

Agnieszka LEKKA-KOWALIK

DOŚWIADCZENIE WIAŻĄCEJ MOCY PRAWDY Metodologicznie zasadny punkt wyjścia etyki jako nauki*

Uznaję swój sąd, ponieważ jest tak, jak ten sąd głosi. W tym właśnie momencie – a więc niejako przed doświadczeniem, że nie mogę zaprzeczyć uznanej przez siebie prawdzie – ujmuję prawdę jako wartość mnie wiążącą: jeśli p, to powinnam uznać, że p. Uważam, że to właśnie jest sensem stwierdzenia Stycznia „Prawdzie należy się afirmacja dla niej samej”. „Dla niej samej” znaczy tu: dlatego, że jest prawdą; analogicznie można by powiedzieć, że fałszowi należy się odrzucenie – bo jest fałszem.

PROBLEM PRZEJŚCIA OD „JEST” DO „POWINIEN”

Zadanie, które stawia sobie ks. Tadeusz Styczeń, ujęte zostało w podtytule artykułu *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. Quaestio disputata*¹. Filozofowi chodzi więc o znalezienie takiego punktu wyjścia etyki, który pozwoliłby ugruntować ją w doświadczeniu lub pokazać, że zdania etyki wynikają logicznie ze zdań wcześniej przyjętych. Tak zdefiniowany punkt wyjścia jest metodologicznie poprawny i epistemologicznie zasadny w przypadku, jakiegoś poznania w ramach dyscyplin należących do poznania naturalnego. Przyjęte przez Stycznia rozumienie etyki natychmiast ujawnia ciężar tego zadania. W jego ujęciu etyka nie jest ani etologią, czyli nauką o tym, co ludzie uważają za moralne, ani – jak głosi emotywizm – jedynie pozorem nauki, czyli zbiorem zdań normatywnych i ocennych, które w ogóle nie są twierdzeniami. Etyka to nauka normatywna, spełniająca przynajmniej najprostsze kryteria naukowości: jest empiryczna, a więc ma doświadczalny punkt wyjścia i uzasadnia swoje twierdzenia bezpośrednio (przez naoczność) lub pośrednio (przez rozumowanie), respektuje logikę oraz posługuje się je-

* Artykuł powstał na podstawie wprowadzenia do dyskusji przedstawionego podczas sesji naukowej „Antropologia normatywna prof. Tadeusza Stycznia SDS” zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II 14 grudnia 2017 roku.

¹ Zob. T. Styczeń SDS, *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. Quaestio disputata*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 313-349.

zykiem informatywnym i intersubiektywnym. Jej cel stanowi sformułowanie i uzasadnienie naczelnej normy moralności. Takie pojmowanie etyki natychmiast stawia ją wobec sformułowanego przez Davida Hume'a problemu przejścia od zdań opisowych (zawierających termin „jest”) do zdań normatywnych (zawierających termin „powinien”), czyli od zdań typu: „Jest tak a tak”, do zdań: „Powinniśmy postępować tak a tak”. Hume uznał, że między tymi dwoma typami zdań nie ma logicznoformalnego przejścia, ponieważ we wniosku znajduje się termin „powinien”, który nie występuje w przesłankach. „Czy wobec tego – pyta Styczeń – należy uznać [...], iż każda bez wyjątku etyka filozoficzna, szukająca racjonalnego oparcia dla swych twierdzeń w odnośnych tezach dotyczących struktury bytu w ogóle i natury człowieka, obarczona jest przez to samo błędem?”². Na pytanie to Styczeń odpowiada przecząco, a racji dla swej odpowiedzi szuka nie w logice, lecz ostatecznie w metafizyce.

Lubelski etyk rozpoczyna swoje analizy od przypomnienia anty-Hume'owskich argumentów Maxa Blacka. Przede wszystkim wskazuje, że nie każde rozumowanie, które we wniosku zawiera terminy nieobecne w przesłankach, jest logicznie niepoprawne (na przykład wnioskowanie: „Każdy kawaler to mężczyzna, a więc każdy bogaty kawaler to bogaty mężczyzna”, jest poprawne). Uzupełniając analizy Stycznia, dodajmy jednak, że z jego argumentu wyprowadzić można jedynie twierdzenie, iż p e w n e wnioskowania zawierające terminy nieobecne w przesłankach są poprawne, nie można natomiast orzec, że wnioskowanie w formie: „Każde S jest P, a więc każde S powinno X”, jest poprawne (na przykład: „Każdy człowiek jest obdarzony godnością, a więc każdy człowiek powinien miłować każdego innego człowieka”). Rozwiązanie zaproponowane przez Stycznia nie uchyla zatem Hume'owskiego zastrzeżenia.

Styczeń przypomina też argument Blacka oparty na związku cel–środku (na przykład: „Fischer chce dać mata Botwinnikowi. Jedynym sposobem osiągnięcia celu jest wykonanie ruchu królową, a więc Fischer powinien wykonać ruch królową”³). We wnioskowaniu tym przesłanki mają charakter orzekający, a konkluzja powinnościowy. Zdanie mówiące o środkach jest racją dla powinnościowej konkluzji – nawet jeśli nie zachodzi między nimi relacja wynikania logicznoformalnego – nie sposób bowiem pomyśleć: „Jeśli chcesz C, pod żadnym pozorem nie rób S”. Zdaniem Blacka każdy, kto rozumie przesłanki wnioskowania praktycznego i zna reguły posługiwania się słowem „powinien”, musi przyjąć powinnościową konkluzję, podobnie jak ma to miejsce

² T e n ż e, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do zdań powinnościowych*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 405.

³ Por. tamże, s. 408.

w „zwykłej” dedukcji: kto przyjmuje przesłanki i uznaje wynikanie logiczne wniosku z przesłanek, musi przyjąć również konkluzję. Rzeczywiście – komentuje Styczeń – powinność zastosowania środka do celu może wystąpić, lecz jeśli cel jest empirycznie „chciany”, a niekonieczny, to powinność użycia środka również jest hipotetyczna, co nie wystarcza do zbudowania obiektywnej etyki normatywnej.

Przeciwko argumentowi Blacka można zresztą wysunąć i inne zastrzeżenie. Można racjonalnie stwierdzić: „Chcę C. Jedynym środkiem do tego celu jest S, ale pod żadnym pozorem nie powinnam zastosować S”. Rozumowanie praktyczne zezwala bowiem na odrębną ocenę celów i środków. Oto chcę majątku mojego wuja, a jedynym pewnym sposobem osiągnięcia celu jest zabicie wuja. Nikt jednak nie dojdzie do wniosku, że powinnam zabić wuja – doradzi raczej, bym zrezygnowała ze swojego „chcenia”. Krótko mówiąc, pozaformalny związek: chciany cel–jedynie środki realizacji celu, nie pozwala ugruntować konieczności powinności tak, jak pozwala to uczynić formalny związek wynikania logicznego. By uzyskać takie konieczne ugruntowanie, należałoby dodać do rozumowania przesłankę: „Jeżeli coś jest jedynym środkiem do celu, to powinnam go zastosować”. Jest ona jednak fałszywa, mogę bowiem chcieć celu, lecz nie akceptować prowadzących doń jedynych efektywnych środków. Co więcej zdanie: „Powinno się S”, można potraktować – w duchu Maxa Webera – jako zdanie opisowe: „Twierdzenie: X jest jedynym środkiem prowadzącym do Y – jest w rzeczy samej jedynie odwróceniem twierdzenia: Po X następuje Y”⁴. Zdanie: „Jeśli chcesz C, powinienes S”, będzie wówczas równoznaczne z: „Jeśli chcesz C, to C nastąpi z konieczności po S”. Sformułowanie takie nie pozwala natomiast wyciągnąć wniosku, że powinnam S w jakimkolwiek sensie moralnym (że jest to nakaz), lecz jedynie, że mogę spowodować C, jeśli wykonam S. Gdybyśmy zinterpretowali „powinnam S” jako bezwzględny nakaz, wolność osoby chcącej C zostałaby ograniczona. Osoba ta byłaby wolna w aspekcie doboru celów, lecz nie środków. Zaproponowana przez Blacka obrona związku twierdzeń opisowych i normatywnych nie powiększa zakresu wolności człowieka, lecz zakres ten zmniejsza. Analogiczne rozważania można przeprowadzić dla wniosku: „Mogę chcieć celu i akceptować środki, ale mogę uznać, że nie powinnam działać tak, jak nakazują środki, bo spowoduje to konsekwencje, których nie akceptuję”. Należy znaleźć inne uzasadnienie związku twierdzeń opisowych i normatywnych oraz inny sposób zapewnienia ich konieczności niż rozwiązanie zaproponowane przez Blacka. Słusznie stwierdza Styczeń: „Punktem wyjścia dla właściwego

⁴ Por. M. Weber, *Sens „wolnej od wartościowań” socjologii i ekonomii*, tłum. E. Nowakowska-Sołtan, w: *Problemy socjologii wiedzy*, wybór A. Chmielecki, tłum. A. Chmielecki i in., PWN, Warszawa 1985, s. 126.

rozwiązania winno być raczej uznanie pewnego pluralizmu w zakresie koniecznych związków pomiędzy twierdzeniami: obok koniecznych związków o charakterze logicznoformalnym, należy uznać związki o charakterze pozaformalnym, a więc treściowym⁵. Związek cel–środku jest takim właśnie związkiem pozaformalnym. W uzasadnieniach twierdzeń etycznych nie może on jednak przybrać charakteru psychologiczno-praktycznego, w konkretnych sytuacjach może bowiem wystąpić albo związek: „Chcę C, a więc powinnam S”, albo: „Chcę C, a mimo to nie powinnam S”. Związek cel–środku nie ma zatem wymaganego koniecznego charakteru. Tego typu sądy mają ponadto charakter jednostkowy, a sądy jednostkowe nie przynależą do etyki jako nauki: „Etyka co najwyżej określa ogólne ich warunki”⁶. Krótko mówiąc, należy poszukiwać pozaformalnych związków między twierdzeniami, lecz związek cel–środku nie pozwala zagwarantować etyce wymaganego epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia.

METAFIZYCZNA JEDNOŚĆ BYTU I POWINNOŚCI

Aby zapewnić konieczność przejścia od zdań opisowych do normatywnych należałoby – zdaniem Styczenia – wskazać obiektywny cel ludzkiego działania, a nawet więcej: cel działania jako takiego. Ostatecznie więc Styczeń sięga do metafizyki. „Biorąc pod uwagę dynamiczny aspekt bytu przygodnego – pisze – metafizyka stwierdza, iż każdy taki byt z racji swej niekonieczności i związanej z tym potencjalności «dąży» – działając – do właściwego mu aktu. Nie jest to rzecz jasna stwierdzenie tylko empirycznego faktu, ale skonstatowanie zachodzenia rzeczywistego, koniecznego przyporządkowania pomiędzy działającym bytem a uniesprzeczniającą to działanie jego racją”⁷, co można wyrazić zwrotem: „Každy byt powinien realizować swój własny akt”⁸. Moment powinności należy do struktury bytu jako działającego, a zatem zdanie: „x jest bytem, a więc x powinno realizować właściwy mu akt”, ujmuje rzeczowy i konieczny związek odkrywany w świecie. Wobec tego – konkluduje Styczeń – problem przejścia od „jest” do „powinien” w formie nadanej mu przez Hume’a *n i e i s t n i e j e*.

Przeanalizujmy dokładniej tę konkluzję. Zdanie: „Ten oto byt jest x, a więc powinien realizować swój akt”, jest jednym zdaniem złożonym – implikacyjnym. Nie zawiera ono wnioskowania, „przechodzenia” od zdań opisowych do

⁵ S t y c z e Ń, *W sprawie przejścia do zdań orzekających do zdań powinnościowych*, s. 411n.

⁶ Tamże, s. 413.

⁷ Tamże, s. 414.

⁸ Tamże.

normatywnych. Jest to twierdzenie o zachodzeniu związku między spotencjalizowanym bytem a jego aktem, i jako takim można się nim dopiero posłużyć we wnioskowaniach. Rodzi się w tym kontekście problem innego rodzaju: Skąd wiemy, że twierdzenie to jest prawdziwe? Istnieją trzy możliwości odpowiedzi na to pytanie. Analizowane twierdzenie może być prawdziwe na mocy reguł języka, na mocy prawdziwości przesłanek, z których zostało niezawodnie wywnioskowane, oraz na mocy doświadczenia. Zagwarantowanie prawdziwości poprzez niezawodne (ostatecznie dedukcyjne) wnioskowanie wymagałoby przyjęcia innego zdania – przesłanki – o strukturze: „Jeśli p, to (jeśli ten byt jest x, to powinien realizować swój akt)”, oraz dodatkowej przesłanki opisowej p lecz wówczas musielibyśmy zapytać o jego prawdziwość. Rozumowanie przebiegałoby wówczas następująco: (1) Jeśli p, to (jeśli ten byt jest x, to x powinno realizować swój akt) oraz (2) p, to (W) jeśli ten byt jest x, to x powinno realizować swój akt. Wówczas jednak musielibyśmy zapytać o prawdziwość dodatkowych przesłanek. Taka próba uzasadnienia zdania: „Jeśli ten byt jest x, to x powinno z”, prowadziłaby więc albo do regresu w nieskończoność, albo do dogmatyzmu. Krótko mówiąc, zagwarantowanie prawdziwości zdania: „To jest x, a więc powinno realizować swój akt”, poprzez niezawodne wywnioskowanie go z wcześniej przyjętych przesłanek jest niemożliwe, jeśli zdanie to mamy racjonalnie uznać za prawdziwe. Rozpatrzmy więc dwie pozostałe możliwości.

Zacznijmy od twierdzenia: „Jeśli dodasz 2 do 2, to powinieneś otrzymać 4”. Zdanie to ma charakter rzeczowy i koniecznościowy. Gdy zapytamy o prawdziwość tego zdania, ostatecznie trzeba będzie się odwołać do „świata matematycznego”, gdzie $2+2$ jest 4, a zatem dodawanie 2 do 2 powinno dać 4 niezależnie od woli podmiotu wykonującego operację. Co więcej, jeśli podmiot ów poda inną liczbę, zostanie to uznane za błąd. Oczywiście, musimy rozumieć, co oznaczają „2”, „+” i „=”. Ponieważ aksjomaty arytmetyki pełnią jednocześnie rolę definicji tych terminów, można by uznać, że w tym przypadku związek zdania zawierającego „jest” i zdania zawierającego „powinien” ma charakter językowy. Prawdziwość zdania: „Jeśli dodasz 2 do 2, powinieneś otrzymać 4”, miałaby więc podstawę w systemie aksjomatów.

Interpretację taką proponuje Saul Kripke. Przypuśćmy – pisze – że jakiś człowiek zrozumiał, iż znak „+” znaczy „dodawanie”, a następnie został zapytany: „Ile wyniesie pięćdziesiąt siedem plus sześćdziesiąt osiem?”. Osoba ta, na mocy zrozumienia, czym jest dodawanie i czym są zawarte w pytaniu liczby, nie tylko odpowie na nie *de facto*: „sto dwadzieścia pięć”, lecz także powinno ona właśnie tak odpowiedzieć⁹. Kripke zakłada, że rozumiejąc

⁹ Por. S. Kripke, *Wittgenstein o regulach i języku prywatnym*, tłum. K. Posłajko, L. Wroński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2007, s. 22n.

sens zdania, podmiot poznający angażuje się, a tym samym zobowiązuje do przestrzegania określonego wzorca użycia tego zdania. Jeśli zdaniom przysługuje prawdziwość albo fałszywość, to odpowiadając inaczej na to pytanie z zakresu matematyki, zapytana osoba zaprzecza nie tylko uznanemu wzorcowi użycia języka, ale też prawdziwości twierdzenia, którego sens rozumie i który zgodziła się respektować. Przyjmijmy, że w odniesieniu do zdań logiki i matematyki rozwiązanie zaproponowane przez Kripkego jest właściwe. Czy jednak da się w ten sam sposób zagwarantować prawdziwość zdania mówiącego o rzeczywistości pozaformalnej, na przykład: „*x* jest zegarkiem, a więc *x* powinno wskazywać właściwy czas”? lub: „Skoro *x* jest czerwone, to *x* powinno odbijać (czy pochłaniać) taką a taką długość fali”. Termin „powinien” ma tutaj sens metafizyczny w tym znaczeniu, że zdanie powinnościowe wyraża konieczny związek między naturą *x* a jego działaniem. Nie istnieją definicje aksjomatyczne zegarka czy rzeczy czerwonej, a jednak prawdziwość tych zdań nie budzi wątpliwości. Jak wspominałam, zdania takie nie są niezawodnie wyprowadzane z przesłanek jako wnioski, lecz stanowią przesłanki wnioskowań. Nie można ich jednak uznać na mocy reguł języka, nie istnieją bowiem „aksjomaty” dotyczące na przykład zegarka czy czerwonej piłki. Pozostaje nam – o ile nie kwestionujemy ich prawdziwości – uznać je za zdania w jakiś sposób oparte na doświadczeniu. By dokładniej wyjaśnić to właśnie rozwiązanie, sięgnijmy do rozważań Stanisława Kamińskiego¹⁰. Przedmiotem jego zainteresowań były wprowadzić zdania typu: „Pomarańczowe leży między żółtym a czerwonym”, bez trudu jednak można jego analizy zastosować także do zdań rozważanych przez Stycznia.

Kamiński stawia pytanie, czy możliwe są ogólne i konieczne twierdzenia rzeczowe. Odpowiada na nie twierdząco i wykazuje, że racja konieczności takich zdań nie należy – a w każdym razie nie zawsze należy – do dziedziny języka: „Szukanie racji wszelkiej konieczności zdań ogólnych jedynie w sferze języka jest chyba jakimś nieporozumieniem, odwraca bowiem naturalny porządek rzeczy odnośnie do roli języka w poznaniu rzeczywistości. Język dostosowuje się do zaobserwowanej natury rzeczy, a nie odwrotnie”¹¹. Ponadto – twierdzi Kamiński – założenie, że wszelkie akty poznawcze są albo czysto zmysłowe, albo czysto intelektualne, jest nieuprawnione: „Trzeba odróżniać elementy zmysłowe i intelektualne w poznaniu, lecz nie wolno mechanicznie i bez dopuszczenia jakichkolwiek wyjątków rozdzielać czynności (i ich

¹⁰ Zob. S. Kamiński, *Czy możliwe są ogólne i konieczne twierdzenia rzeczowe*, w: M.A. Krapiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 303-314; tenże, *Koncepcja analityczności a konieczność tez metafizyki*, w: *Logika-filozofia-człowiek. Wybór tekstów Stanisława Kamińskiego i Jerzego Kalinowskiego*, red. A. Lekka-Kowalik, K. Zaborowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 185-190.

¹¹ Tenże, *Czy możliwe są ogólne i konieczne twierdzenia rzeczowe*, s. 308.

wytworów) intelektualnych i zmysłowych, bo stanowią one organiczną jedność w najbardziej typowych i naturalnych aktach poznawczych”¹². I chociaż twierdzenia ogólne i konieczne, które zawierają treść empiryczną, są oparte na doświadczeniu, nie uprawomocnia ich jednak uogólnianie doświadczeń, lecz operacja intelektualno-analitycznego uchwycenia rzeczywistości. Zdania takie filozof nazywa zdaniami analitycznymi a posteriori. Analityczność zdania: „Zegarek powinien wskazywać właściwy czas”, polega na tym, że – od strony językowej – zostaje w nim rozwinięte rozumienie tego, czym jest zegarek. Aposteriorość – dotycząca zdania złożonego – oznacza, że ujmuję w zdaniu konieczny związek rzeczowy między byciem zegarkiem a powinnością wskazywania właściwego czasu (punktualnością). Odwołanie się do tego związku wyjaśnia zresztą, dlaczego zegarek śpieszący się pięć minut jest ostatecznie „lepszym” zegarkiem, niż zegarek, który stanął, nawet jeśli ten ostatni dwa razy na dobę wskazuje czas poprawny, a ten pierwszy – bodaj raz na setki lat. Podobne rozważania można przeprowadzić dla zdania o czerwonej rzeczy i „powinności” odbijaniu fal. Okazanie konieczności i ostatecznie asercja takich zdań przebiega więc niejako na dwóch drogach: „przez okazanie semiotycznej analityczności twierdzenia”¹³ oraz „przez jednoznaczne, komunikowalne i sprawdzalne pokazanie, że twierdzenie opiera się ostatecznie o konieczne relacje rzeczowe”¹⁴. To ostatnie stwierdzenie jest istotne, ponieważ żądając komunikowalności i sprawdzalności takich zdań, narzuca na poznanie warunek racjonalności i intersubiektywności, a to są podstawowe warunki naukowości.

Można temu rozwiązaniu postawić oczywisty zarzut. Człowiek – w odróżnieniu od zegarka – jest bytem wolnym i rozumnym, wybiera zatem działania i mocą własnej decyzji ustanawia się ich źródłem. Wydaje się więc, że przypadku człowieka nie istnieje konieczny ontyczny związek między „jest” jego natury a „powinien” jego działania. Styczeń mierzy się z tym problemem. Twierdzi, że aby odrzucić istnienie owego ontycznego związku, należałoby odrzucić istnienie właściwego dla człowieka aktu, a przez to – istnienie ludzkiej natury. „Wolność bowiem – pisze Styczeń – nie polega na możliwości określania tego, co jest bytowym aktem (celem, wzorem) człowieka jako takiego, a więc tego, przez co działanie człowieka jest odpowiadającym człowiekowi jako człowiekowi działaniem. Innymi słowy, to, co człowiek powinien – zarówno w odniesieniu do tego, co stanowi jego pełny akt (wzór, cel), jak i tego, co stanowi niezbędny do jego urzeczywistnienia środek – jest zupełnie niezależnie od jego woli «zadecydowane», określone i wyznaczone samą już obiektywną,

¹² Tamże, s. 309.

¹³ T e n ż e, *Koncepcja analityczności a konieczność tez metafizyki*, s. 189.

¹⁴ Tamże.

bytową strukturą człowieka: aktem, który przyporządkowuje sobie działanie człowieka jako jemu właściwe”¹⁵. I dodaje: „Każdy czyn człowieka w całym jego bogactwie bytowego konkretności jest po prostu manifestacją jego bytu: tego, że jest, oraz tego, że taki jest”¹⁶. Człowiek – tak jak zegarek i przyroda nieożywiona – podpada pod bytową normę i miarę, właściwy mu akt, wzór i cel zarazem. W tym miejscu różnica między człowiekiem a zegarkiem staje się wyraźnie widoczna. Dana rzecz może przestać być zegarkiem, gdy przestanie mierzyć czas (jest zegarkiem zepsutym, w pewnym stopniu nie-zegarkiem), ale sytuacja taka zajdzie jedynie z przyczyn zewnętrznych – zużyją się jego części, piasek czy woda dostaną się do wnętrza. W przypadku człowieka jest inaczej: potrafi on mocą własnych decyzji stawać się coraz bardziej nie-człowiekiem, odrzucając działania realizujące jego akt. Oczywiście nie zawsze potrafimy poznawczo odkryć, co powinniśmy uczynić, by zrealizować bytowy wzorzec człowieczeństwa, co więcej – odkrywszy, nierzadko nie chcemy uczynić tego, co powinniśmy. Są to jednak inne kwestie. Nas interesuje istnienie związku natury człowieka z powinnością wypełnienia wzorca człowieczeństwa. „Na możliwości afirmowania lub zaprzeczania (lecz nie ustanawiania!) swymi aktami ontycznej powinności – konkluduje Styczeń – polega właśnie wolność człowieka”¹⁷. I ma rację Styczeń, twierdząc, że ów ontyczny związek wyjaśnia zarówno psychiczne przeżycie powinności, jak i samokrytykę, gdy pobłdziliśmy, decydując, co powinniśmy zrobić, albo wyrzuty sumienia, że chociaż wiedzieliśmy, co powinniśmy uczynić, nie zrobiliśmy tego. Można oczywiście twierdzić, że poczucie powinności czy wyrzuty sumienia to autoiluzja, autosugestia, skutek oddziaływania społecznego „superego” czy strachu o podłożu religijnym, i twierdzić, że nie ma związku między „jest” ludzkiej natury a „powinien” ludzkiego działania, że człowiek to czysta wolność, a egzystencja poprzedza esencję. Zwolennicy tego poglądu muszą jednak – paradoksalnie – uznać wskazywany przez Stycznia związek: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć”¹⁸. Analizy tego związku zostaną przeprowadzone w następnym punkcie, teraz przypomnijmy inne ważne twierdzenie Stycznia: „Powinność moralna w takim układzie rzeczy okazuje się ujęciem powinności ontycznej w akcie poznania”¹⁹, dopiero bowiem ta sytuacja podmiotowa stanowi płaszczyznę pojawiania się wartości moralnej. Ponieważ powinność ontyczna w przypadku człowieka „zaadresowana” jest do jego wolności, „czysto ontyczna powinność staje się w przypadku człowieka

¹⁵ S t y c z e ń, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do zdań powinnościowych*, s. 416.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ T e n ż e, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 326.

¹⁹ T e n ż e, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do zdań powinnościowych*, s. 417.

etyczną powinnością”²⁰. Przy swoście etycznej konotacji terminu „powinien” można zatem mówić o rzeczowym i koniecznym związku twierdzeń orzekających i powinnościowych, ujmujących realny i konieczny związek powinności etycznej z obiektywną strukturą człowieka jako bytu w jego dynamicznym aspekcie. Podsumowując, problem Hume’a w jego oryginalnym sformułowaniu nie pojawia się w filozofii, a „próby «zszywania» rozdzielonych przez Hume’a światów: rzeczywistości i powinności – okazują się próbami rozwiązania problemu, którego w etyce w ogóle nie ma”²¹.

POWINNOŚĆ AFIRMACJI PRAWDY DLA NIEJ SAMEJ

Skoro ze względu na możliwość ujęcia rzeczowego i koniecznego związku między „jest” a „powinien” możliwe okazuje się również ugruntowanie etyki normatywnej w doświadczeniu, zapytajmy, o jaki związek tu chodzi i jakie doświadczenie proponuje Styczeń jako epistemologicznie zasadny i metodologicznie poprawny punkt wyjścia etyki. Zdaniem Stycznia takim bezpośrednim doświadczeniem jest doświadczenie wiążącej mocy prawdy, które wyraża on formułą: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć”. Według lubelskiego filozofa w twierdzeniu tym ujęte zostało pierwotne doświadczenie człowieka – doświadczenie tego, że własny akt poznania wprowadza podmiot poznający w matnię (pułapkę) prawdy. W doświadczeniu dane są zatem auto-informacja zarazem o stanie rzeczy i o podmiocie jako autorze stwierdzenia oraz auto-imperatyw afirmowania przez podmiot poznający prawdy dla niej samej. „Temu właśnie datum – pisze Styczeń – dajemy formułę: *primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur*”²². To, kim jest człowiek, i co powinien uczynić, jest współdane w zwykłym – rzec by się chciało – codziennym doświadczeniu; innymi słowy, w doświadczeniu tym dana jest prawdziwość zdania implikacyjnego o opisowym poprzedniku i powinnościowym następniku. Za pomocą twierdzenia: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć”, Styczeń zamierza ugruntować prawomocność naczelnej zasady etycznej. Podkreślmy raz jeszcze, że w tym ujęciu zasada etyczna ma być twierdzeniem naukowym: koniecznym (czyli nie jedynie hipotetycznym i nie konwencjonalnie ustanowionym), rzeczowym (twierdzeniem o świecie, a nie o wyobrażeniach o świecie), ogólnym (aplikowalnym do wszystkich przypadków ludzkiego działania) oraz uzasadnionym racjonalnie, intersubiektywnie kontrolowalnym i sprawdzalnym.

²⁰ Tamże.

²¹ S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 318.

²² Tamże, s. 328.

Owo datum doświadczenia to akt poznawczy człowieka – a dokładniej w ł a s n y akt poznawczy konkretnej osoby. Treść poznawcza tego aktu uzyskuje swój wyraz w twierdzeniu „tak oto jest” i akt ten zawiera moment egotyczny: wiem, że ja jestem „autorem” tego aktu – choć nie jego treści (tym różni się akt poznania od aktu tworzenia czy wyobrażania)²³.

Styczeń przeprowadza swoją analizę w następujących krokach: (1) Autoinformacja okazuje się zarazem autoimperatywem afirmowania prawdy dla niej samej: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć”; (2) Autoinformacja okazuje się autoimperatywem afirmowania samego siebie jako powiernika prawdy; (3) Autoinformacja staje się autoimperatywnym afirmowania każdego drugiego jako powiernika prawdy²⁴.

W dalszych analizach przyjrzymy się jedynie pierwszemu z tych kroków, gdyż jego zasadność stanowi gwarancję sensowności kroków dalszych. Ponadto sformułowane przez Stycznia twierdzenie ma być datum doświadczenia, a zdanie: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć”, ma ujmować konieczny i rzeczowy związek między aktem poznawczym a powinnością działania (w sformułowaniu Stycznia: raczej nakazem niedziałania). Rozpatrzmy to na konkretnym przykładzie. Załóżmy, że p jest twierdzeniem „ten oto kot jest czarny”. Jaki jest tutaj sens słowa „stwierdziłam”? Oznacza ono, że sformułowałam pewien sąd oraz sąd ten uznałam za prawdziwy, to znaczy uznałam, że w świecie jest tak, jak ów sąd głosi: ten kot rzeczywiście jest czarny. Ujęcie takie odwołuje się wyraźnie do rozumienia prawdy jako *adequatio intellectus et rei*. Mój własny sąd mojego własnego rozumu uznaję za prawdziwy, czyli adekwatny do rzeczywistości, i zarazem rozpoznaję siebie jako podmiot poznający rzeczywistość. Zauważmy, że błąd poznawczy nie narusza tej struktury. Jeśli nagle zmieniają się warunki: sztory zostaną odsunięte i zgasną światła jarzeniowe, mogę stwierdzić: „Och, ten kot nie jest czarny, lecz ciemnoszary – zmyliło mnie oświecenie”! Rozpoznaję wtedy siebie jako podmiot korygujący własny sąd na mocy nowego poznania rzeczywistości. Co jest podstawą mojego aktu uznania własnego sądu? Na pewno nie to, że ja jestem jego autorem, ponieważ w takim przypadku nie byłoby możliwości popełnienia błędu poznawczego – a popełnianie takich błędów jest faktem. Pozostaje zatem relacja mojego sądu do rzeczywistości. Uznaję swój sąd, ponieważ jest tak, jak ten sąd głosi. W tym właśnie momencie – a więc niejako

²³ Stwierdzenie: „Jest tak oto”, niesie z sobą szereg komplikacji. W filozofii nauki powszechnie uważa się, że „nagich faktów” nie ma, że tak zwany fakt naukowy jest konstruktem poznawczym, obejmującym rozmaite założenia. Przyjęcie tych twierdzeń nie zagraża naukowości, dotyczą one bowiem wszelkiego poznania naukowego. To dlatego – by uniknąć sporu o status zdań protokolarnych – Styczeń wybiera bardzo proste zdania, a nawet godzi się, by zdaniem testowym było „widzę białe”, które jest sprawozdaniem z doświadczenia, nie zaś zdaniem o świecie.

²⁴ Por. S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 327.

przed doświadczeniem, że nie mogę zaprzeczyć uznanej przez siebie prawdzie – ujmuję prawdę jako wartość mnie wiążącą: jeśli p, to powinnam uznać, że p. Uważam, że to właśnie jest sensem stwierdzenia Stycznia „Prawdzie należąca jest afirmacja dla niej samej”²⁵. „Dla niej samej” znaczy tu: dlatego, że jest prawdą; analogicznie można by powiedzieć, że fałszowi należne jest odrzucenie – bo jest fałszem. Rzecz okazuje się jednak skomplikowana, bo różnie można rozumieć asercję.

„Asercja – twierdzi Styczeń – jest wyrazem zajęcia stanowiska ze strony poznającego podmiotu wobec prawdy poznanego stanu rzeczy”²⁶. Jest to zatem nie tylko bierne stwierdzenie przez podmiot prawdy o przedmiocie, ale też pierwszy akt zaangażowania się wolności człowieka po stronie stwierdzanej prawdy. Akt wolności i akt rozumu stanowią tu nierozzerwalną całość. Asercja sprawia, że p nabiera statusu mojego przekonania i w tym sensie staje się „częścią” mnie jako osoby. Dla jasności wywodów pominę na razie problem stopniowości asercji i postaw propozycyjalnych (na przykład: „wydaje mi się, że p”, „przypuszczam, że p”) i zajmijmy się sytuacją, gdy podmiot poznający stwierdził i uznał, że p, z absolutną pewnością. W tym miejscu pojawia się trudność spowodowana możliwością dwóch interpretacji terminu „stwierdził”, za którymi stoją odmienne koncepcje sądu. Według jednej z nich twierdzenie i asercja są rozróżnialne tylko konceptualnie, realnie natomiast twierdzenie, że p, jest zarazem uznaniem prawdziwości p. Nie mogę niczego uznać „na życzenie”, lecz uznaję, ilekroć cokolwiek twierdzę – uznawanie lub nieuznawanie prawdziwości stwierdzonego przeze mnie p, a więc i nabywanie przekonań, nie podlega mojej woli. Normatywny element formuły Stycznia: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć”, nie ma sensu, zaprzeczenie jest bowiem logicznie niemożliwe wobec tożsamości twierdzenia i uznawania. Formuła jest natomiast sensowna, jeśli zinterpretujemy ją jako zakaz deklarowania nie-p, jeśli stwierdziłam, że p. Wówczas jednak norma ta dotyczy nie uznawania, lecz głoszenia sądów. Należałoby zatem powiedzieć: „Com sam stwierdził, to powinienem głosić” lub „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi publicznie lub wobec siebie zaprzeczyć”. Czy znaczyłoby, że nigdy i pod żadnym pozorem nie wolno mi wygłosić: „nie-p”, skoro uznałam p? Jest to problem – sam w sobie bardzo interesujący – autookłamywania i okłamywania innych; nie będziemy się jednak nim tutaj zajmować.

Według drugiej koncepcji sądu twierdzenie i uznawanie są dwoma aktami, które w praktyce współistnieją, lecz są realnie, a nie tylko konceptualnie różne. W takim ujęciu uznanie zdania wyrażającego poznane przeze mnie p byłoby

²⁵ Tamże, s. 337.

²⁶ Tamże, s. 329.

aktem woli²⁷. Możliwe jest wobec tego „zaprzeczenie” temu, co sama poznałam – oto aktem mej woli nie uznaję tego, co aktem intelektu stwierdziłam. Zajmuję więc indyferentną postawę wobec prawdy albo nawet uznaję nie-p. Wydaje się, że argumentacja Stycznia idzie właśnie w tym kierunku. Gdy neguję poznaną prawdę, z prawdą nic się nie „dzieje” – pozostaje prawda. Jeśli własnym sądem stwierdzę: „Ten oto kot jest czarny”, i uznam swój sąd, moja tożsamość jako podmiotu poznającego rzeczywistość oraz podmiotu wolności, własnym aktem uznającego poznaną prawdę, zostaje zachowana. Jeśli zaś własnym sądem stwierdzę: „Ten oto kot jest czarny”, a zarazem własnym aktem wolnej woli odrzucę własny sąd, nic się w świecie nie stanie – kot jak był czarny, tak pozostanie czarny, a sąd: „Ten kot jest czarny”, jak był prawdziwy, tak pozostanie prawdziwy; pozostanie też moim własnym sądem. Coś ważnego dzieje się natomiast ze mną jako osobowym podmiotem, wprowadzam bowiem w siebie ontyczne pęknięcie: ja jako podmiot wolności zaprzeczam samej sobie jako podmiotowi poznania. To zaś grozi stanieniem się nie-sobą, nie tym, kim jako człowiek być powinnam. „Wszak godząc się jako podmiot wolności na coś, czego sam nie aprobejuje jako podmiot poznania – ostrzega Styczeń – dobrowolnie zakłamuje swe «ja», wprowadzając tymże aktem to właśnie zanegowane przez siebie «ja» – czyli nie-ja – w obręb swego ontycznego «ja»”²⁸. I dodaje: „Dlatego samym sobą pozostaję i potwierdzam samego siebie w swej wewnętrznej spoistości i integralności zawsze i tylko, gdy przekraczam siebie w stronę poznanej prawdy – afirmując ją do końca aktami wolnego wyboru. W swym osobowym jądrze jako unii podmiotu poznania i wolności scalam się tedy zawsze i tylko jako świadek prawdy par excellence, jako jej powiernik i opiekun”²⁹. W takim ujęciu wiążąca moc prawdy pojawia się na poziomie aktu poznania: skoro rozpoznaję p jako prawdziwe, to znaczy adekwatne do jakiegoś aspektu rzeczywistości, to powinnam uznać p właśnie na mocy adekwatności do rzeczywistości.

By dokładniej przeanalizować tę kwestię, sięgnijmy do artykułu Stanisława Majdańskiego *Postawy i logiczne wartości*³⁰ ze znakomitym motto „Verité oblige”³¹ – „Prawda zobowiązuje”. W artykule tym Majdański rozważa idee

²⁷ Otwiera to interesującą możliwość odpowiedzialności moralnej za przekonania. Jeśli uznałam p, a nie chciałam lub wręcz odmówiłam przeprowadzenia weryfikacji mojego poznania, bo utrzymywanie, że p było dla mnie wygodne i korzystne – czyż nie jest to kwestia raczej moralna niż epistemiczna? Zob. W. Galewicz, *Studia z etyki przekonania*, Universitas, Kraków 1998.

²⁸ T. Styczeń, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, s. 104.

²⁹ Tamże, s. 105.

³⁰ Zob. S. Majdański, *Postawy i logiczne wartości (szkic w nawiązaniu do pewnych idei Jana Łukasiewicza)*, w: *Wartość i sens. Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji: studia*, red. A. Tyszczyk, E. Fiałła, R. Zajączkowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 93-125.

³¹ Tamże, s. 93.

Jana Łukasiewicza dotyczące logiki dwuwartościowej. Łukasiewicz wprowadza dwie „superzasady”: zasadę U – 1 i zasadę N – 0, gdzie 1 symbolizuje prawdę, a 0 – fałsz. Zasady te można wyrazić następująco: uznaję prawdę i odrzucam fałsz; chcę uznać prawdę i tylko prawdę oraz chcę odrzucać fałsz i tylko fałsz. Łukasiewicz używa formy pierwszoosobowej, ale – biorąc pod uwagę całokształt jego myśli – nie należy tego odczytywać w sposób subiektywistyczno-psychologistyczny, podobnie jak nie należy w taki sposób odczytywać „chcę”, nie chodzi bowiem o dowolność: „Chcę, bo tak mi się podoba”, ale o słusność: „Chcę, bo to powinno”. Taka interpretacja pozwala sformułować zdanie łączące prawdziwość twierdzenia z powinnością asercji tego twierdzenia. Sam Łukasiewicz nazywa uznawanie i odrzucanie „sposobami zachowania się wobec wartości logicznych, znanymi każdemu z własnego doświadczenia”³². Wprowadza też pojęcie trafnego i błędnego postępowania wobec wartości logicznych. Postępowanie trafne wyrażają wspomniane superzasady. Postępowanie błędne – na skutek nieświadomości, nieuwagi, a nawet (dodajmy) świadomego autozakłamania – pojawia się, gdy uznaję fałsz i odrzucam prawdę, ale też gdy odrzucam i prawdę, i fałsz albo akceptuję i prawdę, i fałsz. Przy takim rozumieniu prawdziwości prawda jest relacją, a jej rozpoznanie „wymusza” moją właściwą postawę – postawę, która nie jest subiektywnym przeżyciem, lecz „odповідzią” na rzeczywistość. Twierdzenie: „p, a więc powinno się uznać p”, nie stanowi natomiast wniosku prowadzącego od „jest” do „powinien”, lecz uchwycenie stanu rzeczy – można by rzec: prawdy o prawdzie.

Zauważmy, że prawda jako relacja ujawnia się także wtedy, gdy nie ja jestem autorem twierdzenia: jeśli ktoś inny poda mi dobre racje, że p jest prawdziwe, to powinnam uznać p. Bez przyjęcia takiej zależności nie byłoby możliwe ani zaufanie czyjemuś słowu, ani uznanie kogokolwiek za autorytet epistemiczny; bez tego zaś nie byłaby możliwa nauka – wszak prowadząc własne badania, polegamy na rezultatach uzyskanych przez innych badaczy. Relacja ta występuje także w wtedy, gdy nie jesteśmy pewni, czy p jest prawdziwe, czy fałszywe. Ten ostatni przypadek również ujawnia wiążącą moc prawdy. Odwołajmy się raz jeszcze do Łukasiewicza. Jego zdaniem, jeśli nie mam rozpoznania, czy zdanie jest prawdziwe czy fałszywe, to ani nie uznaję p, ani nie odrzucam p – wstrzymuję się od uczynienia i jednego, i drugiego. Sądzę, że nie jest to postępowanie słuszne, ponieważ o ile funktor asercji w logice można zinterpretować w duchu Łukasiewicza, o tyle uznawanie jako akt podmiotu jest stopniowalne, co oznacza, że uznaję p za prawdziwe z pewnym stopniem prawdopodobieństwa (i pewnością). I też jestem „wiązana” prawdą w tym sensie, że uznaję p za prawdziwe w takim stopniu, w jakim pozwalają

³² Cyt. za: M a j d a ń s k i, dz. cyt., s. 101.

znane mi racje, lub też – mówiąc nieco inaczej – jeśli p jest prawdopodobne, to powinnam uznać p za prawdopodobne, a nie za prawdziwe; jeśli zaś nie znam racji, na podstawie których mogę orzec wartość p – rzeczywiście wstrzymuje się od uznania, że p oraz że prawdopodobnie p . Zauważmy, że na tym właśnie polega tak zwane ryzyko indukcyjne, które podejmujemy, gdy – opierając się na zebranych danych i stosując indukcję niezupełną – akceptujemy jako prawdziwą hipotezę fałszywą albo odrzucamy jako fałszywą hipotezę prawdziwą³³. Pojęcie ryzyka sygnalizuje tu wiążącą moc prawdy: chcemy akceptować prawdziwe p i odrzucać fałszywe p , lecz niekiedy możemy się pomylić. Podsumowując, asercja jest zarazem aktem rozumu i woli: uznaję p , bo powinnam uznać p . Ów „nakaz” asercji zdania prawdziwego dlatego, że jest prawdziwe, stanowi fundament postawy rzetelności i uczciwości poznawczej, oddaje bowiem sprawiedliwość prawdzie. Prawdy nie ustanawiam, ale stwierdzam aktem poznania, stwierdzam we własnym sądzie, a sąd ten jest skierowanym do mnie – do mojego intelektu i woli – wezwaniem. Styczeń pisze: „Moja wolność zostaje wezwana [...] do potwierdzenia tejże prawdy za prawdę już przeze mnie uznaną na płaszczyźnie aktu poznania (sądu) – także aktem wolnego wyboru³⁴. Asercja prawdy w akcie poznania, dokonana przez podmiot aktem wolnego wyboru, nadaje temu aktowi znamiona bezwarunkowości – a to są zdaniem Stycznia znamiona aktu miłości. I dlatego ostatecznie stwierdza: „Prawdzie jako prawdzie należąca jest miłość”³⁵.

Zauważmy raz jeszcze, że asercja oznacza wprowadzenie twierdzenia p do zbioru moich przekonań. „Jeśli p , to powinnam uznać, że p ” jest twierdzeniem zawierającym opisowy poprzednik i normatywny następnik, a zarazem dotyczy pewnego wycinka rzeczywistości, a mianowicie mojego własnego poznania. Występuje tu zatem samozwrotność: skoro taka jest prawda o ludzkim poznaniu, to powinnam ją uznać. Ów autoimperatyw znajduje się niejako na drugim poziomie: „Jeśli p' (gdzie p' : «jeśli p , to powinnam uznać p »), to powinnam uznać p' ”. Powyższe uwagi otwierają problem sposobu interpretacji Styczniowego: „nie wolno mi zaprzeczyć”. Jak już zauważyłam, nie chodzi tu po prostu o wypowiedzenie „nie- p ”. Dlatego sformułowanie „Nie wolno mi zaprzeczyć”, należy zinterpretować jako twierdzenie, że jeśli uznaję p za prawdziwe, to nie wolno mi za prawdziwe uznać nie- p . Dalsze analizy wymagałyby intuicji z zakresu logik modalnych, a dokładniej intuicji dotyczących związku funktora „powinienem” z funktorem „nie wolno”. Niektóre intuicje dadzą się wydobyc już za pomocą logiki dwuwartościowej: „Jeśli p , to powinnam uznać p ,

³³ Zob. C. H e m p e l, *Science and Human Values*, w: tenże, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, The Free Press, New York 1965, s. 81-96.

³⁴ S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 337, przyp. 44.

³⁵ Tamże, s. 338.

a więc jeśli nie powinnam uznać p , to nie- p ; a więc to nieprawda, że zarazem (p i wolno mi uznać, że p , i nie wolno mi uznać, że p); a więc nie- p lub nie wolno mi uznać, że p ...”. Intuicje te pozwalają wydobyć coś, co można by nazwać obowiązkiem poznawczym. Asercja oparta jest na stwierdzeniu, że między sformułowanym przeze mnie sądem a danym aspektem rzeczywistości zachodzi odpowiedniość, innymi słowy, że świat jest taki, jak głosi mój sąd. Ta właśnie relacja stanowi przedmiotowe źródło powinności uznania p za prawdziwe i niedopuszczalności zaprzeczenia (czyli uznania, że „nie- p ” albo że „nie wiadomo” – wówczas wbrew temu, co się zdarzyło – poznałam – twierdziłabym, że nie poznałam). Asercja jest więc aktem rozumu i woli, w którym stwierdzam zarazem prawdziwość sądu i powinność uznania sądu. Jest to zarazem sąd o podmiocie, stwierdzający zachodzenie obiektywnego związku między poznaniem a powinnością poznawczą. Związek ten ma rangę metafizyczną w tym sensie, że sąd ów głosi, jaki świat jest, nie zaś – jaki mi się wydaje. Podkreślenie rangi metafizycznej jest tu istotne. Styczeń uważa, że odrzucenie zasady niesprzeczności byłoby zaprzeczeniem oczywistości przedmiotowej i zarazem urąganiem własnemu rozumowi³⁶. Czy jednak można tak twierdzić, skoro istnieją różne wersje logiki parakonsystentnej, które dopuszczają wystąpienie sprzeczności (najczęściej pod warunkiem, by nie prowadziła ona do przepełnienia systemu)? Istnienie logik parakonsystentnych nie podważa analiz Stycznia, o ile potraktujemy zasadę: „Jeśli p , to powinnam uznać, że p ”, jako twierdzenie metafizyczne. Jeśli zdanie „(q i nie- q)” ma być twierdzeniem o rzeczywistości – a więc jeśli chodzi ostatecznie o prawdę tego zdania, a nie o założenie w grze zwanej logiką – to nic się nie zmienia. Logiki parakonsystentne podlegają tej samej zasadzie, co logiki „zwykłe”, chociaż wówczas nie odnosi się ona do koniunkcji zdań sprzecznych: „Jeśli (q i nie- q), to powinnam uznać (q i nie- q)”.

*

Podsumujmy rozważania słowami ks. Tadeusza Stycznia: „Zarówno sens, który (mi) się odsłania 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 roszczenia, 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-

³⁶ Zob. tamże, s. 334n.

informacji, a z drugiej – kod określający to, kim nie wolno mi nie być, będąc zarazem podmiotem autoimperatywu. 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 najzwężlej 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 prawdzie³⁷. Zasada absolutnej wierności prawdzie jest zasadą zarazem etyczną i epistemologiczną, a człowiek rozpoznaje siebie jako powiernika prawdy, czyli jako kogoś, kto za prawdę jest odpowiedzialny. „Człowiek jest sobą dzięki temu właśnie, że jest powiernikiem prawdy”³⁸ – Styczeń uznaje to twierdzenie za cząstkową definicję człowieka. Akt podmiotu, który zaprzecza poznanej i zaafirmowanej prawdzie, jest niedozwolony nie tylko na mocy respektu należnego od podmiotu prawdzie jako prawdzie, ale też ze względu na obowiązek afirmacji siebie jako podmiotu obcującego z prawdą – jako jej świadka i powiernika. Respekt dla prawdy jest zarazem respektem dla siebie jako podmiotu poznającego i uznającego prawdę. Co to jednak znaczy: być odpowiedzialnym za prawdę? I co znaczy odpowiedzialność za powiernika prawdy – czyli za siebie? Odpowiedź na te pytania wymagałaby odrębnych analiz, na potrzeby niniejszych rozważań wystarczy stwierdzić, że zawsze chodzi o prawdę: jestem odpowiedzialna za prawdę, w tym za prawdę o sobie samej, a odpowiedzialność wymaga zarówno respektu dla prawdy, jak i promowania prawdy, a także dbałości, by nie została zmieszana z fałszem³⁹. Odrzucenie prawdy – tego, „com sam stwierdził”, skutkuje rozbiciem tożsamości człowieka jako podmiotu wolnego i racjonalnego, moralnym samobójstwem, nieodpowiedzialnością wobec własnej tożsamości: „Biada mu, jeśli nie przejmie na siebie roli stróża tego oto powiernika prawdy, powiernika prawdy o samym sobie”⁴⁰. W dalszym ciągu można by jednak pytać: Dlaczego „biada”, jeśli c h c ę dopełnić moralne samobójstwo?

Przedstawmy dowód nie wprost. Zanegujmy wyjściowe zdanie: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć”. Otrzymamy wówczas: „Nieprawda że (jeśli p, to powinno się uznać p)”. Wykorzystując elementarną logikę, na-le-

³⁷ Tamże, s. 335n., przyp. 42.

³⁸ Tamże, s. 340.

³⁹ Zob. A. L e k k a - K o w a l i k, *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*, rozdz. 4.3, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 346-359.

⁴⁰ Tamże, s. 341, przyp. 53.

żałoby zatem powiedzieć, że *p* jest prawdziwe i nie powinno się uznać *p*. „Nie powinno się uznać *p*” można zinterpretować jako: „Powinno się nie uznać *p*”, a więc albo odrzucić *p* (jeśli *p* jest prawdziwe, to powinno się odrzucić *p*), albo nie zająć wobec *p* żadnej postawy epistemicznej. Paradoksalnie moje zdanie: „Chcę popełnić moralne samobójstwo”, odwołuje się do mojej wolności, a zarazem tę wolność ogranicza, bo jeśli tego chcę, nakazuję sobie odrzucić zdanie uznane za prawdziwe – a to jest zaprzeczeniem racjonalności. Uznać *p* za prawdziwe oznacza bowiem co najmniej wprowadzić *p* do zbioru własnych przekonań; przekonania zaś stanowią fundament decyzji i działania. Jeśli przez działanie rozumiemy wykonanie swojej decyzji o działaniu, a przez decyzję – akt autodeterminacji do działania, to decyzję podjętą na podstawie posiadanych przekonań z pewnością uznamy za racjonalną⁴¹. Należałoby zatem uznać, że odrzucając na mocy chcenia wyjściowe zdanie: „*p*, a więc powinnam uznać, że *p*”, dobrowolnie rezygnuję z racjonalności. Jeśli zaś racjonalność należy do istoty człowieczeństwa, to jeśli z niej rezygnuję, będąc człowiekiem, staram się stać nie-człowiekiem. Rozpoczęte tu rozważania wymagają więc ostatecznie odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek. Ujawniają one również podwójny sens określenia: „etyka jako antropologia normatywna”. Pierwszy sens – nazwijmy go empirycznym – to ten, który pokazał Styczeń w swych rozważaniach: pierwotne doświadczenie etyczne jest zarazem doświadczeniem antropologicznym. Drugi sens wyrasta z potrzeby uzasadnionej odpowiedzi na postawione właśnie pytanie: etyka jest antropologią normatywną, bo musi pokazać, kim jest człowiek, skoro nie wolno mu popełnić moralnego samobójstwa odrzucenia prawdy.

Rozważania nad tekstem Stycznia prowadzą do trzech ogólniejszych wniosków. Po pierwsze, tak rozumiana etyka normatywna spełnia elementarne kryteria naukowości: empiryczności, intersubiektywnej komunikowalności i sprawdzalności (wszak można powtórzyć proponowane przez Stycznia doświadczenie wiązania się prawdą o świecie i prawdą o sobie zarazem), uzasadnialności tez, a także rygoru logiczno-metodologicznego. Normatywność nie podważa zatem naukowości. Po drugie, doświadczenie jest uteoretyzowane co najmniej w tym sensie, że ujmowane jest w pewnym języku i zakłada wiedzę tła, na przykład o istotowej racjonalności człowieka i istnieniu natury ludzkiej czy o uniwersalności doświadczenia (a nie o jego kulturowym uwarunkowaniu). Nie jest to bynajmniej problem dotyczący wyłącznie etyki normatywnej, dzieli ona bowiem los innych nauk empirycznych, na przykład fizyki czy biologii. Po trzecie, budując etykę na doświadczeniu, w uzasadnieniu jej twierdzeń

⁴¹ Tadeusz Kotarbiński nazywał to racjonalnością metodologiczną (por. T. K o t a r b i ń s k i, *Traktat o dobrej robocie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1973, s. 123).

ostatecznie odwołujemy się do metafizyki⁴². Wydzielanie etyki normatywnej z filozofii okazuje się zabiegiem chybionym. Krótko mówiąc, artykuł ks. Tadeusza Stycznia, prócz wagi merytorycznej, ma także wagę metodologiczną. I dlatego warto po niego sięgać, nawet jeśli nie uprawia się etyki.

⁴² W wykładach dla studentów Styczeń podkreślał, że etyka staje się ostatecznie teologią normatywną, jeśli bowiem w uzasadnieniu swoich tez odwołuje się do antropologii, a dokładniej do tezy o godności człowieka, to ostatecznie musi odpowiedzieć na pytanie o źródło tej godności, o to, dlaczego człowiek jest inaczej i wyżej pośród bytów tego świata. Odpowiadając na to pytanie, etyka sięgnie do tez teologicznych o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże, a także o miłości Boga, który „Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3,16), aby zbawić człowieka.