

Piotr DUCHLIŃSKI

ETYKA PERSONALISTYCZNA A OBRAZ ŚWIATA Wokół artykułu Tadeusza Stycznia „Etyka jako antropologia normatywna”^{*}

Zgodnie z obrazem świata, który przyjmuje ksiądz Styczeń, podmiot odkrywa normatywność nie tylko w obiektywnym świecie, ale także w sobie samym. „Ja” jest normatywne – ma aksjologicznie doniosłą i powinnościową wartość (godność). Wraz z odkryciem i wyborem tej normatywności, uznaniem jej za własną, konstytuuje się moralna tożsamość podmiotu. Podmiot odkrywa w sobie zobowiązanie, które dotyczy nie tylko jego samego, ale też wszystkich innych „ja”, tak samo uwikłanych we własną normatywność.

Celem niniejszych analiz jest rekonstrukcja obrazu świata zakładanego przez ks. Tadeusza Stycznia w jego koncepcji etyki. Rekonstrukcji tej dokonamy na podstawie poglądów, które autor ten sformułował w ogłoszonym w roku 1996 artykule *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki. Czyli od stwierdzenia: „jest tak” – „nie jest tak” do naczelnej normy moralności*¹. Zawarte w nim przemyślenia stanowią swego rodzaju podsumowanie badań, jakie ksiądz Styczeń prowadził w etyce przez całe swoje życie². Na wstępie

^{*} Artykuł stanowi zmienioną wersję referatu 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 Głównym tematem podejmowanym w tym tekście jest „problem epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki jako teorii zdolnej ukazać racjonalne podstawy dla kategorycznego respektu należnego człowiekowi od człowieka” (T. S t y c z e Ń 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 normy moralności. 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. 315).

² Warto też – na co wskazywano w dyskusji nad pierwotną wersją niniejszego artykułu podczas sesji w Instytucie Jana Pawła II KUL w grudniu 2017 roku – zwrócić uwagę na inne publikacje tego autora, w których znajdujemy zarys dosyć spójnego obrazu świata. Zob. T. S t y c z e Ń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne. Rozprawa habilitacyjna*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 2, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 17-246; t e n ż e, *Zarys etyki – Metaetyka*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 1, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo?*, red. A. Szostek MIC, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2011, s. 265-390; t e n ż e, *Etyka niezależna?*, w: t e n ż e, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 247-

należy poczynić pewne zastrzeżenie, które związane jest z pojęciem „obraz świata”. Pojęcie to cechuje polisemia. W ostatnim czasie stało się ono obiektem zintensyfikowanych badań³ – nie zdołano jednak rozstrzygnąć wszystkich problemów nasuwających się w związku z obrazem świata i jego wpływem na sposób poznania i konceptualizowania świata⁴.

OBRAZ (OBRAZY) ŚWIATA

Na szczególną rolę obrazów świata w kształtowaniu teorii naukowych i filozoficznych zwraca uwagę ks. Michał Heller⁵. Uważa on, że obraz świata stanowi ich tło wytworzone przez określone czynniki kulturowe i historyczne. Żadna nauka nie nasuwa wprost określonego obrazu świata, zawsze pozostaje on konsekwencją jej interpretacji⁶. W skład każdego obrazu świata wchodzi przekonania filozoficzne, naukowe i religijne, stanowiące tworzywo, z którego mniej lub bardziej misternie jest on utkany. W filozofii i nauce pojęcie obrazu świata pojawia się w różnych kontekstach teoretycznych i spełnia różne funkcje wyjaśniające. Nie wchodząc w spory definicyjne dotyczące jego znaczenia, na użytek niniejszych analiz przyjmujemy swego rodzaju projektującą defini-

-374. Zob. też: K. K r a j e w s k i, *Personalizm etyczny* ks. Tadeusza Stycznia, w: *Codzienne pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2001, s. 77-86.

³ Zob. *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 3, red. G. Bugajak, A. Łatawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001; *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 4, red. G. Bugajak, A. Łatawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005; *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 5-6, red. G. Bugajak, A. Łatawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005; *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 7, red. G. Bugajak, A. Łatawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008. Nie podaję całości literatury przedmiotu dotyczącej obrazu świata, lecz tylko najważniejsze pozycje, które inspirowały mnie do przedstawionych w artykule przemyśleń. Zdaje sobie sprawę, że szereg wygłoszonych w nim tez domaga się rozwinięcia i sprecyzowania.

⁴ Bez wątpienia problematyka obrazów świata ma charakter interdyscyplinarny. Objasnienie tej kategorii powinno angażować wiele nauk, każda ze swojej perspektywy może wnieść coś interesującego do jej badania, a tym samym przyczynić się do bardziej całościowego spojrzenia na heurystyczną rolę obrazów świata w myśleniu człowieka. Badania takie, ze szczególnym naciskiem na rolę naukowego obrazu świata w teologii, prowadzone były w Ośrodku Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie przez ks. Michała Hellera i abp. Józefa Życińskiego oraz ich uczniów. Również na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego podejmowano badania dotyczące struktury obrazów świata, uwzględniając perspektywę interdyscyplinarną.

⁵ Zob. M. H e l l e r, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1996, s. 13-28.

⁶ Zob. G. B u g a j a k, *Naukowy obraz świata – mit czy wyzwanie?*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Łatawiec, A. Lemańska, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1998, s. 38-51.

cję „obrazu świata”. Przez „obraz świata” będziemy rozumieć zbiór założeń lub przedzałożeń⁷ (najczęściej ontologicznych, epistemologicznych i aksjologicznych), których przyjęcie umożliwia danemu filozofowi przeprowadzenie jakiegokolwiek dyskursu teoretycznego. Obraz świata i wchodzące w jego skład założenia stanowią tak zwaną wiedzę tła, która określa argumentacyjne sposoby rozstrzygania formułowanych problemów teoretycznych i praktycznych. Możemy też wstępnie rozróżnić potoczne⁸, filozoficzne i naukowe obrazy świata⁹. Uzasadnione byłoby zatem mówienie nie tyle o obrazie świata, ile raczej o obrazach świata. Każdy z tych terminów wymagałby jednak osobnego przedyskutowania – z czego musimy zrezygnować.

W poniższych analizach będziemy się koncentrować na tak zwanym filozoficznym obrazie świata. Zgodnie z przyjętą definicją projektującą teorie filozoficzne dostarczają różnych obrazów świata. Obrazy te mają charakter całościowy. Do podstawowego korpusu założeń, który decyduje o strukturze i zwartości treściowej obrazu świata, należą założenia metafizyczne (ontologiczne). Już „samo wyliczenie tych elementów uświadamia, że obraz świata jest tworem nieostрым, nieokreślonym o rozmytych brzegach”¹⁰ – a przecież „w niczym to nie przeszkadza jego niezwyklej skuteczności w kreowaniu gustów, kryteriów wartościowania i intelektualnych preferencji epoki”¹¹. Korzystając z analizy hermeneutycznej, postaram się przedstawić obraz świata, jaki wyłania się z proponowanej przez księdza Stycznia koncepcji etyki¹². Zakładam bowiem, że jego wizja etyki osadzona jest w określonym filozoficznym obrazie świata, na który składa się pewien korpus założeń metafizycznych, epi-

⁷ Pojęciem przedzałożenia posługuje się w swoich pracach Józef Życiński (zob. J. Ż y c i ń s k i, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1985). W niniejszym artykule pojęcia założenia i przedzałożenia stosowane są zamiennie.

⁸ Zob. W. S e l l a r s, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, w: tenże *Science, Perception and Reality*, Ridgeview Publishing Company, Atascadero, California, 1991, s. 7-43.

⁹ Zob. M. L u b a ń s k i, *Uwagi w sprawie tzw. naukowego obrazu świata*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, s. 28-42.

¹⁰ H e l l e r, dz. cyt., s. 14.

¹¹ Tamże. Por też: t e ń z e, *Teologia i wszechświat*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2009, s. 261-271.

¹² W związku z kwestią metody rekonstrukcji obrazów świata warto zacytować pogląd Michaela Fleischera: „Konkretne metody rekonstrukcji aktualnych czy przekazywanych obrazów świata, uwzględniając ich funkcję – (jeszcze) nie istnieją, a więc muszą zostać wypracowane [...]. Z drugiej strony o metodach, które sytuują się w obrębie archeologii dyskursów, za pomocą których zrekonstruować można wcześniejsze stany obrazów świata. Tu stosować można instrumentarium analizy tekstów oraz analizy wypowiedzi nacechowanych. Chodziłoby więc o odtworzenie obrazów świata (zawartych w wypowiedziach lub się w nich manifestujących) przekazanych pośrednio w tekstach”. (M. F l e i s c h e r, *Obraz świata. Ujęcie z punktu widzenia teorii systemów i konstruktywizmu*, w: „Język a Kultura” 13(2000), s. 66). Podzielałam pogląd Fleischera, że obraz świata zakładany przez danego autora można zrekonstruować na podstawie jego tekstów, które należy traktować jako wytwory kulturowe.

stemologicznych i aksjologicznych¹³. Etyka – podobnie jak teologia, o której pisał ks. Michał Heller¹⁴ – wrażliwa jest na obraz świata panujący w określonej epoce historycznej, każda bowiem refleksja etyczna zakłada jakiś obraz świata. Na zależność etyki od obrazu świata, a zwłaszcza na jego rolę w uzasadnieniu norm i ocen, wskazywał także polski aksjolog Henryk Elzenberg¹⁵. Nie zawsze jednak etyk zdaje sobie sprawę z podskórnego oddziaływania obrazu świata na przyjmowane przez niego rozstrzygnięcia w dziedzinie ludzkiej praxis. Ów obraz obecny jest „nie tylko w wypowiedziach, które dotyczą go wprost, lecz w podtekstach wielu wypowiedzi, które dotyczą całkiem czegoś innego; więcej, jest on obecny w całym klimacie kulturowym”¹⁶. W sposób szczególny zależność etyki od jakiegoś obrazu świata uwidacznia się w warstwie językowej¹⁷: to właśnie semantyka języka ujawnia obraz świata przyjmowany jako tło rozważań etycznych¹⁸.

STRUKTURA OBRAZU ŚWIATA

Refleksję etyczną uprawiał ksiądz Styczeń w ramach tak zwanej filozofii klasycznej. Koncepcja ta wyrasta z inspiracji filozofią arystotelesowsko-tomistyczną. Zwolennicy tej filozofii przyjmują określony obraz świata, w ramach którego możemy wyróżnić cztery podstawowe założenia: (1) porządek ontyczny i normatywny stanowią jedność, (2) człowiek wyposażony jest w naturalne zdolności poznawcze, za pomocą których może poznawać realną i obiektywną rzeczywistość oraz ujmować ją w określone struktury poznawcze, na przykład sądy¹⁹, (3) istnieje „ja” – podmiot substancjalny oraz (4) istnieje Bóg jako osta-

¹³ Interesujące uwagi dotyczące kształtowania obrazu świata oraz stosunku potocznego obrazu świata do naukowego zawierają wciąż aktualne analizy Władysława Tatarkiewicza. Zob. W. T a t a r k i e w i c z, *Naturalny obraz świata*, w: tenże, *Droga do filozofii*, Towarzystwo Przyjaciół Książki, Warszawa 1968, s. 26n.

¹⁴ Por. H e l l e r, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, s. 16-18.

¹⁵ Zob. H. E l z e n b e r g, *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 5(2010) nr 3, s. 197-251. Rezygnuję tu z omówienia tych interesujących poglądów.

¹⁶ H e l l e r, dz. cyt., s. 25; por. też: t e n ż e, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 83n.

¹⁷ Heller ukazał to w interesujący sposób na przykładzie fragmentów Katechizmu Kościoła Katolickiego. Okazało, że to kompendium nauki Kościoła opiera się na tak zwanym arystotelesowsko-tomistycznym obrazie świata. Por. M. H e l l e r, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, s. 26.

¹⁸ Por. J. A n u s i e w i c z, A. D ą b r o w s k a, M. F l e i s c h e r, *Językowy obraz świata i kultura. Projekt koncepcji badawczej*, „Język a kultura” 13(2000), s. 35n.

¹⁹ Zasadniczo ksiądz Styczeń akceptuje szereg tez epistemologii tomistycznej, które uzupełnia kontekstowo za pomocą fenomenologii. Tezy te są obecne zwłaszcza w jego pracy habilitacyjnej *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*.

teczna racja uzasadniająca cały porządek ontyczny i normatywny. Elementy arystotelesowsko-tomistycznego obrazu świata stanowią tło rozwijanej przez księdza Stycznia refleksji etyczno-antropologicznej, między innymi akceptuje on jedność porządku ontycznego i normatywnego. W sposób szczególny ujawnia się to w dyskusji z Davidem Hume'em, któremu przypisuje się rozerwanie porządku bytowego i normatywnego. W słynnym fragmencie *Traktatu o naturze ludzkiej* zwraca on uwagę na niemożliwość dedukcyjnego wyprowadzenia sądów normatywnych, zawierających funktor „powinien”, z sądów opisowych, zawierających „jest”²⁰. Hume uważa, że porządki ontyczny i normatywny nie stanowią jedności na poziomie nie tylko epistemologicznym, lecz także semantycznym. Według obrazu świata, jaki proponuje brytyjski empirysta, byt staje się aksjologicznie neutralny. Ksiądz Styczeń nie godzi się na obraz świata, w którym powinność byłaby oderwana od bytu. Konsekwencje takiego oderwania są zgubne: po pierwsze dla naukowości samej etyki, po drugie dla problematyki normatywności, która – pozbawiona wymiaru przedmiotowego – zostaje zredukowana do sfery emocji. Oderwanie normatywności od realnego bytu w wymiarze ontycznym znajduje odzwierciedlenie w porządku epistemologicznym i semantycznym. Priorytetowe staje się poznanie naukowe wyrażone w postaci zadań deskryptywnych stwierdzających fakty. Etyka pozostaje natomiast domeną zdań, których znaczenie ma charakter emotywny. Semantyczna teza Hume'a o niemożliwości dedukcyjnego wyprowadzenia zadań normatywnych z przesłanek opisowych jest konsekwencją określonych założeń filozoficznych (ontycznych i poznawczych), które doprowadziły do powstania nowego (nowożytnego) obrazu świata, w którym byt i powinność (normatywność) znalazły się na dwóch przeciwstawnych płaszczyznach. „Problem relacji sądów typu «jest» do sądów typu «powinien» – zwraca uwagę ksiądz Styczeń – jest w etyce niewątpliwie problemem, lecz problem ten ma w niej zgoła inną postać. Nie jest on w każdym razie problemem rozstrzygalnym w drodze formalnologicznych operacji (czy to na zdaniach, czy to na nazwach); nie jest on – w szczególności – problemem formalnologicznego przejścia od zdań typu «jest» do zdań typu «powinien»”²¹. W arystotelesow-

Studium metaetyczne. Należą do nich zwłaszcza przekonanie o istnieniu świata, o roli sądów egzystencjalnych w jego poznawaniu, o receptywności poznania, a także korespondencyjna teoria prawdy. Rola fenomenologii w pracach księdza Stycznia organicza się do wykorzystywania opisu fenomenologicznego w celu ujawnienia sposobu, w jaki fakty moralne dane są w świadomości. Fenomenologia ma tu jednak ograniczone zastosowanie i dopełniona jest procedurami eksplanacji właściwymi dla metafizyki tomistycznej (por. S t y c z e ń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, s. 221).

²⁰ Por. D. H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963, t. 2, 259n.

²¹ S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 322. Pogląd, że problemu przejścia od „jest” do „powinien” nie można rozstrzygnąć na drodze zabiegów formalnologicznych, podziela-

sko-tomistycznym obrazie świata jedność porządku ontycznego i normatywnego zagwarantowana została przez teorię transcendentalistów. Zwłaszcza transcendentalia aksjologiczne, takie jak prawda, dobro i piękno, decydują o normatywności bytu. Normatywność owa ma konsekwencje dla porządku epistemicznego i praktycznego. Ksiądz Styczeń dostrzega ten ważny element klasycznego obrazu świata i zwraca uwagę, że człowiek dzięki przyrodzonym zdolnościom kognitywnym może ujmować w aktach poznawczych obiektywną rzeczywistość. Może poznawać tak zwane obiektywne stany rzeczy, które są dla niego poznawczo bezpośrednio (nieinferencyjnie) dostępne. Rezultatem poznania jest ujęcie prawdy faktu jako czegoś obiektywnego, czyli niezależnego od umysłu (niekonstruowanego). W obrazie świata, który przyjmuje ksiądz Styczeń, prawda faktów ujmowana jest w poznaniu wyrażającym się w strukturach sądowych – stan rzeczy to korelat sądu. Moment, w którym dokonuje się stwierdzenie faktu, nazywa się asercją. Charakterystyczne dla tego obrazu świata jest akcentowanie epistemicznej przejrzystości prawdy faktów dla podmiotu poznającego. Prawda faktów jest bezpośrednio dostępna, nieprzesłonięta żadnym medium, które domagałoby się uprzedniego poznania. Przykład białej kartki, do którego bardzo często odwoływał się lubelski etyk, dobrze ukazuje sens tych stwierdzeń. Kiedy spostrzegam białą kartkę i stwierdzam: „oto biała kartka”, wygłaszam sąd, w którym stwierdzam pewien obiektywny i niezależny od mojego umysłu stan rzeczy²². Posługując się słynną metaforą Hilary’ego Putnama, można powiedzieć, że ksiądz Styczeń proponuje obraz świata będącego „gotowym wyborem”²³. Metaforą tą Putnam obejmuje koncepcje zakładające, że świat jest w określony sposób ontologicznie „umeblowany”: istnieją w nim byty, proste jakości aksjologiczne, takie jak wartości, oraz fakty i stany rzeczy jako korelaty sądów, które „tylko czekają” na odpoznanie przez nas. Jeśli potraktujemy świat jako „gotowy wybór”, to jego poznanie będzie polegało na dopasowaniu się do tego umeblowania, na wiernym odzwierciedleniu go w określonych strukturach poznawczych, na przykład w sądach. Jeśli bowiem świat jest „gotowym wyborem”, to prawda faktów, którą odkrywamy w bez-

ny jest przez większość tomistów, w Polsce na przykład przez Mieczysława A. Krapca OP i jego uczniów oraz Tadeusza Ślipkę SJ.

²² „Proszę uprzejmie rzucić okiem na kolor kartki, z której odczytuję tekst mojego wykładu: Jest biała. Nieprawdaż? Twierdząc: kolor tej oto kartki jest biały, nie tylko stwierdzam fakt, ale i potwierdzam własnym aktem poznania prawdę tego faktu. 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 stwierdzenia prawdziwego”. Tamże, s. 329.

²³ Por. H. Putnam, *Dlaczego rozumu nie można znaturalizować*, w: tenże, *Wiele twarzy realizmu” i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 266n.

pośrednim poznaniu, jest niezmienna. Dlatego – jak głosi ksiądz Styczeń – stwierdzając prawdę o białej kartce, nie możemy jej jawnie zaprzeczyć. Jeśli ktoś stwierdza, że kartka jest biała, to nie może twierdzić dowolnie, że nie jest biała. Zaprzeczenie tej oczywistej prawdy sprawia, że popadamy w absurd, którego nie jesteśmy w stanie niczym racjonalnym uzasadnić. Fakt to fakt – i nic więcej... Ten banalny przykład nie ogranicza się tylko do prawd o charakterze empirycznym, jak stwierdzenie faktu białej barwy kartki, lecz dotyczy także prawdy ujawniającej się w porządkach logicznym i – przede wszystkim – moralnym²⁴. Kryje się za tym przekonanie, że „umeblowanie” świata jest normatywne, czyli prawdziwe w znaczeniu transcendentnym i kategorialnym. Chociaż w podawanych przykładach ksiądz Styczeń bardziej akcentuje kategorialny wymiar prawdy, to tłem rozwijanej przez niego koncepcji prawdy faktów i ich poznania jest jednak koncepcja prawdy transcendentnej. Normatywność stwierdzanej w asercji prawdy – na co zwracaliśmy już uwagę – nie ogranicza się tylko do porządku epistemicznego, lecz pociąga za sobą określoną praxis. Normatywność prawdy określa strukturę nie tylko poznania, ale też działania, w które zaangażowana jest wolność. Ksiądz Styczeń wyraża to jasno: „Następne akty wolności noszą na sobie znamię jej fundamentalnego odniesienia do prawdy. 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 swej własnej tożsamości w przypadku jej zaprzeczenia”²⁵. W obrazie świata, który przyjmuje lubelski filozof, istnieją prawdy konieczne: doświadczenie pokazuje, że nie może być inaczej, niż one głoszą. Są to prawdy, którym przysługuje oczywistość i pewność. Oczywistość jest określonym sposobem prezentacji sądów i stanów rzeczy, pewność natomiast jest stanem umysłu i jako taka stanowi konsekwencję określonego sposobu ich prezenta-

²⁴ „Sądzę więc, że będę tu nie tylko siebie samego wyrazicielem, lecz rzecznikiem każdego drugiego na moim miejscu, jeśli [...] wypowiem wspólną nam wszystkim, elementarną i bezpośrednio oczywistą w tej sprawie intuicję słowami: racja, która jest źródłem i podstawą uznania przedmiotowej prawomocności zakazu («powinienem», «nie powinienem») 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 teźże tezie przez siebie przedmiotowo oczywistej prawdy sam sobie powinien kategorycznie zakazać: $(p \wedge \sim p)$; sam musi («musi» w sensie «powinien kategorycznie», czyli «absolutnie mu nie wolno», a więc «powinien 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 autoinformacji okazuje się identyczna z racją ważności autoimperatywu. Jest nią stwierdzana przez niego, leżąca u podstawy ich obu ta sama stwierdzana prawda. Funktory aleiczny, 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”. Tamże, s. 336n.

²⁵ Tamże, s. 330.

cji²⁶. Dopiero w tym kontekście stają się zrozumiałe słowa księdza Stycznia: „Elementarna percepcja tej prawdy i zawarta w tejże percepcji dla niej asercja niesie w sobie w sposób oczywisty normatywną moc kategorycznego zakazu jej zaprzeczenia [...] 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”²⁷. Zaprzeczenie owej normatywnej mocy prawdy prowadzi do destrukcji tożsamości²⁸. A tożsamość ta możliwa jest tylko dlatego, że istnieje „ja” – substancjalny podmiot osobowy, któremu przysługuje określona normatywność, czyli godność (wsobna wartość).

W obrazie świata przyjmowanym przez Hume’a nie istnieje „ja” substancjalne. Brytyjski empirysta uważa, że „ja” jest tylko wiązką naszych percepcji. Wgląd w „ja” nie ujawnia normatywności, z doświadczenia „ja” jako wiązki percepcji nie wypływa żadna normatywność, która przekładałaby się na sferę praxis w postaci jakiegokolwiek zobowiązania. Rozbicie jedności bytu i normatywności ma konsekwencje także dla tożsamości struktury podmiotu moralnego.

Zgodnie z obrazem świata, który przyjmuje ksiądz Styczeń, podmiot odkrywa normatywność nie tylko w obiektywnym świecie, ale także w sobie samym. „Ja” jest normatywne – ma aksjologicznie doniosłą i powinnościową wartość (godność). Wraz z odkryciem i wyborem tej normatywności, uznaniem jej za własną, konstytuuje się moralna tożsamość podmiotu. Podmiot odkrywa w sobie zobowiązanie, które dotyczy nie tylko jego samego, ale też wszystkich innych „ja”, tak samo uwikłanych we własną normatywność. To wewnętrzne doświadczenie normatywności w sposób konieczny i oczywisty ukazuje, że „człowiek pozostaje samym sobą lub przestaje być sobą w zależności od tego, czy aktami wolności potwierdza poznaną prawdę, czy też na odwrót, aktami tejże wolności zaprzecza tej prawdzie”²⁹. Zwróćmy jeszcze uwagę na sposób, w jaki dokonuje się ów wewnętrzny wgląd w normatywną strukturę „ja”. Ksiądz Styczeń w niepozabawionych metafor sformułowaniach

²⁶ Zob. S. J u d y c k i, *Szkic o oczywistości i pewności w: Mit, symbol, mimesis. Studia z dziejów teorii i historii sztuki dedykowane Profesor Elżbiecie Wolickiej-Wolszleger*, red. R. Kasperowicz, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 119-135. w(<http://ifsid.arch.ug.edu.pl/filozofia/pracownicy/judycki/doc/Szkic%20o%20oczywistosci%20i%20pewnosci.pdf>).

²⁷ S t y c z e Ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 334.

²⁸ „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 przedmiocie. 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”. Tamże, s. 330.

²⁹ Tamże, s. 340.

charakteryzuje go następująco: „Odkrywając [...] w sobie 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. Odkrywając, innymi słowy, w sobie samego siebie, czyli prawdę definiującą mnie jako mnie, odkrywam w sobie prawdę o każdym drugim «ja», odkrywam w sobie samym... 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 sposób jak ja prawdę, prawdę o sobie, sam siebie nią wiąże do jej uznania za prawdę, czyli do rozciągnięcia nad nią opieki jako jej świadek i powiernik, i to pod groźbą autodestrukcji podmiotowej spójności samego siebie w przypadku jej zanegowania. Poznając prawdę, zamyka się on – tak samo jak ja – w jej potrzebie. Jest to jednak potrzebask brzemienny w szansę potwierdzenia swej wolności i szansę samospełnienia”³⁰. Tak jak ontycznie (normatywnie) „umeblowany” jest świat, tak też ontycznie (normatywnie) „umeblowany” jest podmiot. Normatywność, którą każdy odkrywa w swoim „ja”, jest czymś w rodzaju „gotowego wyboru”. Normatywności tej nie stwarzamy, lecz ją „od-poznajemy”, odkrywamy i wyrażamy w postaci autoimperatywu, który zobowiązuje do zachowania respektu wobec odkrytej prawdy³¹. Doświadczenie to angażuje wybór, decyzję, która urzeczywistniana jest w aktach wolności. Podmiot ma realizować swoją praxis zgodnie z informacją, którą ujmuje w postaci sądu³². Informacja ta w swoim wymiarze semantycznym jest autoinformacją normatywną³³. „W konsekwencji tego i sama etyka staje się dyscypliną o podmiocie, który normuje swe

³⁰ Tamże, s. 344.

³¹ „Rozpoznając drugiego poprzez strukturę własnego „ja”, dostrzegam, że jedynie afirmując jego wewnętrzne samozwiązanie siebie poznaną 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”. Tamże.

³² Pomijam tutaj dyskusję na temat obecnego w myśli księdza Stycznia tak zwanego internalizmu.

³³ „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*”. Tamże, s. 347.

działanie przez to i dzięki temu, że sam siebie o nim – w sposób właściwy dla siebie – informuje”³⁴. Odkryta w doświadczeniu prawda o normatywnym statusie „ja” zobowiązuje podmiot do takiego działania, w którym nie może on tej prawdzie obiektywnie zaprzeczyć.

Obraz świata, który zakłada ksiądz Styczeń, jest teistyczny³⁵. Bóg – rozumiany jako osoba – jest ostatecznym spoiwem ontycznej jedności świata, jego ostateczną przyczyną i uzasadnieniem powinności działania moralnego. Na pytanie: „Dlaczego w ogóle cokolwiek powinienem?” można udzielić tylko jednej odpowiedzi: nakaz powinności określonego działania, w którym afirmuję prawdę o godności osoby, ma swoje ostateczne źródło w samym Istnieniu Absolutnym – Bezwarunkowej Miłości. Tym samym wszystkie konieczne stany rzeczy, za których asercję podmiot bierze odpowiedzialność, znajdują ostateczne wytłumaczenie w Istnieniu Absolutnym.

UWAGI METATEORETYCZNE

Po przedstawieniu rekonstrukcji zakładanego w personalistycznej etyce księdza Styczenia obrazu świata, warto krótko skomentować jego koncepcję oraz sformułować kilka uwag dotyczących szerzej problematyki obrazu (obrazów) świata w etyce.

Jako podstawę dla swoich rozstrzygnięć etycznych ksiądz Styczeń przyjmuje arystotelesowsko-tomistyczny obraz świata. Obraz ten stanowi – mówiąc językiem Michaela Polanyiego – wiedzę tła, która decyduje o tym, w jaki sposób formułuje się problemy badawcze oraz za pomocą jakich argumentów się je rozstrzyga³⁶. Akceptowany obraz świata nie tylko odgrywa rolę heurystyczną w doborze problemów i argumentacji, ale też stanowi nieprzekraczalną płaszczyznę wszelkiego dyskursu filozoficznego³⁷. Parafrazując słowa Ludwiga Wittgensteina, można powiedzieć, że obraz świata wyznacza granice naszego poznania i rozumienia³⁸. W sposób szczególny heurystyczna rola obrazu świata ujawnia się w punkcie wyjścia etyki, kiedy formułowane są określone pytania rozstrzygnięcia i dopełnienia. Ksiądz Styczeń stawia kilka takich pytań: na

³⁴ Tamże.

³⁵ Chodzi tu o koncepcję Boga, która jest właściwa dla tak zwanego teizmu personalistycznego.

³⁶ Zob. M. P o l a n y i, *The Tacit Dimension*, University of Chicago Press, Chicago–London 2009. Zob. też: I. Z m y ś l o n y, *Zagadnienie wiedzy niejawnej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 17(2008) nr 3(67), s. 147-163.

³⁷ Zob. K. J o d k o w s k i, *Milczące funkcjonowanie paradygmatu*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 1, s. 53-65.

³⁸ Por. L. W i t t g e n s t e i n, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 64.

przykład o epistemologicznie i metodologicznie prawomocny punkt wyjścia etyki (pozwalający stwierdzić, że etyka „zaczyna się u siebie”, czyli dysponuje autonomicznym typem doświadczenia, które bezpośrednio, nieinferencyjnie kontaktuje ją z przedmiotem badań) czy o związek normatywności z bytem (związek, który ujawnia się w strukturze autoinformacji będącej jednocześnie moralnym autoimperatywem). Analiza założeń tych pytań pokazuje, że można je sformułować jedynie przy akceptacji określonego obrazu świata, a ich prawdziwość uwarunkowana jest prawdziwością owego obrazu³⁹. Okazuje się bowiem, że to obraz świata decyduje o kolejności stawiania pytań oraz wskazuje sposoby ich rozstrzygania; decyduje także o tym, co poznajemy bezpośrednio, co jest nam dane jako oczywiste w sferze faktów moralnych, a co domaga się uzasadnienia⁴⁰.

Interesujące uwagi odnośnie do roli obrazu świata w etyce poczynił Günter Abel⁴¹, przedstawiciel tak zwanego nurtu interpretacjonistycznego w filozofii nauki. Odwołanie się do jego poglądów pozwala lepiej zrozumieć sposób, w jaki przyjmowany obraz świata rozstrzyga o koncepcji etyki i jej normatywności. Abel uważa, że obrazy świata decydują o charakterze naszych działań, określają nasze najbardziej podstawowe czynności realizowane w praktyce życia codziennego. W każdy obraz świata wpisana jest bowiem normatywność. W sposób szczególny normatywność cechuje określone przekonania aksjologiczne. Obrazy świata określają, które z naszych działań prowadzą do realizacji takich a nie innych celów, podpowiadają, jakie środki są najwłaściwsze do ich osiągnięcia. Funkcję normatywną obrazy świata spełniają przez to, że zawierają treściowe i formalne rekomendacje odnoszące się do racjonalności naszego działania. Normują określone czynności praktyczne, nadając im koherencję i stabilność. Działając, nie zawsze zdajemy sobie sprawę z podskórnego wpływu różnych obrazów świata, lecz przyjmujemy należące do nich twierdzenia „na wiarę”. Nie wątpimy w nie, ponieważ praktyczne zakwestionowanie pod-

³⁹ Za Józefem Życińskim można by powiedzieć, że obraz świata przyjmujemy na mocy aktu wiary, podobnie jak wierzymy w racjonalność świata i realizm ludzkiego poznania (por. J. Ż y c i ń s k i, *Teizm i filozofia analityczna*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, t. 1, Kraków 1985, s. 181-196).

⁴⁰ Piotr Gutowski stwierdza: „Poczucie bezpośredniości, naturalności i pierwotności pewnej sytuacji poznawczej związane jest z tym, że nie zdajemy sobie sprawy z szerszych, bardziej podstawowych założeń, jakie warunkują owo poczucie bezpośredniości. Gdy metafizyk uzasadnia swoje twierdzenia przez odwołanie się do bezpośredniej intuicji czegoś, to w istocie manifestuje po prostu swój konserwatyzm, polegający na akceptacji obrazu świata, w którym pewne rzeczy jawią się jako bezpośrednio dane, a stąd oczywiste i niewymagające dodatkowych uzasadnień” (P. G u t o w s k i, *Metafizyka procesualna a tomizm egzystencjalny*, w: *Poznanie bytu czy ustalanie sensów?*, red. A. Maryniarczyk, M.J. Gondek, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 1999, s. 125).

⁴¹ Zob. G. A b e l, *Świat jako znak i interpretacja*, tłum. W. Małecki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2014.

stawowych dla naszego działania twierdzeń prowadziłoby do pragmatycznej sprzeczności. Dlatego sceptycyzm nigdy nie może obejmować całości obrazu świata, tylko jego partykularne aspekty. Obrazy świata, które przenikają nasze działania, nie mogą zostać w pełni refleksyjnie wyeksplikowane. Wpływ tych obrazów – zdaniem Abła – ujawnia się szczególnie w aktach wartościowania i normowania sfery ludzkiej praxis⁴².

Obraz świata określa, które działania są moralnie dobre, które moralnie niedopuszczalne, a które moralnie obojętne – decyduje zatem o deontologicznej kwalifikacji ludzkich czynów. Zawarte są w nim implicytne kryteria, normy, miary i reguły determinujące ocenę naszych działań. Bez obrazu świata żadne wartościowanie nie byłoby możliwe: „Jeśli tylko o jakimś postępowaniu coś orzekamy, oceniamy je, uznajemy bądź krytykujemy (a więc na przykład mówimy: «działanie X jest dobre» albo «działanie X jest naganne»), to takie horyzonty, sposoby ujmowania, perspektywy i kryteria wartościowania oraz miary wartości zawsze są już założone i wykorzystywane. Bez nich nie mogliśmy mieć do czynienia z ocenianiem ani wartościowaniem”⁴³. Na przykład tak zwany chrześcijański obraz świata określa, jak należy wartościować takie działania, jak aborcja czy eutanazja. Spory o wartościowanie ludzkich działań nie mają zatem charakteru naukowego, lecz metafizyczny, sięgają bowiem konstytutywnych zasad obrazu świata. Jest tak zresztą w przypadku sporów nie tylko etycznych, lecz także naukowych, w których o rozstrzygnięciu kontrowersji decydują faktycznie wyobrażenia metafizyczne, niezależnie od badań empirycznych prowadzonych w celu potwierdzenia lub obalenia teorii. Można wyprowadzić stąd wniosek, że pojęcia aksjologiczne, na przykład: „dobry”, „zły”, „brzydki”, „piękny”, „prawdziwy” czy „fałszywy”, nie są neutralne. Ich znaczenie i sposób użycia w konkretnych sytuacjach regulowane są przez obraz świata funkcjonujący intersubiektywnie w przestrzeni publicznej. Dlatego trudno jest utrzymać subiektywizm aksjologiczny, czyli pogląd, zgodnie z którym sam podmiot bez odniesienia do jakiejkolwiek praktyki publicznej określa znaczenie predykatów aksjologicznych⁴⁴. Abel pisze: „Wprawdzie określenie «dobry» w sensie moralnego wartościowania zawiera komponenty transsubiektywne wykraczające poza partykularne rachuby jakiegoś indywiduum, ale przechodzenie od subiektywizmu do transsubiektywizmu i intersubiektywności nie oznacza wcale, że wymknęliśmy się spod władzy obrazu świata”⁴⁵. To bowiem obraz świata decyduje o obiektywnej i intersubiektywnej interpretacji predykatów aksjologicznych.

⁴² Por. tamże, s. 82-97.

⁴³ Tamże, s. 96.

⁴⁴ Por. T. Nagel, *Widok znikąd*, tłum. C. Ciesielski, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 169-182.

⁴⁵ Abel, dz.cyt., s. 97.

Ksiądz Styczeń przyjmuje tak zwany filozoficzny obraz świata – obraz, w którym metafizyka konstruowana jest na bazie zdroworozsądkowego doświadczenia, werbalizowanego w języku naturalnym. Współcześnie wielu filozofów nauki zwraca uwagę, że ten arystotelesowsko-tomistyczny obraz świata budowany na podstawie danych zdrowego rozsądku został zdezaktualizowany przez rozwój nowożytnych nauk przyrodniczych⁴⁶. Zastąpił go nowy obraz, który określa się mianem „naukowego obrazu świata”. Termin ten jednak jest wieloznaczny i nasuwa różne interpretacje. Rodzi się też natychmiast pytanie, czy istnieje tylko jeden naukowy obraz świata, czy też jest ich kilka. Nie podejmując próby odpowiedzi, możemy przyjąć projektującą charakterystykę tego obrazu. Formułuje ją ks. Michał Heller, opowiadający się za naukowym obrazem świata. Świadomy trudności związanych ze sprecyzowaniem znaczenia tego pojęcia, stwierdza: „Jest to obraz świata nie tego czy innego naukowca, lecz obraz świata w jakimś sensie obowiązujący ogół przedstawicieli świata nauki danej epoki. Podobnie jak inne obrazy świata, tak również i ten jest czymś dość płynnym, nieposiadającym ostro określonych granic. Naukowy obraz świata można rozumieć jako w pewnym sensie «uśrednienie» indywidualnych obrazów świata uczonych dane epoki, ale pod warunkiem, że zabieg «uśredniania» pojmujemy się liberalnie, bez standardowych odniesień do statystycznych procedur»⁴⁷. Naukowy obraz świata nie jest tworem jednolitym i stanowi rezultat określonych zabiegów interpretacyjnych, które przeprowadzane są na teoriach naukowych⁴⁸. W jego skład, oprócz elementów pochodzących z nauki, wchodzi także przekonania metafizyczne i religijne⁴⁹. Zwłaszcza elementy metafizyczne odrywają heurystyczną rolę w kształtowaniu naukowego obrazu świata. Granice tego obrazu wyznaczone są przez granice metody naukowej. Można zatem powiedzieć, że to, co znajduje się poza zasięgiem metody naukowej, nie wchodzi w zakres naukowego obrazu świata. Ksiądz Heller zwraca też uwagę, że naukowy obraz świata może odgrywać heurystyczną rolę w kształtowaniu postaw etycznych: „Dla wielu ludzi nauka, za pośrednictwem swojego obrazu świata, spełnia zadanie

⁴⁶ W Polsce pogląd ten podzielają: ks. Michał Heller i abp Józef Życiński oraz ich uczniowie, a także myśliciele opowiadający się za uprawianiem filozofii w kontekście nauki (zob. J. Życiński, *Filozofować w kontekście nauki*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtyśiak, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 213-248; M. Heller, Z. Liana, J. Maczka, A. Olszewski, W. Skoczny, *Jak filozofuje się w OBI?*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1999, nr 25, s. 20-29; M. Heller, J. Życiński, *Epistemologiczne aspekty związków filozofii z nauką*, w: *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, J. Życiński, A. Michalik, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1987, s. 7-17.

⁴⁷ Heller, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, s. 16.

⁴⁸ Por. tamże, s. 18.

⁴⁹ Por. tamże, s. 17.

zbliżone do funkcji religijnych: dostarcza ram światopoglądowych, kształtuje postawy etyczne, jest źródłem ich motywacji”⁵⁰.

Na współczesny naukowy obraz świata silny wpływ wywiera kognitywistka, interdyscyplinarna nauka zajmująca się wieloaspektowym badaniem ludzkich procesów poznawczych. Kognitywiści coraz częściej interesują się zjawiskami moralnymi, które dawniej były przedmiotem spekulatywnej refleksji teoretycznej prowadzonej w ramach etyki filozoficznej⁵¹. Dzięki zastosowaniu metod empirycznych (badania mózgu) zdołano ustalić szereg istotnych korelacji zachodzących między ujmowanym w pierwszej osobie doświadczeniem moralnym a perspektywą trzeciosobową, w której wskazuje się obszary ludzkiego mózgu odpowiedzialne za przeżywanie tego, co nazywamy doświadczeniem moralnym⁵². W ramach paradygmatu kognitywistycznego powstała neuroetyka, która wykorzystuje szereg empirycznych ustaleń dotyczących funkcjonowania ludzkiego mózgu w rozstrzyganiu tradycyjnych problemów etycznych. Zwolennicy neuroetyki zwracają uwagę, że interdyscyplinarne podejście do zagadnień etycznych, jakie oferuje kognitywistka, pozwala na rozwiązanie wielu problemów, z którymi bezskutecznie zmagala się tradycyjna etyka filozoficzna. Problemów tych nie mogła zaś rozstrzygnąć dlatego, że związana była z przestarzałym obrazem świata. Antyheurystyczne funkcje tego obrazu widoczne są zwłaszcza w generowaniu różnych sporów werbalnych, toczonych zaciekle przez zwolenników różnych opcji etycznych. Zwolennicy podejścia neurokognitywistycznego nierzadko z dużym optymizmem twierdzą, że odrzucenie starego obrazu świata i przyjęcie nowego niejako automatycznie pozwoli rozwikłać problemy etyczne. Prowadzi to niekiedy do zbyt radykalnych i mało wyważonych wniosków o zastąpieniu etyki klasycznej przez współczesną neuroetykę. Warto też podkreślić, że szybki rozwój nauk empirycznych, w tym również kognitywistyki, stał się dla wielu etyków źródłem kompleksów: „Własne dociekania jawią im się jako nieodpowiedzialne – w porównaniu z naukami – spekulacje, których wyniki w dodatku do niczego się ludziom nie przydają. Coraz częściej sami filozofowie wątpią w sens własnych wysiłków, wciąż doskwiera im, w stosunku do naukowców,

⁵⁰ Tamże, s. 19.

⁵¹ Wśród najważniejszych prac zob. W.D. C a s e b e e r, P.S. C h u r c h l a n d, *Neuronalne mechanizmy poznania moralnego: wieloaspektowe podejście do oceny moralnej i podejmowania decyzji moralnych*, tłum. E. Czerniawska, w: *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 2, *Ewolucja i złożone struktury poznawcze*, red. A. Klawiter, tłum. E. Czerniawska, M. Fabiszak, A. Gruszka i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 395-421; P.S. C h u r c h l a n d, *Moralność mózgu: Co neuronauka mówi o moralności*, tłum. M. Hohol, N. Marek, Copernicus Center Press, Kraków 2013; M. W e i s s, *Etyka a ewolucja. Metaetyczny kontekst etyki ewolucyjnej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010; S. H a r r i s, *Pejzaż moralny. W jaki sposób nauka może określać wartości*, tłum. P.J. Sz wajc er, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2012.

⁵² Pomijam tutaj szczegółowe omówienie tej problematyki.

poczucie niższości. Trudno powiedzieć, jak wielu ludzi o skłonnościach filozoficznych porzuciło z tego powodu myśl o uprawianiu filozofii⁵³ – pisze Wojciech Sady.

Etycy reagują na naukowy obraz świata na różne sposoby. Trzeba mieć jednak świadomość, że etyka zawsze zakłada jakiś obraz świata. Informacji o nim dostarcza semantyka języka, jakim posługuje się etyk, formułując problemy i rozstrzygając je. Wielu współczesnych etyków (wywodzących się zwłaszcza z tradycji fenomenologicznej i tomistycznej) z dużym dystansem podchodzi do naukowego obrazu świata. Wielu z nich – zwłaszcza spośród kontynuatorów tradycji arystotelesowsko-tomistycznej – dostrzega związany z tym obrazem etyczny nihilizm, który prowadzi do zakwestionowania obiektywnych norm i zasad moralnych⁵⁴. Reakcją na nihilizm etyczny związany z naukowym obrazem świata często bywa jego emocjonalne kwestionowanie i w konsekwencji radykalne odrzucenie⁵⁵. Oczywiście sama nauka nie wypowiada się wprost na temat wartości moralnych i zasad etycznych ani też nie kwestionuje obiektywności tych zasad. Sfera ta pozostaje poza zasięgiem metody empiryczno-

⁵³ W. S a d y, *O reakcjach filozofów na etyczny nihilizm narzucany przez naukowy obraz świata*, w: *Człowiek, kultura, przemiany*, red. J. Płazowski, M. Suwara, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998, s. 79.

⁵⁴ Por. tamże, s. 79-89.

⁵⁵ Przyczyną odrzucenia naukowego obrazu świata oraz emocjonalnych reakcji wobec niego może być konserwatyzm związany z obowiązującym w danej epoce obrazem świata. Trafnie kwestię tę uchwycił ks. Tadeusz Wojciechowski, opisując reakcje na ewolucyjny obraz świata, który obecnie jest powszechnie przyjmowaną częścią naukowego obrazu świata: „Drugą przyczyną oporu przeciw przyjęciu naukowej teorii ewolucji był konserwatyzm, właściwy psychice ludzkiej. Każda epoka tłumaczy sobie podstawowe zagadnienia dotyczące powstania świata i pochodzenia człowieka oraz sensu jego istnienia zgodnie ze stanem jej rozwoju tak filozoficznego i teologicznego, jak i naukowego. Niestety, rozwój ich nie przebiega zazwyczaj paralelnie. Filozoficzne i teologiczne poglądy ogółu katolików opierają się dotąd przede wszystkim na nauce św. Tomasza, sformułowanej w średniowieczu i kontynuowanej dzisiaj jako neotomizm czy, szerzej, jako neoscholastyka. W czasie, gdy Akwinata tworzył swe epokowe dzieło, nie było naukowej teorii ewolucji. Dlatego jego filozofię i teologię cechuje jawny lub ukryty fiksyzm. Ponieważ filozofia Akwinaty stała się reprezentatywna dla myśli katolickiej, przeto powstało przekonanie, że daje ona autentyczne i prawdziwe rozumienie wiary w odniesieniu do zagadnienia początku świata i człowieka [...]. Pojawienie się naukowej teorii ewolucji obalało ustalone i powszechnie przyjęte poglądy na początek świata i człowieka i domagało się przepracowania tradycyjnych ujęć tego zagadnienia. Właściwy psychice ludzkiej konserwatyzm, który nie lubi zmian i walczy z nimi jako z czymś, co burzy ustalony porządek nie dając rzekomo nic w zamian, stanowił psychologiczną podstawę niechęci i walki z ewolucyjną koncepcją początku i rozwoju świata. Dlatego recepcja ewolucyjnej myśli przebiegała burzliwie i właściwie do dziś proces ten nie został w pełni zakończony. Z punktu widzenia psychologicznego jest to zrozumiałe i nie jest czymś wyjątkowym, ponieważ tak się dzieje z każdą nową rewolucyjną doktryną” (T. W o j c i e c h o w s k i, *Teoria ewolucji i wiara*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1979, nr 12, s. 102). Diagnoza Wojciechowskiego okazuje się trafna również w odniesieniu do etyki tomistycznej.

-matematycznej⁵⁶. Nihilizm moralny może pojawić się w obrazie świata jedynie wskutek określonej filozoficznej interpretacji danych naukowych, które wykorzystuje się do podważenia obiektywnego waloru zasad moralnych. Stąd też wielu etyków chrześcijańskich, do grona których bez wątpienia należy ks. Tadeusz Styczeń, dystansuje się wobec naukowego obrazu świata. Dystans ten nie wiąże się jednak z jego całkowitym zakwestionowaniem. Zwolennicy autonomicznych koncepcji etyki nie biorą pod uwagę naukowego obrazu świata, gdyż uważają, że badanie funkcjonowania mózgu może wprawdzie dostarczyć wielu wartościowych informacji na temat pierwszoosobowego doświadczenia moralności, w żaden sposób nie podważa jednak obiektywnego i normatywnego charakteru norm i zasad moralnych regulujących codzienną praxis. Niemniej wielu współczesnych etyków (zwłaszcza naturalizujących), znajdujących się pod przemożnym wpływem paradygmatu kognitywistycznego, w swoich analizach etycznych powołuje się na różne dane naukowe, które – odpowiednio zinterpretowane – wprowadzane są do struktury teorii etycznej. Etycy ci nie obawiają się nihilizmu, który rzekomo ma być konsekwencją naukowego obrazu świata.

Na tle współczesnego naukowego obrazu świata obraz zakładany przez etykę personalistyczną jawi się jako: (1) statyczny – uznaje się w nim, że w świecie istnieją konieczne i niezmiennie stany rzeczy; (2) antyewolucjonistyczny – co ujawnia się w koncepcji natury ludzkiej pojmowanej jako „zbiór” istotowych elementów konstytutywnych; (3) niezachowujący neutralności wobec przekonań religijnych – co sprawia, że może zostać uznany za nie tyle filozoficzny, ile raczej teologiczny obraz świata. Ten ostatni punkt związany jest z koncepcją ostatecznego uzasadnienia moralnej powinności działania.

Przyjęcie takiego właśnie filozoficznego obrazu świata korelowało z ideą etyki maksymalistycznej, za którą opowiadał się ksiądz Styczeń⁵⁷. Teorię etyczną tego rodzaju tworzy się w konkretnym celu, jakim jest ostateczne uzasadnienie moralności. Co oznacza owo ostateczne uzasadnienie? W filozofii klasycznej wiązano tę kwestię z metafizycznym pytaniem: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”. W etykach maksymalistycznych o charakterze metafizycznym stawia się pytanie, dlaczego człowiek cokolwiek powinien lub dlaczego istnieje dobro i zło. Tożsamość etyki rozumianej maksymalistycznie konstituowana jest właśnie przez pytanie o ostateczne uzasadnienie. Zwolen-

⁵⁶ Zob. W. Załuski, *Granice naturalizacji etyki*, w: *Czy nauka zastąpi religię?*, red. B. Brożek, J. Mączka, Copernicus Center Press, Kraków 2011, s. 205-216.

⁵⁷ Terminy „maksymalistyczna” i „minimalistyczna” przejmuję od ks. Stanisława Kamińskiego (zob. S. Kamiński, *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989). W tym samym duchu uprawia etykę ks. Tadeusz Ślipko – jego ujęcie etyki również ma charakter maksymalistyczny (zob. T. Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004).

nicy etyki maksymalistycznej pragną wiedzieć, „jak jest naprawdę” w kwestii dobra i zła, szukają obiektywnego uporządkowania hierarchii wartości oraz ich ostatecznego wyjaśnienia. Tymczasem współcześnie dominują w etyce tendencje raczej minimalistyczne (co jest przedmiotem krytyki ze strony tomistów i fenomenologów). Wyrażają się one przede wszystkim w stylu prowadzonych badań. Analizuje się przede wszystkim język moralności, nie dokonuje się natomiast większych syntez teoretycznych. Tak rozumiana etyka jest *de facto* metaetyką. Czy zatem należy ją uznać za bezwartościową? Wydaje się że nie – choć rezygnuje się w niej z podania ostatecznych rozstrzygnięć w zakresie moralności, to jednak dostarcza ona wielu precyzyjnych jej opisów oraz analiz dotyczących języka i sposobów uzasadnienia tez. Warto zapoznać się z tymi analizami mimo ich partykularnego charakteru. Poza tym etyka określona tu jako minimalistyczna jest znacznie skromniejsza w swoich celach, niż etyka maksymalistyczna, której obrońcy są przekonani, że rozwiązali zagadkę moralności oraz poznali naturę dobra i zła i nierzadko przejawiają skłonność do formułowania radykalnych ocen pod adresem swoich oponentów. Cenny jest również krytycyzm etyki minimalistycznej. Dlatego też zwolennicy etyki maksymalistycznej powinni poważnie potraktować zarzuty kierowane pod ich adresem przez etyków-minimalistów. Być może dyskusja między przedstawicielami tych dwóch tendencji doprowadziłaby do ponownego przemyślenia krytykowanych rozstrzygnięć i sformułowania ich w zupełnie nowej szacie pojęciowej, bardziej adekwatnej do wrażliwości współczesnego odbiorcy, który – o czym trzeba pamiętać – żyje „zanurzony” w naukowym obrazie świata, kształtującym na różne sposoby ludzki sposób postrzegania.

Etyka minimalistyczna dystansuje się od rozstrzygnięć metafizycznych, niechętnie też przyznaje się do swojego zaplecza antropologicznego⁵⁸. Jej zwolennicy akceptują po prostu inny obraz świata niż maksymaliści: obraz ten opiera się na znacznie skromniejszych założeniach ontologicznych i aksjologicznych. Etyka maksymalistyczna krytykowana jest za to, że chcąc być teorią uniwersalnie tłumaczącą fenomen moralności, powołuje się na istnienie Boga jako jej gwaranta. Czy jednak ci, którzy nie wierzą w Boga, nie mogą postępować moralnie dobrze?⁵⁹ Zwolennicy etyk minimalistycznych nie uzasadniają etyki, odwołując się do przesłanek metafizycznych, jak czynią to etycy-maksymaliści. Ci ostatni twierdzą, że tezy metafizyczne stanowiące trzon obrazu świata wpływają na tezy etyczne. Radykalnie rzecz ujmując,

⁵⁸ Dotyczy to także bioetyki. Na stronach internetowych czasopisma „Diametros” rozegrała się debata zatytułowana „Bioetyka a metafizyka”. Tekst wprowadzający napisała Barbara Chyrowicz (zob. B. Chyrowicz, *Bioetyka a metafizyka*, „Diametros” 2004, nr 2, s. 170-183, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/serwis/pdf/diam2for2chyrowicz.pdf>).

⁵⁹ Zob. np. W.L. Craig, *Can We Be Good without God?*, <https://www.reasonablefaith.org/writings/popular-writings/existence-nature-of-god/can-we-be-good-without-god/>.

można powiedzieć, że w tym ujęciu metafizyka określa etykę: taka jest etyka, jaka jest metafizyka⁶⁰. Jeśli tezy etyczne wypływają z tez metafizycznych, to metafizyka określa ich status epistemologiczny i metodologiczny. To przyjęta koncepcja metafizyczna rozstrzyga, jak należy rozumieć fakty moralne czy naturę dobra i zła. W etykach minimalistycznych zależność ta jest słaba lub też nie występuje. Stąd właśnie minimalizm tego rodzaju teorii etycznych w odniesieniu do założeń metafizycznych. Minimaliści twierdzą, że tezy metafizyki nie mogą weryfikować tez etyki, etyka bowiem nie zależy od metafizyki, lecz od innych czynników – bardziej uchwytnych empirycznie. Można się zastanawiać, w jakim stopniu, uprawiając dziś etykę, należy brać pod uwagę naukowy obraz świata⁶¹. Obrazy świata są przecież częścią kultury i – czy tego chcemy, czy nie – zawsze w jakiś sposób w nich żyjemy. Stają się one swego rodzaju „formami życia”, określającymi nasze praktyki kognitywne, moralne i społeczne. Ponieważ obrazy świata pozostają wobec siebie w różnorodnych związkach interpretacyjnych, wszelkie próby wyznaczania sztywnych granic między nimi są bezskuteczne – taki zabieg poznawczy nie jest w stanie zapobiec ich wzajemnemu oddziaływaniu. Można oczywiście – jak twierdzi Heller – wprowadzić reguły metodologiczne zakazujące przekraczania granic między różnymi obrazami świata, lecz respektowanie ich w praktyce nie prowadzi do żadnych wartościowych rozstrzygnięć problemów filozoficznych⁶². Wbrew temu pogładowi wielu współczesnych etyków uznaje przestrzeganie takich reguł za heurystycznie wartościowe⁶³.

Niezależnie od wyniku sporu między tymi stanowiskami, przykład księdza Stycznia pokazuje, że można jednak uprawiać etykę, nie powołując się na naukowy obraz świata, i dochodzić do uzasadnionych w określony sposób rozstrzygnięć normatywnych i aksjologicznych. Etyk ten świadomie opowiedział się za filozoficznym obrazem świata, który odseparowany jest całkowicie od jakiegokolwiek dialogu z obrazem naukowym. Czy zaproponowana przez księdza Stycznia teoria etyczna, która nie bierze pod uwagę naukowego obra-

⁶⁰ Pogląd ten reprezentowany jest przez zwolenników tomizmu (zob. A. Maryniarczyk, *Dobro bytu*, w: Św. Tomasz z Akwinu, „*Do Bono*”. „*O dobru*”, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 213-224).

⁶¹ Krytyczny komentarz do poglądów Stycznia zob. J. Herburt, *Auto-informacja auto-imperatywem? Krótki komentarz (z licznymi wątpliwościami) do artykułu Tadeusza Stycznia „Etyka jako antropologia normatywna”*, „*Roczniki Filozoficzne*” 45-46(1997-1998) nr 2, s. 39-49. Autor uważa, że etyka powinna korzystać z danych nauk empirycznych, na przykład psychologii.

⁶² Por. Heller, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, s. 25-27.

⁶³ Należą do nich zwłaszcza przedstawiciele współczesnej neuroetyki, którzy akceptują współczesny naukowy obraz świata. Ma on widoczny wpływ na pojmowanie moralności i etyki. Szczegółowo na ten temat zob. M. Hołó, *Współczesne projekty naturalizacji moralności*, w: *Naturalizm prawniczy. Interpretacje*, red. J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, K. Eliasz, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2015, s. 196-208.

zu świata, jest z tego powodu mniej wartościowa od koncepcji budowanych na bazie naukowego obrazu świata? Czy koncepcje neuroetyczne udzielają ostatecznych odpowiedzi na takie pytania etyczne, jak: Dlaczego cokolwiek powinienem? Wydaje się, że przed zwolennikami etyki personalistycznej stoi niepodjęte dotąd zadanie wejścia w konstruktywny dialog z naukowym obrazem świata, który – niezależnie od naszych zapatrywań i upodobań – przynosi zmianę w rozumieniu etyki i moralności, a tym samym wpływa też na nasz sposób pojmowania samych siebie jako podmiotów moralnych.

*

Obraz świata przyjęty przez danego filozofa zależy od wyznawanych przez niego wartości poznawczych, takich jak: prawda, prostota, autonomiczność czy ostateczne uzasadnienie. Jeśli bowiem ktoś opowiada się za filozofią autonomiczną względem nauk empirycznych, to będzie akceptował tylko filozoficzny obraz świata i w jego ramach będzie prowadził filozoficzne poszukiwania rozwiązań określonych sytuacji problemowych. Nie uzna też za przeszkodę tego, że inni uprawiają swój dyskurs w ramach zupełnie innego – na przykład naukowego – obrazu świata. Ksiądz Styczeń był świadom, jak wiele wnoszą nauki szczegółowe do rozumienia fenomenu moralności. Nie uważał jednak, że nauki te mogą zakwestionować normatywny wymiar etyki. Natomiast ktoś, kto bardziej ceni wartość epistemiczną poznania naukowego (niekoniecznie dzieląc poglądy scjentyistów), będzie dążył do konstrukcji koncepcji etyki w ramach naukowego obrazu świata, uważając, że rozstrzygnięcia etyczne i wypowiedzi współczesnej nauki o moralności nie mogą się wzajemnie wykluczać. Będzie skłonny twierdzić, że tezy etyczne mogą zostać pośrednio sfalsyfikowane przez dane empiryczne pochodzące na przykład z neuronauk.

Autorów opowiadających się za heurystyczną rolą naukowego obrazu świata w konstruowaniu teorii filozoficznej można uznać za naturalistów, ich przeciwników zaś – za antynaturalistów. Dla antynaturalistów, do których zalicza się ksiądz Styczeń, tak zwany potoczny, manifestujący się obraz świata stanowi wystarczający punkt wyjścia normatywnej refleksji etycznej⁶⁴.

Aby jeszcze lepiej wyeksplikować heurystyczną rolę obrazu świata w etyce księdza Styczenia, można posłużyć się wypracowaną przez Kazimierza Jodkowskiego kategorią epistemicznego układu odniesienia⁶⁵. Koncepcja ta posłużyła

⁶⁴ Zob. Sellars, dz. cyt. Komentarz do tekstu Sellarsa zob. J. Bremer SJ, *Dwa obrazy świata: manifestujący się i naukowy*, „Roczniki Filozoficzne” 60(2012) nr 1, s. 27-49.

⁶⁵ Zob. K. Jodkowski, *Epistemiczne układy odniesienia i „warunek Jodkowskiego”*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 7, s. 108-123.

filozofowi do charakterystyki założeń przyjmowanych w sporze między kreacjonizmem a ewolucjonizmem. Wydaje się jednak, że może się ona okazać wartościowa interpretacyjnie dla etyki, zwłaszcza dla uchwycenia obecnych w niej założeń naturalistycznych lub antynaturalistycznych. Jodkowski następująco charakteryzuje wprowadzoną przez siebie kategorię: „Epistemiczny układ odniesienia to szereg najogólniejszych założeń, jak można i jak nie można uprawiać nauki, założeń, bez których uprawianie nauki nie jest możliwe, a tym samym założeń, których naukowo nie da się uzasadnić bez popadnięcia w błędne koło. Założenia te przyjmowane są arbitralnie, co nie znaczy, że bez powodu. Ale powody te mają najczęściej charakter pozaempiryczny i światopoglądowy”⁶⁶. W przypadku etyki epistemicznym układem odniesienia jest właśnie obraz świata, na który składają się określone przedzałożenia (często – jak pisze Gutowski – konserwatywne) wskazujące, jak należy uprawiać etykę i jak nie należy tego czynić, co ma stanowić jej przedmiot i w jaki sposób przedmiot ten ma być doświadczany i analizowany. Epistemiczny układ odniesienia wskazuje, że nie ma poznania bezzałożeniowego, a prawda faktów nie jest nam dana „jak na dłoni”. Nie dzieje się tak, że po prostu otwieramy oczy i widzimy białą kartkę. Nasze doświadczenie jest silnie uteoretyzowane, a wpływ owego uteoretyzowania pojawia się już na etapie percepcji – wpływ ten okazuje się znaczny zwłaszcza w przypadku percepcji faktów moralnych. Zgodnie z wykładnią Jodkowskiego, tego rodzaju założenia teoretyczne mają wprawdzie charakter nieempiryczny, lecz ich akceptacja nie jest arbitralna. W przypadku poglądów księdza Stycznia ważnym założeniem epistemicznego układu odniesienia jest antynaturalizm, wyrażający się w przyjmowaniu określonej koncepcji faktów etycznych oraz sposobu ich uzasadniania, który zakłada odwołanie się do przyczyn nadnaturalnych, czyli do Boga – oznacza to, że faktów moralnych nie można ostatecznie wyjaśnić żadnymi przyczynami naturalnymi. U podstaw akceptacji takiego obrazu świata znajdują się określona tradycja filozoficzna i korelujący z nią wyznawany przez księdza Stycznia światopogląd chrześcijański. Tradycja i światopogląd stanowią uzasadnienie uprawianej przez niego etyki – są racjami nieempirycznymi, ale również niearbitralnymi. Określony epistemiczny układ odniesienia można także zidentyfikować w przypadku etyk naturalistycznych, które zakładają naukowy obraz świata jako warunek prawomocności swoich rozstrzygnięć przedmiotowych i metapredmiotowych.

Rozstrzygnięcie sporu o akceptację obrazów świata (czyli epistemicznych układów odniesienia) dokonuje się nie tyle na poziomie przedmiotowym, gdzie już mamy do czynienia z konkretnymi ustaleniami, ile raczej na meta-

⁶⁶ T e n ż e, *Zasadnicza nierozstrzygalność sporu ewolucjonizm-kreacjonizm*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 21(2012) nr 3(83), s. 215.

poziomie, gdzie zapadają decyzje warunkowane wartościami epistemicznymi wywodzącymi się z określonych tradycji i światopoglądów⁶⁷. To bowiem one warunkują określone decyzje metodologiczne, które w konkretnej pragmatyce konstruowania teorii filozoficznej przekładają się na akceptację takiego a nie innego obrazu świata. Wartościom epistemicznym, takim jak: prawda, autonomia, obiektywizm i ostateczne uzasadnienie, należy przypisać kluczową rolę w ostatecznym opowiedzeniu się ks. Tadeusza Stycznia za filozoficznym obrazem świata, który przyswoił on sobie – w który uwierzył⁶⁸ – podczas studiów filozoficznych⁶⁹ i który w trakcie długoletniej pracy naukowej krytycznie przemysłał, utwierdzając się w przekonaniu o jego prawdziwości⁷⁰.

⁶⁷ Zob. Z. Hajduk, *Nauka a wartości. Aksjologia nauki – aksjologia epistemiczna*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008.

⁶⁸ Pod względem przyswajania paradygmatu filozofia jest podobna do nauk empirycznych: „Trening studentów i uczonych, zdobywanie coraz większej liczby wzorcowych rozwiązań, polega więc na przyswajaniu sposobu widzenia problemów naukowych rozpowszechnionego (sprawdzonego i uzasadnionego) w danej grupie” (K. Jodkowski, *Wspólnoty uczonych, paradygmaty i rewolucje naukowe*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1990, s. 272). Również młody adept filozofii przyswaja sobie paradygmat filozoficzny pod okiem mistrza, który przekazuje mu metody analizowania i rozwiązywania (niekiedy ostatecznego) problemów filozoficznych.

⁶⁹ Do sytuacji wyboru obrazu świata, naukowego albo filozoficznego, można odnieść słowa abp. Józefa Życińskiego: „Paradoks całej sytuacji przejawia się w tym, że przed wypracowaniem racjonalnych filozoficznych argumentów trzeba najpierw uwierzyć w wartość określonego nurtu filozofii i wybrać go ze zbioru innych filozoficznych propozycji” (J. Życiński, *Ucieczka przed niepewnością*, w: tenże, *W kręgu nauki i wiary*, Wydawnictwo Calvarianum, Kraków 1988, s. 63).

⁷⁰ Szerzej o paradygmatycznych uwarunkowaniach koncepcji etyki personalistycznej księdza Stycznia zob. P. Duchliński, *Personalizm jako etyka klasyczna. Próba refleksji epistemologiczno-metodologicznej*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego: Ślipko – Tischner – Styczeń*, red. P. Duchliński, Akademia Ignatianum–Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 71-117.