

Ewa PODREZ

ETYKA NA WSKROŚ HUMANISTYCZNA Kilka uwag na marginesie tekstu Tadeusza Stycznia „Etyka jako antropologia normatywna”*

Dopiero egzystencjalne przemiany odsłaniają przed człowiekiem różne wymiary prawdy o nim samym. W proces ten zaangażowana jest samoświadomość, za którą kryją się różne możliwe oceny siebie, dokonywane z pozycji zarówno subiektywnych przeżyć, jak i obiektywnego stanu wiedzy. Prawda – jak można mniemać – nie zamyka się w stwierdzeniu, że jestem osobą, ale wymaga rozpoznania, jaką jestem osobą i jakie ma to znaczenie etyczne dla mnie i innych.

Artykuł ks. Tadeusza Stycznia *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 można odczytać na przynajmniej trzy sposoby, a każdej z tych lektur towarzyszy radykalnie inne spojrzenie na związki, jakie zachodzą między metaetyką, antropologią i etyką.

Warto bliżej scharakteryzować te ujęcia, z których pierwsze jest próbą zrekonstruowania stanowiska księdza Stycznia w sprawie „epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia jako teorii zdolnej ukazać racjonalne podstawy dla kategorycznego respektu należnego człowiekowi od człowieka”². Druga interpretacja dotyczy związków zachodzących między prawdą moralną a powinnością: Na jakiej podstawie i dlaczego są one ze sobą powiązane ontycznym statusem osoby ludzkiej? Trzecia wykracza poza rozważania moralne i dotyczy kwestii metaetycznych odnoszących się do pierwotnych danych doświadczenia moralnego, jego niezależności, obiektywności i apodyktyczności. W tle tych trzech ujęć pojawia się pytanie, na ile omawiany artykuł – jedna z ostatnich prac księdza Stycznia – zmienia, rozszerza lub uściśla poprzednie studia tego autora z zakresu doświadczalnych

* 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 Zob. 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 zasady etycznej. Quaestio disputata*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 4, *Wolność w prawdzie*, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 313-349.

² Tamże, s. 315.

podstaw etyki personalistycznej. Dodać należy, że jest to etyka, której różne aspekty i zagadnienia były przez księdza Stycznia rozwijane w kolejnych jego monografiach – przy zachowaniu jednak pewnych stałych, pierwotnych założeń etyki, które dotyczą jej uwarunkowań metaetycznych i moralnych. Znajdują się wśród nich założenia o niezależnym, doświadczalnym punkcie wyjścia etyki, przekonanie o tym, że antropologia pozwala wyjaśnić normatywną treść datum morale, metafizyka zaś umożliwia pełne zrozumienie istoty moralności, a konkretnie jej konieczności, godziwości oraz źródłowego zakorzenienia w osobie (bądź osobach). Krytyczne uwagi formułowane w stosunku do rozwiązań proponowanych w tekście *Etyka jako antropologia normatywna* mogą się odnosić zarówno do nakreślonego w nim modelu etyki, jak i do jej szczegółowych twierdzeń. Dotyczą one przede wszystkim metaetyki, epistemologii, antropologii oraz metafizyki. Warto przy okazji przypomnieć, że ksiądz Styczeń należy do tak zwanych radykalnych personalistów, a zatem przyjmuje za podstawę etyki bezwzględny nakaz afirmacji osoby przez osobę. W ujęciu tym nie podejmuje się próby wyróżnienia różnych kontekstów normatywnych i aksjologicznych, które nadawałyby owej afirmacji odpowiednią treść w związku z konkretnymi działaniami. Nie uwzględnia się też subiektywnej strony moralności, bez której trudno mówić o indywidualnych, osobowych aktach negacji czy afirmacji.

Jakie są konsekwencje przyjęcia przez księdza Stycznia określonego schematu budowania etyki, zgodnie z którym z założeń metaetycznych wyprowadza się twierdzenia etyczne, inspirując się pytaniami o zasadność treści moralnego datum? Przyjęcie takiego schematu stanowi skuteczny sposób, by uniknąć przynajmniej dwóch zarzutów: ambiwalentności (nieugruntowania w obiektywnym doświadczeniu) treści moralności oraz ich relatywnego charakteru. Rzeczywiście nie sposób dopatrzeć się w koncepcji księdza Stycznia ani ambiwalencji, ani tym bardziej śladów relatywizmu. Lubelski etyk unika jednak ambiwalencji i relatywizmu między innymi kosztem analiz podmiotowych i egzystencjalnych – a więc analiz, które decydują o sensie sprawczości osobowej.

Stanowisko, jakie zajmuje ksiądz Styczeń – niezależnie od tego, czy się z nim zgadzamy, czy nie – pozwala na ujęcie podstawowych aporii tkwiących w samej etyce, komentarze, analizy i metody, które filozof rozwija w swojej pracy, umożliwiają bowiem głębokie i całościowe wniknięcie w materię etyki. Aporie te można zasygnalizować za pomocą dwóch twierdzeń, z których jedno zostało sformułowane przez Arystotelesa, drugie zaś – przez Roberta Spaemanna.

Stagiryta podkreśla, że do zasad dochodzi się na różnych drogach: „Co się [...] tyczy zasad, to jedne z nich poznaje się indukcyjnie, inne dzięki intuicji, jeszcze inne dzięki pewnego rodzaju przyzwyczajeniu, różne – w różne

sposoby”³. Uwaga ta odnosi się także do zasad moralnych i wskazuje na ich różne źródła i sposoby poznania, a więc i doświadczania. Drugie twierdzenie, pochodzące z rozprawy Spaemanna *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, wskazuje na rozstrzygający dla personalistycznej etyki fakt: „Jeśli uznanie osoby ma być bezwarunkowe, musi dać się pogodzić z walką na śmierć i życie. Dlatego nierzetelna jest każda teoria osoby, która ignoruje możliwość walki lub walkę potrafi tylko potępić”⁴.

Ten na wskroś realistyczny warunek stawia etykę personalistyczną przed trudnością pogodzenia bezwzględnego nakazu afirmacji osoby przez osobę z podjęciem walki przez osobę bądź jej uczestnictwem w walce na śmierć i życie. Ksiądz Styczeń pośrednio porusza to zagadnienie, wyjaśniając, że w przypadku niezawinionej agresji, człowiek ma moralne prawo do obrony własnego życia i mienia. Jeśli w konsekwencji podjętej obrony napastnik zginie, będzie to poniekąd śmierć samobójcza, ponieważ „agresor ginie nie tyle na skutek ataku na jego życie, ile [...] skutek aktu... swej agresji”⁵. Ale jak w tym kontekście należy interpretować normę bezwzględnie nakazującą afirmację osoby przez osobę, skoro ów akt afirmacji objął ofiarę i jej prawo do obrony, nie zaś agresora? Literalnie rzecz biorąc, fakt, że ktoś chce kogoś zabić, nie zwalnia ofiary ataku od moralnego obowiązku bezwarunkowej afirmacji napastnika. To jeden z wielu przykładów, które wprowadzić nie podważają zasadności etyki księdza Stycznia, ale wskazują, że problemy z etyką nie kończą się na znalezieniu jej adekwatnych fundamentów. Pozostaje jeszcze zadanie przełożenia ich na dwa obszary: egzystencjalny i praktyczny.

Biorąc pod uwagę przytoczone twierdzenia, będę się starała odnieść do aporii, pytań czy wątpliwości, jakie pośrednio wynikają z lektury tekstu księdza Stycznia. Nie jest to zamierzona polemika z autorem, ale ogólna refleksja nad etyką, zainspirowana wywodami lubelskiego myśliciela. Uwagi te stanowią próbę odpowiedzi na pytanie, jakie zagadnienia składają się na swoiste residuum etyki i jaki jest ich porządek.

IDEA ETYKI NIEZALEŻNEJ

Można próbować zrozumieć i scharakteryzować artykuł księdza Stycznia, przyjmując dwa różne podejścia. Chodzi mi nie o możliwe interpretacje, ale o punkt wyjścia tego typu zabiegów. Jedno z tych podejść skupia się na idei

³ A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. I, 7, 1098 a, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 90.

⁴ R. S p a e m a n n, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 232.

⁵ S t y c z e Ń, dz. cyt., s. 336, przyp. 42.

etyki niezależnej i powołuje na krytyczne analizy stanowisk: Tadeusza Kotarbińskiego, Władysława Tatarkiewicza i George'a E. Moore'a, również mocno akcentując pozytywne wnioski wynikające z tych krytycznych rozważań. Warto też podkreślić wkład księdza Stycznia w rozwój metaetyki: komentarze, wywody, analizy krytyczne, które przeprowadził, wciąż są niedościgłym wzorem – i to nie tylko dla środowiska etyków o orientacji chrześcijańskiej. Drugie możliwe podejście do tych zagadnień dotyczy związku, jaki powinien zachodzić między metaetyką a etyką, czyli między dwoma różnymi porządkami. Pierwszy z nich dotyczy formalnych stron etyki ujętej w ramy naukowe, a drugi etycznej egzystencji. Należy przy tym odnotować, że istnieją rozmaite metaetyki i różne etyki, a ich charakter zależy od tego, czy rozpatruje się je z perspektywy systemu, czy zakłada się ich racjonalny, obiektywny i uniwersalny model, jaki cel nadaje się badaniom i jakie kategorie moralne uznaje się za nadrzędne. Wielką rolę w tego rodzaju badaniach odgrywa język, jego przejrzystość, zrozumiałość i adekwatność. Omawianie tych poszczególnych kwestii z pozycji konfrontacji stanowisk klasycznych ze współczesnymi (nie ma znaczenia, czy nazwiemy je modernistycznymi, czy postmodernistycznymi) niewiele wyjaśnia. Chodzi przecież nie tylko o teoretyczne modele etyki i ich powiązanie z antropologią (co jest istotne zwłaszcza w analizie podmiotowej sprawczości), ale o możliwe szerokie spektrum zasad i norm moralnych, wartości, ocen, postaw, które odpowiadają egzystencjalnej, doświadczalnej i świadomie przeżywanej konkretnej treści moralności. Upraszczając, można powiedzieć, że etyka zamykająca się w kręgu jednej, nadrzędnej zasady zyskuje na walorach metaetycznych, lecz jednocześnie redukuje rzeczywistość moralną do pewnych formalnych, absolutnych postulatów, których charakter przekreśla możliwość bliższego wniknięcia w realne bogactwo treści doświadczenia moralnego. Ksiądz Styczeń, chcąc powiązać wysiłki budowania etyki w obrębie jednej zasady z jej uszczegóławiającymi regułami i normami, podaje przykład ich zastosowania⁶. Przykład ten dotyczy bezwzględnego respektu dla życia ludzkiego: ksiądz Styczeń wyjaśnia, że afirmacja osoby dla osoby zawiera w sobie szacunek dla istnienia osób. Czy na tej podstawie można rozpatrzeć kwestię chociażby uporczywej terapii? Życie obejmuje wielorakie, dynamiczne procesy i ich uwarunkowania, a istnienie jest aktem. Intuicyjnie przyjmuje się, że szanując osobę, szanuje się jej życie – ale co to znaczy w konkretnych przypadkach? Czy należy szanować indywidualną osobę z jej prawem do samostanowienia, czy też traktować dobro życia osobowego jako kategorię uniwersalną i obiektywną? Jak tłumaczyć akty poświęcenia własnego życia w obronie drugiego człowieka czy wiary?

⁶ Por. tamże, s. 335n., przyp. 42.

ANTROPOLOGIA NORMATYWNA JAKO ETYKA AFIRMACJI PRAWDY

Drugie możliwe ujęcie nawiązuje do założeń antropologiczno-etycznych, które ksiądz Styczeń rozwija w interesującym nas tekście *Etyka jako antropologia normatywna*. Przyjmuje w niej prawdę za podstawę prawomocności aktu i zarazem faktu poznania, wyrażającego się w sądzie „tak oto jest”⁷. Ów akt i fakt poznania stanowią też miejsce, w którym antropologia normatywna staje się etyką afirmacji prawdy dla niej samej. Założeniem pierwotnym, poprzedzającym to rozpoznanie, jest przekonanie, że nie wolno – a więc nie powinno się – zaprzeczyć stwierdzonej prawdzie. Ponieważ – jak wyjaśnia ksiądz Styczeń – „samego siebie i każdego drugiego [...] widzę i identyfikuję jako tego, przez co jestem (jest) tym, kim jestem (kim jest) dopiero (wtedy i tylko wtedy), gdy widzę i identyfikuję siebie i każdego drugiego jako kogoś, komu nie wolno (kto nie powinien) zaprzeczyć stwierdzonej przez siebie (przez niego) prawdzie”⁸. Nie próbując rozwijać analiz semantycznych i epistemologicznych pojęcia prawdy w etyce, warto nawiązać do prawdy jako treści doświadczenia moralnego. Można wyróżnić kilka jej wersji, które przeplatają się w życiu człowieka: można zatem „mieć” prawdę, czyli żywić przekonanie, że „tak oto jest”, można ją zanegować pod wpływem nowych doświadczeń, można się w końcu łudzić co do prawdy (jak w przypadku sumienia błędnego). Mieć prawdę, zrzekać się dotychczasowej prawdy, obawiać się prawdy i jej unikać – są to różne egzystencjalne stany i doświadczenia. Czy działający podmiot identyfikuje siebie z prawdą? Czy też żywi przekonanie, że zna prawdę? Czy jedynie moment asercji różni prawdę moralną od metafizycznej? Metafizyczna prawda o człowieku i prawda, z jaką się utożsamia konkretna osoba, różnią się od siebie jakościowo. Osoba może też doświadczać innych jako swoich wrogów, odnosząc się do nich z prawdziwą nienawiścią i pogardą. Niestety, przypadki, kiedy prawda o sobie staje się poniekąd podstawą odmowy prawa innych do takiej werystycznej identyfikacji, nie są skrajne ani odosobnione.

Kwestie te są zapewne na tyle złożone, że wymagają dokonania szeregu kolejnych rozróżnień, poczynwszy od rozważenia, kim jest konkretny podmiot jako dynamiczna, świadoma forma osobowego życia, pozostająca w stanie „in fieri”. Pytanie to zwykle pozostaje bez jednej, fundamentalnej odpowiedzi, człowiek bowiem przez całe życie poznaje, kim jest i kim mógłby być. A ściślej mówiąc, pytanie to domaga się uwzględnienia osobowych wymiarów podmiotowych i egzystencjalnych, determinujących działanie moralne. Dążenie do prawdy o sobie obejmuje zatem poszukiwanie odpowiedzi na pytania, kim jestem, skąd jestem i dokąd zmierzam. Występują one razem lub

⁷ Tamże, s. 327.

⁸ Tamże.

oddzielnie i łączą się z refleksją egzystencjalną, metafizyczną i religijną. To pierwotne dążenie, pragnienie najgłębszego poznania swej istoty i swojego przeznaczenia, jest ściśle związane z osobową egzystencją. Prawda o sobie przecina poniekąd dwie płaszczyzny refleksji: antropologiczną (człowiek to istota śmiertelna, przygodna) i etyczną (człowiek to osoba transcendująca swoją przygodną naturę w czynach). Jeśli skorzystamy z wieloznaczności, jaką kryją w sobie metafory, to można nieco przekornie powiedzieć, że rozpoznanej i zaakceptowanej prawdy jest zawsze za mało, by odnaleźć w niej pełnię siebie lub innego – kompleksową i pewną wiedzę, kim i dlaczego jesteśmy oraz jakie jest nasze przeznaczenie.

Warta wzmianki pozostaje jeszcze kwestia, w jakim znaczeniu można mówić w etyce o afirmacji prawdy dla niej samej, wiążąc ją z autoinformacją i autoimperatywem. Według lubelskiego filozofa jest to pewien proces, na który składają się trzy elementy: zaangażowanie się (wolność), asercja i zobowiązanie, czyli przyjęcie na siebie roli świadka i powiernika prawdy. Te dwa ostatnie określenia mają symboliczne znaczenie – mowa o kimś, kto jest przekonany, że zna prawdę i że ona rzeczywiście determinuje jego wybory moralne. Stan taki – według autora – decyduje o tożsamości mojej lub kogoś drugiego. O jakiego typu tożsamość tu chodzi? Czy o tę, którą Sokrates nazywał wewnętrzną harmonią⁹, i która spaja ze sobą słowa, czyny i myśli jednego człowieka? Czy też autora interesuje taka tożsamość, która łączy ontyczną kondycję osoby z jej moralną sprawczością?

W tym drugim przypadku prawda rozumiana jest dwojako: jako wewnętrzna więź człowieka z jego osobową istotą oraz jako czynnik konstytuujący osobowe więzi międzyludzkie. Problem dotyczy więc sposobu, w jaki rozpoznajemy osobę w sobie i w innych, a w konsekwencji treści etyczne, które stają się doświadczeniem osoby jako osoby. Określenie to – często stosowane przez księdza Stycznia – może się odnosić zarówno do ontycznego statusu osoby, jak i do osoby pojmowanej jako kategoria etyczna. Jeśli kwestię tę rozpatrzyć z perspektywy filozofii bytu i filozofii świadomości (biorąc pod uwagę, że jestem wartością i że obowiązuje mnie pewien swoisty sposób postępowania zgodny z przysługującą mi godnością), to można stwierdzić, że jestem osobą i jednocześnie staję się osobą świadomą swojej godności. Jest to zatem proces – nie zaś jeden akt – i nie można go sprowadzić do afirmacji przyjmującej zawsze tę samą, niezmienną postać. Odczytane w tym kontekście wyrażenia takie, jak: „być strażnikiem prawdy” czy „stać w prawdzie” lub „pochylić się nad prawdą”, nie mogą zastąpić autentycznego doświadczenia moralnego.

⁹ „Panie, przyjacielu nasz, i wy inni, którzy tu mieszkacie, bogowie! Dajcie mi to, żebym piękny był na wewnątrz. A z zewnątrz, co mam, to niechaj w zgodzie żyje z tym, co mam w środku”. *Platon, Fajdros*, 279 b-c, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, s. 129.

Nie pozwalają też na analizę związków, jakie zachodzą między subiektywną a obiektywną stroną moralności. Tłumaczą jednak, dlaczego, pragnąc dobra, człowiek często świadomie wybiera zło, i wskazują na wzajemną zależność między obiektywną sferą moralności a jej sferą subiektywną. W tym przejściu między rozpoznaniem przeze mnie moralnym sądem, że powinnam postąpić tak a nie inaczej, a moimi różnymi decyzjami ujawnia się – moim zdaniem – potrzeba uwzględniania aksjologicznej struktury człowieka. Jej budowanie prowadzi do postulowanej przez Sokratesa wewnętrznej harmonii umożliwiającej przyjęcie prawdy moralnej za powinność egzystencjalną – o czym mądrze i pięknie pisze Władysław Stróżewski¹⁰.

Z rozważań księdza Stycznia wynika, że kiedy „ja” uważa, że „tak jest”, to w sądzie ujawnia się jego podmiotowe zaangażowanie i asercja (mój stan wiedzy i moje przekonanie prowadzą mnie do wniosku, że tak właśnie obiektywnie jest). Załóżmy, że podmiot działa pod wpływem sądu sumienia błędnego, lecz jest to stan przejściowy i z czasem podmiot uświadamia sobie, iż pomylił się co do prawdy – można powiedzieć, że w imię nowej, rozpoznanej prawdy odrzuca poprzednią. Dopóki jednak ktoś jest przekonany, że „tak właśnie jest”, to każda forma świadomego zaprzeczenia w jakiś sposób go obciąża. Jeśli prawda nie tylko scala, jednoczy aksjologiczną strukturę konkretnego człowieka, ale również najpełniej ją wyraża, to można przyjąć za księdzem Stycniem, że asercja i zaangażowanie czynią tę prawdę „moją”, sprawiają, że odpowiada za nią konkretny podmiot. Jednocześnie prawda ta znajduje egzystencjalne potwierdzenie w życiu konkretnych osób. Tym samym staje się ona nosicielką zarówno podmiotowych i subiektywnych cech osoby, jak też jej obiektywnych i egzystencjalnych wyborów. Wydaje się, że prawda moralna powinna zawierać w sobie pierwiastek subiektywny i obiektywny, wiążąc się tym samym z indywidualną osobową egzystencją.

Postawmy zatem kilka pytań wyrażających wspomniane na początku wątpliwości: Czy za prawdę odpowiada konkretny podmiot osobowy, sumienie czy indywidualna wrażliwość etyczna? Co stanowi źródło etycznej samoświadomości człowieka? Czy chodzi w tym wypadku o tożsamość, czy o moją lub twoją wiarygodność? Czy opowiedzenie się za prawdą prowadzi do moralnego samo-zobowiązania osoby, czy do jej odpowiedzialności? Pytanie ostatnie – bodaj najważniejsze – dotyczy sprawy kluczowej: Czy można etykę utożsamić z antropologią normatywną, czyli z uniwersalną prawdą o człowieku jako osobie? Prawda ta przecież pozostaje zawsze do odkrycia, zawsze do korekty i zawsze „rośnie” wraz z nami, z indywidualnym, życiowym doświadczeniem. Warto powołać się tutaj na ulubiony przykład księdza Stycznia: historię Ko-

¹⁰ Zob. W. S t r ó ż e w s k i, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2002.

walskiego, który wyznawał ideały Solidarności i dlatego nie podpisał w stanie wojennym tak zwanej lojalki, za co został internowany. W niektórych, indywidualnych przypadkach podobne historie miały smutne zakończenie. Dwa-dzieścia lat po wyjściu z więzienia, niejeden Kowalski czuje do siebie żal, że z powodu swojego uporu otrzymuje dzisiaj niższą emeryturę niż jego koledzy, którzy kierowali się bardziej pragmatycznymi względami. Oskarża siebie za ówczesną głupotę, wiarę w ideały i naiwność, będące źródłem obecnego cierpienia doświadczanego przez niego samego i jego rodzinę. Trzeba stwierdzić, że jest to dzisiaj częsta postawa – przyjmujący ją ludzie mówią o sobie, że za późno dojrzeli do oceny własnych wyborów. Rolę prawdy w życiu człowieka – zarówno z pozycji sumienia, jak i indywidualnych, życiowych losów (autobiografii) – możemy zatem postrzegać z różnych perspektyw, które są znaczące dla etyki w jej rozmaitych ujęciach (na przykład w etyce dialogicznej, etyce spotkania czy etyce narracyjnej).

POWIERNICTWO PRAWDY

Całość konstrukcji wywodów księdza Stycznia opiera się na tezie, że człowiek jest sobą jako powiernik prawdy, i jeśli jej zaprzecza, to popełnia rodzaj osobowego samobójstwa, niszcząc czy wręcz unicestwiając swoją tożsamość. Teza ta zawiera przesłanie, że prawda logiczna jest tym samym, co prawda w etyce – stąd wynika jej normatywny charakter. Nawet jeśli zrezygnujemy się z analizy semantycznej określenia „powiernik prawdy”, pozostaje pytanie, czy egzystencjalny wymiar prawdy można sprowadzić do następującego stanu: „Człowiek [...] rządzi i kieruje samym sobą, gdy rządzi się i kieruje prawdą: prawdą w ogóle, w szczególności zaś prawdą o samym sobie jako jej powierniku”¹¹. Czy zatem wszystkie wątpliwości co do prawdy, jakie stają się doświadczeniem człowieka, są jedynie efektem dekompozycji jego własnej tożsamości? Pomimo zapewnień autora, odnoszę wrażenie, że dopiero egzystencjalne przemiany odsłaniają przed człowiekiem różne wymiary prawdy o nim samym. W proces ten zaangażowana jest samoświadomość, za którą kryją się różne możliwe oceny siebie, dokonywane z pozycji zarówno subiektywnych przeżyć, jak i obiektywnego stanu wiedzy. Prawda – jak można mniemać – nie zamyka się w stwierdzeniu, że jestem osobą, ale wymaga rozpoznania, jaką jestem osobą i jakie ma to znaczenie etyczne dla mnie i innych. W jaki sposób wpływa to na prawdę o innych – a także na prawdę, jakiej doświadczają inni? Czy te same treści doświadczenia o niej stanowią, kiedy

¹¹ S t y c z e ń, dz. cyt., s. 341.

bierze się pod uwagę różne położenie mojej prawdy w stosunku do prawdy o mnie oraz wobec prawdy innego?

Oto kolejny, trudny wątek, jaki porusza w artykule *Etyka jako antropologia normatywna* lubelski etyk. Trudny – ze względu na wyjątkowo złożony język, wręcz chciałoby się powiedzieć: zakodowany. Według księdza Stycznia rozpoznaje się drugiego przez strukturę własnego „ja”, a w rezultacie, poznając prawdę drugiego, poznaje się prawdę o sobie. Innymi słowy, afirmacja drugiego zarazem wymaga afirmacji samego siebie i do niej prowadzi. Ów akt afirmacji jest przy tym związany z rozpoznaniem prawdy drugiego oraz intencjonalnie skierowany na niego samego. „Rozpoznając drugiego – pisze ksiądz Styczeń – 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 samospelnienia”¹². Idąc dalej tym tropem, można stwierdzić, że prawdę o sobie poznaję wraz z daną mi prawdą o innych, ponieważ tak jak ja odnajduję (poznaję) siebie w drugim, tak inny odnajduje siebie we mnie. Sądzę, że aby zrozumieć tę myśl nie tylko intuicyjnie, nie trzeba sięgać ani po teksty Martina Bubera, ani po prace Emmanuela Lévinasa. Wystarczy codzienne doświadczenie związane z obecnością osób – chodzi tutaj przecież o aspekt etyczny. Na tej płaszczyźnie osoby doświadczają siebie nawzajem w kręgu norm, wartości, dóbr i celów – pozytywnych i negatywnych. W języku etyki można zatem powiedzieć, że to, kim jestem, stanowi efekt rozpoznania, kim jesteśmy jako osoby współistniejące i współpracujące ze sobą. Dlatego prawda o sobie, czy też powiernictwo prawdy – jak mówi ksiądz Styczeń – jest zarazem procesem i aktem, poznaniem i afirmacją, wolnością i przekonaniem, podmiotowym samookreśleniem się dzięki komunii z innymi. Odkrycie bliźniego staje się zatem możliwe w aktach afirmacji, która jest zawsze – jak zapewnia ksiądz Styczeń – afirmacją prawdy zarówno o sobie, jak i o innych. Bez odwołania się do tej prawdy człowiek istnieje poza sobą i poza innymi. W tym ujęciu prawda pełni kilka funkcji: normuje, wyraża, konstytuuje oraz stanowi kategorię regulatywną występującą między strukturą „ja” a osobową tożsamością, między „ja” a innymi oraz między poznaniem a samozobowiązaniem. „W konsekwencji – wyjaśnia autor – etyka staje się dyscypliną o podmiocie, który normuje swe działanie przez to i dzięki temu, że sam siebie o nim [...] informuje”¹³.

Problem komunii osób, rozpoznania prawdy o sobie wraz z rozpoznaniem prawdy o innych, afirmatywnego stosunku do tej etycznie zdeterminowanej prawdy – wszystkie te zagadnienia warto są rozwinięcia, co znalazło już swój

¹² Tamże, s. 344.

¹³ Tamże, s. 347.

wyraz w niektórych tekstach uczniów księdza Stycznia. W swoich uwagach i komentarzach skupiłam się tylko na wybranych wątkach i problemach, nie zajmując się bliżej ani podstawami metaetyki, ani też rozumieniem etyki jako antropologii normatywnej. Sądzę, że problematyka metaetyczna wymaga drobiazgowych analiz, a postrzeganie etyki jako antropologii normatywnej, będące w jakimś sensie konsekwencją prac badawczych prowadzonych wśród lubelskich personalistów, domaga się podwójnych studiów. Z jednej strony, należy przeanalizować wpływ, jaki na etykę księdza Stycznia wywarły badania prowadzone przez Tadeusza Kotarbińskiego, Tadeusza Czeżowskiego, Immanuela Kanta, Karola Wojtyłę i innych. Z drugiej strony, należy zastanowić się nad oryginalnością tej koncepcji etyki i jej składowymi, a także rozważyć, w jakim stopniu jest to stanowisko wiążące ze sobą racjonalność argumentacji filozoficznej z ethosem chrześcijańskim.

Oprócz wspomnianych już aporii i wątpliwości, które pojawiają się na obrzeżu dwóch różnych opisów etyki: strukturalnego i egzystencjalnego, warto też rozpatrzyć dodatkowe kwestie. Pierwsza to język, jakim ksiądz Styczeń posługuje się w swoich tekstach, zwłaszcza w ostatnich publikacjach. Trudności z zaakceptowaniem tego języka pojawiają w związku z samą formą rozpraw, w których ujawnia się bardzo żarliwy stosunek filozofa do poruszanych przez niego kwestii etycznych i osobiste zaangażowanie. Drugi problem to obecne w tekście skróty myślowe, wynikające z przyjęcia określonej wizji etyki – skróty, które niewtajemniczonemu czytelnikowi wydają się niejasne, złożone, chwilami nawet niezrozumiałe. Dlatego rozprawa *Etyka jako antropologia normatywna* i inne teksty księdza Stycznia wymagają dzisiaj kompetentnych i wrażliwych przewodników. Niezależnie od wszystkich wspomnianych formalnych zalet i wad prac lubelskiego etyka, a zwłaszcza ich stylistyki, autor ten bardzo głęboko wniknął w trzy obszary etyki związane, kolejno, z osobową afirmacją, z osobową powinnością oraz z osobową prawdą. Nakreślił dokładną mapę powiązań występujących między nimi, a także wskazał na międzyosobowy kontekst swojej etyki jako pola doświadczenia etycznego, które zawsze jest dane osobie i tylko przez osobę może zostać odczytane w ramach prawdy o niej samej. Nie ma wśród dzisiejszych etyków myśliciela, który by w sposób tak konsekwentny kreślił swoją wizję etyki w powiązaniu z jej metaetycznymi fundamentami.

*

Na zakończenie tej krótkiej wypowiedzi chciałam podkreślić, że tekstu księdza Stycznia o etyce jako antropologii normatywnej nie należy oceniać jako eksperymentu filozoficznego. Jak każda praca z zakresu filozofii, tak i ten

tekst musi zostać poddany krytycznej analizie, ale przede wszystkim powinien skłaniać do dalszych badań na tym polu, do stopniowego rozszerzania opisów, charakterystyk, do sięgania po nowe zagadnienia. Jest to nie tylko możliwe, ale i w jakimś stopniu konieczne, ponieważ ksiądz Styczeń nie należy do jednej tradycji filozoficznej. Jako metaetyk projektował zręby własnej etyki niezależnej, a jako personalista szukał racjonalnych podstaw doświadczenia afirmacji osoby. Jest on też jednym z nielicznych przedstawicieli współczesnej etyki, którzy mają własną, jasno nakreśloną jej wizję. Warto też zwrócić uwagę na pewną wyróżniającą ją cechę: przywoływanie wielkich dzieł kultury europejskiej, a zwłaszcza dramatu i poezji. To jeden z powodów, by traktować dzieła księdza Stycznia z zakresu etyki jako prace na wskroś humanistyczne. *Etyka jako antropologia normatywna* nie tylko przedstawia pewną interpretację etyki, ale jest również rozprawą o tym, co konstytuuje i wyraża etyczność człowieka.