

Jarosław MERECKI SDS

ETYKA I ANTROPOLOGIA SĄ JEDNYM
Uwagi na marginesie artykułu Tadeusza Stycznia SDS
„Problem autonomii etyki”*

Styczeń wskazuje, że sąd moralny odnosi się do prawdy niezależnej od podmiotu działania (nawet jeśli jest to prawda dotycząca samego podmiotu działania) i że prawda ta zobowiązuje go z tej właśnie racji, że została odkryta przez podmiot jako prawda. Z czasem Styczeń kładł coraz większy nacisk na możliwość wyprowadzenia całości doświadczenia moralnego z doświadczenia „normatywnej mocy prawdy”. Doświadczenie to jest jednak możliwe tylko wtedy, gdy istnieje autonomia woli w relacji do pragnień..

Cieszę się, że dzięki szczęśliwemu zbiegowi okoliczności mogę dziś pojawić się przed Państwem i podzielić kilkoma refleksjami na temat tekstu autorstwa mojego Mistrza – księdza profesora Tadeusza Stycznia¹. Jest to w pewnym sensie powrót do moich korzeni, bo od spotkania z księdzem Tadeuszem, od jego wykładów jeszcze podczas moich studiów w seminarium duchownym księży salwatorianów i od lektury jego tekstów zaczęła się moja przygoda z filozofią – przygoda, która trwa do dzisiaj. Jak to zazwyczaj bywa, z czasem życie niesie nowe wyzwania i nowe zadania. Refleksją nad epistemologią i metodologią etyki nie zajmuję się dziś już tak intensywnie, jak kiedyś, gdy przedmiotem moich studiów był dorobek Josefa Fuchsa, jednego z autorów, do których nawiązuje i z którymi polemizuje ksiądz Styczeń w swoim artykule o autonomii etyki.

W mojej refleksji chciałbym najpierw umieścić tekst, który nas tu interesuje, w kontekście badań księdza Stycznia nad metodologicznym i epistemologicznym statusem etyki, a następnie dodać dwie krótkie uwagi. Obydwie dotyczą związku etyki z antropologią, który – w moim przekonaniu – jest ściślejszy niż może to sugerować lektura tekstu *Problem autonomii etyki*. Sądzę

*Niniejszy tekst stanowi zmienioną wersję wystąpienia, które przedstawione zostało podczas seminarium „Autonomia etyki dziś”, zorganizowanego przez Instytut Jana Pawła II KUL 11 grudnia 2015 roku.

¹ Zob. T. S t y c z e ń SDS, *Problem autonomii etyki*, „Roczniki Filozoficzne” 26(1978) nr 2, s. 39-62; zob. też: t e n ż e, *Problem autonomii etyki*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 2, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 421-450.

też, że w swoich późniejszych badaniach tak właśnie widział ten problem sam ksiądz Styczeń, nazywając czasami etykę „antropologią normatywną”².

Czytając artykuł *Problem autonomii etyki*, warto pamiętać o kontekście, w którym ów tekst powstał. Został on pierwotnie wygłoszony na kongresie teologów moralistów z obszaru języka niemieckiego, który odbył się we Fryburgu we wrześniu 1977 roku. Kongres ten poświęcony był zagadnieniu relacji moralności i wiary oraz etyki i teologii moralnej, żywo dyskutowanemu w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku na tym obszarze – i nie tylko na nim, ale publikacje teologów niemieckich miały w tym czasie szczególną wagę i można sądzić, że dyskusję zapoczątkowała książka Alfonsa Auera *Autonome Moral und christlicher Glaube*³. W debacie starano się wydobyć tak zwane *proprium christianum* etyki, a zatem udzielić odpowiedzi na pytanie, co wiara chrześcijańska wnosi do doświadczenia moralnego człowieka – czy są to jakieś nowe treści, niedostępne doświadczeniu naturalnemu, czy też może jedynie specyficzny rodzaj intencjonalności (tym wyrażeniem posługiwał się właśnie Fuchs⁴), jakkolwiek niewzbogacający treści doświadczenia, to jednak zapewniający osobie ludzkiej dodatkową motywację do realizacji norm moralnych, których ważność można poznać i uzasadnić niezależnie od chrześcijańskiego Objawienia (czy też szerzej – niezależnie od religii). Dodać jeszcze można – choć nie stanowi to bezpośredniego przedmiotu refleksji księdza Styczenia w omawianym artykule – że w kwestii sposobu uzasadniania norm moralnych wpływowy nurt niemieckiej teologii moralnej wypracował teorię tak zwanego twórczego rozumu, która stała się później przedmiotem krytycznych analiz księdza Styczenia oraz ks. Andrzeja Szostka⁵.

Otóż zrządem losu – czy raczej za sprawą Opatrzności – ksiądz Styczeń był bardzo dobrze przygotowany do włączenia się w dyskusję na temat swoistości etyki chrześcijańskiej. Przy lekturze tekstu *Problem autonomii etyki* zauważamy, że Styczeń nie miał zbyt dobrego zdania o stopniu precyzji teorii przedstawianych przez zwolenników tak zwanej moralności czy też etyki

² Zob. np. t e n z e, *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*, „Roczniki Filozoficzne” 45-46(1997-1998) nr 2, s. 5-38; zob. też: t e n z e, *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*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 313-349.

³ Zob. A. A u e r, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Patmos, Düsseldorf 1971.

⁴ Zob. J. F u c h s, *Czy istnieje moralność specyficznie chrześcijańska?*, w: tenże, *Teologia moralna*, tłum. L. Bobiatyński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1974, s. 141-156.

⁵ Zob. A. S z o s t e k, *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989.

autonomicznej (poczynając właśnie od dwuznaczności niemieckiego słowa „Moral”, które może denotować zarówno moralność, jak i teorię moralności – taką krytyczną uwagę kieruje Styczeń pod adresem Auera i Fuchsa⁶). Czytając artykuł *Problem autonomii etyki*, zauważamy, że jest w nim obecna „w pigułce” teoria etyki szerzej przedstawiona w opublikowanej w roku 1980 książce *Etyka niezależna?*⁷, nad którą Styczeń już w tamtym okresie pracował. Problematyką epistemologicznego i metodologicznego charakteru etyki zajmował się on jednak właściwie od początku swojej kariery naukowej, a jego badania znalazły dojrzały wyraz w pracy habilitacyjnej poświęconej możliwości zbudowania etyki jako nauki empirycznie prawomocnej⁸. Bliższym kontekstem tych badań były wówczas koncepcje etyki rozwijane przez filozofów, nietrudno jednak zauważyć, że w teologii moralnej ich odpowiednikiem stały się właśnie dyskusje nad autonomią etyki w relacji do wiary czy też – na poziomie przedmiotowym – nad niezależnością doświadczenia moralnego od wiary religijnej. Etyka jako nauka empirycznie uprawomocniona to przecież taka teoria moralności, która w uzasadnieniu swoich tez nie odwołuje się do danych Objawienia, lecz czerpie je ze swego doświadczenia, które dostępne jest człowiekowi niezależnie od jego przekonań religijnych.

Ponadto Styczniewi bliska była koncepcja etyki jako nauki empirycznej rozwijana w Polsce przez Tadeusza Czeżowskiego⁹ oraz Tadeusza Kotarbińskiego¹⁰. Uważał on, że z koncepcją tą można się było zgodzić *secundum quid*, po dokonaniu pewnych rozróżnień, ale w pełni podzielał samą ideę etyki jako nauki dysponującej własną bazą doświadczalną, to jest swoistym doświadczeniem moralnym, w badaniach zaś starał się – z czasem w coraz bardziej zwięzłych formułach językowych – owo źródłowe doświadczenie wyrazić. Badania nad polską myślą metaetyczną były dla Stycznia również znakomitym przygotowaniem do włączenia się w dyskusję nad autonomią etyki i teologii moralnej toczącą się na obszarze języka niemieckiego.

⁶ Por. Styczeń, *Problem autonomii etyki*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 427, 448.

⁷ Zob. tenże, *Etyka niezależna?*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1980; zob. też: tenże, *Etyka niezależna?*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 247-373.

⁸ Zob. tenże, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972; zob. też: tenże, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 17-246.

⁹ Zob. np. T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 18(1949) nr 2, s. 161-171; tenże, *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej*, „Studia Filozoficzne” 1960, nr 6, s. 157-162

¹⁰ Zob. np. T. Kotarbiński, *O istocie oceny etycznej*, „Przegląd Filozoficzny” 44(1948) nr 1-3, s. 114-119; tenże, *Zagadnienia etyki niezależnej*, w: tenże, *Sprawy sumienia*, Książka i Wiedza, Warszawa 1956, s. 5-24.

W tekście, który dziś omawiamy, Styczeń w precyzyjnej analizie wskazuje na różne sensy pojęcia „autonomia”, zależne od przedmiotu, którego sąd o autonomii dotyczy. Pojęcie autonomii ma inny sens, gdy mówimy o autonomii podmiotu działania moralnego, a inny gdy chodzi nam o autonomię teorii moralności. Inaczej trzeba rozumieć autonomię moralności wtedy, gdy w strukturze sądu etycznego odróżnimy jego wymiar powinnościowy od wymiaru słusznościowego: o ile na poziomie doświadczenia powinności afirmowania osoby jako osoby dla niej samej etyka nie jest epistemologicznie i metodologicznie zależna od jakiegokolwiek dyscypliny naukowej (włączając w to filozofię i teologię), o tyle na poziomie bliższego określenia treści powinności, czyli w wymiarze słusznościowym, etyka potrzebuje wiedzy o tym, kim osoba ludzka jest, co stanowi jej efektywną afirmację, a zatem potrzebuje metodologicznego powiązania z antropologią w różnych jej odmianach (od nauk szczegółowych przez filozofię do teologii). Sądzę, że nie ma w tym miejscu potrzeby streszczania poglądów Styczenia na niezależność etyki. Warto jedynie dodać, że w kolejnych latach poprzez różne publikacje i udział w sympozjach żywo uczestniczył on w dyskusjach zwłaszcza nad metodologicznym statusem oraz samą metodą teologii moralnej, a jego refleksja w niemałym stopniu przyczyniła się do obecnej w encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor* krytycznej oceny pewnych nurtów współczesnej teologii moralnej.

Do moich raczej wstępnych refleksji chciałbym dodać dwie uwagi. Pierwsza dotyczy pojęcia autonomii. Otóż pojęcie to ma wyraźnie Kantowskie źródło. Sam tekst Styczenia nie mówi o tym szerzej – Kant jest w nim co prawda wspomniany, ale w sensie krytycznym. Koncepcja etyki Kanta była oczywiście przedmiotem obszernego studium Styczenia najpierw w jego pracy habilitacyjnej *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, a później w książce o autonomii etyki *Etyka niezależna?* Ocena tego ujęcia była tam negatywna: Styczeń doceniał wprawdzie Kanta za obronę kategoryczności imperatywu moralnego, ale uważał, że jego koncepcja jest ostatecznie swoistym rodzajem deontonomizmu (czyli teorii, według której czyn jest dobry dlatego, że został nakazany przez odpowiedni autorytet), w którym rolę instancji nakazodawczej pełni sam podmiot (Styczeń nazywał tę koncepcję deontonomizmem autonomicznym). Sądzę jednakże, że jest pewien Kantowski sens autonomii, który Styczeń przyjmuje, mówiąc o autonomii podmiotu moralnego, a także krytykując eudajmonistyczną koncepcję etyki. Autonomia owa wyraża się mianowicie w niezależności woli od pragnień naturalnych, w tym, że – w przeciwieństwie do zwierząt – człowiek nie jest zdeterminowany przez przedmioty, do których odnoszą się jego naturalne inklinacje. Wyrażając to nieco innym językiem, zaczerpniętym z książki Johna Searle’a *Rationality in Action*¹¹,

¹¹ Zob. J. S e a r l e, *Rationality in Action*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2001.

można powiedzieć, iż o autonomii podmiotu moralnego mówimy dlatego, że człowiek – w przeciwieństwie do zwierząt – jest w stanie mieć takie racje działania, które są niezależne od jego pragnień. Racjonalność w działaniu nie może zatem – zdaniem Searle’a – być ograniczona tylko do wyboru środków do celów, których tak czy owak pragniemy, ale dotyczy samych celów. To zaś znaczy, że człowiek jest wolny, a jest wolny dlatego, że może chcieć lub nie chcieć realizacji swoich pragnień. Jak to trafnie wyraził to Harry Frankfurt, człowiek jest w stanie mieć pragnienia drugiego rzędu (ang. second-order desires), które odnoszą się do pragnień pierwszego rzędu (ang. first-order desires)¹². Nie wchodząc w szczegóły, dodajmy tylko, że to właśnie dlatego mówimy, iż człowiek jest osobą – osoba to bowiem taki byt, który do swojej natury pozostaje w relacji posiadania (taką definicję osoby w swojej rozprawie *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*¹³ proponuje Robert Spaemann).

Inną sprawą jest oczywiście to, na jakiej zasadzie podejmujemy racjonalne decyzje moralne – już w omawianym artykule Styczeń wskazuje na to, że sąd moralny odnosi się do prawdy niezależnej od podmiotu działania (nawet jeśli jest to prawda dotycząca samego podmiotu działania) i że prawda ta zobowiązuje go z tej właśnie racji, że została odkryta przez podmiot jako prawda. Z czasem Styczeń kładł coraz większy nacisk na możliwość wyprowadzenia całości doświadczenia moralnego z doświadczenia „normatywnej mocy prawdy” (wyrażenie Karola Wojtyły z *Osoby i czynu*¹⁴). Doświadczenie to – tak, jak opisuje je Styczeń – jest jednak możliwe tylko wtedy, gdy istnieje autonomia woli w relacji do pragnień.

Do uwagi tej chciałbym dołączyć uwagę następną – a może raczej pytanie odnoszące się do relacji między etyką a antropologią. Wspominałem już, że według Stycznia etyka jest metodologicznie zależna od antropologii w słusnościowym wymiarze sądu moralnego (w tym, co dotyczy „jak” afirmacji osoby). O jaką jednak antropologię tu chodzi? Czy jest to antropologia pojęta jako nauka szczegółowa, filozoficzna, czy teologiczna? W pewnych kwestiach trudnych i spornych (dzisiaj na przykład z dziedziny bioetyki) rzeczywiście nie możemy się obyć bez wiedzy o człowieku pochodzącej z nauk szczegółowych. Wydaje się jednak, że w sam sąd o powinności (w powinnościowym wymiarze sądu moralnego) uwikłana jest już jakaś antropologia, jakaś wiedza o człowieku,

¹² Por. H. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, tłum. J. Nowotniak, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, tłum. J. Nowotniak, W.J. Popowski, wybór J. Hołówka, oprac. J. Hołówka, s. 22n.; por. też: t e n ż e, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, „Journal of Philosophy” 68(1971) nr 1, s. 7.

¹³ Por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 40n.

¹⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 205.

która płynie po prostu z naszego kontaktu z rzeczywistością. Godności osoby ludzkiej nie doświadczamy niejako w stanie czystym, ale zawsze jednocześnie wraz ze rozumieniem tego, kim człowiek jest i co mu się – przynajmniej na elementarnym poziomie – należy (wystarczy przywołać casus dobrego Samarytanina z ewangelicznej przypowieści Jezusa). Na tym pierwotnym poziomie nie da się zatem oddzielić etyki od antropologii (czy też raczej: można je oddzielać tylko pojęciowo). Jak pamiętam, księdzu Styczniowi bardzo podobało się twierdzenie Roberta Spaemanna dotyczące jednoczesnego konstytuowania się etyki i metafizyki. Spaemann pisze tak: „Nie istnieje etyka bez metafizyki. A równocześnie tak jak etyka nie poprzedza ontologii, podobnie ontologia nie poprzedza etyki. Ontologia i etyka konstytuują się *uno actu* w intuicji bytu jako bytu samoistnego – bytu własnego i bytu innych”¹⁵. Sądzę, że w takim samym stopniu twierdzenie to dotyczy relacji etyki i antropologii.

¹⁵ R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość*, tłum. J. Merecki SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 9n.