

Kazimierz KRAJEWSKI

OD SĄDU POWINNOŚCIOWEGO DO „PRIMUM ETHICUM ET PRIMUM ANTHROPOLOGICUM CONVERTUNTUR” O dwóch sensach autonomii etyki według Tadeusza Styczenia SDS

Poprzez trójaspektowość sądu moralnego Styczeń formułuje integralną koncepcję etyki: wychodząc od fenomenologii powinności moralnej, poprzez antropologię, konieczną do sformułowania słusznościowych norm moralnych, dochodzi do ostatecznej, czyli metafizycznej interpretacji faktu moralnego. Etyka ostatecznie staje się w jego myśli metafizyką moralności. Antropologia i metafizyka rodzą się z wnętrza problematyki moralnej.

Problematyka autonomiczności czy też niezależności etyki interesowała Tadeusza Styczenia od początku jego naukowej twórczości. W jej wczesnym okresie kwestia autonomii etyki stanowiła też jeden z najżywiej dyskutowanych problemów metaetycznych. Inspirację do kształtowania własnego ujęcia tego zagadnienia czerpał Styczeń z jednej strony z koncepcji etycznych myślicieli polskich¹, z drugiej – z metaetycznych sporów, jakie toczyły się w literaturze anglosaskiej, wywołanych słynną tezą Davida Hume’a o niemożliwości logicznoformalnego przejścia od „jest” do „powinien”, uzupełnioną przez George’a E. Moore’a tezą o niedefiniowalności dobra i popełnianiu przez dotychczasowe etyki tak zwanego błędu naturalistycznego², z trzeciej zaś z dyskusji prowadzonej wśród etyków i teologów obszaru języka niemieckiego, dotyczącej autonomii etyki w kontekście jej relacji do chrześcijańskiego Objawienia³. Źródło autonomiczności etyki upatrywał Styczeń w doświadczalnym poznaniu moralnej powinności. Ujęcie powinności dokonuje się bezpośrednio (doświadczalnie) i dlatego „etyka – przynajmniej w ujęciu swego własnego przedmiotu, tj. powinności moralnej – jest od wszystkich innych dyscyplin metodologicznie niezależna i w tym właśnie znaczeniu autonomiczna”⁴. Rozstrzygnięcie problemu autonomiczności etyki jest więc zależne od tego, czy

¹ Przede wszystkim należy wymienić tu myśl Tadeusza Czeżowskiego i Tadeusza Kotarbińskiego. Ten ostatni, co warto jest podkreślić, głosił tezę o niezależności etyki zarówno od filozofii, jak i od religii.

² Zob. T. Styczeń SDS, *Spór o naukowość etyki*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 1, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo?*, red. A. Szostek MIC, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2011, s. 393-412.

³ Zob. tenże, *Problem autonomii etyki*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 2, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 423-450.

⁴ Tamże, s. 433.

powinność moralna ujmowana jest wprost, czy też zostaje wywiedziona z innych dyscyplin poznawczych. Powinność moralna jest faktem normatywnym i dlatego każda próba wyprowadzenia etyki z nauki opisowej (z antropologii, metafizyki, psychologii, socjologii czy teologii) wiąże się z błędem redukcji powinności moralnej do powinności pozamoralnej⁵. Zdaniem Stycznia właśnie dlatego, że powinność moralna stanowi przedmiot doświadczenia, etyka jest nauką autonomiczną, czyli epistemologicznie i metodologicznie niezależną od jakiegokolwiek innej dyscypliny czy dziedziny wiedzy⁶. Sam autonomiczny charakter etyki jest więc pochodną koncepcji moralnego doświadczenia. W myśli Stycznia pojawiają się dwie koncepcje doświadczenia moralnego. Pierwszą z nich, „dygnitatywną” rozwijał on na wcześniejszym etapie swojego naukowego rozwoju, a ujmowała ona doświadczenie powinności afirmacji godności osoby. Drugą, którą można by nazwać „werytatywną”, wypracował w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, a w jej centrum stało doświadczenie asercji aktu poznania spełnianego przez podmiot moralności⁷. W tej drugiej koncepcji doświadczenia moralnego ujęcie godności osoby zostaje zapośredniczone przeżyciem normatywnego charakteru aktu poznania prawdy. Jeśli jednak w myśli Stycznia pojawiają się dwie koncepcje doświadczenia moralnego, to – jak się wydaje – można mówić o dwóch koncepcjach autonomiczności etyki. W obu tych koncepcjach doświadczenia etyka pozostaje bowiem autonomiczna, ale w każdej z nich autonomiczność ta ma nieco odmienny charakter. W rozumieniu doświadczenia moralnego tkwi zatem źródło różnicowania się w myśli Stycznia koncepcji autonomii etyki.

Stosunek do doświadczenia nie okazuje się jednak jedynym wyznacznikiem autonomiczności etyki. Drugim z nich jest dla Stycznia relacja między etyką a antropologią. W jego myśli etyka bardzo ściśle wiąże się z antropologią filozoficzną. Mimo że doświadczenie moralne zachowuje autonomię względem doświadczenia antropologicznego, albowiem go nie zakłada, sam jednak przedmiot doświadczenia moralnego jest „wbudowany” – jak zauważa Styczeń – w przedmiot doświadczenia antropologicznego⁸. W doświadczeniu moralnym odsłania się antropologiczna prawda, że człowiek jest „normowany” przez sam fakt bycia osobą. Przejdźmy zatem do krótkiej charakterystyki obu koncepcji doświadczenia moralnego, aby następnie pokazać, na czym polega autonomiczność etyki w obu jego typach, o których mówi Styczeń.

⁵ Por. t e n z e, *Zarys etyki – Metaetyka*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 371-374.

⁶ Na temat epistemologicznej i metodologicznej niezależności nauki por. A. S t ę p i e ń, *O metodzie teorii poznania*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1966, s. 97n.

⁷ Zob. K. K r a j e w s k i, *Personalizm etyczny w lubelskiej szkole filozoficznej*, w: *Etyka*, cz. 1, *Koncepcje etyki*, red. ks. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 229-260.

⁸ Por. T. S t y c z e ń SDS, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 218.

DOŚWIADCZENIE GODNOŚCI CZŁOWIEKA A AUTONOMIA ETYKI

W koncepcji „dygnitatywnej” istotę doświadczenia moralnego stanowi dostrzeżenie osobowego statusu człowieka i ugruntowanej w tym statusie jego godności. Człowiek jawi się w nim – powie Styczeń – jako bytujący „inaczej” i „wyżej” niż pozostałe byty⁹. Człowiek jest „kims”, a nie „czymś”. Jest „kims”, czyli osobą, a zatem na tym świecie jawi się jako ontyczno-aksjologiczny absolut¹⁰. Jest najdoskonalszym bytem w świecie. Status bytowy człowieka jest radykalnie różny od statusu bytowego rzeczy i stanowi podstawę jego wyróżnienia spośród wszystkich bytów. Struktura bytowa człowieka determinuje zatem jego wyjątkową w świecie rzeczy rangę aksjologiczną. Doświadczenie tego właśnie „osobowego”¹¹ statusu człowieka rodzi kategorię powinności jego afirmacji. Powinność moralna jawi się jako kategorię powinności (bezwarunkowa) i bezinteresowna (niezależna od pożądanego przez podmiot celu)¹². W oparciu o to doświadczenie dochodzi do sformułowania podstawowej zasady etycznej: *persona est affirmanda propter se ipsam* (osobie należna jest afirmacja dla niej samej). Istotę doświadczenia moralnego stanowi więc dostrzeżenie osobowego statusu człowieka i – ugruntowanej w tym statusie – jego godności. Owa godność przesądza o tym, że osobie należna jest afirmacja dla niej samej. Wartość człowieka jako osoby rodzi więc moralną powinność. Powinność ta zostaje ujęta w sądzie powinnościowym.

W centrum problematyki niezależności lub autonomiczności etyki znajduje się w pierwszym okresie twórczości Styczenia kwestia, w jaki sposób dochodzi do uznania owych sądów o moralnej powinności, „inaczej mówiąc, w jaki sposób staje się prawomocna metodologicznie etyka jako teoria powinności moralnej”¹³. Problem autonomiczności etyki stawia zatem Styczeń na gruncie sądu ujmującego rezultat doświadczenia moralnego¹⁴. Kwestia rozstrzygalności niezależności etyki jest uzależniona od t y p u sądu etycznego, który bie-

⁹ Por. t e n ż e, *Problem człowieka problemem miłości*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 3, *Objawiać osobę*, red. ks. A.M. Wierzbiński, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 132-135.

¹⁰ Por. T. S t y c z e ń, *Aksjologiczne podstawy kultury politycznej*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 5, *Człowiek darem. Życie – rodzina – państwo – prawo*, red. C. Ritter, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2014, s. 311.

¹¹ Doświadczenie statusu „inaczej” i „wyżej” człowieka to załączkowe ujęcie go jako osoby. Przez stawianie pytań pod adresem treści tego doświadczenia i udzielanie nań odpowiedzi Styczeń dochodzi do teoretycznie ubogaconego obrazu człowieka jako osoby. W ten sposób „przechodzi” w swojej myśli od doświadczenia osoby do teorii osoby.

¹² Por. T. S t y c z e ń SDS, A. S z o s t e k, *Uwagi o istocie moralności*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 2, s. 520n.

¹³ S t y c z e ń, *Problem autonomii etyki*, s. 433.

¹⁴ Por. t e n ż e, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, s. 180.

rzemy pod uwagę. „Pytanie o niezależność (autonomię) etyki bez wyraźnego wskazania wymiaru sądu etycznego (powinnościowego lub słusznościowego), którego pytanie to ma dotyczyć, jest po prostu pytaniem wadliwie postawionym”¹⁵. Problem niezależności etyki domaga się więc zróżnicowanego podejścia. Nie wszystkie bowiem sądy występujące w jej strukturze są w taki sam sposób uzasadniane. Dlatego w celu rozwiązania problemu ich uzasadnienia, a tym samym prawidłowego określenia niezależności etyki, Styczeń proponuje wyróżnienie trzech wymiarów sądu etycznego: powinnościowego, słusznościowego i egzystencjalnego. Każdy z nich domaga się innego rodzaju uzasadnienia. Sądy o powinności moralnej są uprawomocniane doświadczalnie. Ujęcie moralnej powinności ma swoje źródło – jak już mówiliśmy – w bezpośrednim ujęciu osobowej godności człowieka. Etyka musi się więc „zacząć” od doświadczenia moralnego. Powinność moralna nie jest dedukowana z żadnej przesłanki. Doświadczenie moralne to bowiem – jak mówiliśmy wcześniej – swoista intuicja, polegająca na poznaniu i uznaniu – poprzez czyn – wyjątkowej pozycji i rangi człowieka w otaczającym go świecie. Poznanie moralne pozwala na sformułowanie ogólnie ważnej zasady: osobie jako osobie, czyli każdej osobie, należna jest afirmacja od osoby jako osoby. Zasada ta jednak nie jest w stanie bliżej w sensie treściowym zdeterminować owej moralnej powinności afirmowania osoby. Na tym etapie konstytucji etyki pojawia się więc pytanie: Co faktycznie afirmuje osobę i j a k u z a s a d n i ć treściowe zdeterminowanie moralnej powinności? Innymi słowy, jak u p r a w o m o c n i ć szczegółowe oceny i normy moralne? Aby na pytanie to i pytania mu podobne odpowiedzieć, obok wymiaru p o w i n n o ś c i o w e g o sądu etycznego (że należy osobę afirmować) należy wyróżnić jego wymiar s ł u s z n o ś c i o w y (w jaki sposób osobę afirmować). Jeśli nawet doświadczenie moralne wystarcza do sformułowania sądu powinnościowego, nie jest ono wystarczające, by wypowiedzieć sąd o słuszności danego postępowania. Potrzebna jest do tego bliższa, wychodząca poza samo to doświadczenie wiedza na temat osoby, jej struktury bytowej i warunków jej życia. Z tego to powodu etyka – na tym etapie – domaga się jakiejś antropologii. W przeciwnym wypadku musiałaby zrezygnować z sądów o moralnej słuszności postępowania i tym samym przestać być wiedzą o znaczeniu praktycznym. Dlatego etyka w aspekcie słusznościowym jest zależna od antropologii, a zatem przestaje być teorią metodologicznie autonomiczną.

Podsumujmy zatem stanowisko Styczenia w sprawie autonomiczności etyki. Empiryczną bazą etyki są sądy powinnościowe, gwarantujące jej epistemologiczną samodzielność i niezależność od jakiegokolwiek dyscypliny, czyli jej autonomiczność. W formułowaniu sądów o słuszności postępowania etyka

¹⁵ Tamże, s. 444.

przestaje natomiast być dyscypliną metodologicznie autonomiczną i staje się zależna od antropologii¹⁶. Niepodobna bowiem formułować sądów słusznościowych, oceniających bądź normujących określone ludzkie postępowanie, nie odwołując się do jakiegoś rozumienia człowieka i jego natury¹⁷.

Styczeń zauważa też, że sąd o powinności jest zarazem sądem egzystencjalnym, stwierdza bowiem realne zachodzenie moralnej powinności. Trzeci zatem wymiar sądu etycznego to wymiar egzystencjalny. Powinność rzeczywiście zachodzi; jest pewnym typem bytu, jest pewnym realnym faktem. Powinność nierzeczywista nie byłaby w ogóle powinnością¹⁸. Realność powinności jest ugruntowana w realności osób. Osoba sama zaś jest bytem, który domaga się ostatecznego wyjaśnienia. Wszak istnienie osoby to istnienie przygodne. Ostateczną racją istnienia osoby jest Absolut. Absolut stanowi zatem ostateczną rację wyjaśniającą istnienie moralnej powinności. Poznanie metafizyczne pozwala więc odkryć Stwórcę człowieka.

Ze względu na swój wymiar egzystencjalny sąd etyczny domaga się interpretacji metafizycznej. Interpretacja ta w żaden sposób nie uchyla autonomiczności etyki w zakresie sądów powinnościowych. Konieczność wyjaśnienia metafizycznego płynie stąd, że chociaż w doświadczeniu moralnym osoba jawi się jako wartość wsobna i – jako taka – jest instancją powinnościową, to jednak ze względu na sposób swego istnienia domaga się dalszego wyjaśnienia. Wyjaśnienie to ma charakter metafizyczny, a zatem etyka ostatecznie staje się metafizyką moralnej powinności. Interpretacji metafizycznej domaga również integralnie rozumiana teoria moralnej powinności. Poprzez interpretację metafizyczną etyka jako teoria doświadczalnie danej moralnej powinności zostaje włączona w teorię bytu moralnego. Jako teoria powinności moralnej, generowanej przez wsobną wartość osoby, etyka „przechodzi” więc w antropologię moralności, a realność powinności i jej źródła sprawiają, że staje się ona metafizyką moralności. Poprzez trójaspektowość sądu moralnego Styczeń formułuje integralną koncepcję etyki: wychodząc od fenomenologii powinności moralnej, poprzez antropologię, konieczną do sformułowania słusznościowych norm moralnych, dochodzi do ostatecznej, czyli metafizycznej interpretacji faktu moralnego. Etyka ostatecznie staje się w jego myśli metafizyką moralności. W tym miejscu przywołajmy słowa samego autora *Etyki niezależnej*, który w następujący sposób charakteryzuje relację etyki do antropologii i metafizyki moralności: „Jeśli więc etyka staje się antropologią filozoficzną moralności, to nie dlatego, że ją powiązano z istniejącą obok niej

¹⁶ Por. tamże, s. 444.

¹⁷ Zob. K. K r a j e w s k i, *Natura ludzka jako kryterium moralności*, w: *Spór o naturę ludzką*, red. A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, A. Gudaniec, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2014, s. 447-461.

¹⁸ Por. S t y c z e ń, *Problem autonomii etyki*, s. 445.

i niezależnie od niej filozofią człowieka. Człowiek bowiem jest dla etyki od samego początku jej własnym tematem jako ktoś, kto samym faktem swego bycia «rodzi» powinność afirmowania go dla niego samego i zarazem jako ktoś, kto jest do tej afirmacji zobowiązany. Etyka nie musi więc dopiero «wyjść poza siebie», by stać się filozoficzną antropologią. Przeciwnie, nie może się nią nie stać, jeśli tylko chce «do końca» zbadać swój własny przedmiot i «do końca» zidentyfikować samą siebie. Podobnie też etyka staje się metafizyką nie dlatego, że znaleziono logicznie poprawny sposób przejścia od zdań etyki do zdań metafizyki lub od zdań metafizyki do zdań etyki. Takiego sposobu nie ma i nie jest potrzebny. Etyka staje się metafizyką moralnej powinności nie poprzez powiązanie z ukonstytuowaną niezależnie od jej przedmiotu teorią bytu, ale przez to, że nie może nie chcieć wyjaśnić «do końca» faktu istnienia powinności moralnej. Na to nie pozwalają jej własne pytania, własna problematyka. [...] Nie przez redukcję przedmiotu etyki do metafizyki staje się więc etyka metafizyką moralności, lecz przez to, że jej własny przedmiot pod naciskiem egzystencjalnych pytań człowieka jako istoty moralnej musi być wyjaśniony ostatecznie. Przez sposób wyjaśnienia swego przedmiotu staje się przeto etyka filozoficzną antropologią i metafizyką moralności”¹⁹. Koncepcja trzech wymiarów sądu etycznego prowadzi do konstytucji antropologii i metafizyki moralności. Antropologia i metafizyka rodzą się z wnętrza problematyki moralnej.

Styczeń analizuje problem niezależności etyki także w perspektywie Objawienia chrześcijańskiego. W chrześcijaństwie wymiar osobowej godności człowieka i jej afirmacji ukazany zostaje w perspektywie tego, co Bóg gotów jest uczynić dla człowieka, aby go ocalić. I wymiar ten stanowi – zdaniem Stycznia – przedmiotową rację pozwalającą mówić o etyce chrześcijańskiej. Etyka chrześcijańska odsłania najgłębszy wymiar godności człowieka. „Chrześcijańskie novum” nie narusza jednak w niczym autonomii etyki ani w płaszczyźnie doświadczenia powinności, ani w płaszczyźnie jej metafizycznej interpretacji. Potwierdza jedynie dane doświadczenia oraz to, co jesteśmy zdolni poznać nieuprzedzonym, naturalnym rozumem. Właśnie w kontekście problematyki moralnego wyzwolenia człowieka, czyli soteriologii etycznej, która – zdaniem Stycznia – zwieńcza budowę etyki niezależnej, najwyraźniej i najpełniej odsłania się jej otwarcie na dopełnienie perspektywą Objawienia.

W pierwszej koncepcji autonomii etyki – jak widzimy – kluczowe jest rozróżnienie trzech wymiarów sądu etycznego. Styczeń stawiał w niej sprawę autonomii etyki – jak już mówiliśmy – na płaszczyźnie sądu, czyli na płaszczyźnie semantycznej. Sąd powinnościowy jest sądem doświadczalnym,

¹⁹ T e n ż e, *W sprawie etyki niezależnej*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976) nr 2, s. 94n.

natomiast sąd słusznościowy jest rezultatem dyskursu, zostaje wywnioskowany z wiedzy o charakterze antropologicznym. Sąd jako sąd nie jest jednak strukturą pierwotną, a zatem domaga się uzasadnienia. Podstawą uzasadnienia sądów może być bądź to doświadczenie, bądź to inny sąd, bądź też struktura systemu, którego ów sąd jest częścią. Strukturą podstawową, w której sąd powinnościowy ma swoje źródło, jest samo doświadczenie moralne. Dlatego też w tej drugiej koncepcji autonomiczności etyki analizy Stycznia skupiają się nie tyle na różnych wymiarach sądu etycznego, ile wprost na doświadczeniu czy przeżyciu prawdy²⁰. Przyjrzyjmy się zatem krótko „werytatywnej” koncepcji doświadczenia moralnego i związanej z nią koncepcji autonomii etyki.

DOŚWIADCZENIE NORMATYWNEGO CHARAKTERU ASERCJI AKTU POZNANIA A AUTONOMIA ETYKI

Doświadczenie „werytatywne” polega na ujęciu normatywnego charakteru asercji, czyli – jak się wyraża Styczeń – „przytaknięciu” temu, że w rzeczywistości jest tak, jak to stwierdzam w moim akcie poznania. Stwierdzoną i przeżytą przez podmiot prawdę o przedmiocie nazywa on autoinformacją. W momencie zaprzeczenia prawdzie podmiot uświadamia sobie, że czyni coś, czego uczynić mu nie wolno. W akcie refleksji uświadamia on sobie normatywną moc prawdy, która była obecna prerefleksyjnie (przeżywaniowo) w asercji aktu poznania. Odkrycie „tego mi uczynić nie wolno” jest równoznaczne z odkryciem moralnej powinności, normatywnej mocy prawdy – powinność okazuje się fenomenologicznym wyrazem jej normatywnego charakteru. Oznacza to – według formuły Stycznia – że *a u t o i n f o r m a c j a* staje się *a u t o i m p e r a t y w e m*²¹. Nie wolno nie respektować prawdy przez siebie poznanej. Istota moralnego doświadczenia wyraża się formułą: „Com sam stwierdził (moment autoinformacji), temu nie wolno mi zaprzeczyć (moment samonakazu)”²². Podmiot uświadamia sobie, że moment normatywny ufundowany jest na momencie autoinformatywnym. To samo źródło i ta sama racja, które decydują o uznaniu autoinformacji, decydują również o poznawczej prawomocności autoimperatywu. Jako poznawczy wyraz ujęcia normatywnej mocy

²⁰ Kiedy mówię o doświadczeniu, mam na myśli, uzyskiwaną wprost informację o istnieniu lub własnościach pewnego stanu rzeczy. Natomiast kiedy mówię o przeżyciu, akcentuję prerefleksyjne uświadomienie sobie tej informacji przez podmiot poznający.

²¹ Por. 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*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jan Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 329.

²² Tamże, s. 347.

prawdy jest on powinnością jej afirmowania dla niej samej. Stąd też podstawowa norma w etyce Stycznia: „Prawdzie należna jest afirmacja dla niej samej”²³. W sumieniu dokonuje się „przekład” autoinformacji na autoimperatyw: poznania prawdy na powinność jej wyboru.

Doświadczenie prawdy ma fundamentalne znaczenie dla autokonstytucji osoby. Owa autokonstytucja polega na przeżyciu siebie jako podmiotu w relacji do przedmiotu (świata). Przeżycie prawdy rozpoczyna – jak się wyraża Styczeń – autogenezę osoby, czyli „początek” osoby rozumiany jako przejście od stanu ontologicznego (prerefleksyjnego) istnienia bytu osobowego do stanu osobowej podmiotowości²⁴. Człowiek niejako „rodzi się” do osobowej podmiotowości przez akt poznania i przeżycia prawdy. Wraz z konstytucją swej osobowej podmiotowości odkrywamy swoją godność, która polega na byciu świadkiem i powiernikiem prawdy, czyli na tym, że jesteśmy wezwani do odpowiedzialności za prawdę. Człowiek odpowiedzialny jest jednak nie tylko za prawdę, ale i za samego siebie jako jej świadka i powiernika. Dlatego podmiot moralny to nie tylko świadek i powiernik prawdy, ale – jak się wyraża Styczeń – p o w i e r n i k p o w i e r n i k a prawdy²⁵. Człowiek zostaje wezwany do dania świadectwa prawdzie, do – jak to określa Styczeń – p r a w d o - c z y n n o ś c i, czyli do czynienia prawdy dla niej samej²⁶. To świadectwo ma charakter wyboru prawdy o sobie, który jest równoznaczny z tworzeniem siebie (antropo-praksją), implikującym samopoznanie (antropo-logią). Antropo-logia jest tu rozumiana nie jako pewna abstrakcyjna dyscyplina poznawcza, ale jako wyrastająca z doświadczenia siebie samowiedza, natomiast antropo-praksja polega na samospełnianiu siebie w miłości²⁷. Styczeń podkreśla identyczność tożsamości człowieka jako osoby z jego tożsamością moralną. Dlatego też kategoria osoby jest w jego myśli z samej swej istoty „moralna”, to zaś znaczy, że osoba odsłania się sobie samej i zarazem konstytuuje w swej godności („moralnościowości”), domagającej się respektu, wraz z doświadczeniem normatywnej mocy prawdy, czyli wraz z doświadczeniem moralnej powinności. W koncepcji tej antropologia zostaje związana z odkryciem siebie jako osobowego podmiotu. Przeżycie normatywnej mocy prawdy (punkt wyjścia etyki) jest zarazem punktem wyjścia antropologii (odkrycia siebie jako moralnego podmiotu). Epistemologiczna pierwotność powinności (normatywności prawdy) oznacza epistemologiczną i metodologiczną autonomiczność etyki. Normatywna moc

²³ Tamże.

²⁴ Zob. t e n ż e, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, s. 99-117.

²⁵ Por. t e n ż e, *Dlaczego Bóg Chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*, „Ethos” 11(1998) nr 1-2(41-42), s. 35n.

²⁶ Por. t e n ż e, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 349.

²⁷ Por. t e n ż e, *Dlaczego Bóg Chlebem?*, s. 60.

prawdy jest równie pierwotna, jak sama prawda. Autoimperatyw jest równie pierwotny, jak autoinformacja.

Ukazany powyżej ścisły związek etyki i antropologii każe Styczeniowi określić etykę jako antropologię normatywną. Swoje stanowisko w tej kwestii wyłożył on w obszernym studium zatytułowanym *Etyka jako antropologia normatywna*, którego podtytuł brzmi: *W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „jest tak” – „nie jest tak”, do naczelnej zasady etycznej*²⁸. Owa naczelna zasada etyczna, to norma: Osobie od osoby należna jest afirmacja. „Epistemologicznie zasadnym i metodologicznie poprawnym” punktem wyjścia etyki okazuje się – jak już wiemy – akt poznania prawdy, w którym odsłania się moment normatywny. Istotą doświadczenia moralnego jest zatem jedność momentu informatywnego i normatywnego: com sam stwierdził (autoinformacja), temu nie wolno mi zaprzeczyć (autoimperatyw). „Ujawnienie swoistego znamienia tegoż datum – pisze Styczeń – 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*. W konsekwencji tego i sama etyka staje się dyscypliną o podmiocie, który normuje swe działanie przez to i dzięki temu, że sam siebie o nim – w sposób właściwy dla siebie – informuje. Etyka jest z racji samego charakteru metodologicznego swego punktu wyjścia antropologią normatywną. Cała jej bowiem metodologiczna struktura wznosi się na fundamencie doświadczenia, którego elementarna charakterystyka ujawnia strukturalną w jego istotnej zawartości jedność momentu informatywnego i normatywnego”²⁹. „*Primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur*” oznacza, że to, co pierwsze w porządku tego, co człowiek powinien, łączy się nierozdzielnie z tym, co pierwsze w porządku tego, kim człowiek jest³⁰. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy odsłania mi, „kim jestem jako podmiot auto-informacji, a z drugiej strony [...] kim nie

²⁸ Zob. t e n ż e, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 315-349.

²⁹ Tamże, s. 347n.

³⁰ „Łacińską formułą: «*Primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur*» chciałbym możliwie najzwięźlej wyrazić, czyli po prostu streścić to, co – jak mi się wydaje – stanowi elementarną informację etyczną, a zarazem zawiera w sobie antropologiczny fundament uzasadniający jej ważność”. Tamże, s. 335.

wolno mi nie być, będąc zarazem podmiotem auto-imperatywu”³¹. Stanowisko Stycznia w zakresie relacji: etyka–antropologia streszcza zatem określenie etyki jako antropologii normatywnej. Zarówno etyka, jak i antropologia konstytuują się już na poziomie doświadczenia i przeżycia podmiotu. Związek etyki i antropologii doświadczenia wydaje się w tej koncepcji bardziej podstawowy niż rozróżnienie sądu powinnościowego i słusznościowego. Związek ten sięga bowiem przeżyciowej jedności podmiotowości i normatywności, tego, co pierwsze w etyce i w antropologii³². Wychodząc od doświadczenia asercji aktu poznania, poprzez określenie epistemologicznego fundamentu naczelnej zasady etycznej: *Persona est affirmanda propter seipsam*, Styczeń dochodzi do konstytucji etyki jako antropologii normatywnej. Perspektywy teoretyczne etyki i antropologii ze względu na ich zakorzenienie w doświadczeniu konstytuują się *uno actu*. *Primum ethicum et primum anthropologicum convertuntur*³³.

*

W swoich analizach Styczeń pokazuje, że rozwiązanie problemu autonomii etyki (płaszczyzna metaetyczna) uwarunkowane jest odpowiedzią na pytanie, co jest przedmiotem etyki (płaszczyzną etyczną). Przedmiotem etyki jest dana doświadczalnie moralna powinność. Autonomiczna w punkcie wyjścia etyka, nie tracąc swojej autonomii, staje się antropologią normatywną, by w punkcie dojścia stać się metafizyką moralności. Autonomia etyki oznacza, że ma ona swoje własne dane w punkcie wyjścia. Jakkolwiek dane te są niewyowiedzione i niewywodliwe z innych nauk, to równocześnie są punktem wyjścia antropologii i metafizyki.

³¹ Tamże.

³² „Zarówno sens, który (mi) się odsłania w zdaniu: «Temu, co sam stwierdzam, nie wolno mi zaprzeczyć», jak i podstawa (racja), która uprawomocnia (wobec mnie) ważność zawartego w tym datum do mnie roszczenia, wydają się bezpośrednio dane i jako takie bezpośrednio prawomocne. Stanowią one w tym sensie pierwotne datum doświadczenia, czyli to, co dane jest w sposób pierwotny i co jako takie jest zarazem bezpośrednio oczywiste: *primum*”. Tamże.

³³ Formułę tę – jak się wydaje – należy poszerzyć o *primum metaphysicum*. Styczeń z aprobatą przywołuje stwierdzenie Roberta Spaemanna, który pisze: „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” (R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość*, tłum. J. Merecki SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 10). Po uzupełnieniu przez *primum metaphysicum* formuła Stycznia powinna brzmieć: *Primum ethicum et primum anthropologicum et primum metaphysicum convertuntur* (por. K. Krajewski, *Etyka jako filozofia pierwsza*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 18-20).