyby nie istniał człowiek jako osoba, który urzeczywistnia w praktyce jawiące się treści jako moralnie powinne. Doświadczenie powinnej treści ma zatem charakter koniecznościowy. „Doświadczana powinność jawi się jako analogon istnienia osoby. Doświadczając kiedykolwiek i jakiej-kolwiek treści realnej – w tym także treści moralnego datum – doświadczamy zawsze analogonu istnienia”⁸².

Styczeń twierdził, że metafizyka jedynie podpowiada, iż chociaż twierdzenia etyczne posiadają apodyktyczny charakter, to jednak nie

⁸² Tamże, s. 222.

ukazują specyfiki treści etycznych, ale jedynie ich istnienie. A to dlatego, że z treści metafizycznych nie można dedukować treści etycznych. I pod tym względem zgadzał się z Hume'em, że nie ma przejścia logicznego od zdań opisowych do normatywnych. Treści etyczne posiadają bowiem specyficzne istnienie. Stąd też odróżniał jeszcze doświadczenie metafizyczne od doświadczenia kategorialnego/moralnego. Pierwsze dotyczy istnienia treści, drugie – treści istniejącej⁸³, czyli powinności takiego, a nie innego działania. W punkcie wyjścia rozważań zarówno metafizyka, jak i inne autonomiczne dyscypliny filozofii, a wśród nich etyka, istnieją jako niezależne dziedziny, które jednak wzajemnie się dopełniają. Etyka, korzystając z metafizyki, poprzez wyjaśnienie koniecznościowego charakteru powinności, jaka się jawi, staje się metafizyką moralności. Pod tym względem Styczeń podzielał zdanie zarówno Kanta, jak i Husserla. Pierwszy z nich metaetyce przyznawał rolę badania zasadności (możliwości) „metafizyki moralności”, a za taką uważał etykę. Drugi wyznaczał metaetyce rolę rozwiązania problemu transcendentnej świadomości poprzez zawieszenie fenomenu moralności⁸⁴. Tymczasem Styczeń był przekonany, że ostateczna racja faktów moralnych posiada naturę metafizyczną, a etyka, oparta na doświadczonej treści moralnej, jest metafizyką moralności, czyli teorią ją wyjaśniającą, poprzez połączenie empiryczności z apodyktycznością. Ujęte istnienie powinności jako czegoś realnego domaga się bowiem – jego zdaniem – Racji Koniecznej swego istnienia. Za taką uznaje on ostatecznie Osobową Miłość Stwórczą. Tak rozumiana powinność różni się od powinności ustanawianej przez prawo. Ma charakter bytowy. Jej treść jest specyficzna, ale nie na tyle, by nie być treścią doświadczenia antropologicznego, czyli treścią ukazującą działającego człowieka. A w wymiarze tego, co słuszne, staje się etyką z przymiotnikiem, tj. katolicką, laicką, w zależności od tego, jak rozumiemy człowieka, zwłaszcza czy uważamy go za istotę śmiertelną, czy również żyjącą po śmierci w wymiarze nadprzyrodzonym.

Styczeń utrzymywał, że treść powinności pochodzi z doświadczenia. Nie tworzy jej zatem kalkulujący, dedukujący rozum, ale intelekt chwytający wprost jej istnienie jako powinności. Jest to ujmowanie prawdy jako czegoś istniejącego, a nie tylko jako treści naszej świadomości. Prawda ta związana jest zarówno ze sposobem istnienia osoby,

⁸³ Tamże, s. 224.

⁸⁴ Tamże, s. 226.

jak i jej godności. Nie odkrywamy jej przez namysł, ale poprzez swoiste doświadczenie. Nie ma ona zatem charakteru epistemicznego, ale ontyczny. Prawda osoby jest prawdą sposobu jej bycia. Oczywistość doświadczenia prawdy jest oczywistością inną niż oczywistość logiczna. Etyka jest zatem dyscypliną apodyktyczną, badającą racje istnienia koniecznych związków między treściami moralnymi danymi w doświadczeniu bezpośrednim.

4.2. ZAGADNIENIE NAUKOWEGO CHARAKTERU ETYKI

Charakteryzując metaetykę Tadeusza Stycznia należy jeszcze przybliżyć jego stanowisko w sprawie naukowego charakteru tej dyscypliny filozoficznej. Chodzi o to, że zasadniczy spór, jaki się toczy na ten temat, dotyczy tego, czy ma mieć ona charakter empiryczny czy aprioryczny. Jest to znany spór naturalistów, którzy utrzymują, że dobro ma właściwości naturalne, jak na przykład dostarcza przyjemności, z intuicjonistami, którzy temu zaprzeczają. Problem dotyczy tego, co George Edward Moore określił jako „błąd naturalistyczny”, polegający na utożsamianiu w języku takich orzeczników jak „dobry” i „złoty” czy „niebieski”, a na poziomie ontycznym dobra moralnego z dobrem przyjemnym czy użytecznym, a więc redukowanie go do cech empirycznych. Styczeń uważa jednak, że Moore, mimo najlepszych intencji, dokonał swoistej „alienacji” dobra, pozbawiając go cech odkrywanych w doświadczeniu. Emotywiści wytknęli mu zatem ową redukcję. Jak zauważa Styczeń, słusznie krytykując sprowadzanie dobra do cech nie dających się poznać empirycznie, emotywiści popełnili z kolei inny błąd. Uznali, że skoro coś nie posiada cech empirycznych, to nie może ani istnieć, ani być poznane. Jednak dla Stycznia etyka jest nauką tak empiryczną, jak i aprioryczną, z tym, że doświadczenie rozumie on szerzej niż czynią to typowi naturaliści. Odróżnia je od zwykłej empirii. Utrzymuje, że dyskusje między Moore’em a emotywistami „noszą na sobie skazę pochodzenia z nielegalnego związku, uczestniczą w ‘grzechu pierworodnym’ tej samej matki. Matką rodzicielką zła jest zaś w tym przypadku owa dogmatyczna dysjunkcja”⁸⁵. Chodzi o przeciwstawianie sobie poznania empirycznego i apriorycznego.

⁸⁵ T. Styczeń, *Spór o naukowość etyki*, w: tegoż, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo*, dz. cyt., s. 408.

Winą za zbytne uwidocznienie owej dysjunkcji obarcza myślicieli anglosaskich. Przywołuje poglądy Richarda M. Hare'a, który utrzymywał, że sąd o dobru jest jakoś związany z jego opisem, choć cechy dobra nie są tożsame z tymi, jakie są ujmowane w opisie. Nie można więc orzekać o dobru jako czymś naturalnym, skoro posiada cechy swoiste. Stąd też uważa on, że coś byłoby dobrem, gdyby posiadało jedynie najlepsze cechy, a takich nie sposób rozpoznać. A ponadto opisy tego, co dobre, zmieniałyby się od przypadku do przypadku, jak zmienia się rzeczywistość naturalna. Stąd też Hare jedynie zalecał wybór czegoś jako dobrego, gdyż uważał, że nie jesteśmy w stanie poznać tego, co obiektywnie jest dobre (akognitywizm). Tymczasem Styczeń utrzymuje, że dobro można rozpoznać, doświadczyć go, a nie tylko postulować takie, a nie inne działanie uważane za dobre. Twierdzi, że Hare'owi (i jego kolegom) umknęła bardzo ważna sprawa. Nie zauważyli oni funkcji „ureczywistniania tego, co dla danej rzeczy było zasadniczo możliwe, osiągalne, realizowalne, a co stało się – choć niekoniecznie musiało – faktycznie zrealizowane, ureczywistnione, osiągnięte. Koniecznie nie musiało się zaś stać w tym sensie, że ingerencja 'z zewnątrz' mogła udaremnić to, co 'od wewnątrz' (ale nie tylko od wewnątrz) było skazane na ureczywistnienie”⁸⁶. Chodzi o to, że ureczywistnianie jakiejś rzeczy stanowi jej dobro, jeśli będzie ona posiadała cechy wyznaczone jej swoistą fizjonomią. Dobro nie jest zatem jakąś szczególną własnością (bezwzględna), ale jest własnością (zespołem własności) ze względu na coś; „własnością jako ureczywistniającą to, ku czemu dana rzecz samorzutnie zmierza, lub jeszcze inaczej: jest ono własnością (lub ich zespołem) ureczywistnioną w relacji do możliwości jej ureczywistnienia w danej rzeczy”⁸⁷. Styczeń nazywa to „genotypem”, który inną historię „pisze” truskawce, a jeszcze inną sikorce czy człowiekowi, a wśród ludzi osobliwą dla każdego z nas. Istnieją zatem własności jako własności i własności bezwzględne. Uważa przeto, że własność odniesiona do jej możliwości ureczywistnienia jest czymś więcej niż tylko własnością. To nie aktywność podmiotu stwarza taką właściwość, ale ona istnieje niezależnie od działania podmiotu, jest czymś realnym, a nie tylko stwarzanym poznaniem czy daną postawą wobec niej. To realność danej właściwości decyduje, jego zdaniem, o ontycznym charakterze dobra, określa jego status jako czegoś dobrego. Jest to dobro

⁸⁶ Tamże, s. 410.

⁸⁷ Tamże.

rozumiane przedmiotowo, czyli istniejące niezależnie od działalności poznawczej podmiotu. Stanowi podstawę wszelkiego racjonalnego polecenia i odnoszenia się doń człowieka⁸⁸.

Styczeń przyznaje rację Hare'owi, gdy ten twierdzi, że dobra nie utożsamia się bez reszty z rzeczami. Są one nim tylko wtedy, gdy posiadają wyróżnione właściwości, czyli takie, które umożliwiają urzeczywistnianie posiadanych przez nie możliwości. Taka cecha (cechy) umożliwiła ścisły związek pomiędzy opisem rzeczy a jej oceną. Styczeń uważa jednak, że istnienie tego związku Hare jedynie postulował, a nie – uzasadniał. Niemniej przyznaje mu częściowo rację, gdy ten powiada, że istnieje ścisły związek między opisem rzeczy a jej oceną, ale zauważa, że Hare zbyt mocno podkreślał nietożsamość i wzajemną nieredukowalność opisu rzeczy i jej oceny. Tym sposobem Hare podzielał stanowisko akognitywistów uważających, że dobra nie da się poznać. Styczeń utrzymuje, że trzy stanowiska metaetyczne myślicieli anglosaskich (naturalizm, emotywizm, intuicjonizm) ukazywały coś bardzo ważnego, a jednocześnie każde z nich pomijało pewien istotny aspekt⁸⁹.

Co więcej, twierdzi, że nawet z niepowodzeń myślicieli anglosaskich można się wiele nauczyć. Pokazali oni bowiem problematykę dobra w nowoczesny sposób. Ujawnili, że rzeczy mają swoją wewnętrzną naturę, co, jak przyznaje, może być trudne do zrozumienia przez współczesnego człowieka. Pominęli jednak rozważania na temat wewnętrznej struktury rzeczy będących dobrymi. Uczynili to w imię panującej „mody” na odrzucanie metafizyki⁹⁰. Tymczasem podjęcie rozważań na temat tejże struktury jest, zdaniem Stycznia, bardzo ważne. Trzeba pytać o naturę dobra, co wyraża się w postaci pytania o „realizowalną możliwość rzeczy” lub o „urzeczywistnienie możliwości rzeczy”, tj. o ich wewnętrzną fizjonomię, jak to nazywa⁹¹.

Kreśląc ramy metaetyki uprawianej przez Tadeusza Stycznia, należy zwrócić jeszcze uwagę na jego podział na etyki tradycyjne i współczesne⁹². Kluczowym w tym przypadku słowem jest termin „ujęcia etyki”. Chodzi o etykę jako dyscyplinę normatywną, a nie tylko opisową,

⁸⁸ Tamże, s. 411.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tamże, s. 408.

⁹¹ Tamże, s. 412.

⁹² T. Styczeń, *Tradycyjne i współczesne ujęcia etyki*, w: tegoż, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo*, dz. cyt., s. 418.

jak na przykład psychologia czy socjologia moralności. Ma ona, jego zdaniem, odpowiedzieć na dwa kluczowe pytania: co i dlaczego jest moralnie dobre? Ma też określić, jakim powinien być człowiek, a jeszcze dokładniej: powiedzieć, kim jestem jako człowiek. Odwołując się do koncepcji starożytnych, jakże różnych, Styczeń dostrzega ich cechę wspólną. Były one próbą ujęcia czegoś jako jednego, tj. natury bytu⁹³. Podobnie było jeszcze w okresie średniowiecza. Zwrócenie przez Tomasza uwagi na pierwszeństwo istnienia przed istotą zmieniło, zdaniem Styczenia, sposób ujmowania etyki. Zgodność działania z ludzką naturą, co prawda nadal była wyznacznikiem jakości czynu, ale już nie ostatecznym. Za taki zaczęto uważać zamiar Boga. I o ile etyka Arystotelesowska była antropologiczna, o tyle Tomaszowa przekształciła się w teocentryczną. Działanie niezgodne z naturą Stagiryta uznawał za porażkę człowieka, Tomasz zaś – za grzech. Etyka stała się przedłużeniem metafizyki. Co więcej, zakładała istnienie pozapodmiotowej rzeczywistości, do której można było, i należało, poznawczo dotrzeć. Z wolna prowadziło to do jej odrzucenia w czasach nowożytnych⁹⁴.

Najpierw zaczęto mówić o istnieniu zmysłu moralnego, pozwalającego odczuć, co jest dobre, bez odwoływania się do woli Boga. Wraz z upływem czasu zrezygnowano jednak z pojęcia zmysłu moralnego i przyznano pierwszeństwo uczuciom. Etyka Kanta była tylko reakcją na tak uprawianą etykę. Wzywał on do przyznania pierwszorzędного znaczenia rozumowi. Jak u progu nowożytności odrzucono istnienie odrębnej rzeczywistości, tak też w czasach współczesnych zrezygnowano z uznawania odrębnego i swoistego poznania jako podstawy etyki. A to doprowadziło do zakwestionowania istnienia obiektywnych wartości i możliwości ich poznania, czemu wyraz dał emotywizm. Skupienie się emotywistów na zagadnieniach językowych doprowadziło – zdaniem Styczenia – do likwidacji głównego problemu etyki, czyli zagadnienia powinności i dobra. Porównując różne ujęcia etyki na przestrzeni dziejów, wymienia on trzy podstawowe typy podejścia do problematyki etycznej: metafizyczny (starożytność i średniowiecze), teoriopoznawczy (nowożytność po czasy współczesne) i lingwistyczny (wytwór XX wieku). Dokonując takiego podziału, dopowiada on jednocześnie, że ujęcia etyki, rozpatrywane w porządku chronologicznym, nie w pełni pozwalają na adekwatny podział etyk na tradycyjne

⁹³ Tamże, s. 419.

⁹⁴ Tamże, s. 421.

i współczesne. Kłopoty powstają przy próbie zakwalifikowania ujęć teoriopoznawczych. Bo gdzie należałoby zaliczyć etykę Kanta, Hartmanna czy Maritaina? – pyta Styczeń.

Bardziej adekwatnym kryterium podziału byłoby – jego zdaniem – odróżnienie ujęć ukazywanych przez filozofię bytu od tych, które są pochodną filozofii świadomości. I dodaje, że zastąpienie filozofii bytu przez filozofię świadomości trzeba uznać za główną przyczynę kryzysu etyki. Stąd też postuluje dowartościowanie rozważań metafizycznych bez eliminowania dociekań teoriopoznawczych czy lingwistycznych. One powinny się dopełniać. Byłoby to nawet wzbogacenie rozważań zarówno etycznych, jak i metaetycznych.

Po omówieniu problematyki metaetycznej należy przywrzeć się temu, jak Tadeusz Styczeń pojmował pewne (wybrane) zagadnienia ściśle etyczne.

4.3. UJAWNIANIE PRZEZ SUMIENIE POWINNOŚCI AFIRMOWANIA OSOBY

Podstawą etycznego personalizmu wypracowanego przez Tadeusza Styczenia jest doświadczenie moralne, które polega na „bezpośrednim ujęciu bezwzględnej powinności afirmacji osoby z racji jej godności”⁹⁵. Dzięki temu doświadczeniu człowiek może sformułować fundamentalną zasadę etyczną: „Osoba winna afirmować osobę dla niej samej” (*Persona est affirmanda propter se ipsam*) albo „Osobie od osoby należy się miłość”⁹⁶. Powinność moralna działania jest powinnością afirmowania osoby lub bytu nieosobowego dla ich wsobnej wartości. Wartość każdego adresata działania jest wprawdzie moralnie powinnościnorodna, jednak spośród wszystkich tych adresatów, szczególnie status ma adresat osobowy. Jego wartość jest bowiem powinnościnorodna w sposób, których charakteryzuje nieograniczona bezwarunkowość, kategoryczność. Tymczasem wartość wsobna pozaosobowego

⁹⁵ K. Krajewski, *Wprowadzenie do tomu czwartego „Dzieł Zebranych” ks. Tadeusza Styczenia*, w: T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, „Dzieła Zebrane”, t. 4, red. K. Krajewski, Lublin 2013, s. 27.

⁹⁶ T. Styczeń, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki*, w: tegoż, *Wolność w prawdzie*, dz. cyt. s. 346.

adresata dopuszcza bezwarunkowość ograniczoną, a nawet pozwala na instrumentalne jego potraktowanie z uwagi na konieczność afirmacji osób. W przypadku natomiast adresata osobowego, jego godność wyklucza w sposób bezwzględny moralną dopuszczalność instrumentalnego traktowania jednych osób ze względu na inne osoby, w tym zarówno w formie poświęcenia jednostki na rzecz wielu osób, jak i wielu osób na rzecz jednostki⁹⁷.

Styczeń podkreśla, że zasada afirmacji osoby dla niej samej czerpie całą swą treść i legitymację „wyłącznie z bezpośredniego wglądu każdego z nas w strukturę własnego „ja”, która to struktura objawia się nam najbardziej pierwotnie, niczym w swej załączni, w każdorazowym naszym akcie – i zarazem fakcie – poznania”⁹⁸. Akt poznania cze-
gokolwiek w jego źródłowej postaci auto-informacji jest zarazem skierowanym do podmiotu kategorią auto-imperatywem⁹⁹. Styczeń powiada, że wartość każdego człowieka jest widoczna już w naszych naturalnych przeczuciach moralnych. Jednak właściwe odkrycie osoby leży poza obrębem badania, „powyżej granicy tego, co porównywalne i sprowadzalne do wspólnego mianownika”¹⁰⁰. Oblicze osoby sprawia, że jest ona niepowtarzalna i nieporównywalna. Dlatego nie jest możliwe odkrycie osoby przy pomocy myśli operującej zrodzonymi z porównań pojęciami ogólnymi. Z tej samej przyczyny nie można jej również wyrazić w języku, ponieważ nazwy pełnią funkcje generalizujące¹⁰¹. Co więcej, człowiek dopiero wówczas widzi samego siebie, kiedy odkrywa siebie jako wezwanego przez prawdę własnego sądu do afirmowania każdego drugiego dla niego samego. Pełnia samopoznania następuje zatem dopiero w rezultacie odkrycia siebie jako wezwanego do miłości. W konsekwencji samorealizacja człowieka polega nade wszystko na spełnianiu zawartego w samodkrywczym sądzie wezwania, czyli na efektywnym wybieraniu miłości¹⁰². Człowiek nie jest sobą, jeżeli – wezwany do miłości – nie kocha.

⁹⁷ T. Styczeń, *ABC etyki*, w: tegoż, *Objawiać osobę*, dz. cyt. s. 409.

⁹⁸ T. Styczeń, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki*, w: tegoż, *Wolność w prawdzie*, dz. cyt., s. 346–347.

⁹⁹ Tamże, s. 347.

¹⁰⁰ T. Styczeń, *Objawiać osobę*, w: tegoż, *Objawiać osobę*, dz. cyt. s. 22.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² T. Styczeń, *Osoba – podmiot we wspólnocie*, w: tegoż, *Objawiać osobę*, dz. cyt. s. 41.

Zdaniem Stycznia, doświadczając prawdy czegoś, co się wydarza na naszych oczach, nie możemy pozostać wobec tego neutralni. Dotyczy to zwłaszcza prawdy o nas samych, „prawdy samopoznania”¹⁰³. Tenże akt poznania prawdy wiąże człowieka do jej uznania za prawdę. Człowiek „sam się nią osacza”, „sam się nią wiąże”. Na tym polega jego autonomia. A zatem sam siebie uzależnia od prawdy, która od niego nie zależy. Sam „siebie przekracza” w stronę tej prawdy. Sam rządzi i kieruje sobą poprzez to, że kieruje się i rządzi prawdą.

Jako uczeń Karola Wojtyły, Styczeń odróżnia doświadczenie moralne od doświadczenia moralności. W pierwszym z nich dostrzega element aksjologiczny i normatywny, w drugim natomiast na pierwszy plan wysuwa się doświadczenie pewnego uwarunkowanego kulturowo i społecznie ethosu¹⁰⁴. Podobnie jak Wojtyła uważa, że moment powinności i moment wartości są w doświadczeniu moralnym współdane. Powinność moralna ma charakter relacyjny, ponieważ jest powinnością czynu osoby-podmiotu wobec osoby-przedmiotu¹⁰⁵. Styczeń podkreśla, że dopiero w doświadczeniu moralnym odsłania się właściwa osobie godność. Ten aspekt osoby nie jest poza tym doświadczeniem dany jako określający obiektywnie co, jak i że w ogóle jest jej jako osobie od wszystkich osób podmiotów powinno. Wzajemne przyporządkowanie „bezwzględnie powinno i osoby w aspekcie osoby-przedmiotu, tj. w aspekcie godności osoby jako bezpośredniej racji bezwzględnie powinno (*commensuratio ad personam-obiectum, ad dignitatem personae*), od nowej strony i jeszcze dobitniej niż w przypadku osoby-podmiotu odsłania osobowy, personalny charakter moralnego-datum”¹⁰⁶.

Powinność moralna ma charakter relacyjny, jest doświadczana przez osobę jako powinność afirmowania osoby dla niej samej ze względu na jej godność. Ma ona również charakter kategoryczny, ponieważ odzwierciedla absolutną wartość osoby. Refleksja nad sądem „powinieniem” ujawnia powinność moralną działania jako – wbrew eudajmonizmowi – niezależną od pragnienia osiągnięcia przez

¹⁰³ T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, w: tegoż, *Wolność w prawdzie*, dz. cyt. s. 27.

¹⁰⁴ A.M. Wierzbicki, *Doświadczenie moralne a wiara*, dz. cyt., s. 21.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, w: tegoż, *Etyka niezależna*, dz. cyt., s. 169.

działającego własnego szczęścia. Powinność moralna ponadto – wbrew deontonomizmowi heteronomicznemu – o tyle wiąże podmiot działania, o ile on sam jest autorem sądu „powinienem”. Wbrew deontonomizmowi autonomicznemu, podmiot wydaje przedmiotowy sąd tylko wtedy, gdy samym aktem jego wydania stwierdza i uznaje niezależną od niego prawdę o rzeczywistości, którą to rzeczywistością zawsze jest wartość osobowa adresata działania, tj. godność osoby albo wartość bytu nieosobowego¹⁰⁷.

Zdaniem Styczenia potoczne rozumienie sumienia sugeruje, że jego rzeczywistość to apel skierowany do człowieka jako do potencjalnego wykonawcy określonego czynu. Sumienie jawi się jako „głos” w podmiocie. Ze względu jednak na fakt, że jest to wezwanie, które pojawia się niejednokrotnie z natarczywością, nietolerującą żadnych alternatyw, sprawia wrażenie siły obcej i zniewalającej¹⁰⁸. Styczeń zwraca jednak uwagę, na konflikty, jakie występują między zewnętrznymi nakazami („Powinieneś!”) a wewnętrznym przyzwoleniem człowieka („Powinienem!”), czego przykładem jest sytuacja, w jakiej znalazła się Antygona. Tego rodzaju kolizje odczytujemy jako kolizje między autorytetem a sumieniem, które domagają się refleksji dotyczącej tego, czy różnica między „Powinienem!” a „Powinieneś!” wynika z nieuwzględnienia przez podmiot racji autorytetu moralnego, bądź z odwrotnej sytuacji, tj. ignorowania przez podmiot własnych racji. Jest wezwaniem do refleksji nad racjami uprawomocniającymi „Powinienem!” podmiotu, ale i „Powinieneś!” autorytetu. Usunięcie kolizji w wyniku takiej refleksji oznacza przekład „Powinieneś!” na „Powinienem!”. Tenże przekład jest nieodzowny dla ukonstytuowania się moralnego zobowiązania – tego, „w którym dopiero odkrywamy i identyfikujemy istotę sumienia”. „Powinieneś!” staje się dla mnie moralnie zobowiązujące tylko wtedy, gdy ja sam je jako takie dostrzegam i za takie tym samym uznaję, tylko wtedy gdy staje się ono treścią mojego własnego, przeze mnie wydanego sądu „Powinienem!”¹⁰⁹. Styczeń podkreśla, że skierowana do mnie powinność może pojawić się jedynie w postaci *meego własnego sądu*. Ja sam jestem i muszę być podmiotem tego sądu, jest on *moim aktem*. Żadna powinność moralna

¹⁰⁷ T. Styczeń, *ABC etyki*, w: tegoż, *Objawiać osobę*, dz. cyt., s. 395.

¹⁰⁸ T. Styczeń, *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, w: tegoż, *Objawiać osobę*, dz. cyt., s. 184.

¹⁰⁹ Tamże, s. 185.

nie istnieje dla mnie, dopóki *ja sam* nie wydam sądu „Powiniennem!”. Nie jest możliwe, aby sąd ten wydał za mnie ktoś inny, aby mnie w tym wyręczył czy zastąpił. Przez sąd „Powiniennem!” sumienie nakłada na podmiot określone zadania, wiąże powinnością. Styczeń podkreśla, że powyższe nie oznacza zniweczenia wolności podmiotu, chociaż niewątpliwie powoduje jej ograniczenie przez to, że domaga się jej użycia w określony sposób. Działanie sumienia powoduje zaangażowanie wolności, ponieważ przez swój własny akt „Powiniennem!”, czyli nakładanie zadań wolności przez sumienie, podmiot staje się związany powinnością, ponieważ *sam się nią swoim aktem związał*. W konsekwencji podmiot jest zobowiązany do konkretnego działania tylko wówczas, gdy sam stanowi odnośny sąd, będący źródłem zobowiązania, sąd o bezwarunkowej powinności adresowanej do niego samego. Sąd powinnościowy jest „nakazem bezwzględny, kategorycznym imperatywem”. W dalszym ciągu pozostaje on jednak sądem, który tylko podmiot może dla siebie stanowić. Jest to *samo-nakaz, auto-imperatyw*. W rezultacie podmiot jest sam dla siebie moralnym *prawodawcą i prawobiorcą*¹¹⁰.

Styczeń zgadza się z Kantem, który postrzegał sumienie jako rodzaj manifestu proklamującego wolność człowieka, jego autonomię, wewnętrzną suwerenność i nienaruszalność. Podziela również jego przekonanie, że zagrożenie wolności może przyjść jedynie z „zewnątrz”, tj. w sytuacji, w której zewnętrzny nakaz nie spotyka się z jego wewnętrzną aprobatą. Jeśli chodzi o działanie sumienia, wolność nie może być zagrożona, ponieważ rozkazodawca i rozkazobiorca są co prawda *specie diversus, sed numero idem*¹¹¹. W konsekwencji nakaz sumienia zawsze spotyka się całkowitą wewnętrzną aprobatą¹¹².

Sumienie w ujęciu Stycznia oznacza zatem moralną samoświadomość, która ujmuje czyn na tle godności osoby oraz na tle przedmiotowej struktury osoby (że powiniennem i co powiniennem). W sensie ścisłym sumienie jest sądem stwierdzającym powinność spełnienia określonego czynu wobec określonej osoby¹¹³.

Styczeń zauważa współczesne tendencje zmierzające do absolutyzacji tego aspektu sumienia, który przejawia się tym, że jest ono

¹¹⁰ Tamże, s. 186.

¹¹¹ Tamże.

¹¹² Tamże, s. 187.

¹¹³ T. Styczeń, *ABC etyki*, w: tegoż, *Objawiać osobę*, dz. cyt., s. 404.

„własnym aktem podmiotu”, prowadzące nawet do deifikacji człowieka. Zwraca uwagę, że wprawdzie współcześnie nie twierdzi się wprost, aby człowiek miał osiągnąć pełnię wolności poza prawdą, ale że „moc sumienia rozciąga się na jej twórcze kształtowanie”¹¹⁴. Prowadzi to do kształtowania przekonania, że człowiek osiąga wolność przez poddanie prawdy sobie, a nie przez samopoddanie się prawdzie.

Sprzeciwiając się powyższemu ujęciu, omawiany filozof podkreśla, że wprawdzie sumienie jest własnym aktem podmiotu, ale akt ten jest sądem, czyli aktem poznania. Podmiot, jako istota racjonalna, wydając dla siebie sądy powinnościowe, w imię wierności sobie, nie chce czynić tego wbrew temu, co poznał. Bez przyznania zatem prawdzie decydującej roli, człowiek skazuje się na sytuację działania ograniczonego przez niewiedzę czy też błąd¹¹⁵. Podmiot stanowiąc sąd „Powiniennem!” nie działa jednak w sposób irracjonalny, kapryśny. Wydanie tego sądu poprzedza nieraz dociekaniem, wiedzie niemalże spór z samym sobą, rozważając „za” i „przeciw”. Dociekania, wazenie racji, wahania, nie miałyby miejsca, gdyby wolność podmiotu przejawiająca się w wydawaniu samemu sobie rozkazu o powinności była działaniem nieliczącym się z prawdą. Ostatecznym wyrazem rozważań i wahań jest wydanie sądu, czyli aktu poznania, którego cechą jest wyrażenie prawdy¹¹⁶. Podmiot podejmuje sąd powinnościowy zawsze z jakichś racji, na które może się powoływać, aby go bronić, np. przed zewnętrznym nakazem, który jest z nim niezgodny. Podstawą możliwości obrony własnego sądu nie jest przeświadczenie, jakie towarzyszy w momencie jego wydawania, ani sam fakt wydania go przez podmiot, ale racje, które służą wykazaniu jego prawdziwości w sytuacji jego zewnętrznego negowania czy prób skłonienia do jego naruszenia. Wówczas okazuje się, że wyrażona sądem podmiotu powinność obowiązuje ten podmiot na tej samej podstawie, na której jest obowiązująca dla wszystkich innych w jego sytuacji. Jest to powinność obiektywnie ważna. Nie jest ona stwarzana sądem podmiotu, ale jedynie tym sądem stwierdzona i uznana, chociaż podmiot jest jej wyłącznym autorem¹¹⁷.

¹¹⁴ T. Styczeń, *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, w: tegoż, *Objawiać osobę*, dz. cyt., s. 188.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Tamże, s. 189.

¹¹⁷ Tamże.

Według Stycznia sumienie jest własnym sądem podmiotu, przez który podmiot ten świadczy o poznanej i uznanej przez siebie prawdzie¹¹⁸. Oczywisty jest zatem związek sumienia z prawdą¹¹⁹.

Zdaniem tego filozofa, sumienie pełni rolę „narzędzia zabezpieczającego wolność osoby przed jej zdominowaniem przez świat rzeczy”, a jednocześnie narzędzie „panowania osoby nad żywiołem samorzutnych chcień człowieka”¹²⁰. Przez sumienie podmiot uzyskuje możliwość panowania nad swoją samowolą. Sąd „Powinieniem!” nie tylko wskazuje, które wartości są prawdziwe, czyli godne wyboru podmiotu, lecz także które chcenia podmiotu są prawdziwe, warte chcenia, czyli godne tego, kto się na nie decyduje, a które są jedynie wyrazem ulegania naporowi „świata rzeczy”¹²¹.

Prawda, mimo że domaga się od podmiotu uznania dla siebie, nie zniewala go, przy czym Styczeń wydaje się mieć na myśli nie tylko prawdę wyrażoną w prawdziwym sądzie, lecz także w sądzie zgodnym jedynie ze szczerym przekonaniem podmiotu, które to przekonanie może być błędne. Wskazuje on, że zniewolenie i ograniczenie jest związane z brakiem poznania, z błędem. Powiada jednak również, że sumienie jest „świadkiem podmiotu dla – co najmniej domniemanej przez podmiot – prawdy”¹²². Nie wyklucza zatem sytuacji, w której w wyniku niezawinionego błędu podmiot pozostaje wolny mimo związania prawdą jedynie domniemaną. Prawda jest zatem źródłem wolności. Nie zniewala, ale wyzwala. Do tego, aby być wolnym nie wystarcza samozależność jako taka. Wolność konstituuje dopiero samozwiązanie się podmiotu z prawdą i poprzez prawdę z sądem „Powinieniem!”. Sąd ten obowiązuje mnie z dwóch powodów. Po pierwsze, jest to mój sąd. Po drugie, jest on sądem prawdziwym i tylko „w domniemaniu jego prawdziwości umiem go wydać i chcę go wydać”¹²³. W konsekwencji sumienie, będąc jedynym źródłem informacji o zgodności działania

¹¹⁸ Tamże, s. 190.

¹¹⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 203. „Sumienie pojmowane całościowo jest zupełnie swoistym wysiłkiem osoby zmierzającym do ujęcia prawdy w dziedzinie wartości. Jest ono naprzód szukaniem prawdy i jej dociekaniami, zanim stanie się pewnością i sądem”.

¹²⁰ T. Styczeń, *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, w: tegoż, *Objawiac osobę*, dz. cyt., s. 191.

¹²¹ Tamże.

¹²² Tamże, s. 194.

¹²³ Tamże, s. 193.

z przedmiotową normą moralności, staje się podmiotowym wyrazem tej normy, tj. subiektywną i subiektywnie ostateczną normą moralności¹²⁴. Jeśli chodzi natomiast o przedmiotową treść i sposób działania afirmującego osobę, czyli o słuszność działania, to zdaniem omawianego filozofa wynikają one z natury osoby afirmowanej¹²⁵.

Styczeń nie odrzuca ani istnienia prawa naturalnego, ani możliwości czy faktyczności jego poznania. Zauważa, że w potocznym poznaniu prawo naturalne jawi się jako coś, co obowiązuje człowieka wobec wszystkich (również siebie samego). Jednocześnie rzeczywistość prawa naturalnego jest postrzegana jako niezależna od człowieka, ale „wpisana” w niego, możliwa do odczytania przez umysł oraz wywierająca „nacisk” na wolę poprzez obligowanie do określonego działania¹²⁶. Podkreśla, że prawa naturalnego nie można utożsamiać z prawami przyrody, zauważając, że w filozofii klasycznej różnica między tymi porządkami ujawnia się już w ich nazwach (*lex naturalis* i *lex naturae*). *Lex naturae* dotyczyła wszystkich bytów i wymuszała określony przebieg zdarzeń w przyrodzie, natomiast *lex naturalis* dotyczyła wszystkich ludzi i tylko ludzi, zobowiązywała ich jedynie do określonego działania i była źródłem odczuwania przez nich powinności¹²⁷. W potocznym ujęciu prawo naturalne jest swoistą determinacją płynącą z natury ludzkiej, która obejmuje wszystkich nosicieli tej natury i w tym sensie ma uniwersalny charakter¹²⁸.

Podjmując próbę scharakteryzowania prawa naturalnego w sensie filozoficznym, Styczeń wskazuje na empiryczne uprawomocnienie tego pojęcia, a nie na dyskusję z opiniami o nim. Uważa, że to fakty stanowią czynnik kontrolny dla teorii, a nie – teoria dla faktów. Nawiązując do przytoczonego potocznego rozumienia prawa naturalnego, omawiany filozof wskazuje na okoliczność, że każdy człowiek staje w obliczu realnych sytuacji, w których może powiedzieć, że odczuwa powinność wobec kogoś (innych lub [i] siebie samego). Spośród doświadczanych przez człowieka powinności, na drodze redukcji można wyłączyć przed nawias m.in. te, które wynikają z nakazu władzy, opinii

¹²⁴ T. Styczeń, *ABC etyki*, w: tegoż, *Objawiać osobę*, dz. cyt., s. 404–405.

¹²⁵ Tamże, s. 398.

¹²⁶ T. Styczeń, *Problem poznania prawa naturalnego*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 6(1968), nr 1, s. 135–136.

¹²⁷ Tamże, s. 137.

¹²⁸ Tamże, s. 139.

społecznego środowiska, czy też z pragnienia realizacji z góry powziętych zamiarów i celów¹²⁹. W nawiasie pozostaną wówczas przypadki bezwarunkowych „powinienem”, których jedynym celem i racją jest „obiektywnie dana wartość (godność) osoby tego, który działa, lub (i) tego, względem kogo się działa”¹³⁰. Zdaniem Styczenia, właśnie ze względu na ten rodzaj „powinienem” Sokrates postanowił pozostać w więzieniu, gdy jego przyjaciele zaoferowali mu możliwość jego opuszczenia. Powinność, której doświadczał, była bezwzględnie nieuwarunkowana, tzn. niezależna w swoim powinnościowym charakterze od funkcji służebnej wobec powziętych zamiarów lub celów.

Styczeń zwraca uwagę, że ani działający, ani ten, kto jest adresem działania, nie ma wpływu na wartość żadnej z tych osób, która stanowi zastany i zadany cel. Człowiek jako wolny może nie zaakceptować przysługującej jemu lub drugiemu wartości. Wtedy jednak doświadcza tego, że nadużywa wolności, sprzeniewierzając się temu, co bezwzględnie powinno¹³¹.

Fakty bezwzględnych „powinienem” są dane podmiotowi w sumieniu, w nim rozpoznawane i identyfikowane jako autentyczne, macierzyste fakty moralne. Stanowią one swoistą dynamiczną strukturę w ramach między-(wewnątrz-)osobowej relacji. Według omawianego filozofa sumienie, będące przeżyciem poznawczym bezwzględnej powinności czynienia tego oto wobec drugiego, należy odróżnić od samego faktu danego w tym przeżyciu, tj. od samej powinności. Sumienie jest aktem, w którym i poprzez który dana jest powinność bezwzględna, fakt moralny. Z kolei powinność jest przedmiotem tego aktu¹³².

W rozważaniach filozoficznych dotyczących faktu moralnego Styczeń podkreśla konieczność podjęcia próby znalezienia odpowiedzi na fundamentalne pytanie o przyczyny i źródła bezwzględnego obowiązania faktu moralnego. Jego zdaniem, człowiek intuicyjnie dostrzeżę, że racją faktów bezwzględnej powinności jest to, czym (lub kim) jest człowiek jako człowiek. Uważa, że aby rozstrzygnąć, czy w człowieku jako człowieku rzeczywiście znajduje się adekwatna racja dla faktu moralnego, należy zbadać treść, zakres i charakter tego faktu,

¹²⁹ T. Styczeń, *Filozoficzna koncepcja prawa naturalnego*, w: tegoż, *Objawiac osobę*, dz. cyt., s. 200–202.

¹³⁰ Tamże, s. 203.

¹³¹ Tamże.

¹³² Tamże.

tj. postawić trzy pytania: „co powinienem?”, „dlaczego to (oto) powinienem?” oraz „dlaczego w ogóle to powinienem?”¹³³.

Skoro osobowa godność adresata działania jest źródłem zaistnienia powinności afirmowania go ze strony podmiotu działania, to przedmiotowa struktura tego adresata musi stanowić kryterium determinujące szczegółową treść aktów afirmacji należnych osobie od osoby. W konsekwencji wyrastająca ze struktury bytowej człowieka i całą tę strukturę przenikająca osobowa godność stanowi integralną normę moralności działania ludzkiego¹³⁴.

Zdaniem omawianego filozofa, ludzie czerpią odpowiedź na pytanie o to, co powinni, z pogłębionej refleksji nad tym, kim są, jednak sam „zew natury” i jej immanentne cele nie są w stanie ostatecznie wyjaśnić faktu bezwzględnej powinności od strony jego charakteru. Brak jest bowiem dostatecznej racji dla autorytetu, z jakim powinność moralna i jej bezwzględność się uobecniają¹³⁵. Wobec tego Styczeń proponuje, by zapytać o sposób istnienia człowieka, tj. „jak człowiek jest?” i zwraca uwagę, że istnienie człowieka ma charakter przygodny. Przygodność ludzkiego istnienia pokazuje drogę do poszukiwanej racji, ponieważ oznacza ona niekonieczność związku tego, że człowiek jest z tym, czym (kim) człowiek jest, jak również, że istnieje konieczna zależność niekoniecznego istnienia człowieka i natury ludzkiej od Boga, tj. Absolutu Istnienia. To w Absolutie i koniecznym odniesieniu natury ludzkiej do Niego poprzez jej przygodne istnienie tkwi, zdaniem Styczenia, konieczna racja dla rejestrowanego w sumieniu faktu bezwzględnej powinności. W świetle tej racji okazuje się, że również natura nie ma jedynie immanentnych celów, ale cele te ujawniają zamiary jej Stwórcy, przez co uczestniczą w Jego absolutnym autorytecie. Odczytanie tych celów stanowi odkrycie bezwzględnych zadań do wykonania, tj. tego, co zostało w sumieniu rozpoznane jako fakt moralny¹³⁶.

Styczeń utrzymuje, że dopiero z perspektywy ostatecznego „zakotwiczenia” natury ludzkiej w Absolutie możliwe jest ostateczne stwierdzenie, czym ona jest, jak również stwierdzenie, czym jest doświadczana bezwzględna powinność określonych czynów. To, że natura ludzka

¹³³ Tamże, s. 205.

¹³⁴ T. Styczeń, *ABC etyki*, w: tegoż, *Objawiać osobę*, dz. cyt., s. 398.

¹³⁵ T. Styczeń, *Filozoficzna koncepcja prawa naturalnego*, w: tegoż, *Objawiać osobę*, dz. cyt., s. 207.

¹³⁶ Tamże, s. 208–209.

pozostaje w egzystencjalnej zależności od Absolutu, oznacza, że człowiek w swoim istnieniu i w swojej istocie, jak również poprzez swoje istnienie i swoją istotę, „jest *ku Bogu*”. Skoro istnienie człowieka jest w sposób konieczny uzależnione od Boga, istota – natura człowieka jest bezwzględnie *ku Niemu*, jako *ku właściwemu sobie Aktowi*, „pochylona” i jest to „pochylenie dynamiczne”¹³⁷. Człowiek jest nie tylko „pochylony” *ku Bogu*, lecz także przez *Niego* „pociągany” wedle miary, którą jest status bycia wcielonej osoby, tj. istoty rozumnej i wolnej, a jednocześnie cielesnej. Owo „pociąganie” jest wezwaniem Miłości do miłości, ponieważ tak jak od strony człowieka jedyną racją, która uniesprzecznia jego istnienie jest Absolutne Istnienie Osobowego Boga, tak racją tą od strony Osobowego Boga może być jedynie Miłość. W konsekwencji fakty, które jawią się w sumieniu, muszą z konieczności stanowić bezwzględną powinność określonego działania, czyli odpowiedzi miłością na Miłość¹³⁸.

W ujęciu Stycznia dopiero w kontekście moralnego działania człowieka możliwe jest zatem prawidłowe odczytanie sensu i roli natury ludzkiej, która jest językiem, słowem Boga skierowanym do człowieka oraz jedyną instancją, poprzez którą człowiekowi komunikowane są przez Boga Jego oczekiwania. Wpisanie w naturę ludzką oczekiwań Bożych spowodowało jednocześnie nakreślenie kształtu odpowiedzi na te oczekiwania. Bóg-Miłość wzywa do miłości, do której każdy człowiek jest powołany¹³⁹.

W świetle powyższego natura ludzka stanowi niepisane prawo moralne, czyli tzw. prawo naturalne. Stanowi ona bowiem przestrzeń, w której Bóg osadził Swoje oczekiwania względem człowieka i jego wolnego działania. Znaczenie tego prawa polega na odsłanianiu treści tych oczekiwań, a w konsekwencji na umożliwieniu osobowego spotkania człowieka z Bogiem w akcie miłości, który stanowi odpowiedź na wezwanie Boga¹⁴⁰.

Tadeusz Styczeń wskazuje na konsekwencje, jakie niesie negacja prawa naturalnego. Zauważa, że skutkiem przyjęcia niemożliwości odczytania z natury treści Bożych wezwań skierowanych do człowieka jest konieczność uznania ich za pozbawione treści, a zatem również

¹³⁷ Tamże, s. 210.

¹³⁸ Tamże, s. 211–212.

¹³⁹ Tamże, s. 213.

¹⁴⁰ Tamże, s. 214.

za bezprzedmiotowe, puste. Jako takie wezwania te nie mogłyby w ogóle zaistnieć, a skoro są faktem, wyeliminowanie natury spowodowałoby zignorowanie faktów. Przekreślenie natury jako przekąźnika Bożych oczekiwań powoduje również przekreślenie jedynej możliwości rozpoznania treści tych oczekiwań, jak również udzielenia na nie odpowiedzi w postaci aktu miłości. Bez przyjęcia prawa naturalnego dialog z Bogiem przestaje być możliwy¹⁴¹.

W zaprezentowanej przez omawianego filozofa koncepcji prawa naturalnego kluczową rolę odgrywa rozum, który pełni podwójną funkcję. Po pierwsze, wydobywa sensy, które immanentnie tkwią w naturze, jako zamiary Boga względem człowieka oraz ich prawdę. Po drugie, stanowi jedyne narzędzie docierania do tych sensów. Funkcją rozumu nie jest tworzenie sensów przedmiotów, ale ich rozpoznawanie. Rozum nie tworzy również prawdy ani prawa, ale je odczytuje i uznaje. Jest zarazem jedyną instancją zdolną do odczytania i objawienia podmiotowi wolnego działania Bożych zamysłów zdeponowanych w naturze. Ponieważ jednak, jak pokazuje doświadczenie, rozum nie jest instancją nieomylną, obowiązkiem człowieka jest nie tylko bezwzględne respektowanie sądów sumienia, lecz także jego kontrola i troska o to, by funkcjonowało ono prawidłowo, tj. przekazywało rzetelne informacje¹⁴².

Filozof proponuje zatem ujęcie prawa naturalnego jako składającego się z trzech kondygnacji. Pierwszą jest prawo naturalne *ante naturam* (prawo wieczne), które stanowi Bóg jako inicjujący cały porządek świata. Drugą kondygnacją to istniejący człowiek z właściwą sobie naturą (prawo naturalne *in natura*). Ostatnią kondygnacją jest świadomościowy obraz obiektywnego prawa naturalnego, który jest dany w aktach sumienia (prawo naturalne *post naturam*)¹⁴³.

4.4. PRAWDA WARUNKIEM WOLNOŚCI

Innym zagadnieniem, któremu Styczeń poświęcił wiele uwagi, jest zależność między prawdą a wolnością. Jak trafnie zauważa Kazimierz Krajewski, personalizm tego filozofa należy określić jako personalizm

¹⁴¹ Tamże, s. 215–217.

¹⁴² Tamże, s. 219–222.

¹⁴³ T. Styczeń, *Filozoficzna koncepcja prawa naturalnego*, w: tegoż, *Objawiać osobę*, dz. cyt., s. 223.

„werytatywny” (od łac. *veritas* – prawda)¹⁴⁴. Bez trudu można bowiem stwierdzić, że w wielu z jego pism na pierwszy plan wysuwa się zagadnienie prawdy, które w ścisły sposób jest połączone z wolnością. Widać to szczególnie w drugim okresie jego twórczości.

Dla Tadeusza Stycznia punktem wyjścia etyki jest poznanie obiektywnej prawdy. W sposób bardzo obrazowy przedstawia ten proces, analizując postawę Sokratesa i Kritona z *Obrony Sokratesa*. Ukazuje ateńskiego filozofa postawionego przed decyzją: Uciec z więzienia, czy w nim pozostać? Dla Platona, ukrywającego się pod postacią Kritona, wybór jest oczywisty. Jednak dla Sokratesa przekroczenie proggu więzienia stanowi, w interpretacji Stycznia, granicę między wolnością w prawdzie a wolnością w nieprawdzie. Są to tak bardzo silne przeciwieństwa, że akt wyboru nieprawdy stałby się aktem porzucenia wolności. Dlaczego? Ponieważ wybór nieprawdy stanowi akt samozałamania i samozniewolenia, który wyklucza wolność.

Dla lepszego zrozumienia sposobu dochodzenia do prawdy Styczeń wskazuje na postaci samego Platona, jak i Kritona. Po nieudanej próbie namówienia Sokratesa do ucieczki, wychodzi on z więzienia przemieniony. Dostrzeżenie zgodności między tym, co Sokrates głosił a tym, co robi, stanowi dla Platona doświadczenie absolutnej wolności, które go przemienia, a może i przeraża. Moment asercji jest momentem stwierdzenia przez podmiot poznający, że rzeczywistość jest taka, jak ją rozpoznał w akcie poznania. Istotą asercji, jako aktu poznania sądowego, jest właśnie uświadomienie sobie zgodności aktu poznania z przedmiotem lub stanem rzeczy, do którego ten stan rzeczy się odnosi. Sokrates jako człowiek wolny wybiera wierność temu, co rozpoznał za prawdziwe i co głosił. Pokazuje tym samym, że właśnie dzięki momentowi asercji pojawia się w sądzie kategoria prawdy, gdyż akt stwierdzenia czegoś jest aktem poznania jakiejś prawdy. Jak określa Styczeń, to w nim następuje spotkanie, a zarazem sprzężenie prawdziwości (prawdy) rzeczy z prawdziwością (prawdą) wydawanego sądu¹⁴⁵.

Samo poznanie danego przedmiotu nie jest jedynie neutralnym stwierdzeniem informującym o zachodzeniu pewnego stanu rzeczy. Aktowi poznania towarzyszy moment uznania tego, co poznane, za

¹⁴⁴ K. Krajewski, *Wprowadzenie do tomu czwartego „Dzieł Zebranych” ks. Tadeusza Stycznia*, dz. cyt., s. 7–9.

¹⁴⁵ T. Styczeń, *Wolność w horyzoncie prawdy. W sprawie filozoficznych podstaw teologii moralnej*, w: tegoż, *Wolność w prawdzie*, dz. cyt., s. 227–248.

prawdziwe. Podmiot nie może zaprzeczyć temu, co poznał jako istniejące. Dlatego w asercji wyraża się także zaangażowanie podmiotu poznającego po stronie tego, co zostało poznane, czyli prawdy o przedmiocie swojego poznania¹⁴⁶. Innymi słowy, sąd jest podstawową aprobatą podmiotu dla poznawanego przedmiotu. W nim następuje nierozzerwalny związek między poznaniem a uznaniem prawdy. Konkretna prawda rozpoznana przez człowieka stanowi równocześnie wewnętrzne zobowiązanie do jej uznania i respektowania. W wymiarze moralnym, gdy wymaga zaangażowania wolności człowieka, stanowi także powinność działania. To właśnie dostrzegł Platon – Kriton i nie może temu zaprzeczyć, bo to jego własne poznanie. Dzięki temu aktowi poznania prawda przedstawia się mu odtąd jako prawda przez niego uznana. Od tego momentu przemawia do niego, jako podmiotu, jego własnym głosem. Następuje doniosłe wydarzenie, w ramach którego *autoinformacja* okazuje się być *autoimperatywem*. Tadeusz Styczeń dodaje, że zawsze tak jest, choć nie zawsze się to od razu ujawnia¹⁴⁷.

Prawda i wolność są zatem ze sobą nierozzerwalnie związane. Można jednak zapytać: Co dzieje się w sytuacji błędnego poznania? Rodzaj odpowiedzi stanowi logiczne rozwinięcie przyjmowanego stanowiska. Podmiot nie może zaprzeczyć temu, co poznał (prawdzie) i temu, w jaki sposób to poznał. Nawet jeżeli po pewnym namyśle stwierdzi, że poznał błędnie, to prawda towarzysząca aktowi asercji jest niepodważalna. Styczeń stawia retoryczne pytania: Czyż autentyczna wolność człowieka nie jest uzależniona od możliwości rozróżniania prawdy i błędu w samopoznaniu? Czy nie jest ona uzależniona od kierowania się prawdą, zamiast podporządkowywania sobie prawdy? Czyż nie ten dopiero prawdziwie sam sobą rządzi (autonomia), kto rządzi się prawdą swoich sądów? I czyż błąd miałby nie być błędem tylko dlatego, że ktoś drugi lub większość ludzi go za taki nie uważa? Czy prawdziwy sąd, choćby tylko przez kogoś jednego podtrzymywany, miałby utracić znamię prawdy jedynie dlatego, że napotyka przeciwstawną opinię niemal wszystkich pozostałych?¹⁴⁸

¹⁴⁶ T. Styczeń, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki*, w: tegoż, *Wolność w prawdzie*, dz. cyt., s. 313–349.

¹⁴⁷ T. Styczeń, *Wolność w horyzoncie prawdy. W sprawie filozoficznych podstaw teologii moralnej*, w: tegoż, *Wolność w prawdzie*, dz. cyt., s. 237.

¹⁴⁸ T. Styczeń, *Prawda o człowieku a etyka*, w: tegoż, *Wolność w prawdzie*, dz. cyt., s. 51–52.

Są to pytania, które bardzo dobitnie odsłaniają jego rozumienie prawdy i wolności.

Analizując postawę i poglądy Sokratesa, Tadeusz Styczeń sugeruje, że dzisiaj podobnych do greckiego filozofa traktuje się nieco inaczej. Współczesnym Sokratesom ani nie wytacza się procesów, ani się ich nie więzi, lecz są oni kierowani na leczenie, gdyż zarzuca się im, że chorują na obiektywną prawdę. Czym jest owa obiektywna prawda? Czyżby wiernością wyników własnego poznania? A może jest to pewna forma intelektualizmu etycznego, jak sugeruje Jacek Frydrych¹⁴⁹? Dlatego należy postawić pytanie, co dla Stycznia stanowiłoby podstawę obiektywnej prawdy. Czy znajduje się ona bliżej bytu, czy może poznania? Dla Frydrycha, podążającego za Krąpcem, znajduje się ona bliżej bytu, ale dla Stycznia jako ucznia Wojtyły jest ona bliższa poznaniu. Należy jednak zwrócić uwagę na pewne założenie, które nie bywa wystarczająco wyartykułowane. Poznanie samo w sobie jest szczerze, chce poznać świat takim, jaki jest. W tym znaczeniu odpowiada trzeciej z naturalnych skłonności człowieka wyróżnionych przez św. Tomasza i określanej przez niego jako dążenie do prawdy¹⁵⁰.

W rozumieniu Tadeusza Stycznia, pierwotnie, obiektywna prawda jest stanem tego, co i jak zostało poznane. Ten postrzeżeniowy stan w stosunku do siebie samego pozostaje obiektywny i równocześnie absolutny. Nic tego stanu nie może zmienić. Natomiast wtórnie, obiektywna prawda wydaje się być wiernością temu, co i jak zostało poznane. W tym drugim znaczeniu prawda jest ściśle powiązana z wolnością. Dla niektórych problem może stanowić ludzka niewiedza czy słabość woli, na które zwraca uwagę m.in. Frydrych. Dlatego ważne jest pytanie o to, czy niewiedza lub słabość woli mogą zmienić obiektywną prawdę. Odpowiedź brzmi – nie. Niewiedza wpływa na proces poznania i jego ewentualne błędy, a nie na sam stan poznania.

Styczeń uważa, że niektórzy mogą mylić wartość tego, co i jak zostało poznane, z samym stanem poznania (poznaniem przedmiotu). Podobnie sprawa przedstawia się ze słabością woli. Słabość woli odnosi się do prawdy rozumianej w sposób wtórny, a dokładniej mówiąc do samej wierności temu, co zostało poznane. Chcąc być bardziej precyzyjnym, musimy stwierdzić, że niewiedza i słabość woli uderzają nie

¹⁴⁹ J. Frydrych, *Intelektualizm w etyce Tadeusza Stycznia*, dz. cyt., s. 196.

¹⁵⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, I–II, q. 94, art. 2, w: *Suma teologiczna w skrócie*, przeł. F. Bednarski, Kęty 2004.

w prawdę, ale w wolność. Zmianie może ulec ocena (wartość) tego poznania, sądu. Co jednak w sytuacji, gdy coś zostało rozpoznane jako czarne, a w rzeczywistości jest szare? Podmiot nie może zaprzeczyć temu, że rozpoznał to jako czarne i dla niego jest to czarne. Może odwołać się do czyjś autorytetu i przyjąć, że jest ono szare. Jednak nie zmieni to faktu, że to poznający podmiot ciągle widzi ten przedmiot jako czarny. Dopiero ujrzenie obiektu poznania w innym świetle może spowodować, że zobaczy go jako szary. Wraz z dostrzeżeniem danego przedmiotu jako szarego, rozpoznaje i uznaje go takim. Gdy to się dokonuje, podmiot sam przed sobą nie może tego zanegować.

Omawiany filozof rozumie więc normatywność, a dokładniej – moc normatywną, jako zobowiązanie lub pewną powinność. Oznacza to, że w jego rozumieniu powinność (normatywność) zawsze jest poznaniem czegoś jako tego oto, ale także poznaniem czegoś jako jakiegos. To specyficzne ujęcie danej rzeczywistości przez podmiot odsłania nie tylko treść, która informuje o czymś, ale równocześnie taką rzeczywistość danego stanu rzeczy (bytu), którego treść tworzy zobowiązanie (powinność) wobec tego, co zostało poznane. Specyfikę jego myśli filozoficznej stanowi to, że gwarantem i autorytetem tego, co zostało poznane jako takie, a nie inne, jest sam poznający podmiot. Ważność dostrzeżonej treści staje się zobowiązująca. Nie chodzi jednak o samą treść, ale o to, co stoi za daną treścią, a mianowicie określony stan rzeczy, który stanowi podstawę zobowiązania moralnego i który angażuje także emocjonalnie. Powinność wierności prawdzie nie wynika z ważności rozpoznanych treści, ale z uznania danych treści, a to uznanie (prawdy) staje się pierwotnym zobowiązaniem. Status tego zobowiązania możemy określić jako moralny, gdyż wyprzedza on wszystkie inne zobowiązania. W tym obszarze myśl etyczna Stycznia pozostaje pod wpływem poglądów św. Tomasza, a w szczególności jego nauki o sumieniu jako ostatecznej subiektywnej normie ludzkiego postępowania¹⁵¹.

Czy stanowisko Tadeusza Stycznia jest stanowiskiem intelektualizmu etycznego? Zdecydowanie nie. Nie mamy bowiem u niego do czynienia z poznaniem jakiejś treści, ale właśnie z uznaniem konkretnej treści w akcie asercji. Uznanie to odsłania inny wymiar ludzkiej egzystencji, a mianowicie doświadczenie powinności, czyli zobowiązanie wobec tego, co zostało poznane. Akty wyboru mogą zaprzeczać

¹⁵¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, I–II, q. 19, art. 5.

temu, co zostało uznane jako poznane, ale nie zmieniają rozpoznanych powinności. Dlatego moralność w rozumieniu omawianego filozofa wykracza poza akt wyboru. Moralność można zdefiniować jako relację do uznanej w poznaniu prawdy. Stosunek do uznanej w akcie poznania prawdy jest permanentny. Dlatego w samym akcie wyboru podmiot ustosunkowuje się nie tylko do uznanej przez siebie prawdy, ale przede wszystkim do wolności i do swojej tożsamości. Stąd też powiada, że Sokrates, sam najwidoczniej olśniony odkryciem transcencji człowieka poprzez prawdę samopoznania, uznał samopoznanie nie tylko za warunek konieczny, lecz nawet za warunek wystarczający przemiany moralnej człowieka. Poetyckie słowa Stycznia stają się filozoficznymi: „Oto dlatego ‘biada mi!’ . Tak, mnie biada, gdy zetknąwszy się z prawdą, doświadczając jej, nie stanę się jej wierny do samego końca – aż po jej wybór! – świadkiem. [...] Prawda zdradzona przeze mnie i tak pozostanie tym, czym jest: prawdą. I osądzi mój czyn oraz mnie – jego sprawcę”¹⁵². Filozof wskazuje, że podmiot działania, uderzając w prawdę „aktem zdrady”, równocześnie godzi śmiertelnie w samego siebie samobójczym ciosem. To, co może ocalić podmiot, to tylko wierność prawdzie. W wolności wyraża się to, że podmiot „może – nie musi”. Wolność do życia w prawdzie jest wolnością do wolności wyższej niż ona sama. Jest wolnością do wyboru prawdy i bycia w prawdzie z wyboru. Tak więc, z jednej strony, jedynie wybór prawdy może wyzwoić podmiot, człowieka ku jego pełni i ku pełni wolności, z drugiej zaś – chroni go od autodestrukcji.

4.5. WIERNOŚĆ ROZPOZNANEJ PRAWDZIE WARUNKIEM BYCIA PODMIOTEM

W ramach poznawania prawdy człowiek poznaje również prawdę o sobie samym, dociera do prawdy samopoznania. Nie może być wobec niej obojętny czy neutralny. Ze względu na swój własny akt poznania tej prawdy następuje moment przywiązania się do tej prawdy. W samopoznaniu człowiek poznaje, że nie musiał zaistnieć i chociaż faktycznie istnieje, nie musi istnieć, może nie istnieć. Człowiek w samopoznaniu dostrzega, że jego istnienie jest przygodne, a więc musiało zostać mu dane. A jeżeli zostało mu dane, więc to,

¹⁵² T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, dz. cyt. s. 28.

kim jest, musi być i jest także darem¹⁵³. Odkrycie przez człowieka własnej kruchości i tego, kim jest, prowadzi go do stwierdzenia faktu własnej przygodności. Stanowi rację uniesprzeczniającą fakt bycia osobą ludzką i zarazem warunkiem koniecznym zrozumienia ludzkiej wolności, a dokładniej – jej podstaw i nieprzekraczalnych granic. Uznanie tego elementarnego faktu stanowi podstawę do odróżnienia autentycznej wizji człowieka, antropologii od antropodoksji, czyli mniemań lub nawet fantazji na temat człowieka, łechzczących jego próżność i funkcjonujących często pod imieniem antropologii¹⁵⁴.

Człowiek sam staje się świadkiem prawdy samopoznania. Jego auto-nomia staje się auto-transcendencją w prawdzie¹⁵⁵. Człowiek, gdy rozpoznaje daną prawdę, może starać się dochować jej wierności, czyli – jak ujmuje to Styczeń – „dociągać” siebie do poziomu prawdy o sobie. Gdy poznaje prawdę o sobie, której nie może zaprzeczyć, pojawia się pytanie: Czy chcę być sobą? Dla tego filozofa wolność to „moc bycia sobą z wyboru”¹⁵⁶. Wolność człowieka polega na tym, że aktem własnego wyboru sam może potwierdzić lub zanegować tę prawdę, którą własnym aktem poznania rozpoznał i uznał. To dzięki asercji człowiek staje się zaangażowanym świadkiem tej prawdy. Natomiast w sytuacji jej zaprzeczenia grozi mu naruszenie jego tożsamości¹⁵⁷. Przez osobisty akt stwierdzenia danej prawdy następuje potwierdzenie jej normatywnej mocy wobec podmiotu poznania¹⁵⁸. Można dodać, że jest to moment szerszego doświadczenia, doświadczenia moralnego, w którym następuje rozpoznanie powinności działania. W wymiarze moralnym rozpoznanie prawdy wymusza podążanie za nią. Wtedy to człowiek jest wolny w prawdzie. Z perspektywy etyki mamy więc do czynienia z doniosłym momentem, w którym rozpoznawane są, a także konstytuują się, obowiązki wobec samego siebie.

Poznający, chcąc potwierdzić przed samym sobą, że jest podmiotem, nie może tego uczynić inaczej, jak tylko przez akt wolnego wyboru prawdy – prawdy, która przez ten podmiot została wcześniej

¹⁵³ T. Styczeń, *Prawda o człowieku a etyka*, w: tegoż, *Wolność w prawdzie*, dz. cyt., s. 53.

¹⁵⁴ Tamże, s. 54.

¹⁵⁵ T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, dz. cyt., s. 27.

¹⁵⁶ Tamże, s. 26.

¹⁵⁷ T. Styczeń, *Wolność w horyzoncie prawdy. W sprawie filozoficznych podstaw teologii moralnej*, w: tegoż, *Wolność w prawdzie*, dz. cyt., s. 236.

¹⁵⁸ T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, dz. cyt., s. 27.

uznana we własnym akcie poznania. Podmiot nie może sprzeniewierzyć się uznanej przez siebie prawdzie inaczej, jak tylko przez sprzeniewierzenie się samemu sobie. Nie może on zlekceważyć aktem wyboru poznanej przez siebie prawdy, nawet gdyby była ona na pozór błaha, nie dokonując przez to „rozłamu w samym sobie”¹⁵⁹. Należy zauważyć, że Styczeń wskazuje na dwa różne akty: akt poznania i akt wyboru. Sprzeniewierzenie może się dokonać jedynie w akcie wyboru, a nie w akcie poznania. Sugeruje więc, że poznanie prawdy ma status metafizyczny i wpisuje się w strukturę bytową podmiotu poznającego, czyli człowieka. Natomiast akt wyboru – zaprzeczenia, niewierności prawdzie powoduje destrukcję własnego „ja” lub mówiąc innym językiem – przyczynia się do niszczenia podmiotowości. Jednak ten akt nie dokonuje się na płaszczyźnie metafizycznej, ale – etycznej.

Człowiek, odkrywając prawdę o samym sobie, równocześnie odkrywa prawdę o każdym drugim. Można wręcz powiedzieć, że w sobie samym odkrywa każdego drugiego. Jak to jest możliwe? Styczeń twierdzi, że odkrywając strukturę własnego „ja”, swojej podmiotowości, podmiot w swym własnym „ja” odkrywa strukturę „ja” jako „ja”. Innymi słowy, człowiek dzięki analogii i rozpoznaniu struktury ontycznej swojego „ja”, rozpoznaje strukturę każdego innego „ja”, a dokładniej mówiąc – prawdę ontyczną o każdym drugim. Rozpoznanie prawdy o „ja” drugiego ma również wymiar etyczny. Drugi jest rozpoznawany jako ktoś, kto, tak samo jak ja, poznając prawdę, sam się nią wiąże do jej uznania, do jej wyboru, pod groźbą autodestrukcji w przypadku jej negacji. Rozpoznanie drugiego poprzez strukturę swego własnego „ja” prowadzi podmiot do uznania faktu, że jedynie afirmując jego wewnętrzne samozwiązanie się poznana przez niego („od środka”) prawdą, jakby „od środka” podmiot jest w stanie uczynić zadość wymaganiom prawdy o samym sobie¹⁶⁰. Innymi słowy, człowiek nie jest w stanie odnaleźć siebie samego w sobie i spotkać się z samym sobą inaczej, jak tylko odnajdując i spotykając w drodze ku samemu sobie każdego drugiego z osobna i wszystkich razem łącznie¹⁶¹.

¹⁵⁹ Tamże, s. 28.

¹⁶⁰ Tamże, s. 29-30.

¹⁶¹ Te teoretyczne analizy dotyczące ludzkiego samopoznania dokonywane ponad 20 lat temu nabierają współcześnie nowego wymiaru, zwłaszcza w obszarze badań na ewolucją moralności. Na szczególną uwagę w tym miejscu zasługują badania Michaela Tomasella dotyczące współdzielonej intencjonalności i powstawania norm.

Poprzez podkreślanie ważności odkrywania prawdy o sobie Tadeusz Styczeń prowadzi swoich czytelników do stwierdzenia, że miejscem, w którym odkrywana jest prawda o solidarność każdego z każdym i wszystkich ze wszystkimi. Figura „zwykłego Kowalskiego”, czyli każdego z nas, którą chętnie posługuje się omawiany filozof, pozwala dostrzec nie tyle pogląd na temat siebie, co pogląd o człowieku. Ujmując to od innej strony, wgląd podmiotu w siebie, czyli człowieka w siebie, stanowi dla niego wgląd w to, co należne sobie od siebie, jak również w to, co należne człowiekowi od człowieka. Co w konsekwencji prowadzi go do wniosku: *Primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur!* A idąc jeszcze dalej, ogłasza on, że David Hume „odkrył” przepaść, której nie ma¹⁶².

Zdaniem Stycznia, zarówno polski Kowalski, jak i Sokrates, odkrywszy raz prawdę o wielkości człowieka, rozbijają się raz na zawsze z możliwości stosowania przemocy nawet w stosunku do tych, którzy ją wobec niego stosują. Dlatego pozostaje mu, jak twierdzi, broń ze wszystkich najtrudniejsza. Chcąc przewyciężyć skutecznie agresję, musi w bliźnim, który jest agresorem, obudzić człowieka. Sokrates, odmawiając ucieczki i przyjmując truciznę, daje świadectwo składanej prawdzie o wielkości człowieczeństwa w człowieku. Nie tylko ocala on własne człowieczeństwo, lecz zarazem najskuteczniej rozbudza człowieczeństwo w tych, którzy zadali mu gwałt. W ten sposób daje niezwykle dowód solidarności, nie zrywa z nim więzi, ale nawiązuje więź najgłębszą z możliwych. Akt odmowy ucieczki jest świadectwem i hołdem składanym prawdzie o człowieczeństwie ich wszystkich. Jest aktem troski o Ateńczyków, a nie pogardy wobec nich¹⁶³.

4.6. AFIRMACJA CZŁOWIEKA WYRAZEM POZNANEJ PRAWDY

Dla Tadeusza Stycznia „człowiek jest zbyt ‘inaczej’ i ‘wyżej’ aniżeli wszystko inne dookoła niego w widzialnym świecie, [...] Stąd też formuła w rodzaju ‘Człowieka należy afirmować dla niego samego’ stanowi jedynie myślowy wyraz i słowny zapis doświadczenia tego, kim człowiek realnie jest oraz tego, jak się uobecnia i jawi samemu sobie i drugiemu człowiekowi. Formuła ta jest wyrazem i zapisem

¹⁶² T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, dz. cyt., s. 30.

¹⁶³ Tamże, s. 30–31.

doświadczenia człowieka w aspekcie jego wartości, zwanej także jego osobową godnością”¹⁶⁴. Innymi słowy, aby móc rzeczywiście afirmować człowieka dla niego samego i w nim samym, trzeba poznać realną, podmiotową strukturę afirmowanego, czyli dotrzeć do obiektywnej prawdy o człowieku. Dlatego wola afirmowania człowieka dla niego samego i w nim samym nie byłaby rzetelnie „dobrą wolą”, gdyby nie implikowała woli poznania obiektywnej prawdy o afirmowanym przedmiocie, czyli człowieku jako osobie¹⁶⁵.

Właściwym zadaniem antropologii jest zatem poznanie obiektywnej prawdy o człowieku. Styczeń dodaje, że dotyczy to również poznania obiektywnej prawdy o tym, co dla człowieka, dla zachowania jego identyczności, integralności, prawidłowego rozwoju i samourzeczywistnienia jest przedmiotowo dobre. W tym względzie istotną rolę odgrywa wola. Chęć poznania prawdy o obiektywnej strukturze ontyczno-aksjologicznej osoby afirmowanej przez afirmującą osobę-podmiot stanowi test autentyczności dobrej intencji („dobrej woli”) działającego. „Dobra wola” jest elementarnym spoiwem deklarowanej postawy pro-osobowej z jej efektywnym wyrażaniem i urzeczywistnianiem w działaniu¹⁶⁶. Styczeń odróżnia antropologię jako naukę o poszukiwaniu i odkrywaniu prawdy o człowieku od antropodoksji. Ta druga usiłuje bowiem zastąpić właśnie poznawczy proces poszukiwania prawdy o człowieku jedynym w swoim rodzaju stwórczym jej określaniem¹⁶⁷. W ramach antropodoksji aktowi decyzji nadaje się, na co jednoznacznie wskazuje filozof, rangę aktu poznania, aktowi decydowania o prawdzie usiłuje nadać pozory jej odkrywania. Ma to szczególnie doniosłe znaczenie w przypadku samowolnego wyjmowania nienarodzonych ludzi spod prawa do istnienia, gdyż nienarodzeni ludzie nie są – jeszcze! – podmiotem prawa do życia, bo nie są – jeszcze! – ludźmi¹⁶⁸.

Styczeń staje się spadkobiercą tradycji tomistycznej, w której przyjmuje się, że człowiek posiada naturalne skłonności, w tym skłonność do poznania, odkrywania prawdy. Dlatego też z jego perspektywy

¹⁶⁴ T. Styczeń, *Prawda o człowieku a etyka*, w: tegoż, *Wolność w prawdzie*, dz. cyt., s. 39.

¹⁶⁵ Tamże, s. 41.

¹⁶⁶ Tamże, s. 41–43.

¹⁶⁷ Tamże, s. 47–48.

¹⁶⁸ Tamże, s. 60–61.

wola nie tylko podejmuje decyzję, ale przede wszystkim dąży do poznania prawdy. W jego etyce bardzo mocno wybrzmiewa Sokratejskie „Poznaj samego siebie!”. Poznanie samego siebie, poznanie podmiotowej struktury swojej osoby, oznacza dotarcie do obiektywnej prawdy o człowieku. Jest to niezbędne, żeby móc uzasadnić podstawową normę etyki: *Persona est afirmanda propter se ipsam*. Osoba jest godna afirmacji dla niej samej.

Chociaż cała argumentacja wysuwana przez tego filozofa przedstawia logiczny ciąg rozumowania, który ukazuje przejście od uznania struktury własnego podmiotu do uznania takiej samej struktury w drugim, to dla niektórych takie podejście może wydawać się nazbyt optymistyczne. Ów optymizm może dotyczyć, po pierwsze, poszukiwania, chęci poznania samego siebie, po drugie, uznania drugiego za takiego samego jak ja. Pierwszy problem będzie dotyczył potrzeb pierwszego i drugiego rzędu, na które wskazał Henry Frankfurt¹⁶⁹. Zdaniem tego autora, oprócz podstawowych aktów chcenia, występują akty chcenia wyższego rzędu, które można scharakteryzować jako chcenie chcenia. Wydaje się, że dążenie do poznania prawdy w rozumieniu Stycznia można rozpatrywać jako akt chcenia drugiego rzędu. Nie dotyczy ono „zewnętrznego” przedmiotu, ale „wewnętrznego” poznania samego siebie. Gdyby chęć poznania prawdy o sobie samym była tak oczywista i naturalna, jak przedstawia to omawiany filozof, to Sokrates nie musiałby formułować swojego imperatywu. Na drugi problem natrafiamy u innych etyków. Alain Badiou, krytykując współczesną etykę, wskazuje, że dominuje w niej podejście, które można przedstawić w następujących słowach: „Stań się taki jak ja, a będę szanował twoje różnice”¹⁷⁰. Wydaje się, że Styczniowi umyka fakt, że drugiego mogą rozpoznawać jako innego, ale nie koniecznie takiego samego jak ja. Jego optymizm buduje most nad przepaścią, którą dostrzegają inni współcześni myśliciele.

Pozostaje jednak pytanie, czy optymizm Stycznia nie jest mimo wszystko uzasadniony. W odróżnieniu od wspomnianych autorów,

¹⁶⁹ H.G. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. J. Hołówka, przeł. J. Nowotniak, W. Popowski, Warszawa 1997, s. 21–39. [*Freedom of the Will and the Concept of a Person*, „Journal of Philosophy” 68(1971), p. 5–25.]

¹⁷⁰ A. Badiou, *Etyka. Przewodnik krytyki politycznej*, przeł. P. Mościcki, Warszawa 2009, s. 42.

źródłem prawdy dla omawianego filozofa nie jest wola osoby czy konsensus, ale byt. I nie chodzi o jakąś wizję antropologiczną czy ontologiczną, ale o owo „wyżej” i „inaczej”, którym jest człowiek wobec otaczającego go świata. Przez „wyżej” i „inaczej” człowiek może napotkać prawdę o sobie samym, ale także prawdę o drugim, mimo że wcześniej rozpoznawał go jako innego, czy obcego. Podobnie jak hitlerowiec słysząc deklarację Maksymiliana Kolbego, który zaproponował oddanie życia za ojca rodziny, ze zdziwieniem zapytał: „Kim Pan jest?”¹⁷¹, napotkana prawda ujawnia się poprzez kontakt z bytem, z osobową strukturą ludzkiej podmiotowości, które nie sposób odrzucić. Można jej zaprzeczyć, ale nie sposób jej odrzucić. Tak rozumiana obiektywna prawda, prawda o człowieku przemawia przez teksty omawianego filozofa.

4.7. CZŁOWIEK W PERSPEKTYWIE ODPOWIEDZIALNOŚCI

Nie sposób przejść obojętnie obok zagadnienia odpowiedzialności, które nabiera szczególnego znaczenia w perspektywie rozumienia prawdy i wolności w myśli filozoficznej Tadeusza Stycznia. Mimo że problem odpowiedzialności nie zajmuje w jego piśmiennictwie jednego z najważniejszych obszarów rozważań, to jednak bez trudu można dostrzec, że uważa on, iż odpowiedzialność stanowi istotny moment spotkania drugiego człowieka, innego „ja”. W konsekwencji wpływa ona na rozumienie człowieka, samego siebie i swojego miejsca w świecie.

Dobrym punktem wyjścia dla rozpoczęcia analiz na temat rozumienia przez Stycznia odpowiedzialności jest jego analiza sądu powinnościowego, czyli sądu wypowiedzianego przez podmiot: „powiniennem oto...”. Sąd ten z jednej strony wyznacza obszar stanowienia o sobie, z drugiej ukazuje moc aktów stanowienia o sobie, które są wyrazem wolności jako takiej. Właśnie w tym obszarze, który jest miejscem stanowienia o sobie i wyrażania wolności, doprecyzowywane są i weryfikowane ramy samorządności człowieka, a także krystalizują się

¹⁷¹ M. Micherdziński, *Jeden z nas był świętym...*, rozmowa przeprowadzona przez o. W. Pobiedzińskiego, „Tygodnik Niedziela” 31(2005), edycja przemyska, cyt. za: S. Kłosowicz, *O wierności wydarzeniu. Studium na temat poglądów etycznych Alaina Badiou*, Warszawa 2016, s. 175–176.

ostateczne granice odpowiedzialności za swoje czyny, a w konsekwencji i za samego siebie. Styczeń stawia przed nami człowieka, który jest podmiotem samorządnym i odpowiedzialnym za siebie samego. Odpowiada on przed sobą za swoje spełnienie albo niespełnienie. Ta moc stanowienia o sobie i brania za siebie odpowiedzialności jest możliwa dzięki kierowaniu się w swych decyzjach prawdą swych własnych sądów. To dzięki tej prawdzie autonomia człowieka przybiera ostateczny kształt odpowiedzialnego samostereowania sobą w świetle prawdy. Prawda, która została poznana i uznana przez podmiot, sprawia, że człowiek może uznać cele działania za godne podjęcia. Natomiast odpowiedzialność człowieka za siebie polega na autonomii w kierowaniu się ku prawdzie jako godnemu podmiotu celowi i na odpowiadaniu na rozpoznawane samowezwanie do urzeczywistniania prawdziwie godnych sobie celów¹⁷².

Czy odpowiedzialność polega wyłącznie na odpowiedzialności za siebie? Czy Inny będzie odgrywał jakąś rolę w konstytuowaniu się odpowiedzialności mojego „ja”? Zdaniem Stycznia, ostateczna samoidentyfikacja „ja” jako „ja”, człowieka jako samorządnego podmiotu, to odkrywanie siebie jako podmiotu wezwanego do afirmacji każdej innej osoby, każdego innego „ja”, czyli wezwanego do miłości. W związku z tym udzielenie właściwej odpowiedzi drugiemu w akcie afirmowania go dla niego samego okazuje się zwieńczeniem aktu samospelnienia. Dlatego nie ma, co mocno podkreśla filozof, odpowiedzialności za siebie bez odpowiedzialności za drugich¹⁷³. W ten sposób roztacza on przed nami wizję odpowiedzialności jako czynnego zaangażowania się po stronie drugich, które w nierozdzielny sposób jest związane z efektywnie sprawowaną odpowiedzialnością za samego siebie. Aktywne współuczestnictwo czy wręcz współzaangażowanie w samospelnienie się innych „ja” jest wyrazem odpowiedzialności, która okazuje się dla mojego „ja” jedynym sposobem samospelnienia. Jest to równocześnie sposób udzielenia sobie odpowiedzi, bez której proces poszukiwania własnej tożsamości musiałby pozostać skazany na porażkę. Styczeń czyni przy tym istotną uwagę. Twierdzi, że przeciwieństwem samospelnienia nie może być jedynie brak samospelnienia. Uważa, że przeciwieństwem tym jest

¹⁷² T. Styczeń, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, w: tegoż, *Objawiać osobę*, dz. cyt., s. 88.

¹⁷³ Tamże, s. 93.

antyspełnienie, czy wręcz samorożłam „ja”¹⁷⁴. Innymi słowy, pomiędzy odpowiedzialnością za siebie a odpowiedzialnością za drugich istnieje tak ścisła więź wewnętrzna, że nie jest możliwe urzeczywistnienie pierwszej bez urzeczywistniania drugiej. W etyce Tadeusza Stycznia jest to bardzo silnie powiązane ze strukturą ludzkiego „ja”, które „konstytuuje samo siebie jako samowezwanie do afirmacji należnej każdemu z tytułu przysługującej mu godności, może osiągnąć pełnię swej tożsamości jedynie w aktach spełniania tego samowezwania”¹⁷⁵. Dlatego szansę samospełnienia daje sobie ten, kto ją oferuje innym¹⁷⁶.

Dla omawianego filozofa jest czymś naturalnym, że sens miłości wyraża się w terminach odpowiedzialności za „ty”. Równocześnie poddaje on w wątpliwość, by mógł to być wyłącznie skutek wpływu środowiska kulturowego, wyrażanego niejednokrotnie w formie przykazania miłości bliźniego¹⁷⁷. Dlatego chętnie odwołuje się do cytatu z Martina Bubera „Miłość to zakorzenione w ‘ja’ poczucie odpowiedzialności za ‘ty’”¹⁷⁸ i traktuje to zdanie jako zabieg „testujący” nasze własne doświadczenie.

Styczeń analizując to, czym jest miłość, odkrywa przed nami istotne subtelnosci, które ujawniają jej nieuświadomione bogactwo. Przede wszystkim zauważa, że miłość w najszerszym jej rozumieniu jest odpowiedzią daną „ty” przez „ja” tylko dlatego, że „ty” jest po prostu kimś, a nie czymś. Jest to odpowiedź nie tylko dana, ale również należna drugiemu i możliwa do udzielenia dlatego, że w drugim mogę rozpoznać „ja”. To przekonanie prowadzi Stycznia do wniosku, że w świetle tego doświadczenia nie mam możliwości do wyłączenia kogokolwiek z pola należnej mu od „ja” odpowiedzi. Dodaje również, że miłość w tym sensie przestałaby być sobą, gdyby się nie rozciągała na każdego. Idąc dalej tą wyznaczoną przez siebie drogą, Styczeń przechodzi do społecznego wymiaru miłości, który nakłada na „ja” obowiązek czynnej (na miarę możliwości „ja”) troski o to, aby każdy z osobna i wszyscy razem stawali się w pełni sobą. Miłość wyrażona w trosce o innych stanowi godną odpowiedź „ja” dla innych. Godną

¹⁷⁴ Tamże, s. 94.

¹⁷⁵ Tamże, s. 95.

¹⁷⁶ Tamże, s. 94–95.

¹⁷⁷ Tamże, s. 72.

¹⁷⁸ M. Buber, *Ich und Du*, Köln 1966. Cyt. za T. Styczeń, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, dz. cyt., s. 72.

ze względu na to, kim oni są, ale i godną ze względu na to, kto ją okazuje. Miłość jako tego rodzaju odpowiedź na drugiego nazywa omawiany filozof, podążając za Buberem, odpowiedzialnością¹⁷⁹. Dodaje również, że miłość jest drogą do samourzeczywistnienia. Dlatego rzetelne przyjęcie odpowiedzialności za swe samospełnienie może się wyrazić jedynie przez miłość¹⁸⁰.

Styczeń, odwołując się do Karola Wojtyły¹⁸¹, próbuje zdefiniować miłość. Píše on: „Miłość w znaczeniu aktu afirmacji osoby przez osobę, ze względu na godność afirmowanego i afirmującego, jawi się nam wprost jako coś *należnego* osobie od osoby z racji samej godności osoby”¹⁸². Utwierdza go to w przekonaniu, że „każda osoba jest każdej innej osobie nie tylko poznawczo dana, ale równocześnie moralnie *zadana*. Miłość w tym znaczeniu jest samą *osnową moralnej powinności*, istotą moralnego obowiązku, czyli *naczelną zasadą etyczną*, zasadą współbycia i współdziałania osób”¹⁸³. Perspektywa przyjmowana przez Stycznia ujawnia jeszcze jeden aspekt odpowiedzialności. A mianowicie, granice odpowiedzialności stają się granicami świata osób. Dlatego, jak to określa, w świecie widzialnym są to granice rodziny człowieczej, które nakreślają zakres solidarności, bez której trudno jest mówić o odpowiedzialności za swoje własne „ja”¹⁸⁴.

Można jednak postawić pytanie, czy odpowiedzialność za siebie, jako troska o samospełnienie, nie popada w kolizję z miłością, czyli odpowiedzialnością za drugich. Pytanie to może również wybrzmieć w innej formie. Problem sposobu odpowiedzialności za siebie i za drugiego dla omawianego filozofa jawi się centralnym problemem antropologii i etyki¹⁸⁵.

Przedstawiane przez Tadeusza Stycznia rozumienie odpowiedzialności staje się równocześnie wymaganiem stawianym filozofom,

¹⁷⁹ T. Styczeń, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, w: tegoż, *Objawiać osobę*, dz. cyt., s. 72.

¹⁸⁰ Tamże, s. 73.

¹⁸¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, także tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976), nr 2, s. 29.

¹⁸² T. Styczeń, *Ciało jako znak obrazu Stwórcy*, w: tenże, *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawo*, „Dzieła Zebrane”, t. 5, red. C. Ritter, Lublin 2014, s. 137.

¹⁸³ Tamże.

¹⁸⁴ T. Styczeń, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, w: tegoż, *Objawiać osobę*, dz. cyt., s. 96.

¹⁸⁵ Tamże, s. 74.

a w szczególności etykom. Jeżeli godzą się oni być ofiarami manipulacji prawdą, tym samym stają się winni wprowadzenia w błąd społeczeństwa. Natomiast inni, jako społeczeństwo, mają prawo do jednoznaczności. Dlatego w imię odpowiedzialności za osobowe „ja” nie wolno, co z całą stanowczością podkreśla Styczeń, „nie powiedzieć ‘nie’ temu wszystkiemu, co w nią godzi w teorii, bądź ją w praktyce przekreśla”¹⁸⁶.

4.8. CIELESNOŚĆ I WIĘŹ MAŁŻEŃSKA Z PERSPEKTYWY ODPOWIEDZIALNOŚCI

Spotkanie drugiego i dostrzeżenie jego „ja” bez uwzględnienia ciała jest niemożliwe. Również wzięcie pełnej odpowiedzialności za siebie i drugiego bez rozważenia cielesnego wymiaru jest nieosiągalne. W swoich filozoficznych analizach dostrzega to również Styczeń, który, nawiązując do rozważań Étienne’a Gilsona dotyczących antropologii chrześcijańskiej¹⁸⁷, zastanawia się nad istotą ciała jako pośrednika. Zwraca uwagę na pewien fenomen i specyficzną funkcję ciała, które w momencie pośredniczenia staje się „transparentne” i przesuwa całą uwagę na przedmiot, z którym umożliwia bezpośredni kontakt. Przejrzystość staje się podstawą do sformułowania definicji ciała jako szczególnego typu znaku czy też obrazu. Opisany przez Styczenia stan ukazuje szczególnie status bytowy ciała ludzkiego. Jest to status obrazu-znaku pozostającego w bytowej i aksjologicznej unii ze swym pierwowzorem. Filozof zwraca uwagę, że nie ma konkretnego „ja” poza jego ciałem, nie ma konkretnego „ty” poza jego ciałem. Oznacza to, że „być” ciała ludzkiego to „być obrazem swego osobowego pierwowzoru”, to – innymi słowy – „obrazować ludzkie ja” i je wyrażać¹⁸⁸.

Nawiązując do Styczniewego rozumienia roli ciała jako obrazu, można zadać pytanie, czy dar ciała może być darem osoby dla osoby? W jakim sensie przyjęcie daru ciała jest przyjęciem daru osoby przez osobę? Na te pytania filozof udziela klarownej odpowiedzi. Ciało może być darem osoby dla osoby w tym sensie, w jakim ją wyraża. A wyraża

¹⁸⁶ Tamże, s. 97.

¹⁸⁷ É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 174–191.

¹⁸⁸ T. Styczeń, *Ciało jako znak obrazu Stwórcy*, w: tegoż, *Objawiać osobę*, dz. cyt., s. 125.

osobę ludzką wraz z jej godnością, która stanowi źródło i rację moralnej powinności afirmowania osoby dla niej samej¹⁸⁹. Czy pytamy, czyja ręka dotknęła mojej ręki? Czy raczej, kto mnie dotknął? Rola pośrednika, ciała-znaku w bezpośrednim kontakcie osoby z osobą nie tylko nie maleje, lecz rośnie. Jego znaczenie wzrasta wprost proporcjonalnie do tego, w jakiej mierze znak staje się coraz bardziej przezroczysty wobec tego, co odsłania, czyli osoby wraz z przysługującą jej godnością. Ciało-znak nabiera na znaczeniu w wyniku wzrastającej jego transparentności, gdy zaczyna „znikać z pola uwagi” postrzegającego i kieruje całkowicie jego uwagę na przedmiot, którego jest znakiem¹⁹⁰. W antropologii, a tym samym i etyce Stycznia, ciało posiada metafizyczny status obrazu człowieka. Przyjęcie takiego stanowiska ma podstawowe znaczenie dla określenia miejsca ciała w całości kształcie osobowej struktury osoby ludzkiej jako struktury samoposiadania¹⁹¹.

Powinniśmy pamiętać jednak o doświadczeniu, które informuje o możliwości i faktach rozbicia jedności osoby, czyli „ja” człowieka z „ciałem” jako jego obrazem. Stan rozbicia jedności między „ja” a jego ciałem Styczeń określa jako stan autodestrukcji. Takim szczególnym stanem jest moment śmierci człowieka. Pozwala on dostrzec i pogłębić rozumienie jedności „ja” i jego obrazu – ciała. W trakcie życia człowieka ciało obrazuje „ja”, gdy jest narzędziem jego mocy sprawczej. W momencie śmierci ciało nabiera innego znaczenia. To właśnie „ja” jest powodem, dla którego ciało (obraz „ja”) staje się tylko ciałem człowieka, w chwili pozbawienia go przez śmierć egzystencjalnej więzi ze swym „ja”. W momencie śmierci ciało przestaje być również obrazem człowieka, gdyż wskazuje już tylko na siebie¹⁹².

Zdaniem Stycznia, rozpoznanie jedności między „ja”-osobą a moim ciałem prowadzi do rozpoznania moralnej powinności jedności z innym. Gdy człowiek rozpoznaje inne „ja” za pośrednictwem jego ciała, równocześnie rozpoznaje powinność afirmacji całej prawdy o tym „ja”. Jest to spotkanie z prawdą, o której niejednokrotnie wspomina filozof, i zarazem konieczny warunek pełnego samozrozumienia. „Ja” może całkowicie rozpoznać samo siebie dopiero wtedy, gdy dostrzeże swoją samozależność w samouzależnieniu się od prawdy swych

¹⁸⁹ Tamże, s. 115.

¹⁹⁰ Tamże, s. 121.

¹⁹¹ Tamże, s. 126.

¹⁹² Tamże, s. 128.

sądów powinnościowych. One natomiast wskazują, czy też ujawniają, samowezwanie do miłości¹⁹³. Dlatego miłość jest wezwaniem do jedności, komunii z drugim, i jedynym sposobem samospełnienia, a co za tym idzie – osiągnięcia pełnej samoidentyfikacji i samourzeczywistnienia.

W czasie, gdy „ja” wyraża siebie poprzez ciało, staje się ono darem dla innego „ja”, dla innej osoby, która może siebie rozpoznać również jako osobę. Ciało ukazuje konkretne możliwości człowieka i wyrażania „ja” przez pracę, realizację wspólnych celów czy podejmowanie trudów. To wszystko staje się wyrazem miłości i pozwala dawać „siebie” innym jako dar nie tylko ze swojego ciała, ale z owej jedności ciała i „ja”, która konstytuuje człowieka (osobę). Szczególną formą ofiarowania siebie drugiemu jest miłość oblubieńcza. W tej formie miłości na pierwszy plan wysuwa się jedność poszczególnych „ja”. W tej relacji konkretne jedyne „ja” oddaje się innemu jednemu „ja”. Owa jedność w sposób szczególny wyraża się poprzez ludzką dwupłciowość i wzajemne dopełnianie się obu płci. Dwupłciowość konkretnych ciał staje się dla nich wyraziście jednoznaczna. Bycie dla siebie jako mężczyzna i kobieta, czyli „ja” dla „ty”, staje się szczególną formą ich wzajemnego obdarowywania się sobą. Już sama cielesna dwupłciowa struktura osób, kobiecość i męskość, ujawnia komunię między „ja” a „ty”, a także szczególny aspekt tej komunii, który wyraża się poprzez „ja” dla „ty” i „ty” dla „ja”¹⁹⁴.

W kontekście współczesnych analiz dotyczących ludzkiej cielesności i niejednokrotnie uprzedmiotowienia ludzkiego ciała Styczeń zwraca uwagę na rolę i znaczenie ciała jako środka przekazu dla wyrażania siebie. Jeżeli nie ma osoby ludzkiej poza jej ciałem oraz nie dysponuje ona widzialnym i głębszym nośnikiem do wyrażania siebie jako swojego „ja”, to dar z ciała, złożony drugiej osobie, stanowi obiektywnie najwyższą formę wzajemnego obdarowywania się osób. Innymi słowy, człowiek poprzez ciało może najpełniej wyrazić swoją własną strukturę bytową. W związku z tym, ofiarowując drugiemu „ja” swoje jedyne i najpełniejsze medium wyrażania siebie, swoje ciało, ofiarowuje on pełnię możliwości wyrażenia tego, kim jest. Tak rozumiane złożenie siebie w darze konstytuuje „jedność dwojga osób”, czyli nierozłączną komunię „ja” i „ty”. Istotę oddania się i daru z siebie

¹⁹³ Tamże, s. 136.

¹⁹⁴ Tamże, s. 141–143.

stanowi nieodwracalność, którą można w tym kontekście wyrazić przez zwrot „na zawsze”. Z tego powodu małżeństwo, jako komunია osób, jest nierozzerwalne. W konsekwencji wszelkim związkom, które nie będą m.in. charakteryzowały się nierozzerwalnością, w ujęciu omawianego filozofa nie przysługuje status małżeństwa¹⁹⁵.

Ciało umożliwia dwóm spotykającym się osobom, dwóm jedynym „ja”, najintymniejsze obdarowywanie się sobą. Istnienie tej możliwości służy przechodzeniu ich dwupodmiotowości: „ja – ty”, w jednopodmiotowość (jedność) dwojga: „my oboje”. Fakt ten umożliwia kreowanie ich równocześnie na rodziców i ujawnia im jedność ich obdarowywania się sobą. Ich wzajemne obdarowanie się ujawnia się im jako płodne i wyraża się w cudzie nowego istnienia osobowego, którym, obdarowując się, sami zostali obdarowani. Obustronne obdarowanie posiada szczególnie wymiar, który wyraża się w tym, że ona jako żona i matka darowuje mu ojcostwo swojego dziecka, on zaś jako mąż i ojciec darowuje jej macierzyństwo swojego dziecka. Dziecko, które się pocznie i urodzi, będzie ich dzieckiem, a nie każdego z osobna. Natomiast wraz z dzieckiem ich małżeńska jedność osób uzyska wymiar rodzinnej jedności osób, w której każde „ja” staje się darem-osobą¹⁹⁶.

Wolność osobowego podmiotu stanowi podstawę dla miłowania drugiego i spełniania siebie przez akty miłości. Osobowy podmiot zawsze odkrywa sam siebie jako wezwanego do więzi osobowej z drugim. Dlatego też wyłącznie poprzez akty wolnego wyboru można efektywnie miłować drugiego i osiągnąć samospełnienie. Jest to możliwe poprzez samoidentyfikację, do której jedyną drogę stanowi miłość, gdyż jest jej rezultatem. Samoidentyfikacja opiera się zatem na akcie miłości, gdyż nikt nie może dokonać tego aktu za osobowy podmiot. Tak samo tylko sam podmiot, a nie ktoś inny, może jej zaprzeczyć. Jest to najgłębszy obszar życia człowieka, który nie podlega determinacji. Nie można kogoś zmusić do miłości, a poprzez akt miłości następuje samoidentyfikacja, która jest kluczem do samospełnienia. W akcie miłości człowiek zaczyna poznawać i rozumieć, kim jest¹⁹⁷. Najczęściej rozpoczyna się to od zaciekawienia tym, że drugi, inne „ja”, jest nie

¹⁹⁵ Tamże, s. 143.

¹⁹⁶ Tamże, s. 156; K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie”, 83(1974), nr 3, s. 348.

¹⁹⁷ T. Styczeń, *Istota więzi małżeńskiej w perspektywie filozoficzno-teologicznej*, w: tegoż, *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawo*, „Dzieła Zebrane”, t. 5, red. C. Ritter, Lublin 2014, s. 230.

tylko „inaczej” i „wyżej” niż wszystko inne w świecie, ale także tym, że każdy z ludzi jest „inaczej” niż każdy inny z ludzi¹⁹⁸. Otwarcie się na owo „inaczej” i „wyżej” drugiego prowadzi do decyzji o darze z siebie. „Droga w kierunku tej decyzji prowadzi od ‘Jak dobrze, że jesteś!’ przez: ‘Jak dobrze *dla mnie*, że jesteś!’ – i odwzajemnienie: ‘Jak dobrze *i dla mnie*, że ty jesteś!’, do wspólnego już: ‘Jak dobrze *dla nas*, że jesteśmy!’, by wyrazić się pragnieniem unii, *intentio unionis*, pragnieniem całkowitego przynależenia do siebie i bycia także z wyboru dla siebie [...]”¹⁹⁹.

Całkowite oddanie siebie drugiemu w darze stanowi podstawę więzi małżeńskiej i ma charakter zarówno nieodwracalny, jak i wieczny (na zawsze). Styczeń zwraca uwagę, że daru z siebie dla drugiego, wyrażonego w zwrocie „Twój (twoja) na zawsze!”, nie zrozumie nigdy do końca ten, kto siebie nie zrozumie do końca. Innymi słowy, żeby zrozumieć, co to znaczy ofiarować siebie na zawsze, trzeba uprzednio zrozumieć wypowiedziane słowa: „Cały (cała) twój (twoja)!”. Jeżeli ktoś nie rozumie do końca tej wypowiedzi, czyli tego, kogo daje się drugiemu, dając samego siebie oraz tego, kogo się przyjmuje, przyjmując dar drugiego z samego siebie, to nie zrozumie miłości, a tym samym samego siebie. Brak zrozumienia tego, na czym polega dar z siebie, prowadzi do stanu, w którym nie nastąpi proces pełnego samozrozumienia i samoidentyfikacji. Dlatego też miłość autentycznie przyjęta jest szczególnym rodzajem dobra. Polega ono na gotowości stanięcia w służbie drugiemu bez reszty i do końca, której towarzyszy wiedza o tragicznej (co prawda z niewiedzy) możliwości zadawania mu ciosów, wyjątkowo dla niego dotkliwych z racji bliskości, na jaką drugi sam się skazuje przez dar z siebie. Jednak to dobro nie może się wręcz nie wyrazić, jak wskazuje Styczeń, przede wszystkim samowezwaniem do poznania samego siebie i poznania umiłowanej osoby, drugiego jedyne „ja”²⁰⁰. W doświadczeniu drugiego jako „innego” niż każdy inny jest właśnie niewątpliwie niepowtarzalność tej oto osoby, jej tylko przysługujące „inaczej” pośród wszystkich innych osób. Dlatego stwierdzenie: „Jak dobrze, że jesteś!” znaczy przecież „Jak dobrze, że *ty właśnie jesteś!*”. Innymi słowy: „Bez ciebie świat ten nie byłby tym samym światem”²⁰¹.

¹⁹⁸ Tamże, s. 233.

¹⁹⁹ Tamże, s. 234.

²⁰⁰ Tamże, s. 236.

²⁰¹ Tamże, s. 237.

4.9. ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA NIENARODZONEGO

Omawiany filozof za naczelną przyjmuje zasadę etyczną nazwaną przez Karola Wojtyłę normą personalistyczną. Głosi ona, że „osobę należy afirmować dla niej samej”. Co to oznacza? Nic innego jak tylko to, że każdy ma w sobie samym wystarczający powód, by go uznać za dobro. Wyklucza to, jego zdaniem, sytuację, w której można byłoby afirmować jakąkolwiek osobę, czyli również własną, kosztem jakiejkolwiek innej. Rozpoznanie tego faktu stanowi fundament etycznego myślenia i działania oraz samo sedno etyki i moralności. Wyjaśnia to, dlaczego Styczeń tak dużą uwagę poświęcił obronie życia nienarodzonych. Warto równocześnie dodać, że jest świadomy tego, iż dla niektórych stanowisko takie nie będzie miało sensu. Dlatego w obrębie założeń personalizmu należy, w jego mniemaniu, wskazać i usunąć jedyny powód, który może być tego przyczyną. Jest nim niedostrzeżenie związku pomiędzy afirmacją człowieka a afirmacją człowieka nienarodzonego. Zależność ta coraz częściej nie tylko jest niedostrzeżana, ale wręcz negowana czy nawet zwalczana. Istnienie takiej sytuacji ujawnia etyczną wagę i moralną powagę stawianego przez filozofa pytania: Dlaczego obrona życia nienarodzonego? Udzielając odpowiedzi na to pytanie, dostrzegł – jak sam wyznał – swoje zadanie jako etyka. Dla niego człowiek jest zawsze osobą, nie zaś rzeczą. Jest kimś, kogo należy afirmować dla niego samego. W związku z tym nie wolno się nim nigdy posłużyć jedynie jako rzeczą. Równocześnie twierdzi, że droga wykazania tego zadania jest dosyć prosta i prowadzi tylko przez dwa etapy. Pierwszy koncentruje się na uzasadnieniu niemożliwości afirmacji człowieka bez afirmacji jego życia, drugi skupia się na wykazaniu, że nienarodzony też jest człowiekiem²⁰².

W kontekście toczących się debat na temat prawa do decydowania o własnym ciele i prawie do życia Tadeusz Styczeń stawia bardzo ważne i zarazem interesujące pytanie: Czy w imię moralności działania należy w ogóle nie dbać o jego skuteczność? Problem, na który wskazuje i który jest wciąż aktualny z perspektywy etyki praktycznej, dotyczy nadrzędności kryteriów moralnego działania w stosunku do jego skuteczności. Podchodząc do tego zagadnienia nieco inaczej,

²⁰² T. Styczeń, *Dlaczego obrona życia nienarodzonego?*, w: tegoż, *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawo*, dz. cyt., s. 297–298.

wskazuje on, że problem dotyczy wagi skuteczności działania (techniki) i moralności (etyki). Chodzi o to, czy brak skuteczności przewidywanego działania będzie stanowił nadrzędną rację dla działania moralnego jako takiego. Odwołując się do konkretów, można postawić pytania: Czy należy podnosić inicjatywę ustawodawczą w celu wprowadzenia jakiegoś konkretnego rozwiązania, mimo że wiadomo, iż taka ustawa nie zostanie przyjęta w obecnym układzie politycznym? Czy należy kogoś napominać nawet, gdy wiemy, że nie zastosuje się do naszych napomnień? Jednak filozofowi chodzi przede wszystkim o pokazanie granicy, od której skuteczność działania obraca się przeciw osobie, ale zarazem granicy, do której skuteczność działania jest czymś, czego domaga się sama wewnętrzna logika afirmowania realnej osoby²⁰³.

Prowadzone przez Stycznia analizy i rozważania odnoszą się do diskutowanych we współczesnych mu realiach zagadnień. Zwraca uwagę, że proklamacja niezbywalnych praw człowieka to przede wszystkim ogłoszenie nienaruszalności tego wszystkiego, na czym godność człowieka się zasadza, a mianowicie jego struktury bytowej. Jego stanowisko jest nawet mocniejsze, gdyż głosi, że proklamacja powszechnych praw człowieka stanowi ogłoszenie absolutnej ważności i nienaruszalności moralnego prawa naturalnego²⁰⁴. Równocześnie, będąc aktywnym orędownikiem prawa do ochrony nienarodzonych dzieci, wyraża pogląd, co dla niektórych może być zaskoczeniem, że życie biologiczne nie jest najwyższym dobrem człowieka. Oczywiście nie umniejsza to w jego mniemaniu faktu, że życie jest dobrem podstawowym i fundamentalnym. Zgadza się ze stanowiskiem Arystotelesa, do którego nawiązywał również św. Tomasz z Akwinu, że dla istot żyjących życie to istnienie. W związku z tym powiada, że życie stanowi dla człowieka wartość podstawową²⁰⁵. Na życiu dopiero mogą być nabywane kolejne wartości i prawa. Bez tego fundamentu nie ma innych praw.

Styczeń odwołuje się do Sokratesa, który przypominał swoim współczesnym, że nie chodzi o to, aby żyć, lecz o to, aby dobrze żyć. Wydaje się on podążać za ideałem wyznaczonym przez starożytnego filozofa, według którego żyje się po to, aby świadczyć o wartościach

²⁰³ Tamże, s. 298.

²⁰⁴ Tamże, s. 299.

²⁰⁵ Tamże, s. 300.

wyższych od samego życia. Bycie świadkiem wyższych wartości wymusza w sytuacji tragicznej kolizji wartości, jak w przypadku Sokratesa, gotowość do podjęcia dobrowolnej decyzji o oddaniu własnego życia²⁰⁶. Na poparcie swojego stanowiska przytacza argument odwołujący się do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, w której została wydobyta na jaw fundamentalna wartość życia ludzkiego. Wartość ta, mocą wewnętrznej logiki dóbr człowieka, uzyskuje pierwszeństwo względem wszystkich pozostałych. Jej wyrazem jest wysuwany i w wielu krajach realizowany postulat zniesienia kary śmierci. Prowadzi to do wniosku, że nie można konsekwentnie bronić prawa czyjegokolwiek do czegośkolwiek jako prawa człowieka, jeśli się raz zakwestionowało, w odniesieniu do kogokolwiek, samą podstawę wszelkiego prawa człowieka do czegośkolwiek, czyli jego prawo do życia²⁰⁷.

Koncentracja na życiu jako fundamencie wszelkich praw i wartości pozwala Styczniowi przejść do problemu praw osób nienarodzonych. W prowadzonych przez siebie analizach stawia ważne pytanie: Czy istnieje jakaś istotna różnica pomiędzy człowiekiem, który jeszcze oczekuje urodzenia, a człowiekiem, który już się narodził? Dla niego nie ma żadnej istotnej różnicy. Jak argumentuje, z punktu widzenia bycia tym oto człowiekiem jest bez różnicy, w którym momencie następuje chwila narodzin. O wiele istotniejsze jest to, kiedy człowiek zaczyna istnieć i zaczyna być tym oto człowiekiem. Innymi słowy, pytanie dotyczy tego, kiedy człowiek się poczyzna. Dla omawianego filozofa jedyną rozumną odpowiedzią respektującą dane doświadczenia i logiki jest moment poczęcia. Stąd też niejednokrotnie podejmuje się on próby przedstawienia i rekonstrukcji swojej argumentacji, wychodząc od potocznej oczywistości, dostępnej każdemu człowiekowi w jego codziennym poznaniu. Wskazuje na to, że życie ludzkie ma charakter ciągły i jednorodny dzięki tożsamości swojego podmiotu. Dlatego w odniesieniu do życia ludzkiego, które jest jednorodnym procesem posiadającym ciągły charakter, zasada racji dostatecznej wyklucza możliwość niesprzecznego zidentyfikowania tego procesu (jako procesu życia konkretnego „ja”) bez uznania, że jest on tym samym już w punkcie, w którym się zaczął, i potem cały czas nieprzerwanie tym samym od punktu, w którym się zaczął. Są to racje, które w przypadku pytania o początek życia odsyłają do chwili poczęcia. Natomiast

²⁰⁶ Tamże, s. 299.

²⁰⁷ Tamże, s. 301.

z punktu widzenia biologii dokonuje się ono w momencie zjednoczenia plemnika ojca dziecka z komórką jajową jego matki. Wszystkie inne próby umiejscowienia w czasie początku istnienia człowieka mają przeciw sobie, na co wykazuje Styczeń, zasadę racji dostatecznej, a wraz z nią zasadę niesprzeczności i tożsamości²⁰⁸. Z jego perspektywy, ofiara mordu jest szczęśliwsza od swego oprawcy, gdyż nie można nikogo zabić fizycznie, nie współzabijając moralnie samego siebie. Jedną z najtrudniejszych rzeczy staje się wówczas to, że skazuje się tym samym własne otoczenie (głównie najbliższych) na konieczność obcowania na co dzień z zabójcą. Filozof stawia sprawę bardzo wyraźnie. Eliminacja nienarodzonych powoduje, że bez głosu usuwa się osoby najsłabsze, a społeczeństwo staje się grupą ludzi moralnie umarłych²⁰⁹.

Zdaniem Stycznia, chcąc dostrzec fakty wspomniane powyżej, oczywiste z punktu widzenia logiki, należy wykazać się odpowiednią wrażliwością na niemal niezauważalnego i skrajnie bezbronnego człowieka w stanie prenatalnym. Dziecko nienarodzone jest jeszcze bardziej bezbronne niż noworodek, który może bronić się choćby nawet oddziaływaniem poprzez płacz na zmysły wzroku i słuchu osób z jego otoczenia. Człowiek w stanie prenatalnym jest zdany na wyobraźnię i dobrą wolę tych, od których jest uzależniony. Można w nim wcale nie dojrzeć tego, kim w rzeczywistości jest, czyli człowieka, innego „ja”, które należy afirmować dla niego samego. Człowieka w stanie prenatalnym można zabić, nie zdając sobie niekiedy sprawy z tego, że zabija się i eliminuje człowieka ze społeczności ludzi. Stan tej przerażającej niewiedzy może nawet prowadzić do tego, że nastąpi zabicie nienarodzonego i niewinnego bez zaciągania winy. Owa przepaść między nienarodzonym a dokonującym na jego życie zamachu jest tak jednoznaczna, że stanowi powód i miejsce dla głosu moralisty stojącego w obronie bezbronnego i milczącego człowieka. Są to powody, dla których etyka musi uczynić wszystko w celu obniżenia i usunięcia skrajnego zagrożenia życia niewinnych ludzi. Niebezpieczeństwo utraty życia przez niewinnych pojawia się ze strony tych, którzy rozbrojeni przez ignorancję stają się wolnymi od poczucia winy agresorami. Dlatego nie tylko etycy, ale i etyka jako teoria moralności musi wystąpić w obronie tych, którzy cenę własnego życia

²⁰⁸ Tamże, s. 301–302.

²⁰⁹ Tamże, s. 304.

płacą za ignorancję i nienawiść swych zabójców. W innej sytuacji etyka sprzeniewierzyłaby się temu, czemu ma służyć, czyli afirmacji człowieka²¹⁰.

4.10. CZŁOWIEK MIARĄ DEMOKRACJI

Główne teksty Tadeusza Stycznia, dotyczące zagadnień kultury politycznej, powstawały od lat siedemdziesiątych do końca XX wieku. Mimo upływu lat wciąż zachowują aktualność, a nawet nabierają nowego, głębszego znaczenia w zmieniających się realiach współczesnej Europy. Filozof śmiało opisuje współczesną sobie sytuację kulturowo-polityczną Starego Kontynentu jako stan oblężenia Europy przez Europę. Jego zdaniem, Europa opowiadająca się za racją: „Więcej znaczy rozum niż siła” jest śmiertelnie zagrożona przez Europę innej racji: „Więcej znaczy siła niż rozum”²¹¹. Stan „zawieruchy wojennej”, na który zwracał uwagę Styczeń, wydaje się trwać po dzień dzisiejszy. Dotyczy to przede wszystkim sprawy obrony nienarodzonych. Gdy w swoich tekstach stawia przed Polakami problem pozwolenia ze strony państwa i prawa na narażanie życia nienarodzonego, przedkłada go równocześnie Europie. Podejmuje przedmiotowy problem, działając w imieniu tych samych nienarodzonych dzieci, które nie mogą wyartykułować tej kwestii. Filozof pyta, czy Europa jest naprawdę solidarna z każdym człowiekiem i żąda, aby każdy sam udzielił sobie na to pytanie szczerzej odpowiedzi. Równocześnie wskazuje, że jest to „test prawdy” na duchowy stan Europy²¹², ale także na europejską demokrację i przestrzeganie podstawowych zasad, a wśród nich zasady równości wszystkich ludzi wobec prawa. Sytuacja, w której odrzucona zostaje zasada równości wszystkich ludzi, również tych nienarodzonych, domaga się uzyskania odpowiedzi na pytanie, w imię jakich racji Europa jest w stanie to zrobić. Omawiany autor stawia retoryczne pytanie o różnicę między obecną Europą a tą utożsamiającą się „z przemocą silnych nad bezsilnymi, skoro właśnie

²¹⁰ Tamże, s. 300.

²¹¹ T. Styczeń, *Narodzić się, aby kochać*, w: tegoż, *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawo*, dz. cyt., s. 290. *Plus ratio quam vis* (więcej znaczy rozum niż siła) – to dewiza Uniwersytetu Jagiellońskiego.

²¹² Tamże.

ci bezsilni utracili w oczach Europy wszelki tytuł do ochrony ich życia ze strony prawa, nie dlatego, że przestali być ludźmi, lecz tylko dlatego, iż siłę silnych nie zdołali przeciwstawić żadnej sile”²¹³.

W dobie kryzysu migracyjnego przeżywanego w Europie i towarzyszącej mu retoryki oraz pytania o człowieka i jego godność, wymowne staje się to, że stosunek do nienarodzonych jest szczególnie dziś ważnym testem na tożsamość „humanistycznej” Europy. Przemoc stała się prawem, uzurpując sobie wszelkie roszczenia do tego, aby wszystko było prawem. Styczeń zwraca uwagę, że takie stanowisko stałoby w sprzeczności ze słowami największych mędrców Europy, którzy podkreślali, że: „*Homo homini res sacra*” (Człowiek człowiekowi świętością), czy też: „*Hominum causa omne ius constitutum est*” (Racją wszelkiego prawa jest człowiek). W kontekście tak postawionego problemu filozof zastanawia się, czy Europa racji i Europa mądrości zdoła stawić czoła naporowi Europy ignorancji i Europy siły, która chętnie korzysta z uczości zwanej przez Herberta Marcusego „naukowym idiotyzmem” (*wissenschaftlicher Idiotismus*)²¹⁴. W szczególności Styczeń odnosi się do postaw, sytuacji i praw, które mogą być reprezentowane przez orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego w Karlsruhe w sprawie ochrony życia dziecka nienarodzonego. Trybunał ten stwierdził, że akt aborcji, czyli akt zamachu na życie takiego dziecka, jest zarazem „sprzeczny z prawem” i „wolny od kary”²¹⁵. Postawienie obywateli Niemiec i szerzej Europy w obliczu tak ambiwalentnego rozstrzygnięcia pozostawia, w jego mniemaniu, wiele do życzenia.

Problem targania się na życie niewinnych posiada wiele wymiarów. Dotyczy również potępienia w 1952 roku przez niemiecki Sąd Federalny lekarzy, którzy w okresie reżimu narodowosocjalistycznego brali udział w akcji selekcjonowania spośród umyślowo chorych tych ludzi, których przeznaczono do eutanazji. Sąd odwołał się do powszechnego chrześcijańsko-europejskiego poczucia moralnego i oświadczył, że „zapobieganie gorszemu złu” nie może usprawiedliwić zamierzonego zabójstwa człowieka niewinnego. Z uzasadnienia wyroku sądu wynika, że tego rodzaju zabójstwo jest zawsze zbrodnią, a nawet najlepszy cel nie uswięca każdego środka. Analizując ten

²¹³ Tamże.

²¹⁴ Tamże, s. 291.

²¹⁵ Tamże.

przypadek, Styczeń zgadza się z Robertem Spaemannem, który komentując ten wyrok w „L'Osservatore Romano”, zwrócił uwagę na to, że przeświadczenie wyrażone w orzeczeniu sądowym nie jest tylko chrześcijańskie czy europejskie. Odwołuje się ono do przekonania, że istnieją takie działania, które upadają człowieka niezależnie od okoliczności działania i od intencji działającego²¹⁶.

Podjmując problematykę prawa, należałoby zadać sobie pytanie o aksjologiczne podstawy kultury politycznej. Dla omawianego filozofa są one tożsame z aksjologicznymi podstawami kultury moralnej jako kultury człowieka. Ukazują one bezpośrednio każdemu „ja”, poprzez własne akty poznania, powinność bezwarunkowego respektowania prawdy o sobie, która została uchwycona w aktach samopoznania i stwierdzona wolnym wyborem. Jak już wspominaliśmy, prawda ta jawi się podmiotowi jako nierozłącznie styczna z normatywną mocą prawdy i z każdym z nas jako rozumnie wolnym i niepowtarzalnym „ja”, a zarazem zawsze związanym realnie z jego niepowtarzalnym ciałem²¹⁷.

Dokonywane przez Stycznia poszukiwania aksjologicznych podstaw kultury etycznej koncentrują się na dwóch zagadnieniach stanowiących przedmiot badania etyki²¹⁸. Jedno odnosi się do ukazywaniu źródła i poszukiwania odpowiedzi na pytanie, skąd pochodzą podstawy omawianej kultury. Drugie odkrywa racje powinności moralnej działania osoby ludzkiej, wyrażającym się w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: dlaczego takie a nie inne mają być podstawy kultury etycznej. Podjmując oba powyższe zagadnienia, filozof znajduje odpowiedzi. Ewidentnym źródłem i racją aksjologicznych podstaw kultury etycznej jest dla niego po pierwsze to, co podmiot sam poznaje, czyli (1) prawda o stwierdzonym przez osobę przedmiocie, którą określa autotranscendencją poziomą, a po drugie to, że to on sam stwierdza prawdę o przedmiocie. Mówiąc dokładniej, chodzi o (2) prawdę o sobie samym, którą podmiot sam rozpoznaje jako o stwierdzającym ją podmiocie. Styczeń nazywa tę prawdę autotranscendencją pionową. Natomiast (3) prawdę o sobie samym, jako naocznym świadku i powierniku prawdy o samym sobie, określa jako transcendencję

²¹⁶ Tamże, s. 291–292.

²¹⁷ T. Styczeń, *Aksjologiczne podstawy kultury politycznej*, w: tegoż, *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawo*, dz. cyt., s. 305.

²¹⁸ Tamże, s. 309.

transcendencji pionowej spiętrzonej. Te trzy oblicza prawdy stanowią źródło i racje dla aksjologicznych podstaw kultury etycznej. Rozumienie prawdy i wolności, której tyle uwagi w swoich tekstach poświęca omawiany autor, nabiera nowego, społecznego znaczenia. Istotne jest to, że podmiot może afirmować przedmiotową prawdę zawsze i tylko w tej postaci, w jakiej interioryzuje ją jego własny rozum (sumienie). Jednak ich „nowa” jakość pojawia się w perspektywie dobra wspólnego wszystkich obywateli. Tym dobrem jest państwo, w ramach którego wolność i prawda ujawniają się w wyzwalającej roli odkrywania swych własnych pomyłek przez obywateli i instytucje państwowe²¹⁹.

W kontekście powyższych uwag warto przywołać stawiane przez Stycznia pytanie o ochronę bezbronnych i niewinnych: Czym jest akt wyjęcia ustawą prawną spod wszelkiej ochrony prawa tych, którzy są zabijani, aby tą samą ustawą chronić, a nawet wspomagać z budżetu państwa tych, którzy ich zabijają? W ewidentny sposób mamy w tym przypadku do czynienia z dwojaką sytuacją. Po pierwsze, z aktem zafałszowania prawa, gdzie bezprawie staje się prawem, a po drugie, z aktem zafałszowania państwa, w którym państwo prawa staje się instytucją bezprawia²²⁰. Postawiony przez filozofa problem pozwala dostrzec dwie komplementarne względem siebie podstawy aksjologiczne etyki, a zarazem kultury politycznej. Są nimi: (1) wartość ludzkiej osoby jako rozumnie wolnego „ja”, aksjologicznego absolutu, oraz (2) wartość ludzkiego życia jako fundamentalnego dobra dla tego absolutu, czyli dla osoby. W konsekwencji, do wymienionych dwóch wartości można wskazać dwa nierozłączalne z nimi i względem siebie motywy dla czynów kształtujących właściwą postawę moralną człowieka jako obywatela wobec drugich, czyli jego polityczną kulturę. Po pierwsze, jest to bezwarunkowe „tak” w czynie dla jego wolności w prawdzie, wyrażanej poprzez dialog, oraz po drugie, bezwarunkowe „tak” dla jego życia jako fundamentalnego dobra dla osoby²²¹.

²¹⁹ Tamże, s. 313.

²²⁰ T. Styczeń, *‘Nigdy więcej!’ Aby kultura śmierci nie doprowadziła do śmierci kultury*, w: *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu? Materiały z sympozjum zorganizowanego w 50. rocznicę uchwalenia przez Organizację Narodów Zjednoczonych Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, red. E. Sgreccia, T. Styczeń, J. Gula, C. Ritter, Lublin 1999, s. 7–13.

²²¹ T. Styczeń, *Aksjologiczne podstawy kultury politycznej*, w: tegoż, *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawo*, dz. cyt., s. 317–318.

4.11. ŻYCIE LUDZKIE FUNDAMENTEM PRAW CZŁOWIEKA

Tadeusz Styczeń w swoich analizach filozoficznych bardzo chętnie posługuje się postaciami, które mogą obrazować współczesną kondycję człowieka. Taką klasyczną figurą jest Antygona z dramatu Sofoklesa i jej postawa wobec Kreona, którą to postawę wyrażają szczególnie słowa, niejednokrotnie przytaczane przez omawianego filozofa: „Urodziłam się, by współ-kochać, nie, by współ-nienawidzić”²²². Dotykają one nie tylko istotnego aspektu życia osobistego, ale także współżycia w przestrzeni publicznej. Od strony filozoficznej postawa Antygony uosabia bardzo ważne dla omawianego filozofa zagadnienie. Czy prawo może zmienić się w bezprawie? Czy prawo samo może siebie unicestwić?

Szukając odpowiedzi na te pytania, sięga on do podstawowych zagadnień, istotnych dla funkcjonowania społeczeństw, również tego w wymiarze globalnym. Przywołując wypowiedź Antygony powiada, że prawo, które nie gwarantuje człowiekowi należnej mu czci i dopuszcza się choćby w jednym przypadku profanacji tej czci, okrywa hańbą samo siebie i podważa rację swojego istnienia. W takiej sytuacji prawo samo siebie unicestwia jako antyludzkie. Antygona sprzeciwia się nazywaniu takiego prawa prawem. Wypowiedzenie posłuszeństwa prawu staje się zbrodnią, wręcz „świętą zbrodnią”, dokonywaną w obronie godności człowieka. Z kolei Sokrates nie odrzucał lojalności wobec prawa. Raczej przeciwnie, gdy Kriton namawiał go do ucieczki z więzienia, pozostał w nim, poddając się prawu. Styczeń podkreślał tylko, że Sokrates został skazany na śmierć za swą prawość, za wierność prawdzie. Niemniej w jego oczach Antygona, podobnie jak Sokrates, staje się ofiarą – świadkiem tego, że żadnego z ludzi nie wolno pozbawić czci należnej człowiekowi jako człowiekowi, gdyż cześć przynależna człowiekowi jest niepodzielna²²³.

Dla Styczenia ludzie, którzy ustanawiają prawo chroniące zabójcę i wyjmujące spod wszelkiej ochrony jego ofiarę, uśmiercają moralnie samych siebie i dokonują zamachu stanu na instytucje prawa

²²² Dosłownie: „Współkochać przyszedłam, a nie współnienawidzić”, Sofokles, *Antygona*, przeł. K. Morawski, Warszawa 1994, s. 34.

²²³ T. Styczeń, *Narodzić się, aby kochać*, w: tegoż, *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawo*, dz. cyt., s. 287.

i państwa²²⁴. Wynika to najczęściej z podstawowego błędu, który filozof nazywa błędem liczenia. Opiera się on na utylitarystycznym dążeniu do przeliczania wszystkiego, nawet życia ludzkiego. Podejście takie siłą rzeczy wymusza redukowanie różnych zagadnień do jednego mianownika i poszukiwanie rozstrzygnięcia próbującego osiągnąć najwyższą sumę szczęścia, dobrobytu i korzyści. Jednak w analizowanym przypadku nie chodzi o rzeczy, których przymioty, takie jak funkcjonalność, cena czy dostępność, można porównywać. Idzie o człowieka i to, kim on jest, a nie o to, co może zaoferować innym. Dlatego egzekucja dokonywana przez państwo z mocy jego prawa na niewinnym i bezbronnym człowieku, także tym nienarodzonym, nie może pozostawiać innych ludzi obojętnymi na to, kim są²²⁵.

Prawda o sobie samym, o tym, kim się jest, rozpoznana i uznana przez poznający podmiot za prawdę własnym aktem poznania, posiada najwyższą moc zobowiązującą. Sprzeniewierzenie się tej prawdzie byłoby przekreśleniem samego siebie, zgodą na zbrodnię na swojej tożsamości i samoidentyfikacji. Styczeń zadaje retoryczne pytania: Czy wolno komukolwiek dokonać tej zbrodni tylko dlatego, że ktoś tego żąda, powołując się na prawo? Czyż prawo nie jest po to, by właśnie uchronić ludzi przed dokonaniem takiej zbrodni na kimkolwiek, z sobą samym włącznie? Przywołuje on na swojego świadka Sokratesa, który odrzucał lojalność wobec prawa lub nadarzających się okoliczności za cenę zgody na gwałt zadany samemu sobie „z pomocą prawa”²²⁶.

Dla Stycznia nic tak radykalnie i ostro nie pozbawia prawa jego mocy, nie odbiera prawu charakteru prawa i moralnie nie dyskwalifikuje w oczach społeczeństwa, jak gwałt na osobie za pomocą prawa. Nic tak nie ujawnia związku prawa z etosem, jak naruszenie integralności osoby przez prawo²²⁷. Bardzo mocno wybrzmiewa to w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Respekt dla jakichkolwiek praw, w tym praw podstawowych, z prawem do wolności na ich czele, utrzymuje sens o tyle, o ile zakłada jako swój nienaruszalny fundament, którym jest absolutny respekt dla życia każdego z osobna człowieka.

²²⁴ Tamże, s. 288.

²²⁵ Tamże, s. 289.

²²⁶ T. Styczeń, *O etos dla prawa*, w: tegoż, *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawo*, dz. cyt. s. 320.

²²⁷ Tamże, s. 325.

W szczególności dostrzegalne jest to w bezwarunkowym poszanowaniu prawa do życia każdego bez wyjątku²²⁸.

Państwo całą swoją godność czerpie z godności tego, komu ono służy. Filozof przypomina, że rządzić to znaczy służyć za pomocą prawa każdemu człowiekowi z osobna i wszystkim ludziom łącznie. Ten rodzaj służby nie dopuszcza wyjątków, gdyż powołaniem państwa jest ostatecznie nic innego, jak tylko ochrona każdego ze swych obywateli. Co stanowi rację tego powołania? To, że jest on po prostu człowiekiem. W imię jego ochrony państwo musi w pierwszej kolejności chronić jego życie, które jest fundamentalnym dobrem. Człowiek jest tym, kim jest, dzięki temu, że istnieje. Dlatego absurdem byłoby proklamowanie zasady sprawiedliwości w charakterze podstawy demokratycznego ładu społecznego i fundamentu wszelkiego demokratycznego prawodawstwa bez respektowania i ochrony życia ludzkiego w sposób ustawy przed zagrożeniem ze strony kogokolwiek. Styczeń zauważa, że jeśli nie respektuje się bezwarunkowo życia każdego bez wyjątku człowieka, wówczas żadnego z ludzi nie respektuje się jako człowieka. Czyni się to co najwyżej dla jakiejś innej, nieistotnej racji. Może nią być żywotność osoby, jej zdrowie, ale także przynależność do określonej grupy, takiej jak rasa, klasy społeczne lub praktyczna przydatność poszczególnych osób. Istotne jest to, że nie czyni się tego z racji bycia człowiekiem²²⁹.

We współczesnych państwach demokratycznych zasada sprawiedliwości ma zagwarantować wszystkim bez wyjątku, ze względu na przysługującą wszystkim godność, równe szanse do życia i rozwoju. Wewnętrzna logika zasady sprawiedliwości ujawnia postulat „równania w górę” najbardziej upośledzonych członków społeczeństwa. Styczeń wskazuje na poglądy Johna Rawlsa, w których ujawnia się preferencyjny wobec najsłabszych i najuboższych charakter zasad sprawiedliwości²³⁰. Wraz z Rawlsem pyta: „Ile warta jest demokracja, która problem promocji najsłabszych i najuboższych rozwiązuje przez kreowanie ustawy zezwalających na ich usuwanie ze społeczeństwa drogą zalegalizowanej przez państwo eksterminacji?”²³¹. Dlatego dokonany

²²⁸ T. Styczeń, *Nienarodzony – miarą i szansą demokracji*, w: tegoż, *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawo*, dz. cyt. s. 377.

²²⁹ Tamże.

²³⁰ Tamże, s. 378–379.

²³¹ Tamże, s. 379.

w majestacie prawa i w imieniu państwa zamach na ludzi nienarodzonych staje się według niego samobójczą śmiercią demokracji. Innymi słowy, jest to cios wymierzony w samo serce demokratycznego ładu²³². Styczeń odwołuje się także do wypowiedzi Josefa Ratzingera nawiązującej do demokratycznego wyboru na kanclerza Trzeciej Rzeszy Adolfa Hitlera przez naród niemiecki. Przypomina, że wybór na kanclerza przyszłego zbrodniarza był także aktem demokracji. Stał się podstawą do uchwalenia zaraz potem ustaw norymberskich o „czystości krwi”, z których wyłoniło się niebawem widmo obozów koncentracyjnych w Dachau, Auschwitz i na Majdanku²³³.

Zdaniem filozofa, troska o solidarność z każdym zobowiązuje do tego, aby konstytucje państw demokratycznych deklarowały równość każdego człowieka wobec prawa stanowionego przez to państwo. W przeciwnym razie należałoby uznać, że już w konstytucji zastępuje się solidarnościową wizję państwa – wizją utylitarystyczną. Spór o Nienarodzonego jest nie tylko sporem o niego, lecz także o charakter wspólnoty politycznej, którą wszyscy współtworzymy²³⁴. Zgoda na przemoc w stosunku do bezbronnych ludzi, która w dodatku została usankcjonowana prawem stanowionym, stanowi przekreślenie etycznego fundamentu demokracji: równości wszystkich wobec prawa²³⁵.

Przywołana powyżej argumentacja Stycznia wraz z przytaczanymi przez niego odwołaniami odsłania logikę prymatu prawa do wolności jednych nad prawem do wolności drugich. Ta „logika”, powoływana do istnienia wyłącznie aktem samowolnej decyzji mocniejszych wobec słabszych, obnaża swoją wewnętrzną logikę wolności jako logikę przemocy²³⁶. Jest to ta sama „logika demokracji”, która niesie sztandary „wolności kobiet” i „pluralizmu”. Filozof po raz kolejny pyta retorycznie: Czy rzeczywiście wolny wybór kobiety decyduje o tym, czy płód w jej łonie jest, czy nie jest człowiekiem? Czy rzeczywiście ta jej decyzja ma być przez wszystkich honorowana?²³⁷

²³² Tamże, s. 381.

²³³ Tamże, s. 383.

²³⁴ T. Styczeń, C. Ritter, *O prawo solidarne z każdym człowiekiem*, w: tenże, *Myśli serca*, „Dzieła Zebrane”, t. 7, red. A.M. Wierzbicki, Lublin 2016, s. 207.

²³⁵ Tamże, s. 209.

²³⁶ T. Styczeń, *Nienarodzony – miarą i szansą demokracji*, w: tegoż, *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawo*, dz. cyt., s. 383.

²³⁷ Tamże, s. 384.

Co więcej, zastanawia się nad tym, kiedy nie będziemy musieli lękać się demokracji. Według niego tylko wtedy, gdy nikt z najmniejszych nie będzie się musiał jej lękać. To może być jedyny niezawodny „test prawdy”²³⁸.

²³⁸ Tamże, s. 386.

DYSKUSJE I POLEMIKI

Przybliżając Czytelnikowi poglądy Tadeusza Stycznia, należy odnotować dyskusje i polemiki, które prowadził z innymi, a także te, które z nim prowadzono. Nie sposób przeanalizować ich wszystkich (i nie ma takiej konieczności), dlatego zatrzymajmy się przy tych, które najlepiej pokazują specyfikę jego myślenia.

Z najpoważniejszymi zarzutami wobec tego, co proponował, musiał zmierzyć się w środowisku Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Najbardziej podważał jego teorię Mieczysław Krąpiec. Ostatnio do tych zarzutów powrócił Ludwik Wiśniewski w książce *Blask wolności*²³⁹. Jako dominikanie, a więc ludzie wychowani na filozofii św. Tomasza z Akwinu, podważali oni poglądy przedstawione przez Stycznia. Ich wątpliwości dotyczyły zasadności przeprowadzanej przez niego krytyki eudajmonizmu/teleologizmu, a także jego rozumienia powinności. Zarzucali mu, że sprowadza etykę do teorii sprawiedliwości. Twierdzili, że powinność odnosi się do relacji międzyludzkich konstytuujących prawo w znaczeniu *ius*, a nie *lex*²⁴⁰. Przy podmiotowym rozumieniu prawa powinności wyznaczają one sposób działania ze względu na dobro wspólne, a tym samym ukazują konieczność istnienia dwóch osób, względem których dana relacja powinności zachodzi. Tak więc w przypadku działań pojedynczego człowieka jego czyny nie mogłyby być oceniane z moralnego punktu widzenia. Krąpiec powtarzał, że powinność nie może być w żadnym przypadku pierwsza w stosunku do podejmowanych decyzji. O jakości

²³⁹ L. Wiśniewski, *Blask wolności*, Kraków 2015.

²⁴⁰ Tamże, s. 70.

moralnej czynu decyduje bowiem decyzja zgodności lub niezgodności z uznawaną normą, a dokładniej mówiąc – decyzja o realizacji rozpoznawanego dobra. Jeżeli nawet potraktowalibyśmy powinność jawiącą się w naszej świadomości jako rodzaj przyporządkowania do dobra, to zdaniem Krąpca nie rozwiązuje to problemu, dlatego że mamy wówczas do czynienia jedynie z dobrem potencjalnym, to jest z samą możliwością działania, a nie z realnym działaniem, jakim jest dopiero podjęta decyzja, będąca bytem moralnym. Powoływanie się na rzekome doświadczenie powinności uznał on za nowomowę. Jego zdaniem nie wnosi ono nic nowego, gdyż nie ukazuje, co należy czynić i w jaki sposób to robić. Ludzie musieliby być aniołami, by wiedzieć, co dokładnie należy czynić jedynie na podstawie poczucia, rzekomo doświadczonej powinności²⁴¹. Krąpiec odwołuje się do sądów teoretyczno-praktycznych oraz praktyczno-praktycznych i z nich dedukuje konkretne zasady etyczne. Relację etyczną umieszcza zaś „wewnątrz czynu” jako relację koniecznościową między decyzją człowieka a sądem moralnym/uznaną normą. Każdy czyn ludzki jest czynem moralnym, ponieważ, jak powiada, „nie można go oddzielić od relacji zgodności lub niezgodności z teoretycznym sądem ujmującym byt-dobro, motywującym moje działanie”²⁴². Co do problemu postawionego przez Davida Hume’a o niemożliwości dedukowania zdań normatywnych z orzekających, to Krąpiec odpowiadał szkockiemu filozofowi, że jego słuszne skądinąd stwierdzenie odnosi się tylko do nauk szczegółowych lub do opisu najprostszyc czynności. Zarzucał przeto Styczeniowi, że to, co ten nazywa doświadczeniem bezwzględnie „powinnego”, jest tylko „wizją czynności ludzkich i ich formalnych przedmiotów”²⁴³. Proponował zatem, by odrzucić przyglądanie się samemu „parciu” przedmiotów, jak to nazywał, i odnosić działania do dobra. Był bowiem przekonany, że sama wizja związków między formalnymi przedmiotami nie wystarcza, bo jest ona jedynie pochodną intelektu, gdy tymczasem trzeba uwzględnić także działania, które są pochodną woli, a ta może czegoś nie chcieć. Krąpiec odrzucał zatem rozumienie moralności jako przedmiotu doświadczenia, gdyż tego jeszcze nie ma. Pojawia się dopiero wówczas, gdy człowiek podejmie decyzję. Twierdził też, że moralność jest bardziej pierwotna

²⁴¹ M.A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 125.

²⁴² Tamże.

²⁴³ Tamże, s. 128.

od obowiązku/powinności²⁴⁴. Człowiek działa wśród bytów, których nie stworzył. Czyniąc doświadczenie powinności fundamentem dalszych wyborów, łatwo wypaczyć całą moralność, co – jak dodaje – stało się udziałem wielu Niemców, którzy przyzwolili na system totalitarny, czyniąc to, co powinne, a było to jedynie wołą Hitlera i jego współpracowników²⁴⁵. Krąpiec zarzucał Styczniowi, że stawia on sprawiedliwość przed miłością, wydaje się jednak, że nie do końca zrozumiał jego poglądy. Jeżeli bowiem Styczeń krytykuje eudajmonizm, to czyni tak dlatego, iż uważa, że obserwacja ludzkich ocen pokazuje, że często za dobre uznajemy te czyny, które są wykonywane spontanicznie, bez głębokiego namysłu czy rozważań teoretycznych, i na dodatek jawią się nam one z całą bezwzględnością. Co więcej, Styczeń utrzymywał, że wiele czynów wykonywanych w imię dążenia do szczęścia podejmowanych jest z całkowicie egoistycznych motywów, tyle tylko, że ubranych w formę działań altruistycznych.

Wśród zarzutów, jakie Krąpiec stawiał Styczniowi, jest i ten, że domagał się on uznania najpierw tego, iż osoba jest wartością samą w sobie, by dopiero potem podejmować odpowiednie działania, co ograniczyłoby właściwe działania jedynie do kręgu specjalistów, gdy tymczasem oceny moralne ludzkich działań odnoszą się do wszystkich bez wyjątku. Wtórjuje mu w tym choćby Ludwik Wiśniewski, zarzucając Styczniowi uleganie wpływom nominalistycznym²⁴⁶. Wiele wskazuje jednak na to, że obaj nie do końca zrozumieli jego poglądy. Styczniowi nie chodzi bowiem o rozumienie powinności w znaczeniu prawnym, ale ontycznym, ujmowanej bezpośrednio w sądzie egzystencjalnym, stwierdzającym zachodzenie czegoś. Zdecydowanie sprzeciwiał się on pojmowaniu powinności jako czegoś idealnego. Stąd odrzucał rozumienie etyki w wydaniu Maxa Schelera czy Nicolaia Hartmanna, którzy badali jedynie treści świadomości, a pomijali istnienie tego, co się ukazuje. Styczeń rozumiał powinność jako swobodną (istniejącą) relację międzyosobową lub wewnątrzosobową. Nie zgadzał się zatem z tymi, którzy utrzymują, że można mówić o personalizmie Schelera, gdyż ten zachowuje jedynie pojęcie osoby-podmiotu, ale ginie u niego osoba-przedmiot. W jej miejsce wstawia bezosobową wartość. Należy jednak odnotować, że wspomniana

²⁴⁴ Tamże, s. 133.

²⁴⁵ Tamże.

²⁴⁶ L. Wiśniewski, *Blask wolności*, dz. cyt., s. 36.

powyżej polemika przyniosła ważne uściślenia. Styczeń uzupełnił swoje rozumienie przedmiotu doświadczenia moralnego, czyli relacji ukazującej powinność, o wartość istnień pozaosobowych, jawiących się w momencie doświadczenia, które zasługują na afirmację dla nich samych, a nie tylko jako przydatnych człowiekowi. Zaproponował więc „rozciągnięcie” rozumienia moralności, wyrażanego w formie *persona est affirmanda* na wyrażenie *persona est affirmanda a persona*²⁴⁷. Człowiek jako istota rozumna i wolna ma działać tak, by unikać wszystkiego, co zagraża rzeczom istniejącym, czyli nie podejmować czynów bezmyślnych. Krąpiec z kolei doprecyzował rozumienie decyzji o stwierdzenie, że decyzja staje się bytem moralnym, gdy znajdzie swoje odniesienie do uznawanych norm moralnych.

Innym zagadnieniem, które również stało się przedmiotem nie tyle polemik, co raczej dyskusji, jest rozumienie prawdy przez Stycznia. Andrzej Szostek utrzymuje, że ten nie pokazywał w sposób wyczerpujący, czego doświadcza podmiot, ale tylko to, jak doświadcza sam siebie, to jest w jaki sposób doświadcza swojej wolności²⁴⁸. Podobne zastrzeżenia mieli Józef Herbut czy Andrzej Maryniarczyk (uczeń Krąpca). Zarzucali oni Styczniovi, że nie pokazuje wystarczająco dobrze tego, czego podmiot doświadcza, ale – jak doświadcza²⁴⁹. Twierdzili, że podawane przez niego przykłady są tak oczywiste, że wprawdzie nie budzą zastrzeżeń, niemniej jednak są to przykłady banalne i dlatego nie pokazują wystarczająco dobrze, jak skomplikowany może być przedmiot prawdy, jak i samo jego poznanie, przez co bywa pomijany lub źle rozumiany. Zaprzeczanie wielu rozpoznanych sytuacjom nie jest automatycznie sprzeniewierzeniem się sobie, ale stanowi długi proces, motywowany najróżniejszymi względami. Także cena, jaką trzeba płacić za wierność rozpoznanej prawdzie, jest niekiedy bardzo wysoka, dlatego też ludzie od niej odstępują. Nie wszyscy są bohaterami. Stąd należałoby mówić – jak utrzymują – o różnym stopniu obciążenia za niewierność prawdzie. Trzeba brać pod uwagę ważność samej prawdy dla rozpoznającego ją człowieka

²⁴⁷ T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, w: tegoż, *Etyka niezależna*, dz. cyt., s. 347.

²⁴⁸ A. Szostek, *O respekcie dla moralnej mocy prawdy. Niedokończone rozmowy z ks. Tadeuszem Stycznem*, „Ethos” 24(2011), nr 3, s. 150–160.

²⁴⁹ J. Herbut, *Jaka prawda wyzwala?*, w: *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy*, red. K. Krajewski, Lublin 2007, s. 119–130; A. Maryniarczyk, *Racjonalność w etyce a normatywna moc prawdy*, w: *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy*, red. K. Krajewski, Lublin 2007, s. 131–141.

jako podmiotu moralnego. Styczeń był jednak świadomy tego faktu, dlatego pisał: „Moja auto-nomia to auto-transcendencja w prawdzie! Sam, poznając, współokreślam niejako warunki współmiernego ze mną, czyli godnego mnie samego egzekwowania swego ‘mogę – nie muszę’, warunki godnego mnie egzekwowania swej wolności”²⁵⁰. Tymczasem Szostek uważa, że nie można zatrzymać się na samym stwierdzeniu o istnieniu związku między prawdą a wolnością, ograniczyć się do bezwzględnego respektowania prawdy niezależnie od jej treści, od ważności tej treści²⁵¹. Pisze on: „Doświadczenie tej wartości decyduje o tym, jaką prawdę w danym momencie należy stwierdzić i uznać – w imię tej wartości, a nie nade wszystko w imię zachowania własnej osobowej godności. Jeśli o tym doświadczeniu zapomnimy i skoncentrujemy się na destrukcyjnym dla podmiotu skutku zaprzeczenia uznanej prawdy, to wejdziemy w krąg tak kiedyś energicznie – i trafnie – krytykowanego przez księdza Stycznia eudajmonizmu”²⁵². Pozostawanie wiernym prawdzie może stać się motywowaną egoizmem troską o zachowanie własnej doskonałości bez względu na skutki. Liczy się zatem poznanie nie jakiegokolwiek prawdy, ale prawdy o wartości poznawanego bytu, w szczególności bytu, jakim jest osoba²⁵³. Ono to decyduje o moralnej wartości zachowania ludzkiego. Zdaniem Szostka dopiero analiza fenomenu sumienia dokładnie odsłania „swoistą dwubiegunowość powinności respektowania prawdy: ugruntowanie tej powinności zarówno w wartości (godności) tego, co (kogo) poznaję, jak w strukturze osobowej poznającego prawdę podmiotu”²⁵⁴. Do dyskusji na temat rozumienia prawdy przez Tadeusza Stycznia włączył się także Jacek Frydrych, mówiąc, że uprawia on swoisty intelektualizm etyczny. Pokazując bowiem tak wielkie znaczenie prawdy, niejako zapomina, że człowiek może ją odrzucać bez wyraźnego sprzeniewierzenia się samemu sobie. Może tak czynić z powodu złej woli, ale też wskutek niewiedzy bądź słabej woli. Niewiedza może być spowodowana wadliwymi sądami moralnymi, czyli niewłaściwą wiedzą, lub może być skutkiem tego, że podmiot nie rozumie

²⁵⁰ T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, dz. cyt., s. 27.

²⁵¹ A. Szostek, *O respekcie dla moralnej mocy prawdy. Niedokończone rozmowy z ks. Tadeuszem Styczniem*, dz. cyt., s. 158.

²⁵² Tamże, s. 159.

²⁵³ Tamże.

²⁵⁴ Tamże, s. 160.

dokładnie, czym jest moralność²⁵⁵. Warto tu wspomnieć krótki, ale ważny artykuł polemiczny autorstwa Jerzego Wróblewskiego, w którym podejmuje zagadnienie „złudzenia naturalistycznego”²⁵⁶.

Oprócz polemik prowadzonych ze Stycznem trzeba jeszcze wymienić te, które on prowadził z innymi. Najważniejsza z nich dotyczyła niezależnego charakteru etyki, a dokładniej mówiąc – etyki z przymiotnikiem (czy bez przymiotnika) typu „chrześcijańska”, „laicka”. Utrzymywał on, że problem dotyczy tego, jak rozumiemy doświadczenie oraz na ile metoda indukcyjna jest odpowiednia, by stosować ją w etyce. Twierdził, że etyka jest metodologicznie i epistemicznie niezależna w punkcie wyjścia. Pod tym względem zgadzał się z takimi myślicielami, jak Tadeusz Kotarbiński, Tadeusz Czeżowski czy John Rawls. Nie podzielał jednak ich zdania, że indukcja jest jedyną metodą właściwą z naukowego punktu widzenia do zastosowania w etyce. Musielibyśmy bowiem posługiwać się wtedy sądami syntetycznymi *a priori*, gdy tymczasem odwoływanie się do doświadczenia pokazuje, że są to raczej sądy *a posteriori*²⁵⁷. Stąd też starał się przedstawić, jak możliwe są w etyce zdania doświadczalne i zarazem konieczne jako *a posteriori*. Odrzucał nazwę sądu syntetycznego *a priori* w odniesieniu do sądów etycznych, gdyż ta, „akcentując niezależność metodologiczną zdania od przyszłych doświadczeń, sugeruje jakoby dla sprawy jego uznania nie były istotnie ważne doświadczenia dotychczasowe lub liczyły się jedynie w roli genezy odnośnego sądu”²⁵⁸. Twierdził, że lepsza, choć nie do końca, byłaby nazwa „analitycznego sądu *a posteriori*”²⁵⁹. Mimo tych zastrzeżeń zgadzał się ze wspomnianymi powyżej myślicielami, że etyka jest niezależna w punkcie wyjścia, czyli że jest dyscypliną autonomiczną. Pochwalał ich za to, że nie podają definicji powinności moralnej, gdyż

²⁵⁵ J. Frydrych, *Intelektualizm w etyce Tadeusza Stycznia*, dz. cyt., s. 196.

²⁵⁶ J. Wróblewski, *Filozoficzna redukcja „złudzenia naturalistycznego”*, „Etyka” 10(1972), s. 137–141.

²⁵⁷ T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, w: tegoż, *Etyka niezależna*, dz. cyt., s. 333. Stanowisko to jest zbieżne ze stanowiskiem M. Ossowskiej, odnoszącym się do wcześniejszych prac Kotarbińskiego i Czeżowskiego. W dalszych tekstach Czeżowski rzecz całą doprecyzował, ukazując, że etyka empiryczna prowadzi do zbudowania modelu etyki aksjomatyczno-dedukcyjnej, w której aksjomat liczy się z doświadczaniem wartości.

²⁵⁸ Tamże, s. 334.

²⁵⁹ Tamże.

uważał, że tę można zdefiniować tylko poprzez definicję ostensywną, czyli poprzez pokazanie, opis. Styczeń przywoływał osobę Chrystusa, który zastosował taką definicję, opowiadając przypowieść o miłosiernym Samarytaninie, by zdefiniować, kim jest bliźni, a także Sofoklesa, który to zrobił w *Antygonie*, i Platona – w *Kritonie*. Wymienia on długą listę myślicieli różnych orientacji, którzy stawiali osobę w centrum swoich rozważań, jako kogoś, kto sam z siebie zasługuje na afirmację. Często też powtarzał, że o etyce z przymiotnikiem decyduje pewne minimum działania niezbędnego do afirmacji osoby przez osobę²⁶⁰. Minimum to da się ustalić na podstawie swoistej intuicji, którą poszczególni myśliciele różnie nazywają. Jedni mówią o „oczywistości serca”, inni o „zmyśle moralnym”, poczuciu powinności itp. Określając to, co słuszne, co należy uczynić, by afirmować osobę, trzeba jednak sięgnąć – jego zdaniem – po odpowiednią wiedzę z innych dziedzin, w tym z teologii. I dlatego w pewnym momencie etyka otrzymuje przymiotnik „chrześcijańskiej”, „laickiej”, czy jeszcze innej. Etyka, gdyby musiała zrezygnować z przymiotnika, nie mogłaby wypowiedzieć wielu twierdzeń o praktycznej doniosłości²⁶¹.

Innym zagadnieniem, będącym przedmiotem polemiki podejmowanej przez Tadeusza Stycznia, były poglądy wygłaszane przez przedstawicieli tak zwanej nowej teologii, mające wydzźwięk czysto etyczny. Chodzi o rozumienie przez nich natury ludzkiej, a dokładniej mówiąc, o oddzielanie przez nich dóbr moralnych od dóbr fizycznych, co prowadzi do likwidacji etyki odwołującej się do porządku natury. Zarzuca im zamianę zasady *ens et bonum convertuntur* na zasadę *ens et bonum honestum convertuntur*. Mówią oni, że najczęściej nie sposób jest zrealizować dobra moralnego bez dopuszczenia się jakiegoś zła fizycznego. Musimy zatem wybierać między czynami, które powodują złe skutki, ale przy zachowaniu pewnej proporcji. Dobro lub zło moralne dotyczy jedynie zamiaru podmiotu. Takie poglądy Styczeń nazywa logiką chcenia i pyta, czy etyka może być etyką chcenia²⁶². Nie zgadza się z tezą, że dobro chciane możemy utożsamić z dobrem moralnym, gdyż często realizacja owego chcenia powoduje zło fizyczne. Problem sprowadza się zatem do ustalenia kryterium „odpowiedniego

²⁶⁰ Tamże, s. 337.

²⁶¹ Tamże, s. 344.

²⁶² T. Styczeń, *Czy etyka jest logiką chcenia?*, w: tegoż, *Etyka niezależna*, dz. cyt. s. 465.

powodu” dopuszczenia do powstania zła fizycznego jako nieuniknionego. Filozof uważa natomiast, że założenie, iż jedynie proporcja skutków dobrych do złych decyduje o jakości moralnej czynu, jest niewłaściwe, a to dlatego, że wówczas bierze się pod uwagę jedynie zewnętrzny aspekt działania, które „można niejako sfotografować”²⁶³. Jakość czynu uzależnia się głównie od intencji działającego. Tymczasem ta sama czynność (danie komuś pieniędzy) może być zwrotem pożyczki, zapłaceniem mandatu karnego, daniem jałmużny. Styczeń odrzuca przeto twierdzenie tzw. nowych teologów, że okoliczności czynu wchodzi w skład czynu fizycznego i tym samym zmieniają go jakościowo, są zmianą samego *finis operis*²⁶⁴. Nie zgadza się z zarzutami, że tradycyjnie rozumiana etyka jest kartezjańską dychotomią „fizyki” zewnętrznego działania i wewnętrznego zamiaru, jak utrzymuje Peter Knauer mówiąc, że o moralnym charakterze działania decyduje relacja zachodząca między zewnętrznym działaniem się czegoś a wewnętrznym zamiarem działającego²⁶⁵. Styczeń przypomina, że już Tomasz z Akwinu zauważył, że dla wolnego i rozumnego podmiotu *appetibile* jest zarazem *affirmabile*²⁶⁶. Oznacza to, że gdy szukamy odpowiedniej proporcji środków niezbędnych do osiągnięcia zamierzonego celu, to musimy mieć świadomość, że nie sprowadza się ona li tylko do wymiaru ilościowego, ale obejmuje też wymiar jakościowy, a ten jest rozmaicie oceniany. Inaczej nie zrozumiemy, dlaczego człowiek niekiedy nie chce tego, czego pragnie na wyższym poziomie, a co jest mankamentem woli. Wspomniana powyżej relacja wydaje się nie wyjaśniać sprawy, chyba że sprowadzimy etykę do teorii sprawnego działania. Styczeń zarzuca więc Knauerowi i jego zwolennikom, że odrzucają oni istnienie wartości samych w sobie, uznając za wartość tylko to, co sami wybieramy. W swojej argumentacji przywołuje on poglądy Tadeusza Kotarbińskiego, twórcy polskiej prakseologii, który przestrzegał przed stawianiem znaku równości między prakseologią a etyką w sensie ścisłym, chociaż ich normy brzmią niekiedy niemalże identycznie²⁶⁷.

²⁶³ Tamże, s. 467.

²⁶⁴ Tamże, s. 468.

²⁶⁵ P. Knauer, *Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung*, „Theologie und Glaube” 57(1967), z. 2, s. 111.

²⁶⁶ T. Styczeń, *Czy etyka jest logiką chcenia?*, w: tegoż, *Etyka niezależna*, dz. cyt., s. 471.

²⁶⁷ Tamże, s. 475.

Trzeba bowiem jeszcze określić, i to dokładnie, jakie czyny będą stanowiły afirmację osoby, a nie tylko, że będą najbardziej skuteczne. Nie wszystkie bowiem spełniają ten wymóg.

Jeszcze inny problem stał się tematem polemiki, jaką Styczeń przeprowadził ze wspomnianymi powyżej myślicielami – tym razem chodziło o Norberta Hoerstera, w związku z jego artykułem opublikowanym w „Rocznikach Filozoficznych”²⁶⁸. Styczeń nie zgadzał się z zawartym w nim twierdzeniem, że normy ogólne są pochodną dobrze przemyślanych sądów kompetentnych sędziów moralnych, nie zaś rozpoznawanych intuicyjnie. Twierdził, że chociaż Hoerster chciał uwolnić normy moralne od zarzutu relatywności, to *de facto* sam nadał im taki charakter²⁶⁹. Nie wyjaśnił, co znaczy określenie „normy ogólnie ważne”, zdaje się ono znaczyć „ogólnie uznane”²⁷⁰. Tym sposobem sprowadził etykę do etologii²⁷¹. Tymczasem ma ona opierać się na faktach stwierdzalnych doświadczalnie. Na poparcie swojej tezy przywołuje on powiedzenie Theodora Adorna, że metody zależą nie od metodologicznych ideałów, ale od rzeczy²⁷².

Na koniec prezentacji polemik i dyskusji prowadzonych przez Styczenia i z nim, należałoby wspomnieć o tych, które toczył on z myślicielami marksistowskimi. Jedne dotyczyły konkretnych rozwiązań, inne wizji systemowych. Tym ostatnim warto poświęcić nieco uwagi. Za najważniejsze uchodzą te, które prowadził z Markiem Fritzhadem oraz Adamem Schaffem. Powiadał, że etyka w ich wydaniu odznacza się cechami iście humanistycznymi²⁷³. Nie zgadzał się jednak z nimi co do rozumienia sposobów określania tego, przez jakie czyny następuje afirmacja człowieka jako człowieka/osoby. Proprium etyki marksistowskiej doszukiwał się w jej byciu swoistą prakseologią. Nie podzielał zatem zdania Marka Fritzhanda, że jedynie etyka marksistowska jest

²⁶⁸ N. Hoerster, *W sprawie uzasadnienia norm moralnych*, „Roczniki Filozoficzne” 25(1977), nr 2, s. 131–136.

²⁶⁹ T. Styczeń, *W sprawie uzasadnienia norm moralnych*, w: tegoż, *Etyka niezależna*, dz. cyt., s. 487.

²⁷⁰ Tamże, s. 488.

²⁷¹ Tamże, s. 489.

²⁷² T. Styczeń, *W sprawie uzasadnienia norm moralnych*, w: tegoż, *Etyka niezależna*, dz. cyt., s. 48; Th.W. Ad-orno, *Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie*, Frankfurt 1970, s. 113.

²⁷³ T. Styczeń, *Sposoby uprawiania etyki w Polsce*, w: tegoż, *Etyka niezależna*, dz. cyt., s. 503.

prawdziwie humanistyczna. Zgadzał się z nim wprawdzie, że pod względem metodologicznym etyka marksistowska jest zbieżna z etyką niezależną, gdyż uznaje doświadczenie moralności „za metodologicznie nieodzowny punkt wyjścia i podstawę uznawania twierdzeń etycznych”²⁷⁴. Niemniej odrzucał twierdzenie, że jest ona w pełni humanistyczna, a to dlatego, że nie wyjaśnia, dlaczego coś jawi się jako „powinno”, czyli jako treść tego, co powinniśmy zrobić. Na poparcie swych zastrzeżeń Styczeń przywoływał powiedzenie Karola Marksa, który w krytyce Hegła wyraził bardzo ważną prawdę, że człowiek jest dla człowieka Istotą Najwyższą²⁷⁵. I pytał, jak w imię tego, że człowiek dla człowieka jest Istotą Najwyższą, można było zabijać miliony istot dla poprawy bytu przyszlých pokoleń. Dlatego domagał się stworzenia adekwatnej antropologii. W artykule napisanym razem z Andrzejem Szostkiem podjął zagadnienie istnienia soteriologii w rozumieniu zarówno marksistowskim, jak i liberalnym. Wskazywał na jedno zasadnicze podobieństwo między myśleniem chrześcijańskim i marksistowskim. Chodzi o głoszony przez marksistów postulat całkowitej przemiany człowieka, o ile nie chce on zaginać jako człowiek. W wielu innych sprawach Styczeń nie zgadzał się z marksistami, i to w zupełności. Spośród tych różnic najważniejszą wydaje się samo podejście do problematyki prawdy, co wyraża się w pytaniu, czy człowiek ją odkrywa, czy też tworzy? Marksizm, jak wiadomo, zastąpił klasyczną koncepcję prawdy koncepcją pragmatyczną. Takie rozumienie prawdy i roli człowieka w jej powstawaniu, jako jej twórcy, prowadzi – zdaniem Styczenia – do przekonania, że jednostka jest całością kształtem stosunków społecznych i kształtuje się (powinna kształtować się) w wyniku „kolektywnej autokreacji”²⁷⁶. I ku zaskoczeniu czytelnika stwierdza, że pod tym względem doszło/dochodzi do kompromisu między marksizmem a zwolennikami Sartre’a. Tym bowiem, co ich łączy, jest chęć obudzenia człowieka w człowieku, uświadomienia mu, że nie ma Boga, i że to on ma odpowiednio przekształcać istniejące stosunki społeczno-ekonomiczne²⁷⁷. Styczeń powiadał, że wolność ukazywana

²⁷⁴ Tamże, s. 505.

²⁷⁵ K. Marks, F. Engels, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, w: K. Marks, F. Engels, *Studienausgabe*, t. 1, Frankfurt am Main 1971, s. 30; T. Styczeń, *Prawda o człowieku a etyka*, dz. cyt., s. 77.

²⁷⁶ T. Styczeń, *Liberalizm po marksistowsku*, w: tegoż, *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawo*, dz. cyt., s. 339.

²⁷⁷ Tamże, s. 341.

przez Marksa jest wolnością „do wszystkiego”. Ma ona być także zniesieniem zależności od Boga. Stanowi wyzwolenie człowieka do całkowitej samozależności²⁷⁸. Uzasadniając krytykę takiego pojmowania wolności, omawiany filozof przywoływał proponowane przez marksistów kryterium sprawdzające słuszność teorii – praktykę. Przypominając, w wielkim skrócie, tragiczne skutki urzeczywistniania marksistowskiej tezy o wolności od Boga, nie omawiając ich szczegółowo, wskazywał na fakt przygodności człowieka i apodyktyczność, z jaką jawi się nam powinność, co wymaga ostatecznego jej wyjaśnienia, a w konsekwencji prowadzi do stworzenia soteriologii odmiennej od marksistowskiej. Musimy rozstrzygnąć: zbawienie pochodzi od Boga, czy jest samozbawieniem? W wielu swoich artykułach Styczeń wracał w różny sposób do tego problemu.

Omawiając polemiki, jakie Tadeusz Styczeń prowadził z innymi, warto wymienić tę z ks. Józefem Tischnerem. Asumptem do jej podjęcia stał się artykuł Tischnera zamieszczony w „Tygodniku Powszechnym”, zatytułowany *Wolność w blasku prawdy*²⁷⁹, w którym odniósł się on do encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor* (nr 42) oraz do *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (nr 1955), a dokładniej mówiąc – do przywoływanego w nich pojęcia prawa naturalnego. Tischner pisał, że znajdujemy tam ontologiczne i obiektywistyczne rozumienie natury ludzkiej, co suponuje, że wszyscy ludzie są jednomyślni co do własnej natury, a w co ten filozof wątpił. Swoje wątpliwości wyraził on w ten oto sposób: „Człowiek, jego ‘natura’, jest nadal ‘istotą nieznaną’. Jest tyle ‘natur’, ilu teoretyków ‘natury’. Zachodzi obawa, że tyle też będzie ‘praw natury’. Jan Paweł II jest ostrożniejszy w definiowaniu ‘natury’ i ‘praw natury’. Sądzi chyba, że dla etyki nie jest to nawet potrzebne. Wskazuje więc wyłączenie na to jedno: na sposób poznania. Prawem natury jest to, co odkrywa ‘rozum’, należący do ‘ludzkiej natury’. Można powiedzieć, że przesunięty został punkt ciężkości: z ujęcia ‘ontologicznego’ na ‘poznawcze’”²⁸⁰.

Z taką interpretacją encykliki, a zwłaszcza z przedstawionym powyżej rozumieniem prawa naturalnego, nie zgadza się Styczeń. Po pierwsze, zarzuca Tischnerowi, że nie dostrzega różnicy między tym,

²⁷⁸ Tamże.

²⁷⁹ J. Tischner, *Wolność w blasku prawdy*, „Tygodnik Powszechny” 47(1993), nr 48, s. 5.

²⁸⁰ Tamże.

co powszechnie uznane odnośnie do natury ludzkiej, a tym, co stanowi ogólnie ważny sąd dotyczący tejże natury. Pisze: „Brak jedności w tej sprawie nie jest wcale argumentem przeciwko ogólnej ważności sądów o naturze ludzkiej i wyrażających ją norm moralnych”²⁸¹. Twierdzi, że gdyby panowała zgoda w tej sprawie, to papież nie potrzebowałby ogłaszać encykliki. Po drugie, Styczeń utrzymuje, że Tischner rozluźnia, jeśli nawet wręcz nie rozrywa związku poznawczego między poznaniem a rzeczą poznaną. Zgadza się, że rozum należy do natury ludzkiej, ale to właśnie on ujmuje naturę poznawczą, przynajmniej w niektórych jej aspektach, a w innych pozostaje ona nieznaną. To jednak wystarcza do sformułowania przynajmniej najważniejszych norm jej dotyczących. Zdaniem Styczenia, „encyklika ukazuje i uwydatnia konieczny związek, jaki zachodzi pomiędzy tym, kim jest człowiek jako osoba ludzka, i tym, że jest *realnie* tym, kim jest, o ile w ogóle jest, istnieje, żyje, oraz że istniejąc, istnieje właśnie cieleśnie”²⁸². To pozwala na sformułowanie najważniejszych norm. Styczeń nie zgadza się zatem z twierdzeniem Tischnera, że dla etyki nie jest ważne jednoznaczne określenie natury i jej praw. Uważa, że podkreślanie epistemicznego wymiaru jest likwidacją tego, o co chodzi w encyklice. Po trzecie, zarzuca on Tischnerowi, że nieświadomie popełnia błąd zwany „złudzeniem naturalistycznym” („błędem naturalistycznym”), polegającym na tym, że od tego, co uznane bądź nie, przechodzi się do twierdzeń o charakterze normatywnym, czyli od „jest” do „powinien”. I w tym dopatruje się powodu, dla którego Tischner uznaje niektóre wywody zawarte w *Veritatis splendor* za zupełnie bezwartościowe²⁸³. Powołuje się przy tym na wypowiedź ks. Tadeusza Ślipki w tej sprawie, który odnosząc się do tego samego co Styczeń artykułu, napisał: „Ks. Tischner nie dostrzega, jak wielka myślowa przestrzeń dzieli to, co realne, od tego, co substancjalne również w kategorii zła moralnego”²⁸⁴.

²⁸¹ T. Styczeń, *Wolność z prawdy żyje*, w: tegoż, *Wolność w prawdzie*, „Dzieła Zebrane”, t. 4, red. K. Krajewski, Lublin 2013, s. 208.

²⁸² Tamże, s. 208 i n.

²⁸³ Tamże, s. 209.

²⁸⁴ T. Ślipko, *Filozoficzne aspekty moralności aktu ludzkiego w encyklice „Veritatis splendor”*, w: *W prawdzie ku wolności*, red. E. Janiak, Wrocław 1994, s. 255.

ODDZIAŁYWANIE NA ŚRODOWISKO KRAJOWE I ZAGRANICZNE

Mówiąc o oddziaływaniu myśli Tadeusza Stycznia, na pierwszym miejscu trzeba odnotować jego wpływ na treść dokumentów papieskich, zwłaszcza na powstawanie takich encyklik jak *Veritatis splendor* czy *Centesimus annus*. Zwrócił na to uwagę Jarosław Merecki w laudacji z okazji nadania omawianemu filozofowi doktoratu *honoris causa* w Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną imienia Jana Pawła II (Papieski Uniwersytet Laterański, Watykan, 6 grudnia 2007). W zakończeniu laudacji Merecki przypomniał udział ks. Stycznia w debacie na temat tzw. moralnej autonomii sumienia i jego zaangażowanie w prace nad dokumentem Magisterium Kościoła, który w roku 1993 otrzymał formę encykliki *Veritatis splendor*²⁸⁵.

Tadeusz Styczeń był przekonany, że poznana prawda zobowiązuje i przynagla do działania zgodnie z treścią aktu poznania. Nic zatem dziwnego, że zaangażował się czynnie w obronę życia nienarodzonych na forum publicznym. Przekonanie o niezbywalności prawa do życia każdego człowieka, w tym także tego, który jeszcze się nie narodził, oraz zagrożenie tego życia we współczesnym świecie obligowało omawianego autora do odpowiedzi na wezwanie poznanej prawdy. Uważał, że sprawę nienarodzonych należy traktować jako sprawdzian prawości i demokratycznego charakteru państwa. Jego

²⁸⁵ P. Ślęczka, *Sprawozdanie z uroczystości nadania Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Styczniewi SDS doktoratu honoris causa*, „Studia Salvatoriana Polonica” 2(2008), s. 214.

zdaniem pozbawianie kogokolwiek prawnokarnej ochrony jego życia stanowi przejaw dyskryminacji i podporządkowania osób nienarodzonych – narodzonym²⁸⁶.

Oprócz członkostwa w Papieskiej Akademii Życia oraz pełnienia funkcji konsultora w Papieskiej Radzie ds. Rodziny i Papieskiej Radzie Duszpasterstwa Pracowników Służby Zdrowia, jak również wieloletniej pracy na rzecz Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, Tadeusz Styczeń podejmował inicjatywy mające na celu przybliżenie sprawy nienarodzonych opinii publicznej i politykom. Wśród nich warto wskazać wystąpienie z 11 kwietnia 1990 roku przed dwiema Komisjami Senackimi (Izby Wyższej Parlamentu) zatytułowane *W sprawie człowieka poczętego i nienarodzonego*²⁸⁷ oraz z 23 marca 1992 roku, skierowane do uczestników Pierwszego Ogólnopolskiego Spotkania Liderów Obrony Życia²⁸⁸, jak również list do prezydenta, posłów oraz senatorów Rzeczypospolitej Polskiej w związku z próbą liberalizacji ustawy o ochronie życia dziecka poczętego z 5 lipca 1996 roku²⁸⁹.

Znaczenie myśli Stycznia docenił włoski myśliciel Rocco Buttiglione. Píše on: „Pierwsza zaleta książki Tadeusza Stycznia²⁹⁰ polega na tym, że dostarcza nam ona modelu filozofii będącej w bezpośrednim kontakcie z historią. Jest to filozofia, która czerpiąc z konkretnych doświadczeń przeżywanych przez ludzi i naród w określonym momencie historii, stara się je zrozumieć w świetle prawd wiecznych, a jednocześnie stara się pokazać drogę, która prowadzi z nieba na ziemię, to znaczy ukazać sposób, w jaki dzisiaj prawdy wieczne mogą

²⁸⁶ A. Szostek, *Styczeń Tadeusz* (hasło), w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 10, s. 411.

²⁸⁷ T. Styczeń, *W sprawie człowieka poczętego i nienarodzonego. Przedłożenie wobec Senackich Komisji: Inicjatyw i Prac Ustawodawczych oraz Zdrowia i Polityki Społecznej*, Warszawa, 11 kwietnia 1990 r., w: tegoż, *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawo*, dz. cyt. s. 431–435.

²⁸⁸ T. Styczeń, *Miłość jest niepodzielna*, w: tegoż, *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawo*, dz. cyt., s. 421–430.

²⁸⁹ T. Styczeń, *List etyka do prezydenta, posłów oraz senatorów Rzeczypospolitej Polskiej. W trosce o życie nienarodzonego oraz w trosce o życie nas wszystkich. Słowo etyka w związku z próbą liberalizacji ustawy o ochronie życia dziecka poczętego z dnia 5 lipca 1996 r.*, w: tegoż, *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawo*, dz. cyt., s. 439–441.

²⁹⁰ T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993.

i powinny stawać się formą naszego życia”²⁹¹. Styczeń napisał list do prezydenta i senatorów Rzeczypospolitej Polskiej oraz przesłał List Otwarty do wszystkich odpowiedzialnych za ochronę życia ludzkiego w ustawodawstwie współczesnych państw demokratycznych w obronie nienarodzonych, w którym starał się wykazać, że stosunek do tych, którzy nie mogą się w żaden sposób bronić, jest miarą demokracji²⁹².

Komentując poglądy Stycznia, Buttiglione zwraca uwagę na jego wkład w rozumienie prawdy. Pisze on: „Aby nauczyć tego smakowania prawdy, Styczeń zaprasza nas – w pewnym sensie – do przyłączenia się do Sokratesa. W ten sposób przeżywamy owo źródłowe doświadczenie, z którego wypływa również cała pojęciowa systematyzacja filozofii klasycznej. Przyłączenie się do Sokratesa ma jednak istotną przewagę nad studiowaniem wielkiej tradycji filozofii. Jest to przewaga metody”²⁹³. Chodzi o to, że podstawa etyki nie zależy od jakichkolwiek założeń filozoficznych, ale opiera się na doświadczeniu. Buttiglione przywołuje rozważania Stycznia na temat prawdy, zwłaszcza te, które dotyczą kontekstu politycznego²⁹⁴. Docenia trafność jego oceny zależności między marksizmem a liberalizmem, w kontekście jego zarzutów stawianych tym kierunkom, że pokazują prawdę jako coś relatywnego²⁹⁵. Odnotowuje zaangażowanie omawianego filozofa w sprawę obrony dzieci nienarodzonych, dla którego stosunek do nich jest miarą demokracji²⁹⁶. Rozważania swoje kończy stwierdzeniem: „Styczeń w swojej książce²⁹⁷ proponuje inną drogę. Z jednej strony doskonale zdaje on sobie sprawę z trudności demokracji zachodnich końca naszego wieku, z drugiej zaś w przymierzu demokracji z zasadą solidarności widzi drogę ocalenia. Pierwszą przyczyną obecnego kryzysu jest fałszywa antropologia, która nie podjęła nierozzerwalnej więzi wolności i prawdy. Tylko na podstawie tej więzi można związać demokrację z nienaruszalną wartością każdej ludzkiej osoby, zabezpieczając

²⁹¹ R. Buttiglione, *Urok polskiej etyki*, w: tegoż, *Etyka wobec historii*, przeł. J. Merecki, Lublin 2005, s. 317.

²⁹² Zob. T. Styczeń, *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawo*, dz. cyt., s. 439–441, 451–454.

²⁹³ R. Buttiglione, *Urok polskiej etyki*, dz. cyt., s. 320.

²⁹⁴ Tamże, s. 320–321,

²⁹⁵ Tamże, s. 326.

²⁹⁶ Tamże, s. 332.

²⁹⁷ Chodzi o książkę: T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993.

ją przed staczeniem się w korupcję, która otwiera drogę nowej tyranii. Problem prawdy jest problemem polityki”²⁹⁸.

Znaczenie filozofii Stycznia pokazał Buttiglione w rozmowie z nim na temat koreferatu, jaki miał przedstawić w ramach kongresu zorganizowanego 25 października 1996 roku z okazji zorganizowania z okazji dziesięciolecia istnienia Międzynarodowej Akademii Filozofii w Księstwie Liechtensteinu, do referatu Stycznia zatytułowanego „Osobie należy się miłość”. Z racji zaangażowania politycznego Buttiglionego koreferat nie został wygłoszony, niemniej sama gotowość jego wygłoszenia stworzyła okazję do ich późniejszej dyskusji. Jej treść została wydrukowana w czasopiśmie „Ethos”. Buttiglione stwierdza: „Wydaje mi się, że jeśli precyzyjnie sformułujemy problem Hume’a, artykuł Twój zawiera jakieś – a może jedyne – jego rozwiązanie; wyjaśnia, co nadaje człowiekowi jedność tak, że jest człowiekiem: tym czymś jest prawda, poznanie prawdy. Dzięki niemu człowiek konstytuuje się jako podmiot – czy raczej współkonstytuuje, bo oczywiście konstytucję tę wyprzedza zawsze dar, jakim jest jego byt. [...] Znaczy to, że prawda w sensie logicznym i prawda w sensie egzystencjalnym są ściśle ze sobą związane. Znaczy to również, że nie tylko emocja, nie tylko uczucie, lecz właśnie poznanie prawdy konstytuuje osobę”²⁹⁹. Po czym dodaje, że dopiero po przeczytaniu tekstu Stycznia zrozumiał, w jakim sensie możliwa jest katolicka interpretacja myśli Johanna Gottlieba Fichtego. Styczeń trafnie bowiem pokazał, jak utrzymuje Buttiglione, że „Ja” wyodrębnia się od „Nie-Ja” przez akt samo-ustanowienia siebie w stosunku do prawdy. Tylko wtedy, gdy człowiek ustanowi to, co uniwersalne/prawdę, to może określić siebie jako podmiot i odróżnić od przedmiotu³⁰⁰.

Takie ujęcie przez Tadeusza Stycznia stosunku podmiotu do prawdy ma bardzo ważne znaczenie, pozwala bowiem na zbudowanie filozofii miłości. Pokazuje bowiem, że „po pierwsze, bez światła prawdy niemożliwy jest prawdziwy związek z drugim, a po drugie – że światło prawdy przekazywane jest nieustannie od jednej osoby do drugiej i że przez odzwierciedlenie prawdy drugiego mamy o wiele

²⁹⁸ R. Buttiglione, *Urok polskiej etyki*, dz. cyt., s. 341.

²⁹⁹ *Dzisiejsze moralne zwycięstwo jutro można przegrać. Rozmawiają Rocco Buttiglione i ks. Tadeusz Styczeń*, przeł. P. Mikulska, „Ethos” 24(2001), nr 3, s. 308.

³⁰⁰ Tamże, s. 309.

bardziej bezpośredni dostęp do prawdy niż przez odzwierciedlenie fragmentów prawdy, które można znaleźć w makrokosmosie”³⁰¹.

Co więcej, Buttiglione uważa, że Styczniowi udało się wykazać bezzasadność twierdzeń Hume’a o niemożliwości przejścia od zdań orzekających do normatywnych. To, co pokazał, jest „syntetyczną jednością, przez którą w poznaniu tego, co jednostkowe, jawi się to, co ogólne. Jednocześnie poznanie tego, co ogólne, rzuca światło na to, co jednostkowe – w ten sposób teoria i praktyka łączą się ze sobą. [...] I nie może być inaczej – bo zanegowałbym siebie; prawdzie mogę zaprzeczyć, tylko zaprzeczając sobie samemu”³⁰².

³⁰¹ Tamże, s. 311.

³⁰² Tamże, s. 317.

SŁOWNIK POJĘĆ

Afirmacja osoby – 1. akceptacja osoby taką, jaką ona jest, i uznanie jej dla niej samej; 2. w etyce personalistycznej – akceptacja osoby i uznanie jej z racji przysługującej jej ontycznej wartości (godności) za normę moralności określającą, że powinno się coś uczynić, *co* powinno się czynić oraz *jak* się powinno czynić osobie ze względu na jej godność, stanowiącą wartość wsobną *par excellence*. Afirmacja należna osobie osiąga swój właściwy kres, gdy osoba-podmiot afirmuje osobę-przedmiot bez względu na cokolwiek innego (szczęście, nakaz) poza jej godnością, czyli dla niej samej.

Akt moralny (moralne działanie czyli czyn) – świadome i wolne działanie człowieka, rozpatrywane w relacji do normy moralnej: relacja ta (zgodności lub niezgodności z normą) stanowi podstawę (rację i kryterium) rozłącznego podziału czynów na moralnie dobre i złe. Ze względu na odniesienie do normy moralnej, działanie ludzkie zamierzone jawi się bądź jako moralnie powinno (nakazane), bądź jako niedozwolone (zakazane), bądź dozwolone, a działanie ludzkie dokonane jawi się bądź jako moralnie wartościowe dodatnio, bądź jako moralnie wartościowe ujemnie (antywartościowe), bądź moralnie obojętne. Wyznacznikami moralności czynu: jego dobroci i słuszności są intencja czynu, jego przedmiot i okoliczności. Dla ukonstytuowania się aktu moralnie pełnowartościowego, czyli aktu afirmacji (miłości) należącej osobie od osoby potrzeba, aby działający chciał swym aktem zaafirmować osobę adresata (intencja aktu, zamiar jako tzw. wyznacznik moralności aktu) oraz aby akt ten przedmiotowo nadawał się do tej roli, efektywnie służąc doskonaleniu osoby adresata (przedmiotowa treść czyli przedmiot aktu

oraz sposób jego dokonania czyli okoliczności jako wyznaczniki moralności aktu). Każdy akt moralny powoduje skutki nieprzechodnie, czyli skutki, które akt moralny przez fakt jego podjęcia sprawia w samym podmiocie aktu, oraz skutki przechodnie, tzn. skutki, które podmiot, spełniając akt moralny, sprawia w świecie zewnętrznym.

Autonomizm – pogląd, że norma moralności czynów znajduje się w *samym podmiocie działania i zależy od podmiotu działania*.

Czyn moralnie dobry – zgodny z normą moralności w *aspekcie zamiaru (intencjonalnego nastawienia)*.

Czyn moralnie słuszny – obiektywnie zgodny z normą *moralności w aspekcie przedmiotowej treści i okoliczności*.

Czyn moralnie wartościowy – czyn zarazem moralnie dobry i słuszny; przeciwieństwem jest czyn moralnie antywartościowy (niegodziwy), czyli czyn zarazem moralnie zły i moralnie niesłuszny.

Datum anthropologicum – dane uzyskane we właściwym antropologii doświadczeniu człowieka jako człowieka w aspekcie egzystencjalnym i esencjalnym.

Datum ethicum – dane właściwe w punkcie wyjścia etyki jako nauki o moralności, będące ujaśniającą uniwersalizacją *datum morale*; są rezultatem uniwersalizującego i ujaśniającego ujęcia (intuicji) *datum morale*. Intuicję rozumie się tutaj jako bezpośrednie, intelektualne ujęcie poznawcze tego, co ogólne w tym, co jest konkretne, bezpośrednio dane w doświadczeniu.

Datum metaphisicum – dane (tezy) metafizyki człowieka i metafizyki ogólnej, w które koniecznie zostają wbudowane struktury *datum morale* i *datum ethicum*.

Datum morale – dane doświadczenia moralności, w personalizmie dane, które ukazują: to, *co bezwzględnie powinienem*, czyli treść powinności lub treść powiną, treść tego, co aktualnie zadane do bezwzględnego spełnienia; to, *że bezwzględnie powinienem* (czyli fakt powinności) to, że w ogóle coś – jak na przykład teraz oto – powinienem;

to, że *bezwzględnie* powinienem to, co powinienem, czyli sposób, w jaki powinienem to, co powinienem; to, że to co *bezwzględnie* powinienem, jest powinnością *określonego czynu* w sensie co najmniej podjęcia określonej decyzji.

Decyzja – akt woli, kierowanej rozumem, sprawiający spełnienie czynu i konstytuujący rzeczywistość moralną człowieka. Jako taka jest istotnym składnikiem ludzkiego czynu.

Deontologizm (*deon* – powinność; *logos* – nauka, teoria) **lub deontomizm** (*deon* – powinność; *nomos* – prawo, przepis) – 1. kierunek w etyce lub pogląd, według którego nakaz miarodajnego autorytetu konstytuuje moralną powinność działania człowieka i zobowiązuje go do jej realizowania. Deontologizm lub deontomizm heteronomiczny odwołuje się do autorytetu nakazodawczego, istniejącego poza podmiotem czynu, a deontologizm lub deontomizm autonomiczny autorytet nakazodawczy umieszcza w podmiocie czynu; 2. pogląd w etyce, że przynajmniej w odniesieniu do niektórych kategorii czynów można zdeterminować ich słuszność już na podstawie ich treści wewnętrznej zwanej przedmiotem, a nie dopiero na podstawie ich konsekwencji. Dzięki temu odnośnym normom moralnym przysługiwałaby uniwersalna ważność.

Dobro wspólne – dobro, które jest celem każdego człowieka i całej wspólnoty ludzkiej lub poszczególnych społeczności, zgodnie ze społeczną naturą człowieka; suma warunków życia społecznego, pozwalające zrzeszeniom lub poszczególnym członkom społeczeństwa osiągnąć własną doskonałość pełniej i łatwiej.

Doświadczenie moralne i doświadczenie moralności – doświadczenie moralne to bezpośrednie ujęcie moralnej powinności, w przypadku personalizmu – bezwzględnej powinności afirmacji osoby z racji jej godności. Jest ono fundamentem doświadczenia moralności, czyli uwarunkowanego kulturowo i społecznie etosu.

Emotywizm – kierunek w etyce, traktujący normy i oceny etyczne jako narzędzie wyrażania własnych postaw emocjonalnych; kierunek redukujący zdania moralne do ekspresji podmiotu wraz z zachętą, by inni zajęli inną pozaracjonalną postawę.

Etyka – *dyscyplina filozoficzna*, obejmująca zespół zagadnień moralności w relacji do dobra i zła moralnego; bada działanie ludzkie, postawę lub człowieka jako podmiot działania lub postawy odniesione do normy moralności; określa *istotę powinności moralnej* człowieka (dobra lub zła moralnego) i jej *szczegółową treść* (słuszność); ostatecznie *wyjaśnia fakt* moralnego działania człowieka (metafizyka moralności) oraz *genezę zła* (upadku) moralnego i wskazuje *sposoby jego przezwyciężenia* (soteriologia etyczna). Tak rozumianą etykę nazywa się etyką normatywną, w przeciwieństwie do etyki opisowej, będącej teorią etosu (faktycznie uznawanych i praktykowanych w określonym środowisku społecznym norm postępowania moralnego).

Przedmiotem materialnym etyki jest działanie ludzkie (decyzja, czyn, postępowanie), postawy (dyspozycje aktualne lub habitualne) podmiotu działania lub człowiek-osoba jako sprawca czynu lub podmiot postawy. Przedmiotem formalnym etyki są działania ludzkie, postawa lub człowiek jako podmiot działania lub postawy odniesione do normy moralności.

Etyka niezależna (autonomiczna) – etyka jako *dyscyplina epistemologicznie i metodologicznie autonomiczna* (czyli niezależna od innych dyscyplin, również od filozofii i teologii), posiadająca sobie właściwy, niesprowadzalny *ad aliud genus* doświadczalny punkt wyjścia, choć w aspekcie rozeznania sposobów respektowania osoby musi odwoływać się do nauk o człowieku, zwłaszcza do antropologii filozoficznej, a ostatecznie do metafizyki, otwartej na perspektywę Bytu Transcendentnego.

Eudajmonizm – kierunek w etyce, uznający za moralnie powinno takie działanie, które stanowi nieodzowny warunek osiągnięcia szczęścia, do którego działający koniecznie (z natury) dąży jako do swego celu ostatecznego.

Heteronomizm – pogląd utrzymujący, że norma moralności czynów jest poza podmiotem działania i nie zależy od podmiotu działania.

Intuicjonizm moralny – pogląd opierający etykę na wewnętrznej władzy podmiotu, polegającej na wczuwaniu się w potrzeby drugich, czyli na tzw. intuicji moralnej, głoszący samorzutną harmonię

pomiędzy dążeniem jednostki do zaspokojenia własnych potrzeb a miłością bliźniego.

Imperatywizm – pogląd, który pozbawia normy i oceny etyczne waloru poznawczego, a traktuje je jako narzędzie wzbudzania podobnych postaw u innych.

Metaetyka – dyscyplina filozoficzna, metodologicznie i epistemologicznie niezależna od etyki lub jej część, będąca badaniem (lub po prostu teorią) teorii etycznej. Zadaniem metaetyki jest określenie: 1. specyficznych funkcji semiotycznych (syntaktycznych, semantycznych, pragmatycznych) takich *terminów*, jak: „moralnie dobry”, „moralnie zły”, „moralnie słuszny”, „moralnie należy”; 2. specyfiki *twierdzeń* (sądów, zdań) moralnie wartościujących i moralnie normatywnych (kategorycznych imperatywów); 3. *metody rozstrzygania* o akceptacji tychże sądów, zwłaszcza zaś wartość poznawczą, jaką gwarantują te metody uzyskiwanym dzięki nim wynikom.

Naturalizm – kierunek w etyce, redukujący dobro moralne do cech przedmiotów poznawalnych spostrzeżeniowo; twierdzenia o dobru są zdaniem rozstrzygalnymi spostrzeżeniowo, a etyka jest nauką w sensie scjentyistycznym.

Norma moralna – ujęta w języku przedmiotowym (stylizacja rzeczowa) reguła lub przepis postępowania moralnie dobrego, będąca rezultatem odniesienia działania (jeszcze niedokonanego lub już dokonanego) do normy moralności; norma moralna mówi o powinności lub wartości moralnej działania, albo podmiotu ich obojga (człowieka).

Norma moralna ogólnie ważna – norma postępowania moralnie słusznego dostosowana do natury ludzkiej, w szczególności do obiektywnej hierarchii dóbr określonych strukturą osoby ludzkiej (prawo naturalne). Ogólna ważność (powszechność, stałość) tych norm ma podstawę w zasadniczej niezmienności przedmiotowej struktury osoby ludzkiej, czyli ludzkiej natury.

Norma moralności – podstawowe i ostateczne kryterium uznania czynu za moralnie dobry i słuszny (*norma normans*). W eudajmonizmie

jest nią szczęście, w deontonomizmie – nakaz autorytetu, w personalizmie – godność osoby ludzkiej.

Ocena – ujęta w metajęzyku (stylizacja językowa) reguła lub przepis postępowania moralnie dobrego, będąca rezultatem odniesienia działania (jeszcze niedokonanego lub już dokonanego) do normy moralności. Ocena mówi o sądach wyrażających powinność lub wartość moralną działania.

Osoba ludzka – człowiek jako indywidualny byt substancjalny, autonomiczny w swoim istnieniu i działaniu, podmiot swoich własnych czynów (ja), ujęty w aspekcie rozumności, wolności i odpowiedzialności oraz w samodoskonaleniu i relacjach do drugich; z tej racji obdarzony godnością, która nie pozwala na jego przedmiotowe traktowanie, lecz na afirmację dla niego samego.

Personalizm – kierunek w etyce uznający za moralnie powinno takie działanie, które wyraża afirmację należną komuś lub czemuś z racji przysługującej mu wsobnej wartości, zwanej w przypadku osoby godnością.

Powinno – 1. treść uzyskiwana w doświadczeniu moralności; 2. wyrażenie użyte rzeczownikowo wskazujące na właściwy moralnemu datum dynamizm, który w swym realnym, konkretnym przejawie może być ujęty i wyrażony zdaniowo.

Powinność moralna – w personalizmie *sui generis* relacja międzyosobowa, której szczególnym i granicznym przypadkiem jest powinność afirmowania osoby własnej jako relacja wewnątrzosobowa. Jest ona rzeczywistością normatywną, z istoty swej odniesioną do podmiotu działania, zaadresowaną do jego wolności i wzywającą ją do określonego działania.

Prawo naturalne – ogólnie ważne normy postępowania moralnego; swoista determinacja czynów, płynąca z natury ludzkiej, która obejmuje wszystkich nosicieli tej natury, tzn. obowiązująca człowieka wobec wszystkich, a zarazem niezależna od niego i w niego „wpisana”, możliwa do odczytania przez umysł i wywierająca „nacisk” na wolę poprzez obligowanie do określonego działania.

Preskrytywizm – pogląd, który normy i oceny moralne traktuje jako narzędzie pozaracjonalnej argumentacji na rzecz określonych przepisów działania.

Sumienie – 1. w szerszym znaczeniu – dwuwymiarowa świadomość podmiotowa moralnej powinności działania (że powinienem i co powinienem), ujmująca czyn na tle godności osoby (powinność, dobroć moralna) i przedmiotowej struktury osoby (treść powinności, słuszność moralna). Świadomość ta wyraża się najpełniej własnym sądem podmiotu typu: „Powiniennem spełnić właśnie taki oto czyn wobec O lub R”, przy czym symbol O może wskazywać na dowolną konkretną osobę, grupę osób bądź klasę osób, zaś symbol R na dowolny pozaosobowy byt konkretny – w obu przypadkach w aspekcie wartości; 2. w ścisłym znaczeniu – to sam wyżej scharakteryzowany sąd.

Sumienie jako subiektywna norma moralności jest normowane przez obiektywną normę moralności (*norma normans*) i normy moralne (*norma normata*), przez co uzyskuje status względnego obiektywizmu.

Teleologizm (konsekwencjonalizm, proporcjonalizm lub utilitaryzm – w węższym sensie) – kierunek w etyce, utrzymujący, że o moralnej słuszności działania decydują wyłącznie jego dobroczynne lub zło czynne konsekwencje, tzn. pozytywne lub szkodliwe skutki.

Teonomizm (czyli woluntaryzm lub deontonomizm heteronomiczny) – pogląd utrzymujący, że powinność moralna działania jest konstytuowana całkowicie arbitralną decyzją Boga, który mógłby, gdyby zechciał, dowolnie zmieniać treść swych nakazów.

Utylitaryzm – kierunek w etyce, uznający tzw. „zasadę użyteczności” za moralną podstawę zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych (politycznych) decyzji.

II.

TADEUSZ STYCZEŃ SDS
– TEKSTY WYBRANE

Wybór i opracowanie
Ks. Ryszard Moń

METAETYKA – NOWA „RZECZ” CZY NOWE „SŁOWO”?

Tadeusz Styczeń, *Metaetyka – nowa „rzecz” czy nowe „słowo”?*, w: tegoż, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo?*, „Dzieła Zebrane”, t. 1, red. A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2011, s. 23–32.

Termin „metaetyka” pojawił się w słowniku epistemologii stosunkowo niedawno. W tym jednak niedługim czasie zdołał zrobić zawrotną karierę, zwłaszcza w anglosaskim warsztacie refleksji filozoficzno-moralnej¹. Trudno w tej sytuacji nie zapytać, czemu przypisać jego wejście w obieg i tak szybkie zadomowienie się w odnośnej literaturze. Czy chodzi tu może o absolutne zapoczątkowanie jakiejś nowej, dotąd wcale nie uprawianej dyscypliny naukowej, czy też tylko o wprowadzenie nowej nazwy dla dziedziny już przedtem znanej i uprawianej? Powstaje po prostu pytanie: czy metaetyka jest nową „rzeczą”, czy też tylko nowym „słowem” dla – być może – wcale nie nowej „rzeczy”?

Zacznijmy od samego słowa „metaetyka”. Trzeba tu przede wszystkim zwrócić uwagę na kontekst terminologiczny i pojęciowy, w jakim się zjawiał ten wyraz. Łatwo stwierdzić, że pojawił się on w towarzystwie takich terminów, jak „metajęzyk”, „metanauka”, „metateoria”. Otóż wprowadzenie tych neologizmów do języka nauki jest następstwem uświadomienia sobie przez współczesnych teoretyków wiedzy konieczności odróżniania języka, którym mówimy o *przedmiotach*

¹ Aby się o tym przekonać, wystarczy przejrzeć bibliografię na temat metaetyki na przykład w *The Encyclopaedia of Philosophy*, t. 3, New York – London 1967, s. 117–134.

danej dziedziny, od języka o języku², którym mówimy o przedmiotach, czyli właśnie metajęzyka, a tego znowu od metametajęzyka itd. Tak więc trzeba na przykład odróżnić język, którym mówimy o zieleni drzew lub składzie chemicznym drewna, od języka, którym mówimy o właściwościach semiotycznych i epistemologicznych takich terminów, jak „zielony” lub „posiadający taki a taki skład chemiczny”.

Precyzyjne odróżnienie stopni języka okazało się z jednej strony jedynym sposobem skutecznego wyeliminowania szeregu teoretycznych trudności (antynomie semiotyczne), wynikających z posługiwania się tak skądinąd nieodzownymi terminami czy pojęciami, jak na przykład „prawda”, „klasa”, „znaczenie”³, z drugiej strony umożliwiło ono prowadzenie systematycznej refleksji nad czynnościami poznawczymi (i ich wytworami), wykonywanymi w obrębie danej nauki. Chodzi tu głównie o opis i charakterystykę specyficzną dla danej dziedziny aparatury terminologicznej i specyficznych dla niej twierdzeń (jest to – najogólniej mówiąc – semiotyka danej nauki lub semiotyczna analiza jej języka), a następnie o charakterystykę i ocenę specyficznych dla danej nauki metod rozstrzygania jej podstawowych twierdzeń, a także uzyskiwania twierdzeń pochodnych (metodologia danej nauki). W taki oto sposób na metajęzykowym pięttrze, czy też na marginesie poszczególnych nauk, powstały odpowiadające im metanauki, zawierające *teoretyczny aparat do krytycznej samokontroli stosowanych w danej nauce zabiegów poznawczych*. Nic tedy dziwnego, że posiadanie przez daną naukę własnej, odpowiednio rozwiniętej, metanauki słusznie jest uważane za znamię jej metodologicznej dojrzałości, więcej nawet, za legitymację uprawniającą daną dyscyplinę wiedzy do posiadania szaczonego miana nauki.

Powyższe uwagi pozwalają nam już zrozumieć, na czym najogólniej polega metaetyka, jak również uzyskać niejaki wgląd w stosunek metaetyki do etyki. Podczas gdy *etyka stanowi określoną teorię specyficznego, doświadczalnie danego w punkcie wyjścia badań przedmiotu, jakim jest wartość moralna czynu i bezwzględna powinność jego*

² Lub inaczej: „język, którego przedmiotem jest język, którym mówimy o przedmiotach”.

³ Klasyczna logika posiadała swoją „teorię stopni języka” w postaci tak zwanego *suppositio terminorum* oraz w odróżnieniu tak zwanych intencji. Podobnym celem służyło również odróżnienie tak zwanych substancji pierwszych i drugich.

*spełniania*⁴, to metaetyka jest badaniem (lub po prostu teorią) tejże teorii. Jest ona głównie logiczną analizą języka i metod właściwych etyce. Stanowi refleksję typu semiotycznego i metodologicznego nad etyką.

Od metaetyki spodziewamy się zatem, by nam określiła: 1. specyficzne funkcje semiotyczne (syntaktyczne, semantyczne, pragmatyczne) takich *terminów*, jak: „moralnie dobry”, „moralnie zły”, „moralnie słuszny”, „moralnie należy”; 2. specyfikę *twierdzeń* (sądów, zdań) moralnie wartościujących i moralnie normatywnych (kategorycznych imperatywów); 3. *metody rozstrzygania* o akceptacji tychże sądów, zwłaszcza zaś wartość poznawczą, jaką gwarantują te metody uzyskiwanym dzięki nim wynikom.

Wymienione zadania metaetyki nie są oczywiście tej samej rangi, przeciwnie, są one wyraźnie zhierarchizowane pod względem logicznym. Na czoło wysuwa się *zagadnienie rozstrzygalności* podstawowych twierdzeń etycznych. Problem charakteru semiotycznego terminów etycznych jest natomiast wyraźnie podrzędny względem zagadnienia epistemologicznego charakteru twierdzeń etycznych. Ten z kolei stanowi zadanie przygotowawcze, a więc instrumentalne względem zadania naczelnego, jakim jest znalezienie zasadnej odpowiedzi na pytanie: *jak – jeśli w ogóle – są rozstrzygalne podstawowe twierdzenia etyczne?* Nietrudno zauważyć, że pytanie to ma formułę równoważną pytaniu: *czy, a jeśli tak, to w jaki sposób możliwa jest etyka?* Pytanie to stanowi zatem centralny problem metaetyki.

Tego rodzaju hierarchiczna struktura problematyki metaetycznej znajduje swój wyraz w faktycznie zaprezentowanych współcześnie metaetykach. Użyto tu liczby mnogiej. Okazuje się bowiem, że nie tylko w etyce, ale i w metaetyce panuje pluralizm poglądów. Różni metaetycy różnie widzą i oceniają etykę. Wszelako mimo różnic w samych rozwiązaniach wszędzie zachowana jest wspomniana hierarchia problemów. U jej szczytu widzimy zawsze problem rozstrzygalności twierdzeń etycznych. I tak na przykład czołowy reprezentant metaetycznej

⁴ Okoliczność, że jest to osobliwy przedmiot, w niczym nie umniejsza jego realnej przedmiotowości, tak samo jak osobliwość jego bezpośredniego ujęcia poznawczego, czyli osobliwość doświadczenia moralności, w niczym nie umniejsza doświadczalnego, empirycznego charakteru tegoż. Implikacją wyrażonej tu tezy jest określona koncepcja metodologiczna etyki filozoficznej. Wykład jej prezentuję wraz ze Stanisławem Kamińskim w artykule *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, opublikowanym w „*Studia Philosophiae Christianae*” 4(1968), nr 2, s. 21–73.

teorii *intuicjonizmu* George E. Moore wysuwa na pierwszy plan problem charakteru semiotycznego terminu „dobry”⁵ (ma to być, jego zdaniem, nazwa prostej, a więc nierozkładalnej i dlatego też nieredukowalnej do cech empirycznych własności) i dalej sądu wartościującego (jest to sąd zarazem nieanalityczny i nieempiryczny) po to, by na tej podstawie uznać twierdzenia etyczne za sądy intuicyjnie rozstrzygalne (syntetyczne *a priori*, syntetyczne konieczne), a etykę za zespół twierdzeń nieobalalnych i pewnych dzięki nieodzownej intuicji.

Podobne uhierarchizowanie problemów metaetycznych spotykamy w antagonistycznych względem poglądu Moore’a teoriach metaetycznych – w naturalizmie i emotywizmie. *Naturalizm* (głównie Moritz Schlick) charakteryzuje termin „dobry” jako nazwę własności empirycznie stwierdzalnej, by pokazać, że sądy etyczne są odmianą sądów spostrzeżeniowych i jako takie są empirycznie rozstrzygalne przez konfrontację z doświadczeniem, etyka zaś jest możliwa (tylko) jako empiryczna nauka indukcyjna (najczęściej w postaci – budowanej na podkładce psychologii – prakseologii życia indywidualnie lub również społecznie szczęśliwego).

Trzeci wreszcie partner metaetycznego sporu o naturę etyki – *emotywizm* – zacznie od odebrania terminowi „dobry” i jemu podobnych funkcji nazwowej, czyli funkcji oznaczania jakichkolwiek stanów rzeczowych (nie istnieje nic *a parte rei* jako desygnat terminu „dobry”), by na tej podstawie zawyrokować, że sądy wartościujące leżą poza zasięgiem intersubiektywnie kontrolowanych sposobów rozstrzygania o ich wartości poznawczej i że z tego powodu etyka jest w ogóle niemożliwa jako nauka. Mamy tu – nawiasem mówiąc – do czynienia z pewnego rodzaju metodologiczną osobliwością. O ile bowiem obie poprzednie teorie metaetyczne wyrastałyby na bazie jakiejś etyki, o tyle metaetyczna teoria emotywizmu uważa się za konkurentkę etyki, pretendując nie tylko do autonomii względem etyki, ale nawet do wyłączności. Swe główne zadanie upatruje w wykazaniu iluzoryczności etyki: pozorności jej problematyki i bezprzedmiotowości jej twierdzeń. Etyka jest niemożliwa. Natomiast możliwa jest – a zarazem nieodzowna do pokazania niemożliwości etyki – metaetyka. Pogląd ten jest własnością Alfreda J. Ayera, Ludwiga Wittgensteina, Rudolfa Carnapa, Charlesa L. Stevenson, Hansa Reichenbacha, Moritza Geigera, Williama D. Rossa i innych.

⁵ William D. Ross powie to samo o terminie „słuszny”.

Otóż mimo tak daleko idącej popularyzacji poglądów warto tu jednak zwrócić uwagę, że wszystkim tym teoriom wspólna jest troska o to samo. Jej przedmiotem jest zawsze pytanie o rozstrzygalność podstawowych twierdzeń etycznych, czyli pytanie o możliwość etyki. Owszem, wszystkie inne pytania i problemy są traktowane w tych teoriach bądź jako przygotowanie do postawienia i rozwiązania problemu rozstrzygalności, bądź też jako następstwo tego głównego, naczelnego problemu. Innymi słowy, problem ten stawiany jest w omawianych metaetykach jako cel dla siebie, jako naczelny i ostateczny cel poznawczy metaetyki.

Otóż nic nie stoi na przeszkodzie takiemu stawianiu sprawy. Każdemu przecież wolno wybierać przedmiot badań według własnych zainteresowań. Można więc również, nie stawiając sobie żadnych innych dalszych celów – czy to teoretycznych, czy to praktycznych – pytać z czystej pasji poznawczej, w jaki sposób możliwa jest etyka. W szczególności zaś można to pytanie stawiać niezależnie od zaangażowania się w to zadanie, które stawia sobie *etyk jako etyk*.

Natomiast zupełnie inną sprawą jest to, czy *etyk jako etyk nie musi* na pewnym etapie swych badań, czyli w wyniku naturalnego rozwoju wewnętrznego własnej etycznej problematyki, w celu jej rozwiązania i ostatecznego uzasadnienia – *postawić dokładnie tego samego pytania*: w jaki sposób są rozstrzygalne podstawowe twierdzenia etyczne? Czy nie zmusza go do tego wierność wobec własnych metodologicznych „obowiązków stanu”? Czy bez postawienia i rozwiązania problemu rozstrzygalności twierdzeń etycznych może on dać – jak się zobowiązał – ostatecznie *zasadną odpowiedź* na swe podstawowe, etyczne pytanie? Czy – krótko mówiąc – *bez uprawiania metaetyki etyk może być filozofem moralistą?*

Rzecz jasna, różne mogą być ujęcia etyki i różne podejścia do problematyki etycznej. Są one w głównej mierze uzależnione od podstawowych ujęć samego *przedmiotu* filozofii i *celu* poznania filozoficznego⁶.

⁶ Za przedmiot filozofii brano bądź samą rzeczywistość (byt), bądź jej poznawcze ujęcie (świadomość), bądź nawet znakowy wyraz tego ostatniego (język). Za cel poznania filozoficznego uważano ostateczną w danej kategorii odpowiedź na pytanie „dlaczego?”. Chodziło o odpowiedź na pytanie, jakie są przedmiotowe lub podmiotowe warunki koniecznego poznania bądź jak wyjaśniają się ostatecznie w porządku ontycznym stany rzeczy lub zdarzenia. Możliwe są różne kombinacje przedmiotu i celu poznania filozoficznego. Dają one w efekcie różne style uprawiania filozofii.

Etyka to przecież integralna część filozofii⁷. Style uprawiania filozofii znajdują więc swój żywy refleks w sposobach uprawiania etyki. Nie miejsce tutaj, by głębiej w te sprawy wchodzić⁸. W każdym razie jedno trzeba stanowczo stwierdzić: jeśli nie ma rzetelnej etyki poza filozofią, a rzetelnej filozofii bez stawiania pytań typu „dlaczego w ogóle?” i szukania na nie ostatecznych, tj. *per ultimas causa*, odpowiedzi, to w takim razie refleksja typu „meta” musi stanowić nieodłączną składową w inwentarzu prac filozofa, a filozofa moralisty w szczególności. Jeśli bowiem etyk nie zechce się ograniczyć do pytań i odpowiedzi typu „co”, ale zarówno pod naporem teoretycznych zagadek, jak i egzystencjalnych potrzeb człowieka czuje się zmuszony do postawienia w obliczu danych doświadczenia moralnego pytania: dlaczego? – na przykład dlaczego człowiek w ogóle cokolwiek powinien? – i jeśli dalej okaże się, że pytania te ze względu na sam swój charakter domagają się odpowiedzi ostatecznych i nieodwołalnie „sprawę załatwiających”, to w takim razie filozof moralista sprzeniewierzyłby się własnemu programowi poznawczemu, gdyby wobec nas nie uwierzytelnił „do końca” wiarygodności tych narzędzi, na podstawie których każe nam on uznać swe propozycje rozwiązań za ostateczne, czyli „do końca” uzasadnione. Wobec tego filozof moralista nie może na określonym etapie „swej roboty” nie postawić pytania: w jaki sposób są rozstrzygalne podstawowe twierdzenia etyczne? Ale to znaczy, że nie ma innej drogi do rozwiązania głównego problemu etyki, jak tylko poprzez rozwiązanie głównego problemu metaetyki, lub krócej: niemożliwa jest rzetelna etyka bez metaetyki. Owszem, każda ambitna etyka, filozofia moralna, musi posiadać dla uprawomocnienia swej metodologicznej struktury metaetykę jako swą część dopełniającą⁹.

⁷ Próby potraktowania etyki w sposób niezależny od filozofii na wzór nauk szczegółowych były zawsze efemeryczne. Por. T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 18(1949), z. 2, s. 161–171, oraz przedruk tegoż artykułu w: „Philosophy and Phenomenological Research” 14(1953), nr 2, s. 163–171. Poza Tadeuszem Czeżowskim podobne próby podejmuje w Polsce Tadeusz Kotarbiński, który jednak wiąże je częściowo ze swoistą filozofią.

⁸ Celem uniknięcia wszelkich dwuznaczności należy w tym miejscu odróżnić etykę wyczerpującą się wyłącznie w samym tylko przedmiotowym badaniu własnego przedmiotu od etyki, która obok badania przedmiotowego, obejmuje również metodologiczną samorefleksję. Oczywiście, jedynie w tym drugim znaczeniu etyka zasługuje na nazwę *metodologicznie dojrzałej i konsekwentnie filozoficznej dyscypliny*.

⁹ Byłoby skądinąd niezmiernie ciekawą i pożyteczną rzeczą przeprowadzenie szczegółowych historyczno-analitycznych badań w tym względzie.

Jeśli rezultat powyższej analizy jest trafny, winien znaleźć dla siebie potwierdzenie w dziejach etyki. Wszelka poważna i do końca przemyślana próba zbudowania etyki filozoficznej winna w swym *corpus* zawierać jakiś odpowiednio obszerny margines refleksji metaetycznej. Otóż istotnie, najznamienitsi filozofowie moralisci wszystkich czasów dają nam wyborne przykłady takiego właśnie pojmowania swych zadań i obowiązków „stanu”.

Jak wiadomo, unia personalna ojca etyki i logiki w osobie Sokratesa nie jest prostą tylko zbieżnością, lecz zależnością. To dla celów etyki stworzył Sokrates logikę precyzowania pojęć. W szczególności dla celów budowania wiedzy o cnocie skonstruował podwaliny pierwszej w dziejach teorii definicji, kładąc tym samym zręby pod teorię nauki. W tym też kontekście staje się jasne, dlaczego nauka „uświadomiła się sobie” po raz pierwszy jako wiedza konieczna i realna, czyli jako filozofia. Czy nie stało się tak dlatego właśnie, że nauką, która w tym przypadku służyła jako materiał do refleksji, była etyka, a więc filozofia moralna?¹⁰

Arystoteles z myślą o filozofii buduje imponujący po dziś dzień aparat logiki w traktatach nazwanych potem *Organonem*. Czytelnik zaś *Etyki nikomachejskiej* znajdzie w niej mnóstwo niezwykle interesujących uwag i charakterystyk typu metaetycznego (np. o poznaniu fronetycznym) wplecionych w analizy etyczne.

Obszerny margines rozważań metaetycznych znajdziemy również w traktatach moralnych średniowiecznych filozofów i teologów: między innymi interpretacje podstawowej zasady prawa naturalnego, czyli tak zwanej synderezy (prasumienia), jako twierdzenia z rodzaju „*modi dicendi per se*”, a więc jako zdania analitycznie rozstrzygalnego.

Reorientacja w sposobie pojmowania przedmiotu filozofii, jaka dokonana się na progu nowożytności, wydatnie sprzyja ożywieniu refleksji typu metaetycznego. Autorem tej reorientacji jest John Locke. U niego też przede wszystkim zwraca uwagę próba nadania etyce modelu wiedzy matematycznej, a następnie podobna próba u Barucha Spinozy. Nie można także pominąć przeciwstawnych usiłowań sprowadzania

¹⁰ Oczywiście trudno nam dzisiaj jednoznacznie rozstrzygnąć, ile jest w tym udziału Sokratesa, a ile jego genialnego ucznia Platona. Filozof Sokrates znany jest nam bowiem głównie jako centralna postać *Dialogów* Platona. Por. W. Jaeger, *Paideia*, t. 1–2, Warszawa 1962–1964; M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 336 i n., 514, 66–76, 126–137; J. Maritain, *Moral Philosophy. An Historical and Critical Survey of the Great Systems*, London 1964, s. 3–18.

etyki do dyscyplin empirycznie rozstrzygalnych („*moral feeling*” Francisca Hutchesona, „*moral sense*” Davida Hume’a). Co do Hume’a zaś, to nie wolno nam przeoczyć jego słynnej tezy metaetycznej o niemożności przejścia od zdań typu „jest” do zdań typu „powinien”, tezy zwanej przez Maxa Blacka gilotyną dla etyki¹¹.

Wreszcie monumentalne dzieło Immanuela Kanta, zwłaszcza jego *Podstawy metafizyki moralności* z centralnym pytaniem: jak jest możliwy kategoryczny imperatyw? – pozycja, która zapewne pozostanie na zawsze bestsellerem w literaturze metaetycznej.

Gdy więc z tak bogatym dziedzictwem przeszłości wkraczamy w czas współczesne i w aktualną dyskusję metaetyczną między naturalizmem, intuicjonizmem i emotywizmem, nie jesteśmy bynajmniej zaskoczeni jakąś nowością problematyki. Przeciwnie: czujemy się tu „u siebie”, a nawet więcej: dysponujemy dostatecznym wyposażeniem metodologicznym do podjęcia efektywnej dyskusji. A zatem teza, że niemożliwa jest rzetelna etyka bez metaetyki, okazuje się i merytorycznie dowiedziona, i historycznie potwierdzona. Zarówno bowiem wgląd w „robotę” filozofa moralisty, jak przegląd historycznie zaprezentowanych etyk odsłania nam metaetykę w samym wnętrzu etyki.

Tak oto powraca pytanie rzucone na wstępie. Jeśli refleksja typu metaetycznego okazuje się tak stara, jak sama etyka, to czy w takim razie współcześnie uprawiana metaetyka nie jest tylko nową nazwą dla równie starej jak etyka „rzeczy”?

Otóż wbrew nasuwającej się tutaj sugestii nowość współczesnej metaetyki jest nie tylko nowością nazwy. Nowość współczesnej metaetyki – poza nowością imienia – polega na pojawieniu się odmiennej niż dotychczasowa *postawy* badacza względem problematyki metaetycznej, innej *intencji* czy też *celu* jej podejmowania. O ile mianowicie właściwością postawy klasycznych – powiedzmy – anonimowych metaetyków było podejmowanie problematyki metaetycznej ze względu na rozwiązanie problematyki etycznej, a więc *instrumentalne* traktowanie metaetyki, o tyle właściwością postawy większości współczesnych metaetyków jest podejmowanie problematyki metaetycznej *dla niej samej* (finalne), a przynajmniej bez wyraźnie deklarowanych

¹¹ Sprawę prawomocności wyroku tutaj pomijamy. Na ten temat por.: T. Styczeń, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do zdań powinnościowych*, „Roczniki Filozoficzne” 14(1966), z. 2, s. 65–80.

zamiarów usługowych względem etyki¹². Ta zmiana optyki w podejściu do problematyki metaetycznej spowodowała zrozumiały wzrost literatury metaetycznej. To bowiem, co dla etyka było jedynie etapem na drodze do jego celu, stawszy się celem dla siebie, skupiło nieproporcjonalnie więcej uwagi. Tym też zapewne tłumaczy się dość rozpowszechniona opinia o absolutnej nowości metaetyki.

Wydaje się jednak, że poza wskazaną różnicą podejścia do problematyki metaetycznej, sama problematyka jest identyczna zarówno w anonimowej metaetyce klasycznej, jak i we współczesnej, występującej już pod własnym imieniem, metaetyce¹³.

Jak już wyżej wspomniano, oba podejścia: „instrumentalne” klasycznych metaetyków i „finalne” współczesnych, są na równi usprawiedliwione i dopuszczalne. Obu jednak grozić mogą pewne niebezpieczeństwa.

Finalnemu podejściu grozi to, że swą refleksję metaetyczną może przeprowadzić na materiale nie najlepszej próby, to jest na różnych pseudoetykach, rezultaty zaś badań rozciągnąć na wszystkie etyki bez wyjątku, czyli na etykę jako taką. W trosce zaś, by tego niebezpieczeństwa uniknąć, łatwo znowu posunąć się bądź do zrównania ich wszystkich pod hasłem „pseudopoznanie” – i ograniczyć się do analizy moralnych wyrażen języka potocznego, bądź też do wyróżnienia którejs z nich „na zasadzie zgodności” z wcześniej przyjętą czy podzielaną skądinąd teorią poznania, a więc na zasadzie dogmatycznego aprioryzmu, zamiast na podstawie rzetelnej konfrontacji z dziedziną fenomenów moralnych. Obie wersje mogą się zresztą wzajemnie nałożyć i dać w wyniku dość osobliwą „analizę języka potocznego”, polegającą – zamiast

¹² Instrumentalne podejście do zagadnienia rozstrzygalności twierdzeń etycznych bynajmniej nie musi oznaczać, że cele, ze względu na które etycy podejmowali problematykę metaetyczną w ramach etyki, muszą być czysto praktyczne czy moralizatorsko-propagandowe. Cel etyki filozoficznej, tak jak każdej rzetelnej filozofii, jest natury teoretycznej (*propter ipsum scire*), jednak wcale nie musi to oznaczać, że teoretyczne odpowiedzi, jakich szuka etyk, nie posiadają praktycznej doniosłości. Wydaje się, że niektórzy metaetycy nieco tendencyjnie chcą zacieśnić zadania etyki, aby tym bardziej podkreślić odrębność metaetyki.

¹³ Różnice byłyby zapewne większe od strony zaprezentowanych rozwiązań i stanowisk metaetycznych. Ale i pod tym względem nie należy przeceniać różnic. Owszem, można nawet dla ultranowoczesnych na pozór poglądów metaetycznych znaleźć protagonistów w zamierzonych wiekach. Wittgenstein na przykład nie widzi istotnej różnicy pomiędzy stanowiskiem emotywizmu a poglądami woluntarystów średniowiecznych.

na deklarowanym sprawozdaniu z faktycznego posługiwania się moralnymi wyrażeniami przez ludzi – na wmawianiu ludziom, jak się odnośnymi terminami posługują. Nawet pobieżna znajomość poglądów niektórych współczesnych metaetyków (zwłaszcza anglosaskich) wystarcza, by się przekonać, że wyżej wymienione ewentualności są nie tylko możliwościami.

Niebezpieczeństwem podejścia instrumentalnego z kolei jest to, że w zbyt pospiesznym dążeniu do końcowego rezultatu etyki nader łatwo można zawęzić lub nawet pominąć etap uwierzytelniającej prezentacji tych narzędzi i metod, dzięki którym efekt końcowy jest jedynie osiągalny i jedynie filozoficzny (ultymatywnie uzasadniony). Wysterylizowana w ten sposób z metaetyki filozofia moralna sama stanie się w końcu jałowa, a nawet przestanie być etyką w sensie teorii ostatecznie wyjaśniającej dane doświadczenia moralności.

Trafne ujęcie źródeł niebezpieczeństw grożących rzeczonym podejściom do metaetyki podsuwa na szczęście już samo przez się bardzo prosty i skuteczny zarazem sposób unikania pomyłek i błędów płynących z jednostronności. Sposobem tym jest ustawiczne wykroczenie poza bariery własnej „szkoły” i ciągła konfrontacja własnych postaw badawczych, metod badania i wyników z postawami, metodami i wynikami innych badaczy odnośnej dziedziny czy dziedzin bezpośrednio pokrewnych.

FENOMEN SUMIENIA A POWINNOŚĆ MORALNA

Tadeusz Styczeń, *Etyka niezależna?*, w: tegoż, *Etyka niezależna*, „Dzieła Zebrane”, t. 2, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, s. 304–319.

Skoro całe przedsięwzięcie Kanta jest zabiegiem chybionym, to czy nie szkoda było czasu i trudu Czytelnika, by go z Kantowską koncepcją zaznajomić? Wydaje się, że nie był to trud bezowocny. W wyniku bowiem tej lekcji widzimy lepiej warunki, na jakich autorytet staje się instancją, która nie tylko nie gwałci autonomii podmiotu, lecz nawet pozwala się jej jeszcze pełniej wyrazić. Warunki te sugerowała nam zresztą już lekcja Abrahama. Miała ona – mimo całej dramatyczności przedstawionego w niej konfliktu – charakter pozytywny. Lekcja Kanta, demonstrując nam sugestywny z pozoru obraz „prawodawcy bez racji”, ma charakter na wskroś negatywny. Pobudzając jednak do sprzeciwu, zaostrza naszą uwagę i kieruje ją we właściwym kierunku. „*Per opposita cognoscitur*”. Wróćmy zatem do kontekstu, który Kant nie bez powodu uznał za najważniejszy dla rozważań nad powinnością moralną. Kontekstem tym jest sumienie, coś w nas, co nam rozkazuje: zakazuje lub nakazuje, aprobeje bądź potępia. Nikt przed Kantem nie podjął równie wiele wysiłku, by teoretycznie zabezpieczyć i podbudować poczuciowo oczywistą prawdę, że czyn może być moralnie dobry tylko wówczas, gdy jest zgodny z nakazem sumienia, a nawet, że zgodność z nim wystarcza do ukonstytuowania jego moralnej dobroci. Na czym więc polegał błąd? Polegał on na tym, że w trosce o wyeliminowanie możliwości konfliktu między autorytetem a sumieniem uznano nakaz sumienia za *constitutivum* moralnej powinności, czyli za jej warunek konieczny i zarazem wystarczający,

krótko: za całą rację moralnej powinności. Tymczasem nakaz sumienia, stanowiąc faktycznie warunek konieczny powinności moralnej działania, potrzebuje jeszcze czegoś obok siebie, by mogła zaistnieć powinność moralna. Przypomnijmy tu tylko, że czyn zgodny z nakazem sumienia jest, owszem, zawsze moralnie dobry, lecz może jednocześnie nie być moralnie słuszny¹. Działając z posłuszeństwa wobec własnego sądu o powinności danego działania, można przecież krzywdzić, szkodzić. Moralną dobroć swego czynu zawdzięcza – *sit venia ultimo verbo!* – jego sprawca wtedy tylko temu, że się pomylił, że zbłądził. Błąd sumienia „uratował” go od moralnej winy. Tylko dlatego działał dobrze, mimo że działał niesłusznie! Cały więc paradoks sytuacji polega właśnie na tym, że nakaz sumienia, stanowiąc gwarancję autonomii podmiotu, gdy zostanie określony jako warunek konieczny powinności działania, staje się grabarzem autonomii, gdy zostanie uznany za czynnik bez reszty konstytuujący powinność moralną działania zarówno co do faktu, jak i treści. Inaczej, nakaz sumienia, choć jest samonakazem podmiotu, to jednak potrzebuje dla siebie racji, by konstytuować powinność zobowiązującą moralnie podmiot działania. W przeciwnym razie konstytuowałby nacisk „zobowiązujący” podmiot pod szyldem moralnego obowiązku do gwałtu na swej autonomii. Na niedostrzeżeniu tego polega zresztą iluzja tych wszystkich, którzy wprost za Kantem bądź za pośrednictwem Sartre’a w tak zwanej zasadzie autentyczności widzieli wyłączne prawidło działania moralnie godziwego: moralnie dobrego i słusznego zarazem. Zgodność działania z sumieniem miałyby gwarantować czynowi nie tylko moralną dobroć, ale i słusność. Zbyt płytko zanalizowano ów „samonakaz” czy owo „przeświadczenie”, istotnie centralny fenomen dziedziny moralności. Owo przeświadczenie, jakim jest „głos sumienia”, całą swą istotą bowiem wskazuje poza siebie i całą rację swego bytu czerpie stąd, że jest przezroczystym znakiem, który ujawnia podmiotowi pewien pozapodmiotowy świat, świat osób i pozaosobowych wartości, domagający się od niego afirmacji w imię prawdy o tym świecie. Ten właśnie świat staje się przedmiotem i racją powinnościowego

¹ Tego powszechnie uznanego rozróżnienia nie da się utrzymać na gruncie koncepcji Kanta. W jej ramach czyn moralnie dobry jest *eo ipso* moralnie słuszny. Nie inaczej jest we wszystkich innych koncepcjach uznających, w ślad za Kantem, zasadę autentyczności działania za konstytutywną zasadę moralnie dobrego działania.

sądu sumienia, samonakazu. W swej roli znaku sumienie pełni więc jakby rolę posłańca tego świata do podmiotu, posłańca, którego zresztą sam podmiot w ten świat wysłał jako swego zwiadowcę. Treść, jaką ów posłaniec komunikuje, jest więc treścią z transsubiektywnego świata, równocześnie jednak jest treścią komunikatu własnego wysłannika. Wezwaniu transsubiektywnego świata niepodobna więc uczynić zadość inaczej, jak tylko polegając na komunikacie sumienia i działając z nim w zgodzie. Komunikat ten może się okazać niekiedy bardzo niedoskonały. Co jednak począć, jeśli jest jedynym sposobem łączności podmiotu z powinnościorodnym światem? Podmiot jest zdany bez reszty na ten komunikat, co bynajmniej nie usuwa troski podmiotu o wiarogodność treści i rzetelność informacji tego komunikatu. Oto obrazowe ujęcie. A teraz spróbujmy ten obraz zweryfikować.

Elementarne doświadczenie mówi nam, że podlegamy powinności moralnej, że ją po prostu zastajemy jako coś, co jest nam dane i zadane. Nie tylko jej nie ustanawiamy, ale – co wbrew Kantowi trzeba podkreślić – nie jesteśmy władni jej ustanawiać. Gdyby bowiem istnienie powinności moralnej działania było wynikiem własnego aktu prawodawczego podmiotu, wówczas podmiot byłby władny ją na tej samej zasadzie anulować, na jakiej ją do bytu powołał: mocą własnej decyzji. Pod tym względem teza Kanta ma przeciw sobie całe doświadczenie dziedziny moralności, a nawet własne jego wypowiedzi, w których niepomny swej teorii daje wyraz, niekiedy zresztą przejmujący, temu doświadczeniu, mówiąc, że dwie rzeczy napełniają jego serce wciąż nowym i wciąż rosnącym podziwem i szacunkiem: „niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie”. Podmiot z oczywistością podobną do tej, z jaką stwierdza realną obecność gwiazd, doświadcza, że jego świadome i wolne „ja” „osaczone” jest „prawem moralnym we mnie”, powinnością moralną. Jest ona przy tym – czego zresztą Kant słusznie, acz opacznie broni – powinnością bezwarunkową w tym sensie, że nie zależy od żadnego „chcę” ze strony podmiotu jako swego warunku i w żaden sposób nie jest do tego „chcę” sprowadzalna. Pod tym względem jest ona nadrzędna i zewnętrzna wobec wszelkiego dążenia i chcenia podmiotu. Jest apelem, wezwaniem, z zewnątrz do chcenia skierowanym. Czy jednak niezależność tej powinności od jakiegokolwiek „chcę” ze strony podmiotu musi znaczyć, że jest ona – jak chce Kant – nieusprawiedliwionym żadnymi racjami samonakazem

podmiotu?² Właśnie owo „osaczenie” „ja” przez powinność ujawnia się najdobitniej przez to, że podmiot, choć daje mu wyraz w swym własnym sądzie powinnościowym, czyli w „samonakazie”: „Powiniem to oto!”, nie przestaje ani na chwilę odkrywać owego osaczenia przez powinność. „Samonakaz” jest po prostu „samoinformacją” o powinności. Jego prawomocność nie tkwi dlatego w fakcie jego wydania, lecz w tym, czy trafnie wyraża to, czego dotyczy i o czym informuje. Przedmiotem, którego dotyczy i o którym informuje, jest realnie dana i do podmiotu zaadresowana powinność określonego działania. Odkrycie tej powinności, jej ujawnienie przez podmiot jako powinności do niego samego skierowanej, dokonuje się oczywiście odpowiednim aktem podmiotu – jego aktem poznania. Dwie konstatacje są tu na równi ważne:

1. jest to akt *poznania*, czyli *sąd* podmiotu, oraz
2. jest to *własny* akt poznania, *sąd własny* tego podmiotu.

Jako akt poznania sąd ten jest ujęciem pozapodmiotowej rzeczywistości. Inna sprawa, że rzeczywistość ta jest osobliwa. Jest rzeczywistością normatywną, rzeczywistością z istoty swej odniesioną do podmiotu działania, zaadresowaną do jego wolności i wzywającą ją do określonego działania. Rzeczywistość ta nie przestaje jednak przez to w najmniejszej mierze być rzeczywistością. Nierzeczywista powinność nie byłaby powinnością. Tę oto powinność jako coś rzeczywistego stwierdza odnośny sąd podmiotu. W tej funkcji sąd ten nie różni się od żadnego innego sądu stwierdzającego realne stany rzeczy. Na tym polega wszak funkcja sądu jako znaku odślanającego rzeczywistość³. Swoistość tego sądu polega na tym, że rzeczywistość

² Godny odnotowania jest jednak fakt, że Kant nie był konsekwentny. Z tego powodu funkcjonują w ramach jego systemu etycznego kategorie pełniące rolę poszukiwanych tu racji dla moralnej powinności. Chodzi o kategorię osoby jako celu w sobie. Kategoria ta z punktu widzenia formalizmu Kanta jest zbędna, wprowadzona zaś do systemu rozsadza jego formalizm. Sprawie tej poświęciłem paragraf „Ukryte doświadczenie moralne” w książce *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności* (Lublin 1972, s. 96–109). W moim przekonaniu można i trzeba trafne intuicje obu Kantowskich koncepcji etycznych potraktować – po odpowiedniej rewizji – jako elementy składowe jednego koherentnego obrazu etyki.

³ Sądy te, wyrażając bezwarunkową powinność podmiotu do podjęcia określonych działań, przybierają gramatyczną postać zdania normatywnego. Jest to zrozumiałe ze względu na „naturę rzeczy”, którą przekazują do wiadomości podmiotu. Istnieje obecnie dość rozpowszechnione mniemanie, że sądy te

przezeń stwierdzana kształtuje samą postać tego sądu, nawet jego gramatyczną formę. Nie może to być sąd inny aniżeli sąd normatywny, powinnościowy. Jeśli nie jest nim w sposób wyraźny, jest takim w sposób ukryty. Forma gramatyczna „nakazu” mogła zresztą zwieść i zwiódła niejednego. Łatwo było mniemać, iż sąd powinnościowy nie jest aktem poznania podmiotu, aktem łączności podmiotu z transsubiektywną rzeczywistością, lecz aktem woli ustanawiającym bez reszty całą „rzeczywistość” tego „nakazu”, aktem ustanawiającym powinność działania.

Drugą cechą swoistą sądu, o który tu chodzi, jest to, iż jest to własny akt poznania podmiotu. O tym, co dany podmiot powinien i że w ogóle coś powinien, podmiot dowiaduje się i dowiedzieć się może z jednego tylko źródła: z własnego aktu poznania. Przecież pomoc kogokolwiek innego w rozpoznaniu tego, co podmiot powinien, może się „imać” podmiotu o tyle tylko, o ile on tę powinność – być może dopiero dzięki drugiemu – sam w końcu dostrzeże, to znaczy, jeśli się stanie ona przedmiotem jego własnego sądu, o ile ją poznawczo uzna. O tyle też trafna jest analiza Kanta zmierzająca do scharakteryzowania aktu sumienia jako samonakazu. Nie wolno jednak tego samonakazu rozumieć inaczej, jak tylko w ten sposób, że chodzi tu o informację dotyczącą sposobu działania podmiotu, która się go „ima” o tyle, o ile się stanie samoinformacją. Wypływają stąd dwie ważne konsekwencje.

pozbawione są wartości logicznej i dlatego forma gramatyczna zdania jest dla nich nieodpowiednia. Mając w doświadczeniu moralnym zbyt potężnego sprzymierzeńca, ośmielamy się przeciwstawić panującej modzie. Opierając się na tymże doświadczeniu, również Czeżowski i inni logicy (będący zarazem etykami) wskazują nadto na paralele, jakie zachodzą pomiędzy zdaniami tak zwanymi opisującymi a zdaniami przepisującymi określone działanie jako moralnie powinno. Zdania te można na przykład, tak samo jak wszystkie inne, poprzedzić zwrotem: „Prawdą jest, że” lub „Nie jest tak, że”. Nadto nawet najbardziej zagorzali przeciwnicy wartości logicznej zdań normatywnych, zapominając zupełnie, do czego ich zobowiązuje konsekwencja, przeprowadzają na zdaniach tych te same operacje logiczne jak na zdaniach „opisowych”. A przecież nie tylko nie powinni tego robić w imię konsekwencji, po prostu nie mogliby tego robić, gdyby sądy etyczne z natury swej należały do innej kategorii logicznej aniżeli wyrażenia podatne na tego rodzaju zabiegi. Por. T. Czeżowski, *Dwojakie normy*, „Etyka” 1(1966), s. 145–155; tenże, *Etyka jako nauka empiryczna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 18(1949), z. 2, s. 161–171; tenże, *Czym są wartości*, w: tegoż, *Filozofia na rozdrożu. Analizy filozoficzne*, Warszawa 1965. Por. także: J. Kalinowski, *Teoria zdań normatywnych*, „Studia Logica” 1(1953), s. 113–146; tenże, *Teoria poznania praktycznego*, Lublin 1960; tenże, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, Lyon 1967.

Jeśli powinność moralna istnieje dla podmiotu o tyle tylko, o ile jest przezeń uświadomiona odpowiednim, przez podmiot wydanym sądem, wówczas podmiot nie ma innej możliwości uzgodnienia swego działania z przedmiotową powinnością, jak tylko postępując zgodnie z tym, czego się o tej powinności dowiadyuje z własnego o niej sądu. Dlatego też zobowiązanie moralne do działania musi przybrać postać bezwzględnej powinności respektowania własnego rozpoznania w sprawie tego, co się powinno, czyli bezwzględnego posłuszeństwa wobec „głosu sumienia”. Nie istnieje i nie może dlatego istnieć żadna moralnie ważna dla podmiotu powinność, dopóki nie uzyska aprobaty jego sumienia. Oto dlaczego również w przypadku kolizji nakazu sumienia z nakazem autorytetu, trwającej pomimo podjęcia ze strony podmiotu dogłębnej rewizji racji *pro* i *contra*, podmiot nie może uczynić zadość nakazowi autorytetu wbrew sumieniu. „Nie może” znaczy „nie wolno” mu. Na tym właśnie zasadza się autonomia podmiotu działania moralnego⁴. Jest to jednak negatywne ujęcie sprawy. Dopełnić jej trzeba ujęciem pozytywnym.

⁴ Oto, co o św. Tomaszu pisze Gilson: „Weźmy np. pod uwagę takie wypadki, które dla chrześcijanina są oczywiście wypadkami skrajnymi. «Wiara w Chrystusa jest sama w sobie dobra i konieczna do zbawienia, ale wola skłania się do niej tylko o tyle, o ile wskazuje jej to rozum, gdyby zaś rozum wskazywał jej na wiarę jako na zło, to wola skłaniałaby się do niej jako do zła, co nie znaczy, aby wiara miała być złem w sobie, ale znaczy, że w tym wypadku byłaby złem, a to ze względu na sposób, w jaki rozum ją ujmuje» [I–II, 19,5, Concl.]. Św. Tomasz sądzi więc, że wola, która skłania się do dobra, uważając je za zło, jest złą wolą przez sam fakt, że odrzuca orzeczenie rozumu, choćby nawet było ono błędne. Odwrotnie, prześladować Chrystusa jest bezsprzecznie czynem złym, i nic nie zdoła sprawić, aby był dobry. Jednak jeśli ci, którzy prześladowali Jego samego lub Jego uczniów, czynili to dlatego, że nakazywało im to ich sumienie, grzeszyli tylko z nieświadomości. Wina ich byłaby o wiele cięższa, gdyby wbrew nakazom własnego sumienia byli ich oszczędzili. To twierdzenie Abelarda [*Scito te ipsum*, XIV, col. 657 D] wyraża najzupełniej to samo, co stanie się niebawem treścią tomistycznego ujęcia zagadnienia: «*voluntas discordans a ratione errante est contra conscientiam, ergo voluntas discordans a ratione errante est mala*»” (É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 322 i n.). Temu uprawnieniu i obowiązkowi podmiotu działania zawsze w zgodzie z własnym sumieniem odpowiada obowiązek wszystkich innych osób respektowania tego uprawnienia. Ten moralny obowiązek doczekał się również prawnej regulacji w uchwalonej przez Zgromadzenie Ogólne ONZ *Deklaracji praw człowieka* 10 XII 1948 r. w Paryżu. Ze strony zaś Kościoła wyrażony został uroczyście w *Dekrecie o wolności religijnej*, uchwalonym przez Sobór Watykański II i podpisanym przez Pawła VI w Rzymie 7 XII 1965 r. Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 245.

Powinność moralna, jako realność skierowana do wolności podmiotu, wolność tę z całą pewnością ogranicza. Czy jej nie zniewala i tym samym nie przekreśla autonomii podmiotu? Trzeba tu uwypuklić ważną rolę aktu poznania. Akt poznania czegoś przez podmiot jest zarazem aktem uznania prawdy stwierdzonego przez podmiot stanu rzeczy, aktem, którym podmiot opowiada się sam „po stronie” prawdy tego, co poznaje. Tym właśnie sposobem stwierdzana aktem podmiotu powinność działania wkracza możliwie najdogłębniej do wnętrza podmiotu, obejmuje niejako od samego środka całe jego wolne ja. Nic dziwnego, skoro dokonuje się to na mocy jego własnej asercji wyrażonej sądem powinnościowym. Dzięki tej prawidłowości dokonuje się jednak coś osobliwego: zobowiązanie moralne nie tylko nie narusza wewnętrznej wolności podmiotu, wręcz przeciwnie, stwarza szansę dla zamantestowania jej w sposób najbardziej dla jego autonomii właściwy. Podmiot bowiem, decydując się na czyn spełniający powinność moralną, wybiera w końcu to, co sam własnym sądem poznawszy jako powinność uznał za prawdę. Decydując się na czyn po linii poznanej i uznanej powinności, dochowuje wierności sobie. Wszelkie inne działanie oznaczałoby uleganie jakiejś przemocy. Nie należy tylko myśleć, że postępowanie czyniące zadość głosowi sumienia jest przez to samo zawsze łatwe lub że uleganie różnym przemocom nie może być nigdy pokusą. Bywa niekiedy, owszem, pokusą bardzo wielką. Akt woli potwierdzający w tych warunkach sąd podmiotu o tym, co powinien, stanowi dlatego wyraz samostanowienia najwyższej rangi.

Nie Kant dopiero, ale już etyka tradycyjna proklamowała tę autonomię podmiotu w tezie, że sumienie jest ostateczną normą moralności. Etyka ta, podkreślając obowiązek działania zawsze w zgodzie z sumieniem (nawet sumienie błędne zobowiązuje do działania zgodnie z nim!), umiała przecież nie przeoczyć czegoś innego, równie istotnego, czego byśmy na próżno już szukali u Kanta czy Sartre'a. Tak, to niezaprzeczalna prawda, że tylko nasz własny sąd może nas moralnie zobowiązywać, skoro jedynie on nas koniec końców o naszych zobowiązaniach informuje. Równie jednak niezaprzeczalną prawdą jest to, iż nasz własny sąd zobowiązuje nas dlatego, że jest sądem, czyli aktem poznania. Zobowiązuje nas więc nie tyle i nie tylko dlatego, że jest nasz własny i przez nas wydany, lecz dlatego, że jest komunikatem o tym, co nas przedmiotowo obowiązuje. Sąd nie stwarza sam przez się powinności moralnej. On ją tylko przekazuje do wiadomości podmiotu, choć w tej roli jest, jak widzieliśmy, nie do zastąpienia. Dlatego właśnie

etyka tradycyjna, akcentując, że sumienie jest ostateczną normą moralności, równie spieszenie dodaje, że jest ono normą moralności subiektywnie ostateczną. Pomyłka jest pisana sumieniu podobnie jak poznaniu ludzkiemu w każdej innej, pozamoralnej dziedzinie. Jeśli więc podmiot nie może nie respektować własnego sumienia, to tym bardziej nie wolno mu go nie kontrolować, by nie znaleźć się w tragicznej sytuacji: świadczenia bezwzględego posłuszeństwa w stosunku do sumienia, które nie jest sumieniem „najlepszej próby”. Stąd też wezwanie etyki tradycyjnej do nieustającej kontroli własnych rozpoznání moralnych, do stałego podnoszenia kultury sumienia (cnota roztropności), jest zrozumiałym dopełnieniem postulatów wyrażającego konieczność bezwzględego posłuszeństwa wobec nakazów własnego sumienia. Formułowanie niemal jednym tchem obu tych postulatów stanowi znowu nader wymowne świadectwo tego, jak głęboko dawni mistrzowie wnikali w istotę fenomenu sumienia⁵.

Powinność moralna działania dana jest tedy podmiotowi zawsze i tylko w jego własnym sądzie o niej. Wskutek tego działanie moralnie dobre dochodzi do skutku wyłącznie w wyniku uzgodnienia go z własnym przeświadczeniem o powinności jego podjęcia. Jednak powinność ta dana jest w sądzie, który jako akt poznawczy transcenduje sam akt sądenia, odsłaniając powinność jako przedmiot tego aktu⁶. Ujawnia to transsubiektywny charakter powinności moralnej, jej pozapodmiotową proveniencję. Podmiot, wydając sąd o powinności działania, jest przeświadczony o powinności nie tyle dlatego, że on sam ten sąd wydał, ile dlatego, że jest przekonany o jego prawdziwości,

⁵ Por. J. Woroniecki, *Katolicka Etyka Wychowawcza* (Kraków 1948), zwłaszcza t. 2, rozdz. 10: „Roztropność, cnota dobrze wychowanego sumienia”.

⁶ „Aby «czynić dobrze, a unikać zła» (jak głosi pierwotna zasada sumienia-synderezy, a zarazem elementarna formuła całej ludzkiej *praxis*), człowiek musi stałe w tymże sumieniu niejako przekraczać siebie w kierunku dobra prawdziwego: jest to podstawowy kierunek owej transcendencji, która stanowi właściwość osoby ludzkiej, *proprium personae*. Bez tej transcendencji – bez przekraczania i niejako przerastania siebie w stronę prawdy oraz w stronę dobra chcianego i wybieranego w świetle prawdy – *osoba, podmiot osobowy*, ponieważ *nie jest sobą* [podkr. T.S.]. I dlatego też nie uwydatniamy jeszcze osobowej właściwości człowieka, gdy analizujemy akty jego poznania, woli czy też świat wartości z nimi związany, jeżeli nie wydobywamy przy tym na jaw owej transcendencji, która tkwi w tychże aktach poprzez odniesienie do prawdy oraz do dobra jako «prawdziwego» (czy też «godziwego»), tzn. chcianego i wybieranego na zasadzie prawdy. Wszystko to staje się dla nas oczywiste poprzez analizę sumienia” (K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976), z. 2, s. 18 i n.).

o jego przedmiotowej zasadności. To ona właśnie zmusiła go do jego wydania. Przeświadczenie to przecież ma miejsce tylko wtedy, gdy podmiot domniemywa – co najmniej – prawdziwość swego sądu. Ta właśnie cecha sądu powinnościowego najwyraźniej bodaj ujawnia jego „przezroczystość” na przedmiot, jego znakowy, tranzytywny charakter. Sąd ten jest powinnościorodny nie jako akt, lecz jako znak, w którym ujawnia się wprost sama powinnościorodna „rzecz”, przedmiot tego aktu. W związku z tym też nie tylko moc czy siła przeświadczeniowa (*evidentia subiectiva*), z jaką podmiot podtrzymuje dany sąd, stanowi rozstrzygające kryterium jego ważności. To sama „rzecz” powinnościorodna, jako „ujrzana”, podtrzymuje ważność tego sądu, przejmując rolę obiektywnego probierza jego przedmiotowej wartości poznawczej (*evidentia obiectiva*). Uwidacznia się to natychmiast w przypadku, kiedy przeświadczenie podmiotu o powinności działania popadnie w kolizję z sądem innego podmiotu. Usiłuje on wtedy przekonać partnera sporu o słuszności własnego sądu. Czy powołuje się tu kiedykolwiek na fakt, że jest sam autorem swego sądu lub na głębię swego przeświadczenia? Szuka raczej efektywnego sposobu ukazania partnerowi „rzeczy” powinnościorodnej⁷. Tego samego oczekuje od partnera, jako warunku przyjęcia jego stanowiska. Nie inaczej się dzieje, gdy tym partnerem jest ktoś występujący jako autorytet. Nie umiemy nie pytać o rację, o podstawę nakazu.

Cóż zatem jest ową „rzeczą” powinnościorodną, będącą przedmiotem i podstawą powinnościowego sądu podmiotu? Co może być adekwatną racją owego wyzwania podmiotu do „wyjścia z siebie”, wyzwania stanowiącego osnowę każdego sądu moralnie powinnościowego? Tą „rzeczą” *par excellence* powinnościorodną jest godność

⁷ „Na plan pierwszy wysuwa się prawdziwość, od której powinność zależy. [...] Sumienie pojmowane całościowo jest zupełnie swoistym wysiłkiem osoby zmierzającym do ujęcia prawdy w dziedzinie wartości. Jest naprzód szukaniem tej prawdy i jej dociekaniem, zanim stanie się pewnością i sądem. Wiadomo zresztą, że nie zawsze sumienie jest pewne – i nie zawsze też jest prawdziwe, czyli zgodne z rzeczywistością dobra. Ale właśnie to również potwierdza, że należy je związać z porządkiem prawdziwości, a nie tylko samej świadomości. W tym świetle mówienie o czynie jako o działaniu tylko «świadomym» zdaje się grzeszyć jakąś nieadekwatnością”. Jeśli nawet osoba-podmiot obiektywnie się myli i jest ofiarą błędu rozpoznania, tym niemniej i wtedy działa – i nie umie działać poprawnie inaczej jak tylko – w domniemaniu prawdziwości swego sądu. „Fakt sumienia nie jest tak subiektywny, aby nie był w pewnej mierze interesu-biektywny” (K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 167, 169).

osoby. Nie potrzebujemy niczego więcej poza nią samą szukać, by „zdać sprawę” z faktu moralnej powinności, i równocześnie znajdujemy w niej wszystko, co ją konstytuuje i nadaje jej swoiste znamię bezwarunkowości. Osoba przez sam fakt bycia tym, kim jest, jest tym, kogo należy afirmować dla niego samego. Wszelkie inne „względy” jej afirmowania, jak na przykład wzgląd na osiągnięcie swego szczęścia bądź na istniejące w tej sprawie nakazy autorytetów są nie *à propos*. Podmiot, będąc zresztą sam osobą, nie bytuje inaczej, jak tylko w polu apelu skierowanego doń od świata osób do uznania ich w tej godności. Jako osoba w świecie osób jest tym samym w polu moralnej powinności. Osobą w świecie osób jest podmiot zresztą już przez to, że jako osoba-podmiot pozostaje zawsze w odniesieniu do siebie jako osoby-przedmiotu. Osobę spotyka już w „sobie” i nie jest w stanie wyjść z kręgu zakreślonego jej godnością. W powinności afirmowania osoby-przedmiotu, osób drugich i własnej z racji ich godności, doświadczenie identyfikuje istotę moralnej powinności⁸.

Oczywiście, instancja rodząca powinność moralną jako fakt: że się coś powinno, określa także miarę tego, co się powinno, oraz sposób, jak się powinno, co się powinno. Jeśli *norma normans* tego, że, tego, *co*, i tego, *jak* się powinno osobie od osoby – jest godność osoby adresata, stanowiąca wartość wsobną *par excellence*, to afirmacja należyta osobie wtedy dopiero osiąga swój właściwy kres, gdy osoba-podmiot afirmuje osobę-przedmiot bez względu na cokolwiek innego (szczęście, nakaz) poza jej godnością, czyli dla niej samej. Znaczy to, że powinność moralna wyklucza możliwość instrumentalnego traktowania osoby przez osobę. W tym sensie jest ona powinnością bezwarunkową, co wcale nie znaczy, że pozbawioną swej racji, jak sądził Kant. Ma ona bowiem swą przedmiotową rację w godności osoby.

Nie tylko jednak sposób afirmowania osoby przez osobę jest zaprogramowany przedmiotowo przez godność osoby. Również i treść

⁸ „Najdoskonalszym i najpełniejszym przykładem wyzwania powinności przez wartość [godność osoby – T. S.] na drodze pozytywnej jest i pozostanie z pewnością ewangeliczne przykazanie «będziesz miłował». Na tej drodze wartość po prostu wyzwala powinność przez swoją treść istotną oraz związaną z tą treścią siłę atrakcji. Owa treść i zarazem siła zatrzymuje się niejako na progu osoby – a jest to próg prawdziwości, od której zaczyna się powinność” (tamże, s. 175). Jest to poniekąd inne sformułowanie „normy personalistycznej” z *Miłości i odpowiedzialności*: „Osoba jest takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość” (s. 31).

czynów afirmacji nie jest pozostawiona dowolnemu uznaniu osoby-podmiotu: determinuje ją struktura tego, komu afirmacja jest należna. Struktura ta dana jest osobie przez sam fakt zjawienia się w bycie. Można ją więc nazwać naturą. Osoba-podmiot nie ustanawia więc treści czynów afirmacji (słuszności), przeciwnie, stoi ciągle wobec zadania jej odczytywania w przedmiotowej strukturze osoby-adresata.

Osobowy adresat afirmacji wymaga dalej w akcie należnej mu afirmacji – osobowej obecności afirmującego. Z tego powodu osoba adresata nie byłaby jeszcze jako osoba zaafirmowana przez osobę-podmiot, gdyby ta ją afirmowała jedynie aktem poznawczego uznania, zawartym w sądzie w rodzaju: „Jesteś osobą, nie rzeczą”. Nie byłaby także zaafirmowana jako osoba, gdyby osoba-podmiot uznała ją tylko estetycznie jako *sui generis ars*: „Mam podziw dla twojej godności”. Osoba adresata jest dopiero wówczas jako osoba zaafirmowana, gdy w akcie afirmacji obecny jest cały osobowy dynamizm afirmującego. Dynamizm ten ujawnia się dopiero w czynie jako akcie wolnego wyboru, akcie, który równocześnie uruchamia cały podległy sprawstwu osoby-podmiotu mechanizm działań zewnętrznych. Przez swój czyn osoba-podmiot totalnie niejako uznaje w osobie-adresacie i maksymalnie potwierdza to wszystko, co w niej już częściowo (poznawczo, estetycznie) uznała. Osoba-podmiot, będąc w taki oto sposób immanentną w swym czynie, składa przez akt afirmacji niejako dar z siebie osobie afirmowanej. Dając siebie w akcie afirmowania osoby adresata dla niej samej, działa w sposób bezinteresowny, „wychodzi z siebie”. Równocześnie jednak działanie to powoduje w niej jako pochodny skutek sięgające samych głębin jestestwa scalenie. Natomiast odmowa afirmacji należnej osobie powoduje nieuchronnie rozłam wewnętrznej spistości osoby-podmiotu. Odmawiając bowiem osobie-adresatowi afirmacji czynem, który wcześniej uznała poznawczo za coś osobie-adresatowi należnego, osoba-podmiot przeczy samej sobie, dokonuje w sobie rozłamu.

Akt afirmacji osoby dla jej godności bywa określany mianem miłości. Zasługuje on w pełni na tę nazwę, skoro istotną cechą miłości jest bezinteresowność działania. Czym zatem jest powinność moralna, stanowiąca przedmiot sądu sumienia? Jest to miłość jako coś należnego osobie od osoby. Ona stanowi osnowę, istotną zawartość, każdego sądu sumienia, niezależnie od tego, jaką treść konkretną sąd ten w danym momencie wyraża. Powinność moralna, jaką dyktuje

sumienie podmiotowi, jest zawsze powinnością wobec kogoś i zawsze powinnością z racji kogoś, niezależnie od tego, czy ten ktoś jawi się podmiotowi jako godność własnej osoby czy osób drugich⁹. Można by powiedzieć też, że powinność moralna – jako należna osobie od osoby – stanowi *sui generis* relację międzyosobową, przy czym powinność afirmowania osoby własnej byłaby jej przypadkiem szczególnym i granicznym jako relacja wewnątrzosobowa.

„Rzeczą” moralnie powinnościorodną jest więc osoba z tytułu swej godności. Stosując analogię atrybucji, godność tę wolno nazwać autorytetem moralnie prawodawczym¹⁰. Rzeczą jednak znamioną, a zarazem godną szczególnej uwagi jest to, że prawodawca ten: osoba jako godność, rodzi nakazy, niczego pozytywnie nie nakazując. Nakazuje w taki sposób, w jaki „nakazywał” „miłosiernemu Samarytaninowi” określone działanie pobity do nieprzytomności człowiek leżący obok drogi. Nakazy te stanowi więc raczej osoba-podmiot, gdy wydaje sądy powinnościowe. I tu niepodobna nie przyznać racji Kantowi. Lecz znowu adekwatną rację dla ich wydawania podmiot czerpie – wbrew Kantowi – nie z samorzutnej swej aktywności, lecz z prawdy o godności osoby-adresata. „Widząc człowieka”, osoba-podmiot nie może odnośnych nakazów nie wydać. O zobowiązującym charakterze tych sądów nie decyduje więc sam fakt ich spontanicznego stanowienia przez podmiot, jak sądził Kant, lecz to, co się podmiotowi jawi jako przedmiotowo należne osobie z tytułu jej godności.

[...] Analiza fenomenu sumienia dostatecznie chyba pokazała, że ta teoretyczna możliwość faktycznie ma miejsce. Wystarczy tu więc samo zaakcentowanie wyników tej analizy, a raczej ukazanie ich

⁹ Szerzej na ten temat pisze Wojtyła: „[...] miłość prawdziwa – jeśli budzi się we mnie – nakazuje mi szukać dobra prawdziwego ze względu na tę osobę, do której się zwraca. W ten sposób afirmacja wartości drugiej osoby znajduje głęboki rezonans w afirmacji wartości mojej własnej osoby [...]” (*Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 127). Zob. również: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt.; T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, Lublin 1972; tenże, *Zarys etyki*, Lublin 1974; A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej* Warszawa 1980; tenże, *Osoba wśród wartości*, „Roczniki Filozoficzne” 23(1975), z. 2, s. 5–10; T. Styczeń, A. Szostek, *Uwagi o istocie moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 22(1974), z. 2, s. 19–33; A. Szostek, *Pozycja osoby w strukturze moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976), z. 2, s. 41–62.

¹⁰ Myśl tę wyrażała na swój sposób etyka tradycyjna w tezie, że natura ludzka stanowi prawo moralne „*in re*” w przeciwstawieniu do prawa wiecznego, określanego jako „*lex ante rem*”, oraz sumienia, określanego jako „*lex post rem*”.

w nieco innej optyce. Gdy mianowicie rozpatrywaliśmy sprawę źródeł i racji powinności moralnej działania, rejestrowanej w powinnościowych sądach sumienia, wskazaliśmy na godność osoby – adresata działania – jako na poszukiwaną „rzecz” powinnościorodną. W tamtej optyce nie odgrywało większej roli to, czy owa „rzecz” emitująca apel o afirmację w stronę podmiotu stanowi kogoś odrębnego od podmiotu, czy też jest jego własną osobą. Różnica ta w tej chwili staje się ważna. Stosunkowo łatwo bowiem będzie uzyskać zgodę, że podmiot swą aktywnością nie stwarza istnienia i godności osób różnych od osoby własnej. [...]

Krótko: analiza sądu powinnościowego w wymiarze immanentnym (stanowiący go i o tyle tylko powinności podlegający podmiot) i transcendentnym (prawda sądu uzależniona wyłącznie od stwierdzanej w nim zgodności działania podmiotu z jego bytowo-aksjologicznym „ja”, na które podmiot nie ma wpływu) ujawnia, że źródło powinności moralnej tkwi w podmiocie, lecz nie zależy od podmiotu. Ścisła dychotomia, jaką ustanawiały rywalizujące ze sobą poglądy etyczne: autonomizm i heteronomizm, nie ma podstawy w rzeczywistości. Jest ona merytorycznie fałszywą opozycją. [...]

Wskazanie na godność osoby jako na źródło i podstawę powinności moralnej i na sposób, w jaki ona wiąże poznający ją podmiot, pozwoliło nam bez trudu na jej zidentyfikowanie jako rację powinności swoistej, pierwotnej, a zarazem umiało nam bez trudu zdać sprawę ze wszystkich charakteryzujących ją cech, wobec których eudajmonizm i deontonomizm okazywały swą bezradność. Chyba to dostateczny powód, by tak ujęta powinność stała się przedmiotem osobnej teorii i aby w teorii tego przedmiotu widzieć etykę. Swoistość danego przedmiotu jest bowiem wystarczającą racją dla budowania odrębnej dla niego teorii. Owszem, to przedmiot teorii staje się czynnikiem, który w pierwszym rzędzie określa swoisty jej profil. Dlatego też potrzeba nam tyle różnych teorii naukowych, ile istnieje swoistych, do siebie wzajem nieredukowalnych przedmiotów w otaczającym nas świecie i w nas samych. Już z tego powodu etyka jako teoria tak swoistego i nieredukowalnego przedmiotu, jakim jest powinność moralna, staje się niezastąpiona i niezastępowalna przez żadną inną teorię. [...]

DOŚWIADCZENIE POWINNOŚCI MORALNEJ

Tadeusz Styczeń, *Etyka niezależna?*, w: tegoż, *Etyka niezależna*, „Dzieła Zebrane”, t. 2, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, s. 328–330.

Jak wiadomo, w procesie uzyskiwania zdania ogólnego drogą indukcji uogólniającej rozstrzygające znaczenie posiada stwierdzenie, że w obszarze dotychczasowego doświadczenia nie spotkano przypadku przeciwnego. Pozostaje to w mocy niezależnie od tego, jakie bliżej zajmuje się stanowisko w teorii wiedzy doświadczalnej: indukcjonizmu czy dedukcjonizmu w rozumieniu Karla Poppera. Otóż dziedzina konkretnych sądów powinnościowych w dziedzinie moralności wydaje się przysłowiowym przeciwieństwem tego wszystkiego, co mogłoby pretendować do tytułu rzetelnej bazy, na której można by budować teorię empiryczną. Nie trzeba tu wcale rozglądać się za wyszukiwaniem przypadku przeciwnego, ponieważ każdy wzięty „z brzegu” przypadek zdaje się tu napotykać swój „przeciw-przypadek”. Czyż zatem w etyce może być w ogóle mowa o doświadczeniu, sądzie doświadczalnym i empirycznym uprawomocnieniu wiedzy ogólnej w drodze indukcji uogólniającej? Czy akognitywizm nie jest jedynym zasadnym stanowiskiem metaetycznym?

Istotnie, w dziedzinie moralności raz po raz spotykamy sądy moralnie wartościujące lub sądy moralnie powinnościowe, stanowiące pary wypowiedzi wzajemnie się wykluczających. Niech przykładem będzie spór dwu przyjaciół A i B przed bramą szpitala, w którym leży ich śmiertelnie chory przyjaciel C. Przyjaciel C nie zdaje sobie sprawy ze swego położenia, lecz z pewnością o nie zapyta odwiedzających go A i B. A twierdzi, że C należy powiedzieć prawdę, gdyż tylko to jest

dla jego dobra. B rozumie argumentację A, tym niemniej utrzymuje, że należy za wszelką cenę ukryć przed C prawdę o stanie jego zdrowia, gdyż tylko to służy jego dobru. Spór jest więc trudny. Może się nawet wydać beznadziejny. Mimo to nie wolno nam przeoczyć jednego, co w tym sporze jest od początku do końca bezsporne, i to do tego stopnia, że stanowi wręcz warunek możliwości jego zaistnienia, trwania i sensowności. Spierający się ze sobą A i B są zupełnie zgodni co do tego, że należy podjąć działania afirmujące C, że C należy po prostu afirmować. Wtedy i tylko wtedy można się spierać o to, co może alarmować C, a co nie może afirmować C, jeśli – i ponieważ – jest bezsporne, że C należy afirmować. Tego ostatniego zaś A i B są tak pewni, że im nawet przez myśl nie przechodzi, by można to było w ogóle kwestionować, stawiając na przykład pytanie w rodzaju: „Po co się tu w ogóle spierać?”, co by niechybnie spostrzegli, gdyby w grę wchodziło coś z dziedziny smaku estetycznego czy kulinarnych gustów lub upodobań w zakresie mody. Nie jest to jednak jeszcze powód, który by mógł metaetyka zadowolić i który mógłby go zwolnić z postawienia mimo wszystko pytania: czy i na jakich warunkach spór A i B o C jest sensowny? Krótka: w jaki sposób A i B mogą uprawomocnić swe przekonanie, że należy działać dla dobra C, że C należy afirmować?

Pytanie to nie jest tylko i nie przede wszystkim pytaniem o genezę owego przeświadczenia, o to, jak doszło do tego, że A i B przeżywają powinność afirmowania C. Jest to w pierwszym rzędzie pytanie o charakterze metodologicznym: co stanowi o prawomocności sądu wyrażającego przekonanie A i B: „Należy afirmować C”? Sprytny metaetyk nie omieszka tu posłużyć się fortelem, aby się na ten temat czegoś dowiedzieć. Spróbuje na przykład zaskoczyć A i B pytaniem, którego oni sami sobie nie stawiają: Po co wy się w ogóle kłóćcie? Potrzeba wam w ogóle afirmować C, działać dla jego dobra? Co was C obchodzi? Każe wam ktoś C afirmować? Czy wam się to na coś przyda lub w jakikolwiek sposób opłaci? Usprawiedliwcie to, że należy afirmować C!

Być może dopiero zaskoczenie i zażenowanie A i B, iż oto muszą nagle udzielić odpowiedzi, której nie umieją znaleźć, uświadamia im wyraźnie, choć dopiero po pewnej refleksji, że odpowiedzi takiej wcale szukać nie muszą ani jej udzielać nie potrzebują, że problem metodologiczny w gruncie rzeczy tu nie istnieje. Istnieje natomiast problem genetyczny, i to w odniesieniu do tego, kto tego typu pytania stawia. Czyżby pytający spadł z nieba? Czy jest normalny? – wydaje się im –

i nie tylko im – jedynie właściwą odpowiedzią. Ale też chyba dopiero takie „opaczne” pytania uświadamiają im w sposób zreflektowany podstawę ważności ich przekonania, że należy afirmować C: wszak jest to wprost oczywiste i dlatego zasadne. To wszystko, co mogą dać w formie odpowiedzi, gdyby ją w ogóle dawać było trzeba. Bezpośrednia oczywistość – oto, co konieczne i co wystarcza do uznania zasadności przekonania „Należy afirmować C”. C, „ujrzany” tylko przez A i B, „zmusza” ich (nie wywierając na nich najmniejszego nacisku fizycznego, który by uniemożliwiał dokonanie aktu przeciwnego) do afirmowania go dla niego samego, czyli niezależnie od wszelkich innych racji czy względów poza nim samym: że jest po prostu i że jest C, czyli sobą. Nie do pomyślenia jest tu więc sytuacja mogąca stanowić wspomniany wyżej „przeciw-przypadek”. Aby się o tym dodatkowo przekonać, wystarcza „na próbę” niejako tylko pomyśleć: „Nie wolno pod żadnym pozorem działać dla dobra C, nie wolno C afirmować!”. Sąd przeciwny w tej sprawie ujawnia się wówczas w całej wymuszającej jego uznanie prawomocności. Uprawomocnia się jako raport o stanie rzeczy danym wprost z taką oczywistością, iż poznający go podmiot nie może w jej obliczu nie kapitulować. Akt kapitulacji nie jest przy tym aktem emocji czy woli przede wszystkim. Jest aktem poznania w pierwszym rzędzie. Nie kapitulować w tej sytuacji mógłby jedynie podmiot „ślepy” na C. Niepodobna więc tu twierdzić, że obie alternatywy: „Należy afirmować C” i „Nie należy afirmować C” są racjonalnie na równi uprawnione, co znaczy właśnie, że są racjonalnie nierozstrzygalne, do czego sprowadza się teza akognitywizmu. Opisana tu sytuacja zdaje się zatem nie pozostawiać akognitywizmowi metaetycznemu żadnej szansy. Wyciągnijmy jednak pozytywne wnioski:

1. Sąd „C należna jest afirmacja od A i B” dotyczy konkretnego (jednostkowego), rzeczywistego, a zarazem normatywnego stanu rzeczy i wyraża ten stan rzeczy odpowiednim dla jego stwierdzenia sądem jednostkowym, realnym (opisowym) i normatywnym zarazem. Sąd innej postaci nie wyrażałby tego, co tu jest do stwierdzenia.

2. Sąd „C należna jest afirmacja od A i B” jest prawomocny, jako wyraz poznawczego uznania wymienionego stanu rzeczy na mocy bezpośredniego wglądu w ten stan rzeczy. Jest to sąd bezpośrednio rozstrzygalny.

3. Jeśli w odniesieniu do sądu „C należna jest afirmacja od A i B” zasadne są stwierdzenia 1. i 2., wówczas zasadne jest stwierdzenie, że sąd ten jest zdaniem doświadczalnym lub empirycznym, pod warunkiem, że termin „doświadczalny” lub „empiryczny” nie będzie zacieśniająco interpretowany w duchu sensualizmu. W podobnym sensie co sąd „C należna jest afirmacja od A i B”, doświadczalny lub empiryczny jest również sąd „Ja istnieję” i inne wypowiedziane teraz tutaj o mnie i przeze mnie sądy jednostkowe, jak na przykład: „Mogę, nie muszę spełnić tego, co teraz oto spełnić powinienem”.

Jeśli tak się rzecz ma, jak ją przedstawiono, wówczas etyka dysponuje swoistymi dla siebie i nieredukowalnymi do żadnych innych sądami doświadczalnymi, stanowiącymi dla niej empiryczną bazę, co już samo gwarantuje jej w omawianym aspekcie charakter dyscypliny epistemologicznie samodzielnej i metodologicznie od innych dyscyplin (szczegółowych: filozofii, teologii) niezależnej, autonomicznej teorii. Pod tym względem pogląd mój na etykę pokrywa się z tezą Kotarbińskiego, Czeżowskiego i Rawlsa.

UOGÓLNIENIE DANYCH DOŚWIADCZENIA

Tadeusz Styczeń, *Etyka niezależna?*, w: tegoż, *Etyka niezależna*, „Dzieła Zebrane”, t. 2, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, s. 331–334.

Zapytajmy z kolei, jak wygląda lub może wyglądać metodologiczny *modus procedendi* uzyskiwania twierdzeń ogólnych w tak rozumianej etyce empirycznej. Wszak etyka staje się teorią naukową wtedy dopiero, gdy traktuje o swym przedmiocie w sposób ogólny, zgodnie ze starym adagium „*Scientia est autem de generalibus*”. Czy etyka jest w tym względzie zdana wyłącznie na zabieg indukcyjnego uogólnienia, jak sądzą Kotarbiński i Czeżowski? Nie sądzę, by była to jedynie możliwa do zastosowania metoda. Owszem, uzasadniony wydaje się pewien pluralizm w tym względzie. Spróbuję to teraz uzasadnić. Rezygnując z konieczności w tym miejscu z dokładniejszej analizy, wróć do naszego przykładowego sporu, aby pokazać, że C winien być afirmowany nie tylko przez A i B, lecz w ogóle przez każdego innego „na miejscu” A i B.

Nie ulega przede wszystkim wątpliwości, że A jest przekonany, że B winien to samo wobec C, co on. W przeciwnym bowiem razie nie usiłowałby w ogóle przekonywać B o nietrafności jego poglądu, a trafności własnego. Jeśli A przekonuje B, to dlatego, że uważa, iż określone działanie wobec C należy się C nie tylko od niego, lecz że się C po prostu należy, czyli od niego i od każdego innego na jego miejscu, w tym również od B. B z kolei, podejmując spór, przez sam fakt jego podjęcia i usiłowania przekonania A o trafności własnego poglądu czyni to sensownie na tej samej zasadzie. Wystarczyłoby też tylko spór A i B o C „pokazać” innym, szerszemu ogółowi, by stwierdzić, iż

zupełnie niezależnie od tego, z którą ze stron „świadkowie” sporu zechcieliby się solidaryzować jako słusznym sposobem działania na rzecz C, wszyscy oni mogą łatwo się przekonać, że w spór ten stają się bezpośrednio „wciągnięci”, że z świadków sporu niepostrzeżenie stają się jego uczestnikami, a C zaczyna ich osobiście „dotykać” i jedynie okoliczność tak przypadkowa jak to, że stoją z dala od „sprawy”, „zmniejsza” ich odpowiedzialność za dobro C. Niech nam to wystarczy jako skrótowe okazanie zasadności w połowie swej co najmniej uogólnionego sądu: „C należna jest afirmacja od każdej osoby, czyli od osoby jako osoby”.

Okazuje się jednak, że podobnemu zabiegowi „wymienialności”, jaką zauważyliśmy w przypadku zamiany A na B i „każdego innego na miejscu A”, a B na A i „każdego innego na miejscu B” w stosunku do C, podlega i sam C. C można w omawianym aspekcie „zastąpić” przez „każdego innego na jego miejscu”, można go „wyręczyć” przez „każdego innego na jego miejscu”, przy czym skutek tej operacji nic nie ulega zmianie w stosunku wszystkich innych do C i każdego innego na jego miejscu. Granicę wymienialności C, a w każdym razie wyraźny próg w tym procesie wymieniania C, napotykamy dopiero wówczas, gdy w miejsce C spróbujemy wstawić nie „kogoś innego”, lecz „coś innego”, na przykład jego psa Burka. W ten sposób staje się widoczne, że C wraz z wszystkimi innymi mogącymi „zająć” jego miejsce stanowią określoną, wyróżnioną klasę. Należą oni do tej klasy, a nawet do niej należeć muszą, ponieważ ją wszyscy na równi i na tych samych „prawach” stanowią. Jest to klasa, której „elementy” są osobami. Ujawnia zatem swą zasadność uogólnienie drugiej połowy naszego sądu, który teraz przyjmuje postać pełną: „Osobie jako osobie, czyli każdej osobie, należna jest afirmacja od osoby jako osoby”. W sądzie tym rozpoznajemy naczelną zasadę etyczną.

Jej zasadność jest, jak widać, zasadnością typu doświadczalnego, co zbiega się z metodologiczną charakterystyką naczelnej zasady, podaną przez Czeżowskiego i Kotarbińskiego. Nie wydaje się przecież, by ważność tej zasady wymagała dalszego potwierdzenia w doświadczeniu. Wskutek tego sąd ten posiada cechę sądu ogólnego empirycznie uprawomocnionego i zarazem empirycznie nieobalalnego. Śmiem uważać, że przedstawiony wywód na temat podstaw ważności wymienionego tu ogólnego sądu etycznego nie jest moją konstrukcją, lecz rekonstrukcją faktycznie dokonywanych (nierefleksyjnie) zabiegów w dziedzinie moralności, co zresztą nie wyklucza ani możliwości, ani

rzeczywistego dochodzenia do ogólnych sądów etycznych – z naczelną zasadą włącznie – również w inny sposób, na przykład na drodze uogólniającej indukcji. Który z dwu wymienionych sposobów częściej *de facto* zachodzi, jest oczywiście bez istotnego znaczenia dla sprawy empirycznej prawomocności naczelnego sądu etycznego, którego empirycznej nieobalalności chcę tu zarazem bronić. Zabieg do tego celu użyty podobny jest do operacji zwanej przez fenomenologów operacją uzmienniania lub wariacją ejdetyczną. Nie trzeba chyba już dalej pokazywać, jak różni się on od metody indukcji uogólniającej, proponowanej przez Czeżowskiego i Kotarbińskiego, jako metody uogólniania jedynie właściwej dla etyki. Zabieg ten jednak różni się także od wariacji ejdetycznej w Schelera rozumieniu nie mniej istotnie, ponieważ w przedstawionym przypadku za istotnie ważną okoliczność uważa się realny i konkretny charakter przedmiotu, na którym dokonuje się wspomnianej operacji. Wyklucza się przez to tak zwaną redukcję ejdetyczną, która każe nam abstrahować od rzeczywistego istnienia analizowanego przedmiotu. Czymże by bowiem była powinność moralna nierzeczywista (ejdetycznie zredukowana)? Na pewno nie byłaby już moralną powinnością.

Za niewłaściwą charakterystykę metodologiczną wspomnianego sądu uważam również określenie go mianem sądu syntetycznego *a priori*, ponieważ zarówno źródłem, jak i podstawą jego uznania za ważny jest doświadczenie, jakiego dokonano już w omawianym przedmiocie. Jest on więc w zasadzie sądem *a posteriori*, i to nie tylko w sensie genetycznym, lecz również metodologicznym. Sądem *a priori* jest on jedynie ze względu na „przyszłe” doświadczenia, które, istotnie, wydają się zbędne.

Za niewłaściwą charakterystykę owego sądu trzeba także uznać określenie „sąd analityczny *a priori*”, a więc uznawany na mocy analizy znaczeń terminów (treści pojęć) nań się składających. W takim przypadku każdy sąd powinnościowy konkretny stanowić by musiał rodzaj logicznej subsumcji znanej i uznanej wcześniej zasady etycznej. W tym względzie dostatecznie instruktywny byłby chyba następujący test: czy A i B nie byliby zdumieni, gdyby im usiłowano wmówić, iż oczywistość powinności afirmowania C jest pochodną wnioskowania, którego naczelną przesłanką jest znana im jako oczywista zasada etyczna: „Osobie jako osobie należna jest od osoby jako osoby afirmacja”? Nie mniej jednak byliby chyba zdumieni, gdybyśmy ich usiłowali przekonać, że nie powinni nikogo innego poza C afirmować „na wypadek”,

gdymy ktoś poza C znalazł się na jego miejscu. Czy nie świadczy to dostatecznie, że „odkrycie” zasady dokonuje się w momencie doświadczenia jej „przypadku”, podobnie jak dostrzeżenie jej ważności dokonuje się poprzez tenże przypadek rzeczywiście dany, co bynajmniej nie wyklucza czynnej roli intelektu, polegającej na odpowiednim „manewrowaniu” tymże przypadkiem? Manewrowanie to polega w gruncie rzeczy na dobieraniu zakresu, w obrębie którego mieści się i poza który nie wykracza prawidłowość „ujrzana” w danym doświadczalnie konkretnie. Definitywnie rozstrzygającą instancją w tym zakresie jest to, czego konkretnie doświadczone, rola „uzmienniającego” czynnika jest wyraźnie wtórna, pomocnicza, jakby sugerująca.

Na podstawie tak opisanego zabiegu uzyskane zdanie ogólne: „Osobie jako osobie należna jest od osoby jako osoby afirmacja” może być zatem zgodnie z charakterem swej zasadności określone jako ogólne zdanie doświadczalne i zarazem konieczne lub jako konieczne *a posteriori*. Nazwa sądu syntetycznego *a priori* wydaje się szczególnie myląca dlatego, że akcentując niezależność metodologiczną zdania od przyszłych doświadczeń, sugeruje, jakoby dla sprawy jego uznania nie były istotnie ważne doświadczenia dotychczasowe lub liczyły się jedynie w roli genezy odnośnego sądu. Już mniej niefortunna byłaby chyba nazwa sądu analitycznego *a posteriori*.

Mimo niewątpliwej różnicy w charakterze metodologicznym naczelnej zasady etycznej uznanej w drodze indukcji uogólniającej i identycznej w treści zasady uznanej w wyniku operacji uzmienniania doświadczalnie danego konkretnego przypadku, do obu ujęć stosuje się w końcu na równi diagnoza: naczelna zasada etyczna legitymuje się w oparciu o *sui generis* doświadczenie. Jako taka jest więc ona w swej ważności od innych dyscyplin, jakiegokolwiek by one były, niezależna. W tym sensie teza Czeżowskiego i Kotarbińskiego o metodologicznej niezależności etyki, czyli jej autonomii, pozostaje w mocy.

OD: „COM SAM STWIERDZIŁ,
TEMU NIE WOLNO MI
ZAPRZECZYĆ”
DO: „DRUGIEGO NALEŻY
AFIRMOWAĆ JAK SIEBIE SAMEGO”,
CZYLI
*PRIMUM ANTHROPOLOGICUM
ET PRIMUM ETHICUM
CONVERTUNTUR.
STATUS QUAESTIONIS*

Tadeusz Styczeń, *Etyka jako antropologia normatywna*, w: tegoż, *Wolność w prawdzie*, „Dzieła Zebrane”, t. 4, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, s. 326–348.

Sens twierdzenia, którego formułę słowną wyraziłem wstępnie powyższym łacińskim podtytułem, ujaśni się, a jego walor poznawczy uprawomocni, jak ufam, w trakcie podjętej poniżej analizy. W analizie tej posłużę się zabiegiem, który – jak sądzę – pozwoli mi, z jednej strony, na wydobycie pełniejszej zawartości z zasobów tegoż z pozoru banalnego w swej treści twierdzenia, a z drugiej – umożliwi wskazanie podstawy uzasadniającej nie tylko jego własną poznawczą prawomocność, lecz zarazem pozwoli na jej podstawie ugruntować prawomocność sformułowanej na jej gruncie naczelnej zasady etycznej.

Ten właśnie cel spodziewam się osiągnąć poprzez trzystopniowy wgląd w *datum doświadczenia*. *Datum* to widzę w każdorazowym naszym *akcie* – i zarazem *fakcie* – poznania. Chodzi tu o akt, a zarazem fakt, mocą którego dajemy wyraz stwierdzeniu: *tak oto jest*. Proponuję tak wstępnie określone *datum* nazwać *auto-informacją*.

Kolejne kroki i spodziewane rezultaty zaprogramowanej trzystopniowo analizy niech zasygnalizują trzy poniższe tytuły, odpowiadające poszczególnym jej etapom. Oto formuły tych tytułów:

1. Auto-informacja auto-imperatywem afirmowania prawdy dla niej samej;
2. Auto-informacja auto-imperatywem afirmowania samego siebie jako powiernika prawdy;
3. Auto-informacja auto-imperatywem afirmowania każdego drugiego jako powiernika prawdy.

Sądzę, iż ułatwię czytelnikowi kontrolę nad całym prezentowanym niżej przedsięwzięciem, jeśli z góry zdradzę, jak widzę jego wynik i scharakteryzuję drogę do jego uzyskania.

Otóż wynik, do którego zmierzam, widzę tak oto: samego siebie i każdego drugiego zarazem widzę i identyfikuję jako tego, przez co jestem (jest) tym, *kim jestem (kim jest)* dopiero (wtedy i tylko wtedy), gdy widzę i identyfikuję siebie i każdego drugiego jako kogoś, *komu nie wolno (kto nie powinien)* zaprzeczyć stwierdzonej przez siebie (przez niego) prawdzie. Kto tedy nie widzi, iż nie wolno mu (nie powinien) zaprzeczyć prawdzie, którą sam stwierdził, ten (jeszcze) nie widzi i nie identyfikuje sam siebie.

Natomiast co do charakteru analizy, która ma w swym punkcie dojścia ukazać zasadność zasygnalizowanego wyżej wyniku, to trzeba i wystarczy odsłonić, iż auto-informacja: „co sam stwierdzam” – przyjęta tu za punkt wyjścia analizy – jest zarazem auto-imperatywem: „temu nie wolno mi zaprzeczyć”. I jako taka właśnie auto-informacja ta stanowi dla całej podejmowanej tu analizy doświadczalnie oczywisty punkt wyjścia i zarazem punkt oparcia dla okazania prawomocności metodologicznej uzyskanych dzięki niej wyników.

Przewiduję tu z góry podwójny zarzut i dlatego stawiam go od razu sam sobie: Czy trzeba pokazywać to, co jest oczywiste mocą doświadczenia? I czy można pokazać, iż coś jest oczywiste mocą doświadczenia, komuś, kto tego nie widzi i temu zaprzecza?

Na pytanie pierwsze odpowiadam: tak, istnieje taka potrzeba. Istnieje ona już dlatego, aby móc ukazać, jaką rolę pełni to doświadczenie w budowaniu metodologicznej struktury etyki, o co nam tu – także na tle wyłuszczonej wyżej historycznych wątpliwości – właśnie chodzi. Na drugie zaś pytanie odpowiadam: tak, można i trzeba. Można bowiem często drugiemu uświadomić, iż w rzeczywistości dostrzega to, czemu przeczył, a niekiedy można mu pomóc w rzeczywistości dostrzec to, czego dotąd wcale nie widział lub co widział nie dość wyraźnie.

Nasza analiza – korzystając z pewnego prostego zabiegu – będzie miała na celu już na samym początku ukazać, że taką właśnie empiryczną oczywistością odznacza się każdorazowy akt – i zarazem fakt – poznania. Potraktujemy tutaj ten akt właśnie jako *datum*, które już w punkcie wyjścia odsłoni nam – jako empiryczną – oczywistość związku: *Com sam stwierdził (moment auto-informacji), temu nie wolno mi zaprzeczyć (moment samonakazu)*. Temu właśnie *datum* dajemy formułę: *Primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur*. Uogólniając nieco sens tej formuły, możemy powiedzieć: To, co jest dane jako pierwsze w sprawie człowieka, i to, co jest dane jako pierwsze w sprawie tego, co człowiek powinien, zawęzła się poznawczo nierozłącznie jedno o drugie i tylko jako takie jest wprost współdane.

Jeśli proponowane tu podejście okaże się merytorycznie trafne i formalnie poprawne, winno zaowocować dwoma fundamentalnie ważnymi dla dyskutowanej tu problematyki metaetycznej (na tle wiekowego sporu o metodologiczny charakter jej twierdzeń) wynikami:

1. Ukaże epistemologicznie zasadny i metodologicznie poprawny punkt wyjścia etyki jako dyscypliny opartej na swoistym dla siebie doświadczeniu: źródle i metodologicznej podstawie prawdomocności jej twierdzeń;
2. Zostanie ujawniona nerelevantność wobec etyki całej kontrowersji wokół jej metodologicznego charakteru, wywołanej tezą Hume’a o niemożliwości formalnologicznego przejścia od „jest” do „powinien”, na podstawie której usiłowano zakwestionować przedmiotową ważność normatywnych wypowiedzi etycznych i wyłączyć etykę z obszaru rzetelnej wiedzy.

Tyle w charakterze prezentacji zadania, do którego wykonania zamierzam niniejszym przystąpić.

AUTO-INFORMACJA AUTO-IMPERATYWEM AFIRMOWANIA PRAWDY JAKO PRAWDY

Proszę uprzejmie rzucić okiem na kolor kartki, z której odczytuje tekst mojego wykładu: Jest biała. Nieprawdaż?¹ Twierdząc: kolor tej oto kartki jest biały, nie tylko stwierdzam fakt, ale i potwierdzam własnym aktem poznania prawdę tego faktu². Słowo „jest”, użyte w zdaniu będącym znakiem aktu (sądu) stwierdzenia odnośnego faktu, spełnia rolę *uczynienia zadość temu, co w rzeczywistości jest – z tej racji po prostu, że jest*. „Doprawdy, tak jest” – dopowiadamy niekiedy dla potwierdzenia tego, co stwierdzamy. „Taki jest stan rzeczy”. Można go nazwać prawdą faktu. W wyniku tego i stwierdzenie, które czyni zadość prawdzie faktu, samo zasłużyło również na miano twierdzenia prawdziwego³. Przyjęto w teorii poznania i w logice nazywać ów moment – wyróżniony w zdaniu słowem „jest” – *asercją*. Asercja jest wyrazem zajęcia stanowiska ze strony poznającego podmiotu wobec prawdy poznanego stanu rzeczy. Komunikując komuś rezultat tego, cośmy sami stwierdzili, posługujemy się dlatego tak często w języku potocznym osobiście wymownym zwrotem w formie retorycznego pytania: „Jest tak, nieprawdaż?”⁴. Retoryczne pytanie jest wszak

¹ Rolę tę spełniłby równie dobrze zabieg: Proszę wskazać wynik równania: $2 + 2 = \dots$ – Ile? – Cztery. Nieprawdaż? – Oczywiście, cztery. – To proszę teraz spróbować temu zaprzeczyć. – Czy to nie żart? – Nie, to wcale nie żart, chyba że ktoś utratę swego życia uważa za żart. A więc życzenie zostanie spełnione albo... nasza rozmowa zakończy się bez jednego z rozmówców.

Plakat wyborczy Solidarności przed wyborami w dniu 4 czerwca 1989 r.: „Żeby Polska była Polską, $2 + 2$ musi być zawsze cztery” dotyczył sedna sprawy, o której tu mówimy.

² Rezultat, o który nam tu chodzi, uzyskujemy również wtedy, gdy zaczynamy od zdań typu: „Widzę białe”. Nie musi to być zdanie typu: „To jest białe”. Uwaga ta nie jest bez znaczenia dla tych, którzy pamiętają spór empirystów logicznych z Koła Wiedeńskiego o charakter tak zwanych zdań protokolarnych i ich rolę w weryfikacji ogólnych twierdzeń w nauce.

³ Por. A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, w: tegoż, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1: *Prawda*, Warszawa 1995, s. 14 i n.

⁴ Znamienne dla wyrażenia tej sprawy jest posługiwanie się w języku potocznym, zwłaszcza podczas rozmowy, tak zwanym pytaniem retorycznym. Stawiając to pytanie, chcemy sprowokować skierowanie uwagi poznawczej naszego rozmówcy na interesujący nas stan rzeczy i uzyskać z jego strony potwierdzenie dla stwierdzonej przez nas prawdy, prowokując go do tego pozorem jej zanegowania.

prowokacją, by jego adresat objawił i potwierdził wraz z nami swą aprobatę dla wspólnie stwierdzanej prawdy⁵.

Asercja tedy – to nie tylko bierne stwierdzenie przez podmiot prawdy o stwierdzonym przedmiocie, lecz zarazem wyrażenie zaangażowania się poznającego podmiotu po stronie prawdy o poznanym przedmiocie⁶. Moment asercji okazuje się więc pierwszym, choć na razie jeszcze nie w pełni zreflektowanym aktem zaangażowania się wolności człowieka po stronie stwierdzanej przezeń prawdy o przedmiocie swego poznania. „Ów pierwszy akt wolności dokonuje się wewnątrz teoretycznego poznania (sądu), jeszcze przed uświadomieniem sobie wolności jako takiej, i nie daje się z tego kontekstu wyjąć. Następne akty wolności noszą na sobie znamię jej fundamentalnego odniesienia do prawdy”⁷. Poprzez akt asercji przyjmujemy tedy na siebie spontanicznie rolę świadków stwierdzanej przez siebie prawdy. Co więcej, przyjmujemy przez to na siebie rolę jej powierników, i to pod groźbą naruszenia własnej tożsamości w przypadku jej zaprzeczenia⁸. Czy nie jest to jednak nazbyt daleko idący wniosek?

Wywołuje to u niego znamienne reakcję, która zresztą znajduje również odpowiedni dla siebie wyraz w języku potocznym. Charakterystyczne są tu tego typu zwroty, jak na przykład stosowane w języku francuskim: „n'est ce pas?” czy w angielskim: „isn't it?”, po którym, rzecz jasna, każdy oczekuje: „Yes, of course it is”, w połączeniu z ich równoznacznikami w innych językach, jak w niemieckim: „Nicht wahr?” czy w polskim: „Nieprawdaż?”.

⁵ Z tego punktu widzenia uważam za niezwykle odkrywczą analizę słowa „dobry”, przeprowadzoną przez Stevensona w książce *Ethics and Language* (zwanej „biblią emotywizmu”). „It is good” uzyskuje tu wykładnię typu: „I approve of it. Do it as well!”.

⁶ Por. J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg – München 1972, s. 83–88; A. Szostek, *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym – Lublin 1990, s. 279 i n. (niem. *Natur – Vernunft – Freiheit. Philosophische Analyse der Konzeption „schöpferische Vernunft” in der zeitgenössischen Moralthologie*, Frankfurt am Main 1992, s. 239 i n.).

⁷ A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” 4(1991), nr 3–4, s. 27.

⁸ Świadczy o tym najwymowniej to, iż nieomal nie zauważamy łatwości, z jaką przechodzimy od stwierdzenia: „To jest białe” do twierdzenia: „Tak, ja widziałem. Białe”. W każdorazowym stwierdzeniu tego rodzaju zawiera się moment „autobiograficzny”. Zwroty typu: „Jeśli to nie jest białe, to jestem królową Anglii”, w tym kontekście wypowiedziane, odślaniają tylko to, co tkwiło wewnątrz ukryte. Stąd można i trzeba rozróżniać wymiar semantyczny i pragmatyczny zdania jako znaku sądu, oddzielać ich nie można i... nie wolno. „Znak jest zawsze znakiem czegoś dla kogoś” (T. Czeżowski, *Logika. Podręcznik dla studiujących nauki filozoficzne*, Toruń 1958).

Proponuję prosty zabieg dla ujawnienia, iż wniosek ten nie jest przesadą.

Wyobraźmy sobie najpierw dramatyczną – niewątpliwie – sytuację, że ktoś wywiera na nas nacisk i żąda, grożąc nam utratą czegoś, co sobie sami wysoko cenimy, abyśmy zaprzeczyli temu, cośmy sami stwierdzili. Przywołuję żywy wciąż jeszcze w naszej pamięci obraz przysłowiowego Kowalskiego, któremu władze PRL w latach stanu wojennego oferują natychmiastowe zwolnienie z więzienia pod warunkiem złożenia podpisu pod tak zwaną deklaracją lojalności. Chodzi o złożenie podpisu pod oświadczeniem, które dla Kowalskiego oznacza w sposób oczywisty akt nazwania białego czarnym. Zauważamy wraz z Kowalskim, że jesteśmy jakby pochwyceni w pułapkę stwierdzonej przez nas samych prawdy. Oto, w jaki sposób ujawnia ona teraz swą normatywną wobec nas moc: „Nie wolno mi białego uznać za niebiałe!”. Można to wyrazić ogólniej: „Nie wolno mi zaprzeczyć prawdzie, którą sam stwierdziłem”. Stwierdzonej przez nas prawdzie daliśmy już uprzednio w sposób *samorzutny* należny jej od nas jako prawdzie respekt. Gdy to czyniliśmy, nie zdawaliśmy sobie bodaj w sposób wyraźny sprawy z tego, iż mocą asercji – dokonanej w ramach aktu poznania – wprowadziliśmy samych siebie w potrzask stwierdzonej przez nas prawdy. Tyle że zauważamy to dostatecznie jasno i wyraźnie dopiero *ex post*. *Auto-informacja* okazuje się – w sposób olśniewająco oczywisty – *auto-imperatywem*. Istotnie, temu, com sam stwierdził, nie wolno mi zaprzeczyć.

Owa wewnętrzna więź auto-informacji z auto-imperatywem ujawnia się jednak – jak widać – jako relacja dla tych obojga konstytutywna z całą wyrazistością i natarczywą oczywistością dopiero w szczególnych ku temu warunkach. Chodzi o wyjątkowo dogodną dla wglądu w tę więź perspektywę. Perspektywę tę stwarza – jak dopiero co ujawnił nasz prosty eksperyment myślowy – sytuacja konfliktu między wymaganiem wierności względem poznanej prawdy a wartością tego, co trzeba by nieodzownie poświęcić dla dochowania jej teźże wierności⁹. *Per opposita cognoscitur!*

⁹ Alan Montefiore (*A Modern Introduction to Moral Philosophy*, New York 1959) zwraca uwagę na moment doświadczenia we wszelkich wartości w przypadku ich kolizji z wartością moralną, określającą jej swoistą cechę przymiotnikiem „overriding”.

Właśnie w warunkach wspomnianej kolizji prawda przez nas ujęta w akcie auto-informacji ujawnia nam najwyraźniej i możliwie najgłębiej, a zarazem najdotkliwiej, swą absolutnie wiążącą moc w stosunku do stwierdzającego ją podmiotu. Objawia mu ona przy tym tę moc za pomocą jego własnego aktu jej poznania, mocą jego własnego aktu auto-informacji, zwanego w tym przypadku niekiedy sądem lub aktem sumienia, czy też po prostu sumieniem¹⁰. Sąd ten przybiera jednak wówczas postać auto-imperatywu.

Proponuję tę niewątpliwie nas już tutaj frapującą kwestię: kwestię więzi podmiotu aktu *auto-informacji* z *podmiotem* aktu *auto-imperatywu*, przesunąć jednak do następnego etapu naszej analizy. Na pierwszym jej etapie proponuję zatrzymać naszą uwagę głównie na *przedmiocie* obu wymienionych aktów, w szczególności zaś na sprawie wzajemnej *więzi* aktu auto-informacji i auto-imperatywu z uwagi na też ich więzi przedmiotową *genezę* i takąż *podstawę jej zasadności*¹¹. Cóż to bowiem jawi się tutaj jako pierwszoplanowe

¹⁰ Jest to bowiem – rzec by można – akt „samo-umienia” prawdy i akt „samo-wiązania” się podmiotu z prawdą i przeżywania jej jako „własnej” poprzez osobisty akt jej ujęcia i uznania za „swoją”. Wydaje się, iż intuicja języka polskiego skupia swą uwagę na momencie bezpośredniości kontaktu podmiotu poznania z poznawanym przedmiotem i bezpośredniości jego przeżywania. Wyrazem znamionym owej bezpośredniości jest moment niezauważania znaku jako medium pośredniczącego pomiędzy podmiotem poznającym a przedmiotem poznawanym. Semiotyka scholastyków posługuje się tu terminem „*medium quo*” w odróżnieniu od terminu „*medium quod*”, gdzie współczesna logika języka odróżnia znaki formalne od znaków materialnych.

Karol Wojtyła w studium *Osoba i czyn* zauważa: „Wolność zawiera w sobie zależność od prawdy, co z całą wyrazistością uwydatnia się w sumieniu [...] *Powinność jest doświadczalną postacią zależności od prawdy*, której podlega wolność osoby [podkr. K.W.]. Właściwa i zupełna funkcja sumienia nie jest li tylko poznawcza, nie polega tylko na wskazaniu «x jest dobre – x jest prawdziwym dobrem», «y jest złe – y nie jest prawdziwym dobrem». Właściwa i zupełna funkcja sumienia polega na uzależnieniu czynu od poznanej prawdy. W tym zaś zawiera się uzależnienie samostanowienia, czyli wolności woli od prawdziwego dobra – albo raczej: uzależnienie jej od dobra w prawdzie” (*Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 199 i n.). Por. paragraf „Sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością u podstaw mocy normatywnej sumienia”, tamże, s. 204–206.

¹¹ Na rzeczywistość ujętą sądem: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć” można spoglądać co najmniej z dwu różnych perspektyw: z perspektywy stwierdzanego w tym sądzie przedmiotu i z perspektywy stwierdzającego ten przedmiot podmiotu. Jest to sąd zarazem idiograficzny i autobiograficzny, sąd o przedmiocie i o mnie – jego konkretnym podmiocie. Odpowiednio do tego ujawnia się w nim aspekt *informatywny* i *normatywny*: informując siebie o przedmiocie, zobowiązując sam siebie – jako jego świadek – do czynienia zadość jego

w polu widzenia i rozumienia („rozumiejącego doświadczenia”) ich wzajemnej relacji?

Wglądając w to pole przez okno auto-imperatywu w stronę tego, co w nim wypatrujemy dzięki auto-informacji, uobecniamy sobie w jego obszarze:

po pierwsze, to, *co w nim stwierdzamy*;
 po drugie, *że my właśnie to stwierdzamy*;
 po trzecie, *że my sami to za prawdę uznajemy*.

Mogą to być przy tym stwierdzenia odnoszące się do stanów rzeczy tak czysto zewnętrznych i tak dla kogoś obojętnych, jak kolor kartki z notatkami czy liczba lub jakość chmur, które w tej chwili stwierdzam na niebie bądź których brak stwierdzam; może to być sprawa tak banalna jak suma liczb $2 + 2$ lub może to być sprawa dla nas tak ważna jak chirurgicznie sprawdzona diagnoza o śmiertelnej chorobie mego przyjaciela, który mnie o tę diagnozę niebawem zapyta, i co mnie z wielorakich powodów i motywów już teraz do głębi porusza. Zwróćmy jednak uwagę: tym, co tu się wybija jako pierwszoplanowo ważne dla ujęcia stosunku auto-informacji do auto-imperatywu, jest – w analizowanym aspekcie – nie tyle to (lub nie przede wszystkim to), czego dotyczy stwierdzona przeze mnie prawda i jakiej dla mnie wagi jest to, czego ona dotyczy, ile to, że mam do czynienia po prostu z jakąś prawdą, i że to *ja* ją jako taką właśnie stwierdzam. I to właśnie się tu na plan pierwszy wybija. Odkąd to oto *x* ja sam własnym aktem poznania jako *x* stwierdziłem, sam wprowadziłem się w obszar normatywnej mocy stwierdzonej przeze mnie prawdy. Auto-imperatyw to auto-informacja w roli medium przekazującego mi jako podmiotowi auto-informacji normatywną moc poznanej przeze mnie prawdy. Dlatego akt odmowy z mej strony posłuszeństwa autonakazowi będzie z konieczności aktem sprzeniewierzenia się nie samemu tylko nakazowi, lecz jego przedmiotowej podstawie: prawdzie – danej mi w auto-informacji. Wszak sam tę prawdę – własnym aktem ją stwierdziwszy – za prawdę uznałem.

przedmiotowej prawdzie. Założywszy jedność (więź) obu aspektów jako współdaną, można jednak potem różnie rozkładać na nich swą uwagę poznawczą. Można koncentrować się bądź na stronie *przedmiotowej*: co stwierdzone w przedmiocie nie może być (nie powinno być) absolutnie w nim zaprzeczone – bądź na stronie *podmiotowej*: com stwierdził, temu nie wolno mi absolutnie (temu kategorycznie nie powinienem) zaprzeczyć.

Aby ujawnić sedno – i istotną rację – więzi łączącej auto-imperatyw z auto-informacją, wybraliśmy wśród wielu przykładów celowo ich zupełnie banalne przypadki. Mistrzami wyboru przykładu pozostaną jednak ci, którzy wybiorą przykład najbardziej banalny z możliwych. Właśnie dzięki swej kłującej w oczy oczywistości będzie on dla celu naszej analizy możliwie najbardziej diagnostyczny.

Wyróżniam dlatego wśród poszukiwaczy „idealnego przykładu” dla nas tych, którzy przyglądając się najbardziej bowiem intuicyjnie ewidentnemu twierdzeniu logiki zdań: $\sim(p \wedge \sim p)$, określanemu przez logików imieniem prawa niesprzeczności, stwierdzają: Nie wolno absolutnie (zakazane jest absolutnie): $(p \wedge \sim p)$.

Istotnie. Tego absolutnie nie wolno.

Gdyby jednak ktoś mimo to – wcale nie żartując – zapytał: Dlaczegoż by nie? Przyznamy, że jedyną odpowiedzią na to pytanie byłaby kompletna bezradność wobec interlokutora, który by nam rzeczywiście takie pytanie postawił. Niepodobieństwem wydaje się bowiem to, by człowiek – jako istota rozumnie wolna – mógł i ważył się przytomnie zaprzeczyć przedmiotowej oczywistości prawdy tak elementarnie prostego i koniecznego związku, wyrażonego powyższym twierdzeniem, i by przez to sam zechciał zezwolić sobie na urąganie w tak absurdalny i przewrotny sposób swemu rozumowi, w końcu zaś samemu sobie. Elementarna percepcja tej prawdy i zawarta w tejże percepcji dla niej asercja niesie w sobie w sposób oczywisty normatywną moc kategorycznego zakazu jej zaprzeczenia¹².

Przykład tej właśnie tak banalnej prawdy, jaką jest zasada niesprzeczności, wybrałem nie bez kozery. Chodziło mi o wywołanie małej prowokacji pod adresem naszej wyobraźni: Co by było, gdyby – pomimo to – ktoś tej niemożliwej wręcz do niezauważenia, i wskutek tego tak natarczywie oczywistej, prawdzie mimo to zechciał i ważył się zaprzeczyć i, co gorsza, usiłował innych jeszcze do tego samego nakłonić? Wydaje się, iż już samo postawienie sobie takiego pytania wystarcza za odpowiedź.

¹² „Wolność zawiera w sobie zależność od prawdy, co z całą wyrazistością uwidacznia się w sumieniu [...] *Powinność jest doświadczalną postacią zależności od prawdy*, której podlega wolność osoby [...] otóż takie uzależnienie [...] kształtuje wewnątrz osoby niejako nową rzeczywistość. Jest to *rzeczywistość normatywna* [podkr. K.W.], wyraża się ona zaś przez formułowanie i oddziaływanie norm na czyny ludzkie” (Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 199 i n.).

A jednak to, co wydaje się dla istoty rozumnie wolnej absolutnie niemożliwe, bywa niekiedy tragicznym faktem. Przykład nie został wymyślony. Wiadomo, że polscy logicy Tadeusz Kotarbiński oraz Kazimierz Ajdukiewicz stali się faktycznie przedmiotem tego rodzaju represji, zgotowanej im zresztą przez osoby reprezentujące grono dobrze widzianych przez czynniki rządowe w ówczesnej PRL filozofów. To jego przedstawiciele zażądali od obu Profesorów, by na rzecz tak zwanej logiki dialektycznej wycofali się z postawy swego kategorycznego respektowania logicznej zasady niesprzeczności, która – mocą swej prawdy formalnej – nakazała im bezwarunkowe respektowanie jej ważności. Czy potrzebowali i mogli oni w tym przypadku kogokolwiek pytać czy szukać jeszcze jakichś dalszych, „nadrzędnych” racji, które byłyby w stanie „zawiesić” rację mówiącą im w sposób ewidentnie konieczny, jak mają postąpić: co im jedynie wolno, a czego im absolutnie nie wolno?¹³ Czy nie wystarcza to jedno: „Nie wolno mi zaprzeczyć prawdzie, którą stwierdziwszy – sam za prawdę uznałem”?

Haniebna karta z historii polskiej filozofii w dobie PRL ma jednak swoją odwrotną, chwalebłą stronę: prowadzi nas w pobliże celi więziennej Sokratesa, w stronę mędrców skazanych na izolację i wewnętrzną banicję w swym własnym kraju.

Prawda *jako prawda* jest przedmiotową racją owego „zakazane jest” czy też „nie wolno mi”. Zakazuje ona tego *in actu* temu, kto sam ją *in actu* stwierdza¹⁴. Nie wolno mi zaprzeczyć prawdzie, którą sam stwierdzam¹⁵.

¹³ Już po wygłoszeniu niniejszego wykładu w Toruniu na VI Polskim Zjeździe Filozoficznym mogłem w ostatnim dniu Zjazdu, wraz z pozostałymi jego uczestnikami, na walnej sesji końcowej być świadkiem relacji profesora Janusza Pelca, w której poinformował zebranych o niektórych szczegółach tej smutnej i bohaterskiej zarazem karty z dziejów polskiej filozofii.

¹⁴ Prawa logiczne nie stają się prawomocne dopiero z chwilą, gdy ktoś tę ich prawomocność dostrzeże, są one przedmiotowo ważne. Z chwilą jednak, gdy ktoś stwierdzi ich prawomocność, temu absolutnie nie wolno jej zaprzeczyć.

¹⁵ Zarówno sens, który (mi) się odśłania w zdaniu: „Temu, co sam stwierdzam, nie wolno mi zaprzeczyć”, jak i podstawa (racja), która uprawomocnia (wobec mnie) ważność zawartego w tym *datum* do mnie rozszczenia, wydają się *bezpośrednio dane* i jako takie *bezpośrednio prawomocne*. Stanowią one w tym sensie *pierwotne datum* doświadczenia, czyli to, co dane jest w sposób pierwotny i co jako takie jest zarazem bezpośrednio oczywiste: *primum*. W *datum* tym zawiera się tedy jakby kod określający – z jednej strony – to, kim jestem jako podmiot auto-informacji, a z drugiej strony – kod określający to, kim nie wolno mi nie

Sądzę więc, że będę tu nie tylko siebie samego wyrazicielem, lecz rzecznikiem każdego drugiego na moim miejscu, jeśli – za wspomnianymi logikami – wypowiem wspólną nam wszystkim, elementarną i bezpośrednio oczywistą w tej sprawie intuicję słowami: *racja*, która

być, będąc zarazem podmiotem auto-imperatywu. Jest to więc kod, który ujawnia i określa to, kim jestem przez to, kim nie wolno mi nie być. Łacińską formułą: „*Primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur*” chciałbym możliwie najzwęższej wyrazić, czyli po prostu streścić to, co – jak mi się wydaje – stanowi *elementarną informację etyczną*, a zarazem zawiera w sobie *antropologiczny fundament uzasadniający jej ważność*. Tak określone *datum doświadczenia* może tedy stanowić – jak sądzę – to, co jest nam z jednej strony nieodzownie *konieczne*, a z drugiej strony to, co nam w punkcie wyjścia etyki *wystarcza*, by na tym oprzeć jako na dostatecznie rzetelnym fundamencie twierdzenie, które można określić jako pierwszą i naczelną zarazem zasadę etyczną: zasadę absolutnej wierności prawdzie. Mam na myśli to, co można wyrazić zdaniem: „Prawdę należy afirmować dla niej samej”, i – co za tym idzie – odsłaniającą się tu w refleksji towarzyszącej doświadczeniu: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć” – prawdę o człowieku-podmiocie tego stwierdzenia, prawdę o świadku i powierniku stwierdzonej przezeń prawdy, a zarazem prawdę o podmiocie jako powierniku (stróżu) jej powiernika.

Opierając się na tej zasadzie, możemy z kolei, poprzez zabiegi uszczegółowiające, formułować tak zwane moralne reguły aplikacji naczelnej zasady, czyli tak zwane treściowo bliżej zdeterminowane (szczegółowe), operatywne normy moralne, normy o słuszności moralnej postępowania. Przykładem jej jest norma nakazująca bezwzględny respekt dla życia ludzkiego. Skoro bowiem osoba ludzka w imię prawdy o niej domaga się od każdej osoby afirmacji dla niej samej, to wymaga ona dla siebie respektu dla jej istnienia, czyli – w warunkach tego świata – respektu dla jej życia. Niemożliwe jest bowiem „tak” dla osoby jako osoby bez „tak” dla jej życia. Istotnie ważne jest w tym kontekście rozróżnienie osoby jako dobra oraz dóbr dla osoby, pośród tych ostatnich z kolei dóbr związanych koniecznie z dobrem osoby (jak w analizowanym tu przypadku jej istnienie, życie) oraz niekoniecznie z jej dobrem związanych, jak na przykład jej włosy. Por. w związku z tym: T. Styczeń, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, „Ethos” 7(1994), nr 1–2, s. 25, 28, wraz z przypisem 15.

Łatwo pokazać, iż uniwersalnej ważności tej zasady nie narusza przypadek tego typu obrony osoby przed zamachem na jej życie ze strony agresora (obrony, która jest powinnością świadka agresji), w wyniku której agresor traci życie. Decyzja podjęcia niezbędnych czynności obronnych w obronie życia osoby nie jest bowiem – w sensie moralnym – zamachem na życie agresora. Agresor ginie nie tyle wskutek ataku na jego życie, ile wskutek zlekceważenia działań podjętych wyłącznie z obowiązku ochrony życia ofiary jego agresji, życia, które dla kogoś, kto jest osobą, jest dobrem fundamentalnym. Agresor ginie wskutek aktu... swej agresji. Jest poniekąd samobójcą. W związku z tym wyróżnia się także zabójstwo w obronie od zabójstwa dla obrony. Por. B. Chyrowicz, *Zamiar i skutki. Moralna doniosłość kategorii zamierzenia pośredniego* (rozprawa doktorska), Lublin 1994, s. 213.

jest *źródłem i podstawą* uznania przedmiotowej prawomocności zakazu („powiniem”, „nie powiniem”) odrzucenia w praktyce życia tezy: $\sim(p \wedge \sim p)$, jest *identyczna* ze, źródłem i podstawą uznania przedmiotowej prawomocności twierdzenia rachunku zdań: $\sim(p \wedge \sim p)$. Logik – i każdy na jego miejscu – stwierdzając: $\sim(p \wedge \sim p)$, w imię stwierdzonej w tejże tezie przez siebie przedmiotowo oczywistej prawdzie sam sobie powinien kategorycznie zakazać: $(p \wedge \sim p)$; sam musi („musi” w sensie „powiniem kategorycznie”, czyli „absolutnie mu nie wolno”, a więc „powiniem bez względu na jakiegokolwiek inne racje i motywy: nakaz lub zakaz z zewnątrz, czy na jakąkolwiek korzyść, czy też towarzyszące nakazom lub zakazom obietnice lub groźby”) sobie zakazać deklarować słowem czy gestem (czynem): $(p \wedge \sim p)$. *Racja ważności auto-informacji okazuje się identyczna z racją ważności auto-imperatywu*. Jest nią stwierdzana przez niego, leżąca u podstawy ich obu ta sama stwierdzana prawda. Funktory *aleteiczny*, typu: „Nieprawda, że $(p \wedge \sim p)$ ”, oraz *deontyczny*, typu: „Zakazane jest $(p \wedge \sim p)$ ”, mają to samo *źródło*, z którego się wywodzą, i tę samą *podstawę swej przedmiotowej prawomocności*¹⁶.

Podsumujmy wynik, do którego dochodzimy: nasz auto-imperatyw jako wyraz auto-informacji o danym przedmiocie to nic innego, jak tylko *poznawczy wyraz ujęcia normatywnej mocy prawdy jako prawdy, czyli powinności afirmowania jej dla niej samej*¹⁷. Możemy zatem – i zarazem musimy, nie wolno nam inaczej! – uzyskany tu wynik ująć formułą ogólną: *Prawdzie należna jest afirmacja dla niej samej*.

¹⁶ Terminy „źródło poznania (twierdzenia)” oraz „podstawa metodologiczna prawomocności poznania (twierdzenia)” rozumiem w taki sposób, w jaki precyzuje sens tych terminów K. Ajdukiewicz, gdy omawia zagadnienie empiryzmu genetycznego i empiryzmu metodologicznego w teorii poznania. Por. tegoż autora *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1983.

¹⁷ Sam sobie wydaję ten nakaz. Sam. Jest to auto-imperatyw: Jest on przeto moim sądem, lecz sąd ten wydaję sobie wyłącznie na mocy stwierdzonej przeze mnie prawdy, czyli opierając się na auto-informacji. Oto dlaczego auto-imperatyw nie przestaje być moim sądem. Jest on tedy sobą tylko i wyłącznie jako apel prawdy, która mnie przekracza, której więc sam swym aktem poznania nie ustanawiam, jakkolwiek „ima się” ona mnie zawsze i tylko za pośrednictwem mego aktu poznania: dana mi jest zawsze i tylko w moim sądzie (jako *medium quo* – nie jako *medium quod*). Mój sąd jest sobą jako przekazańnik wymagania transcendentnej prawdy pod adresem mego „ja” jako podmiotu poznania i podmiotu wolności. Moja wolność zostaje wezwana – w czas próby – do potwierdzenia tejże prawdy za prawdę już przeze mnie uznaną na płaszczyźnie aktu poznania (sądu) – także aktem wolnego wyboru. Por. T. Styczeń, *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 22(1979), nr 1–3, s. 87–97.

Danie takiego wyrazu słownego stwierdzonej tu prawdzie nie ma nic wspólnego z uprawianiem jakiegokolwiek ideologii na jej temat czy taniej retoryki. Jest ono po prostu wyrazem postawy rzetelności i uczciwości w oddawaniu jej tego, co jest jej jako prawdzie z racji bycia prawdą należne. A to już inna rzecz, że w tej rzetelności postawy podmiotu wobec prawdy ukrywa się niezwykle *patos*¹⁸. Wychodzi on z ukrycia dyskretnie i objawia się w swej wzniosłości w sposób wstrząsający w sytuacjach takich jak te, których bohaterem był Sokrates. Asercja prawdy w akcie poznania, potwierdzona przez podmiot aktem jego wolności, jakim jest akt wolnego wyboru, nadaje temu aktowi znamiona swoistej *bezwarunkowości i bezinteresowności*. To właśnie dzięki owej bezinteresowności akt *afirmacji prawdy* zyskał sobie w wiekowej tradycji, sięgającej czasu Sofoklesa, Sokratesa i Platona, miano *miłości*¹⁹. Czyż to nie ta właśnie bezinteresowność, znamionująca postawę podmiotu tego aktu, zdecydowała o tym, iż słowo „miłość”, pomimo całej wieloznaczności, stało się najcenniejszym i najpiękniejszym słowem w języku ludzkim? To przecież nie przypadek, iż Platon – stawszy się świadkiem decyzji swego Mistrza oddającego swe życie z wierności dla prawdy – przeżyje ten akt totalnego oddania swej wolności w służbie prawdy jako akt bohatera miłości prawdy par excellence, a zarazem jako akt samo-spełnienia się człowieka jako człowieka, i będzie potem witać uczniów w swej Akademii słowami: „*Miłować prawdę, wszelką i we wszystkich*”. Korzystając więc z przekładu zwrotu: „*akt afirmacji prawdy dla niej samej*” na „*akt miłowania prawdy*”, możemy treść powyższej formuły wyrazić bez zmiany jej sensu słowami: *Prawdzie jako prawdzie należna jest miłość*.

Nie widzę żadnego powodu do ukrywania patosu tej formuły i do lęku z jego powodu. Prostota wyrazu, która objawia tak doniosłe przesłanie normatywne dla człowieka każdego czasu i miejsca, ma w sobie coś z poezji i wdzięku, jakie skądinąd charakteryzują język retorów. Zaiste, prawda objawiająca tą tak prostą formułą samą siebie: swą normatywną moc i zarazem swój wdzięk – zasługuje na

¹⁸ Dał mu wyraz Cyprian K. Norwid w strofie poetyckiej: „Coś ty Atenom zrobił Sokratesie, / Że ci ze złota statwę lud niesie / Otruwszy pierwej?”.

¹⁹ Wszak to dzięki cesze bezinteresowności sens słowa „miłość” zagwarantował temu słowu tak wyróżnioną pozycję w języku ludzkim. Wystarczy tu przywołać chociażby kontekst, w jakim Sofokles wkłada w usta Antyfony, bohaterki dramatu o tymże samym tytule, słowa: „Urodziłam się po to, by współmiłować (współ-kochać), nie – by współ-nienawidzić”.

wielką retorykę. Klucz do tej retoryki wskazał Pascal w słowach: „Potrzebne są wdzięk i prawda; ale trzeba, aby sam wdzięk był czerpany z prawdy”²⁰.

Zanim jednak uzyskany wyżej wynik ośmielimy się potraktować definitywnie jako wypowiedź o randze doświadczalnie uprawomocnionego i roszcżącego sobie zarazem tytuł do powszechnej ważności twierdzenia moralnie normatywnego, rozejrzyjmy się – raz jeszcze – za próbą podważenia go w metodologicznym charakterze uniwersalnie ważnego zdania. Jak mogłaby wyglądać – i do czego musiałaby się w końcu sprowadzić – próba wskazania w tym przypadku ewentualnego wyjątku, mogącego przekreślić tę jego ważność? Wydaje się, że próba ta musiałaby w końcu polegać na wskazaniu uzasadnionej możliwości zaprzeczenia twierdzeniu: $\sim(p \wedge \sim p)$, i to przez tego, kto sam rozumiejąc jej sens, uznał je już sam *eo ipso* za prawomocne²¹.

Myślę, że dokładnie na tę próbę podjęcia tak absurdalnego kroku odpowiedział pośrednio już Duns Szkot, formułując twierdzenie²²

²⁰ B. Pascal, *Mysli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1977, 47[402], s. 39 i n.

²¹ Myślę, że tak jak nie potrzebuję tu podkreślać, iż w polu naszej uwagi chodzi o *twierdzenie ogólnie ważne*, nie o *twierdzenie ogólnie uznane*, tak też w polu naszej troski pozostaje uczynić wszystko, co leży w naszej mocy, aby to, co stanowi w etyce twierdzenie ogólnie ważne, stało się twierdzeniem ogólnie uznanym. Por. T. Styczeń, *Problem ogólnej ważności norm etycznych w aspekcie epistemologiczno-metodologicznym z uwzględnieniem indukcyjnych nauk o człowieku*, „Zeszyty Naukowe KUL” 24(1981), nr 1, s. 39–67.

²² Nie wiem, czy wolno stosować do twierdzeń logiki kategorie „piękne” i „brzydkie”, czy dowcipne. Dla mnie jest ono arcypiękne i – w swej pomysłowości – arcydowcipne. Warto się przyjrzeć przykładom praktycznego zastosowania tego prawa do celów dyskusji przez Bertranda Russella, o czym informuje Witold Marciszewski (por. *Sztuka dyskusowania*, Warszawa 1994, s. 251 i n.). Autor pisze tam w związku z zastosowaniem prawa Duns Szkota w dyskusji: „Otóż sytuacja człowieka, który w toku swych wywodów dopuścił się – świadomie lub nieświadomie – sprzeczności, jest w pewnym sensie bardzo korzystna: ma on praktycznie duże szanse (a teoretycznie szanse te są nieograniczone) dowiedzenia wszystkiego, czego zechce. Tę łatwość dowiedzenia czegokolwiek zgodnie z prawami logiki (tylko za cenę jednej, lecz katastrofalnej nielogiczności, jaką jest sprzeczność) ilustruje anegdota o B. Russellu, który był historycznie drugim, obok Fregego, twórcą logicznej teorii spójników (rachunku zdań). Oto rozmowa, jaką miał podobno Russell przeprowadzić z pewnym sceptykiem, który nie dowierzał, że z pary zdań sprzecznych wynika wszystko:

– Skoro wszystkiego można dowieść, wychodząc od sprzeczności, proszę mi dowieść, że Pan, Panie Bertrand Russell, jest papieżem.

znane w rejestrze twierdzeń rachunku zdań pod jego imieniem:
 $(p \wedge \sim p) \rightarrow q$ ²³.

Brand Blanshard w swym studium o znamienym tytule: *Czy ludzie mogą być rozumni?* – w ślad za Johnem M.E. McTaggartem – z góry niejako przestrzega każdego śmiałka, który by się na taki krok zechciał odważyć, czy raczej ważyć: „Nikt jeszcze nie złamał praw logiki, a one złamały niejednego”²⁴. Blanshard sam też wymownie puentuje tę swoją wypowiedź: „Oryginalność za wszelką cenę byłaby w tym wypadku nie bohaterstwem, lecz samobójstwem”.

Samobójstwem? Czy to nie przesada?²⁵

– Czy odpowiada Panu, jako przesłanka, taka sprzeczność arytmetyczna:
 $2+2=5$?

– Proszę bardzo.

– Odejmuję zatem od obu stron tej równości po trzy. Otrzymuję...

– Że jeden równa się dwa.

– Oczywiście. Skoro zaś papież i ja jesteśmy dwiema różnymi osobami, to w sytuacji, gdy dwa równa się jednemu, jesteśmy jedną i tą samą osobą”.

²³ W języku potocznym: *Ex contradicto (falso) quodlibet*. Czyli kończymy sprawę jako rozumne istoty i zmieniamy temat rozmowy, zamieniając ją na pogawędkę o wszystkim i o niczym. Kończę sprawę, proszę na kawę. Niech jednak nikt nie będzie zaskoczony, gdy kawa okaże się dla niego herbatą. Ja nazwę ją nadal kawą... lub maliną.

²⁴ *Czy ludzie mogą być rozumni?*, w: *Filozofia amerykańska*, red. J. Krzywicki, Boston 1958, s. 120. Por. Marciszewski, *Sztuka dyskusowania* – autor w sposób niezwykle przystępny pokazuje, że igranie z ogniem to żart w porównaniu z igraniem z zasadą niesprzeczności. To igranie z samym sobą, ze swą tożsamością, z być albo nie być samym sobą!

²⁵ Poprzez to pytanie przesuwamy naszą uwagę poznawczą jakby na przeciwny biegun analizowanego przez nas datum doświadczenia. Przesuwamy ją z przedmiotowej podstawy więzi auto-imperatywu z auto-informacją w stronę podmiotu obu tych aktów. Przenosimy akcent z prawdy, która jest stwierdzana, na prawdę o wewnętrznej strukturze tego, kto ją stwierdza. Metoda analizy nie ulegnie zmianie. Odwołamy się do już wypróbowanego dotąd zabiegu – wglądania w samą „rzecz” poprzez spoglądanie na nią w kontraście: co czyni podmiot samemu sobie, gdy sam zaprzecza aktem wolnego wyboru temu, czemu sam nadal przyświadcza mocą własnego aktu poznania? Myślę, że droga dotąd przebyta pozwoli nam wydatnie skrócić jej dwa następne, wyżej zapowiedziane, etapy. W tej chwili zbliżamy się do ukazania wyniku drugiego etapu naszej analizy.

AUTO-INFORMACJA AUTO-IMPERATYWEM AFIRMOWANIA SIEBIE JAKO POWIERNIKA PRAWDY

Samobójstwo. Proponuję zatrzymać naszą uwagę przy tym słowie. Z pewnością zaskakuje nas, może nawet szokuje, użycie przez Blansharda słowa „samobójstwo” w tym miejscu. Wszak z całą pewnością nie wchodzi tu w rachubę samobójstwo w znaczeniu fizycznego samounicestwienia. W jakim więc znaczeniu?

Narzuca się odpowiedź banalnie prosta i oczywista: dokładnie w tym znaczeniu, że ktoś samego siebie zabija (czyli dekomponuje swą tożsamość lub przestaje być z wolnego wyboru samym sobą), gdy sam zaprzecza prawdzie uznanej przez siebie samego. Takie twierdzenie zakłada jednak, iż człowiek pozostaje samym sobą lub przestaje być sobą w zależności od tego, czy aktami wolności potwierdza prawdę po-znaną, czy też, na odwrót, aktami tejże wolności zaprzecza tej prawdzie. Znaczyłoby to, iż człowiek jest sobą dzięki temu właśnie, że jest *powiernikiem prawdy*. Można to stwierdzenie uznać za *definicję człowieka*, przynajmniej częściową. Odczytanie przezeń tej prawdy o samym sobie aktem auto-informacji stałoby się dlań zatem równoważne, jeśli wręcz nie równoznaczne, z obowiązkiem przejścia na siebie roli powiernika prawdy *w ogóle* jako jej opiekuna i stróża, a *w szczególności* roli opiekuna i stróża samego siebie jako opiekuna i stróża powiernika prawdy.

W tym stanie rzeczy jednak każdorazowy akt podmiotu, poprzez który tenże podmiot zaprzeczałby świadomie i dobrowolnie poznanej przez siebie prawdzie, byłby kategorycznie niedozwolony nie tylko na mocy respektu należnego od podmiotu prawdzie jako prawdzie, lecz byłby zarazem kategorycznie niedozwolony z uwagi na obowiązek afirmacji należnej samemu sobie jako podmiotowi obcującemu poprzez poznanie z prawdą, a przez to – jako jej świadkowi i powiernikowi. Człowiek – innymi słowy – rządzi i kieruje samym sobą, gdy rządzi się i kieruje prawdą: prawdą w ogóle, w szczególności zaś prawdą o samym sobie jako jej powierniku.

Notabene. Akt tego rodzaju stanowi akt *sui generis* auto-konstytucji samego siebie poprzez samo-odkrycie siebie jako rozumnie wolnego i odpowiedzialnego za prawdę podmiotu, czyli akt *sui generis* narodzin samego siebie poprzez samopoznanie do odpowiedzialności za prawdę w ogóle, a za prawdę o sobie samym (czyli za siebie)

w szczególności²⁶. W tym momencie absolutnie wiążąca mnie z racji mej konstytucji bytowej i konstytucji poznawczej prawda o mnie staje się wezwaniem do mnie i do dynamiki mej wolności, staje się „prawdą dziejową”²⁷. Odtąd sam będę pisał dzieje swej tożsamości –

²⁶ Oto dlaczego – koniec końców – jest absolutnie niemożliwy respekt dla samego siebie bez respektu dla poznanej przez siebie prawdy. Prawda, stanowiąca podstawę więzi auto-informacji z auto-imperatywem, odsłania się jako podstawa ukonstytuowania się podmiotu auto-informacji i auto-imperatywu w swej tożsamości do tego stopnia, iż zanegowanie przez podmiot aktem wolnego wyboru stwierdzonej przez niego uprzednio prawdy oznaczać musi *eo ipso* opowiedzenie się przezeń za czymś, czemu on sam – swym aktem jako jego podmiot – zarazem zaprzecza. Odkąd tedy podmiot sam wyraźnie odkryje i uprzytomni sobie przed samym sobą tę oto strukturę jako strukturę własnego podmiotu, wchodzi on w osobliwie zdwojoną postać zależności od prawdy i odpowiedzialności za nią. Jest to prawda o samym sobie jako powierniku prawdy *tout court*. Do prawdy mianowicie o tym, co stwierdza (ewentualnie także: jak stwierdza), prawdy o przedmiocie, dochodzi prawda o tym, kto ją stwierdza, prawda o samym sobie, czyli prawda o podmiocie. Podmiot poznania staje się tu dla siebie przedmiotem poznania: „poznaje sam siebie”, odkrywa prawdę o sobie. Na odkrywcę tej prawdy spada – niczym piorun z nieba własnego samoodkrycia: samoodkrycia z właściwą mu wiążącą go mocą auto-informacji i auto-imperatywu – jednocześnie odpowiedzialność za samego siebie o randze odpowiedzialności za ocalenie własnej tożsamości. Wywiąże się z niej tylko wtedy, gdy wywiąże się po prostu z roli powiernika prawdy. Jest to bowiem odpowiedzialność kogoś, komu został powierzony – poprzez samoodkrycie – powiernik prawdy we własnej osobie. I odtąd biada mu, jeśli nie przejmie na siebie roli stróża tego oto powiernika prawdy, powiernika prawdy w samym sobie. Jako taki jest mu on poprzez akt samopoznania, czyli poprzez akt auto-informacji *par excellence*, zarazem dany i zadany. Wydaje się, że św. Paweł z Tarsu tej dokładnie intuicji daje przejmujący wyraz, gdy woła: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9, 16). Zwróćmy uwagę: św. Paweł nie mówi, że to „niedobrze dla Ewangelii”, mówi: „to dla mnie niedobrze”. Biada mi!

W tym dokładnie miejscu uwyrażnia się również, jak zasadniczo przeciwstawne są względem siebie stanowiska personalizmu i eudajmonizmu, wraz z odpowiadającymi im postawami odnośnych podmiotów, i zarazem w jakim sensie samospełnienie jawi się wobec osoby jako podmiotu działania w postaci tego, co dla niej jest ze wszech miar upragnione: *appetibile quo maius cogitari non potest*, ale również, a nawet przede wszystkim, jako coś, co jest jej istotnie jako osobie – w imię prawdy o osobie – kategorycznie zadane: *affirmabile quo maius cogitari nequit*. Można mówić wręcz o swoistym „zniesieniu się” opozycji pomiędzy „troską o własne szczęście” i „kategorycznym obowiązkiem wierności prawdzie o samym sobie”. Por. w tej sprawie: R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989 (wyd. pol.: *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, Lublin 1997).

²⁷ Por. T. Styczeń, *Problem człowieka problemem miłości*, pkt 3: „«Ja» podmiotem swych dziejów: od wezwania do spełnienia”, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, [red. T. Styczeń], Lublin 1987, s. 78–81. Por. również:

jej spełniania albo przekreślenia – aktami wyboru. Tu tkwi także sedno tak zwanego *wyboru podstawowego*, określanego również mianem *opcji fundamentalnej*.

Wydaje się, że po tych wyjaśnieniach przywołane wyżej za Blanchardem słowo „samobójstwo” odsłania to znaczenie, które w moralnym kontekście nie tylko nie jest przesadą, ale przeciwnie: uzyskuje dopiero jedynie właściwą mu miarę i rangę. Jeśli widzimy tu potrzebę i konieczność wprowadzenia rozróżnienia pomiędzy samobójstwem fizycznym i moralnym, to uznanie tej potrzeby konieczności ujawnia nam tylko raz jeszcze z całą wyrazistością dokładnie tę tożsamość, którą tu chcemy podkreślić i uwydatnić: *moralną* tożsamość człowieka z tożsamością człowieka *jako człowieka*, rzecz by można: człowieka *jako osoby*. Jedynie na tym tle jesteśmy w stanie zrozumieć i uznać etyczną samooczywistość i – przez to – doświadczalną prawomocność wypowiedzi Sokratesa: „Szczęśliwsza jest ofiara mordu od swego mordercy”²⁸. I cały dramat Antygony zawarty w jej apelu do wszystkich mieszkańców polis, obywateli Aten: siebie samych jako ludzi – i swe państwo jako prawodawcę – ocalicie tylko wtedy, gdy nie dopuścicie się – w imię ustanowionego przez was prawa – aktu profanacji wobec bodaj jednego spośród was! Choćby to miały być – „tylko” – jego zwłoki.

Zobaczyliśmy zresztą w samym centrum współczesnej Europy, w niedawnej historii PRL-u, jak wymowny komentarz do tej samej sprawy dali ludzie, logicy i etycy w jednej osobie, od których zażądano dokonania jednego „tylko” wyjątku w logice: odstępstwa od logicznej zasady niesprzeczności²⁹. Ofiarami tych haniebnych represji byli, jak już wspomniano, Ajdukiewicz i Kotarbiński. Opuścili oni piastowane przez siebie katedry logiki na uniwersytetach, wybierając los banitów.

Dlaczego? Rzecz gustu tylko czy też jedyny sposób – odpowiadam na to pytanie retorycznym pytaniem – uchronienia się przed moralnym samobójstwem, czyli potwierdzenia czynem sprzeciwu *nierozłączalnego iunctim* pomiędzy respektem dla prawdy a *respektem dla prawdy o sobie jako sobie, prawdy o człowieku jako powierniku powiernika prawdy?*

J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris 1950. Godna uwagi jest przeprowadzona przez autora analiza moralnej postawy Antygony w kontekście sprawy poruszanej w przypisie poprzednim.

²⁸ Por. Platon, *Gorgiasz*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 56.

²⁹ Por. A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” 4(1991), nr 34, s. 33.

Nie potrzebujemy chyba pytać jeszcze, kto zwycięża, a kto ocala jako człowiek, agresor czy ofiara, przy tego rodzaju aktach represji. Myślę, że w charakterze odpowiedzi wystarczy przypomnieć u kresu przeprowadzonej refleksji tytuł, który jej dałem na wstępie: „Auto-informacja auto-imperatywem afirmowania siebie jako powiernika prawdy”, uzupełniając go jedynie tym oto *post dictum*: – *Pod rygorem moralnie samobójczego rozbitcia własnej tożsamości*. Konkluzję mego wywodu można też równoważnie wyrazić słowami pochodzącymi z utworu poetyckiego Karola Wojtyły, noszącego znamienne tytuł *Narodziny wyznawców*: „Jeśli jednak prawda jest we mnie, musi wybuchnąć. / Nie mogę jej odepchnąć, bobym odepchnął sam siebie”.

AUTO-INFORMACJA AUTO-IMPERATYWEM AFIRMOWANIA KAŻDEGO DRUGIEGO JAKO POWIERNIKA PRAWDY

Odkrycie siebie samego w sobie jako powiernika prawdy – towarzyszące odkryciu prawdy jako czegoś, co w sposób zupełnie osobliwy obliguje swego odkrywcę do afirmowania jej dla niej samej – nie jest wcale ostatnim moim (czy nie naszym?) odkryciem. Wyłania ono z siebie następne. Odkrywając bowiem w sobie samym strukturę własnego „ja” – patrząc na siebie „od swego wnętrza” – jako strukturę powiernika prawdy, odkrywam przez to strukturę „ja” jako „ja”, czyli strukturę *każdego innego „ja”*. Odkrywam po prostu „wewnętrzne prawidło” swego „ja” – jego *universale in concreto*³⁰. Odkrywając, innymi słowy, w sobie samego siebie, czyli *prawdę definiującą mnie jako mnie*, odkrywam w sobie *prawdę o każdym drugim „ja”*, odkrywam w samym sobie... *każdego drugiego*. I wpadam przez to w matnię prawdy o każdym drugim. Wszak drugi, owszem, każdy drugi to dla mnie ktoś, kto – tak samo jak ja – poznając w ten sam sposób jak ja prawdę, prawdę o sobie, sam siebie nią wiąże do jej uznania za prawdę, groźbą autodestrukcji podmiotowej spójności samego siebie w przypadku jej zanegowania. Poznając prawdę, zamyka się on – tak samo jak ja – w jej potrzasku. Jest to jednak potrzask brzemienny w szansę potwierdzenia swej wolności i szansę samospelnienia.

³⁰ Por. R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000; tenże, *Wprowadzenie*, w: T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, zwłaszcza s. 7–9.

Wobec tego: czego mi – z racji prawdy – nie wolno w stosunku do własnego „ja”, nie wolno mi także – dokładnie z tego samego powodu – w stosunku do każdego innego „ja”. Wyjątek przekreśliłby wszystko. Rozpoznając drugiego poprzez strukturę własnego „ja”, dostrzegam, że jedynie afirmując jego wewnętrzne samozwiązanie siebie poznana przez niego („od środka”) prawdą, jestem w stanie uczynić zadość wymaganiom prawdy o samym sobie i dać przez to sobie jedyną szansę samospełnienia. Nie wolno mi nigdy nakłaniać drugiego do zakłamania jego sumienia i niewolenia przez to samego siebie, jak nie wolno mi gwałcić własnego sumienia, godząc się na samozakłamanie i przez to na samozniewolenie. Oto jak niełatwą mam więc drogę do afirmacji samego siebie jako powiernika prawdy, drogę do „tak” dla samego siebie. Muszę na niej *zaafirmować każdego drugiego dla niego samego!* Tak właśnie jak – w imię prawdy o sobie – siebie samego. Nie wolno mi nikogo wykluczyć, jeśli chcę zostawić jakąkolwiek szansę dla samego siebie, której nie wolno mi (!) siebie w żadnym wypadku (czyli kategorycznie) pozbawić. Muszę objąć wszystkich aktem afirmacji w sobie: „Nazywam się Milijon – bo za miliony / Kocham i cierpię katusze...”³¹. Nie urodzi się inaczej Konrad w Gustawie, człowiek w człowieku.

Może to zatem nie przypadek, że Mickiewiczowi odkrycie owych narodzin Konrada w Gustawie objawiło się – podobnie jak Platonowi: „Miłować prawdę, każdą i w każdym”³² czy Sofoklesowej Antygonie: „Urodziłam się, by współ-kochać, nie – by współ-nienawidzić” – w związku z całą więzienną?

Odkrycie to ujawnia jednak kolejny, zaskakująco optymistyczny i zarazem metodologicznie niezwykle doniosły wymiar. Wszak i każdy drugi – gdy tylko dokona aktu samoodkrycia – nie jest w stanie dać jakichkolwiek szans samemu sobie inaczej, jak tylko afirmując podmiotową strukturę każdego drugiego „ja”, z moim własnym włącznie. I on, tak samo jak ja, wpada w potrzask prawdy o każdym innym „ja”,

³¹ A. Mickiewicz, *Dziady*, część III. Aktem tym Gustaw odkrywa w sobie prawdę o sobie i dopiero, wybierając ją, rodzi w sobie Konrada, czyli samego siebie: *Obiit Gustavus et natus est Conradus*.

³² Por. J. Seifert, *Diligere veritatem omnem et in omnibus. To Love All Truth and to Love It in Everything*, „Ethos” 1996, wydanie specjalne, nr 2, s. 53–67, a zwłaszcza magistralne dzieło tegoż autora: *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, Milano 1989, wprowadzenie – R. Buttiglione.

prawdy odkrytej w swym własnym „ja”. I jego wiąże dlatego to samo: czego mi absolutnie nie wolno w stosunku do własnego „ja”, tego mi też nie wolno – z tego samego powodu – w stosunku do każdego innego „ja”. Innymi słowy: nie jestem w stanie odnaleźć samego siebie w sobie i spotkać się z samym sobą inaczej, jak tylko odnajdując i spotykając w drodze ku samemu sobie każdego drugiego z osobna i wszystkich razem włącznie. Nie ma innej drogi od siebie do siebie!

Nie ma zatem dla nas dróg na skróty! Szukanie tutaj wyjątku byłoby próbą urzeczywistnienia tego, co sprzeczne samo w sobie. Jestem „skazany” na k a ż d e g o drugiego. Samego siebie mogę zaafirmować, jedynie afirmując każdego drugiego. I każdy drugi „skazany” jest na mnie. Może sam siebie zaafirmować, tylko afirmując każdego drugiego – ze mną włącznie. Jesteśmy razem i każdy z osobna „skazani” na radykalną³³ solidarność, na wybór komunii w prawdzie, czyli na miłość wzajemną. Drugi jest mi tak bliski, jak ja sam sobie. Gdy tego nie widzę, wciąż jeszcze nie wiem najważniejszej rzeczy o samym sobie. Drugiemu jestem tak bliski, jak on sam sobie. Gdy on tego nie widzi, wciąż jeszcze nie wie najważniejszej rzeczy o samym sobie. Siebie samego wybieram dopiero wtedy i tylko wtedy, gdy jednocześnie afirmuję w tym wyborze każdego drugiego. I drugi wybiera sam siebie dopiero wtedy i tylko wtedy, gdy w tym wyborze afirmuję każdego drugiego – ze mną włącznie. Oto dlaczego *każdy drugi dla każdego drugiego to bliźni* w najbardziej radykalnym tego słowa znaczeniu. *Nigdy rywal, nigdy wróg!*

Stąd też jedynie we wzajemnej komunii – wyrosłej na gruncie komunikowania sobie czynami prawdy o nas samych – odnajdujemy dopiero samych siebie i potwierdzamy (afirmujemy) samych siebie w sobie. Prawda o nas – zapośredniczona poprzez bazę auto-informacji – staje się dla wszystkich jej podmiotów normatywnym programem wzajemnego współbycia i współdziałania, staje się kategorycznym auto-imperatywem dla jej odkrywców, aktualnych i potencjalnych.

Istotną treść tej auto-informacji i auto-imperatywu można różnie werbalizować. Różna szata słowna może być nosicielem identycznego w swym sednie przesłania moralnego do uniwersalnego zakresu podmiotów, dla których treść ta stanowi „kartę tożsamości”. Można ją wysłowić jako przykazanie miłowania bliźniego jak siebie samego (Chrystus), jako zasadę nienaruszalności godności drugiego człowieka

³³ Czyli sięgająca samego korzenia sprawy (od łac. *radix* – korzeń).

(Seneka: „*Homo homini res sacra*”), jako zasadę „współmówienia” (Sofokles), „zasadę powszechnej życzliwości” (Czesław Znamierowski), jako zasadę „spolegliwego opiekuństwa” (Kotarbiński) bądź jako zasadę afirmowania osoby przez osobę (Wojtyła). Tę ostatnią można wyrazić prostą formułą: *Osoba winna afirmować osobę dla niej samej* (*Persona est affirmanda propter se ipsam*) bądź formułą: *Osobie od osoby należna jest miłość*.

Nietrudno chyba zauważyć, że w moim przedłożeniu postawiłem akcent nie tyle na sam sposób wysłowienia treści³⁴ tej zasady, ile na sposób ujawnienia jej źródła i zarazem podstawy jej poznawczej ważności. Starłem się pokazać, iż zasada: *Persona est affirmanda propter se ipsam* czerpie całą swą treść i całą swą legitymację wyłącznie z bezpośredniego wglądu każdego z nas w strukturę własnego „ja”, która to struktura objawia się nam najbardziej pierwotnie, niczym w swej załączni, w każdorazowym naszym akcie – i zarazem fakcie – poznania. Objawia się ona zwłaszcza wtedy, gdy prawda, która zobowiązuje podmiot mocą jej poznania do należącego jej respektu, stawia tenże podmiot wobec mocy kolidujących z jej wymaganiami, gdy „normatywna moc prawdy” wiążąca go „od wewnątrz” do jej bezwzględного respektowania zostaje niejako wyzwana poprzez moce różnorodnych pokus. Sytuacja kontrastu pozwala z całą oczywistością dostrzec, iż akt poznania przez podmiot czegokolwiek w jego źródłowej postaci auto-informacji jest zarazem skierowanym do niego kategorycznym auto-imperatywem³⁵. *Dzięki temu wgląd w samego siebie jako „ja”, stanowiące podmiot tego aktu, ujawnia nam poprzez prawdę o strukturze nas samych zarazem to, co jest nam należne od nas samych z uwagi na tę właśnie strukturę*. To zatem, co w sposób najbardziej źródłowy określa treść zasady etycznej i stanowi zarazem najbardziej pierwotną podstawę legitymacji jej poznawczej wartości, prezentuje się nam w postaci bezpośrednio oczywistego *datum* doświadczenia: *Nie wolno mi zaprzeczyć temu (auto-imperatyw), com sam stwierdził (auto-informacja), lub vice versa: Com sam*

³⁴ Trudno tu jednak nie zauważyć, iż osoba odkrywająca siebie poprzez odkrycie w sobie roli powiernika wobec siebie jako powiernika prawdy dokonuje odkrycia, które może równie fascynować, co przerażać ogromem ciężaru odpowiedzialności za siebie. Warto tu chyba przypomnieć Augustyna: „*Amor meus pondus meum – eo feror quocumque feror*”, co daje się chyba tłumaczyć także w taki oto sposób: „Moja miłość jest mi ciężarem, ale unosi mnie to, co dźwigam”.

³⁵ Doskonale pokazuje tę sprawę R. Buttiglione, krocząc tropem *Politei* Platona, w artykule: *Suwerenność narodu przez kulturę*, „*Ethos*” 1(1988), nr 4, s. 94–120; por. tenże, *Etyka w kryzysie*, Lublin 1994.

stwierdził (*auto-informacja*), temu nie wolno mi zaprzeczyć (*auto-imperatyw*). Ujawnienie swoistego znamienia tegoż *datum*, jakim jest owa nierozłączalna w nim więź wzajemna momentu *informatywnego* („jest”) i *normatywnego* („powinien”), rozstrzyga w sposób definitywny również o metodologicznym charakterze samej naczelnej zasady etycznej i – w konsekwencji – o metodologicznym charakterze samej etyki jako dyscypliny normatywnej, a zarazem gruntującej swą przedmiotową prawomocność na *datum sui generis doświadczenia*. Sedno tego doświadczenia, jako źródła epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, ująć można w sposób zwięzły formułą: *Primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur*.

W konsekwencji tego i sama etyka staje się dyscypliną o podmiocie, który *normuje* swe działanie *przez to i dzięki temu*, że sam siebie o nim – w sposób właściwy dla siebie – *informuje*. Etyka jest z racji samego charakteru metodologicznego swego punktu wyjścia *antropologią normatywną*. Cała jej bowiem metodologiczna struktura wznosi się na fundamencie doświadczenia, którego elementarna charakterystyka ujawnia strukturalną w jego istotnej zawartości jedność momentu informatywnego i normatywnego. Problem „gilotyny Hume’a”, czyli problem formalnologicznego przejścia od „jest” do „powinien”, w odniesieniu do etyki nie istnieje. Prezentowanie go w odniesieniu do etyki jako problemu jej możliwości jest nieporozumieniem, mającym swe źródło w błędzie co do rozpoznania (*ignoratio elenchi*) jej epistemologicznego źródła i metodologicznej podstawy jej prawomocności.

DLACZEGO OBRONA ŻYCIA NIENARODZONEGO?

Tadeusz Styczeń, *Dlaczego obrona życia nienarodzonego?*, w: tegoż, *Człowiek darem: życie, rodzina, państwo, prawo*, „Dzieła Zebrane”, t. 5, red. C. Ritter, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2014, s. 297–304.

*Wszystko, co czyniliście jednemu z tych braci moich
najmniejszych, Mnieście uczynili.*
(Mt 25, 40)

W tym, co zamierzam przedstawić, chodzi mi o pokazanie koniecznego związku pomiędzy obroną życia człowieka nienarodzonego a miłością bliźniego. Miłość bliźniego, zwana też afirmacją człowieka, stanowi istotną treść naczelnej zasady etycznej. Zasada ta – nazwana przez Karola Wojtyłę normą personalistyczną – głosi, że osobę należy afirmować dla niej samej, że – innymi słowy – każdy ma w sobie samym wystarczający tego powód, by go afirmować. To właśnie wyklucza, by można było afirmować jakąkolwiek osobę – z własną włącznie – kosztem jakiegokolwiek innej. W tym, co powiedziano, chodzi o sam fundament etycznego myślenia i działania, o samo sedno etyki i moralności.

Założywszy zatem, że sprawa ta jest dla nas oczywista, można i trzeba uznać pytanie: Dlaczego afirmacja człowieka? – za pytanie po prostu zbędne, czyli retoryczne. Skoro tak, to pokazanie koniecznego związku logicznego pomiędzy afirmacją człowieka a obroną życia człowieka nienarodzonego winno zmienić pytanie: Dlaczego obrona życia człowieka nienarodzonego? – również w pytanie retoryczne. Myślę, że pytanie to ma dla nas istotnie taki sens. Gdyby ono jednak dla kogoś takiego sensu nie miało, wówczas trzeba by wskazać i usunąć

jedyny tego powód, o którym – przy założeniu personalizmu – da się tu w ogóle pomyśleć: niedostrzeżenie związku pomiędzy afirmacją człowieka a afirmacją człowieka nienarodzonego. Związek ten faktycznie nie zawsze jest przez wszystkich dostrzegany, a niekiedy bywa wręcz negowany. To właśnie ujawnia etyczną wagę i moralną powagę pytania: Dlaczego obrona życia nienarodzonego? Na szczęście to, co sprawia, że pytanie: Dlaczego obrona życia nienarodzonego? – jest problemem, wskazuje też wyraźnie drogę, na jakiej można skutecznie przezwyciężyć dochodzącą w nim do głosu trudność, samo zaś pytanie zmienić w pytanie retoryczne. W tym właśnie widzę – jako etyk – swoje zadanie. Droga do wykonania tego zadania jest prosta. Ma dwa tylko etapy: pokazanie, po pierwsze, że niemożliwa jest afirmacja człowieka bez afirmacji jego życia oraz, po drugie, że człowiek nienarodzony jest... człowiekiem. Zanim jednak wkroczę na tę drogę, chciałbym zwrócić uwagę na to, co w związku z tą drogą mówi współczesna proklamacja praw człowieka.

PROKLAMACJA PRAW CZŁOWIEKA PROKLAMACJĄ JEGO OSOBOWEJ GODNOŚCI I WARUNKÓW JEJ AFIRMACJI

Opinia, konsens, nawet pod postacią jednomyślności, nie jest ani koniecznym, ani wystarczającym warunkiem prawdy. Pomyślmy tylko o dniu, w którym Kopernik wbrew powszechnemu mniemaniu „wstrzymał Słońce, a poruszył Ziemię”. Opinia jest jednak niebagatelny wskaźnikiem prawdy, wskaźnikiem, którego nie można ignorować, zwłaszcza w sytuacji, kiedy daną prawdę usiłuje się na różne sposoby przesłaniać. Z tego punktu widzenia na szczególną uwagę zasługuje współczesna proklamacja godności osoby ludzkiej. Wyraża się ona nader wymownie w narastającym na całym świecie ruchu obrony praw człowieka.

Etyk widzi w tym ruchu przede wszystkim oznakę prawidłowej, ciągle zdrowej wrażliwości moralnej współczesnego człowieka. Zdumiewa wręcz – zważywszy zwłaszcza na fakt ogromnej technicyzacji życia i jej naporu na ludzką świadomość – oporność ludzkiego sumienia wobec pokusy redukcji moralności działania do samej tylko jego skuteczności. Człowiek jest ciągle osobą, nie zaś rzeczą; kimś, *kogo należy afirmować dla niego samego*, kim nie wolno się nigdy – jak rzeczą – jedynie posłużyć.

Czyżby znaczyło to, że w imię moralności działania należy w ogóle nie dbać o jego skuteczność? Bynajmniej! Chodzi jedynie o wskazanie nadrzędności kryterium moralności działania wobec kryterium jego skuteczności lub – innymi słowy – podrzędnego charakteru skuteczności działania (techniki) względem moralności (etyki). Chodzi po prostu o pokazanie granicy, *od której* skuteczność obraca się przeciw osobie, ale zarazem granicy, *do której* skuteczność działania jest czymś, czego domaga się wręcz sama logika wewnętrzna afirmowania realnej osoby.

Dokładnie to pragniemy wyrazić, podkreślając tak często w kontekście obrony praw człowieka ich *niezbywalność*. Cóż bowiem wyraża niezbywalność tych praw? Mówi ona: niemożliwa, lub zgoła iluzoryczna, jest afirmacja realnego człowieka bez efektywnej współafirmacji tego, co stanowi dobro człowieka tak istotnie związane z jego „być albo nie być”, że naruszenie tego dobra uderza wprost w samo sedno człowieczeństwa. Oto dlaczego normy moralne, których zadaniem jest chronić te tak istotne dla człowieka dobra i zabezpieczać to, co tak dlań nieodzowne, muszą mieć dokładnie tę samą moc wiążącą, którą ma naczelną zasada etyczna – norma personalistyczna, a więc moc normy absolutnie, czyli bezwyjątkowo obowiązującej. Wszelka próba dopuszczenia wyjątku od normy *takie dobro chroniącej* musiałaby oznaczać przedsięwzięcie – z etycznego punktu widzenia – absurdalne: negację człowieka w imię jego afirmacji. Proklamacja niezbywalnych praw człowieka to zatem przede wszystkim proklamacja nienaruszalności tego wszystkiego, na czym się jego godność zasadza: jego struktury bytovej; to – innymi słowy – proklamacja absolutnej ważności i nienaruszalności moralnego prawa naturalnego.

Nie powinno nas tedy dziwić, że na liście niezbywalnych praw człowieka, i to na poczesnym jej miejscu, figurują tak nieodmiennie: prawo człowieka do wolności sumienia i wyznania, czyli prawo do wierności własnym przekonaniom, prawo do tajemnicy, z czym wiąże się absolutny zakaz zadawania tortur, a także, interesujące nas tutaj szczególnie, prawo człowieka do życia.

PRAWO DO ŻYCIA NIEZBYWALNYM PRAWEM CZŁOWIEKA

Życie biologiczne nie jest najwyższym dobrem człowieka, jest jednak jego dobrem podstawowym, fundamentalnym. Życie nie jest wartością najwyższą. Już Sokrates przypominał swym współczesnym, że nie chodzi o to, by żyć, lecz o to, by dobrze żyć. Życie jest po to, by świadczyć nim o wartościach wyższych od samego życia, o wartościach, dla których – w przypadku tragicznej kolizji – trzeba być gotowym oddać życie. Z wyboru. To właśnie wierna służba wartościom wyższym niż życie rozstrzyga o tym, że życie nasze warte jest przeżycia, że jest dobrym życiem, życiem godziwym, czyli życiem godnym tego, kim jesteśmy.

Człowiek jest jednak tym, kim jest, o ile w ogóle jest; jest zaś – przynajmniej w wymiarach doczesnego świata – o ile żyje. „*Vivere viventibus est esse*”¹ – za Arystotelesem przypomina św. Tomasz z Akwinu. Dla istot żyjących żyć to istnieć. Życie okazuje się więc dla człowieka wartością podstawową. Jest tym dobrem, na fundamencie którego wznosi się cała „reszta”. Stąd też rzetelne „tak” dla człowieka, dla całej „reszty” dóbr dla człowieka i samego człowieka, możliwe jest tylko poprzez „tak” dla jego życia. Afirmacja życia jest, innymi słowy, warunkiem koniecznym afirmacji człowieka jako człowieka. Afirmacja życia ludzkiego staje się po prostu „testem prawdy” właściwego stosunku moralnego człowieka do człowieka, czyli sprawdzianem rzetelnej, autentycznej moralności, rzetelnej miłości bliźniego.

W tym miejscu trzeba jednak uczynić jeden krok dalej. Analiza filozoficzna ludzkiego istnienia ujawnia bowiem jego niekonieczność i przez to jego radykalną darmowość. Człowiek jest: zaczyna istnieć i istnieje, ponieważ jest darem. Czyim darem? Nie samych tylko rodziców, skoro ciągle jacyś rodzice bezradnie oplakują śmierć swych dzieci. Czyim więc? Tego, kto, będąc Osobowym Absolutem Istnienia, jedynie mocen jest obdarować kogokolwiek innego osobowym istnieniem. Tylko dzięki bezpośredniej interwencji stwórczej Osobowego Dawcy życia człowiek zaczyna w ogóle być, i być człowiekiem. Człowiek zaczyna żyć i żyje jako ten, *kogo* Bóg stwórczo po imieniu wzywa, i jako ten, w *kim* go stwórczo po imieniu wzywa. Z tego stwórczego wezwania i spotkania człowiek po prostu *jest*. Żyje jako teofania. Żyje,

¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 18, a. 2.

uczestnicząc w – i zarazem faktem swego życia ujawniając obecne w nim – Sacrum. Stąd też nie do Żydów dopiero, braci w wierze, lecz już do Greków mógł święty Paweł powiedzieć: „W Nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28). Z Bogiem więc ma do czynienia ten, kto ma z życiem człowieka do czynienia. Stwórca jest tam, gdzie człowiek jest! Oto dlaczego niemożliwe jest „tak” dla człowieka inaczej, jak tylko poprzez „tak” dla jego Osobowego Stwórcy, co ze swej strony nie może się wyrażać inaczej, jak tylko poprzez „tak” dla życia ludzkiego jako *par excellence* „Bożego daru”, daru, w którym uobecnia się sam Dawca życia *in actu et in Persona*. Odtąd więc afirmacja życia staje się równocześnie „testem prawdy”, czyli sprawdzianem właściwego stosunku człowieka względem człowieka i względem Boga, sprawdzianem rzetelnej miłości i Boga, i bliźniego. Stosunek do życia ludzkiego staje się w sposób nierozłączalny miernikiem autentycznej moralności i religijności. Mówi święty Jan: „i każdy miłujący Tego, który dał życie, miłuje również tego, który życie od Niego otrzymał” (1 J 5,1). Nie można tego chyba głębiej i zwięźlej wyrazić.

Należy odnotować, że współczesna proklamacja praw człowieka wydobyla na jaw – mocą wewnętrznej logiki – tę fundamentalną pozycję wartości życia względem wszystkich pozostałych wartości. Wyrazem tego jest często wysuwany – i w ustawodawstwach wielu krajów już zrealizowany – postulat zniesienia kary śmierci z powołaniem się na tę właśnie „logikę dóbr dla człowieka”. Nie można konsekwentnie bronić prawa czyjegokolwiek – zwłaszcza swego – do czegokolwiek jako prawa człowieka, jeśli się raz zakwestionowało w odniesieniu do kogokolwiek samą podstawę wszelkiego prawa człowieka do czegokolwiek: jego prawo do życia.

Czyż więc na tym tle nie trzeba uznać za drastycznie niekonsekwentne działania tych parlamentów, które – z powołaniem się na niezbywalne prawo człowieka do życia – orzekają zniesienie stosowania kary śmierci w stosunku do przestępców (którym dowiedziono zbrodni), a równocześnie legalizują ustawowo masowe zabijanie ludzi skrajnie niewinnych i bezbronych, ludzi nienarodzonych? Trudno pomyśleć większy od tego absurd logiczny i etyczny! Zarzut ten można by wycofać tylko pod jednym warunkiem: zdecydować, że zabijany nienarodzony nie jest człowiekiem. Ale na jakiej podstawie? Oto pytanie. Czy nie wyłącznie na podstawie nieliczącej się z prawdą przemocy narodzonych nad nienarodzonymi? Sugestia – zda się – przerażająca. Czy jednak tak zwane plebiscyty nad ustawową dopuszczalnością

przerywania ciąży nie implikują w końcu, że głoszący samozwawnco uzurpują sobie moc rozstrzygnięcia własną decyzją o tym, kto jest, a kto nie jest człowiekiem?

CZŁOWIEK NIENARODZONY JEST NIENARODZONYM CZŁOWIEKIEM

Tak oto dochodzimy do centralnego dla sprawy życia nienarodzonego pytania: Czy istnieje jakaś istotna różnica pomiędzy człowiekiem, który jeszcze oczekuje urodzenia, a człowiekiem, który się już narodził? Nie ma żadnej istotnej różnicy. Z punktu widzenia bycia tym oto człowiekiem jest bowiem sprawą bez istotnego znaczenia, czy już żyjąc, ma on chwilę swych urodzin jeszcze przed sobą – czy już za sobą. Z tego punktu widzenia znaczenie istotne ma wyłącznie to, kiedy człowiek zaczyna istnieć i być tym oto człowiekiem, kiedy się – innymi słowy – poczyzna. Na to pytanie istnieje jedna tylko rozumna – to jest respektująca dane doświadczenia i logiki – odpowiedź: w momencie poczęcia.

Oto próba zwięzłego wysłowienia tego, co tu oczywiste.

W odniesieniu do *jednorodnego procesu*, który ma charakter *ciągły*, zasada racji dostatecznie proces ten tłumaczącej wyklucza możliwość niesprzecznego zidentyfikowania tego procesu (jako tego właśnie) bez uznania, że jest on *tym samym już w punkcie*, w którym się zaczął, i potem cały czas nieprzerwanie *tym samym od punktu*, w którym się zaczął. Otóż nie wydaje się, by trzeba było kogokolwiek przekonywać o tym, iż życie człowieka to taki właśnie ciągły proces. Ciągły i zarazem tożsamy, jednorodny, dzięki tożsamości swego podmiotu. Sprawę początku życia człowieka trzeba zatem odesłać – w imię logiki procesu – do chwili poczęcia. Z punktu widzenia biologii dokonuje się ono w momencie zjednoczenia plemnika ojca dziecka z komórką jajową jego matki. Wszystkie inne próby umiejscowienia w czasie początku istnienia człowieka mają przeciw sobie zasadę racji dostatecznej, a wraz z nią zasadę niesprzecznosci i tożsamości.

Nauka empiryczna, jaką jest embriologia, daje nam bliższy opis poczęcia. Mówi o „jak” początku życia ludzkiego, potrafi go też dość dokładnie umiejscowić w czasie. Notabene: prawodawstwo chińskie i innych państw Dalekiego Wschodu w dniu urodzin zwykło rodzącemu się człowiekowi dopisywać rok życia.

Filozofia natomiast staje tu wobec dodatkowego problemu. Wychodząc od stwierdzenia duchowości człowieka (co się ustala w sposób odrębny), musi domagać się dla jej wyjaśnienia bezpośredniego wkroczenia przyczyny współmiernej do zaistnienia takiego skutku, jakim jest *duchowe* istnienie człowieka, i to wkroczenia jej właśnie w momencie, w którym istnienie człowieka ma swój początek, czyli w chwili poczęcia. Może to być więc tylko interwencja bezpośrednia Osobowego Absolutu Istnienia. Interwencja stwórcza *par excellence*. Oto dlaczego od momentu poczęcia nowego życia ludzkiego każdy, kto ma do czynienia z tym życiem, ma do czynienia z człowiekiem i z jego Stwórcą.

Wniosek końcowy naszych rozważań jest tedy następujący: z czysto logicznego punktu widzenia brak podstaw do budowania etyki życia nienarodzonego odrębnej od etyki życia po prostu. Wszystko bowiem, co dotyczy afirmacji – lub obrony – życia człowieka jako warunku *sine qua non* afirmacji człowieka i Boga, odnosi się do życia człowieka *tout court* od chwili poczęcia aż do śmierci. Sam moment narodzin nie odgrywa tutaj istotnej roli. Jest to z zasady jedna i ta sama etyka respektu dla człowieka poprzez respekt dla jego życia – fundamentalnej wartości człowieka, oraz etyka respektu dla wyłączonego Dawcy daru życia – dla Osobowego Stwórcy.

To jednak, co z logicznego punktu widzenia nie domaga się wyodrębnienia, domaga się go w sposób szczególny z racji psychologicznych i pedagogicznych, a to ze względu na szczególne zagrożenie człowieka nienarodzonego ze strony człowieka narodzonego, a także ze względu na szczególne zagrożenie w tym układzie – o czym się mniej pamięta – człowieka narodzonego ze strony samego siebie. Zatrzymajmy się więc jeszcze przez chwilę w tym miejscu wyjątkowo diagnostycznego sprawdzenia swej moralnej wrażliwości.

KTO JEST GŁÓWNYM ZAGROŻONYM?

Człowiek w stanie prenatalnym jest niemal niezauważalny i skrajnie bezbronny. Nie umie się bronić nawet tym, czym na swój sposób broni się człowiek już urodzony, chociażby działaniem na zmysły wzroku i słuchu, na przykład poprzez płacz. Pozostaje zdany zupełnie na wyobraźnię i na dobrą wolę tych, od których jest uzależniony. Można w nim wcale nie dojrzeć tego, kim w rzeczywistości jest: kimś,

kogo należy afirmować dla niego samego. I można go zabić, nie zdając sobie niekiedy sprawy z tego, że się zabija i eliminuje człowieka ze społeczności ludzi. W przypadku tej – przerażającej skądinąd – *nie-wiedzy* można go wtedy zabić nawet *bez zaciągania winy*, zabijając przecież człowieka. *Innocens sed nocens!* Oto więc powód i miejsce, gdzie głos moralisty musi zabrzmieć szczególnie donośnie w imieniu bezbronnego człowieka i milczącego w nim Stwórcy. Etyka musi uczynić wszystko, by obnażyć i usunąć paradoks skrajnego zagrożenia życia ludzi ze strony skrajnie niebezpiecznych, gdyż „rozbrojonych” ignorancją z poczucia winy agresorów. Etyka musi zdecydowanie wystąpić w obronie tych, którzy cenę własnego życia płacą za ignorancję i niewinność swych zabójców. W przeciwnym razie etyka sprzeniewierzyłaby się temu, czemu ma służyć: afirmacji człowieka.

Kiedy natomiast zabójca wie, co czyni, i mimo to czyni, co czyni, licząc na przywileje, z których w tym przypadku korzysta skrytobójca, lub na legalną niekaralność swego postępku, etyka musi wskazać za Sokratesem głównego poszkodowanego w całej sprawie. Oto myśl wielkiego Ateńczyka: Szczęśliwsza jest ofiara mordu od swego oprawcy! Nie można nikogo zabić fizycznie, nie współzabijając moralnie samego siebie. I nie skazując przez to własnego otoczenia, przede wszystkim swych najbliższych, na konieczność obcowania na co dzień z zabójcą. Eliminując ze swego grona bez rozgłosu ludzi nienarodzonych, stajemy się sami społeczeństwem ludzi moralnie umarłych. Komu bije dzwon? Czy rzeczywiście wcale i nikomu nie bije? Istotnie, nie słychać dzwonu żałoby po tych, którzy odchodzą. Zabójcy są však zainteresowani ciszą i zacieraniem wszelkich śladów, które mogłyby przypominać o istnieniu ofiar mordu. Ale czy w śmiertelnej ciszy tego milczenia nie słychać głosu trwogi i głosu przestrogi?

Tym ostatnim głosem przemawia właśnie etyka życia nienarodzonego. Z powodu tego głosu jest ona nieodzowna. W obliczu zagrożonego życia nienarodzonego człowieka etyk filozof woła: *oszczędź!* I dopowiada: *siebie przede wszystkim!* Ocal nienarodzonego, by ocalić siebie! By nie uśmiercać moralnie samego siebie! Natomiast etyk teolog nie może tu nie przypomnieć słów Chrystusa, słów, które mogą nie mniej fascynować, co przerażać: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili”. To oni właśnie, ci najmniejsi, osądzą nas kiedyś w imieniu samego Chrystusa.

ŚWIADEK PRAWDY

Tadeusz Styczeń, *Świadek prawdy*, w: tegoż, *Świadek prawdy: o świętym Janie Pawle II – uczeń*, „Dzieła Zebrane”, t. 6, red. A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2015, s. 159–163.

*To nie wy przemawiacie, lecz Duch Ojca waszego,
który przez was mówi.
(Mt 10, 20)*

Jan Paweł II, podejmując pytania Vittorio Messoriego – widzą to i chcą tego od początku obaj rozmówcy! – nie podejmuje rozmowy z samym tylko wybitnym pisarzem i znanym szeroko poza Italią dziennikarzem z Mediolanu¹. Trudności i niepokoje, z pozycji których Messori zadaje Ojcu Świętemu swe pytania, odsłonił on sam zresztą w swej książce *Opinie o Jezusie* (wydanej w roku 1994 w Polsce), w której pokazał on zawiłości własnej – prowadzącej przez meandry współczesnego świata – drogi powrotu do Chrystusa.

W pytaniach Messoriego Ojciec Święty widzi więc i głęboko współprzeżywa niepokoje gnębiące dziś człowieka w całej jego wielorako złożonej sytuacji egzystencjalnej. I z tym właśnie współczesnym człowiekiem podejmuje rozmowę: z człowiekiem epoki po Auschwitz i Gułagu, z człowiekiem epoki kruszenia się jawnych systemów totalitarnych i coraz wyraźniejszego odsłaniania się ich dotąd utajonych, choć nie mniej groźnych odmian, z człowiekiem końca dwudziestego wieku – wieku, który zaczął się od Sarajewa i Sarajewem się kończy,

¹ [V. Messori], *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1994.

wpisując na listę wydarzeń stulecia u swego zmierzchu Kair, niczym symbol zmierzchu człowieka, który wpadł na szaleńczy pomysł, by – pomimo przestrogi Auschwitz – kontynuować w imię prawa i w majestacie demokratycznego państwa krwawe dzieło bezprawia i przemocy wobec populacji ludzi najsłabszych, wypowiadając im cichą wojnę totalną w klinikach ginekologicznych całego niemal świata. A wszystko to w imię prawa do wolności, „*pro choice*”, z którego ma wynikać, jako jego rzekomo oczywista konsekwencja, prawo do „bezpiecznej aborcji”.

I oto już dziś ten sam człowiek nie umie ukryć lęku przed samym sobą i przed drugimi. Wystarczy mu bowiem tylko pomyśleć, że przecież już jutro nieco młodszy od niego mogą zastosować jego własną logikę właśnie wobec niego samego i okazać się w niej bezwzględnie konsekwentni wtedy, gdy on stanie u kresu swego życia i okaże się dla nich zawadą.

Z tym oto człowiekiem końca naszego wieku Papież podejmuje rozmowę. Podejmuje ją w miejscu, w którym człowiek ten zaczyna sam dostrzegać, że nie zawsze ma powód do dumy z siebie. Przeciwnie, coraz boleśniej zauważa powody do zwątpienia w siebie i nieufności wobec drugich, do popadnięcia w stan beznadziei, i to właśnie z racji sposobu, w jaki korzysta z daru wolności.

Człowiek nie umie nie bronić swej wolności. Broni jej, bo nie może znieść, by miał nie być samym sobą, lecz tak jej broni, że przestaje być sobą. Używa jej w taki sposób, iż sam siebie niewoli. I ku swemu zaskoczeniu odkrywa dziś w sobie samym dokładnie kogoś, kto go napawa lękiem i przeraża, i przed kim niedawno jeszcze dramatycznie cały świat usiłował ostrzec, umieszczając na bloku śmierci w Auschwitz napis-przestrozę: *Homo homini... Człowiek człowiekowi...* Kim? Sobą? Człowiekiem? A jeśli nieczłowiekiem, jeśli przerażającą karykaturą człowieka, to wskutek czego, jak i dzięki czemu stało się to znowu możliwe?

Dzięki czemu? Czy nie należy od razu pytać: dzięki komu, z czyjego wyboru? I czy nie wystarczy, by w ten tylko sposób pytanie postawić, aby dostrzec retoryczny jego sens i charakter: Czy nie z własnego? Czy to nie ja sam własnym wolnym wyborem przekreśliłam prawdę o sobie, zamazując przez to sam w sobie – aktem własnej wolności – swe ludzkie oblicze?

Dziwnie paradoksalną więc istotą, prawdziwie „istotą nieznaną”, istotą pełną – także przykrych! – niespodzianek, jest sam dla siebie

człowiek. Ciężko mu żyć bez prawdy o sobie i ciężko mu żyć w prawdzie o sobie. Boi się mroku błędu i lęka się światła prawdy.

Lęka się panicznie fałszu, boi się mroków zakłamania. Dlatego szuka prawdy, tak jak szuka światła zagubiony w ciemnościach nocy wędrowiec. Gdy tylko zobaczy siebie w jej świetle, znowu się lęka. Boi się nawet i lęka niekiedy jeszcze bardziej niż przedtem. Bo w świetle prawdy odsłania mu się w całym blasku jego fascynujące, a nawet porywające wezwanie do pisanej mu przez Stwórcę wielkości, ale wraz z tą wielkością jawi mu się również cały, przerażający go niekiedy, ogrom jej ciężaru: ciężaru, który – w imię prawdy o sobie – winien udźwignąć.

I tak prawda o jego wielkości może go pociągać w górę, ale może go też ściągać w dół. *Fascinosa i tremendum* idą w parze. Co przeważy?

To właśnie *od niego zależy*, od *stosunku jego wolności do prawdy*. Od jego wolnego wyboru. Czy wygra, czy przegra ze sobą w zmaganiu o siebie? Czy aktem wolnego wyboru wybierze wolność życia w blasku prawdy o sobie, czy też tymże aktem wybierze życie w niewoli samozakłamania? Czy zwycięży, czy też sam skaże się na swą klęskę, *klęskę rozdarcia samego siebie*?

I czy wtedy pozostaje mu już tylko jedno z dwojga: albo próbować uciec od siebie – w stan zapomnienia o swej klęsce, albo pozostać ze sobą – ale w beznadziei i rozpaczony nad samym sobą?

Mówimy tu cały czas o człowieku, ale trochę tak, jakby nim nie był każdy z nas. A przecież o odpowiedź trzeba nam jednak zapytać teraz szczerze przede wszystkim samych siebie. Wiemy, że odpowiedź ta to przykra dla nas spowiedź. Odsłania nam ona prawdę naszego *osobistego dramatu*. Czy nie jest to dramat naszego wewnętrznego samorozdarcia, samorożłamu, dobrowolnego rozbicia swej tożsamości? Do iluż to porażek i klęsk trzeba nam się tu przyznać?

Czy zawsze mamy jednak dość do tego odwagi? Choćby odwagi rzymskiego poety Owidiusza, poganina: „Widzę dobro i akceptuję je, a wybieram zło!” („*Video meliora proboque, deteriora sequor!*”)? Czy Owidiusz, wyrzucając ze swego wnętrza te pełne rozpaczony słowa, nie wypowiada ich przecież jakoś również w imieniu nas wszystkich, w imieniu każdego z nas? Czyż tego samego nie czyni także św. Paweł, gdy woła: Nieszczęsny ja człowiek! Nie czynię tego, czego chcę, lecz czego nie chcę, owszem, czego nigdy nie powinienem chcieć, czego sam sobie stanowczo zabraniam, to czynię! (por. Rz 7, 19)? Czy więc

jestem sobą? I kto sprawił, że nim nie jestem? Czy ktoś inny poza mną, nie ja sam? Z kim więc mam do czynienia, mając z samym sobą do czynienia? Czy nie z moralnym samobójcą? Kimś, kto przestał być sobą, dzięki sobie?

Nieszczęsny ja człowiek! – stwierdza Paweł szczerze sobą załękony, uznając z całą pokorą przykrą prawdę o swym stanie, aby zapytać o możliwość wyjścia: Któż mnie uwolni od tej śmiertelnej pętli, którą sam sobie wokół siebie zakręcam? I aby wskazać dla siebie odpowiedź: Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa (por. Rz 7, 24).

Czy wyznanie to nie jest również szkicem do naszej współczesnej autobiografii? Czyż spoza „zrywu sumień” czasu „Solidarnościowego przełomu”, sumień zrzucających z siebie pętlę totalitarnego zniewolenia: „Żeby Polska była Polską, 2 + 2 musi być *zawsze* cztery!” – nie wyziera trudna już do zniesienia autodiagnoza tych, którzy niewiele wcześniej byli jeszcze gotowi służalczo poddać prawdę samowoli swych dyktatorów? Czy to nie my sami w końcu ulegaliśmy dobrowolnie ich obietnicom lub groźbom? Co nam mówi dziś o nas nasza ówczesna autodiagnoza: „polska rzodkiewka”? Istotnie, nie był to tytuł do zadowolenia z siebie.

A jak w tej chwili, po „Solidarnościowym przełomie”, zdajemy egzamin z naszej międzyludzkiej solidarności? Jak zdajemy go wobec najślabszych i najbardziej bezbronnych ludzi w domu, którego jesteśmy współmieszkańcami i gospodarzami jako obywatele suwerennego państwa? Czy ci najmniejsi już od chwili swego zaistnienia nie muszą się nas bać z powodu praw, które zamiast ochraniać ich życie, ochraniają tych, którzy ich zabijają? Czyżbyśmy więc międzyludzkiej solidarności nawet w czas „Solidarnościowego przełomu” nie odkryli, czy też ją – odkrywszy – zaraz nazajutrz zdradzili?

Któż tedy nas uwolni od owej najbardziej upokarzającej i najbardziej hańbiącej formy niewoli, od niewoli życia w samozakłamaniu i samozniewoleniu, czyli od „niewoli grzechu”?

Oto pytanie.

Czy nie o nie właśnie, o to pytanie, zahacza sprawa naszej nadziei na wyzwolenie, pytanie o nasze ocalenie?

Cóż my – stwierdzając to wszystko jako wcale niechwalebna o nas samych prawdę – z sobą czynimy, jak sobie z tym wszystkim radzimy?

Stajemy tu zwykle wobec pokusy wyboru jednej z dwu wspomnianych już wyżej dróg, z których obie przecież są w końcu bezdrożem, bezdrożem rezygnacji z siebie. Albo ratujemy się próbą ucieczki

od samych siebie w iluzoryczny świat zapomnienia o sobie, oderwania się od siebie, rozrywki, w świat, w który nas wciąga „wolna” TV, współczesna odmiana antycznej propozycji: *circenses*; albo zamykamy się w sobie, pogodzeni ze swą klęską, czyli z beznadzieją, bliską krewną rozpaczy. Tę drugą alternatywę celnie opisała Françoise Sagan w książce: *Witaj, smutku!* (*Bonjour, tristesse!*). Zatrząskując za sobą drzwi izdebki swego wnętrza, umieszczamy nad nimi ów – jakby żywcem wzięty znad bramy dantejskiego piekła – napis: „Porzućcie wszelką nadzieję, którzy tu wchodziście!”. Dantemu wtóruje tu Jean-Paul Sartre ze swą współczesną wizją piekła w dramacie: *Przy drzwiach zamkniętych* (*Huis clos*). *No Exit*. Wyjścia nie ma!

A więc albo rozpacz – u siebie, albo ucieczka – od siebie. *Tertium non datur*. Innego wyjścia nie ma! Nie ma?

LIST DO GEN. WOJCIECHA JARUZELSKIEGO, PREMIERA PRL

Tadeusz Styczeń, *List do gen. Wojciecha Jaruzelskiego, premiera PRL*, w: tegoż, *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawo*, „Dzieła Zebrań”, t. 5, red. C. Ritter, Lublin 2014, s. 443–445.

Do ob. Premiera PRL

Przewodniczącego Wojskowej Rady Ocalenia Narodowego
gen. Wojciecha Jaruzelskiego!

Szanowny Panie Premierze!

Coraz częściej zwracają się do mnie jako do kapłana i nauczyciela w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim – zarówno w konfesjonałe, jak i poza nim – osoby przeżywające głębokie konflikty moralne w związku z faktem wymuszania na nich przez funkcjonariuszy reprezentujących organa PRL składania pisemnych oświadczeń, których – jak wyznają – nie mogą złożyć bez poczucia gwałtu zadanego ich sumieniu, przy czym wywierana na nie presja idzie w kierunku doprowadzenia ich do podjęcia decyzji, poprzez którą one same musiałyby się stać współautorami gwałtu na swym sumieniu; zgodnie z relacjami tych osób wymuszanie na nich pisemnych oświadczeń dotyczy zaprzestania wrogiej działalności względem władz PRL oraz wystąpienia z NSZZ „Solidarność”, co bywa niekiedy traktowane jako warunek *sine qua non* (bez żadnego sprzeciwu) pozostania na stanowisku – bądź ponownego przyjęcia do pracy w państwowym zakładzie pracy.

W związku z powyższym czuję się w sumieniu zobowiązany do wyrażenia swego ludzkiego i obywatelskiego sprzeciwu moralnego wobec tych praktyk jako formy najbardziej brutalnego aktu agresji na wewnętrzny stosunek człowieka do prawdy swych przekonań, czyli

jako aktu łamania sumienia, aktu stanowiącego zamach na podmiotowość człowieka, decydującego o jego ludzkiej tożsamości, jego osobowej godności. Próba łamania sumienia drugiego człowieka upadła jednak w pierwszym rzędzie i z niezawodną skutecznością – moralnie tego, kto ją podejmuje, swego autora. Stąd też praktyki tego rodzaju, podejmowane przez ludzi reprezentujących władzę, stanowią przede wszystkim cios w moralny autorytet władzy i Państwa i tym instancjom nade wszystko wyrządzają nieobliczalne szkody. Jest to drugi powód, aby wobec tych praktyk wyrazić obywatelski sprzeciw i moralnie je potępić.

Z obu wymienionych powodów przekazuję do wiadomości Pana, Obywatelu Premierze, mój sprzeciw wobec tych praktyk. Nie dopuszczam w ogóle myśli, aby Pan, przejąwszy – jako Przewodniczący Wojskowej Rady Ocalenia Narodowego – osobistą odpowiedzialność za ocalenie podstawowych wartości ludzkich i obywatelskich w naszym Kraju, i będąc poinformowany o tych praktykach, mógł i zechciał je dłużej tolerować.

Będąc przekonany o jedności odczuć moralnych w tych tak elementarnych sprawach, ufam, że swym listem mogę się przyczynić do tego, iż Pan Premier położy kres tym hańbiącym praktykom. Nie może być dla nich miejsca w Ojczyźnie Polaków.

Przechodząc z kolei od formy wymuszania rzeczonych oświadczeń do treści, pozwolę sobie jeszcze na dwie następujące uwagi:

1. Wymuszanie deklaracji zaprzestania wrogiej działalności wobec PRL z góry imputuje zmuszanemu do podpisu, że taką działalność w przeszłości podejmował, czyli nie pozostawia mu żadnej szansy skutecznego obronienia się przed takim zarzutem, nawet gdyby był on obiektywnie całkiem bezpodstawny. Wymuszanie natomiast deklaracji niepodejmowania żadnej działalności krytycznej wobec władz w przyszłości przesądza w sposób apodyktyczny, że ludzie sprawujący władzę w PRL nie nadużyją jej nigdy przeciw żywotnym interesom społeczeństwa, Narodu i Państwa. Takiego założenia nie wolno jednak żadnej ekipie rządzącej stawiać, zwłaszcza po smutnych doświadczeniach odnośnie do sprawowania władzy w PRL w ciągu ostatniego dziesięciolecia. Jak wyglądalibyśmy dzisiaj wszyscy, gdybyśmy takie oświadczenie pisemne złożyli ekipie Gierka w chwili, gdy w okresie przełomu – podobnym pod nie jednym względem do dzisiejszego – przejmował ster władzy z rąk Gomułki i jego ekipy rządzącej?

Prawo sprzeciwu wobec nadużycia władzy ze strony władzy należy do niezbywalnych praw ludzkich i obywatelskich i korzystanie z niego staje się niekiedy moralnym obowiązkiem obywatela. Tym właśnie obowiązkiem i powinnością powodowany, wyrażam niniejszy swój sprzeciw. I nie uważam, bym przez to miał sobie zasłużyć na miano złego obywatela PRL w ocenie Pana Premiera. Wprost przeciwnie – żywią przeświadczenie, że jest właśnie na odwrót, aczkolwiek zdaje sobie i z tego sprawę, że sprzeciw tego rodzaju, motywowany najgłębszą troską o dobro naszej Ojczyzny i obiektywnie jej dobru służący, może okazać się dla niektórych funkcjonariuszy władzy niewygodny. Gotów jestem ponieść wszystkie tego stanu rzeczy konsekwencje.

2. Wymuszanie wystąpienia z NSZZ „Solidarność” – na marginesie nadmieniam, że nie jestem formalnie jego członkiem – implikuje, że nie polityka niektórych ekstremalnych działaczy związkowych, lecz sam związek jako taki jest przedmiotem obiekcji, a nawet represji, co przecież oznaczałoby przekreślenie deklarowanej z całą mocą przez WRON, a przez Pana Premiera szczególnie, linii kontynuowania próby porozumienia społecznego. Akcja wymuszania tego rodzaju deklaracji pisemnych jest zatem skierowana w gruncie rzeczy wprost przeciwko sprawie, której chce służyć WRON, jest aktem radykalnie podkopującym wiarygodność WRON w świadomości społeczeństwa. Niezwłoczne zatem położenie kresu tej akcji stanowić może dla WRON „test prawdy” w oczach szerokich rzesz obywateli naszego Kraju, w szczególności zaś w oczach szeregowych członków „Solidarności”. W sumie więc zarówno sam fakt, że stosuje się praktyki wymuszania wspomnianych deklaracji, jak i fakt, do czego się je stosuje, nie może nie budzić ludzkiego i obywatelskiego sprzeciwu moralnego. Zagrożone oraz ugodzone zostaje najbardziej elementarne dobro ludzkie poszczególnych osób, będących obywatelami ich własnego Państwa, zostaje zatem naruszone wspólne dobro wszystkich Polaków, i to w sytuacji, w której troska o dobro stała się jak gdyby nakazem chwili.

Proszę, Panie Premierze, przyjąć słowo niniejsze jako wyraz tej właśnie troski ze strony szeregowego obywatela.

Lublin, 10 stycznia 1982 r.

Ks. Tadeusz Styczeń

BIBLIOGRAFIA

WYBRANE PUBLIKACJE TADEUSZA STYCZNIA (W UKŁADZIE CHRONOLOGICZNYM):

- Styczeń T., *W sprawie przejścia od zdań orzekających do zdań powinnościowych*, „Rocznik Filozoficzny” 14(1966), z. 2, s. 65–80.
- Styczeń T., Kamiński S., *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, „Studia Philosophiae Christianae” 4(1968), nr 2, s. 21–73.
- Styczeń T., *Problem poznania prawa naturalnego*, „Studia Theologica Varsoviensia” 6(1968), nr 1, s. 135–136.
- , *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972.
- , *Zarys etyki*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1974.
- Styczeń T., Szostek A., *Uwagi o istocie moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 22(1974), z. 2, s. 19–32.
- Styczeń T., *Sumienie: środek wolności czy zniewolenia?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 22(1979), nr 1–3, s. 87–97.
- , *Etyka niezależna?*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1980.
- , *ABC etyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1981.
- , *Problem ogólnej ważności norm etycznych w aspekcie epistemologiczno-metodologicznym z uwzględnieniem indukcyjnych nauk o człowieku*, „Zeszyty Naukowe KUL” 24(1981), nr 1, s. 39–67.
- , *Problem autonomii etyki*, w: T. Styczeń, *W drodze do etyki. Wybór esejów z etyki i o etyce*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1984, s. 221–244.
- , *W drodze do etyki. Wybór esejów z etyki i o etyce*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1984.
- , *Problem człowieka problemem miłości*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, red. T. Styczeń, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1987, s. 64–84.

- , *Wolność w prawdzie*, Fundacja Jana Pawła II, Lublin 1988.
- , *Solidarność wyzwala*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993.
- , *Urodziłeś się, by kochać*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993.
- , *Wprowadzenie do etyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993.
- , *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, „Ethos” 7(1994), nr 1–2, s. 15–42.
- , *Czy istnieje etyka dla naukowca?*, „Ethos” 11(1998), nr 4, s. 75–83.
- , *„Nigdy więcej!”. Aby kultura śmierci nie doprowadziła do śmierci kultury*, w: *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu? Materiały z sympozjum zorganizowanego w 50. rocznicę uchwalenia przez Organizację Narodów Zjednoczonych Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, red. E. Sgreccia, Instytut Studiów nad Rodziną ATK, Warszawa – Lublin – Kraków 1998, s. 5–10.
- , *Dlaczego Bóg stał się chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*, w: T. Styczeń, *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 107–152.
- , *Kim właściwie jest Jan Paweł II?*, w: T. Styczeń, *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 215–246.
- , *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.
- , *Gratias ago, ergo sum*, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2007.
- , *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo*, „Dzieła Zebrane”, t. 1, red. A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2011.
- , *Etyka niezależna*, „Dzieła Zebrane”, t. 2, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012.
- , *Objawiać osobę*, „Dzieła Zebrane”, t. 3, red. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013.
- , *Wolność w prawdzie*, „Dzieła Zebrane”, t. 4, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013.
- , *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawo*, „Dzieła Zebrane”, t. 5, red. C. Ritter, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2014.
- Styczeń T., Szostek A., *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii*, w: T. Styczeń, *Człowiek darem. Życie – Rodzina – Państwo – Prawo*, „Dzieła Zebrane”, t. 5, red. C. Ritter, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2014, s. 329–347.
- Styczeń T., *Świadek prawdy: o świętym Janie Pawle II – uczeń*, „Dzieła Zebrane”, t. 6, red. A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2015.
- , *Mysli serca*, „Dzieła Zebrane”, t. 7, red. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2016.

OPRACOWANIA

- Adorno Th. W., *Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie*, Suhrkamp, Frankfurt 1970.
- Ajdkiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania, metafizyka*, Czytelnik, Warszawa 1983.
- Badiou A., *Etyka. Przewodnik krytyki politycznej*, przeł. P. Mościcki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
- Blanshard B., *Czy ludzie mogą być rozumni?*, w: *Filozofia amerykańska*, red. J. Krzywicki, Boston University Press, Boston 1958, s. 117–145.
- Buber M., *Ich und Du*, Verlag Jakob Hegner, Köln 1966.
- Buttiglione R., *Suwerenność narodu przez kulturę*, „Ethos” 1(1988), nr 4, s. 94–120.
- , *Wprowadzenie*, przeł. J. Merecki, w: T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 5–26.
- , *Etyka w kryzysie*, przeł. K. Borowczyk, J. Merecki, P. Mikulska, T. Styczeń, Instytut Jana Pawła II, Lublin 1994.
- , *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 255–284.
- , *Urok polskiej etyki*, w: R. Buttiglione, *Etyka wobec historii*, przeł. J. Merecki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005, s. 320–337.
- , *Etyka jako wierność doświadczeniu*, przeł. P. Mikulska, „Ethos” 24(2011), nr 3, s. 129–134.
- Chyrowicz B., *Zamiar i skutki. Moralna doniosłość kategorii zamierzenia pośredniego*, Lublin 1994 (rozprawa doktorska).
- Czeżowski T., *Logika. Podręcznik dla studiujących nauki filozoficzne*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1958.
- , *Dwojakie normy*, „Etyka” 1(1966), s. 145–155.
- , *Etyka jako nauka empiryczna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 18(1949), z. 2, s. 161–171, [przedruk: „Philosophy and Phenomenological Research” 14(1953), nr 2, s. 163–171].
- , *Czym są wartości*, w: T. Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu. Analizy filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 117–120.
- Dembowski B., *Encyklika ‘Aeterni Patris’ w Polsce*, w: tegoż, *Spór o metafizykę i inne studia z historii filozofii polskiej*, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek 1997, s. 220–236.
- Dzisiejsze moralne zwycięstwo jutro można przegrać. Rozmawiają Rocco Buttiglione i ks. Tadeusz Styczeń*, przeł. P. Mikulska, „Ethos” 24(2011), nr 3, s. 307–318.
- Frankfurt H.G., *Wolność woli i pojęcie osoby*, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. J. Hołówka, przeł. J. Nowotniak, W. Popowski, Wydawnictwo SPACJA, Fundacja Aletheia,

- Warszawa 1997, s. 21–39. [*Freedom of the Will and the Concept of a Person*, „Journal of Philosophy” 68(1971), s. 5–25].
- Frydrych J., *Intelektualizm w etyce Tadeusza Stycznia*, „Ethos” 24(2011), nr 3, s. 190–204.
- Gilson É., *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1958.
- Herbut J., *Jaka prawda wyzwala?*, w: *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy*, red. K. Krajewski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 119–130.
- Hoerster N., *W sprawie uzasadnienia norm moralnych*, „Roczniki Filozoficzne” 25(1977), nr 2, s. 131–136.
- Jaeger W., *Paideia*, t. 1–2, przeł. M. Plezia, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1962–1964.
- Kalinowski J., *Teoria zdań normatywnych*, „Studia Logica” 1(1953), s. 113–146.
- , *Teoria poznania praktycznego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1960.
- , *Le problème de la vérité en morale et en droit*, Editions Emmanuel Vitte, Lyon 1967.
- Karolewicz G., *Geneza Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wybrane zagadnienia z dziejów Uczelni*, red. G. Karolewicz, M. Zahajkiewicz, Z. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 47–70.
- Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach 1944–1952. Wspomnienia i relacje*, red. J. Ziółek, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999.
- Kłósowicz S., *O wierności wydarzeniu. Studium na temat poglądów etycznych Alaina Badiou*, Liberi Libri, Warszawa 2016.
- Knauer P., *Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung*, „Theologie und Glaube” 57(1967), z. 2, s. 107–133.
- Krajewski K., *Prawda jako podstawa etyki w myśli księdza Tadeusza Stycznia*, „Ethos” 24(2011), nr 3, s. 135–149.
- , *Wprowadzenie do tomu czwartego „Dzieł Zebranych” ks. Tadeusza Stycznia*, w: T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, „Dzieła Zebrane”, t. 4, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, s. 7–18.
- Krąpiec M.A., *Realizm ludzkiego poznania*, Pallottinum, Poznań 1959.
- , *Człowiek i prawo naturalne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1975.
- , *U podstaw rozumienia kultury*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1991.
- Krupa M., *Stan szkolnictwa wyższego na ziemiach polskich od końca wieku XIX do drugiej wojny światowej*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wybrane zagadnienia z dziejów Uczelni*, red. G. Karolewicz, M. Zahajkiewicz, Z. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 11–29.
- Marciszewski W., *Sztuka dyskusowania*, Fundacja Aleph, Warszawa 1994.

- Maritain J., *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Tequi, Paris 1950.
- , *Moral Philosophy: An Historical and Critical Survey of the Great Systems*, Geoffrey Bles, London 1964.
- Marks K., Engels F., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, w: K. Marks, F. Engels, *Studienausgabe*, t. 1, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main 1971, s. 378–391.
- Maryniarczyk A., *Racjonalność w etyce a normatywna moc prawdy*, w: *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy*, red. K. Krajewski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 131–141.
- Messori W., *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittorio Messori*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1994.
- Micherdziński M., *Jeden z nas był świętym... Rozmowa przeprowadzona przez o. W. Pobiedzińskiego*, „Tygodnik Niedziela”, (2005), nr 31, (Edycja przemyska), <http://www.niedziela.pl/artukul/43422/nd/Jeden-z-nas-byl-swietym> [dostęp: 23.11.2017].
- Montefiore A.A., *A Modern Introduction to Moral Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, New York 1959.
- Morawiec E., *O niektórych sposobach unaukowienia filozofii klasycznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 20(1984), nr 2, s. 69–89.
- Pascal B., *Mysli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1977.
- Platon, *Gorgiasz*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.
- Rodziński A., *Osoba wśród wartości*, „Roczniki Filozoficzne”, 23(1975), z. 2, s. 5–10.
- , *U podstaw kultury moralnej*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1980.
- Seifert J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Pustet, Salzburg – München 1972.
- , *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, Vita e Pensiero, Milano 1989.
- , *Diligere veritatem omnem et in omnibus. To Love All Truth and to Love It in Everything*, „Ethos” 1996, wydanie specjalne, nr 2, s. 53–67.
- Sofokles, *Antygona*, przeł. K. Morawski, Wydawnictwo Kama, Warszawa 1994.
- Spaemann R., *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989 [wyd. w j. pol.: *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, przeł. J. Merecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997].
- Szostek A., *Pozycja osoby w strukturze moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976), z. 2, s. 41–62.
- , *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Fundacja Jana Pawła II, Rzym – Lublin 1990 [wyd. w j. niem.: *Natur – Vernunft – Freiheit. Philosophische Analyse der Konzeption „schöpferische Vernunft” in der*

- zeitgenössischen Moraltheologie*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 1992].
- , *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” 4(1991), nr 3–4, s. 25–37.
- , *Styczeń Tadeusz* (hasło), w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 10, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009.
- , *O respekcie dla moralnej mocy prawdy. Niedokończone rozmowy z ks. Tadeuszem Styczniem*, „Ethos” 24(2011), nr 3, s. 150–160.
- Ślęczka P., *Sprawozdanie z uroczystości nadania Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Styczniowi SDS doktoratu honoris causa*, „Studia Salvatoriana Polonica” 2(2008), s. 211–216.
- Ślipko T., *Filozoficzne aspekty moralności aktu ludzkiego w encyklice „Veritatis splendor”*, w: *W prawdzie ku wolności*, red. E. Janiak, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław 1994, s. 245–258.
- Tarski A., *Pojęcie prawdy w językach dedukcyjnych*, w: tegoż, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1: *Prawda*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 13–172.
- The Encyclopaedia of Philosophy*, t. 3, Routledge, New York – London 1967.
- Tischner J., *Wolność w blasku prawdy*, „Tygodnik Powszechny” 47(1993), nr 48, s. 5.
- Tomasz z Akwinu św., *Suma teologiczna w skrócie*, przeł. F. Bednarski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.
- Wierzbicki A.M., *Doświadczenie moralne a wiara*, „Ethos” 24(2011), nr 3, s. 19–31.
- Wiśniewski L., *Blask wolności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2015.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969.
- , *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) nr 2, s. 5–39.
- , *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1982.
- , *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.
- , *Rodzina jako „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 83(1974), nr 3, s. 347–361.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985.
- , *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1997.
- Woroniecki J., *Katolicka Etyka Wychowawcza*, t. 2: *Etyka szczegółowa*, Wydawnictwo Mariackie, Kraków 1948.
- Wróblewski J., *Filozoficzna redukcja „złudzenia naturalistycznego”*, „Etyka” 10(1972), s. 137–141.