

ETYKA JAKO WIERNOŚĆ DOŚWIADCZENIU

Wojtyła dzięki studiom nad poglądami Schelera przekroczył Nietzscheańską krytykę etyki tradycyjnej i wszedł na teren etyki autonomicznej. Do tego punktu droga Stycznia po części przebiega tak samo, jak droga jego Mistrza. Badania Stycznia nad myślą Tadeusza Kotarbińskiego biegną równoległe ze studiami Wojtyły nad dziełem Schelera i prowadzą do tego samego wniosku: istnieje doświadczenie moralne, które może stanowić punkt wyjścia etyki rozumianej jako dyscyplina niezależna.

Na początku filozofii Tadeusza Stycznia jest człowiek. Ten punkt wyjścia dociekań etycznych wskazał mu jego mistrz Karol Wojtyła. Alternatywna droga, którą zresztą podąża wielu, zakłada, że filozofia z konieczności zaczyna od bytu. Od bytu zaś przechodzi do Boga, który jest jego przyczyną. Następnie filozoficzne dociekanie zstępuje od Boga ku porządkowi natury, którego częścią jest również człowiek. To, co człowiek powinien czynić, zależy od jego miejsca w porządku natury, miejsca określonego przez metafizykę. W porządku nauk filozoficznych metafizyka poprzedza zatem z konieczności etykę, która otrzymuje od niej swoje pierwsze zasady. Etyka nie jest więc dyscypliną autonomiczną, co zwykle uniemożliwia dialog o zagadnieniach etycznych między osobami o różnych poglądach metafizycznych. Pomińmy w tym miejscu kwestię, czy stanowisko to można uważać za tradycyjne. Z pewnością jednak było ono rozpowszechnione w latach młodości Stycznia. Można je streścić fascynującym i tajemniczym stwierdzeniem Fiodora Dostojewskiego, że jeśli Boga nie ma, wszystko jest dozwolone. Jeśli nie ma najwyższego Prawodawcy, to nie istnieje też żadne nadrzędne prawo, a człowiek pozostawiony jest dowolności swojego chcenia.

Perspektywę tę przyjął Friedrich Nietzsche, czego wyrazem jest przede wszystkim dzieło *Tak mówił Zaratustra*¹. Oczywiście Nietzsche, przyjmując ją, wydał negatywną ocenę moralną etyki chrześcijańskiej, która jest dlań etyką niewolników, etyką obowiązku narzuconego pod groźbą kary, etyką strachu. Max Scheler, krytyk Nietzschego, lecz także w pewnym sensie jego kontynuator, zastanawiał się z kolei, czy rzeczywiście nie ma w człowieku autonomicznego źródła poznania dobra i zła, tak że bez zewnętrznego prawodawcy nie potrafi on nawet wyobrazić sobie działania moralnego. A także: Czy na-

¹ Zob. F. Nietzsche, *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. G. Sowiński, Zielona Sowa, Kraków 2005.

prawdę żaden ateista z konieczności nie może działać moralnie? Scheler odpowiada przecząco i podejmuje wskazówki, niejasne zresztą, pozostawione przez Nietzschego. Człowiek zdolny jest do autonomicznej intuicji – w etymologicznym sensie tego terminu (in-tueor, w języku niemieckim ein-sehen, w-głądać) – wartości oraz ich hierarchii. Kiedy widzimy człowieka ratującego dziecko, spontanicznie przeżywamy uczucie podziwu i jednocześnie myślimy, że człowiek ten postępuje dobrze. Ocena moralna pojawia się, zanim dokonamy refleksji nad tym, co zdarzyło się nam zobaczyć. Ocena ta jest zatem daną przedrefleksyjną, pierwotną, i etyka rozpoczyna się właśnie od doświadczenia wartości, w którym dokonuje się odróżnienie dobra od zła.

Ujęcie Schelerowskie ma liczne interesujące konsekwencje. Etyce, która zależy od metafizyki, grozi pozostanie wyłącznie etyką prawa. Istnieje prawodawca, który ustanawia prawo oraz dysponuje narzędziami nakładania sankcji prawnych: sankcji pozytywnych na tych, którzy prawa przestrzegają, a negatywnych na tych, którzy nie są mu posłuszni. Aby uzasadnić powinność posłuszeństwa czy też – właściwie mówiąc – interes, jaki mamy w posłuszeństwie, wystarczy racjonalny rachunek osobistego pożytku. Etyka tradycyjna wydaje się więc nieuchronnie eudajmonistyczna i utylitarystyczna, gdyż wyborami moralnymi kieruje w tym ujęciu po prostu troska o własny, indywidualny interes. Jak ma się tak rozumiana etyka do chrześcijańskiej etyki miłości?

Wojtyła dzięki studiom nad poglądami Schelera przkroczył Nietzschę i krytykę etyki tradycyjnej i wszedł na teren etyki autonomicznej, której punktem wyjścia nie są założenia metafizyczne, lecz jest nim wprost doświadczenie moralne. Etyka ta jest jednocześnie hermeneutyką doświadczenia ludzkiego. Do tego punktu droga Stycznia po części przebiega tak samo, jak droga jego Mistra, po części drogę Mistra potwierdza i wzmacnia jej pozycję w filozofii polskiej. Badania Stycznia nad myślą Tadeusza Kotarbińskiego biegną równoległe ze studiami Wojtyły nad dziełem Schelera i prowadzą do tego samego wniosku: istnieje doświadczenie moralne, które może stanowić punkt wyjścia etyki rozumianej jako dyscyplina niezależna. Dialog o doświadczeniu moralnym staje się możliwy również między osobami o różnych przekonaniach metafizycznych.

Czy zatem możemy powiedzieć, że Wojtyła i Styczeń są po prostu uczniami Schelera i Kotarbińskiego, którzy oddalili się od tomistycznej tradycji lubelskiego uniwersytetu, aby poszukiwać nowych dróg? Nie. Punkt wyjścia etyki jest wewnętrzny w stosunku do doświadczenia człowieka, etyka jest więc autonomiczną dyscypliną naukową, czego znaczenie i uzasadnienie już przedstawiliśmy. Etyka jednak powołana jest nie tylko do opisywania treści doświadczenia moralnego, lecz także do poszukiwania jego racji. Pełny, adekwatny opis treści doświadczenia moralnego nie jest bowiem możliwy bez jego uzasadnienia. Nieznajomość racji tego doświadczenia uniemożliwia rów-

niez pełne jego przeżywanie. Jaka musi być struktura bytu, aby był on zdolny do doświadczenia moralnego? Jaką wartość powinniśmy przypisać doświadczeniu moralnemu? Doświadczamy wartości i czujemy, że nas pociągają. Doświadczenie wartości jest jednak równie często doświadczeniem ich konfliktu. Realizacja jednych wydaje się zaprzeczać urzeczywistnieniu innych. I wprawdzie intuicyjnie postrzegamy aksjologiczną hierarchię, w której jedne wartości jawią się jako wyższe, a inne jako niższe, to jednak powinność ich realizacji nie jest nam dana z równą jasnością. Dostrzegamy oczywiście, że wartości należny jest szacunek. Czyn człowieka, który ratuje dziecko, zasługuje na podziw i respekt. Czy jednak oznacza to, że w analogicznych okolicznościach mam obowiązek ratować dziecko? Wiem zaś w sposób oczywisty, że nie mogę przyjąć takiej samej odpowiedzialności za realizację wszystkich wartości. Niektóre z nich są mi powierzone w szczególny sposób. Istnieje hierarchia powinności, która nie pokrywa się z hierarchią wartości. Moje córki nie różnią się wartością od wszystkich innych dzieci na świecie. Istnieje jednak różnica odpowiedzialności w tym znaczeniu, że moja odpowiedzialność za córki jest dużo większa i bardziej bezpośrednia niż za inne dzieci.

Chociaż analizę doświadczenia moralnego mogę rozpocząć bez posługiwania się kategorią powinności, ona i tak mi się narzuci – właśnie na podstawie tego doświadczenia. Łączy się to z odkrywaniem doświadczenia podmiotu. Doświadczenie, które się dokonuje i którego jestem świadkiem, jest moim doświadczeniem i to ja powinienem zdecydować, które z wartości przedstawiających się jako możliwe do realizacji są mi powierzone w taki sposób, że staną się przedmiotem mojego chcenia.

Najpierw odkrycie wartości uwolniło nas od etyki powinności i prawa, teraz jednak ponownie dostrzegamy znaczenie prawa i powinności w etyce wartości: są one niezbędnym warunkiem właściwej realizacji naszej odpowiedzialności wobec wartości. W tym miejscu bardzo użyteczna okazuje się – do uporządkowania doświadczenia moralnego, a nie do jego ugruntowania, ponieważ, jak widzieliśmy, nie potrzebuje ono metafizycznego ugruntowania – arystotelesowska metafizyka możliwości i aktu. Pokazuje ona, że podmiot ludzki sam w sobie jest wartością, która została nam powierzona, i że jesteśmy za nią odpowiedzialni. Realizacja tej wartości, doprowadzenie jej do spełnienia, jest pierwszą powinnością i źródłem wszystkich innych powinności. Zainteresowanie samo-realizacją nie jest więc uczuciem egoistycznym ani czysto eudajmonistycznym, jest raczej wyrazem naszej odpowiedzialności oraz wdzięczności Bogu, który powierzył nam nas samych zarazem jako dar i jako zadanie.

Gruntowne przemyślenie doświadczenia moralnego oznacza zatem przekroczenie go. Problem metafizycznych fundamentów nie sytuuje się u początków nauki o moralności, lecz wyłania się podczas jej tworzenia, rodzi się z pytań, których rozwijająca się refleksja etyczna nie może sobie nie stawiać. Rozwa-

żaliśmy już niektóre z nich, przyjrzyjmy się teraz następnym. Oto pytanie pierwsze i podstawowe: Jaki jest epistemologiczny status odkrywanego przez nas świata wartości? Świat ten jawi się bowiem jako sam w sobie sprzeczny. Doświadczamy w nim radosnego odkrywania wartości, lecz także spotykamy się ze zdradą wartości. Bywamy zdradzani i sami bywamy zdrajcami. Czy świat wartości jest obiektywnie „spoisty”, tak że przetrwa naszą zdradę? Czy też jest po prostu naszą subiektywną konstrukcją? I czy istnienie świata wartości nie stanowi w jakiś sposób świadectwa Stwórcy, który go ustanowił i o którym świat ten przekazuje pewną wiadomość? Porządek wartości jest bowiem porządkiem symbolicznym, a każdy symbol zawiera pewien przekaz, ten zaś ma autora, który go do nas kieruje. Pojawia się więc pytanie o Autora porządku symbolicznego, a stwierdzenie istnienia owego Autora odpowiada afirmacji obiektywnej ważności porządku moralnego. Na pierwszy rzut oka porządek wartości cechuje przede wszystkim spoistość emotywna. Odkrywamy wartość ukochanej osoby niejako ponad jej poszczególnymi zaletami. Czy ta personalistyczna wartość, którą odkrywamy w osobie, nie jest po prostu psychologicznym przecenieniem przedmiotu naszej miłości? (W takim przypadku nie byłibyśmy gotowi jej uznać, gdy zmieni się nasz stan ducha). Czy też chodzi o wewnętrzną cenność osoby, która zasługuje na uznanie również wtedy, gdy zmieniają się okoliczności? I jeśli wartość ta stanowi wewnętrzną własność bytu osobowego, czy jestem gotów uznać ją w każdej osobie ludzkiej? Jeśli dojdziemy do końca tej drogi, zobaczymy, że pytania etyki na swój sposób krzyżują się z pytaniami metafizyki. Możliwa staje się myśl, że metafizyka rozpoczyna się nie od bytu w ogóle, lecz od bytu osoby ludzkiej. Całkowita wierność pierwotnemu doświadczeniu moralnemu w pewnym sensie wymaga metafizyki, która mu odpowiada. Tylko metafizyki? Być może nie tylko. Jak widzieliśmy, do doświadczenia etycznego należy także doświadczenie negatywności, nieadekwatności, zdrady. Z realistycznej refleksji nad doświadczeniem moralnym nie da się wykluczyć hipotezy, że doświadczenie to jako całość może zakończyć się klęską, że realizacja zawartych w nim intuicji leży poza naszym zasięgiem. Właśnie świadomość ludzkiej słabości otwiera refleksję etyczną na możliwość spotkania z Bogiem, który wychodzi nam naprzeciw i umożliwia ostateczną wierność dobru, do której sami nie jesteśmy zdolni.

Powróćmy teraz na chwilę do „tradycyjnego” stanowiska etycznego, które buduje etykę na metafizyce i które streszcza się w stwierdzeniu Dostojewskiego, że jeśli Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone. Czy jest ono prawdziwe? Jeśli zaprzecza, że doświadczenie moralne jest powszechne i dostępne każdemu człowiekowi, tak ateście, jak wierzącemu, to jest fałszywe. Jeśli zaś należy do porządku refleksji i oznacza, że poszukiwanie podstaw doświadczenia moralnego prowadzi nas do uznania Boga jako jego fundamentu, to jest prawdziwe. Filozoficzne przedsięwzięcie Wojtyły i Stycznia nie odrzuca etyki metafizycznej, lecz

łączy ją z fenomenologicznym i egzystencjalnym rozumieniem doświadczenia moralnego, łączy dziedzictwo św. Tomasza z myślą Schelera i Kotarbińskiego; stanowi w pewnym sensie powrót do etyki klasycznej po Nietzsche.

Uczniowie Tadeusza Stycznia zachowają w pamięci zdecydowanie, z jakim bronił istoty tej filozoficznej doktryny: tezy, że miłość jest jedyną właściwą postawą wobec osoby. Pełna akceptacja wezwania płynącego z doświadczenia moralnego oznacza uznanie prawa każdej osoby do miłości – dotyczy to także osób nam nieznanych, również tych, które pozostają poza zasięgiem naszego rozumienia, takich jak nienarodzone dzieci. Dlatego walka przeciwko aborcji stała się dla Stycznia swego rodzaju kamieniem probierczym powagi i radykalizmu stanowiska etycznego. Wyjaśnia to również jego polemikę z etyką intencji i z etyką konsekwencji. Czyny człowieka mają właściwą sobie strukturę, której nie można całkowicie uzależnić od intencji działającego. Oczywiście sprawca może do czynu dodać wiele ważnych aspektów znaczeniowych. Nie znoszą one jednak pierwotnej formy czynu. Zabójstwo istoty ludzkiej nigdy nie stanie się wyrazem miłości, niezależnie od intencji sprawcy.

Również skutki czynu rozważane wewnątrz intencji sprawcy nie mogą odwrócić jego podstawowego sensu. Z pewnością mogą one powiększyć lub zmniejszyć odpowiedzialność działającego, lecz nie uczynią dobrym tego, co jest ze swej natury złe. Czyn prezentuje się nam w doświadczeniu fenomenologicznym jako nacechowany własnym znaczeniem i intencjonalnością. Doświadczenie to zostaje później potwierdzone i pogłębione w metafizyce możliwości i aktu, substancji i przypadłości, metafizyce, którą Wojtyła i Styczeń odkrywają ponownie w obrębie doświadczenia moralnego, gdy podejmują próbę jego pełnego wyjaśnienia. Czyn nie jest zewnętrzny w stosunku do osoby w taki sposób, że może go ona swobodnie wybrać jako środek do realizacji wyznaczonego przez nią celu. To raczej osoba jest w czynie, całkowicie weń włączona i zaangażowana. Dlatego też czyn pozostaje w osobie i określa ją moralnie. W etyce konsekwencji natomiast osoba nie jest tak bezpośrednio zaangażowana w czyn. W pewnym sensie pozostaje na zewnątrz niego i może go uważać jedynie za środek do celu. Dlatego słuszne wydaje się w tym ujęciu ocenianie czynu wyłącznie na podstawie jego skutków. Można by wówczas powiedzieć, że prostytutka jest słuszna, jeśli za zarobione w ten sposób pieniądze kobieta zapewnia chleb swoim dzieciom. Styczeń powiedziałby natomiast, że prostytutka zawsze jest niegodziwa, ponieważ niedopuszczalne jest traktowanie osoby – w sobie samym oraz w innych – jedynie jako środka do celu, nie zaś również jako celu. Oczywiście odpowiedzialność kobiety za moralne zło może zostać znacznie zmniejszona czy nawet całkowicie zniesiona, sam czyn jednak zawsze pozostanie niegodziwy.

Przykład ten pokazuje, jak możliwe jest zbudowanie obiektywnej etyki osoby, etyki, która w centrum umieszcza podmiot ludzki, lecz nie poddaje się

subiektywizmowi. Sam podmiot bowiem jest rzeczywistością obiektywną, ma swoją realność i swoją ontologiczną spójność, której należy dochować wierności.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*