

Ks. Alfred M. WIERZBICKI

DLACZEGO WARTO DZIŚ CZYTAĆ STYCZNIA? AKTUALNOŚĆ PROBLEMU AUTONOMII ETYKI*

Owo odkrycie osoby w samym sobie i w drugim – odkrycie, do którego nie potrzeba ani treningu filozoficznego, ani określonych przekonań światopoglądowych, jest źródłem i racją afirmowania osoby. Styczeń podkreśla, że każda filozofia osoby jest wtórna i nabudowana na przeżyciu dobra, jakim jest osoba. W filozofii moralności chodzi w gruncie rzeczy o to, aby objawić osobę, ukazać, że prawda o jej wyjątkowości i wielkości – którą Styczeń wyraża słowami „inaczej” i „wyżej” – ma sens normatywny.

Debata wokół tekstów księdza profesora Tadeusza Stycznia jest już od kilku lat trwałym elementem działalności Instytutu Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, dzięki czemu myśl etyczna założyciela tego ośrodka staje się przedmiotem badań równoległe ze studiami nad myślą Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Czerpanie z własnych intelektualnych źródeł buduje tożsamość Instytutu, a fakt ten tłumaczy już do pewnego stopnia, dlaczego organizatorzy zatytułowali sesję „Autonomia etyki dziś”. Zdają się oni wyrażać przekonanie, że warto – a nawet trzeba – powracać do rozumienia autonomii etyki, jakie zaproponował Tadeusz Styczeń, i w ten sposób dawać wyraz żywej więzi między refleksją z zakresu etyki uprawianą obecnie w środowisku Instytutu a jego filozoficznymi korzeniami.

Tradycja filozoficzna zakłada szacunek dla mistrzów i właśnie w imię tego szacunku, którego istotą jest respekt dla racjonalności, domaga się dyskusji. Pamiętamy, z jaką ochotą ksiądz Styczeń poddawał pod dyskusję swoje teksty, nierzadko jeszcze w trakcie ich tworzenia, czy to na seminarium etyki, czy to na zwoływanych specjalnie zebraniach gromadzących pracowników Katedry Etyki i Instytutu Jana Pawła II. Dzisiejsza lektura artykułu księdza Stycznia – tekstu sprzed niemal czterdziestu lat – ukazuje zatem ciągłość debaty, którą lubelski etyk inicjował swoimi publikacjami.

* 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.

Słowo „dziś” sugeruje również, że problematyka autonomii etyki, którą ks. Tadeusz Styczeń w oryginalny sposób rozwijał przez kilka dekad swojej filozoficznej pracy, pozostaje nadal aktualna jako problematyka ważna sama w sobie, doniosła w wymiarze praktycznym, domagająca się teoretycznej wykładni. A to znaczy, że problemem tym należy się obecnie zajmować z uwagą podobną do tej, z jaką odnosił się do niego wybitny uczeń Karola Wojtyły.

Nawiązywanie dziś do myśli autora książki *Etyka niezależna?*¹, po raz pierwszy opublikowanej w roku 1980, której zarys obecny jest w artykule wybranym jako punkt wyjścia naszej debaty, rodzi się z przekonania, że metaetyczna refleksja Księdza Profesora nad autonomią etyki przybrała z czasem dojrzały teoretyczny kształt, dzięki czemu rozumienie autonomii etyki w wyniku prac Tadeusza Stycznia stało się dziś głębsze niż było uprzednio. W tym wymiarze słowo „dziś” oznacza, że ugruntowane i poprawne rozumienie zagadnienia etyki niezależnej zawdzięczamy właśnie Styczniowi. Nie można dziś bowiem myśleć o problemie autonomii etyki bez odniesienia do jego dorobku na tym polu. W tym przypadku nasze „dziś” to punkt dojścia myśli ks. Tadeusza Stycznia.

Czytanie Stycznia dziś może ponadto prowadzić do odkrywania obecności tej samej lub pokrewnej problematyki we współczesnej debacie etycznej. Narzuca się wtedy konieczność porównywania rozwiązań zaproponowanych przez Stycznia z innymi – późniejszymi i najczęściej rozwijanymi bez kontaktu z jego dorobkiem – próbami ujęcia problemu. Być może w niektórych aspektach myśl Stycznia trzeba korygować, a w innych rozwijać i dopełniać.

Wreszcie czytanie tekstu współczesnego klasyka dziś stwarza szansę zderzenia jego wizji etyki i metaetyki – podnoszącej problem autonomii sfery moralności i autonomii etyki jako normatywnej nauki o moralności – z niepokojącymi współczesnymi zjawiskami wchłaniania rzeczywistości moralnej przez politykę, a nawet przez religię, zwłaszcza w jej formach fundamentalistycznych. Czy myśl Stycznia dostarcza dziś klucza do przeciwstawienia się już nie tylko nieadekwatnym teoriom etycznym, za jakie uznawał on etykę szczęścia i etykę nakazu, ale groźnej atrofii całej sfery moralności?

Rozpiętość słowa „dziś” pozwala odróżnić, jakkolwiek bez konieczności oddzielania, różne płaszczyzny współczesnej lektury artykułu ks. Tadeusza Stycznia – tekstu pierwotnie wygłoszonego jako referat na kongresie teologów moralistów obszaru języka niemieckiego, który odbył się we Fryburgu w Szwajcarii w dniach od 19 do 23 września 1977 roku². W moim komentarzu

¹ Zob. T. S t y c z e Ń SDS, *Etyka niezależna?*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1980; zob. też: t e n ż e, *Etyka niezależna?*, 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. 247-373.

² Zob. t e n ż e, *Problem autonomii etyki*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 421-450. Zob. też: t e n ż e, *Autonome Ethik und die Ethik mit einem christlichen „Proprium” als methodologisches*

pisany z perspektywy „dziś” uwzględnij wszystkie z wymienionych płaszczyzn, aczkolwiek w różnych proporcjach. Każda kolejna lektura dokonuje się bowiem niejako ad modum recipienti, nie powinno więc dziwić, że niektóre akcenty stawiam inaczej, niż czynił to autor artykułu. Zmianę tych akcentów usprawiedliwia w dużym stopniu właśnie słowo „dziś”, wyznaczające kontekst interpretacji. Podejmę z jednej strony próbę pokazania recepcji i rozwinięcia etycznej refleksji Tadeusza Czeżowskiego i Tadeusza Kotarbińskiego w myśli Tadeusza Stycznia, z drugiej zaś szkicowo ukażę praktyczną doniosłość Stycznia koncepcji autonomii etyki w sytuacjach podporządkowania racji moralnych racjom pozamoralnym.

DOJRZEWANIE KONCEPCJI ETYKI NIEZALEŻNEJ

Adresując swe wystąpienie do teologów moralistów obszaru języka niemieckiego, ksiądz Styczeń pragnie uchronić swoich słuchaczy, jak również przyszłych czytelników, przed konfuzją dotyczącą rozumienia autonomii etyki. Zauważa on, że inaczej rozumieją autonomię etyki polscy filozofowie o rodowodzie laickim: Tadeusz Czeżowski i Tadeusz Kotarbiński, a inaczej niemieccy teologowie należący do nurtu nowej teologii moralnej, a wśród nich Franz Böckle, Josef Fuchs, Bruno Schüller, Alfons Auer, Norbert Hoerster czy Dietmar Mieth. Pierwszym chodzi o autonomię przedmiotu etyki, a więc o autonomię tego, co moralnie powinno, ci drudzy natomiast, mówiąc o autonomii moralności, wywodzą ją z autonomii podmiotu działania moralnego. Styczeń podziela obiektywizm i realizm poznawczy polskich filozofów, niepokoi go zaś rozumienie autonomii podmiotu nawiązujące do myśli Kanta, wedle którego podmiot jest moralnym prawodawcą, aktem woli konstytuującym treść prawa moralnego.

Zaskakujące może się wydawać, że chrześcijański filozof z jednej strony znajduje wspólny język z Tadeuszem Kotarbińskim, który tezę o niezależności etyki rozwija na gruncie ateizmu, z drugiej zaś odrzuca próbę „unowocześnienia” teologii moralnej, z jaką występują liczni teologowie moralisci obszaru języka niemieckiego.

W tle propozycji teologów niemieckich, zmierzającej do odróżnienia „tradycyjnej” etyki chrześcijańskiej od „etyki autonomicznej”, znajduje się Kantowskie rozróżnienie autonomii i heteronomii moralnej. Przeobrażenie „etyki chrześcijańskiej” w „etykę autonomiczną” miałyby zatem ich zdaniem polegać na zastąpieniu etyki nakazu, za jaką uważają oni etykę przykazań Bożych,

etyką sumienia. Styczeń nie podważa roli sumienia w strukturze moralności (nie da się bowiem zrozumieć moralności bez uwzględniania jej wymiaru wewnętrznego: konieczna jest w tym celu analiza świadomości i wolności podmiotu), a spór, jaki prowadzi z „etyką autonomiczną” w teologii moralnej, dotyczy innego problemu, a mianowicie pytania o właściwą funkcję sumienia: czy jest ono lektorem, czy kreatorem normy moralności. Istotą tego sporu jest pytanie, czy zakładana przez etykę autonomiczną (niem. *autonome Moral*) interpretacja moralności jest adekwatna w stosunku do danych doświadczenia moralności.

Styczeń dochodzi do wniosku – opartego na analizie etyki Kanta przeprowadzonej we wcześniejszym studium³ – że koncepcja etyki niezależnej przypisująca podmiotowi działania moralnego moc stanowienia prawa moralnego nie przewyżcza – mimo takich deklaracji – pozytywizmu etycznego, nie wychodzi bowiem poza woluntarystyczne rozumienie genezy moralności. Tymczasem kategoria powinności moralnej ujawnia się w doświadczeniu jako transcendentna względem podmiotu. Przeżycie powinności moralnej jest przeżyciem zależności podmiotu od prawdy o tym, co należy czynić. „Podmiot może tę prawdę dostrzec lub jej nie dostrzec, nie może jednak nią dysponować, co by znaczyć musiało: prawdę ustanawiać. Kreatywna potencja podmiotu rozciąga się wyłącznie na odkrywanie prawdy”⁴.

Stanowisko Czeżowskiego i Kotarbińskiego ma charakter poznawczy, uznają oni bowiem empiryczne podstawy etyki normatywnej. Według Czeżowskiego poznawczą podstawą ocen moralnych jest empiria aksjologiczna. Oceny, analogicznie do przekonań spostrzeżeniowych, cechują się prawdziwością, co sprawia, że tworzą one wiedzę. Precyzując kategorię empiryczności etyki, Czeżowski dodaje: „Słuszne przeto wydaje się, by nazwać wiedzę zawartą w ocenach wiedzą empiryczną i mówić o empirii aksjologicznej, podobnie jak mówi się o empirii przyrodniczej lub psychologicznej. Zatem zdajemy sobie sprawę z tego, że jest to empiria swoista i że mówiąc o empirii aksjologicznej rozszerzamy zakres pojęcia empiria poza przyjęty w naukach przyrodniczych i psychologii”⁵. Przez rozszerzenie zakresu empirii Czeżowski wnosi wkład – porównywalny z dokonaniem realistycznej fenomenologii – w przeciężenie silnej w myśli nowoczesnej tendencji do uznawania za nauką wyłącznie etyki opisowej. Wiedza moralna dotyczy tego, co jest konstytutywne

³ Obszerną analizę etyki Kantowskiej Styczeń przeprowadził w swej rozprawie habilitacyjnej, którą trzeba uznać za decydujący krok w kierunku jego późniejszej refleksji nad etyką niezależną (zob. *tenże*, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, w: *tenże*, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 118-133).

⁴ *tenże*, *Problem autonomii etyki*, s. 429.

⁵ *T. Czeżowski*, *Etyka jako nauka empiryczna*, w: *tenże*, *Pisma z etyki i teorii wartości*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1989, s. 103.

dla moralności i co stanowi jej osobliwość – dostarcza ona kryterium dobra i zła. Empiryczny charakter etyki jest gwarantem jej racjonalności i stanowi podstawę jej metodologicznej samodzielności.

„Czynna dobroć ma swoje dostateczne uzasadnienie w oczywistościach serca”⁶ – twierdzi z kolei Tadeusz Kotarbiński. Podobnie jak Czeżowski, poszerza on rozumienie empirii, na jakiej zasadzają się „oczywistości serca”. Sam ten termin ma zresztą Pascalowską genezę, a Kotarbiński w ślad za Pascallem zauważa osobliwość spraw ludzkich i ich nieredukowalność do porządku przyrodniczego. Doświadczenie moralne zachodzi w sumieniu, które z jednej strony jest ograniczone jednostkowym przeżyciem, a z drugiej ujawnia dążenie do uniwersalności. Według Kotarbińskiego istnieje powszechny ideał moralny polegający na opiece, stanowiący kryterium oceny czynów. Istnienie tego ideału pozwala na wyodrębnienie etyki jako wiedzy autonomicznej, zakorzenionej w racjonalnej analizie doświadczenia ludzkiego, którego rdzeniem jest doświadczenie moralne. Ideał polegającego na opiece to ideał humanizmu, obecnego w wielu systemach filozoficznych oraz w religii chrześcijańskiej.

Kotarbiński uznaje wkład chrześcijaństwa w upowszechnienie etyki miłości bliźniego i jednocześnie pragnie „wyłuskać” z etyki chrześcijańskiej jej istotną treść, dostępną w powszechnym doświadczeniu moralnym. Podkreśla: „Oto jesteśmy w środowisku pojęć całkowicie laickich. Ani w sformułowaniach, ani w uzasadnieniach nie odwoływaliśmy się do żadnych założeń religijnych, choć zalecenia i przestrogi etyki dobrego opiekuństwa harmonizują bardzo a bardzo z emocjonalnym i praktycznym meritum wskazań etycznych religii dominującej u nas, a chcącej być – w interpretacji jej wyznawców – religią miłości bliźniego. W tym tkwi jednak podstawowa różnica zdań, że do etyki miłości bliźniego religia nie jest potrzebna”⁷. Kotarbiński buduje zatem etykę jako całkowicie niezależną od nauki, filozofii i religii. Jest materialistą, ale nie jest scjentyistą. Jest ateistą, ale nie jest etycznym relatywistą. Uważa, że etyka ma wystarczającą bazę empiryczną, aby być nauką niezależną od nauk przyrodniczych i od założeń światopoglądowych. Warto pamiętać, że formułując program etyki niezależnej, Kotarbiński poszukiwał „trzeciej drogi”, jego zdaniem najbardziej prawidłowej, a przebiegającej poza ideologicznym sporem między marksizmem a chrześcijaństwem – sporem, który w sposób dramatyczny zaznaczył się w Polsce po drugiej wojnie światowej. Okoliczności te trzeba jednak uznać wyłącznie za czynnik spełniający rolę katalizatora, dzięki któremu dojrzała w myśli Kotarbińskiego oryginalna koncepcja nie-

⁶ T. K o t a r b i ń s k i, *O istocie oceny etycznej*, w: tenże, *Pisma etyczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1987, s. 106.

⁷ T e n ż e, *Zasady etyki niezależnej*, w: tenże, *Pisma etyczne*, s. 188.

zależności etyki, spójna z wyjściową tezą epistemologiczną, odwołującą się do empirycznej oczywistości powinności moralnej.

Etyka niezależna Tadeusza Stycznia jest kontynuacją i korektą etyki niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego. Styczeń głosi, że etyka jest nauką autonomiczną w punkcie wyjścia, cechuje ją bowiem niezależność epistemologiczna i niezależność metodologiczna, natomiast rozwijanie właściwej argumentacji uzasadniającej szczegółową treść norm moralnych domaga się wiedzy pochodzącej spoza obszaru etyki jako teorii powinności moralnej – konieczne jest tu odwołanie się do antropologii oraz nauk szczegółowych o człowieku. Dyskurs etyczny w ujęciu Stycznia jest zatem dwuwarstwowy: najpierw ma miejsce rozpoznanie tego, co powinno, i sformułowanie sądu o powinności działania, a dopiero potem – w oparciu o szczegółową wiedzę o adresacie czynu – formułuje się sąd o słuszności działania. Rozbieżność między stwierdzeniem powinności moralnej a przekonaniem o słuszności nierzadko prowadzi do sporów normatywnych. Spory te są zresztą nieuniknione, rodzą się one na gruncie rozbieżnych wizji antropologicznych oraz odmiennych kontekstów kulturowych. Etyka nie może jednak zrezygnować z formułowania norm szczegółowych i dlatego korzysta z krytycznej analizy danych antropologicznych. Zdaniem Stycznia etykowi nie wolno nie uprawiać filozofii, o ile chce z właściwym namysłem i troską podchodzić do ludzkiego działania. W tym punkcie wyraźnie formułuje on swoje stanowisko w opozycji do poglądów zarówno Kotarbińskiego, jak i zwolenników zastąpienia chrześcijańskiej teologii moralnej przez rzekomo neutralną „etykę autonomiczną”. „Etyka bez przymiotnika musiałaby zrezygnować z wypowiedziania szeregu szczegółowych norm moralnych o wielkiej życiowej doniosłości. Oto dlaczego ośmielam się twierdzić, że teza o niezależności etyki w wymiarze sądów o moralnej słuszności postępowania jest iluzją, do której nie warto już chyba w przyszłości wracać. Natomiast pytanie o niezależność (autonomię) etyki bez wyraźnego wskazania wymiaru sądu etycznego (powinnościowego czy słusznościowego), którego pytanie to ma dotyczyć, jest po prostu pytaniem wadliwie postawionym i winno – jako pseudoproblem – zniknąć z listy zagadnień naukowych”⁸.

Etyka rozumiana jako dyscyplina metodologicznie niezależna, dysponująca swoją własną bazą empiryczną, pozostaje otwarta na wykładnię metafizyczną – dopełnieniem pytania: „Co powinienem?”, jest pytanie „Dlaczego to powinienem?”, a nawet pytanie bardziej radykalne: „Dlaczego w ogóle powinienem?”. To ostatnie zaś prowadzi w kierunku metafizyki moralności. Zdaniem Stycznia problematyka metafizyki moralności nie jest zewnętrzna w stosunku do etyki, lecz tkwi u jej podstaw. Samo odczytanie treści powinności moralnej i jej słusznościowe uzasadnienie nie implikuje rozważań

⁸ S t y c z e ń, *Problem autonomii etyki*, s. 444.

metafizycznych, ponieważ wiedza z zakresu etyki nie stanowi dedukcji z tez metafizycznych – metafizykę moralności trzeba raczej rozumieć jako zejście w głąb ściśle etycznych rozważań, na płaszczyznę fundamentów ontycznych moralności. Przekonania teistyczne nie są koniecznym warunkiem doświadczenia moralności, natomiast namysł nad kategorycznością powinności moralnej i przygodną kondycją istoty ludzkiej otwiera drogę do racjonalnego poszukiwania absolutnego i ostatecznego źródła prawa moralnego. W ten sposób etyka powinności moralnej prowadzi do Boga jako źródła dobra.

Ponadto Styczeń interpretuje spotkanie etyki z chrześcijańską teologią moralną zgodnie ze średniowieczną zasadą mówiącą, że łaska nie znosi natury, lecz ją zakłada i doskonali. Naturalny element teologii moralnej można analizować w kategoriach, jakich dostarcza doświadczenie moralne. Warto przypomnieć, że Ewangelia zawiera przypowieść o miłosiernym Samarytanie, która potwierdza fakt doświadczenia moralnego niezależnego od Objawienia. Eksponując poznawczy wymiar etyki i powszechność doświadczenia moralnego, Styczeń nie pomija ograniczeń poznawczych występujących na obszarze racjonalnej teorii powinności moralnej. Droga od etyki do teologii moralnej prowadzi przez analizę problematyki soteriologicznej, ujawniającej się w doświadczeniu zła i upadku moralnego. W swoich późniejszych pracach autor *Etyki niezależnej?* traktuje etykę jako „filozofię adwentu”, poszukującą nadprzyrodzonej rzeczywistości łaski i Odkupienia. W jego interpretacji Anzelmowe pytanie „Cur Deus homo?” wskazuje, że odpowiedź na dramat człowieka znajduje się w odkupieńczym czynie Boga, który stał się człowiekiem. Objawienie chrześcijańskie wnosi istotne proprium antropologiczne i etyczne, a jednocześnie rzuca pełniejsze światło na treść doświadczenia moralnego, dzięki któremu w ten sposób antropologia i etyka, epistemologicznie zakorzenione w empirii, nabierają dodatkowej wyrazistości.

Trzeba wreszcie zwrócić uwagę na fakt, że Styczeń buduje koncepcję etyki niezależnej równoległe do personalistycznej wykładni istoty moralności, odsłaniającej się w doświadczeniu powinności moralnej. W stosunku do ujęć Czeżowskiego i Kotarbińskiego u Stycznia następuje przesunięcie od aksjologizmu ku personalizmowi – oczywiście personalizm jest aksjologizmem, ale Styczeń precyzuje, że wartość uzasadniająca fakt i treść powinności moralnej stanowi godność osoby. W artykule, do którego odnosi się niniejszy komentarz, Styczeń z chirurgiczną wręcz precyzją formułuje swój pogląd na temat przedmiotu etyki w kategoriach personalizmu jako wyróżnionej postaci etyki wartości. „Przez etykę rozumiem teorię, która w powinności moralnej działania stwierdza afirmację jako coś należnego osobie od osoby na mocy tego, że osoba jest osobą, czyli na mocy przysługującej jej wartości, zwanej również godnością. Afirmacja ta dochodzi do skutku w działaniu, w którym angażuje się osoba działającego jako osoba i który to akt określany bywa jako akt miło-

ści. Krótko, etyka to badanie tego, co należne jest istocie osobowej (lecz także pozaosobowej) od osoby jako działającego podmiotu. Jeszcze krócej: etyka to teoria mająca za przedmiot miłość jako coś powinno⁹. Czeżowskiego formuła „empirii aksjologicznej” jest tak pojemna, że zmieści się w niej również personalistyczna interpretacja wartości fundujących etykę, a jeszcze łatwiej jest dostrzec teoretyczne pokrewieństwo między Kotarbińskiego ideałem społecznego opiekuna a rozumieniem normy personalistycznej jako wezwania do miłości osoby dla niej samej. Dopiero jednak u Stycznia wypracowana zostaje teza, że metodologiczna niezależność etyki znajduje epistemologiczne oparcie w uchwyceniu normatywnego znaczenia godności osoby. Tym samym koncepcja etyki niezależnej osiąga swą dojrzałą, bardziej precyzyjną postać, uwzględniającą istotę moralności jako działania należnego osobom od osób. Owo odkrycie osoby w samym sobie i w drugim – odkrycie, do którego nie potrzeba ani treningu filozoficznego, ani określonych przekonań światopoglądowych, jest źródłem i racją afirmowania osoby. Styczeń podkreśla, że każda filozofia osoby jest wtórna i nabudowana na przeżyciu dobra, jakim jest osoba. W filozofii moralności, niezależnie od metod, jakimi się ona posługuje, chodzi w gruncie rzeczy o to, aby objawić osobę, ukazać, że prawda o jej wyjątkowości i wielkości – którą Styczeń wyraża słowami „inaczej” i „wyżej” – ma sens normatywny.

PRAKTYCZNA DONIOSŁOŚĆ ETYKI NIEZALEŻNEJ

Wypracowana przez Czeżowskiego, Kotarbińskiego i Stycznia polska wersja etyki niezależnej, wolna od subiektywistycznych i relatywistycznych konsekwencji pokantowskiej wersji etyki autonomicznej uprawianej w ramach nowej teologii moralnej, spotyka się ze współczesną debatą, prowadzoną przez komunitarian amerykańskich na temat minimalizmu etycznego, któremu przypisują oni rolę aksjologicznego spoiwa społeczeństwa pluralistycznego. Podczas gdy polscy etycy ugruntowali tezę o metodologicznej niezależności etyki i jej empirycznym uzasadnieniu, a Styczeń ukazywał ponadto związek doświadczenia moralności z doświadczeniem osoby, łącząc przez to tezę o metodologicznej niezależności etyki z pogłębioną personalistyczną interpretacją źródłowego doświadczenia moralności, amerykańscy komunitarianie skupiają się na problemie wartości uniwersalnych, obecnych w różnorodny sposób w poszczególnych kulturach. Stawiają oni żywotne dla demokracji pytanie o jej aksjologiczne podstawy. Mimo że komunitarianie, podobnie jak postmoderniści, dostrzegają wielość języków etycznych zdeterminowaną

⁹ Tamże, s. 427n.

różnorodnością kulturową współczesnego świata, kierunek ich poszukiwań łączy się z odwróceniem postawy postmodernistycznej, zbyt łatwo akceptującej relatywizm etyczny jako rzekomo nieuchronną konsekwencję pluralizmu narracji etycznych.

Na uwagę w tym kontekście zasługuje zwłaszcza książka Michaela Walzera *Thick and Thin*¹⁰, w której autor odróżnia „szczupły” (ang. thin), uniwersalny rdzeń moralności od jej „grubego” (ang. thick) przejawu, jaki przybiera ona w ciągu swojego historycznego rozwoju w poszczególnych tradycjach religijnych czy narodowych. W gruncie rzeczy uniwersalna, „szczupła” moralność nie istnieje nigdzie w stanie czystym i należy ją dopiero odczytać, wydobyc poznać, z jej ukonkretnionych i historycznie ucieleśnionych postaci. Walzer wyjaśnia: „Idee i zasady [moralne] realizują się na wiele sposobów. Uważa się, że pojawiają się one jako szczupłe, a tuszy nabierają dopiero z wiekiem, niejako w zgodzie z naszą najgłębszą intuicją dotyczącą sensu rozwoju i dojrzewania. Nasza intuicja jest jednak błędna. Moralność jest «gruba» od początku, zintegrowana w kulturze, całkowicie z nią «zgrana», a ukazuje się jako «szczupła» tylko przy szczególnych okazjach, gdy jej język zwraca się ku szczególnym celom”¹¹. Minimalistyczną etykę demokratyczną tworzy się według Walzera nie na zasadzie apriorycznej projekcji wartości uniwersalnych, ale poprzez trud zrozumienia sensu podstawowych doświadczeń moralnych, tworzących realną, naznaczoną napięciami historię. Uważa on, że idee prawdy i sprawiedliwości obecne są pod każdą szerokością geograficzną, niezależnie od systemu politycznego – to nie demokracja je stwarza, lecz stanowią one jej aksjologiczne źródło.

W swojej książce Walzer szeroko omawia moralny sens oporu przeciw systemowi totalitarnemu w krajach Europy Środkowo-Wschodniej w ubiegłym stuleciu. Podkreśla, że chociaż nie wolno było wówczas mówić o prawdzie i sprawiedliwości, nie przestawały one być celem dążeń coraz szerszych kręgów społeczeństw, które ostatecznie pokonały komunizm. Wyjaśnia: „Ludzie chcieli słyszeć prawdziwe oświadczenia od przywódców politycznych, chcieli móc wierzyć w to, co czytają w gazetach, nie chcieli być przez nikogo okłamywani. [...] Chcieli końca nieuzasadnionych aresztowań, chcieli równości wobec prawa i bezstronności w jego stosowaniu, zniesienia przywilejów i prerogatyw dla elity partyjnej”¹². Cytaty te zaskakująco współbrzmiały z emfazą, z jaką po roku 1989 ks. Tadeusz Styczeń formułował minimalny program niepodległości w nawiązaniu do hasła wyborczego Solidarności: „Żeby Polska

¹⁰ Zob. M. W a l z e r, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, South Bend 2006.

¹¹ Tamże, s. IX (tłum. fragm. – A.M.W.).

¹² Tamże, s. 3 (tłum. fragm. – A.M.W.).

była Polską, dwa plus dwa musi być zawsze cztery”. Podstawowe prawdy moralne mają genezę w doświadczeniu, a nie w przekazie ideologicznym.

Styczeń konsekwentnie przekonywał, że państwo prawa czerpie swą aksjologiczną legitymację z respektu dla godności każdej osoby i że nie wolno tu dopuszczać żadnego wyjątku. W kontekście politycznego sporu o prawną ochronę życia poczętego uzasadniał tezę, że prawo do życia jest podstawowym prawem człowieka, i głosił, że nienarodzony staje się miarą demokracji. Nie stosował argumentacji światopoglądowej, nawiązującej do religijnych przekonań chrześcijańskich – jego argumentacja mieściła się całkowicie w racjonalnym dyskursie etycznym. Nie można afirmować godności osoby – twierdził – bez afirmacji jej życia jako aktu jej istnienia, stąd też uderzenie w życie ludzkiej istoty (niezależnie od etapu, na jakim znajduje się jej życie: czy ma to miejsce przed jej urodzeniem się, czy po jej narodzinach) stanowi uderzenie w jej godność. Chętnie przywoływał bliskie jego myśleniu wypowiedzi włoskich intelektualistów: Norberta Bobbio i Giuliana Amato, którzy na gruncie kultury laickiej stawali w obronie życia człowieka nienarodzonego, sprzeciwiając się prawnej legalizacji aborcji przez państwo demokratyczne. Państwo demokratyczne nie powinno, zdaniem Stycznia, ingerować w szczegółowe kwestie moralne, popada natomiast w sprzeczność z zasadą państwa prawa, jeśli nie chroni prawa podstawowego, którym jest właśnie prawo do życia. Jest to interwencja minimalna i zarazem konieczna.

Po drugie koncepcja etyki niezależnej, podkreślająca autonomię sfery moralności, zdaje się wykazywać praktyczną doniosłość w sytuacjach kulturowych, w których zachodzi konieczność oceny moralnych wypaczeń sankcjonowanych przez tradycje religijne, a ściśle biorąc, przez tradycje kulturowe wyrosłe wokół religii wskutek ich instrumentalizacji i zagubienia ich etycznego jądra. Głębokie źródła duchowości, którymi dysponują wszystkie wielkie religie, pozwalają na dokonywanie z wnętrza każdej z nich reformy jej struktur bądź elementów przyjmowanego przez nią ethosu. Historia religii przekonuje, że każda religia ma swych reformatorów, którzy angażują się w przywrócenie jej oryginalnego i autentycznego ducha. Wysiłkom tym towarzyszy zazwyczaj głęboki namysł etyczny, niekiedy domagający się zerwania z poglądami i postawami, które uzyskały być może nawet sankcję teologiczną, jakkolwiek wypływającą ze zdeformowanej wizji Boga i człowieka. Niekiedy też w sytuacjach tego rodzaju miejsce uzasadnienia określonych poglądów zajmuje koniunkturalizm instytucjonalny. Biorąc pod uwagę tego typu przypadki, można wręcz mówić o etyce jako o „nauce pierwszej” ze względu na to, że dysponuje ona autonomicznym kryterium dobra i zła, nadrzędnym w stosunku do innych dziedzin kultury, włącznie z kulturowym wymiarem religii. Nie chodzi tu bynajmniej o redukcję religii do moralności na modłę sekularystyczną – podkreślanie autonomii i prymatu moralności względem kulturowych i insty-

tucjonalnych form religii może natomiast pomóc religiom zrzucić kulturowy balast wypaczający ich istotę. Posługiwanie się autonomicznym dyskursem etycznym – zakorzenionym w uniwersalnym doświadczeniu moralności – pozwala spojrzeć na kulturowe zjawiska związane z religią w pewnym sensie „z zewnątrz” dotychczasowych mentalnych nawyków członków określonej wspólnoty religijnej. W gruncie rzeczy etyczna krytyka religii nie dąży zatem do zerwania z religią, lecz do jej oczyszczenia i do odsłonięcia jej humanistycznej głębi. Wypada przywołać tu kilka przykładów.

W programie moralnej transformacji społeczeństwa Indii dążących do uzyskania politycznej niepodległości Mahatma Gandhi wzywał do zniesienia praktyki traktowania członków kasty pariasów jako niedotykalnych. Napotkał na opór swych licznych zwolenników, uznających jego polityczne przywództwo. Kiedy zarzucano mu zdradę hinduizmu, Gandhi wykazywał, że niedotykalność nie należy do istoty jego własnej religii. Obok argumentacji historycznej, wskazującej na społeczne uwarunkowania tej praktyki, przywoływał argumentację filozoficzną i stwierdzał, że religia z racji swej świętości nie może akceptować okazywania pogardy żadnej grupie ludzi.

Nie sposób nie zauważyć, że Gandhi sięga do intuicji etycznej, do której dochodzi na drodze doświadczenia – sam określa swą życiową postawę drogą „poszukiwania prawdy”, a angielskie wyrażenie „experiments with truth”, które pojawia się w oryginale jego pracy, sugeruje nawet, że chodzi tu o „eksperymentowanie z prawdą”¹³. Poglądy Gandhiego stanowiące podstawę jego działalności uzyskały interpretację w świetle licznych hinduskich i pozahinduskich doktryn; znaczący był też jego kontakt z chrześcijaństwem, ale każde twierdzenie, które Gandhi przyjmował za prawdziwe, znajdowało potwierdzenie w jego życiowym doświadczeniu. Narracja autobiograficzna pokrywa się w jego przypadku z narracją filozoficzną, a prawdy uniwersalne są przez niego przeżywane i testowane w pierwszej osobie. „Sam Gandhi – pisze Henryk Elzenberg – jest przedstawicielem niezmiernie rzadkiego typu człowieka – rzadszego może niż typ wielkiego myśliciela albo artysty – który z braku nazwy odpowiedniejszej, wypadnie może określić nieco chwiejnie jako geniusz etyczny. Geniusz etyczny to przede wszystkim ktoś, w czym ujmowaniu rzeczywistości punkt widzenia moralny góruje, ktoś spostrzeżeniowo i uczuciowo nastawiony na fakty moralne tak, jak malarz na barwy, muzyk na dźwięki”¹⁴.

¹³ Por. M.K. G a n d h i, *Autobiografia. Dzieje moich poszukiwań prawdy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1973, s. 8-12. Por. też: A.M. W i e r z b i c k i, *The Ethics of Struggle for Liberation: Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 1992, s. 207-209.

¹⁴ H. E l z e n b e r g, *Gandhi w perspektywie dziejowej*, w: tenże, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1966, s. 205.

Osobliwością chrześcijaństwa jest stała zdolność do odnowy życia swoich wspólnot, co w świadomości katolickiej znalazło wyraz w zasadzie „*Ecclesia semper reformanda*”. Kiedy jednak dokonuje się moralnej oceny niektórych działań ludzi Kościoła, budzi ona wstrząs. Tak było w przypadku rachunku sumienia i wyznania przez św. Jana Pawła II grzechów ludzi Kościoła w przeszłości, jakimi były prześladowania Żydów, działalność inkwizycji czy udział w wojnach religijnych. W ostatnich latach podobny wstrząs budziło kategoryczne potępienie przez papieża Franciszka przypadków pedofilii wśród duchownych, ukrywanych w przeszłości w imię rzekomego dobra Kościoła jako instytucji. Kiedy życie religijne ulega ideologizacji i zostaje zdeformowane poprzez uwikłanie w partykularne interesy, jego odrodzenie może nastąpić za sprawą moralnego oczyszczenia, zakorzenionego w powszechnych i elementarnych intuicjach moralnych, których respektowanie wyznacza prymat sumienia wobec świadomości kolektywnej, kierującej się często racjami pozamoralnymi.

Można oczekiwać, że w przyszłości – oby jak najszybszej – głęboką refleksję etyczną przejdzie islam, którego teksty kanoniczne są ambiwalentne w sprawie stosowania przemocy w relacjach międzyreligijnych i międzynarodowych. Wynik zmagania się pokojowej i dżihadystycznej postaci islamu, tej ostatniej sięgającej po terroryzm, zależy od tego, czy do głosu dojdzie wystarczająco silna w skali społecznej „hermeneutyka autonomii moralności”, uwzględniająca prymat doświadczenia moralności wobec innych pozamoralnych kryteriów dobra.