

TADEUSZ STYCZEŃ SDS

O PRZEDMIOCIE ETYKI I O ETYCE

Poniższe refleksje traktuję jako dalszy ciąg rozmowy o przedmiocie etyki i o etyce, rozmowy, do której impuls dali mi Ci wszyscy PT Koledzy, którzy zechcieli wyrazić swe krytyczne uwagi o moim tekście "Etyka czy etyki?"¹ oraz "ABC etyki"², za co im składam niniejszym serdeczne podziękowanie. Dziękując chcę równocześnie przeprosić za zwłokę w odpowiedzi, jak również za to, że ta odpowiedź będzie jedynie wybiórczo dotyczyć spraw poruszonych, zostawiając na uboczu inne, może nie mniej ważne. Proszę więc potraktować niniejszą wypowiedź jako raczej zapowiedź odpowiedzi, aniżeli jako odpowiedź. Bardzo bym pragnął, by był nią przygotowywany przeze mnie podręcznik etyki. Już teraz wiem, że jeśli mi się go uda kiedyś do końca zredagować, o jego definitywnym kształcie zdecydują w znacznej mierze cenne i wnikliwe uwagi wypowiedziane przez Kolegów na etapie jego "ABC". Sądzę, że wszystkie te, bardzo zresztą liczne, uwagi krytyczne pomogą mi łatwiej i szybciej przybliżyć się do jego etapu końcowego i że może właśnie dzięki nim będę mógł rychłej spełnić oczekiwanie Ks. Prof. Tadeusza Ślipko, który mi pisze, że wolałby otrzymać do oceny krytycznej moje "XYZ etyki" zamiast "ABC etyki". Klimat rzeczowej krytyki sprzyja szybszemu dojrzewaniu i precyzowaniu myśli. Chociaż więc następujące w jej wyniku retractationes wymagają dodatkowego czasu na refleksję, to jednak w sumie nie tylko nie wstrzymują ruchu na drodze do etyki, lecz go porządkują, a porządkując umożliwiają skuteczniejsze zbliżanie się do wyniku mogącego bardziej wielostronnie zadowolić.

Dyskusja wokół przedmiotu etyki i etyki ożywiła się zresztą w tym czasie w samym lubelskim środowisku filozoficznym, czego śladem jest reakcja, jaką wywołał artykuł O. A. Krapca "Decyzja bytem moralnym"³. Jego Autorowi i Ks. A. Wawrzyniakowi /"Uwagi nie-etyka"⁴

dziękuję również za ich wypowiedzi w toczącej się dyskusji. Dziękuję także za precyzujące i posuwające myśl naprzód uwagi Ks. A. Szostka w jego artykule "Wokół afirmacji osoby"⁵, cenne zarówno przez jasne ukazanie punktów rzeczowo zbieżnych /niekiedy wbrew sugerującej co innego terminologii/, jak również przez uwydatnienie punktów, w których opozycja stanowisk pozostaje nadal i usunięta może być jedynie w drodze "zważenia" mocy przywoływanych na ich poparcie argumentów. Czytelnik z łaskawością zauważy, w jakich fragmentach wypowiedzi Ks. Szostka zwalnia mnie samego od odpowiedzi, przynajmniej w tym znaczeniu, że powtórzylibym to samo niezależnie od tego, czy jego odpowiedź zdoła już, czy też jeszcze nie zdoła, wpłynąć na zmianę stanowiska strony przeciwnej. Zresztą dyskusja naukowa jest także sui generis turniejem intelektualnym, w którym udział biorą nie tylko występujący na arenie zawodnicy, ale i oceniający ich zapasy sędziowie, z tym że sędzią jest każdy obecny na stadionie zainteresowany grą obserwator. Obserwuje wszak po to, by dla siebie samego móc rozstrzygnąć problem, który go co najmniej na tyle nurtuje, że sprowokował go samego do "ogłędania" zmagani i "ważenia" mocy racji wysuwanych za lub przeciw proponowanemu rozwiązaniu.

Przypomnijmy zatem główny problem: Co jest przedmiotem etyki i czym - w związku z tym - jest etyka? Wszystkie uwagi krytyczne Kolegów dotyczą w jakiś sposób tych dwu spraw, wszystkich innych poprzez te dwie, zaś spośród tych dwu podstawową jest pierwsza. Determinacja przedmiotu etyki decyduje bowiem o określeniu jej profilu metodologicznego. Trudno zatem nie rozpocząć raz jeszcze od pytania: Jakiego przedmiotu teorią jest etyka? Co tym przedmiotem jest: tym, co etyka bada /przedmiotem materialnym/ i tym, z jakiego punktu widzenia etyka bada to, co bada /przedmiotem formalnym/?

Decyzja albo powinność?

O. Krąpiec odpowiada, że przedmiotem etyki jest decyzja jako decyzja. Czy nie znaczy to, że przedmiot materialny etyki jest jednocześnie jej przedmiotem formalnym? Taki wniosek się narzuca. W rzeczywistości jednak O. Krąpiec rozpatruje decyzję jako kulminacyjny akt w łańcuchu przeplatających się i przenikających wza-

jemnie aktów poznania i woli, których punktem odniesienia jest dobro jako cel ostateczny działania ludzkiego i tylko w tym kontekście, jeśli go dobrze rozumiem, decyzyja, o którą chodzi, jest w ogóle możliwa i faktycznie bywa podejmowana. Skoro jednak tak jest w rzeczywistości, to nie widać powodu, by również werbalnie nie uwydatnić owego bezpośrednio koniecznego dla ludzkiej decyzji kontekstu. Uwydatnić go zaś w ten sposób, znaczy rozpatrywać decyzję w świetle /czyli z punktu widzenia/ ostatecznego celu działania człowieka, potraktowanego w tym wypadku jako norma moralności, tj. źródło i kryterium dobra albo zła moralnego decyzji bądź też powinności moralnej jej podjęcia. Po tej linii idzie np. O. Jacek Woroniecki mówiąc, że etyka ma za przedmiot postępowanie ludzkie /przedmiot materialny/ ze względu na jego zgodność lub niezgodność z ostatecznym celem człowieka /przedmiot formalny/⁶. Sądzę, że można to samo wyrazić skrótowo, mówiąc, iż przedmiotem etyki jest decyzja jako dobra albo zła /w świetle wskazanej normy moralności/ bądź decyzja jako powinna, dozwolona lub nie /w świetle wskazanej normy moralności/. Zaleta takiego określenia w porównaniu z ujęciem "decyzja jako decyzja" polega także na tym, że /w miejsce dublowania słowa/ w wielkim skrócie daje bogatszą informację, i to informację, która dotyczy elementów istotnie determinujących, zdaniem samego O. Krapca, decyzję, o jaką tu chodzi. Wyczytując taki właśnie sens rzeczowy w wypowiedziach samego O. Alberta na temat decyzji jako przedmiotu etyki wzbraniałbym się jednak narzucać mu opcje przyjęte przez innych i przede mną, skoro ma w tym względzie własne upodobania i preferencje językowe. Szanując je nie widzę rzeczowego powodu do spierania się o to, czy etyka ma za przedmiot decyzję czy powinność, skoro odpowiedź "decyzja jako moralnie dobra albo zła" lub "decyzja jako powinna moralnie" narzuca się tu sama przez się i jest przynajmniej na tym etapie zupełnie neutralna w stosunku do podstawowej kontrowersji, jaka de facto ma miejsce w etyce, kontrowersji na temat tego, przez co dobro albo zło decyzji jest jej moralnym dobrem albo złem lub przez co powinność podjęcia decyzji staje się moralną powinnością jej podjęcia. Rzecz w tym miejscu dopiero dotyczy istoty dobra i zła moralnego bądź istoty powinności moralnej lub, innymi słowy, odpowiedzi na pytanie, co jest normą moralności.

Czy pod tym względem nasze stanowiska: O. Krapca i moje się

pokrywają? Czy też spór w tej kwestii miałby być - co zdaje się sugerować Ks. A. Wawrzyniak - pozornym z racji różnego przedmiotu odniesienia głoszonych tez? Odpowiedzi udzielił już wyżej A. Szos-tek. Ale wśród uczestników dyskusji wypowiadających się w tym przedmiocie zarysował klarownie swe stanowisko O. Prof. P. W. Bednarski OP. Nie jest jasne dla mnie, czy O. Krąpiec byłby gotów u- tożsamić się z pozycją O. Bednarskiego, a zarazem jego wykładnią stanowiska św. Tomasza z Akwinu. Wydaje mi się, że jedynie taka wykładnia może przystawać do etyki św. Tomasza wziętej tout court⁷, a zarazem zbiega się rzeczowo z istotnymi przeświadczeniami, jakim sam daję wyraz w etyce, jakkolwiek dla niżej skrótowo przypomnianych powodów proponuję inną dla niej strukturę metodologiczną.

Appetibile a affirmabile

"Początkiem wiedzy" - jej źródłem i podstawą jej prawomocności - są fakty. Uprawiać wiedzę, znaczy - przede wszystkim - stwierdzać, potem zaś wyjaśniać, fakty. Stwierdzić zaś fakt, to - co najmniej - uznać, że dana realność /stan rzeczy, wydarzenie/ ma miejsce, oraz że realność ta jest swoista, różna i niesprowadzalna, bez jej przekreślenia, do innych realności. Stąd też konieczność tylu /co najmniej/ różnych gałęzi wiedzy, ile różnych, do siebie wzajemnie niesprowadzalnych typów /kategorii/ realności oraz ile różnych, nieredukowalnych do siebie, ich doświadczeń. Oto dlaczego podkreśla się ciągle na nowo postulat "oddania głosu samej rzeczy", "powrotu do rzeczy", czemu odpowiada postulat "niesprzeniewierzenia się oczywistościom faktów" lub "oddania głosu doświadczeniu". To pryncypium metodologiczne uważam za swoje, zarazem zaś wyrażam najgłębsze przeświadczenie - wsparte na inteligibilnej strukturze całej rzeczywistości: ens est verum! - że jedna postać realności nie może wykluczać innej bądź ją znosić, skąd wynika, iż stwierdzone w autentycznym doświadczeniu różne postaci rzeczywistości nie mogą z zasady pozostawać wobec siebie w stosunku konkurencji. Jeśli zaś powstaje gdzieś wrażenie ich konkurencyjności, jest to tylko wskaźnik, że odnośne stany rzeczowe zostały ujęte bądź nieadekwatnie, bądź nie uchwycono w sposób trafny zachodzącej pomiędzy nimi relacji. Wiedza to najkrócej "ład w intuicjach", to ostatecznie - intuicje /ujęcia doświadczalne stanów rzeczy/ + logika /u-

chwycenie wiążących poszczególne stany rzeczowe stosunków/. Proszę mi wybaczyć to wyznanie. Spowiedź ta jednak pozwoli zrozumieć, jak sądzę, moje nieprzejednanie w obronie pewnych spraw w etyce aż po ich zwieńczenie w metafizyce moralności, z drugiej zaś zasadniczą gotowość ciągłego nawrotu do ponownego przyglądania się wraz z drugimi i przy ich pomocy "primum ethicum" i jego koniecznym rzeczowym implikacjom. Dla dobra etyki, tj. propter ipsam veritatem w tej fascynującej dyscyplinie.

Otóż faktem jest, iż doświadczając powinności moralnej podjęcia określonej decyzji - a któż powie, że tej powinności nie doświadczają? - doświadczamy jej jako bezwarunkowej. Nie zauważyć tej bezwarunkowości lub odebrać bezwarunkowej powinności moralnej oblicze bezwarunkowości, to po prostu nie dostrzec przez co powinność moralna jest moralną par excellence powinnością, rozminąć się z jej faktem, i rozminąć się z obszarem moralności lub co najmniej nie dotrzeć do "matecznika" pola moralności, niezależnie od tego, co by - jeszcze - można było ciekawego w tym polu zobaczyć.

Stwierdziwszy ten intrygujący fakt, można go już tylko wyjaśnić, nie można i nie wolno go skreślić. Fakt, wraz z pytaniami, jakie wzbudza, nakłada dlatego z góry zdeterminowane ściśle warunki pod adresem narzędzi poznawczych, służących jego wyjaśnieniu. Nie mogą to być takie narzędzia, które w procesie wyjaśniania zamazują lub odbierają faktowi jego własną "twarz". Oznaczałoby to po pierwsze przekreślenie faktu, po drugie zaś przekreślenie zasady respektu dla doświadczenia jako źródła wiedzy o czymkolwiek i jako podstawy legitymującej fundamentalnie wiedzę jako wiedzę.

Tylko z tego powodu ośmieliłem się^a i nadal śmiem twierdzić, że pojęcie dobra metafizycznego /bonum transcendentale/ domaga się w świetle dobra kategorialnego, jakim jest dobro moralne /bezinteresowność/ i związana z nim powinność moralna /bezwarunkowość/, szczególnie dbałej, adekwatnej wykładni. Dobro transcendentalne bywa skrótowo określane jako appetibile /bonum est quod omnia appetunt/. Jeśli tak określone dobro metafizyczne ma swym zakresem i treścią /i to actu!/ jeśli nawet confuse/ obejmować wszelkie odmiany realnego dobra, wówczas musi być w jego "wnętrzu" dość miejsca na to dobro, które jest dobrem ludzkim par excellence, dobro moralne. Appetibile jako bonum transcendentale nie może być - innymi słowy - tak rozumiane /jeśli ma pełnić narzędzie ostatecznościowej,

czyli metafizycznej interpretacji realnego dobra danego w doświadczeniu moralnym/, aby jego treść metafizyczna musiała postawić poza jego zakresem dobro moralne! Cena takiego rozumienia bonum transcendentale byłaby nie do przyjęcia. Z jednej strony mielibyśmy do czynienia z tą osobliwą odmianą interpretacji faktu, która oznacza jego przekreślenie /Weg-interpretation, jak powiada ją Niemcy/. Ale fakty przekreślone - krótkosięznymi dla ich objęcia - zabiegami poznawczymi w rzeczywistości nie zostają przekreślone. Są nadal. I są sobą. I faktem swej realności osądzają metodologiczną błędność wspomnianych zabiegów. Żle zatem, lecz nie dla dobra moralnego /i powinności moralnej/ jako faktu, lecz źle dla bonum transcendentale jako appetibile, gdyby miało wyeliminować ze swego obrębu bonum morale. Bonum metaphysicum zostając appetibile traciłoby wówczas rangę dobra transcendentalnego, zaś metafizyka jako teoria bytu zamiennego z tak ujętym dobrem stałaby się metafizyką "przyciętego" bytu, tj. teorią bytu okrojonego co najmniej o jeden byt, o byt moralny. Przestałaby być po prostu ogólną teorią bytu tout court, czyli metafizyką. Oto powód, dla którego jako etyk podkreślam również doniosłość metafizyczną - i to pierwszej rangi - sporu o właściwe rozumienie normy moralności, czego szczególnym, lecz kapitalnej wagi dla tej sprawy przypadkiem, jest spór o eudajmonizm w etyce. To, co tu decyduje o kształcie etyki, decyduje też nieuchronnie o kształcie metafizyki. Powtórzmy, jeśli kategorialne dobro, jakim jest dobro moralne, miało by w trakcie jego metafizycznej interpretacji z pomocą transcendentalnego pojęcia dobra jako appetibile stracić swe własne oblicze, czyli bezinteresowność, co wiąże się bezpośrednio z odebraniem powinności moralnej również jej własnego oblicza, czyli bezwarunkowości, wówczas appetibile pretendujące do tytułu bonum transcendentale musiałoby eo ipso tytuł ten utracić. Nie utraci go tylko, jeśli w ramach tego bonum znajdzie się dość miejsca dla wszelkich kategorii dóbr - actu choćby nawet confuse - łącznie z dobrem moralnym. Oto dlaczego etyk nie może się nie interesować tym, co ma na myśli metafizyk, gdy bonum transcendentale określa słowem appetibile.

Z najgłębszą satysfakcją odnotowuję dlatego uwagę Ojca Bednarzskiego, iż bonum jako "appetibile" jest już tylko pochodną "skutkiem, consecutivum/ metafizycznie rozumianego dobra"⁹. "Rzecz"

zaś, jaką sam wkłada w to rozumienie, pozwala mi widzieć w nim to wszystko, co ja z kolei wkładam w słowo "affirmabile". I to właśnie wydaje mi się tej rzeczy "sednem". Właściwie wszystko odtąd, co mnie może jeszcze z O. Bednarskim różnić, i faktycznie różni, sprowadza się do tego, od jakiej strony - skoro się już jest etykiem - "rzeczą" tę ujmować i eksplorować, oraz w jaki sposób ją wyrażać, w szczególności zaś wysławiać, werbalizować.

Wydaje mi się, że nie można przejść do tego, co jeszcze i dla czego nas różni, bez uświadomienia sobie rozległości i istotnej dla etyki doniosłości obszaru wzajemnego porozumienia. Nie chciałbym, by miano przeoczyć wagę tego stwierdzenia dla całej naszej wieloosobowej dyskusji. Wszak i O. E. Kaczyński i Ks. B. Bakies wyrażają zbliżone poglądy, jeśli nie identyczne ze stanowiskiem O. Bednarskiego. Nie wiem też, czy rozbieżność stanowisk O. Krąpca i mojego nie wiąże się z tym, że - być może - wzajemne niedoczytanie sensów kryjących się za używaną terminologią sprawia na mnie wrażenie, jakoby O. Krąpiec nie chciał się rzeczowo zgodzić na to, co ja w poglądach Ojca Bednarskiego rzeczowo akceptuję, a co O. Bednarski - wbrew moim preferencjom terminologicznym - nazywa eudajmonizmem, a co ja musiałbym w świetle dotychczasowych ustaleń terminologicznych nazwać wręcz nie-eudajmonistycznym eudajmonizmem. Chodzi tu bowiem - po pierwsze - o uwydatnienie różnicy pomiędzy dwoma rzeczowo różnymi aż do granicy przeciwstawności stanowiskami w etyce i metafizyce oraz o danie - po drugie - dostatecznego wyrazu tej różnicy w społecznym komunikowaniu wyników refleksji naukowej, filozoficznej i teologicznej. Nie wypada dlatego w tym miejscu nie podkreślić doniosłości odnośnej uwagi krytycznej Ks. B. Inlendera, domagającego się dobitnego "akcentowania niejednorodności systemów normatywnych niedwuznacznie eudajmonistycznych /w znaczeniu tego terminu spłyconym do poziomu systemu zaleceń "szczęściodawnych"/ i systemów budujących teorię szczęścia jako "powinnej", moralnie zadanej, realizacji zobowiązania do osiągnięcia stanu szczęśliwości jako samospełnienia". Trzeba to czynić także dlatego, by uniknąć dezorientujących reperkusji toczącej się tu dyskusji jak chociażby ta, że O. Krąpiec jako tomista czyni mi zarzut z tej racji, iż pomawiam św. Tomasza o eudajmonizm, gdy równocześnie inny tomista, jakim jest O. Bednarski, broni przede mną eudajmonizmu św. Tomasza! "Jeśli królestwo jest samo w sobie po-

dzielone ["..."] - mógłby ktoś zauważyć. Myślę, że nie będziemy mieli wraz z O. Bednarskim trudności w znalezieniu "odpowiedniego słowa" dla "rzeczy", co do której się zgadzamy. Ale różnice między nami dotyczą nie tylko spraw czysto terminologicznych. Dotyczą one nadto odmiennego w dwu punktach podejścia do wspólnie już akceptowanego - jak sądzę - bonum jako affirmabile. Obu tym sprawom poświęcę dalsze refleksje.

"Persona est affirmanda" czy "Bonum est faciendum"

w roli zasady etycznej?

Chodzi o to, czy za naczelną zasadą etyczną uważać tzw. normę personalistyczną /"Persona est affirmanda propter seipsum"/ czy też za tę zasadę uznać pryncypium "Bonum est faciendum", nazwane przez O. Bednarskiego - zasadą eudajmonizmu. O. Bednarski opowiada się zdecydowanie za drugą możliwością, argumentując, że po pierwsze zasada personalizmu jest za wąska w stosunku do zakresu dóbr, które także należy afirmować i to nawet dla nich samych, chociaż są pozaosobowe, jak np. zwierzęta, rośliny. /Nb. Nie bardzo widzę, jak w stosunku do osób, zwierząt, roślin jako dóbr ontycznych można odnieść zasadę "Bonum est faciendum" preferując słowo "faciendum" nad "affirmandum". Jak bowiem rozumieć w odniesieniu do osoby czy zwierzęcia, że są dobrami, które należy... czynić? Przyjmując więc wszystkie zastrzeżenia co do terminu "afirmować" ze strony O. Bednarskiego i innych Kolegów, jestem skłonny nadal przy tym terminie pozostać/. Skoro zaś zasada personalizmu jest węższa od zasady "eudajmonizmu" /Bonum est faciendum/, zaś w preferowanej przeze mnie postaci "Bona sunt affirmanda"/, argumentuje po drugie O. Bednarski, to jest ona szczególnym przypadkiem pierwszej, co więcej, dodaje O. Bednarski: "zasada ta [zasada personalizmu] jest już wnioskiem z naczelnej zasady eudajmonistycznej ["Sit vana verbo! - uważa T. S. _]: należy czynić to, co dobre, a nie czynić tego, co złe"¹⁰.

Wyznam, że argumenty O. Bednarskiego trafiły mnie od dawna¹¹. Zgadzam się dlatego, że zasada personalizmu nie obejmuje całego pola "moralnie doniosłych" per se dóbr ontycznych, lecz tylko byty osobowe, i że z tego powodu sąd "Persona est affirmanda" stanowi tylko część zakresu sądu "Bona sunt affirmanda". Dlaczego więc nie przyjąć propozycji O. Bednarskiego, że norma moralna personalizmu jest już tylko wnioskiem z zasady "eudajmonizmu" jako naczelnej

zasady etycznej? Czy odrzucenie tej propozycji nie jest obciążone błędem logicznym "pars pro toto"?

Z punktu widzenia porównania zakresów logicznych obu sądów jest tak niewątpliwie. Wydaje się jednak, że wszystko to nie może przesłonić tego, co trzeba poznać i w jaki sposób, i jakiej rangi przede wszystkim odkrycia się dokonuje, aby móc w ogóle próbować "przejścia" od zakresu orzekania "Bona sunt affirmanda" do zakresu "Persona est affirmanda propter seipsam". Czy jest to jeszcze "przejście", a jeśli tak, to czy nie w odwrotnym już kierunku? Okazuje się bowiem, iż doświadczenia stanowiące podstawę sformułowania tej ostatniej zasady ujawniają treści tak swoiste i istotne w dziedzinie moralności /absolutnie bezwarunkowa powinność afirmowania osób/, że każą toto coelo inaczej traktować to, co jest przedmiotem jej orzekania w stosunku do tego wszystkiego, co jest poza jej zakresem /moralna dopuszczalność instrumentalnego traktowania bytów poza-osobowych/. Być generatorem absolutnie bezwarunkowej powinności afirmowania tego, kto jest jej generatorem i adresatem, a być generatorem względnej tylko powinności afirmowania tego, co jest jej generatorem i adresatem, to sfery co do rangi ontycznej i moralnie powinnościorodnej tak od siebie odległe, iż traktowanie ich wedle zasady logicznej nadrzędności i podrzędności zakresów /przy całej formalnej poprawności tej operacji/ zdaje się przesłaniać porządek - zupełnie odwrotny - nadrzędności i podrzędności co do ich istotnej, z moralnego punktu widzenia, treści i wartości. Pars pro toto? Tak, lecz - jak słusznie zaznacza Ks. Szostek - pars melior, poprzez którą i ze względu na którą staje się odpowiednio moralnie kwalifikowalne wszystko to, co znajduje się poza jej obrębem, czego zresztą własnej doniosłości moralnej - we właściwych proporcjach - nie wolno nie dostrzegać. Obejmując cały zakres pola moralności /"Bona sunt affirmanda"/ etyk - ugodzony bezwarunkowością powinności stwierdzanej na forum sumienia - nie może nie wyróżnić w tym polu świata osób jako tych bytów, których ranga generuje bezwarunkową powinność ich afirmacji, i nie skoncentrować na nim przede wszystkim swej uwagi. Do wymienionej racji teoretycznej dochodzą racje praktyczno-wychowawcze: racja odpowiedzialności za profil moralny drugiej, a zwłaszcza własnej osoby. Trudno mówić - chyba na mocy analogii metafory - o odpowiedzialności za zwierzęta.

O. Bednarski mógłby jednak po tych wszystkich wyjaśnieniach nadal powiedzieć: "Nawet melior pars to tylko pars, a więc z punktu widzenia porównania zakresów mamy dalej do czynienia z wzięciem części za całość, czyli z błędem logicznym pars pro toto". Na takie stwierdzenie, gdyby ono mimo wszystko w tym miejscu jeszcze padło, musiałbym chyba odpowiedzieć: "Tak, z punktu widzenia operacji na zakresach jest to nieprawidłowość typu pars pro toto, której jednak dopuszczam się świadomie i o której tolerowanie występuję - uświadomiwszy o tym z góry rozmówcę etycznego dyskursu - widząc tego nie tylko równoważące, lecz przeważające walory. Oto, jak niezrównana to pars, skoro nawet porównana z resztą także godną afirmacji godna jej jest w sposób do całej tej reszty nieporównywalny: Nie istnieje racja mogąca usprawiedliwić czysto instrumentalne potraktowanie osoby, podczas gdy są racje usprawiedliwiające czysto instrumentalne potraktowanie bytów nieosobowych. Wolno i należy zabić zwierzę, by człowieka nakarmić. Czy wolno zabić jednego niewinnego człowieka dla dobra całej reszty? Odpowiedź na to pytanie wyznacza linię, której nie przekroczyć nie zdoła. Pierwszym obowiązkiem etyka jest strzec nienaruszalności tej linii demarkacyjnej, jej "słupów granicznych", absolutnych norm moralnych /etycznych/, trwać na straży tego, co perfectissimum in entibus; na straży Boga i człowieka, Osoby-Dawcy i osoby-daru, teofanii, osobowego partnera Osobowego /jego/ Stwórcy.

G. E. Moore z rozmysłem nadał - także pars pro toto - nazwę błędowi, który określił jako "naturalistyczny", chociaż odnosił się on nie tylko do "naturalistycznych" jego przypadków. Tego typu błąd na zakresach przestaje być właściwie błędem, gdy się o nim wie i skutecznie nad nim panuje. Sądzę, że w wyniku takiego potraktowania sprawy uwydatnia się bardziej wyraziście, iż adresem par excellence naszych moralnych odniesień jest byt, który zarazem występuje w roli ich podmiotu, byt osobowy, byt, który dlatego właśnie jest "perfectissimum in entibus". Sądzę też, że udzielając głosu doświadczeniu bezwarunkowej powinności afirmowania tego właśnie bytu, czyli powinności afirmowania go dla niego samego i w nim samym, doświadczeniu więc, w którym moralna "rzecz" uobecnia się wobec poznającego i wolnego podmiotu w sposób zupełnie nieprzeprównywalny do czegokolwiek innego poza nią i woła niejako o uznanie jej w tej randze, oddając sprawiedliwość temu wszyst-

kiemu. co mi opierając się na czułym "nasłuchu" tej rzeczy przekazali obaj moi mistrzowie etyki w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim: Ojciec Feliks Bednarski oraz Karol Kardynał Wojtyła. Sądzę, że nie zwalnia mnie to od - owszem, tym bardziej zobowiązuje do - coraz głębszego wnikania w "sedno rzeczy moralnej", w "primum ethicum" tej "rzeczy", tym bardziej że właśnie rozpoznanie tego primum umożliwia dokonanie wewnętrznie zwartej syntezy tego wszystkiego, co obaj mistrzowie ważnego na temat tej "rzeczy" - właśnie opierając się na wnikliwym w nią wglądzie - powiedzieli. Odpowiedzialnej - kategorycznie zobowiązującej - miłości adresatem jest, i może być, tylko osoba. Przeświadczenie to jest na równi przeświadczeniem O. Bednarskiego, autora "Miłości i odpowiedzialności", a także moim własnym. Zatem ujawnione powyżej różnice, zdają się być tylko różnicami w rozkładaniu akcentów, akcentów powiedziałbym metodologicznych, na tym samym.

Gdzie jednak tkwi źródło takiej właśnie tendencji w rozkładaniu akcentów? Odpowiedź na to pytanie prowadzi do ujawnienia kolejnej różnicy, jaka mnie dzieli z O. Bednarskim. Jest to w moim przekonaniu różnica odmiennego punktu wyjścia zarówno w konstruowaniu, jak i w prezentowaniu rzeczowo tej samej etyki.

Punkt wyjścia etyki

O. Bednarski wychodzi z rozważań nad dobrem najwyższym człowieka, które jednak - gdy tylko zostanie adekwatnie rozpoznane - jawi się jednocześnie jako dobro w sobie quo maius cogitari non potest, czyli godne absolutnej afirmacji dla niego samego a zarazem jako dobro dla człowieka quo maius cogitari non potest, czyli jako dobro, do którego człowiek powinien bezwzględnie dążyć jako do swego - zadanego mu - dobra. Człowiek zresztą jako byt potencjalny - byt potrzeba - samorzutnie, czyli mocą rozpędu swej własnej natury, dąży do tego dobra, nie zawsze wiedząc dokładnie, co /KTO/, tym dobrem jest, co ujawnia się już w tym, że czegokolwiek by człowiek in concreto nie chciał bądź do czego by nie dążył, chce tego i dąży do tego zawsze, i tylko w aspekcie dobra. Ta samorzutna "chcialność" najwyższego dobra dla siebie ze strony człowieka nie jest jednak identyczna z absolutną powinnością jego afirmowania dla niego samego i w nim samym. Ze zbieżności więc

chcenia najwyższego dobra i powinności jego afirmowania /jedno i drugie odniesione jest przy tym do woli, w związku z tym można utrzymać termin *appetibile* jako najogólniejsze określenie dobra metafizycznego z zaznaczeniem jednak równoczesnym obu niesprowadzalnych do siebie typów tych odniesień/ nie można wnosić na taką ich zależność, że człowiek dlatego powinien afirmować dobro najwyższe wsobne, ponieważ jest ono jego dobrem, dobrem, którego on chce /i tak już/ dla siebie jako swego najwyższego dobra. Oznaczałoby to usprawiedliwienie - przynajmniej w intencji - instrumentalnego potraktowania Dobra Absolutnego dla osiągnięcia własnego dobra ze strony człowieka. Jeśli bowiem nawet Bonum Absolutum in se i Bonum Absolutum hominis to rzeczowo to samo, człowiek może je znaczeniowo i intencjonalnie rozdzielić, a rozdzieliwszy łączyć w sposób taki, w jaki je intencjonalnie łączyć należy /nieinstrumentalny/ bądź też w sposób, w jaki ich łączyć nie należy /instrumentalny/. Innymi słowy, człowiek powinien afirmować Dobro Absolutne nawet, gdyby Go afirmować nie chciał, lub Go - per impossibile - dla siebie nie pragnął¹². Sądzę, że takie rozumienie dobra jako celu człowieka implikowana jest w każdym razie przez uwagę O. Bednarskiego, że bonum jako *appetibile* /jako "chciane"/ jest już tylko *consecutivum* dobra pojętego jako bonum *transcendentale*.

Ujawszy w ten sposób punkt wyjścia i zarazem pryncypium naczelne etyki O. Bednarski określi dlatego całą jej resztę w drodze określania stosownych warunków, zwłaszcza zaś koniecznych, osiągnięcia tego celu. Jeśli jakieś działanie okaże się takim warunkiem koniecznym do celu, wówczas powinność jego podjęcia okaże się powinnością bezwarunkową, kategoryczną, z racji swego koniecznego powiązania z kategoryczną powinnością afirmowania ostatecznego celu jako najwyższego dobra. Treściowe określenie tych warunków będzie się wiązało z rozpoznaniem natury działającego /i przez działanie skierowanego w stronę ostatecznego celu/ człowieka. To rozpoznanie może się z kolei dokonywać na drodze analizy filozoficznej natury ludzkiej, a także na drodze właściwej dla szczegółowych nauk empirycznych mających za przedmiot człowieka i świat, w którym człowiek żyje. Wszystko to pozwoli O. Bednarskiemu formułować normy etyczne coraz bardziej szczegółowe, których charakter metodologiczny i moc obowiązująca będą refleksem charakteru twierdzeń tych wszystkich dyscyplin, które niejako stanęły pomię-

dzy normą naczelną a odnośną normą-wnioskiem jako "przesłanka mniejsza" bądź też cały ich zespół.

Nb. gdyby O. Bednarskiemu /lub komukolwiek z nas w ślad za nim/ udało się ustalić tak konieczny związek pomiędzy konkretną decyzją a uznaniem ostatecznego celu, iż poniechanie tej decyzji oznaczałoby przekreślenie możliwości osiągnięcia tego celu, wówczas ustalenie to równałoby się ujawnieniu bezwarunkowej, kategorycznej powinności podjęcia tej decyzji. Kategoryczny charakter powinnościotwórczy ostatecznego celu jako najwyższego dobra /bonum est faciendum/ transformuje się po prostu na nieodzowne środki jego urzeczywistniania, którymi są ostatecznie konkretnie podejmowane decyzje /czyny/. Naturalnie nie wszystkie konkretnie podejmowane decyzje pozostają w tak jedno-jednoznacznie koniecznym związku - warunku *sine qua non ad esse* - z realizacją ostatecznego celu. Niekiedy człowiek działający staje wobec szeregu konkurujących ze sobą alternatyw, których stosunek wobec celu ujawnia się w zasadzie jako stosunek *ad bene esse* lub *ad melius esse*, zaś sprawa rozstrzygnięcia, którą z alternatywnych wersji działania powinno się wybrać, zakłada już dwa co najmniej rozstrzygnięte założenia: po pierwsze, że dobro-cel ostateczny należy /powinno się/ bezwzględnie wybrać, oraz po drugie, że tego wyboru się już dokonało, czyli że do wyboru do dobra-celu ostatecznego środka jako środka powinnego na wymienionym etapie przystępuje się już z pozycji spełnionej - odnośną decyzją, wolnym wyborem /*optio fundamentalis*/ - powinności urzeczywistniania naczelnego celu. Tylko na fundamencie tej spełnionej powinności /choćby w tym sensie, że dotąd nie została odwołana odnośna wcześniej podjęta decyzja/ afirmowania dobra-ostatecznego celu może powstać dalszy już problem konkurencyjności sposobów jego najodpowiedniejszego urzeczywistniania i powinności wyboru spośród wielu alternatywnych środków - środka najodpowiedniejszego. Ta pochodna powinność, nie może nam dlatego tamtej pierwotnej przesłaniać, w przeciwnym razie bowiem stracimy z oczu jej własne korzenie, a wraz z tym istotny element konstytuujący jej własną tożsamość: powinność działania *ad bene esse* lub *ad melius esse*.

Jak wiadomo, O. Woroniecki w tym miejscu usytuował sprawę możliwości pokazania, że - i jak - wola jest zarazem i wolna /wbrew determinizmowi/, i rozumna /wbrew indeterminizmowi/, wskazując, że

od woli zależy, który ze środków przedstawianych jej przez rozum w tegoż aktach-sądach - jako środek odpowiedni do osiągnięcia danego celu zechce uznać i uzna za sąd ostatni, a tym samym, który ze środków za - dla niej! - najodpowiedniejszy, i w tym dokładnie sensie powinny /autodeterminizm/. Ojciec Woroniecki podkreśla jednak z trudnym do niezauważenia naciskiem, że chodzi tu już o wolę prawną, która już fundamentalnie wiązała się z tym, z czym wiązać się kategorycznie powinna¹³. Okoliczność tę podkreślałam nie bez powodu. Gdyby mianowicie tak mocno przez Woronieckiego podkreślane założenie stracić z pola widzenia, wówczas cały zabieg, za pomocą którego opisał on wybór /electio/ środka do celu mógłby być uznany za wywód, prowadzący do wykazania, iż cała bytowość powinności moralnej działania jest bez reszty dziełem woli, dziełem jej decyzji. Trzeba przyznać, że w tym stanie rzeczy etyka byłaby istotnie teorią decyzji, nie zaś teorią powinnej decyzji. "Na początku" byłaby bowiem istotnie decyzja, a dopiero potem powinność jako jej dzieło. Wspominam o tym w związku z dyskusją odnośnej sprawy pomiędzy Ks. Szostkiem i O. Krąpcem, sprawy dotąd nie wyjaśnionej. Wspominam zaś nie dlatego, bym taką decyzjonistyczną interpretację powinności moralnej chciał przypisać O. Krąpcowi, lecz dlatego, by przestrzec Czytelnika, o jakim - nieodzownym - założeniu nie wolno mu przy odczytywaniu odnośnego wywodu O. Krąpca zapomnieć, by /móc/ tę interpretację wykluczyć.

Po tym przydługim, lecz ważnym "Nb" pora wrócić do dalszego toku rozmowy z O. Bednarskim, przerwanej w punkcie, który dostarczył dogodnej okazji powyższej dygresji, w punkcie, w którym jego etyka wychodząca z naczelnej zasady wyrażającej powinność kategorycznego afirmowania dobra najwyższego jako ostatecznego celu /Bonum est faciendum/ "sięga braku" konkretnej /powinnej/ decyzji, zostaje dedukcyjnie przetransformowana na powinność podjęcia konkretnego czynu. To ta powinność podjęcia odnośnej decyzji jest niejako ostatnim słowem jego etyki jako teorii normatywnej, wnioskiem końcowym etyki wzorowanej formalnie na sylogizmie praktycznym Arystotelesa, "punktem dojścia" etyki, której "punkt wyjścia" stanowi naczelna zasada "rozumu praktycznego": Bonum est faciendum. Niewątpliwie atrakcyjną stroną tej etyki jest jej uporządkowana struktura formalna przypominająca dedukcyjny system norm /i ocen/ etycznych przekładany w konkretnych sytuacjach na konkretne, praktyczno-praktyczne sądy

powinnościowe przez sumienia poszczególnych osób. Jak wiadomo, O. Bednarski włożył wiele trudu w to, by swej metodologicznej koncepcji etyki jako dedukcyjnego systemu norm etycznych nadać realną /nawet częściowo sformalizowaną/ postać.

Dlatego więc preferować inny, redukcyjny model metodologiczny etyki, przebiegający drogą dokładnie odwrotną, czyli od decyzji jako moralnie powinnej w punkcie wyjścia? Odpowiem krótko, również dlatego, by nie powtarzać odnośnych wywodów Ks. Szostka. Dlatego, iż - jak sądzę - konkretnie dana w doświadczeniu wewnętrznym moralna powinność podjęcia odnośnej decyzji /czynu/ jest - właśnie na podstawie tego doświadczenia - po prostu dana, nie zaś wynioskowana /nawet, jeśli jest mi dana jako "ontycznie zaprogramowana"/. Nie musi tak być zawsze, lecz bywa. A to wystarczy, by datum to traktować jako datum, czyli jako sui generis fakt doświadczalny, fakt, który prowokuje do pytań, przez co datum morale staje się datum do wyjaśnienia wedle warunków, które łatwo odczytać z pytań, do jakich datum to prowokuje.

Powód drugi przekazałbym niemal własnymi słowami O. Bednarskiego, który sugeruje, że nie należy zaczynać etyki od nazbyt daleko teoretycznie zaawansowanych kategorii czy pojęć. O. Bednarski ma - mówiąc to - na myśli pojęcie osoby, ja zaś nie umiem nie myśleć tego samego o dobru najwyższym, celu ostatecznym. Mogę oczekiwać, że O. Bednarski odpowie, że na początku nie trzeba dysponować jasnym i wyraźnym pojęciem dobra najwyższego, nie trzeba, innymi słowy, dysponować rozwiniętą jego teorią. Ale i ja widzę powody, by twierdzić o proponowanym przeze mnie punkcie wyjścia - oczywiście mutatis mutandis - to samo, a nawet wcale nie zaczynam od pojęcia osoby. Stwierdzam jedynie, że osaczająca nas w sumieniu kategoryczna powinność podjęcia określonej konkretnej decyzji jawi się zawsze jako zaadresowana do kogoś /drugiego, mnie samego/, i że jawi się jednoznacznie jako związana z jego "inaczej" i "wyżej" od wszystkiego innego w tym widzialnym świecie i to na razie zupełnie wystarcza. Na razie, gdyż właśnie problemem etyki na poziomie próby wyjaśnienia faktu wspomnianej powinności staje się problem jej adekwatnego powodu, którego przede wszystkim trzeba szukać w odpowiedzi na pytanie poprzez co i dzięki czemu ostatecznie adresat /powinności i jej bezpośrednio dany powód/ jest tak "inaczej" i tak "wyżej"; co znaczy, że dopiero w tym miejscu dana nam

wraz z przeżyciem powinności moralnej "inność" i "ranga" jej adresata i generatora, domagać się zaczyna budowania teorii tegoż adresata i generatora, czyli teorii osoby, która jednak nie może nie przejść w jej metafizykę i przez to samo w metafizykę moralności.

Wyłaniającą się w ten sposób konstrukcję teoretyczną można potem w wykładzie zaprezentować w sposób tak uporządkowany, jak to zamierzał uczynić i czyni O. Bednarski. Byłby to może jednak raczej sposób wykładania etyki /zwłaszcza dla osób zafascynowanych elegancją formalną systemów logicznych/ niż sposób jej budowania. Ten ostatni, wzorowany na naukach doświadczalnych, ma chyba tę jeszcze zaletę, że odwołując się do szczególnie bliskich ludziom przeżyć i doświadczeń stwarza olbrzymią szansę dla dialogu - na szerokiej platformie wspólnoty sumienia - filozoficznego i światopoglądowego. Oto walory etyki epistemologicznie i metodologicznie niezależnej - oczywiście jedynie w punkcie wyjścia - od innych dyscyplin /i w tym właśnie sensie "ateoretycznej", co dotyczy także teorii osoby, teorii ostatecznego celu itp./: nauk szczegółowych, filozofii i teologii¹⁴.

Nie powiem, że wyłączną już tylko zaletą redukcyjnego modelu etyki jest to, iż pozostaje on poza zasięgiem znanego zarzutu przejścia od "jest" do "powinien", zwanego gilotyną Hume'a bądź jego "równoważnika" w postaci błędu, nazwanego przez Moore'a błędem lub złudzeniem naturalistycznym. Ten sam bowiem warunek - choć w inny sposób - spełnić może również model dedukcyjny, proponowany przez O. Bednarskiego, co z kolei podkreśla O. Kaczyński powołując się na odnośne badania Ks. H. Jurosa¹⁵. Może jednak nie będzie rzeczą zbędną na zakończenie tych uwag raz jeszcze przypomnieć ten warunek: gdy dobro najwyższe człowieka nie jest redukowane do appetibile rozumianego w sposób wyłączający z jego wnętrza affirmabile. W przeciwnym razie jest się skazanym na wybieranie: pomiędzy etyką skażoną "błędem naturalistycznym" albo eudajmonologią, albo decyzyzmem, bądź też - rzecz chyba najgorsza ze wszystkiego - na nieuświadomione w pełni kluczenie pomiędzy trzema wymienionymi możliwościami.

Sądzę, że po tych uwagach wyjaśniających zostaje spełniony słuszny - który to już z rzędu? - postulat ks. Inlendera, by sprawa odmienności budowania etyki wychodzącej od kategorycznie zada-

nego człowiekowi celu ostatecznego i etyki wychodzącej od doświadczenia kategorycznej powinności podjęcia decyzji nie traktować "w sposób konfrontacyjny".

Zamiast zakończenia

Zgodnie z zapowiedzią uczynioną we wstępie do tych uwag nie są one i nie mogły być wszechstronną odpowiedzią na głosy krytyczne biorących udział w dyskusji Kolegów. Sądzę jednak, że poczynione wyżej spostrzeżenia ukazują dość wyraźnie ukierunkowanie tej odpowiedzi. Sądzę też, że krystalizowanie się tej odpowiedzi przedstawia się już teraz jako wspólne dokonanie uczestników tej dyskusji. Jest to osiągnięcie, którego by nie było bez wspólnego uświadomienia sobie potrzeby maksymalnie precyzyjnego określenia tego, czego właściwie dotyczy etyka. Dostrzeżenie wagi tej sprawy jest faktem, który można chyba potraktować jako test metodologicznej dojrzałości dyskutujących i poczucia ich odpowiedzialności za kształt dyscypliny, którą nie tylko uprawiamy z czysto teoretycznej pasji, ale której wyniki przychodzi nam głosić z świadomością ciągle jeszcze olbrzymiego kredytu społecznego zaufania, jakim się darzy etyka, a zwłaszcza teologa moralistę. Czy będzie to wyrazem przesady lub zarozumiałości, jeśli powiem, że tej pasji wgryzania się w samą "rzecz moralną", w "primum ethicum", możemy sobie wszyscy wzajemnie pogratulować? Czy może nie radować wspólne "przyłapanie się" na wspólnie dokonywanym "gorącym uczynku" dobierania klucza do otwarcia bramy w stronę fundamentu wszelkiej etyki i teologii moralnej godnej tego miana? Czy można pomyśleć solidną etykę i teologię moralną, właśnie fundamentalną, bez rzetelnej analizy tego, co stanowi jej datum originale, i analizy tego, gdzie to datum można w sposób wyłączny napotkać, bez analizy sumienia? Właśnie niepokojący fakt, że tego typu traktaty "etyki fundamentalnej" bez fundamentu rzetelnej analizy pierwotnych danych i z pominięciem jedyne miejsce, gdzie te dane są... właśnie dane, niestety się pojawiają, czyni fakt namiętnego dyskutowania nad tymi właśnie sprawami faktem budzącym uzasadnioną nadzieję¹⁶. W tym świetle mniej ważne stają się różnice zdań in via, skoro właśnie one umożliwiają - choćby nawet tylko ponowne - odkrycie poszukiwa-

nego optimum, które pozwoli różnice te przewyższać.

I już ostatnia uwaga. Nasza dyskusja dała nam wszystkim okazję do wzajemnego zapoznania się ze swymi poglądami w tej ważnej sprawie, ujętymi w krótkie, lecz jakże bogate w informacje, formuły. Sądzę, że dla każdego z Kolegów lektura wypowiedzi każdego z pozostałych jest - tak jak dla mnie - czymś niezwykle interesującym i pouczającym. Niekiedy odnosi się wręcz wrażenie, że już sama lektura tych tekstów czyni w niejednym - choć nie we wszystkim - konieczną i zbędną już dalszą jeszcze odpowiedź. Myślę wreszcie, że lektura tych tekstów stwarza także dla szerszego kręgu osób interesujących się bardziej z bliska etyką najprzedniejszej próby materiał dla rzetelnego jej studium.

Lublin, 2 lutego 1984

PRZYPISY

¹ "Roczniki Filozoficzne", 29/1981/, z. 2, s. 90-111.

² Lublin 1980.

³ Por. "Roczniki Filozoficzne", 31/1983/, z. 2.

⁴ Tamże.

⁵ Por. artykuł A. Szostka zamieszczony w niniejszym numerze.

⁶ Por. J. W o r o n i e c k i, "Katolicka etyka wychowawcza", Kraków 1948, s. 32-33.

⁷ Nadal wydaje mi się, że najżyyczliwsza nawet wykładnia spornego miejsca z "Komentarza do Etyki Nikomachejskiej" /przyjaciel - alter ego/ nie jest w stanie wyprowadzić nas poza obręb arystotelesowskiego eudajmonizmu. Nie przystaje to do całościowego kontekstu filozofii i teologii moralnej św. Tomasza z Akwinu, w której zasadą naczelną jest miłość Boga i bliźniego w Bogu. Cóż prostszego pozostaje, jakuznać, że potknięcia się przydarzają nawet wielkim? Można by wręcz spróbować podpowiedzieć, jak mogłaby - i powinna - wyglądać chrześcijańska /personalistyczna/ do końca wykładnia odnoszącego miejsca. "Żyję ja? Już nie ja. Żyje we mnie Chrystus!" Św. Paweł posługuje się tym samym wzorcem, co Arystoteles /ego = alter ego/, ale w odwrotnym /nieeudajmonistycznym/ kierunku.

⁸ Por. T. S t y c z e Ń, "Etyka niezależna?", Lublin 1980, s. 23 /przypis 17/ oraz s. 24.

⁹ Por. recenzję P.W. Bednarskiego w: "Roczniki Filozoficzne" 29/1981/ z. 2, s. 137, uwaga nr 2: "Appetibile /to co jest godne pożądania/ nie stanowi definicji dobra, wyraża tylko jego skutek /.../"

¹⁰ F. W. B e d n a r s k i, "Osobie jako osobie należna jest od osoby jako osoby afirmacja", "Roczniki Filozoficzne", 29/1981/, z. 2, s. 116.

¹¹ Por. T. S t y c z e ń, A. S z o s t e k, "Uwagi o istocie moralności", "Roczniki Filozoficzne", 22/1974/, z. 2, s. 19-33.

¹² Faktem jest, że je odrzuca niekiedy wiążąc się z dobrem częściowym, uznanym intencjonalnie za swe najwyższe dobro, na czym polega grzech.

¹³ Por. J. W o r o n i e c k i, "Katolicka etyka", s. 115-116.

¹⁴ Por. na temat stosunku konstatacji faktów do teoretycznej refleksji nad nimi moje uwagi w zamieszczonym wyżej artykule pt. "Kryzys w teologii moralnej?"

¹⁵ Por. E. K a c z y ń s k i. "Kilka uwag na marginesie propozycji "Etyki"" ks. prof. T. Stycznia", "Roczniki Filozoficzne", 29/1981/, z. 2, s. 125,

¹⁶ Por. moje uwagi o F. Böckle'go "Fundamentalmoral": T. S t y c z e ń, "Problem ogólnej ważności norm etycznych", "Zeszyty Naukowe KUL", 24/1981/, nr 1, s. 53, przypis 26, oraz T. S t y c z e ń, "Powołanie chrześcijańskie /recenzja/, "Roczniki Filozoficzne", 27 /1979/, z. 2, s. 182-183; por. także J.G. Z i e - g l e r, "Zwischen Wahrheit und Richtigkeit. Zu F. Böckles moral-theologischen Konzept", "Münchener Theologische Zeitschrift", 32 /1981/, z. 3, s. 222-237.