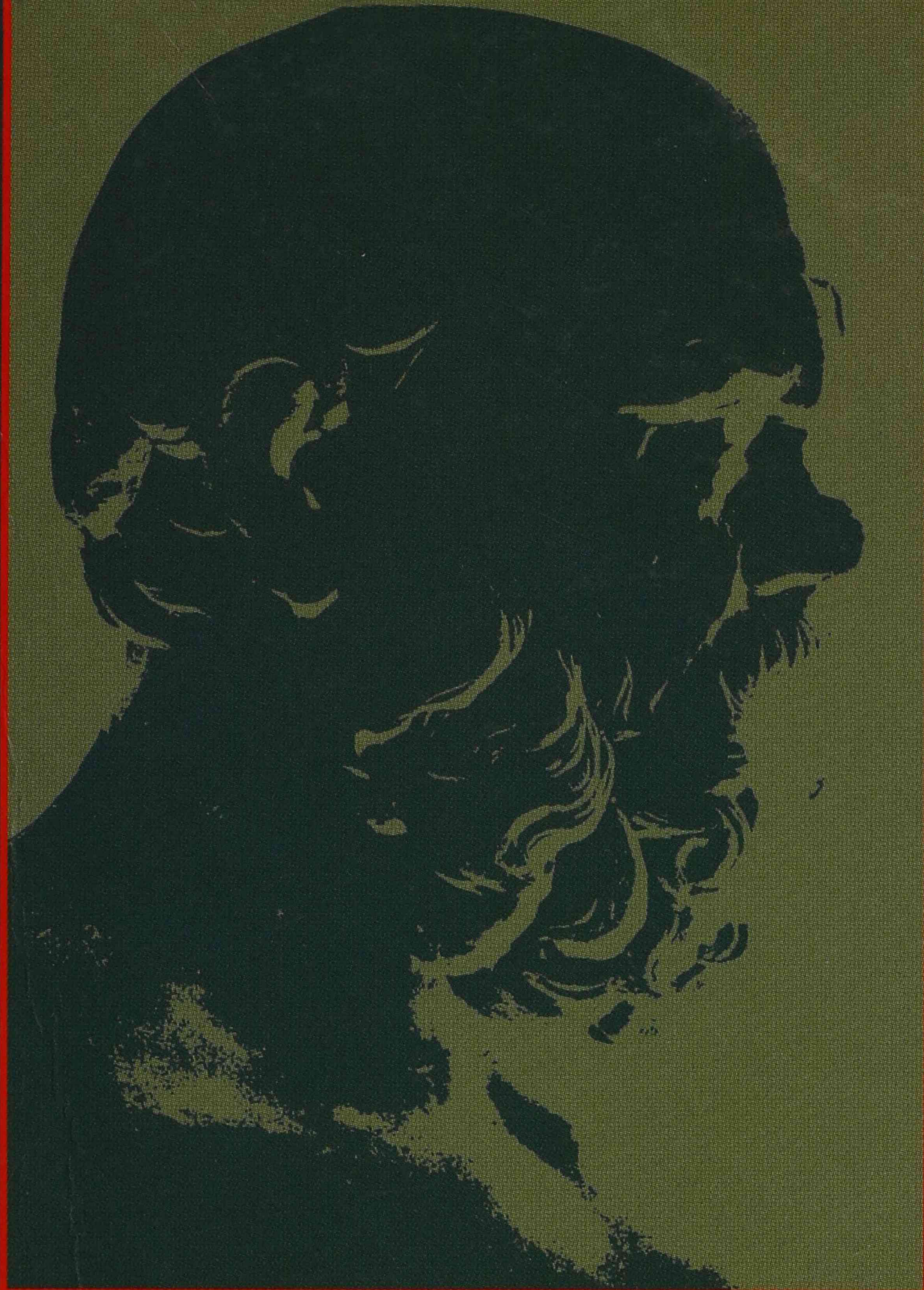
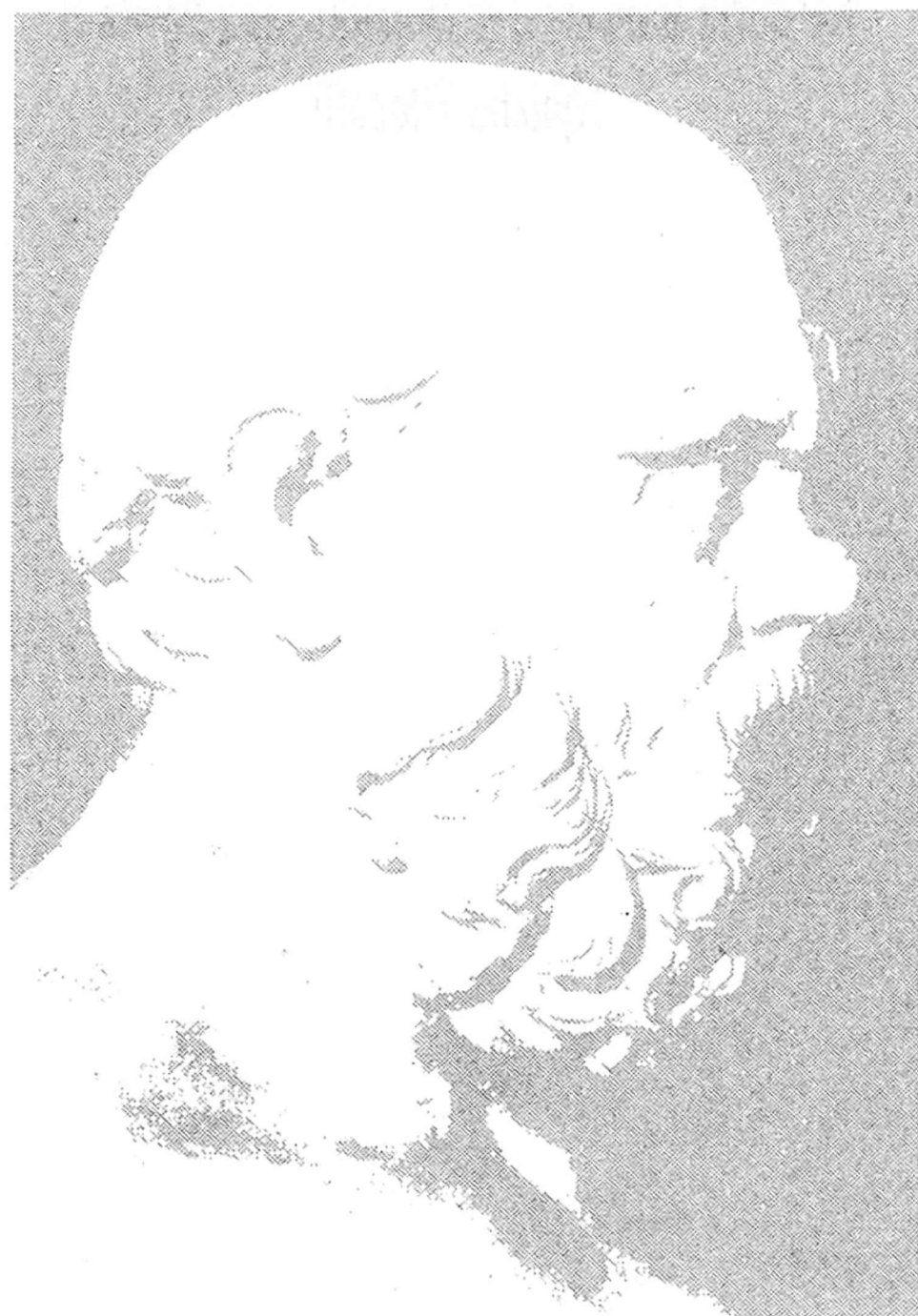




KAZIMIERZ KRAJEWSKI

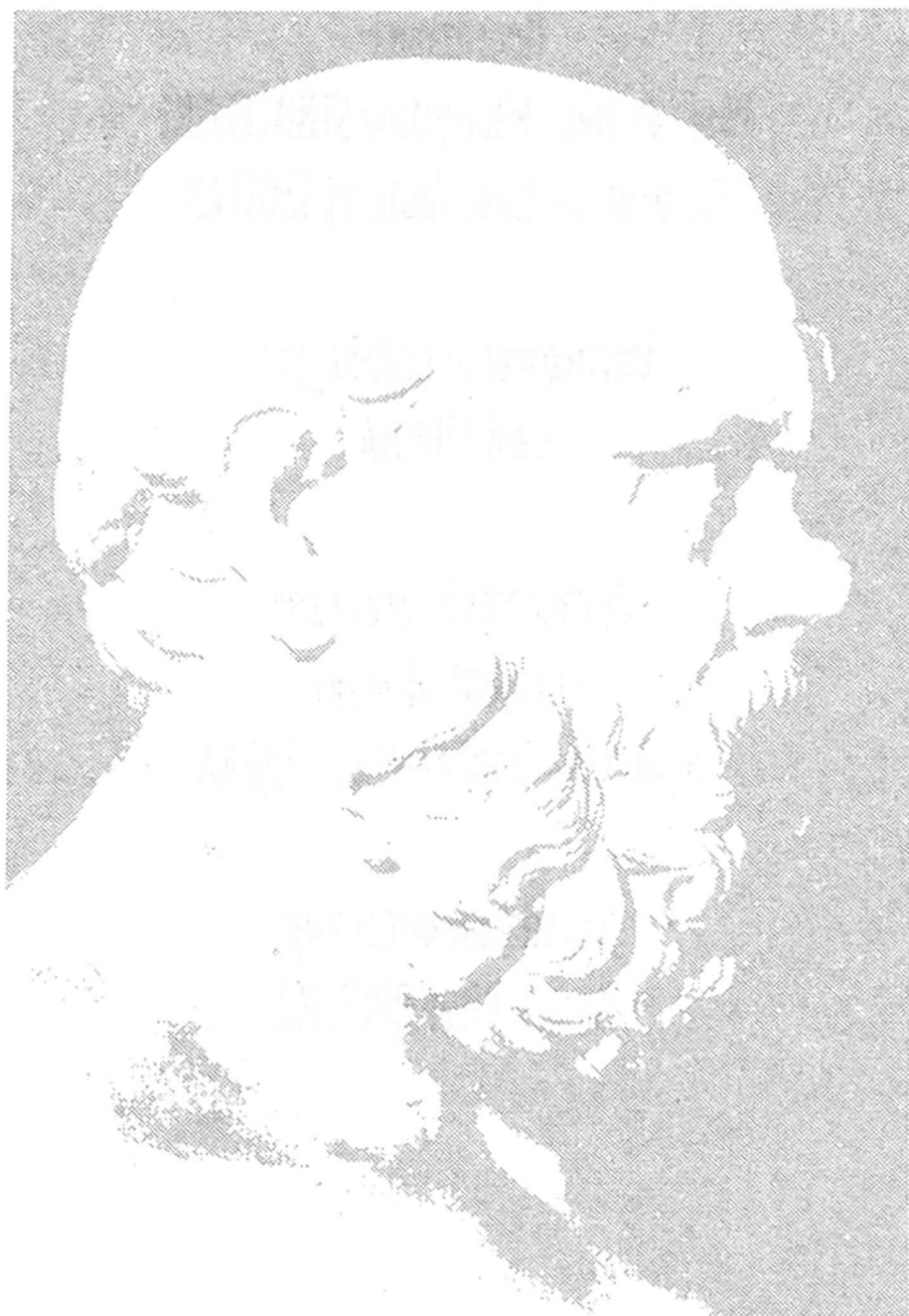
Etyka jako filozofia pierwsza



**Etyka
jako
filozofia pierwsza**

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Filozofii





KAZIMIERZ KRAJEWSKI

Etyka jako filozofia pierwsza

**Doświadczenie normatywnej mocy prawdy
źródłem i podstawą etyki**

Wydawnictwo KUL

Lublin 2006

Biblioteka Uniwersytecka KUL

1000409917



Recenzenci
Prof. dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Ks. prof. dr hab. Andrzej SZOSTEK

Opracowanie redakcyjne
Ewa ŁUPINA

Opracowanie graficzne
i projekt okładki
Agnieszka SMRECZYŃSKA-GĄBKA

Skład komputerowy
Hanna PROKOPOWICZ

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2006



ISBN 83-7363-388-X

108468 I

WYDAWNICTWO KUL
ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin
tel. 081 740 93 40, fax 081 740 93 51
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl
DZIAŁ HANDLOWY
tel.(081) 740 93 44, 45

Druk i oprawa:
Agencja Wydawniczo-Reklamowa MAGIC
ul. Spadochroniarzy 7, 20-043 Lublin
tel./fax 081 441 13 90
e-mail: info@magic.lublin.pl

*Mojemu Mistrzowi,
Ks. Prof. Tadeuszowi Styczniowi,
pracę tę poświęcam*

WSTĘP

Istnieją różne definicje etyki. Etyką *sui generis* jest etyka normatywna, jako teoria opisująca, interpretująca i wyjaśniająca moralną, a zatem kategoryczną, powinność działania¹. Podstawową sprawą dla epistemologicznej i metodologicznej swoistości etyki jest charakterystyka źródła i racjonalnej podstawy owego normatywnego „napięcia”, kategorycznie domagającego się od poznającego i uznającego go podmiotu określonej odpowiedzi, czyli określonego działania. Pytanie o źródło i racjonalną podstawę powinności moralnej prowadzi nas zatem do zagadnienia punktu wyjścia etyki. Punkt wyjścia stanowi o epistemologicznej i metodologicznej charakterystyce danej nauki².

Gdzie zatem się znajduje z jednej strony merytorycznie trafny, z drugiej zaś metodologicznie poprawny punkt wyjścia etyki, władnej ukazać obiektywne podstawy moralnej powin-

¹ Autor w rozumieniu etyki idzie za stanowiskiem wypracowanym przez takich Autorów, jak Karol Wojtyła, Tadeusz Styczeń i Andrzej Szostek, których publikacje, ukazujące i uzasadniające ujęcie etyki jako nauki normatywnej, będą po wielokroć przywoływane w niniejszej pracy.

² Por. S. Kamiński, *Punkt wyjścia etyki*, w: tenże, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 331-341. Zob. też: A. B. Stępień, *O metodzie teorii poznania*, Lublin 1966, s. 99-101.

ności³? W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie trzeba mieć na względzie „gilotynę Hume’a”, zabraniającą wyprowadzać normatywne wnioski z opisowych przesłanek. Uzasadnienie normatywnego wniosku wymaga bowiem normatywnej przesłanki. Nie można zatem wyprowadzić powinności moralnej, bez popełnienia błędu logicznego, ani z deskryptywnej wiedzy psychologicznej, rozpoznającej strukturę ludzkich potrzeb i dążeń, ani z wiedzy antropologiczno-metafizycznej, ustalającej ontyczną strukturę i dynamizm ludzkiego bytu. Nie można budować etyki normatywnej opierającej się wyłącznie na opisowych przesłankach psychologicznych lub filozoficznych. Błędne jest również, jak pokażemy, stanowisko, wedle którego powinność moralna zawdzięcza swój status samemu faktowi jej ustanowienia. Racją moralnej powinności musiałby wówczas być sam fakt stanowienia nakazu. Pierwsze stanowisko redukuje kategoryczną powinność moralną do powinności teleologicznej (hipotetycznej), która jest wówczas powinnością środka do celu, albo swobodnie wybranego przez podmiot, albo wyznaczonego metafizycznie ujętą naturą ludzką. W tym ostatnim wypadku dla określenia powinności trzeba założyć znajomość i prawomocność teorii owego celu. Podejście to przekreśla kategoryczny charakter powinności. Drugie stanowisko eliminuje racjonalny charakter powinności, redukując ją do (f)aktu decyzji, wywołanej naciskiem na podmiot ze strony instancji nakazodawczej. Zarówno pierwsze stanowisko (kognitywistyczny naturalizm), jak i drugie (akognitywistyczny decyzyzizm)

³ Por. T. Styczeń, *Etyka jako antropologia normatywna*, „Roczniki Filozoficzne” 45-46(1997-1998) z. 2, s. 5. Artykuł ten jest zmienioną wersją wykładu wygłoszonego na VI Zjeździe Filozofów Polskich w Toruniu we wrześniu 1995 r. pod tytułem: *W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki: Primum ethicum et primum anthropologicum convertuntur* (Pomiędzy kognitywizmem naturalizmu a akognitywizmem decyzyzizmu).

popelnia błąd redukcji powinności moralnej *ad aliud genus*, przekreślając tym samym etykę jako naukę normatywną, czyli etykę *sui generis*⁴.

Jeśli powinność moralna nie może być zdefiniowana ani za pomocą powinności teleologicznej, ani za pomocą powinności tetycznej, czyli nie może mieć ona ani charakteru hipotetycznego, ani nakazowego, a jest przecież każdemu z nas dobrze znana z codziennych życiowych sytuacji⁵, to czyż nie znaczy to, że jest nam ona dana bezpośrednio, czyli doświadczalnie? Wydaje się tedy, że pierwotność powinności przesądza o jej bezpośrednim poznaniu. W jakim zatem doświadczeniu odsłania się nam owa moralna powinność? Gdzie jest źródłowo dostępna? Co ją rzetelnie poręcza? O to właśnie chcemy przede wszystkim zapytać w tej rozprawie, poszukując zarazem klucza, za pomocą którego moglibyśmy scharakteryzować, w zasadniczych zarysach, całość metodologicznej struktury etyki. Jakie tedy doświadczenie stanowi epistemologiczną bazę etyki oraz jaką wyznacza jej metodologiczną strukturę?

Niewątpliwie podstawowy i zarazem specyficznie ludzki kontakt człowieka ze światem i z samym sobą, jako kimś realnie bytującym w świecie, spełnia się zawsze i tylko w akcie poznania. Osoba ludzka jednak zwraca się do rzeczywistości różno-

⁴ T. Styczeń sądzi, że wszelkie próby redukcji moralności *ad aliud genus* są szczególnymi przypadkami wymienionych redukcji. Por. T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Lublin 1972, s. 21.

⁵ „Elementarne doświadczenie mówi nam, że podlegamy powinności moralnej, że ją po prostu zastajemy jako coś, co jest nam dane i zadane”. T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 47. Potoczne przeświadczenia wiążą dziedzinę moralności z obecnością momentu normatywnego (powinnościowego), nieusuwalnie wpisanego w ludzkie życie. Wszak zachodzi w naszej świadomości wyraźna cezura między przeżyciem, że czegoś pragnę, do czegoś dążę, a przeżyciem, że coś powinienem zrobić.

rakimi aktami poznawczymi. Wśród rozmaitych czynności poznawczych spełnianych przez człowieka szczególną pozycję zajmują akty poznania sądowego. W tych to bowiem aktach podmiot poznający stwierdza zachodzenie bądź niezachodzenie przedmiotowych stanów rzeczy. Ten moment stwierdzenia jest momentem specyfikującym akt poznania sądowego, odróżniającym go od innych aktów poznawczych. Jest to asercja, czyli stwierdzenie (przy-t a k-nięcie), że „jest tak” lub „nie jest tak”, jak stwierdzam w swoim sądzie⁶. Chodzi tu naturalnie o sądy faktycznie wydane, a nie tylko pomyślane⁷. W akcie poznania sądowego uzyskuję informację nie tylko o przedmiocie mego poznania, ale również, mocą refleksji *in actu exercito*, o samym akcie i podmiocie tegoż aktu. Informacja przeżyta przez podmiot staje się zatem autoinformacją o tym, że jestem sam sobie dany w akcie poznania. Czy ta konstatacja wyczerpuje charakterystykę poznania sądowego? Tytułem testu weźmy pod uwagę sytuację, w której nie tyle ktoś żąda ode mnie (bądź obietnicą uzyskania cenionych przeze mnie dóbr, bądź groźbą ich utraty), bym zaprzeczył temu, co sam stwierdziłem we własnym akcie poznania, ile to ja sam ulegam pokusie samosprzeniewierzenia. Wówczas odkrywam, czyli bezpośrednio uświadamiam sobie, że mi tego uczynić nie wolno, że tego właśnie nie powinienem. Odkrywam wspomnianą wyżej pierwotną *powinność*.

Autoinformacja okazuje się oto autoimperatywem! W samodanie podmiotu, odsłanianego mocą refleksji towarzyszącej, wpisany jest zatem samonakaz. Żądanie zaprzeczenia prawdzie pozwala na zreflektowane uświadomienie sobie, że w asercji zawiera się nie tylko jej stwierdzenie, lecz także –

⁶ W sprawie charakterystyki sądu por. A. B. Stępień, *Istnienie (czegoś) a pojęcie i sąd*, w: *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, Lublin 1999, s. 190-192; por. też *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995³, s. 119.

⁷ Por. K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965, s. 28.

angażujące podmiot – jej uznanie. Prawda, którą stwierdzam i uznaję w akcie poznania, objawia poprzez autoimperatyw swą normatywną moc. Doświadczając, w przeżyciu asercji, normatywnej mocy prawdy, odkrywam kategoryczny nakaz jej respektowania, a więc odkrywam moralną powinność. Tak oto pole moralności, czyli pole kategorycznej powinności, okazuje się nieodłącznie związane z aktem poznania sądowego. Moment normatywny jest – jak się okazuje – wpisany w moment informatywny, tyle tylko, że odsłania się on podmiotowi poznania w okolicznościach nacisku, groźby lub obietnicy, bądź też pokusy samosprzeniewierzenia.

Tak oto stajemy wobec zadania uporządkowania rezultatów naszego wglądu w sytuację powinnościorodną, ukazującego wyróżnione tym wglądem momenty – aspekty doświadczanej całości, której są one częściami. Owo uporządkowanie owych części nie ma charakteru dedukcji czy dyskursu, lecz polega na odsłonięciu i opisanu tego, co mieści się *implicite* w rozważanym fenomenie poznania sądowego jako jednorodnej, przeżyciowej całości. Odsłaniane sensy przedmiotowe, pozostając – jak chcemy pokazać – w koniecznych związkach między sobą, konstytuują to, co jest przedmiotem doświadczenia, na którym się opiera i z którego wyrasta wizja etyki prezentowana w tejże rozprawie. Praca niniejsza, korzystając z odkrytej przez Karola Wojtyłę normatywnej mocy prawdy⁸, ma na celu ukazanie, poprzez epistemologiczną analizę doświadczenia moralnego, jego metodologicznej roli w budowaniu jej systemu. Jak widać, autor pragnie naprowadzić czytelnika na samoodkrycie faktu normatywnej mocy prawdy, konstytuującej się w każdorazo-

⁸ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 197-206. Por. szczególnie uwagę, że „w studium niniejszym [czyli w *Osobie i czynie* – uzupeł. moje – K.K.] uwzględniamy przede wszystkim tę m o c n o r m a t y w n ą p r a w d y, jaka właściwa jest sumieniu” (s. 205).

wym akcie jego poznania. Odkrycie tego wymiaru aktu poznania okazuje się współodkryciem prawdy o sobie jako podmiocie tegoż aktu. Intencję autora pracy wyraża dobrze tytuł książki J. Maritaina, poświęconej teorii poznania: *Distinguer pour unir*. Należy rozróżniać różne przedmioty poznawane przez podmiot i trzeba zarazem zdawać sobie sprawę, że wszelkie akty poznania są zawsze aktami tego samego podmiotu. Tak oto doświadczenie różnorodności świata (*distinguer*) jednoczy się w poznającym podmiocie (*unir*). Nie wolno przeto oddzielać aktu poznania od jego podmiotu. Perspektywa ta pozwala nam zarazem trafnie ująć i precyzyjnie scharakteryzować pozycję człowieka jako kogoś nieredukowalnego do świata, czyli zrozumieć jego centralne w nim miejsce jako świadka stwierdzanej przez siebie prawdy o świecie, a jeszcze bardziej prawdy o samym sobie jako kimś odpowiedzialnym w jej świetle za samego siebie. Przypomnijmy tu, że dokładnie o tym mówił Jan Paweł II do uczonych w auli KUL, podkreślając, że niezależnie od tego, jaką dyscyplinę uczony uprawia, jest on odpowiedzialny również za siebie, jako świadka prawdy⁹.

Celem niniejszego studium jest tedy opisanie macierzystej sytuacji moralnej, w nadziei, że czytelnik dostrzeże i uzna za oczywisty fakt normatywnej mocy prawdy, a tym samym dostrzeże w nim źródło etyki jako teorii interpretującej i wyjaśniającej ten fakt. Etyka rodzi się bowiem jako owoc tego wglądu – wglądu podmiotu w samego siebie przy okazji spełniania aktu poznania świata – nie jest natomiast wyprowadzana z przyjętych wcześniej poglądów. Zadaniem pracy staje się zatem podjęcie próby stworzenia warunków umożliwiających

⁹ Zob. J a n P a w e ł II, *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną*, Aula KUL, 9 czerwca 1987 r. (Do świata nauki polskiej), w: J a n P a w e ł II, „Do końca ich umiłował”. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce, 8-14 czerwca 1987 roku, Città del Vaticano 1987.

dokonanie takiego wglądu przez czytelnika. Ma ona więc charakter systematyczny. Nie jest ona przede wszystkim analizą tekstów przywoływanych tu myślicieli, lecz raczej próbą potraktowania ich jako partnerów w refleksji na temat sygnowany tytułem pracy. Zasygnalizujemy zatem węzłowe punkty naszej analizy.

Stwierdzenie prawdy i przeżycie jej normatywnej mocy stawia podmiot – jak zauważamy – wobec nierozłącznego *iunctim* pomiędzy respektem dla prawdy a respektem dla samego siebie jako jej świadka i powiernika. Widzimy, że w obliczu prawdy człowiek doświadcza nie tylko swej podmiotowości poznawczej, ale również podmiotowości moralnej, polegającej na samozwiązaniu przez poznana i uznaną prawdę. Poznanie prawdy umożliwia poznawczą i aksjologiczną konstytucję podmiotu. Owa konstytucja aksjologiczna polega na tym, że prawda „wzywa” podmiot, na mocy samopoznania, do autotranscendencji w prawdzie, czyli do przekraczania siebie w stronę poznanej i uznanej prawdy. Podmiot tedy zdaje się poznawać siebie jako kogoś, kto spełni się jako człowiek, gdy wywiąże się z roli świadka i powiernika prawdy, a ponadto jako kogoś, kto jest wezwany do odpowiedzialności za siebie samego jako powiernika prawdy. Inaczej mówiąc, podmiot poznaje siebie jako powiernika powiernika prawdy. Odkrycie siebie jako świadka i powiernika prawdy tego, co się stwierdza, jest równoznaczne z odkryciem swojej osobowej godności. Taka zatem bogata informacja zawiera się w autoinformacji. „Bycie świadkiem prawdy” i „bycie odpowiedzialnym za prawdę” to obiektywne struktury „ja”, odkrywane wraz ze spełnianiem się aktu poznania dla podmiotu. Respekt dla siebie to respekt dla tej obiektywnej struktury, czyli dla struktury „ja” jako „ja”. Na tym właśnie polega afirmacja swojej godności. Odkrycie godności jest nieodłącznie związane z odkryciem cennej (wartości) samej prawdy. Ów zwią-

zek godności z wsobną wartością prawdy (*bonum honestum*¹⁰) odślania na swój sposób również fenomen sporu. Spierający się ze sobą są gotowi do obrony swoich racji właśnie w imię dostrzeżonej przez siebie autotelicznej wartości prawdy, jak również w imię respektu dla prawdy tej świadka i powiernika, czyli w imię swej godności. Świadomość możliwego błędu otwiera tu personalistyczną wizję obowiązku podjęcia dialogu, pluralizmu i tolerancji¹¹.

Odkrycie struktury „ja” jako „ja” nie jest jednak ostatnim odkryciem owego „ja”. Czyż bowiem – odkrywszy w sobie strukturę własnego „ja” – nie odkrywam w sobie każdego drugiego? Czy – doświadczywszy najgłębszej wsobności (immanencji) swego „ja” – nie odkrywam jego najgłębszej komunijności i jej normatywnego wymiaru? Czyż zatem ujęcie własnej osoby nie stawia mnie, mocą samego tego faktu, jako osoby wśród osób? Doświadczenie osoby własnej otwiera więc drogę do doświadczenia innych ludzi jako osób, jako drugich „ja”, wraz z dostrzeżeniem, że tego, czego mi nie wolno w stosunku do siebie, do własnego „ja”, nie wolno mi także, z tego samego powodu, w stosunku do żadnego innego „ja”. Tak oto poznanie powinności samoafirmacji jest warunkiem koniecznym poznania powinności afirmacji każdego innego „ja”. Wgląd w siebie, poprzez medium asercji sądowej i rozpoznanie innych ludzi jako drugich „ja”, pozwala na sformułowanie naczelnej normy etycznej: „Osobę każdego drugiego należy afirmować tak jak swą własną, czyli dla niej samej”. Norma personalistyczna ma zatem epistemologiczne źródło i fundament we wglądzie w siebie samego. Poznanie powinności respektu dla prawdy ujawnia

¹⁰ Tradycja filozofii klasycznej dobro wsobne nazywała *bonum honestum*. Por. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* I, q. 5, a. 6.

¹¹ Por. T. S t y c z e ń, *Aksjologiczne podstawy kultury politycznej*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*, red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba, Lublin 2000, s. 179-180.

powinność afirmacji każdej osoby, odsłoniętej w osobie własnej. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy jawi się jako konieczne *pendant* doświadczenia osoby. Etyka normatywnej mocy prawdy prowadzi zatem na poziomie opisu do tego, co można określić mianem etycznego personalizmu¹², w sensie powyżej wyłuszczonego. Jego istotą jest powinność afirmacji osoby dla niej samej.

Czy określenie etyki mianem etycznego personalizmu wyczerpuje jej charakterystykę metodologiczną? Wydaje się, że nie. Przyjrzyjmy się dokładnie charakterowi doświadczenia, na którym opiera się etyka.

Doświadczenie normatywnej mocy prawdy jest bazowym doświadczeniem etyki. Doświadczenie to prowadzi do konstytucji podmiotu jako świadka i powiernika prawdy. Doświadczenie pierwotne jest w istocie współdoświadczeniem siebie i świata oraz swojej w świecie pozycji¹³. W doświadczeniu normatywnej mocy prawdy i własnej osobowej podmiotowości człowiek odkrywa swoją odpowiedzialność za prawdę o sobie, za świat, za innych ludzi. Prawdziwość aktu poznania odsłania z jednej strony podmiot (godność świadka i powiernika prawdy), z drugiej zaś przedmiot – byt, któremu „należna” jest afirmacja (*affirmabile*)¹⁴. Fenomenologia aktu poznania prowadzi tedy do odkrycia korzeni porządku normatywnego. Z tego porządku wyrasta etyka normatywna. Etyka, opierając się zatem na własnym, specyficznym doświadczeniu, jest nauką autonomiczną,

¹² Przez etyczny personalizm rozumie się stanowisko uznające godność osoby ludzkiej za normę moralności. Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń i in., Lublin 1982, s. 42.

¹³ „Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 51.

¹⁴ Każdy stan rzeczy, każdy byt dany jako faktycznie istniejący, staje się tym samym „zadany” podmiotowi poznania do stwierdzenia.

czyli epistemologicznie i metodologicznie niezależną od jakiegokolwiek nauki lub dziedziny wiedzy¹⁵. I w tym sensie jest ona nauką pierwszą bądź też „pierwszą filozofią”¹⁶. Jednakże specyfika etyki jako „filozofii pierwszej” nie leży przede wszystkim w epistemologicznej i metodologicznej autonomiczności punktu wyjścia. Okazuje się, że doświadczenie własne etyki, czyli doświadczenie normatywnej mocy prawdy, jest doświadczeniem fundamentalnym dla teorii poznania, antropologii i metafizyki.

Mianowicie odkrycie błędu we własnym poznaniu prowadzi do odróżnienia poznania prawdziwego od fałszywego. Błąd uświadamia więc wagę i rolę refleksji nad poznaniem, prowadzącej do konstytucji filozoficznej teorii poznania¹⁷. Oto bowiem możliwość błędu rodzi konieczność zabezpieczenia się przed nim przez odkrycie kryterium prawdziwości. Z tej racji nie bez powodu określano teorię poznania jako kryteriologię. Błąd, chroniąc od moralnej winy, polegającej – w świetle etyki

¹⁵ Na temat epistemologicznej i metodologicznej niezależności nauki, zob. A. B. S t ę p i e ń, *O metodzie teorii poznania*, Lublin 1966, s. 97-98.

¹⁶ Pojęcie filozofii pierwszej (*prote philosophia*) pochodzi od Arystotelesa. Píše on tak na ten temat: „jeśli nie byłoby żadnej innej substancji poza tymi, które są wytworzone przez przyrodę, to fizyka byłaby wiedzą pierwszą. Ale jeżeli jest jakaś substancja nie będąca w ruchu, to nauka o niej jest pierwsza i stanowi filozofię pierwszą, która też – jako pierwsza – jest wiedzą uniwersalną. I do niej należy rozważanie bytu jako takiego, to znaczy natury i właściwości bytu jako takiego”. *Metafizyka*, oprac. M. A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, Lublin 1996, E 1025b 25 i nn. Dla Arystotelesa filozofią pierwszą jest zatem metafizyka, ponieważ zajmuje się najogólniejszym aspektem rzeczywistości. Na temat rozumienia filozofii pierwszej na płaszczyźnie systematycznej i historycznej zob. W. S t r ó ż e w s k i, *Ontologia*, Kraków 2003, s. 24-34.

¹⁷ Fakt błędów, oprócz dogmatyczności nauk, jest zasadniczym źródłem problematyki teoriopoznawczej. Por. A. B. S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, s. 63.

normatywnej mocy prawdy – na samosprzeniewierzeniu się, domaga się kontroli aktu poznania dla zagwarantowania jego prawdziwości, aby ustrzec podmiot przed szkodliwymi dlań skutkami błędu. Podmiot spełnia się bowiem przez respekt dla poznania prawdziwego, stąd waga epistemologii dla samospełniania się człowieka. Tak oto z doświadczenia bazowego etyki wyrasta teoria poznania.

Tenże sam akt poznania prawdy, poprzez samopoznanie, jest warunkiem autokonstytucji osoby jako podmiotu moralnego. To, co pierwsze, w porządku tego, co człowiek powinien, nierozdzielnie łączy się z tym, kim człowiek jest. Stąd *primum ethicum* i *primum anthropologicum convertuntur*: etyka okazuje się antropologią normatywną¹⁸. Tak rozumiana antropologia, konstytuująca się z podmiotowego wymiaru aktu poznania prawdy, jest kontekstową definicją etyki. Zauważmy, że człowiek, stając na straży prawdziwości tego, co stwierdza, staje się stróżem samego siebie jako kogoś, kto ponosi odpowiedzialność za prawdę świata i za swoją w tym świecie pozycję. Tak oto prawda, którą stwierdzam, domaga się uprawiania teorii jej

¹⁸ „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*. W *datum* tym zawiera się tedy jakby kod określający – z jednej strony – to, kim jestem jako podmiot autoinformacji, a z drugiej strony – kod określający to, kim nie wolno mi nie być, będąc zarazem podmiotem auto-imperatywu. Jest to więc kod, który ujawnia i określa to, k i m j e s t e m p r z e z t o, k i m n i e w o l n o m i n i e b y ć [podkr. moje – K.K.]”. T. S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 24. Można by powiedzieć, że jeszcze nie wiem, kim jestem (od strony kategorialno-treściowej), a już wiem, czego mi nie wolno. Moja samowiedza spełnia się przez to, czego nie powinienem.

świadka i jej powiernika. Etyka zatem, aby oddać sprawiedliwość leżącemu u jej źródeł doświadczeniu, nie może się nie stać normatywną antropologią.

Podstawowe doświadczenie etyki jest wszakże źródłem nie tylko teorii poznania i antropologii. Trzeba bowiem zauważyć, że realność tego, co osoba stwierdza, realność samej dokonującej stwierdzenia osoby oraz realność (f)aktu poznania prawdy i jej normatywnej mocy odsłania koniec końców bytowy (metafizyczny) wymiar rozważanego fenomenu. Współodślanianie się normatywności i realności na płaszczyźnie wyjściowego doświadczenia oznacza, że etyka i metafizyka konstytuują się *uno actu*¹⁹. W doświadczenie realności moralnego datum wpisane jest doświadczenie przygodności, czyli niekonieczności istnienia. Byt niekonieczny domaga się, na mocy zasady racji ostatecznej, adekwatnej doń przyczyny swego istnienia. Przyczyną tą jest Absolut Istnienia i Miłości. Istnienie człowieka okazuje się skutkiem szczodrości stwórczej Absolutu. Metafizyczny wymiar doświadczenia normatywnej mocy prawdy pozwala zatem odkryć odpowiedzialność człowieka wobec Stwórcy – Ostatecznej Racji swego istnienia. Odpowiedzialność ta wyraża się w uwielbieniu i dziękczynieniu swemu Stwórcy za dar istnienia.

Jeśli doświadczenie rzeczy jest zarazem doświadczeniem własnego bytu, to pytanie o rację istnienia świata jest zarazem pytaniem o rację własnego istnienia. Z perspektywy poznającego podmiotu poznanie świata jest w funkcji poznania siebie. Nie chodzi tu ani o zacieranie różnic strukturalnych między poznaniem świata a poznaniem siebie, ani o redukowanie poznania świata do poznania siebie, ale o udział doświadczenia rzeczywistości pozapodmiotowej, w tym jej istnienia, w samopoznaniu, poprzez które konstytuuje się osoba. Udział ten po-

¹⁹ „Ontologia i etyka konstytuują się *uno actu* w intuicji bytu jako bytu samoistnego – bytu własnego i bytu innych”. R. Spemann, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1997, s. 10.

lega na podmiotowym wymiarze aktu poznania (*reflexio in actu exercito*), także sądu egzystencjalnego. Człowiek, stwierdzając istnienie bytu – właśnie stwierdzając – objawia się sobie jako osoba. Problematyka bytu, czyli problematyka metafizyczna, okazuje się zatem najściślej związana z płaszczyzną antropologiczną, a dokładniej personologiczną. W obliczu bytu człowiek odślania się sobie jako osoba i zarazem doświadcza siebie jako bytu. Stąd metafizyka wyłaniająca się z doświadczenia bazowego etyki ma charakter personalistyczny. Jeśli weźmiemy pod uwagę normatywny charakter poznania bytu, to metafizyka personalistyczna okazuje się zarazem metafizyką etyczną. Stwierdzenie to jest tylko innym sformułowaniem tezy, że etyka i metafizyka konstytuują się *uno actu*.

Doświadczenie normatywnej mocy prawdy, stając się źródłem teorii poznania, antropologii i metafizyki, uzasadnia zatem – jak sądzimy – określenie etyki jako „filozofii pierwszej” lub, ściślej powiedziawszy, „współpierwszej”²⁰. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy (*primum ethicum*) prowadzi do autokonstytucji osoby jako świadka i powiernika prawdy oraz powiernika powiernika prawdy (*primum anthropologicum*), odślaniając realność tego, kto stwierdza, i realność tego, co się stwierdza (*primum metaphysicum*). Aby odpowiedzieć na podstawowe etykotwórcze pytanie – co i dlaczego powinienem? – nie można nie postulować uprawiania: teorii poznania, antropologii i metafizyki. Nie da się bowiem zbudować etyki, nie uprawiając filozofii „całego świata” i nie ukazując zarazem pozycji w nim człowieka. Wgląd w dane tworzące epistemologiczną bazę etyki pozwala dostrzec w nich źródło owej filozofii. Doświadczenie prawdy i jej normatywnej mocy stanowi *locus epistemologico-metodologicus* dla rozumienia specyfiki etyki jako „filozofii pierwszej”. Doświadczenie to sytuuje człowieka w polu

²⁰ Zwrócił mi na to uwagę prof. W. Stróżewski.

odpowiedzialności za świat i siebie samego w obliczu Ostatecznej Racji Istnienia.

Jest jeszcze drugi aspekt rozumienia etyki jako „filozofii pierwszej”. Mianowicie etyka oparta na normatywnej mocy prawdy, będąc w punkcie wyjścia epistemologicznie i metodologicznie niezależna od innych nauk i zarazem „współpierwsza”, szczególnie antropologii i metafizyce, staje się niejako „wstępem” do filozofii. I antropologia, i metafizyka, i inne nauki konstytuują się zawsze „w” doświadczeniu etycznym i „poprzez” owo doświadczenie. Wszak normatywność aktu poznania i odpowiedzialność podmiotu za prawdę to warunki etyczne konstytucji każdego naukowego poznania. Nie można uprawiać nauki bez formułowania sądów i „mianowania” tym samym siebie do roli świadka prawdy. To, co jest potrzebne do uprawiania filozofii, mieści się w obrębie doświadczenia bazowego etyki. Etyka jest nauką podstawową, skupiającą w punkcie wyjścia wszystkie doświadczenia podmiotu jako świadka i powiernika wszystkiego, co jest i co może być mu dane jako istniejące, a tym samym zadane mu jako świadkowi i powiernikowi świadka. Pierwszeństwo etyki polega na swoistej „sprawdzalności” całego poznania do podmiotu, nie w sensie subiektywistycznym, tylko na płaszczyźnie epistemologiczno-normatywno-personologicznej.

Etyka wszakże jest nie tylko *philosophia prima*, ale również, z uwagi na określenie warunków ostatecznego spełniania się człowieka-osoby (człowiek spełnia się przez respekt dla prawdy, czyli przez dobro moralne), *philosophia ultima*. Poznanie jakiegokolwiek prawdy służy, przez wezwanie do świadectwa, spełnianiu się człowieka. I człowiek spełnia się przez wierność prawdzie. Etyka, wychodząc od fenomenologii aktu poznania prawdy, poprzez jego metafizykę, osiąga swój kres w *etycznym personocentryzmie*, rozumianym jako określenie warunków ostatecznego spełniania się osoby ludzkiej. Etyka jako „filozofia

pierwsza” okazuje się filozoficznym rozwinięciem i dopełnieniem etycznego personalizmu.

Jest wszakże jeszcze coś, czego nie wolno nam przeoczyć, jeśli etyka ma mieć charakter realistyczny i praktyczny, życiowo doniosły. Człowiek może bowiem odrzucić poznana i uznaną przez siebie prawdę, i *de facto* to czyni, dokonując tym samym aktu samosprzeniewierzenia, czyli doświadczając winy. Przez sprzeniewierzenie się sobie człowiek *staje się (jest)* złym człowiekiem, tak jak przez respekt dla prawdy *staje się (jest)* dobrym człowiekiem. Ten egzystencjalny wymiar winy odsłania wspomniany już związek etyczności z metafizycznością. Z tej racji metafizyka wyłaniająca się z doświadczenia moralnego jest metafizyką antropologiczno-etyczną²¹.

Etyka, stwierdzając fakt winy człowieka, pokazuje, że jest to problem na jej gruncie nierozwiązywalny. Człowiek nie może bowiem unicestwić zła moralnego, które sam spowodował. Nie może własną mocą usunąć zła, które dotyka go w jego człowieczeństwie. Dlatego doświadczenie winy czyni go szczególnie podatnym na słuchanie wieści o wybawieniu ze zła moralnego. Etyka o tyle więc staje się *praeambulum fidei*. W tym miejscu, na gruncie doświadczenia winy, dokonuje się otwarcie etyki na teologię moralną²². Tak oto etyka, aby sprostać pytaniu, co i dlaczego powinienem, konstytuuje się jako „filozofia pierwsza” i „ostatnia”, a zarazem otwarta na Objawienie. Można po-

²¹ T. S t y c z e ń , *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*, Lublin 2001, s. 209.

²² Konieczność otwarcia filozofii moralnej na Objawienie głosi J. Maritain. Jedynie teolog dysponuje pełną wiedzą na temat sytuacji egzystencjalnej człowieka (grzech pierworodny) i środkami prowadzącymi do jego wyzwolenia. Jedynie teologia moralna daje adekwatną wiedzę o sytuacji moralnej człowieka. Por. J. M a r i t a i n , *Science et sagesse*, Paris 1935. Zob. także uwagi T. Stycznia we wprowadzeniu do: J. M a r i t a i n , *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 2001, s. 7.

wiedzieć, że etyka na gruncie doświadczenia winy staje się „najbliższa” teologii moralnej, ponieważ to z powodu *morale* (winy) dokonało się chrześcijańskie *revelare* (Odkupienie). Tylko etyka otwarta na Objawienie jest zdolna trafnie odsłonić i adekwatnie wyjaśnić doświadczalnie daną moralną powinność.

Zwieńczając prezentację treści i struktury niniejszej pracy, podkreślmy, że podstawowa jest dla niej analiza doświadczenia normatywnej mocy prawdy jako drogi prowadzącej do konstytucji etyki jako „filozofii pierwszej”. Wgląd bowiem w doświadczenie pozwala ukazać jego podstawowe momenty i ich rolę w budowie systemu etycznego. Przechodzenie od jednego do drugiego z analizowanych momentów nie polega, jak już to podkreśliliśmy, na jakiegokolwiek formie dedukcji, lecz jest ukazywaniem jego pozycji w strukturze doświadczalnej całości, jest widzeniem całości przez części lub widzeniem części poprzez ustrukturuowaną całość.

Struktura tej doświadczalnej całości wyznacza program jej ekspozycji, czyli strukturę pracy. Jako struktura doświadczenia prawdy i jej normatywnej mocy stanowi ona niejako matrycę dla wszystkich podejmowanych kolejno zagadnień. Treścią składających się na rozprawę rozdziałów jest analiza zasygnalizowanych wyżej momentów jako współtworzących doświadczenie bazowe etyki. Sformułowanie tytułów poszczególnych rozdziałów i ustalenie ich kolejności jest właśnie wyrazem uporządkowania danych tego doświadczenia, czyli opisu, interpretacji i wyjaśnienia tego, co dane. Porządek analiz niniejszej rozprawy, wyznaczony kolejnością poszczególnych rozdziałów, jest następujący:

1. Ku doświadczeniu etycznemu. Na początku należało zarysować motywy i dzieje odkrywania właściwego dla etyki punktu wyjścia. Dzieje te – zaczynając od wystąpienia D. Hume’a, którego metaetyczna teza, znana pod nazwą „gilotyny Hume’a”, zmuszała do szukania dla etyki autonomicznego punktu wyjścia – biegną poprzez próby oparcia jej na rozma-

cie rozumianym poznaniu bezpośrednim (sensualizm, intuicjonizm empirycyzujący, intuicjonizm aprioryczny, fenomenologia), kończą się zaś na odkryciu przez K. Wojtyłę doświadczenia normatywnej mocy prawdy jako doświadczenia moralnego *sui generis*, stanowiącego inspirację analiz etycznych jego uczniów. W rozdziale tym zarysowane zostały główne ujęcia doświadczenia etycznego, zwłaszcza takich autorów, jak: M. Schlick, T. Czeżowski i T. Kotarbiński, G. E. Moore i M. Scheler. Autorzy ci traktują zagadnienie doświadczenia w etyce w kategoriach epistemologicznych²³. W dyskusji z fenomenologią M. Schelera ukształtowało się rozumienie doświadczenia i jego roli w etyce przez K. Wojtyłę.

2. Doświadczenie: charakterystyka ogólniepistemologiczna. Ponieważ podstawą etyki jest doświadczenie, czyli bez-

²³ W rozdziale tym nie omawiam koncepcji doświadczenia etycznego w filozofii dialogu. W tym kierunku filozoficznym doświadczenie etyczne sprowadza się do doświadczenia drugiego. Trudno zgodzić się z tezą, że wymiar etyczny odsłania się dopiero w spotkaniu z drugim. Perspektywa moralna pojawia się już w doświadczeniu świata, w poznaniu przez podmiot jakiegokolwiek prawdy. Dla filozofów dialogu refleksja nad relacją „ja – ty” stanowi metodę budowania metafizycznej wizji wyrażonej często metaforycznymi formułami, trudnymi do jednoznacznej interpretacji. W niniejszej pracy analizie doświadczenia drugiego i jego miejscu w strukturze teorii etycznej poświęcony jest rozdz. 5. Niektórzy punktem wyjścia etyki czynią fakt odpowiedzialności. Odpowiedzialność nie jest – jak się wydaje – fenomenem pierwotnym, lecz zbitką różnych momentów, z których podstawowym jest powinność. Nie da się bowiem zidentyfikować odpowiedzialności bez powinności. Fundamentalnym doświadczeniem etycznym jest doświadczenie powinności. Podkreśla to wyrastający z nurtu filozofii klasycznej J. Maritain. Píše on: „L’obligation-en-con-science est une donnée absolument première et absolument irréductible de l’expérience morale”. *La philosophie morale*, Paris 1960, s. 534. Maritain wart jest przywołania głównie z tego powodu, że na gruncie etyki klasycznej zarysował ideę oparcia etyki na doświadczeniu, choć jego refleksje na ten temat mają charakter szkicowy. Por. T. S t y c z e ń, *Problem możliwości etyki*, s. 310.

pośrednie poznanie, trzeba było więc przede wszystkim przedstawić jego zwięzłą charakterystykę epistemologiczną. Zawiera ona podstawowe dla rozumienia doświadczenia kategorie poznawcze.

3. Doświadczenie etyczne. Sedno pracy stanowi analiza doświadczenia bazowego etyki. Jest nim – jak zauważono – doświadczenie normatywnej mocy prawdy. Okazało się, że trzeba było odróżnić doświadczenie moralne od doświadczenia moralności. Pierwsze dotyczy normatywnego charakteru asercji (prawdziwości) każdego aktu poznania i ma charakter meta-przedmiotowy. Drugie zaś ma charakter przedmiotowy i polega z jednej strony na ujęciu bezpośrednim wartości podmiotu asercji – godności tego podmiotu jako osoby – z drugiej zaś na poznaniu wartości przedmiotu aktu poznania – prawdy o dobru. Stąd łączna nazwa obu tych rodzajów doświadczeń – doświadczenie etyczne. Prawda o dobru obejmuje zarówno prawdę o *affirmabile* każdego przedmiotu jako przedmiotu sądu – dobro transcendentale (o czym więcej w rozdziale poświęconym metafizycznemu wymiarowi doświadczenia), jak i prawdę o aksjologicznym zróżnicowaniu dóbr – dobro kategoriale. Doświadczenie moralności „kończy się” ostatecznie w przeżyciu wartości moralnej czynu wobec prawdy (prawdoczynność) i jego sprawcy (samospełnienie podmiotu).

4. Podmiot moralny. Centrum doświadczenia etycznego jest osoba – podmiot moralny – jako zarazem moralny przedmiot dla tegoż podmiotu. Podmiot moralny konstytuuje się w tymże etycznym doświadczeniu. Dynamika autokonstytucji osobowej i moralnej podmiotowości, a zarazem dynamika samego doświadczenia, rozciąga się od autotranscendencji w prawdzie aktu poznania do samospełnienia się (autoteleologia) poprzez „prawdoczynność”.

5. Doświadczenie drugiego. Wśród dóbr będących przedmiotami naszego poznania drugi człowiek jawi się jako dobro

samo w sobie (*bonum honestum*), jako aksjologiczny absolut. Doświadczenie siebie, doświadczenie swego „ja” w akcie poznania oraz doświadczenie faktu obecności innych ludzi i rozpoznanie ich jako innych „ja”, a co za tym idzie, kategorycznego wobec nich zobowiązania, pozwala na sformułowanie normy personalistycznej jako uniwersalnie ważnego sądu (zasady etycznej). Droga do uznania epistemologicznej prawomocności tejże normy wiedzie przez doświadczenie aksjologiczno-normatywne swego „ja”.

6. Prawda o dobru: *utile* i *delectabile*. Prawda o dobru kategorialnym obejmuje trzy rodzaje dobra: wspomniane powyżej dobro osoby – *bonum honestum* – oraz *bonum utile* i *bonum delectabile*. Z dobrami tymi wiążemy przede wszystkim znaczenie przedmiotowe, odkrywane w aktach poznania. *Bonum utile* to byt pozaosobowy, który z tej właśnie racji może być potraktowany jako środek do afirmacji osoby. *Bonum delectabile* natomiast to szczególny rodzaj dobra, jakim jest estetyczne piękno. Zachodzi ostra cezura między *bonum honestum* a tymi dwoma rodzajami dóbr. Tylko *bonum honestum* rodzi kategoryczną powinność. Dwa pozostałe dobra nie wymagają kategorycznego respektu. Analizy dobra-środka i dobra estetycznego nie może jednak zabraknąć w opisie aksjologicznych korelatów asercji sądowej. Dobra-środki, stanowiąc dobra wsobne, są zarazem dobrami dla osoby, poprzez które dokonuje się jej afirmacja. Doświadczenie piękna zaś jest z jednej strony wyrazem transcendencji przez podmiot materialnego wymiaru swego bytowania (potrzeb materialnych), z drugiej zaś – zdolności dostrzeżenia ponadutilitarnego charakteru bytu.

7. Metafizyczny wymiar doświadczenia etycznego. W doświadczeniu etycznym zawarty jest wymiar metafizyczny, rozumiany jako wymiar transfenomenologiczny. Odsłania się w nim bytowość tego, *co* się stwierdza, i tego, *kto* stwierdza to, *co* stwierdza. Metafizyka wyłaniająca się poprzez to etyczne do-

świadczanie ma charakter personalistyczny: poznanie (stwierdzenie) bytu, poprzez prawdę aktu poznania, umożliwia autokonstytucję („obudzenie się”) osoby, na fundamencie jej konstytucji bytowej. Ponadto dostrzeżenie faktu, że osobowa godność jest podmiotowi autokonstytucji współdana zawsze wraz z przygodnym (niekoniecznym) istnieniem ludzkiego bytu, prowadzi – mocą metafizycznej zasady racji dostatecznej – do odkrycia Osobowego Absolutu Istnienia i Miłości jako Stwórcy osoby ludzkiej. Dostrzeżenie, iż osoba jest tym, kim jest, o ile jest, oraz że jej istnienie w tym świecie przybiera postać życia, ujawnia, iż niemożliwa jest afirmacja osoby dla niej samej bez afirmacji jej życia, a ostatecznie bez afirmacji jej Stwórcy. Życie-istnienie, ujawniając się jako wartość dla osoby jako osoby fundamentalna, uczestniczy tym samym w godności osoby, którą ziszcza. Stąd też nabiera ono wartości sakralnej.

8. Epistemologiczno-metodologiczna charakterystyka doświadczenia etycznego. Dotychczasowe analizy skupiały się zasadniczo na podmiocie i przedmiocie etycznego doświadczenia. Należało się teraz przyjrzeć, retrospektywnie, specyfice samego poznania etycznego (kategoriom, dzięki którym jest ono analizowane) i kształtowanej przez to poznanie strukturze metodologicznej samej etyki jako „filozofii pierwszej”.

Specyfika poznania etycznego polega na jego bezpośrednim ufundowaniu na poznaniu informatywnym (autoinformacja autoimperatywem), co ma swoje metodologiczne konsekwencje w postaci tezy: *Primum ethicum et primum anthropologicum convertuntur*. Na płaszczyźnie doświadczenia moralnego etyka, antropologia i metafizyka konstytuują się *uno actu*. Warto podkreślić, że poznanie powinności moralnej, resp. wartości moralnej, nie wymaga przyjęcia, jak się wydaje, żadnej szczególnej intuicji, żadnego szczególnego aktu poznania. Specyfika poznania etycznego wyznacza model etyki jako „filozofii pierwszej”.

9. Krytyka naturalizmu i decyzjonizmu. Tak rozumiana etyka może stanowić podstawę krytycznego ustosunkowania się do dwóch, zwłaszcza podstawowych, współczesnych propozycji metaetycznych. Pierwszą propozycją jest naturalizm, który w ogóle przekreśla etykę normatywną, zamieniając ją na prakseologię bądź eudajmonologię, czy to w wersji metafizycznej, czy to w wersji psychologistycznej. Koncepcja ta redukuje rozumienie dobra jako *affirmabile* do *appetibile*. Drugą jest decyzjonizm, występujący pod nazwą „kreatywnego sumienia” czy „(s)twórczego rozumu”. Sprowadza on wolność podmiotu do samozależności, eliminując z ludzkiego doświadczenia auto-transcendencję w prawdzie i tym samym doświadczenie normatywności. Koncepcja ta, redukując normatywność do (f)aktu nakazu, okazuje się wersją naturalizmu.

10. Ku personalistycznej teologii moralnej: od osobocentryzmu moralności do chrystocentryzmu wiary. Doświadczenie samosprzeniewierzenia się (winy) otwiera etykę na teologię moralną. Nieusuwalność winy, to znaczy jej nierozwiązywalność na gruncie etycznym, sprawia, że etyka staje się „wstępem do wiary” (*praeambulum fidei*). Etyka normatywnej mocy prawdy zostaje dopełniona perspektywą teologiczną, personalizm otwiera się na chrystocentryzm, czyli osoba ludzka – jako osoba „ku” – otwiera się na pełnię osoby, którą jest dla niej Osoba Boga-Człowieka, Jezus Chrystus.

W zakończeniu, stanowiącym podsumowanie osiągniętych rezultatów, podkreśla się specyfikę ukształtowanej w toku analiz etyki normatywnej mocy prawdy jako „filozofii pierwszej”. Etyka ta wskazuje na spełnianie się osoby ludzkiej przez respekt dla prawdy. W świecie, w którym osoba bytuje, pełnię swej prawdy osiąga w *communio personarum*, która jest drogą ku ostatecznemu spełnieniu w komunii z Trójosobowym Bogiem.

Niewątpliwie inspirującą rolę w poszukiwaniu autonomicznego punktu wyjścia etyki odegrał Dawid Hume swoim ujęciem problemu, które przeszło do historii filozofii pod nazwą „gilotyny Hume’a”¹. Hume zwrócił uwagę na to, że między twierdzeniami opisowymi a normatywnymi nie ma logicznego przejścia: nie da się wyprowadzić zdań normatywnych ze zdań opisowych. Uzyskanie twierdzeń aksjologiczno-normatywnych w drodze operacji logicznych jest niemożliwe. Na gruncie językowym, czyli na gruncie zdań, zachodzi rozziw między opisem a oceną i normą. Nie ma przejścia – jak głosi słynna formuła – między „jest” a „powinien”. Oznacza to, że nauki aksjologiczno-normatywnej, m.in. etyki, nie da się wyprowadzić z nauk opisowych, takich jak metafizyka i antropologia. Każda taka próba narażałaby się na zarzut popełnienia błędu *petitio principii*² w wersji „błędnego koła”. Aksjologiczno-

¹ D. H u m e, *Treatise on Human Nature*, III, 1, 1 (wydanie polskie: *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, t. II, Warszawa 1963, s. 259-260). Por. również T. S t y c z e ń, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do powinnościowych*, „Roczniki Filozoficzne” 14(1966) z. 2, s. 65-80.

² W sprawie rozumienia błędu *petitio principii* zob. K. A j d u k i e w i c z, *Logiczne podstawy nauczania*, Warszawa 1934, oraz S. K a m i ń s k i, *Systematyzacja typowych błędów logicznych*, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962), z. 1, s. 5-39.

-normatywny charakter wniosku, stanowiący przedmiot dowodzenia, zostaje bowiem przesądzony w przesłance.

Następnym filozofem, ważnym dla problematyki punktu wyjścia etyki, był George Edward Moore. Zarzucił on dotychczasowym koncepcjom etyki popełnienie tzw. błędu naturalistycznego. Błąd ten polega na znaczeniowym utożsamieniu cechy „dobry” z jakąś cechą empiryczną (w języku Moore’a – „naturalną”, stąd nazwa błędu)³. Według Moore’a, nazwa „dobry” jest nazwą jedynej w swoim rodzaju cechy przedmiotu. Cecha ta jest cechą prostą, niezłożoną, stąd niedefiniowalną, jeśli przez definiowanie rozumieć ujawnianie cech składowych definiowanego przedmiotu. Każda próba zdefiniowania dobra nieuchronnie popełnia błąd jego redukcji do czegoś, co dobrem nie jest. Tym, do czego redukuje się dobro, bywa zwykle cecha zmysłowo stwierdzalna – przyjemność, poczucie zadowolenia etc. Można jednak także redukować dobro do jakiejkolwiek kategorii nieempirycznej⁴. Taką operację heterogenizacji dobra Moore nazywa właśnie błędem naturalistycznym. Etyka obarczona tym błędem jest etyką naturalistyczną. Naturalista nie dostrzega istotnej różnicy między opisem a normą, traktując tę ostatnią jako wariant opisu. Cecha dobra – zdaniem Moore’a – jest dostępna w niezależnej od doświadczenia, apriorycznej intuicji⁵. Intuicję tę przeciwstawił Moore sensualistycznie rozumianemu doświadczeniu, nieuchronnie prowadzącemu do etyki naturalistycznej. Przedmiotem tej intuicji jest nie cecha konkretna, ale „cecha jako taka”. Konkluzja autora *Zasad etyki* jest zgodna ze stanowiskiem Hume’a. Błąd naturalistyczny

³ G. E. M o o r e, *Zasady etyki*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1919, s. 38.

⁴ Popełnienie błędu naturalistycznego zarzuca Moore Kantowi, prowadzącemu – według niego – dobro do tego, co kategorycznie nakazuje „czysty rozum praktyczny”. Tamże, s. 127-129.

⁵ Tamże, s. VII.

Moore'a to semiotyczna wersja logiczno-formalnej „gilotyny Hume'a”. Na płaszczyźnie logiki i języka przepaść między „jest” a „powinien”. Oznacza to, że nie można otrzymać tez aksjologicznych i normatywnych na drodze zabiegów logiczno-językowych. Każda próba wyprowadzenia etyki z nauki opisowej (antropologii, metafizyki, psychologii, socjologii, teologii etc.) popełnia błąd redukcji *ad aliud genus*.

Jeśli twierdzeń etycznych nie można wyprowadzić – bez popełnienia błędu logicznego – z jakiejkolwiek nauki i niepodobna sprowadzić ich do pozaracjonalnej perswazji⁶, to płynie stąd oczywisty wniosek, że tezy aksjologiczne i normatywne czerpią swoją poznawczą prawomocność z bezpośredniego doświadczenia. Każda próba oparcia etyki na czymś innym niż doświadczenie naraża się na zarzut „braku początku” lub prowadzi do odmówienia etyce charakteru racjonalnego (poznawczego)⁷. Podstawowy zatem problem, jaki przed nami staje, to koncepcja tego doświadczenia – doświadczenia, w którym odsłaniają się takie przedmioty, jak wartości czy powinności. Warto może zauważyć, że źródłem odrzucenia pewnego rodzaju doświadczenia jest zwykle bądź trudność w jego interpretacji, bądź przyjęty *a priori* system filozoficzny⁸. Trzeba zatem przejść obecnie do zarysowania podstawowych koncepcji doświadczenia, które wymieniliśmy we wstępie.

⁶ Pogląd sprowadzający etykę do perswazji ostatecznie nieracjonalizowalnych postaw podmiotu ma przeciwko sobie spontaniczne przekonanie, że za ocenami i normami moralnymi kryją się jakieś racje, wiążące się z poznaniem tego, kim jest człowiek.

⁷ Najbardziej znaną postacią akognitywizmu jest emotywizm. Prezentację i krytykę emotywizmu zawiera rozprawa T. Stycznia, *Problem możliwości etyki*, s. 79-90. Zob. też: B. B l a n s h a r d, *Czy ludzie mogą być rozumni?*, w: *Filozofia amerykańska. Wybór rozpraw i szkiców historycznych*, red. J. Krzywicki, Boston 1958, s. 121.

⁸ Por. A. S z o s t e k, *Filozoficzne implikacje obiektywizmu w etyce*, w: t e n ż e, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 86.

Zanim to jednak uczynimy, należy odnotować doniosłą dla przywrócenia poznaniu etycznemu obiektywnej wartości poznawczej próbę podjętą przez Immanuela Kanta. Dla wyrażenia bezwarunkowego charakteru moralnej powinności formułuje Kant koncepcję tzw. imperatywu kategorycznego⁹. Źródłem owego imperatywu jest sam z siebie nakazodawczy (prawodawczy) rozum, który filozof z Królewca nazywa „czystym praktycznym rozumem”¹⁰. Imperatyw ten, będąc „apriorycznym faktem” stwarzanym i odkrywanym przez ten rozum, nie kierującym się żadnymi danymi empirycznymi¹¹, ma charakter czysto formalny¹². Oprócz tego imperatywu czysto formalnego Kant formułuje imperatyw kategoryczny o charakterze „treściowym”. Brzmi on: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”¹³. W tym wypadku źródłem kategorycznej powinności jest osoba, wraz z przysługującą jej godnością, wyznaczającą, co się jej godzi lub nie godzi. Osoba, jako istota rozumna, należy do „państwa celów”¹⁴. Pojawienia się kategorii osoby nie tłumaczy ani doświadczenie, prowadzące się, według Kanta, do doznawania treści wrażeniowych, ani rozum, wytwarzający wyłącznie formy dla owych treści. Kategoria ta „rozsadza” formalistyczne ujęcie etyki przez Kanta. Obecność osoby jako źródła kategorycznej powinności zdaje się świadczyć, że w myśli Kanta

⁹ Zob. I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971, s. 41.

¹⁰ Tamże, s. 9.

¹¹ Imperatyw kategoryczny jest sądem syntetycznym *a priori*, a więc w swej funkcji informacyjnej jest niezależny od doświadczenia.

¹² Brzmi on następująco: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”. I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 50.

¹³ Tamże, s. 62.

¹⁴ Tamże, s. 69.

funkcjonuje „ukryte doświadczenie moralne”¹⁵, któremu – wbrew logice swego systemu – daje on wyraz swoim „personalistycznym imperatywem”. Trzeba zatem odsłonić owo doświadczenie jako źródło informacji o moralnej powinności i ukazać jego rolę w budowie systemu etyki.

Jedną z propozycji rozumienia doświadczenia w etyce stanowi koncepcja sensualistyczna. Dojrzałą postać przyjęła ona w przedłożeniu Moritza Schlicka¹⁶. Dla niego przedmiotem doświadczenia stanowiącego podstawę etyki jest przyjemność dana człowiekowi w doznaniach zmysłowych. Poznanie empiryczne, jedynie prawomocne, pozwala stwierdzić tożsamość dobra i przyjemności. Moralna wartość jakiegoś postępowania polega na wywoływaniu przez nie przyjemności. W przyjemności właśnie miałyby swoje ugruntowanie moralne powinności. Powinność jest – pisze Schlick – „częścią procesu motywacyjnego i jako taka sama wchodzi w skład chcenia”¹⁷. Człowiek z konieczności pragnie przyjemności i wedle przyjemnych/przykrych skutków ocenia swe postępowanie. Zmysłowa przyjemność to *summum appetibile* człowieka. Etyka dla Schlicka to psychologistyczna, oparta na introspekcji, teoria zachowania się człowieka, oceniającego postępowanie wedle hedonistycznego kryterium. Ma ona charakter prakseologiczny, formułując reguły osiągania zmysłowego szczęścia.

Etyka zostaje tu – jak widzimy – zredukowana do nauki etologicznej, badającej, jak ludzie faktycznie postępują, a nie jak postępować powinni. Schlick nie dostrzega, że faktyczne postępowanie nie odsłania powinności. U podstaw sensualistycznej koncepcji doświadczenia etycznego leży skrajnie empirystyczna koncepcja poznania. Poznanie sprowadza się do sądów protokolarnych, ujmujących najprostsze wrażenia zmysłowe. Aprio-

¹⁵ Zob. T. S t y c z e ń, *Problem możliwości etyki*, s. 103 n.

¹⁶ M. S c h l i c k, *Zagadnienia etyki*, Warszawa 1960.

¹⁷ Tamże, s. 138.

rycznie przyjęty empiryzm każe z tego, co dane ludzkiej świadomości, wybrać to, co jedynie zmysłowo uchwytne. Ostatecznymi danymi empirycznej świadomości są przyjemność i przykrość. Empiryzm prowadzi w konsekwencji do likwidacji faktu etycznego. Hedonizm Schlicka jest postacią naturalizmu, krytykowanego już przez G. E. Moore'a w *Zasadach etyki*.

Pewną propozycją rozumienia specyfiki poznania aksjologicznego (etycznego) jest jego koncepcja intuicjonistyczna. Chodzi tu o intuicję różną od intuicji zmysłowej. Ma ona charakter *sui generis* pozaempiryczny (pozazmysłowy). Według tego stanowiska, specyfika przedmiotu (wartość lub powinność) wymaga specyficznego aktu poznawczego. Tym aktem jest właśnie intuicja. Ujmuje ona swój przedmiot bezpośrednio i całościowo, jakby „jednym rzutem oka”, jednoetapowo. Propozycję intuicjonistów można traktować bądź jako „ukryte doświadczenie moralne”, bądź jako „anonimowe” poszerzenie pojęcia doświadczenia¹⁸. Poszczególni przedstawiciele tak rozumianego intuicjonizmu różnią się między sobą co do epistemologicznego charakteru intuicji, statusu przedmiotowej wartości, roli, jaką ta pierwsza odgrywa w uzasadnianiu tez etyki. Tadeusz Czeżowski¹⁹ np. podkreśla paralelę między opisem a oceną etyczną, wprowadzając pojęcie „empirii aksjologicznej”, stanowiącej podstawę pierwotnych ocen, których treścią jest stwierdzenie wartości pewnego postępowania. Etyka jest nauką empiryczną, powstałą przez indukcyjne uogólnienie owych elementarnych ocen. Tadeusz Kotarbiński²⁰ łączy intuicję aksjologiczną w etyce, nazywaną przez niego

¹⁸ T. S t y c z e ń, *Problem możliwości etyki*, s. 105.

¹⁹ T. C z e ż o w s k i, *Etyka jako nauka empiryczna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 18(1949), s. 161-171; t e n ż e, *Uwagi o etyce empirycznej*, „Studia Filozoficzne” 5(1960) nr 6, s. 157-162.

²⁰ T. K o t a r b i ń s k i, *O istocie oceny etycznej*, w: *Wybór pism*, t. I: *Myśli o działaniu*, Warszawa 1957, s. 699-707; t e n ż e, *Zasady etyki niezależnej*,

„oczywistością serca”, z postawą „spolegliwego opiekuństwa”. Głosi on, opierając się na „oczywistości serca”, ideę „etyki niezależnej” od filozofii i od religii. Etyka jest epistemologicznie samodzielna, oparta na bezpośrednim ujęciu poznawczym wartości danego postępowania i metodologicznie niesprowadzalna do jakiejkolwiek teorii ludzkiego działania²¹. Godny podkreślenia jest fakt, że T. Kotarbiński, będąc skądinąd twórcą prakseologii, czyli teorii sprawnego działania, wyróżnia zarazem etykę w sensie ścisłym, czyli etykę normatywną. Epistemologiczną bazą etyki normatywnej jest „oczywistość serca”. Obaj myśliciele zbliżają pojęcie intuicji aksjologicznej do intuicji zmysłowej, niemniej ich ze sobą nie utożsamiają. Zarówno T. Czeżowski, jak i T. Kotarbiński dostrzegają swoistość (intui-

w: t e n ż e, *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław 1970, s. 194-206.

²¹ „Etyka w szerszym tego słowa znaczeniu [...] obejmuje trzy wielkie działy: naukę o życiu szczęśliwym, naukę o praktyczności działań i naukę o tym, jak trzeba żyć, aby zasłużyć na miano porządnego człowieka. [...] Mają one na celu konstrukcję jak najracjonalniejszych programów postępowania z punktu widzenia satysfakcji, sprawności i godziwości. Pierwszą z nich nazywa się czasem hedonistyką lub eudajmonologią lub felicytologią lub biotechniką. Ostatnia nazwa brzmi bałamutnie, ponieważ łatwo może wywołać złudzenie, iż tutaj właśnie roztrząsa się warunki technicznej działalności czynów, gdy tymczasem technicznymi walorami działania zajmuje się właśnie druga dyscyplina, zwana prakseologią albo ogólną technologią działania. Wszelako problemów etyki właściwej, etyki w węższym tego słowa znaczeniu, trzeba poszukiwać dopiero w dziale trzecim, zwanym także deontologią moralną albo teorią obowiązku moralnego (w przeciwieństwie do deontologii prawniczej, czyli teorii zobowiązań wedle prawa pozytywnego). Oceny hedonistyczne wahają się wzdłuż linii wyznaczonej przez antytezę przyjemności i przykrości, oceny prakseologiczne oscylują między mistrzostwem a niedołęstwem, dla ocen zaś etycznych miarodajne jest przeciwstawienie tego, co czci godne, i tego, co haniebnego”. T. K o t a r b i ŋ s k i, *Drogowskazy etyki niezależnej*, w: t e n ż e, *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, s. 221.

cyjność) poznania aksjologicznego. Intuicyjnego ujęcia domaga się swoisty przedmiot etyki, jakim jest szacunek należny człowiekowi od człowieka. Teza ta jest równoważna tezie o metodologicznej autonomii etyki. Dla Moore'a natomiast intuicja ma charakter aprioryczny, czyli zarówno w swej genezie, jak i prawomocności epistemologicznej jest niezależna od doświadczenia (zmysłowego). Jej przedmiotem jest – jak już mówiliśmy – cecha dobra jako taka. Tak rozumiany intuicjonizm naraża się na zarzut arbitralności, przekreślając możliwość intersubiektywnej kontroli danych owej intuicji. Intuicja aprioryczna, odcinając poznanie wartości od przedmiotu noszącego ową wartość, uniemożliwia tym samym intersubiektywną kontrolę wartości poznawczej też intuicyjnie uzyskiwanych.

Trzeba się natomiast zgodzić z tezą intuicjonistów, że poznanie aksjologiczne charakteryzuje się bezpośredniością i swoistością ujęcia poznawczego. Poznanie to ma – jak sądzymy – charakter doświadczalny, czyli obiektywnie informuje o realnie istniejących wartościach i powinnościach. Epistemologiczna kategoria „intuicji wartości” wymienionych intuicjonistów nie gwarantuje – jak się wydaje – etycznego obiektywizmu, uniwersalizmu i realizmu. Dopiero pojęcie realistycznego i intersubiektywnie kontrolowalnego „doświadczenia moralnego” pozwala adekwatnie wyrazić epistemologiczną specyfikę poznania leżącego u podstaw etyki.

Jedną z najdalej idących prób uchwycenia specyfiki doświadczenia w etyce jest koncepcja fenomenologiczna. Dla fenomenologów, których klasycznym przedstawicielem w etyce jest Max Scheler, doświadczenie odgrywa rolę fundamentalną w konstytucji poszczególnych dziedzin filozofii²². Wszelkie ba-

²² M. Scheler pisze: „Jede Art von Erkenntnis wurzelt in Erfahrung. Und auch die Ethik mu sich auf «Erfahrung» gründen”. Zob. M. S c h e l e r, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*,

danie winno się rozpoczynać od bezpośredniego kontaktu z przedmiotem, czyli fenomenem. Fenomenem jest to, co bezpośrednio i naocznie dane. Metoda fenomenologiczna to ogląd i opis tego, co i jak dane. Przedmiotem badania stają się także fenomeny moralne. Czym są owe fenomeny moralne? Mają nimi być specyficzne ludzkie przeżycia o charakterze poznawczym, w których są nam dane takie przedmioty, jak wartości czy powinności. Mają one charakter aktów intencjonalnych, w których ujmujemy aksjologiczną treść przedmiotową. Wartości są czymś całkowicie specyficznym, dlatego domagają się specyficznych aktów poznawczych. Jaki charakter mają zatem akty poznania aksjologicznego? Otóż dla takich fenomenologów, jak Edmund Husserl²³ i Max Scheler²⁴, intuicja aksjologiczna, podobnie jak dla Moore'a, ma charakter aprioryczny. Jest to wszakże *a priori* szczególne, bo o charakterze emocjonalnym. Jest to intuicja o charakterze emocjonalistycznym, spełniana w przeżyciach o charakterze uczuciowym. Dotyczy ona nie tylko wartości czy powinności, ale także ich hierarchii. Intuicyjnie poznajemy miejsce danej wartości w strukturze hierarchicznej. Intuicja fenomenologiczna dociera w konkretnych wartościach lub powinnościach do ich idealnych istot dzięki operacji redukcji ejdetycznej. Poznanie konkretystyczne jest powątpiewalne, narażone na przypadkowość wyniku poznaw-

Bern 1954, s. 179. Pierwsze wydanie książkowe ukazało się pod tytułem: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Um ein Vorwort vermehrt*, Halle 1916. Poglądy etyczne M. Schelera stały się przedmiotem krytycznej analizy K. Wojtyły. Zob. przede wszystkim prace zebrane w tomach: K. W o j t y ł a, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986 oraz t e n ż e, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991.

²³ A. R o t h, *Edmund Husserls Ethische Untersuchungen*, Haag 1960 (7. tom serii *Phenomenologica*). Autor przedstawia, na podstawie materiałów rękopiśmiennych, poglądy Husserla na tematy etyczne.

²⁴ M. S c h e l e r, dz. cyt., s. 85 n.

czego, dlatego nie może pełnić funkcji źródła prawomocności naszego poznania. Poznanie tego, co konkretne, nie daje wiedzy koniecznej, lecz wyłącznie wiedzę prawdopodobną o charakterze indukcyjnym. Wiedzy koniecznej dostarcza wyłącznie poznanie aprioryczno-eidetyczne, strukturalnie niezależne od doświadczenia, czyli od poznania zmysłowo-konkretnego, choć zależne od niego genetycznie.

Wadą fenomenologicznej koncepcji poznania jest jednak to, że rozrywa więź między tym, co istotne, a tym, co faktyczne, między faktycznym istnieniem konkretnego a jego istotą. Redukcja eidetyczna bierze „w nawias” konkretne istnienie moralnego datum. Operacja ta odrywa nas zatem od rzeczywistego doświadczenia²⁵. Poznanie eidetyczne prowadzi fenomenologów do przyjęcia idealnego świata wartości i powinności. Skutkiem redukcji eidetycznej jest zhipostazowanie tego, co w rzeczywistości występuje jako niesamodzielny moment pewnej realnie i konkretnie danej doświadczalnej całości. Powinność i wartość to wzajemnie przynależne momenty moralnego datum, a nie samodzielne istności. Redukcja eidetyczna narusza – dany nam wprost – integralny charakter doświadczenia etycznego. Trzeba oczywiście przyznać rację fenomenologom, że wszelkie badanie trzeba rozpocząć od bezpośredniego kontaktu z przedmiotem badanym²⁶. Rzetelna postawa fenomenologiczna wymaga jednak respektowania cechy bezpośredniości doświadczenia oraz implikowanych przez tę cechę warunków: egzystencjalnej transcendencji i konkretności.

²⁵ Zob. T. S t y c z e ń, *Problem możliwości etyki*, s. 154 i 170 n.

²⁶ Zob. R. I n g a r d e n, *Dążenia fenomenologów*, w: t e n ż e, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 293. A. Stępień metodę oglądu i opisu tego, co bezpośrednio dane, nazywa metodą fenomenologiczną („w sensie ogólnym nie ściśle husserlowskim”) i traktuje jako podstawową metodę filozoficzną. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii* (wyd. pierwsze 1976, raz tylko cytowane), s. 19.

ci²⁷. Warunków tych nie spełnia metoda redukcji ejdetycznej, eliminująca konkretność moralnego datum. Niesłuszne jest także przypisywanie przez fenomenologów funkcji poznawczych uczuciom, czyli zdolności informowania o wartościach lub powinnościach. Funkcja poznawcza w tej materii przysługuje wyłącznie – jak się wydaje – rozumowi, czyli władzy poznawczej. Uczucia mogą jedynie towarzyszyć poznaniu bądź je przenikać, ale nie mogą go zastępować²⁸.

Stanowisko fenomenologów, że doświadczenie stanowi fundamentalne źródło wiedzy o przedmiotach, podziela Karol Wojtyła. Aby budować teorię takiego przedmiotu, jak moralność, trzeba się z nim bezpośrednio zetknąć²⁹. Takiego doświadczenia wymaga etyka jako adekwatna teoria swego przedmiotu. Jakie tedy doświadczenie leży u podstaw etyki?

Doświadczenie to dostrzega Karol Wojtyła w obszarze współdoświadczenia siebie i świata w ich nierozłącznym związku. Człowiek, doświadczając jakiegokolwiek przedmiotu, doświadcza w tym doświadczeniu siebie, tzn. uzyskuje informacje o sobie samym³⁰. Doświadczenie stanowiące punkt wyjścia etyki ma zatem charakter złożony, jest pewną integralną całością. Momenty tworzące „doświadczeniową zbitkę” są zawsze realnie współdane i egzystencjalnie współzależne. Nie wolno ich – w imię wierności temu, co bezpośrednio dane – oddzielać od siebie. Integralna całość tworząca doświadczenie etyczne jest bowiem syntezą wielu

²⁷ Zob. T. S t y c z e ń, S. K a m i ń s k i, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, w: T. S t y c z e ń, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 52-53.

²⁸ Intuicję emocjonalną fenomenologów można rozumieć bądź jako poznanie noszone przez uczucia, bądź jako poznanie współkonstytuowane przez emocje. Por. A. B. S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, s. 118 oraz t e n ż e, *Zagadnienie poznawczej roli sfery emocjonalnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 31(1988) nr 3, s. 3-9.

²⁹ Por. K. W o j t y ł a, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 17(1969), z. 2, s. 5-24.

³⁰ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 51.

warstw i aspektów³¹. Doświadczenie to ma charakter rozumiejący, czyli jest jakimś rozumieniem tego, co jest jego przedmiotem. Rozumienie jest bowiem wewnętrznie związane z doświadczeniem, jest funkcjonalnym uczestnictwem rozumu w bezpośredniości ujęcia przedmiotu i nie ma charakteru apriorycznego. Doświadczenie etyczne nie ma również charakteru sensualistycznego (to, co jest przedmiotem tego doświadczenia, nie jest ujmowane zmysłowo), choć naturalnie wywołuje ono rezonans w zmysłach i uczuciach. Wbrew opinii fenomenologów ma ono charakter realistyczny, czyli sięga bytowego (transcendentalnego – w sensie klasycznym) wymiaru przedmiotu doświadczenia. W interpretacji doświadczenia etycznego autor *Osoby i czynu* łączy wymiar świadomościowy z wymiarem metafizycznym³². Zwróćmy tedy uwagę, wraz z Karolem Wojtyłą, na momenty lub warstwy doświadczenia etycznego.

Podstawowym momentem definiującym dane doświadczenie jako etyczne jest przeżycie powinności. Przeżycie to, jako doświadczalny fakt podmiotowy, jest tym, co konstytuuje to doświadczenie³³. W *Osobie i czynie* K. Wojtyła, analizując fenomen sumienia, stwierdza, że powinność jest doświadczalną postacią zależności od prawdy, której podlega ludzka osoba. Powinność jest fenomenologicznym przejawem normatywnej mocy prawdy, jest tejże prawdy fenomenologiczną manifestacją³⁴. Powinnościowa zależność od prawdy konstytuuje osobę w jej poznawczo-moralnej transcendencji, a właściwie auto-transcendencji, którą Karol Wojtyła nazywa „drugim imieniem

³¹ Por. K. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991, s. 34-39.

³² A. B. Stępień nazywa z tego powodu K. Wojtyłę „tomizującym fenomenologiem”. Por. wypowiedź autora w dyskusji nad *Osobą i czynem* zamieszczoną w „Analecta Cracoviensia” 5-6(1973/74), s. 153-157.

³³ Por. K. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 22-24.

³⁴ Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 199-206.

osoby”³⁵. Bezpośrednio z warstwą normatywną (deontologiczną) związana jest warstwa aksjologiczna, czyli rozszczepienie na dobro i zło. Rozszczepienie to jest konsekwencją odniesienia czynu do normy (prawda o dobru³⁶). Wartość moralna pojawia się jako owoc skierowania człowieka jako podmiotu aktu poznania do siebie jako podmiotu czynu. Wartość moralna, zanim pojawi się w czynie, jest antycypowana w akcie poznania prawdy. Właściwym miejscem urzeczywistnienia się wartości moralnej jest czyn – stąd warstwa *praxis*. Praktykowanie moralności, sprawianie dobra lub zła moralnego i jego przeżywanie K. Wojtyła nazywa doświadczeniem moralnym³⁷. „Dobro”, „zło” – to nie są tylko jakości czynu, ale także właściwości samego bytu osoby, przez które ona się spełnia bądź nie spełnia – stąd warstwa ontologiczna. Wartość moralna nie jest więc wyłącznie treścią świadomości, jak chcą fenomenologowie, lecz także rzeczywistością ontologiczną. Poprzez te aksjologiczne jakości człowiek „staje się” i „jest” dobrym bądź złym człowiekiem – stąd warstwa metafizyczna. W tej wielowarstwowej całości podstawową rolę odgrywa, jak wiemy, doświadczenie powinności. Doświadczenie to K. Wojtyła nazywa doświadczeniem moralności³⁸. Identyfikuje ono doświadczenie etyczne w jego swoistości. Taki jest – jak się wydaje – podstawowy wniosek płynący z charakterystyki tego doświadczenia. Przeprowadzone przez K. Wojtyłę analizy otwierają drogę do całościowej i adekwatnej interpretacji doświadczenia etycznego oraz ukazania jego roli w budowaniu teorii etycznej. Praca niniejsza jest próbą rozwinięcia i uzupełnienia owych analiz w kierunku narysowania całościowej wizji etyki opartej na doświadczeniu normatywnej mocy prawdy.

³⁵ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 388.

³⁶ T e n ż e, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 57-61.

³⁷ T e n ż e, *Problem doświadczenia w etyce*, s. 17.

³⁸ Tamże, s. 18.

Ogólnoepistemologiczna charakterystyka doświadczenia

Skoro u podstaw etyki znajduje się doświadczenie etyczne, to – zanim przejdziemy do jego bliższej charakterystyki – trzeba nam rozważyć, czym jest doświadczenie w perspektywie ogólniepistemologicznej. Niewątpliwie jest ono fundamentalnym typem ludzkiego poznania. Pełni funkcję podstawowego źródła informacji o nas samych i otaczającej nas rzeczywistości, o rozmaitych przedmiotach, z którymi styka się człowiek. Doświadczenie to – najogólniej – bezpośredni kontakt poznawczy z określoną, specyficzną treścią istniejącą. Na czym polega szczególny charakter doświadczenia? Polega on na tym, że podmiot bezpośrednio i naocznie ujmuje przedmiot, niejako się z nim styka. W doświadczeniu przedmiot sam odsłania się podmiotowi, staje przed nim „twarzą w twarz”. Podmiot naocznie i bezpośrednio ogląda przedmiot. Przedmiot ten jest ujmowany całościowo, „za jednym zamachem”, „jednym rzutem oka”. Charakter ujęcia sprawia, że to, co w tym doświadczeniu ujmujemy, dane jest całe naraz, ale *in actu confuse*. Doświadczenie dostarcza informacji, ale teoretycznie niezdeterminowanej, o istnieniu i kwalifikacjach treściowych czegoś. Domaga się więc uwyraźnienia, bliższego określenia, eksplikacji. Jest ono dziełem analizy. Doświadczenie jednak zawiera, oprócz momentu oglądowego, także moment stwierdzenia tego, co jest jego przedmiotem. Moment stwier-

dzenia polega na tym, że to, co ujmujemy, jest przez nas zastane, napotkane, niezależne od samego aktu poznawczego i spełniającego go podmiotu. Ten moment stwierdzenia w doświadczeniu jest pierwotny w stosunku do spełnianego w sądzie. Odkrywamy w doświadczeniu pozycję bytową przedmiotu. Doświadczenie ma zatem charakter pasywno (ogląd)-aktywny (stwierdzenie)¹. Ma ono zarazem charakter integralny. Oznacza to, że jego momenty są współdane jako współzależne. Nie-
respektowanie tego rysu doświadczenia prowadzi do usamodzielnienia jego niesamodzielných momentów, czyli do błędu hipostazowania, a w efekcie do idealizmu, potraktowania tego, co usamodzielnione, jako idealnie istniejącego. Przykładem tego jest aksjologia wielu fenomenologów².

W poznaniu doświadczalnym zasadniczą rolę odgrywa przedmiot, który determinuje charakter ujmującego go aktu. Doświadczenie jest zawsze doświadczeniem czegoś. Jest ono z jednej strony przeżyciem aktowym informującym o czymś, z drugiej – samą informacją o przedmiocie tego przeżycia i informacją o podmiocie owego przeżycia, z trzeciej zaś – zdarzeniem (faktem) w życiu człowieka. Doświadczenie jest aktem i faktem zarazem.

Istnieją rozmaite postacie doświadczenia, ponieważ różne przedmioty wprost i naocznie nam się odsłaniają. Dlatego koncepcja doświadczenia jest pochodną... doświadczenia, czyli należy uważnie przyjrzeć się temu, co i jak się przed nami odsłania, i przyjąć to, co jest nam dane, co się nam narzuca. O tym, czym jest doświadczenie, rozstrzyga samo doświadczenie. Jego sens konstryuuje się w przebiegach naszej świadomości. Doświadcze-

¹ Por. K. W o j t y ła, *Problem doświadczenia w etyce*, s. 12-15.

² Klasycznym przedstawicielem idealizmu w etyce jest N. Hartmann, por. jego *Ethik*, Berlin 1962⁴. Znamienny dla jego poglądów fragment, zatytułowany *O idealnej samoistności wartości*, został zamieszczony w: *Z fenomenologii wartości*, red. W. Galewicz, Kraków 1988, s. 85-100.

nie jest przede wszystkim bezpośrednim poznaniem stanów rzeczy zachodzących w realnym świecie. Ma ono zatem charakter realistyczny, kontaktując nas z realną rzeczywistością.

Pojęcie doświadczenia obejmuje swoim zakresem nie tylko przedmioty zewnętrzne wobec świadomości, lecz także rozmaite postacie samoświadomości. Bezpośrednio są nam dane nie tylko pewne przedmioty, ale również tak specyficzny „przedmiot”, jak świadomość. Na szczególną uwagę, ze względu na swą rolę w etyce, zasługuje świadomość nierefleksyjna (przeżywaniowa), która informuje wprost o aktualnie zachodzącym przeżyciu i jego podmiocie. O ile w poznaniu przedmiotowym świadomość skierowana jest na przedmiot, „żyje” odzwierciedlanym przedmiotem, o tyle w przeżywaniu świadomość „żyje” rozgrywającym się w podmiocie przeżyciem, żywą obecnością „ja”, „wprowadzając” przedmiot w podmiot. Świadomość pełni zatem dwie zasadnicze funkcje – jak to określi Karol Wojtyła – odzwierciedlającą i interioryzującą to, co zostało poznane³. W przeżywaniu jest zawarty moment przedmiotowego odniesienia aktu, ale sam przedmiot nie jest wprost uobecniony, nie jest w centrum uwagi. Z tej racji przeżywanie nie może być źródłem wiedzy o strukturze przedmiotu. Zatrzymanie się w procesie wiedzotwórczym na samym przeżyciu uniemożliwiłoby zbudowanie teorii przedmiotu (ontologii).

Dla właściwego rozumienia doświadczenia istotne jest przyjęcie jego ateoretycznego charakteru. Oznacza to, że w punkcie wyjścia procesu wiedzotwórczego sytuuje się nieuprzedzony opis. Chodzi o to, aby wiernie opisać to, czego i jak doświadczamy. Można bowiem na doświadczenie zakładać aprioryczne „klamry”, których efektem jest jego zafałszowanie. Można, w imię apriorycznych założeń filozoficznych, skreślić w ogóle pewne doświadczenie, uznać, że ono w ogóle nie zachodzi. Jeśli

³ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 77-99.

stanowi ono podstawowe źródło wiedzy, to należy raczej zrewidować założenia filozoficzne, niż skreślać fakty, dla których jest ono poznawczym poręczeniem. Ateoretyczny rys doświadczenia nie przekreśla jego rozumiejącego charakteru. Chodzi o to, aby do opisu danych bezpośrednich nie używać pojęć teoretycznych nazbyt zaangażowanych, które mogłyby zafałszować istotę tych danych.

W doświadczeniu zawarty jest moment rozumienia tego, co jest jego przedmiotem. Rozumiemy to, czego doświadczamy, dzięki obecności w doświadczeniu momentów intelektualnych, pełniących funkcję *medium quo*. Rozumienie jest wobec doświadczenia zarówno immanentne, jak i transcendentne. Dzięki elementowi intelektualnemu można w doświadczanych faktach konkretnych ujmować prawdy ogólne, w tym sensie, że samozrozumiałość czegoś we mnie staje się ogólnie ważna. Fenomen subiektywny staje się intersubiektywny⁴. Ogólność jest związana z umysłowym sposobem odnoszenia się do tego, co konkretne. Element intelektualny sprawia także, że doświadczenie jest „teoretycznie nastawialne”, tzn. jest podatne na teoretyczne zaangażowanie. Funkcjonuje ono w szerszej strukturze teoretycznej, pozwalającej na jego interpretację i wyjaśnienie.

Doświadczenie ujmuje swój przedmiot wprost, czyli bezpośrednio. Aby poznanie miało charakter bezpośredni, nie może w nim występować tzw. pośrednik nieprzezroczysty (*medium quod*), czyli taki, który najpierw musi stać się przedmiotem poznania, aby w następnym kroku dotrzeć poznawczo do właściwego przedmiotu. Może w nim natomiast występować pośrednik przezroczysty (*medium quo*). Nie jest on tematem, ale tym, „przez co” poznajemy przedmiot. *Medium quo* to bezpośredni sposób dania tego, co dane. W poznaniu bezpośrednim

⁴ K. Wojtyła pisze o niewątpliwie subiektywnym fenomenie sumienia: „Fakt sumienia nie jest tak subiektywny, aby nie był w pewnej mierze intersubiektywny”. Zob. *Osoba i czyn*, s. 205.

odstania się przed nami sam przedmiot. Nie ma potrzeby powoływania się na wcześniejsze poznanie. Akt poznania bezpośredniego ma wreszcie charakter ujęcia całościowego, tzn. ujęcia „jednym rzutem oka”, „za jednym zamachem”, co odróżnia go od dyskursu.

Z bezpośredniością poznania wiąże się pojęcie oczywistości. Bezpośredniość ujęcia rodzi oczywistość. Coś, co jest oczywiste, jako wprost dane, odstania się wobec podmiotu. Oczywistość oglądu polega na samoodstanianiu przedmiotu wobec podmiotu⁵. Oczywistość to samoprezentacja przedmiotu, jego ujawnienie się w prawdzie. Temat poznania jest w taki sposób dany, że trudno mi go nie uznać. Nie wolno mi – ze względu na sposób dania – nie uznać poznanej przeze mnie prawdy. Dlatego oczywistość jest kryterium prawdy⁶.

W określeniu doświadczenia, obok kategorii bezpośredniości i oczywistości, pojawia się kategoria naoczności⁷. Naoczność oznacza oglądowność jakiegoś ujęcia poznawczego, tzn. przedmiot jest przez podmiot widziany, w sensie dosłownym, pochodnym albo przenośnym. Jest to własność charakteryzująca sposób dania nam przedmiotu. Niezbędnym warunkiem zachodzenia

⁵ „Oczywistość – pisze E. Husserl – oznacza w najszerszym ze swoich znaczeń ogólny fenomen życia intencjonalnego [...] jest ona całkiem wyróżnioną odmianą świadomości, świadomością, w której rzecz, stan rzeczy, ogólność, wartość itd. przejawiają się, przedstawiają i prezentują jako one same, w ostatecznym *modus bycia tu oto we własnej osobie (selbst da)*, *bycia danym w bezpośrednio naoczny sposób, originaliter*. Ze względu na Ja oznacza to: nie celować (*hinmeinen*) w coś niewyraźne, w pustym antycypującym domniemywaniu, lecz obcować z tym czymś jako samoobecnym, oglądać je, widzieć, dokonywać w nie wglądu jako w coś, co jest w sobie samym dane”. E. H u s s e r l, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 81-82.

⁶ Na temat oczywistości jako kryterium prawdy zob. A. B. S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, s. 141-142.

⁷ Na temat naoczności zob. A. B. S t ę p i e ń, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 17(1974) nr 4, s. 31-33.

naoczności jest spójność tego, co naocznie dane, i samego ujęcia. Podstawą zaś naoczności jest doznawanie treści wrażeniowych. Wydaje się, że w pewien sposób w naoczności typu spostrzeżeniowego mogą partycypować akty poznania intelektualnego.

Doświadczenie, mimo że jest fundamentalnym źródłem ludzkiej wiedzy, nie jest kresem poznania. Dostarcza ono informacji o faktach uznawanych na podstawie empirycznej oczywistości, ale informacja ta domaga się wzmocnienia. Stąd doświadczenie jest epistemologicznie niewystarczalne. Domaga się wzmocnienia asercji zdobytej w nim wiedzy. Wzmocnienie to dokonuje się przez rozwinięcie jego sygnitywnego (rozumiejącego) składnika. Sposobem tego rozwinięcia są pytania, do których podjęcia prowokuje doświadczenie swoim „confusyjnym” charakterem. Pytanie ujawnia, że jest mi znane to, o co pytam, a zarazem że chcę wiedzieć więcej, niż wiem z doświadczenia. Fakt pytań jest epistemologicznym dowodem na to, że ten, kto pyta, wie, o co pyta, ale zarazem nie zna w sposób wyczerpujący tego, o co pyta. Wydaje się, że pytania są równie pierwotne, jak dane doświadczenia. Efektem odpowiedzi na owe pytania jest nie tylko ujaśnienie, ale przede wszystkim wyjaśnienie danych doświadczenia⁸. Przez formułowanie i stawianie pytań oraz poszukiwanie nań prawdziwych odpowiedzi konstryuuje się wiedza. Pytania mają zatem charakter teoriiwórczy, wyznaczają one bowiem z góry rangę metodologiczną postulowanej przez nie odpowiedzi, czyli profil budowanej teorii, która jest unią doświadczenia i logiki⁹. Doświadczenie jest gwarancją realizmu i obiektywizmu wiedzy uzyskanej w procesie poznania. W tym właśnie sensie jest – i pozostaje do końca – instancją kontroli pretensji poznawczej poszczególnych tez i ich uporządkowanego zbioru, czyli teorii.

⁸ *Data są zawsze data ad explanandum.*

⁹ Por. T. S t y c z e ń, *O przedmiocie etyki i etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 32(1984) z. 2, s. 170-171.

Koncepcja doświadczenia etycznego

P o tych uwagach natury ogólnoeπισtemologicznej powróćmy do podstawowego wątku naszych analiz, jakim jest doświadczenie etyczne. Zapytajmy zatem: jakie doświadczenie leży u podstaw etyki? Doświadczenie etyczne niewątpliwie wiąże się w sposób szczególny z doświadczeniem człowieka¹. Wszak moralność potocznie traktowana jest jako rzeczywistość nieusuwalnie wpisana w życie ludzkie, a związana jakoś z kategoryczną powinnością. Owa powinność pojawia się niezależnie od pragnień podmiotu (istnieje w świadomości ostra cezura między przeżyciami: „chcę” a „powinieniem”), a także niezależnie od norm stanowionych przez rozmaitych prawodawców. Powinność moralna jest niezależna z jednej strony od tego, czy dane postępowanie opłaca się podmiotowi działania z uwagi na jego zamiary czy cele, z drugiej zaś od

¹ „[...] doświadczenie moralności zawsze tkwi w doświadczeniu człowieka, a poniekąd nawet jest tym doświadczeniem. Implikacja doświadczeń jest wzajemna i dwustronna. Człowiek przeżywa, a więc i doświadcza siebie poprzez moralność, która stanowi szczególną podstawę zrozumienia człowieczeństwa. Z drugiej zaś strony doświadczenia moralności – a w ślad za tym i jej zrozumienia – niepodobna oderwać od człowieka i od człowieczeństwa. Zachodzi tutaj związek istotowy. Istota moralności oraz człowieczeństwa są związane z sobą nierozłącznie”. K. W o j t y ł a, *Problem doświadczenia w etyce*, s. 19.

istnienia odnośnych nakazów lub też zakazów instancji nakazodawczych².

Powiedzieliśmy, że powinność moralna jest nieodłącznie związana z człowiekiem, a zatem jej doświadczenie jest jakoś związane z poznaniem siebie. A czy człowiek nie odślania się sobie samemu wraz z poznaniem świata? Czyż nie widzi siebie, tego kim jest, na tle poznania świata? Oto dlaczego we wstępie do *Osoby i czynu* K. Wojtyła – powtórzmy to raz jeszcze – napisze: „Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka. Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadczając w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu. Kiedy jednak mowa o doświadczeniu człowieka, to chodzi nade wszystko o fakt, że człowiek styka się, tzn. nawiązuje kontakt poznawczy ze sobą samym”³. Tym doświadczeniem pierwotnym, w którego obszarze należy poszukiwać doświadczenia etycznego, jest *w s p ó ł d o ś w i a d c z e n i e* siebie i świata w ich nierozłącznym *iunctim*.

W jakim akcie człowiek nawiązuje najzupełniej podstawowy, a zarazem ludzki kontakt ze światem? Jest nim niewątpliwie akt poznania świata! To akt poznania łączy człowieka ze światem w sposób swoiście ludzki⁴. Dzięki aktowi poznania człowiek wyosabnia się w świecie, doświadcza swojej „samotności” – jak powie Jan Paweł II⁵ – oraz swego „inaczej” i „wy-

² Zob. T. S t y c z e ń, *Zarys etyki*, Lublin 1974, s. 15.

³ K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 51.

⁴ „Zarówno akty woli, jak i uczuć muszą być poprzedzone przez akty poznawcze (*nihil volitum nisi cognitum; ignoti nulla cupido*). Z tego powodu prawda stanowi wartość podstawową i logicznie najwcześniejszą wśród wartości osobowych”. S. K a m i ń s k i, *Jak uporządkować rozmaite koncepcje wartości?*, w: t e n ż e, *Jak filozofować?*, s. 303-304.

⁵ J a n P a w e ł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, cz. I, rozdz. I, § 2: *Znaczenie pierwotnej samotności*, s. 23-32.

żej” w stosunku do świata⁶. Aktowi poznania towarzyszy zdumienie światem, który nic o sobie nie wie i który „uświadamia się” w człowieku⁷. Doświadczenie etyczne jest niejako wpisane w akt poznania lub nabudowane na akcie poznania. Na czym ono zatem polega? Na doświadczeniu normatywnej mocy prawdy, ściślej – przeżyciu *a s e r c j i* aktu poznania. Dlaczego sądzimy, że doświadczenie etyczne jest wpisane w przeżycie prawdy? Zauważmy, że w aktach poznawczych podmiot, stwierdzając to, co stwierdza, zarazem przytakuje, że jest tak, jak stwierdza. Ten moment przytaknięcia to właśnie asercja, która należy do istoty aktu poznania sądowego. Istotą aktów z asercją jest uświadomienie sobie zgodności aktu poznania z przedmiotem, do którego ten akt się odnosi. Owo uświadomienie dokonuje się dzięki refleksji *in actu exercito*, czyli refleksji towarzyszącej aktowi poznania⁸. Ze względu na moment asercji, objawia się nam obecna w sądzie kategoria prawdy (prawdziwości), rozumiana jako jego cecha *sine qua non*. W akcie poznania sądowego przedmiot zostaje ujęty jako zastany i określony, niezależny w swym istnieniu i własnościach od świadomości poznającej⁹. Rys ten określamy jako transcendencję przedmiotu aktu w stosunku do aktu. Prawda jest zatem transcendentna zarówno wobec aktu, jak i w stosunku do

⁶ Por. T. S t y c z e ń, *Problem człowieka problemem miłości*, w: t e n ż e, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 151-153.

⁷ Por. B. P a s c a l, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1968, s. 117-118.

⁸ K. Wojtyła określi intencjonalność aktu jako transcendencję poziomą, jego zaś wewnętrzną świadomość jako transcendencję pionową. Zob. *Osoba i czyn*, s. 164.

⁹ Stwierdzenie czyniące zadość prawdzie o przedmiotowej rzeczywistości jest twierdzeniem prawdziwym. Por. A. T a r s k i, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, w: t e n ż e, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. I: *Prawda*, Warszawa 1995, s. 18.

podmiotu tegoż aktu¹⁰. Transcendencja przedmiotu polega na tym, że nie jest on wyłącznie intencjonalnym korelatem aktu, lecz egzystencjalnym transcendensem, napotkanym i odkrytym przez podmiot¹¹. Transcendentny charakter aktu poznania odsłania stwierdzenie błędu. W błędzie odkrywam, że to, co za prawdę uważałem, prawdą nie jest. Transcendencja prawdy jest podstawą zarówno obiektywizmu, jak i realizmu aktu poznania. Realność stwierdzanego przez podmiot przedmiotu niejako „wymusza” na nim jego stwierdzenie.

Tak oto asercja nie jest tylko wyrazem zgodności aktu poznania z odpowiadającym mu przedmiotem. Podmiot, stwierdzając coś w sądzie, uznaje zarazem to, co stwierdza. Sądowe poznanie przedmiotu jest zarazem jego uznaniem. Podmiot w akcie poznania angażuje się, niejako opowiada po stronie poznawanej rzeczywistości jako jej świadek. Asercja, czyli przekonanie, że jest tak, jak informuje akt poznania, jest wyrazem elementarnej *a p r o b a t y* podmiotu dla przedmiotu¹². Synonimem „przekonania” jest „przeświadczenie”. W przeświadczeniu zawiera się moment świadectwa podmiotu dla tego, o czym jest on przekonany. Dlatego przeświadczenie wzywa podmiot do świadectwa. Ten sam sens zawiera niemieckie słowo *Überzeugen* (*zeugen*). Warto może zwrócić uwagę, że polskie słowo „doświadczenie” ma wspólny rdzeń ze „świadczaniem”. Doświadczamy czegoś, aby o tym czymś świadczyć. Doświadczając, aby świadczyć! Dlatego „doświadczenie” w języku potocz-

¹⁰ Por. J. S e i f e r t, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg–München 1976², s. 83-85.

¹¹ R. Ingarden określa taką transcendencję jako transcendencję radykalną. Zob. R. I n g a r d e n, *Spór o istnienie świata*, t. II, Warszawa 1961², s. 60.

¹² „Asercja tedy – to nie tylko bierne stwierdzenie przez podmiot prawdy o stwierdzonym przedmiocie, lecz zarazem wyrażenie zaangażowania się poznającego podmiotu po stronie prawdy o poznanym przedmiocie”. T. S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 19.

nym znaczy także tyle, co „próba”. Poprzez asercję, czyli „tak” dla tego, co stwierdzam swym aktem poznania, staję niejako po stronie tego, co stwierdzam, utożsamiam się poznawczo z prawdą. Człowiek, poznając i uznając prawdę, angażuje się w taki sposób, że nie może nie uznać tego, co własnym aktem poznania poznał jako rzeczywiście zachodzące¹³. Sam, jako podmiot poznania, uzależnia siebie od afirmowanej przez siebie prawdy. Fakt ten, czyli przeżycie spontanicznej aprobaty dla poznanego przez podmiot obiektywnego stanu rzeczy, odsłania się z oczywistością dopiero przy próbie zaprzeczenia prawdzie. W próbie tej odkrywamy, że dysponujemy mocą zaprzeczenia temu, co stwierdziliśmy, zdolnością wyboru skierowanego przeciwko sobie jako podmiotowi poznania. Odkrywamy swoją wolność jako wewnętrznie związaną z aktem poznania. Próba zaprzeczenia prawdzie, z powodu obietnicy uzyskania jakiś cenionych przez człowieka dóbr lub groźby ich utraty, odsłania przed podmiotem normatywną moc prawdy wraz z prawdą o sobie jako kimś zdolnym do jej zaprzeczenia bądź potwierdzenia aktem własnego wyboru. Próba zaprzeczenia prawdzie heurystycznie ujawnia, że prawda ma moc normowania podmiotu już na etapie poznania. Osacza ona – jeśli tak wolno powiedzieć – poznającego człowieka. Podmiot widzi, że zaprzeczając prawdzie, zaprzeczyłby samemu sobie. Prawda odsłania się nam tu jako wartość samoistna, przystająca do tego oto konkretnego „ja” jako podmiotu po-

¹³ Co więcej, komunikując drugiemu podmiotowi rezultat naszego poznania, domagamy się od niego „potwierdzenia dla stwierdzonej przez nas prawdy, prowokując go do tego pozorem jej zanegowania”. T. S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 19. Służą do tego odpowiednie zwroty językowe, typu: *isn't it?* w języku angielskim, *n'est ce pas?* we francuskim, *nich wahr?* w niemieckim czy „nieprawdaż?” w polskim. Oczekiwanie na potwierdzenie naszego stwierdzenia jest wyrazem spontanicznego przekonania, że jeśli coś jest prawdziwe, to jest takie dla każdego podmiotu poznającego.

znania i wyboru. Jest ona pierwszym dobrem człowieka, pierwszym jego *affirmabile*, tak jak pierwszym jego aktem jest akt jej poznania. Prawda, jako wartość wsobna, rodzi powinność jej afirmacji, czyli jawi się podmiotowi jako jego „pierwsza” norma. Zaangażowanie człowieka w akcie poznania w to, co jest jego przedmiotem, oznacza „wciągnięcie” w proces poznawania jego wolności¹⁴. Chodzi tu, rzecz jasna, o wolność prerefleksyjną¹⁵, którą można by określić – analogicznie do świadomości prerefleksyjnej *in actu exercito* – jako „wolność exerceptywną”, spełnianą wraz ze spełnianiem asercji. Człowiek, poznając jakąkolwiek prawdę, egzystencjalną czy esencjalną, wiąże się nią – przez moment prerefleksyjnej wolności – do jej uznania, czyli zostaje spontanicznie zobligowany do jej respektowania. Owo uznanie prawdy oznacza współkonstytuowanie, wraz z wymiarem informatywnym sądu, jego wymiaru normatywnego, czyli wymiaru *sui generis* m o r a l n e g o. „Moralny” znaczy zatem źródłowo tyle, co „normatywny”. Oczywiście chodzi tu o normatywność kategoryczną. Tak oto konstytuuje się płaszczyzna moralna, najściślej związana z płaszczyzną poznania. Uznanie prawdy przez podmiot w asercji sądowej jest – w tym sensie – normotwórcze, jest pierwszym *actus personae*. Jest to działanie świadome i wolne,

¹⁴ Wolność ma własne i sobie właściwe przyporządkowanie do prawdy. Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 209.

¹⁵ „Moment asercji okazuje się więc pierwszym, choć na razie jeszcze nie w p e ł n i z r e f l e k t o w a n y m [podkreśl. K.K.] aktem zaangażowania się wolności człowieka po stronie prawdy o poznanym przedmiocie”. T. S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 19. A. Szostek tak charakteryzuje obecność momentu wolności w akcie poznania: „Ów pierwszy akt wolności dokonuje się wewnątrz teoretycznego poznania (sądu), jeszcze przed uświadomieniem sobie wolności jako takiej, i nie daje się z tego kontekstu wyjąć. Następne akty wolności noszą na sobie znamię jej fundamentalnego odniesienia do prawdy”. *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” 4(1991) nr 15-16, s. 27-28.

tyle że na poziomie prerefleksyjnym (przeżywaniowym); na poziomie refleksji *in actu exercito* i „wolności exerceptywnej”. Powinność afirmacji prawdy jawi się jako kategoryczna (nie jest przedmiotem fakultatywnego uznania) i bezinteresowna (ponad wszelkimi „interesami”, czyli pragnieniami podmiotu). To właśnie znaczy, że prawda jest *affirmabile*, czyli jawi się jako „normatywna moc” dla podmiotu, obligująca go do jej wyboru.

Doświadczenie prawdy ma podstawowe znaczenie dla konstytucji osoby¹⁶. Informacja o przedmiocie staje się, dzięki świadomości prerefleksyjnej, autoinformacją o podmiocie stwierdzającym dany stan rzeczy. Dostrzegamy z oczywistością związek między przeżyciem prawdy przez nas poznanej a powinnością jej uznania. Nie wolno mi nie respektować prawdy przeze mnie poznanej! Poprzez asercję podmiot odkrywa nierozwalne *iunctim* między respektem dla prawdy a autoinformacją. Normatywna moc prawdy przekłada się w podmiocie na autoimperatyw, mocą mojego własnego aktu poznania. Ten „przekład” nie ma charakteru psychologicznego (życzeniowego) ani formalnologicznego, ale intuitywno-informatywny (poznawczo-prerefleksyjny). Doświadczenie asercji staje się wglądem w siebie: podmiot i przedmiot poznania, a zarazem podmiot i przedmiot moralnego zobowiązania. Przeżycie prawdy staje u źródeł autokonstytucji osoby. Owa autokonstytucja polega na odkrywaniu siebie jako podmiotu w stosunku do przedmiotu. Osoba-podmiot odkrywa siebie jako osobę-przedmiot. Tego rodzaju uprzedmiotowienie siebie jest możliwe dzięki świadomości refleksyjnej. Konstytucja osoby dokonuje się przez przeżywające samoodślanianie. Przez owo samoodślanianie osoba „przechodzi” od stanu przedrefleksyjnego istnienia jako osobowego bytu (*suppositum personale*) do statusu

¹⁶ Konstytucja ta, dokonująca się przez uświadomienie sobie samego siebie, zakłada konstytucję bytową, czyli zastaną i od nas samych niezależną naszą strukturę metafizyczną.

osobowej podmiotowości (*ego personale*)¹⁷. Człowiek „rodzi się” zatem jako osoba przez poznanie prawdy¹⁸. Wraz z konstytucją swej osobowej podmiotowości osoba odkrywa swą osobową g o d n o ś ć¹⁹. Jej doświadczenie jest treścią doświadczenia moralności. Jak widzimy, odkrycie godności jest ściśle związane z doświadczeniem normatywnej mocy prawdy²⁰. Doświadcze-

¹⁷ K. Wojtyła pisze: „Są dwa zupełnie różne wymiary: być podmiotem (*suppositum*) i przeżywać siebie jako podmiot: w tym drugim dopiero wymiarze dotykamy właściwej rzeczywistości ludzkiego «ja» [...]. Można także powiedzieć, że ludzkie *suppositum* staje się ludzkim «ja» i objawia się jako takie sobie dzięki świadomości. Co jednak bynajmniej nie znaczy, że ludzkie «ja» jest sprowadzalne bez reszty do świadomości czy też tzw. samoświadomości. Jest ono tylko konstytuowane za jej pośrednictwem w *suppositum humanum* na gruncie całego bytowania (*esse*) i działania (*operari*), które temu *suppositum* jest właściwe [...]. Biorąc to wszystko pod uwagę, nie możemy jednakże nie przyznać, że człowiek jest podmiotem – i to nawet poniekąd jest nim w pełni *in actu* – dopiero wówczas, kiedy przeżywa siebie jako podmiot. A to właśnie zakłada świadomość”. *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 382-383.

¹⁸ „Tak więc człowiek jest sobą poprzez prawdę. Stosunek do prawdy stanowi o człowieczeństwie, konstytuuje godność osoby”. K. W o j t y ł a, *Znak sprzeciwu*, Paris 1980, s. 115. Por. także T. S t y c z e ń, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, „Ethos” 9(1996) nr 34-35, s. 15.

¹⁹ Godność stanowi centralną kategorię etyki personalistycznej. Zob. na ten temat np.: A. S z o s t e k, *Rola pojęcia godności w etyce*, w: t e n ż e, *Wokół godności*, s. 42-64.

²⁰ Jan Paweł II mówi: „W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje. Właśnie poprzez refleksję nad własnym poznaniem objawia się samemu sobie jako jedyne jestestwo pośród świata, które widzi się «od wewnątrz» związane poznana prawdą – związane, a więc także «zobowiązane» do jej uznania, w razie potrzeby także aktami wolnego wyboru, aktami świadectwa na rzecz prawdy. Jest to uzdolnienie do przekraczania siebie w prawdzie. [...] Człowiek zauważa po prostu, że jest osobowym podmiotem, osobą. Staje oko w oko wobec swej godności.” J a n P a w e ł II, *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną*, Aula KUL, 9 czerwca 1987 r. (Do świata nauki polskiej), w: J a n P a w e ł II, „Do końca

nie etyczne jest zatem dwufazowe: od poznania prawdy i przeżycia jej normatywnej mocy (doświadczenie moralne) do doświadczenia swojej godności (doświadczenie moralności)²¹. Doświadczenie moralne ma charakter metaprzekraczający, doświadczenie zaś moralności – przedmiotowy. Doświadczenie jakiegokolwiek wartości przedmiotowej jest zawsze „zapośredniczone” aktem poznania podmiotu, dokonuje się zatem w świetle normatywnej mocy prawdy. W akcie poznania prawdy jest nam zawsze współdany podmiot. Akt poznania jakiegokolwiek prawdy zewnętrznej jest zarazem – jak widzimy – aktem samopoznania. Człowiek odkrywa siebie jako świadka prawdy, czyli wezwanego przez prawdę do autotranscendencji w prawdzie. Podmiot zatem to ktoś odpowiedzialny za prawdę, czyli powiernik prawdy. Atoli jesteśmy odpowiedzialni nie tylko za prawdę, ale także za samych siebie jako świadków prawdy. T. Styczeń pisze: „Tak tedy stoję tu oto jako realny byt-podmiot, powiernik i stróż stwierdzonej przez siebie prawdy, również wobec samego siebie jako realnego bytu-podmiotu jako przedmiotu dla siebie, który to podmiot-przedmiot zostaje odtąd – w świetle odsłaniającej mi się prawdy o mnie jako podmiocie zdolnym i wezwanym do samoprzekraczania siebie w kierunku poznanej przez siebie prawdy – nieodłącznie i absolutnie mej pieczy powierzony. Odkrywam sam siebie jako p o w i e r n i k p o w i e r n i k a prawdy”²². W akcie zatem samopoznania podmiot identyfikuje swoją autotranscendencję z kategorycz-

ich umiłował”, Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce, 8-14 czerwca 1987 roku, Città del Vaticano 1987, s. 45.

²¹ Potrzebę odróżnienia dwóch rodzajów doświadczeń etycznych widzi zarówno K. Wojtyła (*Problem doświadczenia w etyce*, s. 16-19), jak i T. Styczeń (*Problem możliwości etyki*, s. 132). W ujęciu T. Stycznia doświadczenie moralne ma charakter metaprzekraczający, doświadczenie moralności zaś przedmiotowy.

²² T. S t y c z e ń, *Dlaczego Bóg chlebem?*, „Ethos” 11(1998) nr 41-42, s. 35-36.

nym wezwaniem do odpowiedzialności za siebie. Podmiot moralny to ktoś odpowiedzialny za świadka prawdy w sobie samym. W sprzęgnięciu transcendencji poziomej (aktu poznania przedmiotu) i transcendencji pionowej (świadomości aktu poznania) podmiot staje się, *uno actu*, nie tylko i nie tyle odpowiedzialny za prawdę, ile przede wszystkim za siebie jako powiernika tejże prawdy. Człowiek zostaje wezwany do dania świadectwa prawdzie, do czynienia prawdy dla niej samej, czyli z miłości. Prawda wzywa człowieka do p r a w d o - c z y n n o ś c i²³. W doświadczeniu asercji podmiot poznania staje wobec podmiotu wolności jako wezwany mocą normatywnej mocy poznanej przez siebie prawdy, jako świadek i jej powiernik, do jej wyboru, a tym samym do potwierdzenia siebie. Autotranscendencja podmiotu polega na powinności respektowania prawdy swą wolnością w akcie samow wyboru. Ten samow wybór jest równoznaczny z osobowym tworzeniem siebie, czyli z antropopraksją. Samopoznanie, czyli antropologia, spełnia się w samow wyborze, czyli antropopraksji²⁴. Zauważmy, iż normatywna prawda o człowieku odsłania się w nierozłącznym związku z poznaniem świata. Ujawnia się wówczas cała podmiotowo-transcendentno-osobowa struktura człowieka, stanowiąca tytuł jego szczególnej cenneści, czyli godności. Doświadczenie własnej podmiotowości dokonuje się na tle stwierdzenia przez siebie przedmiotowości świata. Godność wyznacza miarę różnicy, jaka dzieli osobę („inaczej” i „wyżej”) od świata rzeczy. Przedmiotowość świata trzeba oczywiście odróżnić od sytuacji, w której podmiot sam dla siebie staje się przedmiotem²⁵.

²³ Por. T. S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 37.

²⁴ Por. t e n ż e, *Dlaczego Bóg chlebem?*, s. 60.

²⁵ „[...] do istoty doświadczenia należy jego przedmiotowość i stąd człowiek-podmiot dany jest w doświadczeniu również w sposób przedmiotowy”. K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 376.

Doświadczenie asercji, czyli normatywnej mocy prawdziwości aktu poznania, to – jak mówiliśmy – doświadczenie moralne. Prowadzi ono do odkrycia z jednej strony godności podmiotu aktu poznania, z drugiej zaś, poprzez *affirmabile* prawdę (prawda jako dobro – *medium quo*), do odkrycia *affirmabile* – bytu (bytu jako dobra). Byt jest nam tedy dany w swej „dobroci” zawsze i tylko jako przedmiot sądu podmiotu poprzez dobro-prawdę. Poznana (stwierdzona) w sądzie rzeczywistość jawi się jako dobro. Coś dlatego jest poznawane jako dobro, że jest przedmiotem stwierdzenia. Stąd pierwotnie dobro to *affirmabile* – rzeczywistość jako stwierdzona. Dobro – jeśli tak wolno powiedzieć – ma strukturę odsądową (od-asertywną). Dlatego dobro pierwotnie jest „pochodną” prawdy. Nie byłoby dobrem, gdyby nie było „prawdziwym dobrem”. Wszystko, co człowiek poznaje jako dobro, jawi mu się „w opakowaniu” prawdy i jest ono z dobra nieusuwalne²⁶. Zauważmy, że w asercji sprzęga się prawda rzeczy (*veritas ut manifestatio*) z prawdą sądu (*veritas ut adaequatio*)²⁷. Prawda, jako manifestacja rzeczy, stanowi ontologiczny (transcendentalny) odpowiednik prawdy epistemologicznej. I prawda, jako

²⁶ Konstytucja dobra jest wyznaczona z jednej strony przez akt stwierdzenia podmiotu, z drugiej zaś przez przedmiot owego stwierdzenia. Podmiot, poznając zróżnicowany świat przedmiotów, poznaje tym samym stopnie ich „ważności”, czyli ich zróżnicowanie aksjologiczne. W stwierdzenie prawdy przez podmiot wchodzi oczywiście „prawda o c z y m ś”. Chodzi natomiast o podkreślenie, że poznanie rzeczywistości dokonuje się zawsze w świetle prawdy. Wypowiedzenie przez podmiot takiej, a nie innej prawdy jest współwyznaczone z jednej strony przez jego aktualną sytuację (konieczność zaspokojenia potrzeb, podziw wobec tego, co dane, etc.) i podmiotową wrażliwość na pewien typ przedmiotów, z drugiej zaś przez dostrzeżoną przedmiotową „ważność” poznanego przedmiotu.

²⁷ Por. T. S t y c z e ń, *Wolność w horyzoncie prawdy*, „Roczniki Filozoficzne” 47(1999) z. 2, s. 271; W. S t r ó ż e w s k i, „Tak-tak, nie-nie”. Kilka uwag o prawdzie, „Ethos” 1(1988), nr 2/3, s. 29-36.

stwierdzona, to jest właśnie dobro. Można by powiedzieć, że dobro to *veritas in assertione*. Doświadczenie godności podmiotu i doświadczenie bytu-dobra to dwie postacie doświadczenia moralności, czyli przedmiotowego związywania podmiotu. Do doświadczenia przedmiotowego docieramy poprzez normatywną moc prawdy, czyli doświadczenie moralne. Odróżnienie tych dwóch rodzajów doświadczeń nie oznacza ich oddzielania.

Realny przedmiot, jako stwierdzony, rodzi powinność jego zaafirmowania. Stąd *verum* jawi się jako pierwsze transcendentalne. W stwierdzeniu podmiotu byt odsłania się jako prawda, stąd *ens et verum convertuntur*. Normatywność prawdy stanowi *praecognitum* dla woli jako władzy wyboru. Osoba spełni się w respekcie dla prawdy (w odpowiedzi zgodnej z poznana prawdą), czyli w doświadczeniu moralności, rozumianym jako doświadczenie wartości moralnej czynu i jego sprawcy jako kogoś, kto spełni się w akcie czyniącym zadość poznanej prawdzie. Zauważmy, że prawda-*affirmabile*, przez „wyzwolenie” czy „obudzenie” osoby, staje się zarazem *appetibile*. Prawda staje się celem dążenia, ponieważ „wyzwala” osobę z bytowania prerefleksyjnego. Podkreślmy – człowiek tylko poprzez poznanie prawdy konstituuje swoją osobową podmiotowość, konstituuje ją wraz z jej odkryciem, co więcej, konstituuje ją mocą jej odkrycia. Jego *suppositum humanum*, czyli bycie osobą w znaczeniu metafizycznym, jest „nakierowane” na odsłonięcie się osoby jako *ego personale*. Dlatego człowiek nie może nie chcieć poznawać prawdy, co więcej, nie wolno mu nie chcieć jej poznania, ponieważ tylko przez nią się spełnia jako osoba, a skoro jest osobą, nie wolno mu nią nie być.

Kończąc niniejszy rozdział, zauważmy, że doświadczenie normatywnej mocy prawdy pozwala na sformułowanie normy: „Należy kategorycznie i bezinteresownie afirmować prawdę dla niej samej”, czyli „Prawdzie jako prawdzie należna jest mi-

łość”²⁸. Norma ta wszakże odsłania wprost podstawową normę etyczną, jaką jest zasada: „Persona est affirmanda propter seipsum”. Prawda jest tylko warunkiem, ale warunkiem koniecznym, odkrycia godności osoby i kategorycznej powinności jej respektowania.

²⁸ „Sam sobie wydaję ten nakaz. Sam. Jest to auto-imperatyw. Jest on przeto moim sądem. Lecz sąd ten wydaję sobie wyłącznie na mocy stwierdzonej przeze mnie prawdy, czyli opierając się na autoinformacji. Oto dlaczego auto-imperatyw nie przestaje być moim sądem. Jest on tedy sobą tylko i wyłącznie jako apel prawdy, która mnie przekracza, której więc swym aktem poznania nie ustanawiam, jakkolwiek ona mnie zawsze i tylko za pośrednictwem mego aktu poznania: dana mi jest zawsze i tylko w moim sądzie (jako *medium quo* – nie jako *medium quod*). Mój sąd jest sobą jako przekaźnik wymagania transcendentnej prawdy pod adresem mego «ja» jako podmiotu poznania i podmiotu wolności. Moja wolność zostaje wezwana – w czas próby – do potwierdzenia tejże prawdy za prawdę już przeze mnie uznaną na płaszczyźnie aktu poznania (sądu) – także aktem wolnego wyboru”. T. S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 26.

W doświadczeniu etycznym konstytuuje się podmiot moralny. Poddajmy go zatem gruntownej analizie. Przez akt poznania prawdy *suppositum humanum* staje się podmiotem epistemologicznym. Dla jego konstytucji kluczowa jest transcendencja prawdy. Tej transcendencji nie przekreśla błąd. Prawda bowiem „ima” się podmiotu wyłącznie poprzez jego własny akt poznania. Obowiązuje ona wszakże człowieka nie na mocy faktu żywienia określonego przekonania, lecz na mocy tego, że dany sąd jest sądem prawdziwym co najmniej w sposób domniemany. Sąd ma normatywną moc nie dlatego, że jest m ó j, ale dlatego, że jest s ą d e m i jako taki wnosi roszczenie do prawdy. W błędzie nie jesteśmy świadomi, że sąd jest fałszywy. Kto błądzi, nie wie, że błądzi. W momencie uświadomienia sobie tego z miejsca wszakże zauważamy, że nasz sąd przestaje nas obowiązywać. Gdybym dany sąd nadal podtrzymywał, sprzeniewierzyłbym się nie tylko prawdzie, ale nadto sobie samemu. Prawda przekracza podmiot i to przekraczanie (transcendencja) decyduje o jego statusie ontologicznym. Ten, kto poznaje, jawi się sobie jako p o d m i o t w stosunku do poznawanego przedmiotu. Dzięki poznaniu prawdy możliwa jest konstytucja podmiotu. Człowiek poznający nie tylko j e s t podmiotem poznania, ale ponadto w i e, że nim jest. Wiedzę tę uzyskuje dzięki refleksji *in actu exercito*, czyli prze-

życiu aktu poznania. Przeżycie informuje o aktualnie zachodzącym akcie. Atoli funkcja przeżycia nie jest tylko czysto informacyjna. Konstytuuje ono nową – w stosunku do poznawczej relacji: podmiot–przedmiot – płaszczyznę: o s o b o w ą p o d m i o t o w o ść. Przeżycie, oprócz funkcji informacyjnej, pełni także funkcję ontologiczną, konstytuuje (nie wytwarza!) subiektywność człowieka¹. Jest to, *sit venia verbo*, obiektywna subiektywność. Podstawowym wyrazem owej subiektywności jest właśnie osobowa podmiotowość, wyłaniająca się z *suppositum humanum*, czyli z ludzkiej bytowości². W przeżywaniu osoba jest sama sobie dana, sama się sobie odślania. Podkreślmy, że owo odślanianie dokonuje się w związku z poznaniem świata, w stosunku do którego osoba się wy-osabnia³. Osoba jest pewną postacią bytu, jak każdy byt określonej kategorii, ma określoną istotę kategorialną. Antropologia klasyczna mówi o człowieku złożonym z duszy i ciała. Niepodobna temu zaprzeczyć – ale nie to zdaje się stanowić o osobie. Stanowi ją raczej owo samodanie, samopoznanie, samoujawnienie się, wyzwalone w akcie poznania świata. Wtedy odkrywamy siebie jako osobę. W osobie spo-

¹ „[...] dzięki świadomości (refleksywnej) przeżywam to moje «ja», czyli przeżywam siebie jako konkretny podmiot w samej jego podmiotowości. Świadomość jest nie tylko aspektem, ale także istotnym wymiarem czy też realnym momentem tego bytu, którym jestem «ja», skoro konstytuuje jego podmiotowość w znaczeniu przeżyciowym. [...] w ten sposób świadomość wchodzi w samą realną konstytucję tego bytu, jakim jest człowiek, o ile chcemy proporcjonalnie uwydatnić podmiotowość tego bytu – tę właśnie podmiotowość, dzięki której każdy konkretny człowiek jest jedynym i niepowtarzalnym «ja»”. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 94-96.

² „*Suppositum humanum* i ludzkie «ja» są to dwa bieguny jednego i tego samego doświadczenia człowieka”. K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 387.

³ Por. J a n P a w e ł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, § 2. *Znaczenie pierwotnej niewinności*, s. 23-32. Por. także: T. S t y c z e ń, *O antropologii Karola Wojtyły*, w: K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 496-497.

tykamy się z prymatem sposobu dania siebie sobie nad swą istotą określającą naszą gatunkową przynależność⁴. Wydaje się, że średniowieczne adagium: *Intellectus est quadammodo omnia*, wyrażało tę właśnie prawdę. Przez akt poznania podmiot zdobywa nowy wymiar swego bytowania. Dlatego akt poznania nie jest po prostu jedną z form aktywności ludzkiej, ale podstawowym sposobem bycia osoby. Niemniej jednak osobowej podmiotowości, spełniającej się w przeżyciu, nie wolno odrywać od podmiotowości metafizycznej⁵. Doświadczenie człowieka potwierdza nierozłączną więź między nimi. Przeżycia wszak wchodzą w strukturę ontyczną człowieka. Człowiek jest zarazem podmiotem metafizycznym (*suppositum humanum*) i fenomenologicznym (przeżywającym siebie jako podmiot). Nie można przeprowadzić cezury między bytowością a świadomością w człowieku. Człowiek to byt świadomy⁶.

Podmiot w każdym akcie poznawczym nie tylko poznaje, lecz także uznaje pewien stan rzeczy jako właśnie zachodzący. Aprobata dla przedmiotu poznania oznacza zaangażowanie się podmiotu po stronie poznawanej prawdy. Owo zaangażowanie to „wciągnięcie” wolności w proces poznania. Uznanie dla prawdy ma charakter samorzutny i spontaniczny. Można rzec, że aprobata prawdy „budzi” wolność podmiotu. Struktura ta odsłania się wszakże w pełni dopiero w momencie konfliktu między potwierdzeniem prawdy a możliwością osiągnięcia albo utracenia w ten sposób jakiegoś dobra cennego dla podmiotu. Podmiot odkrywa w sobie moc potwierdzenia bądź zaprzeczenia prawdy. Owa moc to właśnie wolność. Źródłowe odkrycie wolności dokonuje się w horyzoncie poznanej i przeżytej przez

⁴ Na temat pojęcia istoty zob. A. B. S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, s. 187.

⁵ Por. K. W o j t y ła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 435-443.

⁶ Także wtedy, gdy śpi lub „czeka” na pojawienie się świadomości w trakcie ontogenezy.

podmiot prawdy. Zanim człowiek użyje swej wolności, już mu jest dana kategoryczna powinność jej respektowania. Zdaje się, że to ma na myśli Jan Paweł II, kiedy mówi o „moralnej strukturze wolności”⁷. Wolność, odsłaniająca swoją strukturę jako „mogę – nie muszę”, zostaje odesłana do „powinienem”. Owo „powinienem” jest przekładem normatywnej mocy prawdy na samozobowiązanie. Osoba „przekłada” autoinformację na autoimperatyw: przeżycie prawdy na powinność jej wyboru. Czyni *explicite* to, co *implicite* tkwiło w asercji sądowej. Sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością stanowi istotę sumienia⁸. Sumienie jest świadkiem tego *sui generis* przejścia od „jest” do „powinienem”⁹. To właśnie przejście właściwie stanowi o osobie ludzkiej. To jest jej rys konstytutywny. Tylko byt o strukturze osobowej jest zdolny do dostrzeżenia powinności wyboru prawdy. Ta powinność wyboru prawdy stanowi wyzwanie dla wolności osoby. W sumieniu człowiek odkrywa nie tylko więź między prawdą a powinnością, ale także między prawdą a wolnością. Podmiot wolności staje tu w obliczu podmiotu poznania, w obliczu prawdy stwierdzonej aktem poznania, wobec mocy jej potwierdzenia jako warunku *sine qua non* spełnienia siebie poprzez jej wybór jako sobie zadanej¹⁰. W akcie poznania

⁷ „Od praw człowieka do praw narodów”. Przemówienie Ojca Świętego do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, „L'Osservatore Romano” 16(1995) nr 11-12, s. 8.

⁸ „W sumieniu zaś dokonuje się owo szczególne sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością, które przejawia się jako moc normatywna prawdy”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 205. Por. także T. Styczeń, *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, w: t e n ż e, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 245-259.

⁹ Właściwie to osoba ludzka jest świadkiem owego przejścia. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 205. Na błąd hipostazowania sumienia zwraca uwagę A. Szostek (*Sumienie – prawda – prawo*, w: t e n ż e, *Wokół godności*, s. 180-182).

¹⁰ Por. T. Styczeń, *Na początku była prawda*, s. 18.

spełnia się intencjonalna tożsamość przedmiotu i podmiotu poznania, co wyrażało adagium: *intellectus fit quodammodo omnia*. W akcie wyboru prawdy zaś spełnia się realnie osoba przez zachowanie swojej tożsamości, polegającej na jedności podmiotu poznania i podmiotu wyboru. Dlatego respekt dla prawdy jest respektem dla siebie, dla swojej podmiotowej struktury, innymi słowy, dla swojej osobowej godności. Wolność jako samozależność (wolność od) spełnia się w samouzależnianiu się od prawdy (wolność do)¹¹. Warunkiem tego jest p o z n a n i e normatywnej mocy prawdy i s a m o p o z n a n i e prawdy o sobie jako kimś wezwanym do jej wyboru. Osobowa wolność polega na poddaniu swego „mogę – nie muszę” swemu „powinieniem”. Tak oto osobowa podmiotowość, wolność i poznana prawda sprzęgają się w jedno. T. Styczeń pisze: „Ocalić swą wolność, ocalić wierność wobec poznanej prawdy, ocalić samego siebie – to jedno i to samo”¹². Człowiek odkrywa, przez asercję aktu poznania, istotę swej osobowej podmiotowości. Polega ona na „wolności w prawdzie”, lub raczej autotranscendencji w prawdzie, czyli na przekraczaniu siebie w stronę prawdy. Dzięki dystansowi przez prawdę podmiot zdobywa panowanie nad determinacjami płynącymi ze świata rzeczy, a także nad własną samowolą. Prawda jest gwarancją owej transcen-

¹¹ „Sumienie ujawnia też tkwiącą w wolności człowieka zależność od prawdy. Zależność ta [...] jest podstawą samo-zależności osoby, czyli wolności w jej zasadniczym znaczeniu – wolności jako autodeterminacji. Wraz z tym jest ona także podstawą transcendencji osoby w czynie. Transcendencja osoby w czynie to nie tylko samo-zależność, zależność od własnego «ja». Wchodzi w nią równocześnie moment zależności od prawdy i moment ten ostatecznie kształtuje wolność. [...] Osobie ludzkiej przysługuje wolność nie jako czysta niezależność, ale jako samozależność, w której zawiera się zależność od prawdy”. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 198.

¹² T. S t y c z e ń, *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988, s. 13; także w: t e n ż e, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 83-95.

dencji osoby, która jest jej „drugim imieniem”¹³. Pojęcie transcendencji nie tylko opisuje, lecz także tłumaczy to, co dane bezpośrednio naszej świadomości w związku z aktem poznania. Przekraczanie podmiotowości przez intencjonalność aktu poznania można, jak już o tym mówiliśmy, określić za K. Wojtyłą jako transcendencję poziomą. Tej transcendencji odpowiada transcendencja pionowa, czyli transcendentna obecność podmiotu w tymże akcie¹⁴. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy przesądza o ukonstytuowaniu podmiotu jako świadka prawdy i odpowiedzialnego za prawdę – jej powiernika. Z kolei doświadczenie siebie, jako wezwanego (wyzwanego) do wyboru prawdy, określa podmiot jako kogoś odpowiedzialnego za samego siebie, czyli – jak powie T. Styczeń – powiernika powiernika prawdy. W doświadczeniu asercji, jej wymiaru poziomego i pionowego, konstytuuje się podmiot *m o r a l n y*, czyli ktoś odpowiedzialny za siebie w świetle poznanej prawdy. Odkrycie tej dynamicznej struktury jest odkryciem osobowej struktury człowieka, wyznaczającej jego szczególną pozycję w świecie bytów, zwanej właśnie godnością¹⁵. Polega ona na

¹³ „Zależność od [...] prawdy konstytuuje osobę w jej transcendencji; transcendencja wolności przechodzi w transcendencję moralności”. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s.199.

¹⁴ Por. tamże, s.164.

¹⁵ Godność jest wartością, a wartości są „czymś do zobaczenia”. Wymagają widzenia, dojrzenia. A. Szostek podkreśla, że owo *dojrzenie* wymaga *dojrzałości*. „Dojrzałym staje się człowiek przez to, że więcej widzi, że dostrzega coś, co przedtem uchodziło jego uwagi. Czy nie tak się właśnie mają sprawy z dojrzwaniem moralnym, z dostrzeżeniem dobra, jakie stanowi ludzka osoba?”. A. S z o s t e k, *Pogadanki z etyki*, Częstochowa 1994³, s. 87. Dostrzeżenie godności nie polega wyłącznie na czysto poznawczym ujęciu, lecz na – wyznaczonym przez to ujęcie – postępowaniu. Por. tamże, s. 92. Tradycja klasyczna wiązała wyjątkową pozycję człowieka w świecie z jego doskonałością. Św. Tomasz określił osobę jako „id quod est perfectissimum in tota natura...”. *Summa teologiae*, I, q. 29, a. 3.

wspomnianej wyżej autotranscendencji w prawdzie. Na tym właśnie polega struktura „ja”, radykalnie różna od struktury rzeczy. Respekt dla swej struktury jest respektem dla swej godności. Człowiek wtedy zachowuje godność, gdy jest z-godny ze sobą, czyli gdy podmiot wolności „zgadza się” z podmiotem poznania, gdy wybór spełnia wyzwanie płynące z rozpoznania normatywnej mocy prawdy. Wtedy zostaje zachowana – wyzwana na próbę – wspomniana wcześniej, tożsamość człowieka. Trzeba tu odróżnić godność osobową, jako pewną, niezależną od podmiotu strukturę ontologiczną, od godności osobowościowej, która ma charakter moralno-psychologiczny¹⁶. Ta pierwsza jest zastana i nieutracałna, ta druga – nabywalna i utracalna. Godność osobowościową człowiek zyskuje aktami moralnie dobrymi, czyli zgodnymi z godnością osobową, traci zaś przez akty tę godność naruszające. Godność osobowa jest zatem ontologicznie i aksjologicznie uprzednia w stosunku do godności osobowościowej. Na straży godności osobowej stoi wartość moralna, antycypowana przeżyciem normatywności prawdy, poprzez którą powinien dokonać się wybór człowieka. Przeżycie normatywnej mocy prawdy, czyli przekonanie o prawdzie, to moment definiujący sumienie. Stąd sumienie jawi się nie tylko jako świadek, lecz także jako strażnik godności człowieka¹⁷. Związywanie prawdziwości z powinnością w sumieniu stoi u źródła wezwania skierowanego przez „ja” (podmiot poznania) do „ja” (podmiot wolności), aby wywiązać się z powier-

¹⁶ Por. A. R o d z i ń s k i, *U podstaw kultury moralnej*, „Roczniki Filozoficzne” 16(1968) z. 2, s. 86-87. Por. także T. S t y c z e ń, *Prawda o osobie: godność osobista wobec godności osobowej. Odpowiedź T. Szkotutowi*, „Ethos” 2-3(1997) nr 38-39, s. 243-253; oraz A. S z o s t e k, *Rola pojęcia godności w etyce*, w: t e n ż e, *Wokół godności*, s. 43-48.

¹⁷ Por. A. S z o s t e k, *Sumienie: świadek i strażnik zbawczej prawdy o człowieku. Na marginesie części II Teologii ciała Jana Pawła II*, szczególnie § 3, *Sumienie – świadek prawdy i strażnik godności człowieka*, w: t e n ż e, *Wokół godności*, s. 133-159.

nictwa nad samym sobą. Tak postępując, zachowam swoją osobową strukturę i nie wyłączę się s a m z klasy podmiotów. Człowiek rządzi sobą tylko wtedy, gdy poddaje się (oddaje) poznanej prawdzie. Jego autonomia to autotranscendencja w prawdzie. Spełnia się ona poprzez sumienie, w którym sprzęga się – jak już mówiliśmy – prawdziwość z powinnością. W tej autotranscendencji osoba jest samorządzącym się podmiotem lub – jak mówiono w tradycji filozofii klasycznej – *sui iuris* oraz *ipse sibi providens*. Osobowy podmiot jest sam dla siebie prawem i sam dla siebie opatrznością.

Osoba-podmiot staje się przedmiotem dla samej siebie. Zdwojenie na podmiot i przedmiot jest fundamentalną strukturą osobowej podmiotowości. Jest to możliwe dzięki funkcjom świadomości: refleksywnej (nieuprzedmiotawiającej) i refleksyjnej (uprzedmiotawiającej). Podmiot zostaje wezwany do wyboru prawdy, do prawdo-czynności, poprzez którą dokona się samowybór, czyli moralne tworzenie siebie. Tak więc antropologia (samopoznanie) prowadzi do antropo-praksji (samowybóru). Człowiek zostaje wezwany do samostanowienia o sobie przez wybór prawdy o sobie. Właśnie w samostanowieniu podmiot staje się przedmiotem zadany sobie dla spełnienia samego siebie. Dynamizm samostanowienia stanowi w samospełnieniu kres konstytucji wolności, mającej początek w uznaniu prawdy sądowej. Jest to dojrzała postać wolności, ostateczny wyraz transcendencji człowieka. W samostanowieniu ludzka wolność okazuje się władzą decydowania o sobie. Akt woli jako odpowiedź osoby na wartość (prawdę o dobru) jest właśnie aktem samostanowienia. Jest ono wyborem siebie jako kogoś odpowiedzialnego za prawdę o sobie jako osobie. Godny podkreślenia tutaj jest fakt, że wola pierwotnie jest właściwością osoby, a wtórnie władzą¹⁸. Wolność okazuje się sposobem, w ja-

¹⁸ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 166-167.

ki osoba decyduje o sobie. Samostanowienie jest tym dla osoby, czym substancja dla bytu. Osoba sama, przez samostanowienie, dokonuje swego uprzedmiotowienia, niejako swojej „substancjalizacji” poprzez „samo-uwsobnienie”. „Moc” osoby płynie z samostanowienia o sobie w świetle prawdy.

Samorządzenie sobą, osiągające kres w samostanowieniu, implikuje określone struktury osoby. Są to struktury samopanowania i samoposiadania¹⁹. Aby człowiek mógł o sobie stanąć, musi siebie samego posiadać i sobie samemu panować. Samopanowanie oznacza właściwość osoby, dzięki której panuje ona nad własnymi dynamizmami. Samoposiadanie zaś to własność, mocą której osoba jest swoją własnością, sama siebie posiada. Właściwość ta jest bardziej pierwotna niż samopanowanie. „Ono więc – samoposiadanie – pisze K. Wojtyła – świadczy o moim własnym «ja» jako o osobie”²⁰. Człowiek posiada siebie przez prawdę, w przeciwnym zaś razie jest „posiadany” przez rzeczy bądź swoje namiętności. Dodajmy, że człowiek posiada siebie także przez posiadanie swego ciała (samo-panowanie). Struktury samopanowania i samoposiadania stanowią o człowieku jako o osobie. One decydują o jego ontologicznej oryginalności. Oryginalność ontologiczna człowieka polega na strukturalnej transcendencji, o której stanowią właśnie samopanowanie i samoposiadanie. Kategorie te stanowią o tym, że transcendencja właściwa człowiekowi jest autotranscendencją, czyli transcendencją „do wewnątrz”. Jest ona możliwa dzięki wewnątrzsobowemu zdwojeniu na podmiot i przedmiot.

Osoba, jako podmiot moralny, wezwana jest do wyboru prawdy o sobie. Wybór ten jest równoznaczny ze spełnieniem siebie. Człowiek spełnia się przez miłość prawdy. Miłość prawdy implikuje powinność miłowania siebie jako jej powiernika.

¹⁹ Tamże, s. 152-153.

²⁰ K. W o j t y ł a, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 457.

Troska o swe spełnienie to troska o powiernika powiernika prawdy. Od strony strukturalnej więzi odsłaniającej się w akcie poznania spełnienie to zachowanie dynamicznej tożsamości podmiotu, czyli zgodności wolności i prawdy (autotranscendencja w prawdzie). Osoba zachowuje swoją tożsamość przez respekt dla prawdy o dobru, szczególnie prawdy o drugim człowieku. Dlatego samospełnienie jest niemożliwe bez miłości drugiego człowieka jako drugiego „ja”, czyli drugiego powiernika powiernika prawdy. Spełnienie siebie dokonuje się przez wyjście z siebie ku drugiemu, przez zapomnienie o sobie²¹. Człowiek powinien zabiegać o swoje spełnienie, czyli o swoje szczęście. Nie polega ono jednak na naturalnym pragnieniu wpisanym w jego naturę, lecz na kategorycznej powinności respektowania swej godności. Troska o swoją godność to personalistyczny synonim szczęścia. Literackim przykładem dramatu wyboru między personalistycznym a naturalistycznym rozumieniem szczęścia jest Antygona²². Geniusz Sofoklesa potrafił dostrzec podstawowy problem człowieka – dramat samospełnienia. Swoje spełnienie osiąga człowiek w darze z siebie dla drugiej osoby. Już respekt dla prawdy jest swoistym jej oddaniem się. „Prawo daru”, wpisane w osobową podmiotowość, to nic innego, jak autotranscendencja w prawdzie. Auto-teleologia człowieka spełnia się w przekraczaniu i przerastaniu siebie ku innemu, aż do samooddania. Bycie darem dla innych zakłada dwie wspomniane wcześniej struktury osobowe: samopanowanie i samoposiadanie. Tylko ten, kto siebie posiada oraz sobie panuje, może naprawdę uczynić z siebie dar, dać siebie w darze²³.

²¹ Por. T. S t y c z e ń, *Problem człowieka problemem miłości*, w: t e n ż e, *Wprowadzenie do etyki*, s. 145-162.

²² Zob. analizy T. Stycznia w *Dlaczego Bóg chlebem?*, s. 42-43.

²³ Por. K. W o j t y ł a, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 431.

W doświadczeniu i przeżyciu prawdy i jej normatywnej mocy odsłania się „ja”. „Ja” jawi się jako podmiot i spełniacz aktów. Jest ono czymś jednostkowym, niezłożonym, niepodzielnym. W doświadczeniu wewnętrznym „ja” dane jest przede wszystkim jako podmiot przeżyć, jako ktoś, kto sam siebie sobie uświadamia w swym świadomym przeżywaniu. W akcie poznania człowiek uświadamia się sobie jako podmiot, czyli jako „ktoś”, w przeciwieństwie do poznawanej rzeczy, czyli „czegoś”. Uwyrażnianie owego „kogoś” będzie się dokonywać na tle świata. Tym „kimś”, kto się przed nami odsłania, jest człowiek jako o s o b a. Osoba to „ja” odsłaniające się w przeżyciach. Podmiot epistemologiczny to „pierwsza odsłona” człowieka jako osoby²⁴. Fenomenologiczna analiza poznania prawdy i jej normatywnej mocy pozwala na odsłonięcie osobowych struktur, które są strukturami autotranscendencji w prawdzie. Jeśli przez naturę będziemy rozumieć istotę danego bytu odniesioną do jego dynamizmu, to naturą osoby jest autotranscendencja wolności w prawdzie, czyli normatywne związanie podmiotu poznania i podmiotu wolności. Podmiot poznania i podmiot wolności to podstawowe struktury decydujące o osobowym dynamizmie człowieka. Akt poznania i akt samostanowienia to strukturalne, czyli „naturalne”, przejawy natury osoby ludzkiej, którą to naturę stanowi rozumna wolność. Pojęcie natury, jakim się tutaj posługujemy, ma charakter strukturalno-funkcjonalny. Ujmuje ono strukturę osoby w funkcji określania jej osobowego dynamizmu. Tak rozumiana osobowa natura jest człowiekowi „z góry” dana, a jednocześnie zadana. Mówimy, że człowiek z natury jest osobą. Strukturalno-funkcjonalne pojęcie natury trzeba dopełnić przez pojęcie esencjalno-kwalitatywne. Obejmuje ono ludzkie ciało, związaną z nim psychikę oraz duchowość. Do natury ludzkiej należy ciało (so-

²⁴ Por. przemówienie Jana Pawła II w auli KUL w roku 1987.

matyka) i funkcjonalnie z nim związana emotywność (psychika) oraz duchowość (rozum i wola). Struktury te są zintegrowane w ludzkiej osobie²⁵. Oprócz tych empirycznych pojęć natury występują ujęcia teoretyczne. Takim ujęciem jest definicja człowieka jako istoty składającej się z duszy i ciała.

Dla uchwycenia prawdy o osobie ludzkiej niezwykle ważna jest, doświadczalnie dana, relacja między „ja” a moim ciałem. W doświadczeniu „ja” nie jest identyczne z moim ciałem, lecz wobec niego transcendentne. Pierwotnie jest mi dana radykalnie jakościowa odmiennność „ja” i mojego ciała. „Ja” posiada ciało. Zarazem jednak, według bezpośrednich danych, „ja” jest w ciele i wnika w to ciało do tego stopnia, że zasięg naszego ciała jest zasięgiem naszego „ja”. Można powiedzieć, że człowiek jest rozumnie wolnym i ucieleśnionym „ja”²⁶. Wszystkim naszym przeżyciom towarzyszy peryferyjna świadomość posiadania ciała. Rekapitulując ten fragment analiz, można stwierdzić, że „ja” jest transcendentne, ale i immanentne wobec ciała. „Ja” urzeczywistnia swoją transcendencję poprzez integrację somatyki i psychiki, czyli przez podporządkowanie ich sobie.

W świetle powyższego doświadczenia osoba jawi się jako istota żywa. Życie jest pierwszym przejawem jej natury biologicznej. Wszak sens pojęcia natury odsyła do jej pierwszego przejawu, jakim jest rodzenie. Natura – to to, co ma się narodzić²⁷. „Życie jest istnieniem istot żyjących” – pisał Arystote-

²⁵ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Autor zatytułował trzecią część swego studium *Integracja osoby w czynie*. Na część tę składają się dwa rozdziały poświęcone integracji w wymiarze somatycznym i integracji w wymiarze psychicznym. Por. także analizy R. Ingardena, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, w: t e n ż e, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972.

²⁶ Por. T. S t y c z e Ń, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*, w: t e n ż e, *Urodziłeś się, by kochać*, Lublin 1993.

²⁷ Zob. analizy etymologiczno-filozoficzne K. Wojtyły w: *Osoba i czyn*, s. 125-126.

les²⁸. Jeśli życie stanowi pierwsze objawienie się osoby, to koniecznym warunkiem jej afirmacji jest respekt dla jej życia. Istnieć bowiem dla człowieka w warunkach tego świata znaczy żyć. Życie, jawiąc się zatem jako dobro dla człowieka fundamentalne, uczestniczy tym samym w godności osoby, którą ziszcza. Stąd nabiera ono wartości sakralnej, czemu dał wyraz Seneka w znanym powiedzeniu: *homo homini res sacra*. Fakt utożsamiania się życia z osobą pociąga za sobą konsekwencję uznania, że norma chroniąca życie jest równosilna z normą personalistyczną²⁹. Oznacza to absolutny zakaz działań bezpośrednio wymierzonych przeciwko ludzkiemu życiu. Zakazem tym objęte są również działania wymierzone w integralność cielesną osoby.

Jeśli życie jest „pierwszym” przejawem osoby, to niewątpliwie „drugim” jest płciowy charakter ludzkiej cielesności. W doświadczeniu płciowości odsłania się w sposób szczególny ciało, jako znak wprost wyrażający osobę, jako „język”, którym osoba „mówi” swoją męskością i kobiecością. Poprzez tę mowę osoby, jako „ja” i „ty”, wchodzą ze sobą w miłosny dialog, w którym osiągają spełnienie, uzyskując szczytową postać we wzajemnym oddaniu się sobie w darze w miłości oblubieńczej³⁰.

²⁸ A r y s t o t e l e s, *O duszy*, II, 4: 415 b 13, w: *Dzieła wszystkie*, t. III, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992.

²⁹ Norma chroniąca życie jest pierwszą normą treściową.

³⁰ Por. J a n P a w e ł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, zwłaszcza rozdz. I części pierwszej i rozdziały II i III części drugiej.

P o analizie podmiotu moralnego trzeba nam przejść obecnie do charakterystyki przedmiotowego wymiaru doświadczenia etycznego, czyli do doświadczenia moralności. W ramach doświadczenia normatywnej mocy prawdy podmiot poznaje prawdę o dobru¹, przede wszystkim prawdę o innych osobach. W świecie, w którym bytujemy, są obecni inni ludzie. Ujmuję ich jako innych i odrębnych ode mnie. Mają podobne do mojego (jednorodność somatyczna), ale też odrębne od mojego, ciało i własny – analogicznie jak inne samodzielne byty – akt istnienia. Poznanie pewnego przedmiotu jako żywego ciała, ukonstytuowanego przez spostrzeżenie charakterystycznego kształtu i specyficznego poruszania się (zachowania), doprowadza do ujęcia człowieka. Konstytucja pojęcia „człowiek” jest owocem poznania kategoryjnego (przedmiotowego)². Przedmiotowość człowieka wyraża się przede wszystkim przez jego cielesność. Ciało jednak nie jawi się jako kres – ani też nie jest kresem – intencji poznawczej skierowanej ku drugiemu człowiekowi. Poprzez ciało drugiego uobecnia się nam bezpośrednio i naocznie jego psychika. Ciało ogrywa tu rolę czynnika wyrażającego i uzewnętrzniają-

¹ Por. K. W o j t y ł a, *Wykłady lubelskie*, s. 175 oraz t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 180-187.

² Por. t e n ż e, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 451.

cego przeżycia i stany psychiczne. Poznanie drugiego człowieka w jego treściowej swoistości i odniesienie go do innych przedmiotów danych mojej świadomości sprawia, że jawi mi się on jako bytujący „inaczej”, a przez to „wyżej” od wszystkiego innego w świecie. Człowiek przerasta swoim sposobem bytowania wszystkie dostępne naszemu doświadczeniu byty. To, co go odróżnia od innych przedmiotów, to go zarazem wyróżnia. *Per opposita cognoscitur*. Fenomenologicznie dana różnica między człowiekiem a wszystkimi innymi „światowymi przedmiotami” pozwala na rozpoznanie prawdy o nim jako ponadutylitarnym dobru. Przerastając świat bytów, istota ludzka wychodzi poza ich utylitarny charakter. Prawda ta ma swój normatywny wyraz w postaci tzw. negatywnej formuły normy personalistycznej³. Zakazuje ona traktowania człowieka wyłącznie jako środka, czyli sprowadzania go wyłącznie do poziomu *bonum utile*. W tym świecie człowiek jest bytem najdoskonalszym, jest – jak powie św. Tomasz z Akwinu – *perfectissimum in entibus*⁴.

Poznanie jednak drugiego człowieka w różnicującym kontraście ze światem wydaje się zaledwie wstępem do ujęcia pełnej prawdy o nim. Drugi człowiek to nie tylko i nie przede wszystkim pewien byt przedmiotowo scharakteryzowany, odpowiednik pojęcia „człowiek”. To nade wszystko drugie „ja”. Poprzez przedmiotowe doświadczenie ciała i wyrażonej w nim psychiki drugiego człowieka ujmuję wprost jego podmiotowość. Moja świadomość nie rejestruje, w jaki sposób przechodzę od ujęcia ludzkiego żywego ciała i uobecnionej w nim psychiki do ujęcia drugiego człowieka jako „ja”. Wydaje się jednak, że rozpoznanie drugiego człowieka jako innego „ja” jest niemożliwe bez doświadczenia własnego „ja”, danego w doświad-

³ Por. t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 42.

⁴ W tradycji filozofii klasycznej doskonałość jest ontologicznym synonimem dobra.

czeniu wewnętrznym. Moje „ja” jest sposobem dania mi drugiego „ja”, jest *medium quo* w doświadczeniu innych ludzi. Tak oto, dzięki ukonstytuowaniu się „ja” w doświadczeniu wewnętrznym, mam zdolność uczestniczenia w człowieczeństwie drugich jako innych „ja”. W tym punkcie wydaje się tkwić błąd dialogizmu, twierdzącego, że dopiero kontakt z drugim „ty” umożliwia odkrycie własnego „ja”⁵. Człowiek nie odkryłby drugiego „ja”, gdyby nie miał wprzód doświadczenia swego „ja”. Wszak sama możliwość takiej ontologicznej struktury, jak „ja”, pojawia się niewątpliwie w doświadczeniu siebie. W sobie samym, w wyniku uprzedmiotowienia siebie, następuje „zdwojenie” swego „ja” na: „ja”-podmiot i „ja”-przedmiot. Tu – jak się wydaje – tkwi źródło odkrywania w sobie każdego innego człowieka jako *alter ego*. Przechodzę od „ja” własnego do „ja” drugiego. Niepodobna tej zależności odwrócić. Oczywiście, spotkanie drugiego ubogaca moją wiedzę o sobie, otwiera przede mną nową perspektywę. Przede wszystkim odsłania mi prawdę, że moje samospełnienie dokona się poprzez jego afirmację, ostatecznie – przez uczynienie siebie darem dla drugiego. Błąd dialogizmu polega na utożsamieniu samopoznania z samospełnieniem⁶.

Wgląd refleksyjny we własne „ja” pozwala mi na jego uprzedmiotowienie i odkrycie struktury „ja” jako „ja”. Odkrywam poniekąd w sobie każdego drugiego. K. Wojtyła pisze: „nie mam bowiem innego dostępu do drugiego człowieka jako «ja», jak tylko poprzez moje «ja»”⁷. Prawda tego odkrycia wiąże mnie swoją normatywną mocą. Czego mi nie wolno w stosunku

⁵ Zob. M. B u b e r, *Ich und Du*, Leipzig 1958, a także T. S t y c z e ń, „Transcendencja – drugie imię osoby”, czyli człowiek widziany z „niskości” doświadczenia samego siebie i z „wysokości krzyża” oraz zwłaszcza dyskusję z K. Tarnowskim, „Znak” 40(1988) nr 401, s. 3-30.

⁶ Por. T. S t y c z e ń, *O antropologii Karola Wojtyły*, s. 509-510.

⁷ K. W o j t y ł a, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 454.

do siebie, do własnego „ja”, nie wolno mi także – z tego samego powodu – w stosunku do żadnego innego „ja”⁸. Rozpoznając drugiego poprzez strukturę własnego „ja”, dostrzegam, że jedynie afirmując go dla niego samego, czynię zadość prawdzie o sobie samym. Dostęp zatem do drugiej osoby, wraz z kategorycznym nakazem jej afirmowania, mam poprzez swoje „ja”. Aby ująć drugiego człowieka jako „ja”, muszę dysponować doświadczeniem „ja”. Tym doświadczeniem jest oczywiście doświadczenie własnego „ja”. Ujęcie drugiego jako „ja” jest ujęciem go jako osobowego podmiotu. Tak jak siebie odkrywam jako przedmiot kategorycznego (moralnego) zobowiązania, analogicznie odkrywam i drugiego człowieka. Poznanie godności drugiego, domagającej się kategorycznego i bezinteresownego respektu, jest wyznaczone z jednej strony źródłowym spostrzeżeniem jego ciała i wyrażonej w nim psychiki, z drugiej zaś – „odebraniem” go jako drugiego „ja”. Na gruncie doświadczenia drugi jest dany „taki, jak ja”, a zarazem, poprzez odrębne od mojego ciało i własną psychikę, odrębny i „inny niż ja”. Doświadczenie drugiego to – jeśli tak można powiedzieć – synteza tego, co podobne („ja”), i tego, co różne (ciało i psychika). Tę wspólnotę „ja” najadekwatniej wyraża słowo „bliźni”. Tak ujęty drugi domaga się respektu dla niego samego. W ten sposób dochodzi do odkrycia naczelnej zasady etycznej w sformułowaniu pozytywnym: „Osobę każdego drugiego należy afirmować dla niej samej”! Norma personalistyczna ma swój epistemologiczny fundament we wglądzie i przeżyciu samego siebie jako „ja”. Aby doszło do ukonstytuowania drugiego „ja”, musi dojść do spostrzeżenia drugiego człowieka. Nie ma wszakże bezpośredniego przejścia od spostrzeżenia ciała i psychiki do ujęcia drugiego jako „ja”. Przejście to dokonuje się poprzez moje „ja”, czyli „ja” podmiotu spostrzegającego innego czło-

⁸ Por. T. S t y c z e ń, *Wolność w prawdzie*, s. 22.

wieka. Zobowiązanie moralne, jakie rodzi drugi człowiek, jest związane z jego byciem „ja”, a nie z faktem jego jednostkowej cielesności i psychiczności. Negatywna formuła normy personalistycznej odróżnia człowieka od świata rzeczy i zwierząt, pozytywna zaś ujmuje go na gruncie podobieństwa „ja”. Z tej racji drugi jest tak bliski mnie, jak ja sam sobie. Właśnie pojęcie „bliźni” wskazuje na tę najgłębszą, bo opartą na fundamencie wspólnoty „ja”, bliskość drugiego. Owa wspólnota nie przekreśla oczywiście oryginalności drugiego „ja”, niesprowadzalnego do mojego, ani jego jedyności i niepowtarzalności. Średniowieczne adagium wyrażało tę prawdę w powiedzeniu: *Persona est ineffabile*.

Norma personalistyczna to prawda o dobru człowieka-osoby. Przypomnijmy: podmiot poznający prawdę odkrywa powinność jej bezinteresownej i kategorycznej afirmacji, czyli – inaczej mówiąc – powinność miłości prawdy. Miłość prawdy jednak implikuje powinność miłowania samego siebie jako jej powiernika, czyli powinność przekraczania siebie w stronę prawdy (autotranscendencja w prawdzie). Miłość prawdy to powinność samoafirmacji, czyli powinność miłowania siebie jako tejże prawdy powiernika. Miłość siebie to respekt dla siebie jako dla świadka prawdy⁹. Tak rozumiana miłość staje się modelem i racją powinności miłowania każdego drugiego jako drugiego świadka prawdy i odpowiedzialnego za siebie jej powiernika. Powinieniem miłować każdego drugiego „jak siebie

⁹ „Miłość ta [czyli miłość prawdy – uzup. moje – K.K] przyjmuje – w bezpośredniej konsekwencji – postać wymogu tego, co w imię prawdy należne jest mnie samemu ode mnie jako komuś, kto z racji swej struktury bytowej jest, w sensie metafizycznym, podmiotem: *suppositum personale*, a w sensie fenomenologicznym świadkiem i powiernikiem tego, co stwierdza jako oczywiście prawdziwe, a dalej powiernikiem prawdy o samym sobie jako powierniku prawdy, czyli kimś, kogo tradycja określa mianem *ipse sibi providens*”. T. S t y c z e ń, *Wolność w horyzoncie prawdy*, s. 276.

samego”, tzn. w imię tej samej prawdy o każdym drugim „ja”, którą odkryłem w swoim własnym „ja”¹⁰. Doświadczenie godności drugiego sprzęga się w ten sposób nierozdzielnie z doświadczeniem godności własnej. Stąd nie ma afirmacji siebie bez afirmacji drugiego.

Doświadczenie drugiego człowieka odkrywa komunijność podmiotu. Bez drugiego, „ja” pozostałoby samotne. Drugi odsłania przede mną perspektywę spełnienia się w miłości do niego. Relacja „ja”–drugi może przejść w relację „ja”–„ty”, gdzie „ja” staje się „ty” dla drugiego. Drugi pozwala mi w nowy sposób przeżyć swoją własną podmiotowość, właśnie jako podmiotowość komunijną. Relacja „ja”–„ty” mocniej osadza mnie w mojej podmiotowości, potwierdza ją i umacnia. Potwierdza ona przede wszystkim pierwszeństwo podmiotu przed relacją: nie byłoby „ty” bez „ja”, dla którego jest ono „ty”. Zwrotność i wzajemność – to podstawowe cechy tej relacji. Komunijność podmiotu oznacza ostateczne spełnienie siebie w darze z siebie dla drugiego. Dar przyjęty i odwzajemniony konstituuje komunie osób – *communio personarum*¹¹. Podstawowym typem takiej komunii jest małżeństwo ukonstytuowane przez miłość oblubieńczą¹².

W poznanie drugiego człowieka wpisane jest doświadczenie jego ciała. Nie mamy innego dostępu do drugiego, jak tylko poprzez jego ciało. Drugi – tak jak ja – żyje w ciele, jest ożywionym przez „ja” ciałem, jawi się przede wszystkim jako

¹⁰ „Odkryć w odkryciu siebie każdego drugiego oraz odkryć w tym, co bezwzględnie należne sobie od siebie, bezwzględnie należne każdemu drugiemu, to odkryć wraz z fundamentem antropologii fundament etyki”. T. S t y c z e ń, *O antropologii Karola Wojtyły*, s. 510.

¹¹ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 396-402 oraz t e n ż e, *Rodzina jako communio personarum*, „Ateneum Kapłańskie” 83(1974) z. 3, s. 347-361.

¹² Zob. J a n P a w e ł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 54-66.

istota żyjąca. Dlatego właśnie koniecznym warunkiem respektu dla ludzkiej osoby jest respekt dla jej życia. Afirmacja drugiego dla niego samego obejmuje go w moim „tak” dla jego niepowtarzalnego, rozumnie wolnego i wcielowego „ja”. Istnienie ludzkie wyraża się wprost przez życie. Życie jest – jak już mówiliśmy – pierwszą manifestacją natury biologicznej człowieka.

Dla podmiotu poznającego istnienie drugiego jest zawsze dane jako tożsame z jego życiem. Z perspektywy podmiotu drugi, jeśli tak można powiedzieć, dlatego istnieje (jest), że żyje. Dlatego ochrona życia jest „pierwszym słowem miłości” wobec innego człowieka. Inaczej natomiast relacja między istnieniem a życiem jest dana w podmiocie. Tu życie nie jest „tym pierwszym”. „Pierwsze” jest istnienie (*esse*). Przede wszystkim jestem sobie dany od strony egzystencjalnej¹³. Można by powiedzieć, że dlatego żyję, że istnieję. Dana mi jest bezpośrednio transcendentja istnienia nad życiem, stanowiąca refleks transcendencji „ja” nad moim ciałem. Z tej racji moje spełnienie dokona się nie przez zachowanie życia, jak w stosunku do drugiego, lecz przez oddanie (oddawanie) życia z miłości do drugiego. Biologiczne trwanie bowiem nie wyznacza sensu ludzkiego życia. Tym sensem jest być dobrym moralnie człowiekiem¹⁴. O różnicy między „żyć” a „dobrze żyć” przypomniał Kritonowi Sokrates¹⁵.

Ta niewspółmierność doświadczenia siebie i drugiego, życia biologicznego we własnym bycie oraz w bycie drugiego, należy

¹³ Por. M. K r a p i e c, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 112.

¹⁴ Por. T. S t y c z e ń, *Dobro moralne a światopogląd*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. ks. M. Rusecki, Lublin 1989, s. 63-78.

¹⁵ Por. P l a t o n, *Kriton*, w: t e n ż e, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa 1982, s. 324.

do zasobów tego, co jest nam bezpośrednio dane. Powinność transcendowania życia biologicznego jest wpisana w doświadczenie autotranscendencji w prawdzie o sobie samym. Innymi słowy, prawda o mnie obejmuje transcendencję ducha nad ciałem¹⁶.

¹⁶ „Ja” jako podmiot aktów duchowych to ludzki duch, stąd owa transcendencja.

Prawda o dobru: utile i delectabile

W ramach doświadczenia prawdy o dobru¹ podmiot poznaje trzy rodzaje dobra: inne „ja”, byty pozaosobowe (zwierzęta, rośliny, byty nieożywione) oraz specyficzne dobro, jakim jest piękno. Doświadczenie innego „ja” omówiliśmy w poprzednim rozdziale. Obecnie scharakteryzujemy, w perspektywie doświadczenia etycznego, dwa pozostałe typy dóbr. Przypomnijmy, że dobro poznajemy zawsze w perspektywie prawdy i że dobro prawdy wyprzedza prawdę o dobru². Ponadto trzeba mieć na względzie różnicę między dobrem kategoryalnym a dobrem transcendentalem. Tym ostatnim zajmiemy się w rozdziale następnym.

Prawda o dobru ma charakter przedmiotowy. W akcie stwierdzenia podmiot odnosi się do jakiegoś dobra przedmiotowego. Konstytucja tego dobra dokonuje się – jak już o tym mówiliśmy – przez odniesienie poznawanego przedmiotu do podmiotu. W stwierdzeniu podmiotu zawiera się wyjście ku temu, co stwierdzane, z racji jego samomanifestacji, niejako autoprezentacji. Stwierdzenie jest odpowiedzią na to objawie-

¹ „Jest to prawda o takim lub innym przedmiocie jako o takim lub innym dobru”. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 186.

² „Transcendencja osoby w czynie konstytuuje się więc ostatecznie jako «przekraczanie siebie» [...] nie tyle «ku prawdzie», ile «w prawdzie»”. Tamże, s. 183.

nie się bytu. Typ dobra oraz jego charakter są pochodną typu przedmiotu, jaki ujmuje świadomość poznającego człowieka. Dana nam jest różnaitość i różnorodność przedmiotów. Przedmioty te istnieją realnie, są niezależne od naszej świadomości. Człowiek zastaje pluralistyczny i w rozmaity sposób zróżnicowany świat bytów. Są to przede wszystkim przedmioty samostnie istniejące (substancje), o określonej w sobie treści, zindywidualizowane i konkretne. Byty różnią się między sobą strukturalnie, stopniem skomplikowania, możliwościami rozwoju³. Są one pod pewnymi względami podobne, co pozwala wyróżnić ich różne kategorie, gatunki i rodzaje. Przedmioty są powiązane rozmaitymi zależnościami i działają według określonych prawidłowości. Na poziomie poznania potocznego dochodzi do podziału przedmiotów na to, co ożywione, i to, co nieożywione; na to, co cielesne (materialne), i to, co duchowe; na to, co jest przedmiotem natury, i to, co jest wytworzone przez człowieka (wytwory kultury i cywilizacji)⁴. Widzimy, że np. roślina ma bogatszą budowę niż kamień, bardziej skomplikowaną strukturę, niejako większy dynamizm bytowania. Zwierzęta zaś cechuje znacznie większa dynamika bytowania niż rośliny. Im bardziej złożoną strukturę ma byt, tym większe są możliwości jego dynamicznego rozwoju. Można zasadnie mówić o „wielkości” bytowania czy „wielkości” istnienia. „«Wielkość» istnienia mierzy się przede wszystkim jego dynamiką i napięciem wynikającym z celowo zorganizowanej struktury przedmiotu”⁵. Realizacja „większego” istnienia wymaga niekiedy zniszczenia istnienia „niższego”. Byty istnieją dla innych bytów. Zauważmy także, że substancje mają większą „moc” bytowania⁶ niż cechy

³ Por. W. S t r ó ż e w s k i, *Etyka afirmacji*, w: t e n ż e, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 259-261.

⁴ Por. A. S t ę p i e ń, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 38-39.

⁵ W. S t r ó ż e w s k i, *Etyka afirmacji*, s. 261.

i relacje. To, co istnieje samoistnie, ma „wyższą” bytowość niż to, co tylko zapodmiotowane w czymś innym. Pojęcia „wielkości” istnienia lub „mocy” bytowania mają wyraźnie charakter aksjologiczny. Są one pojęciowym wyrazem ujmowania przez człowieka prawdy o naturalnej hierarchii wartości czy dóbr.

Ta ontologiczno-aksjologiczna hierarchia konstytuuje się w świetle prawdy o odsłaniających się przedmiotach. Dobro jest zawsze „po” prawdzie. Człowiek stwierdza właśnie *prawdę o dobru*.

Człowiek bezpośrednio chwyta specyfikę poszczególnych kategorii przedmiotów oraz łączące je podobieństwa i różnice. I odnosi je zarazem do siebie. Ujmujemy wprost różnicę między sobą a wszystkimi innymi bytami. Doświadczamy swojej podmiotowości na tle przedmiotowości świata. Z perspektywy poznającego podmiotu, z perspektywy osobowej podmiotowości, czyli „ja”, rzeczywistość pozapodmiotowa (zwierzęta, rośliny, rzeczy) jawi się jako nie-osobowa, jako „nie-ja”⁷. Tak więc w tym świecie człowiek przeżywa swoją „ontologiczną samotność”⁸. Między osobowym podmiotem a naturalnymi substancjami jest „ontologiczna przepaść”, przepaść, która oddziela „ja” od „nie-ja”, osobę od nie-osoby.

Poprzez normatywny charakter naszego aktu poznania ujmujemy wieloraki i bogato zróżnicowany świat jako *d o b r o*. Przypomnijmy, że dobro to prawda o tym, co stwierdzone. Podmiot, poprzez sąd stwierdzający oraz afirmujący przedmiot, współkonstytuuje porządek aksjologiczny. Dokonuje się to z jednej strony przez odsłonięcie się samego przedmiotu,

⁶ Pojęciem „mocy bytowania” posługuje się A. Szostek. Por. *t e n ż e*, *Pogadanki z etyki*, s. 97.

⁷ Trudno przypisać status „ja” nawet wysoko zorganizowanym zwierzętom.

⁸ Por. J a n P a w e ł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, § 2. *Znaczenie pierwotnej samotności*, s. 23-32. Por. także T. S t y c z e ń, *Na początku była prawda*, szczególnie *Podmiot wobec świata*, s. 17-18.

z drugiej zaś przez jego stwierdzenie w akcie poznania. W ten sposób konstytuuje się prawda o dobru. To, co od strony realnego i obiektywnie poznawanego przedmiotu określamy jako dobro, od strony poznającego i przeżywającego podmiotu nazywamy prawdą o dobru lub też wartością. Wartość z jednej strony ma swój bytowy fundament w przedmiocie, z drugiej zaś jest współwyznaczana przez intencyjno-afirmatywny charakter aktu poznania. Prawda o dobru jakiegoś przedmiotu to jego wartość. O wartości danego przedmiotu rozstrzyga przede wszystkim to, czym on jest sam w sobie, ale także sposób jego dania, jego manifestowania się podmiotowi w akcie poznania. Różne kategoriałnie przedmioty mogą być w ten sam sposób dane. Jakie podstawowe „aksjologiczne sposoby dania” rejestruje nasza świadomość? Jeden typ bytów (ludzie) dany jest w taki sposób, że domaga się kategorycznej (bezwarunkowej) afirmacji. Kategoryczna powinność narzuca się podmiotowi poznającemu i domaga się od niego określonej postawy i działania. Byty zaś pozaosobowe jawią się – właśnie dlatego, że są „nie-ja” – jako niewymagające takiej afirmacji. Chodzi tu naturalnie o aspekt kategoriałny, ponieważ w aspekcie transcendentnym (*affirmabile*) wszystko, co jest przedmiotem poznania sądowego, wymaga kategorycznego respektu. Dla osobowego podmiotu wszystko, co jest przedosobowe lub pozaosobowe, jawi się zasadniczo jako byt-środek (*bonum utile*). Na płaszczyźnie jednak doświadczenia etycznego, a więc z perspektywy najgłębszej prawdy o osobie, różnice kategoriałne między tymi bytami mają charakter drugorzędny. Różnica między np. kamieniem a zwierzęciem jest nieistotna, ponieważ i kamień, i zwierzę, z perspektywy osobowego podmiotu, jawią się jako *bona utilia*, to znaczy mogą być potraktowane instrumentalnie⁹.

⁹ „Chociaż wartość (wsobna) każdego adresata działania: nie tylko osoby, lecz również bytu nieosobowego, a w szczególności istoty żyjącej, jest sama przez się moralnie powinnościorodna, to jednak wartość oso-

Oczywiście innego sposobu potraktowania wymaga zwierzę, innego zaś kamień. Zwierzęciu, jako istocie czującej, nie wolno zadawać niepotrzebnych cierpień, ale zarówno kamień, jak i zwierzę są dane na sposób instrumentalny, naturalnie w relacji do podmiotu. Nieinstrumentalny sposób dania pojawia się, w aspekcie kategorialnym, „dopiero” przy osobie. Osoba stanowi nieprzekraczalną granicę dla *bonum utile*. Dlatego etyka jest – jeśli tak wolno powiedzieć – grą o różnicę. Tym różni się ona np. od metafizyki, gdzie podstawowa jest analogia między bytami, a nie różnica między nimi. Dla etyki podstawowa linia podziału biegnie natomiast między osobą a nie-osobą¹⁰. Osobie, jako podmiotowi, przeciwstawia się coś, co można określić jako „rzeczowość”, która obejmuje także zwierzęta, czyli istoty żywe. Tak oto kształtuje się dobro rzeczowe, które tradycyjna filozofia nazywała *bonum utile*. *Bonum utile* to byt pozaosobowy, dany jako środek do celu, którym jest byt osobowy, będący właśnie celem sam w sobie. „Bycie środkiem” to bycie użytecznym w stosunku do podmiotu. Jakiś przedmiot jest użyteczny ze względu na jakąś potrzebę człowieka, którą zaspokaja. Jego dobro jest z jednej strony pochodną bycia „nie-ja”, z drugiej zaś

bowego adresata działania jest moralnie powinnościorodna w szczególny sposób (bezwarunkowość *nieograniczona*, kategoryczna), ponieważ wartość wsobna pozaosobowego adresata nie wyklucza moralnej dopuszczalności (bezwarunkowość *ograniczona*), a nawet powinności potraktowania go instrumentalnie ze względu na afirmację osób (np. zabijanie i spożywanie zwierząt dla podtrzymania życia ludzi)”. T. S t y c z e Ń, J. M e r e c k i, *ABC etyki*, Lublin 1996, s. 33. W. Stróżewski zwraca uwagę na to, że jesteśmy „ofiarobiorcami” w stosunku do istot niższych. Píše on: „wolno niszczyć tylko tyle, ile koniecznie potrzeba, i tylko dlatego, że niszczenie niższego służy afirmacji wyższego. Takie niszczenie jest niejako niszczeniem ofiarnym”. Zob. *Etyka afirmacji*, s. 268.

¹⁰ „To bowiem, co w kategoriach bytu wyrażamy w pojęciu «osoba», to w doświadczeniu i przeżyciu dane jest właśnie jako *soi* – «ja»”. K. W o j t y ł a, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 449.

– wartości człowieka i jego potrzeb ocenianych z perspektywy właściwego osobie rozwoju. Dlatego potraktowanie czegoś jako użytecznego jest pośrednią formą respektu dla osoby¹¹ (stąd dobro-środek). Potrzeby, jakie zaspokaja jakiś przedmiot, godne są zaspokojenia z powodu partycypacji tych potrzeb w godności osoby. Przedmioty użyteczne, wchodząc w relacje z człowiekiem, tracą często swoje dobro podstawowe, czyli istnienie¹². Ich bytowość jest w gruncie rzeczy bytowaniem „dla człowieka”. Byty pozaosobowe mają charakter narzędny, czyli instrumentalny. Adekwatną wobec nich postawą jest ich używanie. Podmiot powinien sprawnie operować nimi dla dobra osoby. Wartości użytkowe jednak, same przez się, nie czynią człowieka moralnie dobrym, nie sprawiają, że staje się on dobry jako człowiek. Tę właściwość mają tylko wartości moralne. Jeśli wartości użytkowe służą afirmacji osoby, to ich realizowanie jest moralnie dobre. Podkreślmy, że poprzez *bonum utile* odsłania się przede wszystkim materialno-psychiczny wymiar ludzkiego bytowania. Człowiek staje wobec siebie jako „byt z potrzebami”¹³.

¹¹ W tym kontekście odróżnia się *dobro osoby* od *dóbr dla osoby*. „W ontyczno-aksjologicznej strukturze osoby ludzkiej należy odróżnić dobro, którym jest sama osoba (nazywane jej godnością), od dóbr związanych z jej strukturą, dla których proponuje się nazwę dóbr dla osoby”. T. S t y c z e ń, J. M e r e c k i, *ABC etyki*, s. 36. Afirmacja osoby dokonuje się poprzez dobra dla osoby. Działanie na rzecz dobra człowieka polega bądź na ochronie, bądź na udzielaniu potrzebnych mu w danej sytuacji dóbr szczegółowych. Por. A. S z o s t e k, *Pogadanki z etyki*, s. 22-23. Pojęcie „dobro dla osoby” wywodzi się z pojęcia „obiektywnego dobra dla osoby” wprowadzonego przez Dietricha von Hildebranda. Zob. D. v o n H i l d e b r a n d, *Moralia*, Regensburg 1980, s. 117-134. Na temat koncepcji obiektywnego dobra dla osoby u Hildebranda zob. T. B i e s a g a SDB, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989, s. 73-75.

¹² Zob. przypis 9.

Oprócz prawdy o *bonum utile* człowiek poznaje jeszcze drugie dobro „światowe” – *bonum delectabile*. Odsłania się ono człowiekowi w specyficznym przeżyciu emocjonalno-poznawczym, w przeżyciu piękna czegoś. Piękny przedmiot wywołuje zachwyt. Zachwyt ten jest właśnie ujęciem prawdy o pięknym przedmiocie. *Bonum delectabile*, podobnie jak *bonum utile*, nie ma charakteru kategorycznego. Dostrzeżone piękno zachęca, prowokuje do afirmacji. Pięknu należy jest zachwyt, ale występująca tu powinność ma zdecydowanie „luźniejszy” (niekategoryczny) charakter niż przy *bonum honestum*¹⁴. Na tym polega zasadnicza różnica między wartościami moralnymi a estetycznymi. Dlatego afirmacja prawdy o pięknie ma przede wszystkim pasywny charakter. Ulegamy urokowi piękna. Kontemplacja estetyczna wszakże, w przeciwieństwie do używania rzeczy, ma charakter bezinteresowny. Wartości estetyczne charakteryzuje się przez „bezinteresowne podobać się”¹⁵. Estetyczny zachwyt nie jest środkiem służącym do osiągnięcia jakiegoś dobra, jak *bonum utile*, ale celem samym w sobie. Niemniej jednak brak wrażliwości na piękno nie dyskwalifikuje człowieka moralnie.

W doświadczeniu piękna człowiek przekracza immanentno-materialny wymiar swego bytowania. Piękno pozwala odkryć człowieka jako istotę ponadmaterialną. Doświadczenie piękna bowiem „budzi” transcendencję człowieka, pozwala wyjść poza immanencję potrzeb czysto materialnych¹⁶. *Bonum delectabile* ma charakter kategorialny, ale odsłania się w nim byt

¹³ Por. A. Szostek, *Człowiek wobec wartości*, w: t e n ż e, *Wokół godności*, s. 102 oraz 106-107.

¹⁴ Ingarden pisze, że wartości estetyczne „ «proszą się», by były realizowane”. Zob. R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, w: t e n ż e, *Przeżycie – dzieło – wartość*, Kraków 1966, s. 99.

¹⁵ Tamże, s. 89.

¹⁶ Por. A. Szostek, *Człowiek wobec wartości*, s. 102-103 oraz 107-108.

jako domagający się afirmacji (kontemplacji) z racji tego, że jest. Powiemy o tym więcej w następnym rozdziale.

Piękno odsłania wprost byt jako *affirmabile*, czyli jako dobro ponadutylitarne. Można powiedzieć, że *affirmabile* jest „przed” *utile*, tak jak kontemplacja jest „przed” pożądaniem. Doświadczenie piękna świadczy o tym, że nie da się doświadczenia świata sprowadzić wyłącznie do *bonum utile*.

Metafizyczny wymiar doświadczenia etycznego

Pierwotnie doświadczenie moralne – przypomnijmy – polega na przeżyciu momentu asercji, czyli stwierdzenia zachodzenia bądź niezachodzenia pewnego stanu rzeczy (*Sachverhalt*) lub wydarzenia (*Ereignis*), i bycia przez to nieodłącznie jego świadkiem, czyli osobowym podmiotem wśród takózsamych podmiotów w świecie. Twierdząc coś o czymś, odnoszę się tym samym *implicite* (w sądach podmiotowo-orzecznikowych) bądź *tacite* (w sądach egzystencjalnych) do istnienia tego, co stwierdzam. W sądzie ujmuję pozycję bytową przedmiotu sądu. Sąd „osadza” samorzutnie w bycie to, co stwierdza¹. Stąd w poznaniu sądowym odnoszę się do bytowego, czyli metafizycznego wymiaru przedmiotu poznania. Tylko struktury sądowe, poprzez afirmacyjną funkcję sądowego „jest”, stykają podmiot z realnie istniejącą rzeczywistością². Pojęcia ujmują tylko stronę treściową. Tylko i dopiero sąd

¹ „Drugą powszechną funkcję [sądu – uzup. moje – K.K.] stanowi u z n a w a n i e z a c h o d z e n i a stanu rzeczy w pewnym bycie, zawsze jednak w bycie n i e z a l e ż n y m o d s ą d z e n i a i o d samego sądu. Taki jest immanentny s e n s funkcji sądzenia związany właśnie z tym, że w sądzie dochodzi jedynie do o d k r y c i a stanu rzeczy, a nie do jego w y t w a r z a n i a”. R. I n g a r d e n, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 226.

² Por. M. A. K r ą p i e c, *Poznawać czy myśleć*, Lublin 1994, s. 271.

umożliwia podmiotowi partycypację w realnie danej rzeczywistości, czyli w świecie³. W taki oto sposób odsłania się metafizyczny wymiar doświadczenia moralnego. Jeśli to, co jest przedmiotem bezpośredniego stwierdzenia, określimy jako fenomen, to wymiar metafizyczny pojawia się jako transfenomenologiczny, czyli „poprzez-zjawiskowy”, a nie „poza-zjawiskowy”⁴. Zjawisko rozumiemy tu oczywiście w sensie fenomenologicznym, a nie fenomenalistycznym. Fenomen, czyli to, co dane, jest następstwem struktury ontycznej, dlatego metafizyka konstryuuje się jako transfenomenologia. Trzeba wyraźnie podkreślić, że fenomen rozumiemy tu realistycznie. Jest nim nie tylko to, co jest nam dane (treść), ale także to, co stwierdzone jako zewnętrzne wobec świadomości i niezależne od niej (istnienie treści). Doświadczenie – rozumiane jako bezpośrednie poznanie – wykazuje określone, specyficzne treści istniejące. Jest ono niezastępowalne w swej funkcji odkrywania i odsłaniania tego, co jest. Doświadczany fenomen jednak odsyła do swego fundamentu, czyli wymiaru metafizycznego⁵. Ten wymiar zostaje w doświadczeniu zaledwie zaznaczony, zarysowany. Fenomenologiczny ogląd daje częściowy wgląd w strukturę ontyczną, ale jej całkowicie nie odsłania. Poprzez to, co kategoriałne, odsłania się jednak to, co transkategoriałne, czyli transcendentalne. Metafizyka konstryuuje się zawsze i tylko „w” doświadczeniu moralnym i „poprzez”, czyli przez doświadczenie stwierdzenia czegoś przez kogoś. Wymiar metafizyczny – podkreślmy to – jest nieodłącznie integralnym wymiarem

³ Partycypacja ta polega nie tylko na samym stwierdzeniu stanu rzeczy, ale także na jego, angażującym podmiot, uznaniu. Podmiot partycypuje w rzeczywistości przez moment uznania tego, co stwierdza, wraz z wezwaniem do świadczenia temu, co stwierdza.

⁴ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 378.

⁵ Por. J a n P a w e ł II, *Encyklika „Fides et ratio” do Biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*, nr 83.

ludzkiego kontaktu ze światem. Jest wszakże jeszcze jeden rys metafizycznego spotkania z bytem. Doświadczenie świata jest zawsze współdoświadczeniem siebie⁶. Z perspektywy podmiotu całe poznanie świata pozostaje w funkcji poznania siebie. Nie chodzi tu o zamazywanie różnic strukturalno-przedmiotowych między poznaniem świata a poznaniem siebie ani o sprowadzenie poznania świata do poznania siebie, ale o udział doświadczenia rzeczywistości, w tym jej faktyczności (istnienia), w samopoznaniu, poprzez które konstytuuje się osoba. Ten udział polega na podmiotowym wymiarze aktu poznania (*reflexio in actu exercito*), w tym także sądu egzystencjalnego. Nie ma sądu bez poznającego podmiotu sądu, czyli bez świadomości prerefleksyjnej. Dlatego istnienie bytu nie jest tylko zastanym i afirmowanym przez podmiot faktem, ale jest także przezeń przeżywane jako źródło jego inteligibilności. Człowiek, jedynie poznając i stwierdzając świat, konstytuuje się w nim jako osoba. Człowiek niejako osiąga swoją osobową podmiotowość na płaszczyźnie afirmującego poznania bytu. Bez udziału poznania bytu w konstytucji osobowego podmiotu człowiek byłby tylko pewną kategorią bytu, bytem kategorialnym (materialno-ontologicznym, mówiąc językiem fenomenologów). Na tym zdaje się polegać redukcja kosmologiczna, zmierzająca do gatunkowego określania człowieka. Wyjście natomiast od poznania i przeżycia prawdy sprawia, że człowiek staje się partnerem bytu, odpowiedzialnym za rozpoznaną jego prawdę i dobro. Ten typ rozumienia człowieka K. Wojtyła nazywa „personalistycznym”⁷. Należy tedy podkreślić, że horyzontem konstytuowania się

⁶ Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 51.

⁷ Por. K. W o j t y ł a, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: *Osoba i czyn*, s. 440. „Tym, co w sposób podstawowy określa personalistyczny wymiar człowieka, jest moralność. [...] *morale* j e s t p o d s t a w o w y m w y r a z e m t r a n s c e n d e n c j i w ł a ś c i w e j o s o b o w e m u «ja»”. Tamże, s. 441.

podmiotu jest byt (realna rzeczywistość), a nie tylko przedmiot intencjonalny (mniemany) jako korelat aktów pojęciowych, ani tym bardziej doznawanie treści wrażeń. Byt z jednej strony odsłania się, manifestuje, z drugiej zaś konstytuuje osobowy podmiot. Płaszczyzna metafizyczna okazuje się najściślej związana z płaszczyzną antropologiczną, a raczej personologiczną. Jan Paweł II w *Fides et ratio* napisze: „Problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym z refleksją metafizyczną” (nr 83). Metafizyka i antropologia konstytuują się *uno actu*: doświadczenia siebie w doświadczeniu bytu i doświadczenia bytu w doświadczeniu siebie. Dlatego: „Nie należy uważać metafizyki za alternatywę antropologii” (tamże). Tak oto wyłania się z doświadczenia pierwotnego *metafizyka personalistyczna* jako jedynie adekwatna metafizyka⁸. Jej istota polega na dostrzeżeniu osobotwórczego wymiaru poznania metafizycznego. Osoba jawi się w niej jako partner bytu, jego opiekun („pasterz”), a nie tylko jako jeden z bytów. Byt i osoba to dwie nieredukowalne do siebie struktury metafizyczne. Osoba konstytuuje się w doświadczeniu bytu, a byt jako odsłonięty przez nią jest tego koniecznym warunkiem. W doświadczeniu pierwotnym zachodzi między nimi nierozłączne *iunctim*⁹.

Osoba jest strukturą, którą adekwatnie wyraża pojęcie transcendencji. W *Osobie i czynie* K. Wojtyła pisze: „[...] pojęcie transcendencji nie tylko wyraża podstawową treść doświadczenia fenomenologicznego, gdy chodzi o osobę, ale także tłumaczy nam samą rzeczywistość osoby w dynamicznej spójni z czynem. Metoda fenomenologiczna nie zatrzymuje nas bynajmniej na powierzchni tej rzeczywistości, ale pozwala sięgnąć

⁸ Nie jest to – podkreślmy z naciskiem – jakaś kategoriałna metafizyka osoby.

⁹ Por. metodologiczne *credo* K. Wojtyły ze wstępu do *Osoby i czynu*, s. 51.

do jej głębi. Daje nie tylko ogląd, ale i wgląd. Pojęcie transcendencji służy – na kanwie takiej metody – zrozumieniu tej struktury, która ujawnia się w całokształcie doświadczalnego faktu «człowiek działa». Jest to właśnie struktura osoby¹⁰. W artykule zaś *Osoba: podmiot i wspólnota* stwierdza, że „[...] transcendencja jest poniekąd drugim imieniem osoby”¹¹. Pojęcie to wywodzi się z własnych danych podmiotu, ujmując jego ontologiczną i epistemologiczną specyfikę. Człowiek doświadcza swojej transcendencji w stosunku do przedmiotów poznania, odsłaniając się sobie jako „ktoś” w opozycji do „czegoś”¹². Pojęcie osoby właśnie wyrasta z tego doświadczenia transcendencji. Człowiek transcenduje siebie w akcie poznania prawdy, który jest pierwszym *actus personae*¹³. Ten proces transcendowania osiąga swój kres w transcendensie, którym jest realna rzeczywistość. Człowiek poznaje rozmaite przedmioty, które jawią się jako różnego rodzaju dobra. Poznanie to ma charakter kategorialny, ale swoją poznawczą intencją sięga wymiaru transcendentalnego. To, co kategorialne, prowadzi do tego, co transcendentalne. Transcendencja osoby znajduje swój kres w transcendentaliach. Sąd, przez moment afirmacji, stwierdza rzeczywistość, która jest jego przedmiotem. Rzeczywistość ta odsłania się jako fundament kwalifikacji kategorialnych. Tym fundamentem jest byt w swoich transcendentalnych wymiarach. Tak oto doświadczenie transcendencji osoby prowadzi do doświadczenia transcendentaliów¹⁴.

¹⁰ K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 222.

¹¹ T e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 385. Zob. także analizy relacji między transcendencją a spełnieniem się osoby, s. 388-391.

¹² Por. R. S p a e m a n n, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Warszawa 2001.

¹³ Por. T. S t y c z e ń, *Osoba i jej wolność w blasku prawdy*, w: *Wdzięczność i zobowiązanie. Pontyfikat Jana Pawła II w oczach środowiska naukowego KUL*, Lublin 1999, s. 48.

¹⁴ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 199.

W ten sposób akt poznania sądowego odsyła – jak o tym mówiliśmy – swoją wewnętrzną strukturą do bytu. Prawda aktu poznania znajduje fundament w prawdzie samej rzeczy¹⁵. Prawda rzeczy polega zatem na jej odsłonięciu, ujawnieniu, zamanifestowaniu się. „Verum est declarativum et manifestativum esse” – stwierdza św. Hilary¹⁶. Pierwotnie zatem pojęcie prawdy odnosi się bezpośrednio do ujawniającego się bytu. Transcendencja aktu poznania sięga transcendentnego przedmiotu – bytu, czyli transcendentnego wymiaru prawdy. (Zachodzi tu oczywista bliskość znaczeniowa między „transcendentny” a „transcendentalny”). *Veritas ut manifestatio* to prawda transcendentnego wobec aktu poznania przedmiotu – bytu odsłaniającego się podmiotowi, gdy ten swoim aktem poznania trafia weń w taki sposób, aby przedmiot został adekwatnie ujęty (*veritas ut adaequatio*). T. Styczeń pisze: „W asercji, stanowiącej duszę sądu, dokonuje się swoiste spotkanie, a zarazem sprzężenie prawdziwości (prawdy) rzeczy (*veritas ut manifestatio*) z prawdziwością (prawdą) wydawanego

¹⁵ „Filozofia nowożytna ogranicza pojęcie prawdy do sfery poznania-sądu. Pełny wymiar prawdy jest jednak szerszy i głębszy. Oczywiście sąd i fundujący go a k t poznania pozostają jej właściwym «miejscem». Czy jednak, gdy mówimy: «to jest n a p r a w d ę tak a tak», myślimy tylko o sądzie, chcąc np. sprostować jakieś przypuszczenie, że – być może – tak a tak nie jest? Wydaje się raczej, że «naprawdę» odnosimy wprost do rzeczywistości, ściślej do stanu rzeczy, o którym mówimy. Wyrażenie «jest naprawdę» ma odsłonić to, co w tym stanie rzeczy j e s t, odnosi się więc do istnienia, do samej bytowości naszego przedmiotu poznania. Dopiero to «odsłonięcie» umożliwi, jakby wtórnie, sprostowanie ewentualnego nietrafnego przypuszczenia. Prawda więc to szczególny *modus* bytu: bytu jako o d s ł o n i ę t e g o [podkreślenie moje – K.K.], a przez to niejako wzmocnionego w swej bytowości dla nas”. W. S t r ó ż e w s k i, *Tak – tak, nie – nie* (*Kilka uwag o prawdzie*), w: t e n ż e, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 76.

¹⁶ Zob. *De Trinitate*, V 3 (PL 10, 131 C).

sądu (*veritas ut adaequatio*)”¹⁷. Prawda transcendentalna to ontologiczny odpowiednik prawdy logicznej. Prawda sądu, na mocy afirmacyjnej funkcji sądowego „jest”, odnosi się do samej bytowości przedmiotu poznania. Mocą aktu poznania konstytuuje się zupełnie swoista płaszczyzna: o s o b o w o - b y t o w a (intencjonalno-realna lub lepiej powiedziawszy, transcendentno-realna), której fundamentem od strony człowieka jest poznający i przeżywający siebie w swoim poznaniu podmiot (mocą *reflexio in actu exercito*), od strony bytowej zaś – prawda transcendentalna, czyli odsłonięcie się bytu wobec podmiotu (*veritas ut manifestatio*).

Akt poznania jest nie tylko aktem zaznajomienia się z tym, co poznawane, ale także aktem uznania dla poznawanego przedmiotu. Asercja jest stwierdzeniem i potwierdzeniem dla przedmiotu poznania. W ten sposób kształtuje się kategoria dobra jako ontologiczny odpowiednik momentu asercji. Dobrem jest to, co jako poznane domaga się afirmacji. Dobro to byt, o ile zostanie stwierdzony. Moment afirmacji konstytuuje sądowy sposób odnoszenia się do rzeczywistości. W sądzie osoba ujmuje (stwierdza) poznawaną rzeczywistość jako dobro. Poprzez dobra kategoriale odsłania się dobro transcendentne jako *verum in assertione*. Istota transcendentnego pojęcia dobra to *affirmabile*, czyli „domaganie się” respektu przez byt, który podmiot poznaje¹⁸. Byt jako odsłonięty (prawda) domaga się uznania (dobro). Trzeba z naciskiem podkreślić ów związek prawdy i dobra. Prawda „wyzwala” osobę. Prawda w funkcji „budziciela” osoby to właśnie dobro. Osoba „obudzona” to „ja” świadome siebie w świecie. Można

¹⁷ Zob. T. S t y c z e ń, *Wolność w horyzoncie prawdy*, s. 271.

¹⁸ Na temat transcendentnego pojęcia dobra jako *affirmabile* i krytyki jego rozumienia jako *appetibile* por. T. S t y c z e ń, *O przedmiocie etyki i o etyce*, s. 170-174. Por. t e n ż e, *Etyka niezależna?*, § 2. części pierwszej: *Etyka czy eudajmonologia?*, s. 22-28.

by powiedzieć, że byt staje się dobry przez to, iż umożliwia konstytucję osoby, czyli owo „obudzenie”¹⁹. Byt jest koniecznym warunkiem konstytucji osoby. Stąd osoba nie może nie chcieć poznawać oraz afirmować bytu, ponieważ nie może nie chcieć być osobą. Można w związku z tym powiedzieć, że byt, będąc z istoty swej *affirmabile*, w funkcji „budziciela” osoby staje się *appetibile*. Bez poznawania i afirmowania bytu człowiek jest jedynie organizmem reagującym na bodźce wrażeniowe bądź podmiotem przeżywającym treści psychiczne, ewentualnie *residuum* sensów przepływających przez jego świadomość.

Osoba spełnia się, od strony przedmiotowej, tylko i zawsze w wyborze dobra. Dodajmy jednak, że ów wybór tylko wtedy spełni osobę, jeśli dokona się poprzez dobro moralne, antycypowane aktem poznania prawdy²⁰. Wchodzi ono „między” poznającą osobę a dobro transcendentalne zawsze i tylko poprzez transcendentną prawdę, czyli prawdziwe i w tym sensie autentyczne dobro. Dobro moralne chroni godność podmiotu, czyli stoi na straży jego „wolności w prawdzie”. Stanowi ono o właściwym osobie spełnieniu siebie w czynie, a tym samym o jej samourzeczywistnieniu. Ponieważ osoba jest w tym świecie wartością absolutną, wartości moralne, zabezpieczające tę wartość, mają charakter bezwzględny. Ta bezwzględność wynika z przeciwstawienia dobra i zła, które to przeciwstawienie jest dla osoby najważniejsze, a które jest po-

¹⁹ R. Spaemann wiąże konstytucję osoby z tym, co nazywa „przebudzeniem się do rzeczywistości”. Por. R. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*.

²⁰ „[...] każde zaangażowanie się osoby względem wartości obiektywnej tylko wówczas jest osobowo pełnowartościowe, jeśli dokonuje się poprzez wartość moralną zaantycypowaną już intelektem i wolą osoby, tak że sam byt tej osoby w wymienionym zaangażowaniu się dojrzewa w sposób sobie tylko właściwy. Na tym właśnie polega personalistyczny charakter normy moralnej”. K. W o j t y ł a, *Wykłady lubelskie*, s. 291-292.

chodne od prawdy²¹. Wszak człowiek spełnia się tylko przez dobro moralne. Kategorii dobra moralnego nie można uzyskać przez partykularyzację dobra transcendentального. Jest ono konstytuowane doświadczalnie. Do odkrycia dobra/zła moralnego dochodzimy wyłącznie na drodze doświadczenia. Nie można więc zbudować etyki normatywnej bez doświadczenia etycznego. Wartość moralna ma inny charakter niż dobro przedmiotowe, jest – rzecz można – innoplanowa. Z tej racji pierwotne doświadczenie ma charakter metaprzecmiotowy (doświadczenie moralne)²². Nie wolno tedy stawiać na jednej płaszczyźnie dobra i dobra moralnego. Dobro moralne pojawia się najpierw jako normatywna moc prawdy, czyli jako pewna ujmowana w przeżywaniu jakość, by następnie zostać uprzedmiotowiona w samostanowieniu osoby (w czynie i – poprzez czyn – w samej osobie). Wartość moralna to z jednej strony treść subiektywnie poznawana i przeżywana, z drugiej zaś – obiektywna i przedmiotowa, osadzająca się w bycie ludzkim, w jego osobowej podmiotowości.

Dobro transcendentálne jest poznawalne poprzez dobro kategorialne, zgodnie z rozumieniem metafizyki jako trans-fenomenologii. Mianowicie w poznaniu *bonum utile*, czyli jakiegokolwiek pozaosobowego bytu, odsłania się jego preutilitarna, czyli właśnie transcendentálna, wartość bytu. Bezpośrednie jej poznanie stanowi założenie pytania o powód np.

²¹ „Kryterium podziału i przeciwstawienia sprowadza się do prawdy: osoba jako «ktoś» obdarzony dynamizmem duchowym spełnia się poprzez dobro prawdziwe, nie spełnia się natomiast poprzez nie-prawdziwe dobro. Linia podziału, rozszczepienia i przeciwstawienia między dobrem a złem jako wartością i przeciwwartością moralną sprowadza się do prawdy. Chodzi tutaj właśnie o przeżywaną w sumieniu prawdę o dobru. Zależność od tej prawdy konstytuuje osobę w jej transcendencji: transcendencja wolności przechodzi w transcendencję moralności”. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 198-199.

²² Zob. rozdz. 3. niniejszej pracy.

niszczenia bytu, jeśli pytający nie widzi wystarczającej racji tego działania. Traktujemy jako oczywisty postulat nieniszczenia bytu bez wystarczającej racji. Owa preutylitarna wartość bytu to właśnie *affirmabile*. Zawsze jednak wolno poświęcić, czyli potraktować jako środek, jakikolwiek byt pozaosobowy dla osoby. Osoba – *bonum honestum* – jest jedynym bytem kategoryalnym, który jest zarazem *affirmabile*, czyli nigdy nie może być potraktowana wyłącznie jako środek. Dlatego właśnie nie jest możliwa trafna koncepcja dobra transcendentalnego bez doświadczenia wartości osoby, czyli bez doświadczenia moralności, w którym jedynie ta wartość się ukazuje. Wszystkie byty kategoryalne, poza osobami, są *bona utilia*. Dobra te są dobrami dla osoby. Służą jej afirmacji. Trzeba w tym miejscu – raz jeszcze – zwrócić uwagę na szczególną pozycję życia. Ma ono charakter *bonum utile*. Jego wyjątkowa wartość jednak polega na tym, że ziszcza ono byt osoby. Nie byłoby osoby bez jej życia. Z tej racji jest ono wartością fundamentalną. Życie, ziszczając osobę, uczestniczy w jej godności. I na tym polega jego moralny (kategoryczny) wymiar. Ochrona życia jest zatem bezpośrednią ochroną osoby. Analogicznie jest z prawdą, o której mówiliśmy wcześniej.

Specyficznym dobrem kategoryalnym jest – jak wyżej już zauważono – *bonum delectabile*. Ukazuje się ono w emocjonalno-intelektualnej reakcji na piękno czegoś. Piękno wzbudza zachwyt i ujmujący je podmiot ulega jego urokowi. Przez piękno kategoryalne „prześwieca” piękno transcendentalne jako b l a s k samej prawdy bytu²³. W pięknie ujawnia się, jakby od strony oglądowej, dobro samego istniejącego bytu²⁴. Piękno

²³ R. Spaemann twierdzi, że *veritatis splendor* to definicja piękna u św. Tomasza. Por. R. S p a e m a n n, *Czyn a piękne życie*, „Ethos” 9(1996) nr 33-34, s. 41.

²⁴ A. Szostek pisze: „Sądzę, że stanowi on [zachwyt – uzup. moje – K.K.] raczej dobitniejszą postać zasadniczej zdolności człowieka do po-

to sposób, w jaki jawi się nam samo *esse* jako *affirmabile*. Odsłania się w nim „bezinteresowność istnienia”, czyli „bezinteresowność bytu”. Doświadczenie piękna prowadzi do doświadczenia istnienia bytu²⁵. W doświadczeniu piękna byt jawi się, jeśli można tak powiedzieć, jako *admirabile*. Respekt dla piękna spełnia się w kontemplacji. Zanim byt stanie się przedmiotem chcenia (*appetibile*), jest nam dany jako „domagający się” respektu (*affirmabile*) oraz „zachęcający” lub „zapraszający” do uznania (*admirabile*).

W doświadczeniu metafizycznym, czyli w doświadczeniu bytu i jego transcendentalnych właściwości, odsłania się on jako godny afirmacji dla niego samego, czyli jako *affirmabile*. Trzeba tu podkreślić, że wszystkie transcendentalia dane są „poprzez” prawdę. Stąd jest to „pierwsze” transcendentale²⁶. *Affirmabile* to byt jako poznany i stwierdzony (*in assertione*). Kiedy mówimy tu o bycie, wówczas mamy na myśli byt samoistny, czyli substancję i osobowy podmiot. Jawią się nam one jako „powinne”, czyli domagające się respektu. Tak jak mówimy o normatywnej mocy prawdy, tak trzeba – jak się wydaje – wyróżnić powinność transcendentalną²⁷, która jest ontologicznym odpowiednikiem tej

strzegania bytu jako dobra: j a k o t e g o, c o j e s t d o b r e j u ż p r z e z s a m f a k t i s t n i e n i a [podkreślenie moje – K.K.]: co może być przedmiotem pożądania i kontemplacji”. A. S z o s t e k, *Doświadczenie bytu jako dobra a samospelnienie* (mps), s. 3. W. Stróżewski zaś tak pisze na ten temat: „W scholastyce piękno było traktowane najczęściej jako jedno z transcendentalnych «zamienników» (ekwiwalentów) bytu, było więc z bytem tożsame. Dzięki konstytuującej je harmonii odnoszone było do istoty bytu, dzięki *claritas* do a k t u i s t n i e n i a [podkreśl. moje – K. K.], *esse*”. W. S t r ó ż e w s k i, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 274.

²⁵ Por. tamże, s. 275-276.

²⁶ „[...] prawda jest wartością najwyższą. Godność innych wartości zależy od uczestnictwa w prawdzie”. Tamże, s. 266.

²⁷ Por. T. S t y c z e ń, *Problem możliwości etyki*, s. 165.

pierwszej. Powinność transcendentálna to transcendentale „odprawdziwościowe” (tak jak „odprawdziwościowa” jest normatywna moc prawdy), nabudowane na prawdzie transcendentálnej. W transcendentale tym wyraża się „powinnościowość” samego bytu. To nowe, w stosunku do poprzednich, transcendentale proponuje się nazwać *debitum*. Podkreślmy, że powinność jest pojęciem analogicznym²⁸. Obejmuje ono zarówno normatywną moc prawdy przeżywaną w konkretnym akcie poznania, jak i przedmiot każdego sądu, czyli powinność uprzedmiotowioną²⁹, a także transcendentale *debitum*. Normatywna moc prawdy jest przeżywana w asercji aktu poznania, uprzedmiotowiona w sądzie, współdoświadczana jako transcendentale w kategoryalnym doświadczeniu bytu. Trzeba tu podkreślić związek transcendentale z jednej strony z sądem, z drugiej zaś z przeżyciem asercji tegoż sądu (*reflexio in actu exercito*) przez podmiot. Przeżycie asercji przez osobowy podmiot i transcendentalia, przede wszystkim prawda i dobro, jawią się jako ostateczna płaszczyzna zrozumiałości fenomenu moralności.

Człowiek doświadcza bytowości przede wszystkim w sobie samym. Owo doświadczenie jest spotkaniem z bytem niepowtarzalnym i jedynym pośród bytów. Człowiek nie tylko przeżywa i poznaje swoją podmiotowość, lecz także jest podmiotem swego bytowania i działania (*suppositum*). „*Suppositum humanum* i ludzkie «ja» – pisze K. Wojtyła – są to dwa bieguny jednego i tego samego doświadczenia człowieka”³⁰. Człowiek ma doświadczenie bytu od wewnątrz. Nie tylko jest bytem, ale też wie, że jest bytem, i przeżywa siebie jako byt³¹. Na tym właśnie

²⁸ Na temat pojęć analogicznych, zob. np. S. K a m i ń s k i, M. K r ą p i e c, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 72 i n.

²⁹ T. Styczeń uprzedmiotowioną powinność nazywa „bezwzględnie powinne”. T. S t y c z e ń, *Problem możliwości etyki*, s. 138.

³⁰ K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 387.

³¹ Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 93.

polega osobowa podmiotowość człowieka. Dlatego człowiek, pytając o byt, *implicite* pyta o swoją własną bytowość. Bytowość ta ujawnia się – jak już mówiliśmy – w doświadczeniu transcendencji. Doświadczenie to ukazuje do pewnego stopnia duchowość człowieka. Przeżycia powinności, wolności, autotranscendencji otwierają na ogląd duchowości jako nieredukowalnej do niczego innego, pierwotnej sfery. Fenomenologicznie dana duchowość okazuje się – od strony metafizycznej – ludzką duszą. Człowiek nie dysponuje pozytywnym ujęciem duchowości, ale wewnętrzność i wsobność przeżyć taki ogląd zapowiadają. Bytowość przysługuje ludzkiej duszy, która jest formą (organizatorką) ciała. Ciało partycypuje w istnieniu duszy. Mimo radykalnej różnicy między osobą a jestestwami pozaosobowymi, uzasadnione jest stosowanie pojęcia bytu zarazem do jednej i drugiej kategorii przedmiotów. Analogiczne pojęcie bytu, podkreślając podobieństwo, nie zaciera różnic między bytami. Pamiętamy, że momentem różnicującym byty osobowe i pozaosobowe jest moment autotranscendencji. W autotranscendencji manifestuje się niepowtarzalność i jedyność naszego osobowego bytu.

Metafizyczne doświadczenie bytu kulminuje w doświadczeniu jego przygodności, czyli niekonieczności istnienia. Uwagę człowieka przykuwa tu jego własna bytowa przygodność w kontraście z jego osobową godnością. W doświadczeniu osoby ujawnia się szczególny dysonans między godnością, czyli absolutem aksjologiczno-normatywnym, a przygodnością istnienia, czyli jego konstytutywną utracalnością. Oprócz przygodności metafizycznej trzeba wyróżnić przygodność etyczną³², polegającą na konieczności wyboru, nieusuwalnego znajdowania się w „matni dobra i zła”. Człowiek jest skazany na wybór mię-

³² Por. tamże, s. 198.

dzy dobrem a złem, gdyż rezygnacja z wyboru jest też wyborem. Próba wyjścia „poza dobro i zło” jest autoiluzją.

Dla przygodności metafizycznej podstawowe jest dostrzeżenie, że byt, który nie istnieje sam z siebie, domaga się, w imię zasady racji ostatecznej, proporcjonalnej dlań przyczyny swego istnienia. Przyczyną tą jest Absolut Istnienia i Miłości³³. Istnienie bytu, a szczególnie istnienie człowieka, jest darem szczodrości stwórczej Absolutu. Przygodność nie niweczy godności, lecz odsłania jej ostateczne źródło. Od strony bytu tylko Absolut tłumaczy jego istnienie; od strony Absolutu tylko szczodrość usprawiedliwia jego zaistnienie. Poznanie metafizyczne pozwala odkryć Stwórcę człowieka. Odkrycie tego faktu – czyli prawdy o sobie – stawia podmiot wobec powinności afirmowania Boga dla Niego Samego. (Absolut zrelacjonowany do osoby jest Bogiem, a owa relacja nosi nazwę religii). Wyrazem tej afirmacji jest akt wielbienia Boga i dziękczynienia Mu za obdarowanie istnieniem. Jan Paweł II w swoich tekstach często przywołuje powiedzenie św. Ireneusza z Lyonu: „Gloria Dei homo vivens”³⁴. Człowiek, odkrywając Boga mocą swej filozoficznej mądrości, osiąga spełnienie w akcie kultu, czyli oddawania Mu chwały i dziękczynienia za dar stworzenia. Bóg, jako racja istnienia osoby, jawi się zatem jako ostateczna racja porządku moralnego. Osoba okazuje się „teofanią”, tzn. miejscem objawienia się osobowego Absolutu. Oznacza to, że akt moralny, nie tracąc swojej autonomii, okazuje się *implicite* aktem religijnym³⁵. Odnosząc się bezpośrednio do człowieka, pośrednio odnosimy się do Jego Stwórcy. Afirmując osobę ludzką, afirmujemy Boga.

³³ Por. T. S t y c z e ń, *Etyka niezależna?*, s. 81.

³⁴ I r e n e u s z z L y o n u, *Adversus haereses*, Lib. 4,20, 7, S.C. 100.

³⁵ Por. T. S t y c z e ń, J. M e r e c k i, *ABC etyki*, s. 52.

Epistemologiczno-metodologiczna charakterystyka doświadczenia etycznego

Obecnie przechodzimy do systematycznej, epistemologicznej charakterystyki doświadczenia moralnego i metodologicznej struktury opartej na nim etyki. Charakterystyka ta obejmuje kluczowe kategorie tego doświadczenia i metodologiczne aspekty samej etyki. Doświadczenie moralne polega – jak wiemy – na doświadczeniu normatywnej mocy prawdy. Prawda pojawia się w strukturach asertywnych. Asercja jest cechą zarówno samych aktów bezpośredniego ujęcia czegoś (doświadczenia), jak i protokołów lub rezultatów tego ujęcia w postaci sądów (zdań) jako ich językowych znaków¹. Asercja jest momentem *sui generis*. Nie występuje ani przy doznawaniu treści wrażeniowych, ani przy ujęciu pojęciowym. Polega ona na stwierdzeniu zachodzenia bądź niezachodzenia pewnego stanu rzeczy lub wydarzenia przez podmiot poznający. Obecność tego asensytywnego momentu sprawia, że poznanie sądowe jest poznaniem intelektualnym. Teoriopoznawcze podejście skupia się na relacji treści sądu do jego przedmiotu. Zgodność tej treści z przedmiotem decyduje o jego prawdziwości. Analiza wszakże tej relacji nie wyczerpuje charakterystyki sądu. Sąd jest przede wszystkim aktem podmiotu, jest aktem „kogoś”. Podmiot, stwierdzając jakąkolwiek prawdę, wiąże się

¹ Por. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 119.

nią do jej uznania. W sądzie zatem pojawia się moment normatywny, nieobecny w innych strukturach poznawczych. Stąd „moralność”, związana przecież z momentem normatywnym, pojawia się „dopiero” w sądzie, czyli takim akcie poznania, w którym człowiek coś twierdzi albo czemuś zaprzecza. W akcie tym podmiot angażuje, prerefleksyjnie, swoją wolność. Dlatego etyka opiera się na podmiotowym aspekcie sądu. Akt poznania odsłania coś z podmiotu tego aktu: fakt, że staje się on świadkiem i powiernikiem prawdy. Sąd jest stwierdzeniem zachodzenia, w przypadku sądów empirycznych, realnych stanów rzeczy. Podmiot w sądzie nie tylko stwierdza zgodność lub niezgodność swego poznania z rzeczą, ale także afirmuje, mocą sądowego „jest”, rzeczywistość. Dlatego sąd jest podstawą realizmu poznawczego opartych na nim operacji wiedzotwórczych. Moment normatywny zaś, pojawiający się w sądzie, jest gwarantem realności samego doświadczenia. Rzeczywistość poznawana sądowo jest nie tylko stwierdzana, ale też zadana podmiotowi do uznania (*affirmabile*).

Drugą, obok sądu, kluczową dla epistemologicznej charakterystyki doświadczenia moralnego kategorią jest świadomość. Doświadczenie moralne polega na doświadczeniu aktu poznania prawdy, czyli przeżyciu asercji. Pojęcie przeżycia wprowadza nas na płaszczyznę świadomości². Przeżywanie wszak to świadomość zachodzenia aktu, w tym wypadku aktu poznania prawdy. W aktach intencjonalnych zachodzi dwojakiego rodzaju uświadomienie: ujmowanego przedmiotu i samego aktualnie rozgrywającego się jego ujmowania wraz z jego podmio-

² „Zasadniczą funkcją świadomości jest to, że k s z t a ł t u j e o n a p r z e ż y c i e, co pozwala człowiekowi w sposób szczególny doświadczyć własnej podmiotowości”. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 91. Tę funkcję świadomości Autor nazywa „refleksywną”. A. Stępień upatruje istotę świadomości w przeżywaniu, czyli nierefleksyjnej świadomości zachodzenia aktu. Por. A. B. S t ę p i ń, *Wstęp do filozofii*, s. 114.

tem³. Mam nie tylko świadomość poznawanego przedmiotu, ale także świadomość zachodzącego aktu. Ta ostatnia towarzyszy mojemu poznaniu przedmiotowemu, stąd nazywa się ją świadomością towarzyszącą. Inne określenia to: świadomość prosta, świadomość prerefleksyjna (*in actu exercito*), świadomość refleksywna czy świadomość przeżywaniowa⁴. Ujawnia się ona przez samo zachodzenie aktu. Jest niezależna od naszej woli. Z tą właśnie świadomością związana jest kategoria sumienia. W świadomości tej odsłania się – co jest niezwykle ważne z punktu widzenia doświadczenia etycznego – żywa obecność „ja”. Samoobjawienie się świadomości w przeżywaniu ma, jak mówią teoretycy poznania, egotyczną orientację⁵. Dzięki samo-przezroczystości, samoudostępnianiu się świadomości dokonuje się samoudostępnianie się „ja”. Dlatego w przeżyciu siebie w sobie jestem sobie tak bliski, jak nikt inny. W swym samodaniu rozpoznaję siebie jako wezwanego-wyzwanego prawdą o sobie. Stąd sumienie oznacza z jednej strony samoświadomość (samopoznanie), z drugiej zaś samozwiązanie (samozobowiązanie)⁶. Przeżywanie nie tylko odsłania, ale także konstytu-

³ Por. A. B. S t ę p i e ń, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, w: t e n ż e, *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, Lublin 1999, s. 128-129.

⁴ Zob. na ten temat: W. C h u d y, *Refleksja a poznanie bytu*, Lublin 1984, s. 15-21.

⁵ Zob. A. B. S t ę p i e ń, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, s. 129.

⁶ Znamienne, że język łaciński nie ma oddzielnych terminów na określenie świadomości (samoświadomości) i sumienia. Termin *conscientia* obsługuje te dwa znaczenia, być może, z powodu traktowania jako oczywistości tego, że świadomość poznania prawdy rodzi samozwiązanie i samozobowiązanie. T. Styczeń tak pisze na temat aktu sumienia: „Jest to bowiem – rzecz można – akt «samo-umienia» prawdy i akt samozwiązania się podmiotu z prawdą i przeżywania jej jako «własnej» poprzez osobisty akt jej ujęcia i uznania za «swoją». Wydaje się, iż intuicja języka polskiego skupia swą uwagę na momencie bezpośredniości kontaktu podmiotu poznania z poznawanym przedmiotem i bezpośredniości jego przeżywania”. T. S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia norma-*

tuuje owo „ja”⁷. Należy podkreślić z naciskiem, że refleksja *in actu exercito* pojawia się dopiero w sądzie. Dlatego „dopiero” w sądzie pojawia się osoba, tzn. spełnia się samodanie: podmiot jest dany podmiotowi, ja – sobie. Doświadczenie asercji umożliwia zatem podmiotowi wgląd w swą osobową i zarazem etyczną strukturę jako podmiotu (dzięki refleksji *in actu exercito*) i przedmiotu (dzięki refleksji *in actu signato*) poznania, a jednocześnie podmiotu i przedmiotu moralnego, czyli kategorycznego zobowiązania. Przeżycie asercji umożliwia aksjologiczno-normatywne doświadczenie własnej osoby. Zawarta w poznaniu sądowym informacja o przedmiocie, dzięki przeżyciu jej przez podmiot, staje się autoinformacją, a więc informacją o podmiocie aktu poznania. Poznawszy prawdę (o świecie, o osobie, o Stwórcy) i przeżywszy jej normatywną moc, podmiot zostaje wezwany do jej respektowania. Tak oto autoinformacja „przekłada się” na autoimperatyw. Świadomość, stanowiąc warunek poznania przedmiotowego (świadomość odzwierciedlająca), jednocześnie umożliwia konstytucję osobowej podmiotowości (świadomość refleksywna), a tym samym – poprzez świadomość samorozwiązania, czyli sumienie – porządku normatywnego (moralnego).

Doświadczenie moralne jest doświadczeniem rozumiejącym⁸. Konstytutywnym jego momentem jest element intelektualny⁹. Koniecznym warunkiem jego zachodzenia jest obecna

tywna, s. 21. Polskie „sumienie” jest kalką *conscientia*. Sumienie jest – jak zauważa T. Styczeń – „umieniem” prawdy. W języku staropolskim „um” oznaczał „umysł”. O sumieniu, jego strukturze i racjonalnym charakterze por. A. S z o s t e k, *Sumienie – prawda – prawo*, s. 180-184.

⁷ K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 382-383.

⁸ Na temat doświadczenia rozumiejącego por. A. B. S t ę p i e Ń, *Wstęp do filozofii*, s. 117-118.

⁹ Por. K. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 24-31; S. K a m i Ń s k i, *O metodologicznej autonomii etyki*, w: t e n ż e, *Jak filozofować?*, s. 328; A. B. S t ę p i e Ń, *Z problematyki doświadczenia wartości*, „Zeszyty

w nim intuicja intelektualna, która chwyta sens tego, co jest nam dane w tym doświadczeniu. Chwytać sens czegoś to właśnie rozumieć. My rozumiemy, na podstawie bezpośrednich danych, że nie wolno nam zaprzeczyć poznanej prawdzie. Intelpekt ujmuje konieczny związek między autoinformacją a autoimperatywem. Percepcja intelektualna ujmuje nie tylko swoistość treści normatywnej, nabudowanej na treści poznawczej, ale także zróżnicowania w obrębie tego, co poznawane, oraz relacje między tym, co odróżnione¹⁰. Dzięki momentowi sygnitywnemu możliwe jest uprzedmiotowienie danych refleksji towarzyszącej (danych zawartych w przeżyciu) i uprzedmiotowienie podmiotu tegoż przeżycia, czyli „ja”, oraz przejście od prostego, bezpośredniego dania (poznania) do rozumiejącego wglądu (rozpoznania). Wgląd ma charakter strukturalizujący i w nim odsłaniają się racje tego, co jest nam bezpośrednio dane. Gwoli ścisłości trzeba tu mówić raczej o zarysowywaniu się owych racji. Doświadczenie wskazuje na racje, ale ich nie uobecnia. Udział ujęcia intelektualnego jest gwarancją obiektywności poznania, czyli tego, że to, co poznajemy, jest przez nas zastane oraz niezależne od podmiotu poznającego (od świadomości). K. Wojtyła podkreśla rolę czynnika intelektualnego w tym, co nazywa „stabilizacją przedmiotu doświadczenia”¹¹. Prawdziwość sądu nie równa się subiektywnej sile prze-

Naukowe KUL” 23(1980) nr 1, s. 33-41; T. S t y c z e ń, *Problem możliwości etyki*, s. 143.

¹⁰ Na temat zakresu poznawczego percepcji intelektualnej zob. A. B. S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, s. 121.

¹¹ „[...] sama stabilizacja przedmiotu doświadczenia przez rozum nie jest żadnym dowodem aprioryzmu poznawczego, jest tylko dowodem nieodzownego w całym ludzkim poznawaniu udziału pierwiastka umysłowego, intelektualnego, w kształtowaniu się aktów doświadczalnych, owych bezpośrednich zetknięć poznawczych z przedmiotową rzeczywistością. Jemu to właśnie zawdzięczamy zasadniczą takózsamość przedmiotu doświadczenia człowieka w obu wypadkach, tzn. zarówno

świadczenia, z jaką podmiot podtrzymuje dany sąd: o jego ważności decyduje ujęcie obiektywnego stanu rzeczy. Trzeba tu podkreślić, że intuicja intelektualna nie wychodzi poza ramy doświadczenia¹². Dlatego siła asercji sądów opartych na doświadczeniu nie jest większa niż asercja zawarta w doświadczeniu. Asercja domaga się wzmocnienia. Wzmocnienie to jest dziełem teorii, w której ramach dane doświadczenia są opracowywane. Rozumienie jest zarazem immanentne doświadczeniu i wobec niego transcendentne. Dzięki temu ma ono charakter dynamiczny, tzn. może być rozwijane i pogłębiane. Rozwój rozumienia dokonuje się mocą pytań, do jakich prowokują dane doświadczenia. Tak właśnie rodzi się teoria. Zanim jednak ukonstytuuje się teoria, intelekt chwyta ogólną treść w konkretnych przejawach doświadczenia. Doświadczenie jest zawsze konkretne i szczegółowe. Umysł ludzki ujmuje to, co ogólne, w tym, co konkretne. T. Styczeń nazywa wynik tej operacji „*universale in concreto*”¹³. Rezultatem umysłowego wglądu w doświadczenie siebie przy okazji aktu poznania jest sformułowanie normy personalistycznej. Jest ona owocem ujęcia tego, co ogólne, w tym, co konkretne. *Universale* nie jest ani wynikiem apriorycznej intuicji, ani rezultatem opisu analitycznego. Norma personalistyczna stanowi rezultat wglądu w dane konkretne doświadczenia etycznego: jej sformułowanie jest dziełem intuicji intelektualnej.

Doświadczenie moralne wprost, czyli bezpośrednio, ujmuje swój przedmiot. W poznaniu bezpośrednim występuje – jak o tym mówiliśmy w rozdziale drugim – pośrednik przezroczysty, *medium quo*. W doświadczeniu etycznym kategoria *medium quo* odgrywa ważną rolę. Wszak normatywność to nic innego,

gdy podmiot tego doświadczenia utożsamia się z przedmiotem, jak też gdy się od niego różni”. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 55.

¹² Por. T. S t y c z e ń, *Problem możliwości etyki*, s. 183.

¹³ Por. t e n ż e, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 32.

jak tylko sposób, w jaki dana jest podmiotowi prawda (prawdziwość) aktu poznania, a właściwie sama manifestująca się rzecz¹⁴. Wraz z doświadczeniem prawdziwości jest nam bowiem współdany byt tego, co stwierdzamy, oraz byt tego, kto stwierdza. Jak już o tym mówiliśmy, doświadczenie pierwotne jest zawsze współdoświadczeniem. W doświadczeniu moralnym odkrywam, że coś jest mi *t a k d a n e*, że nie wolno mi tego nie uznać. Normatywność ujmujemy wprost dzięki samo-przejrzystości świadomości. Tej cesze świadomości zawdzięczamy także samodanie (samoobjawienie) się własnego osobowego podmiotu. Dodajmy, że na straży jego spełniania stoi, mająca przecież medialny (tranzytywny) charakter, wartość moralna. W doświadczeniu drugiego jako osoby funkcję *medium quo* pełni jego ciało. Bez spostrzeżenia ciała nie doszłoby do doświadczenia etycznego drugiego człowieka. Podstawowym jednak pośrednikiem przezroczystym w doświadczeniu drugiego jest moje własne „ja”, poprzez które ujmuję drugiego jako inne „ja”. Moje „ja” jest sposobem, w jaki ujmuję drugiego człowieka jako „ja”. Nie wolno zapominać, że *medium quo* to *s p o s ó b*, a nie *t e m a t* poznania. Nie wolno mieszać porządku poznania (*ordo cognoscendi*) z porządkiem istnienia (*ordo essendi*). Nieprzestrzeganie tego prowadzi do idealizmu.

Z bezpośredniością poznania wiąże się ważne epistemologicznie pojęcie oczywistości. W doświadczeniu moralnym asercja dokonuje się na mocy oczywistości. Chodzi tu naturalnie o oczywistość przedmiotową, czyli świadomość dania przedmiotu podmiotowi w akcie poznania i świadomość tego, jak ten sposób determinuje wartość poznawczą aktu. Asercja ma tu charakter odprzedmiotowy. Przedmiot „przekonuje” podmiot do asercji sposobem, w jaki jest mu dany, w jaki mu się

¹⁴ Powinność to przecież fenomenologicznie dana normatywna moc prawdy.

narzuca. Asercja nie polega wyłącznie, jak przy oczywistości podmiotowej, na poczuciu pewności czy na pewnym subiektywnym stanie świadomości. To, co jest dane jako oczywiste, jest tym samym prawomocne, tzn. nie wymaga dowodu. Do oczywistości odwołujemy się w konstruowaniu dowodu, w procesie budowania wiedzy. Ten, kto zaprzecza oczywistości poznania, musi pokazać racje owego zaprzeczenia. Ten, kto wątpi, musi uzasadnić, dlaczego wątpi. Ten, kto *w i d z i*¹⁵, jest w tym sensie w lepszej sytuacji, bo nie na nim spoczywa obowiązek uzasadnienia, że widzi – choć powinien kontrolować swój akt poznania, czy przypadkiem nie padł ofiarą błędu, własnych pomyłek. Stwierdzenie błędu jest wyzwoleniem podmiotu z nieprawdy.

W charakterystyce doświadczenia, oprócz kategorii bezpośredniości i oczywistości, ważną rolę odgrywa kategoria naoczności. Podstawą naoczności jest – jak już o tym mówiliśmy – doznawanie treści wrażeniowych. Doświadczenie moralne nie ma – jak wiadomo – charakteru zmysłowego. Czy zatem ma ono charakter naoczny? Prawdą jest, że w konstytucję doświadczenia moralnego nie wchodzi treści wrażeniowe. Towarzyszą mu natomiast treści emocjonalne, które nadają wyrazistość ludzkim przeżyciom. Na przykład intensywniejsze jest doświadczenie godności drugiego w sytuacji zagrożenia życia niż wtedy, gdy takie zagrożenie nie występuje. Różnica mierzy się stopniem poruszenia emocjonalnego w jednym i drugim wypadku. Doświadczenie etyczne ma charakter złożony, jest ustrukturuowaną całością. To, co aksjologiczno-normatywne, nabudowuje się na „tym, co informatywne”. Stwierdzenie pewnego empirycznie danego faktu (warstwa podbudowująca) ge-

¹⁵ „Nie można inaczej przekonać kogoś, że istnieje przedmiot, który sam widzę, jak tylko zachęcając go do jego zobaczenia, ewentualnie pomagając mu w zobaczeniu [...]”. A. S z o s t e k, *Filozoficzne implikacje obiektywizmu w etyce*, s. 86.

neruje normatywną moc stwierdzonej prawdy (warstwa nabudowana). Spostrzeżenie drugiego człowieka umożliwia rozpoznanie go jako drugie „ja”. Dodajmy, że owo przejście między tymi warstwami nie ma charakteru dedukcyjnego. Warstwa nabudowana ma charakter jakości postaciowej¹⁶. Jakości postaciowe są percypowane, jawią się z pewną naocznością, w przeciwieństwie do nieoglądowych ujęć pojęciowych (pojęć) czegoś¹⁷. Otóż intelekt ma zdolność wykorzystywania naoczności aktów podbudowujących akty doświadczenia etycznego, nadając im charakter oglądowy. Stąd naoczność doświadczenia etycznego jest „zapożyczona” z aktów fundujących to doświadczenie. Emocje, które tu wchodzą w grę, nie pełnią samodzielnie funkcji poznawczych. „Emocja [...] wskazuje na jakąś wartość, ale sama z siebie jej nie poznaje. Można tylko powiedzieć, że emocje «wykazują» – i to w szczególny, doświadczalny sposób – istnienie wartości poza sobą, poza podmiotem objętym przeżyciem emocjonalnym”¹⁸. Niektóre emocje mają charakter intencjonalny, ale nie wolno intencjonalności emocjonalnej utożsamiać z poznawczością (informatywnością) ujęcia. Funkcję poznawczą w doświadczeniu etycznym pełni intelekt, który chwytą s e n s kategorycznej powinności. Emocje tylko uwyrażniają to, co intelekt poznaje, i towarzyszą naszemu poznaniu.

Doświadczenie etyczne ma charakter dynamiczny. Powinność ujawnia najdobitniej dynamiczny aspekt moralnego *datum*. *Datum morale* to dynamiczny stan rzeczy, charakteryzujący się obiektywnie wewnętrznym napięciem, spowodowanym

¹⁶ Na temat jakości postaciowej zob. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 162. Filozofowie analityczni używają w tym kontekście słowa *supervenient*. Zob. np. R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1952, s. 131.

¹⁷ Zob. A. B. Stępień, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, s. 36-37.

¹⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 289.

przez moment normatywny. To, co dynamiczne, można ująć tylko sądowo (w strukturze asertywnej). Od strony poznawczej tylko sąd „naśladuje” dynamizm samej rzeczywistości. Z tej racji powinność, tak jak istnienie, może być ujęta tylko w sądzie. Dlatego właśnie etyka i metafizyka konstytuują się *uno actu*. Jednakże tym, ze względu na kogo dokonuje się ten dynamizm, jest osoba-podmiot. Dynamika konstytucji osoby „rozpoczyna się” od przeżycia asercji aktu poznania, a „kończy” na samospełnieniu w wyborze prawdy. Przeżycie prawdy, w którym *suppositum humanum* staje się *persona in actu*, jest przyporządkowane prawdoczynności (samostanowieniu), która jest kresem stawania się osoby przez moralność. Dodajmy, że jest to najgłębszy dynamizm ludzki, dynamizm, który stanowi o człowieku jako o osobie¹⁹.

Doświadczenie etyczne ma charakter integralny, tzn. elementy je konstytuujące wzajemnie od siebie zależą, współtworząc osobę, spełniającą się w czynie samostanowienia, czyli przez „tak” dla „wolności w prawdzie”. Doświadczenie jest w istocie współdoświadczeniem. Każdy z aspektów odsyła do innych, bez których wyróżniony aspekt traci swą tożsamość. W doświadczeniu wszystko jest dane naraz. W analizie trzeba te momenty wyróżnić, ale nie wolno ich od siebie oddzielać²⁰. Podstawowym momentem tej doświadczeniowej zbitki jest kategoryczna powinność respektowania prawdy. Definiuje ona dane doświadczenie jako właśnie etyczne. Powinność ta nabudowuje się na doświadczeniu i przeżyciu prawdy. Podstawą tej powinności (autoimperatywu) jest przeżycie prawdy (autoinformacja). Powinność jest fenomenem pierwotnym, niewypro-

¹⁹ Por. A. P ó ł t a w s k i, *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły*, w: t e n ż e, *Realizm fenomenologii*, Toruń 2001, s. 312.

²⁰ Jeszcze raz przypomnijmy tu, przywołaną już we wstępie pracy, metodologiczną maksymę wziętą z tytułu dzieła J. Maritaina: *Distin-guer pour unir*.

wadzalnym z innych fenomenów. Nabudowuje się – jak już mówiliśmy – na poznaniu prawdy (jakość postaciowa *supervenient*), ale nie jest logicznie wyprowadzalna z tego, co ją podbudowuje. Epistemologiczna pierwotność powinności oznacza, że etyka jest epistemologicznie i metodologicznie autonomiczna. Normatywna moc prawdy jest równie pierwotna, jak sama prawda. Co więcej, perspektywy teoretyczne określonych nauk, zakorzenione w doświadczeniu, konstytuują się *uno actu*. *Primum ethicum et primum anthropologicum et primum metaphysicum convertuntur*. Oddzielenie doświadczeń od siebie jest dziełem refleksji, wyznaczonym metateoretycznym zainteresowaniem, czyli celem badawczym, ale nie jest zdaniem sprawy z tego, co bezpośrednio dane. Opis tego, co dane, polega na odróżnieniu i wyróżnieniu momentów doświadczenia. Oddzielenie jest dziełem refleksji. Izolacja momentów doświadczalnych gubi powinność, która jest najściślej związana właśnie z integralnym charakterem doświadczenia. Bezpośrednio dane jest *współdoświadczenie doświadczeń* w jedności aktu jednego i tego samego podmiotu. Ponieważ poznanie prawdy, także metafizycznej²¹, pozostaje – w świetle danych doświadczenia etycznego – w funkcji spełniania się człowieka, etyka, pojęta adekwatnie do swego przedmiotu, czyli jako fenomenologia i metafizyka moralności, jawi się jako nauka ostateczna (*philosophia ultima*). Całe poznanie świata jest „sprowadzalne” do podmiotu, a podmiot spełnia się przez respekt dla poznanej prawdy, czyli przez dobro moralne. Bytowanie ludzkie w tym świecie spełnia się przez dobro moralne, stąd to ostatnie wydaje się „ostatnim

²¹ „Jednym z podstawowych kryteriów prawdziwości lub nieprawdziwości, słuszności lub niesłuszności twierdzeń metafizycznych jest ich przydatność w realizowaniu się ludzkich czynów, a przez nie i w nich ludzkiej osoby”. R. F o r y c k i, *Antropologia w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (na podstawie książki „Osoba i czyn”, Kraków 1969)*, „Analecta Cracoviensia” 5-6(1973/74), s. 117-124.

słowem” o osobie. Nauką, która określa warunki spełnialności osoby ludzkiej jest etyka. I w tym sensie jest ona *philosophia ultima*. Dlatego eudajmonologia, jako nauka o spełnianiu się człowieka, jest integralnym elementem etyki. Etyka jest zarazem nauką pierwszą i ostatnią: pierwszą w porządku epistemicznym, ostateczną – w porządku antropologiczno-metafizycznym, jako że *personale* wypełnia się w *morale*²², czyli w odpowiedzialności za siebie jako świadka tego, co mi jest dane i zadane jako prawdziwie poznane, wobec siebie i w obliczu Stwórcy.

Etyka jest naprzód jednak nauką fenomenologiczną. W jej punkcie wyjścia tkwi przeżycie asercji aktu poznania. Pierwszymi czynnościami etykotwórczymi są: ogląd i opis tego, co i jak w tym przeżyciu dane. Analiza fenomenologiczna odsłania, że tym, co mieści się *implicite* w przeżyciu asercji, jest moment normatywnej mocy prawdy i moment związania podmiotu asercji przez prawdę w taki sposób, że zaprzeczenie prawdy jest zaprzeczeniem samemu sobie. Refleksyjny wgląd w dane świadomości towarzyszącej pozwala wydobyć na jaw (unaocznnić) to, co zostało przez podmiot nierefleksyjnie uświadomione. Wgląd ten pozwala także odsłonić przedmiotowy (kategorialny i transcendentálny) odpowiednik przeżycia. Analiza fenomenologiczna służy nie tylko opisowi, ale także transfenomenologicznemu zrozumieniu²³.

Trzeba tu podkreślić, że opis i klasyfikacja tego, co bezpośrednio dane, dokonuje się – i może być dokonana – tylko za

²² „Moralność w sposób podstawowy określa personalistyczny wymiar człowieka, w nim jest zapodmiotowana i w tym też tylko wymiarze może być właściwie rozumiana”. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, s. 441.

²³ Pojęcia fenomenologiczne nie tylko odsłaniają i unaoczniają pewną treść, ale także pozwalają rozumiejąco ją ująć. K. Wojtyła pisze: „Tłumaczenie idzie w parze z ujawnianiem – jest to właściwość metody fenomenologicznej, która jest zarazem redukcyjna”. *Osoba i czyn*, s. 222.

pomocą terminów języka wprowadzonych dzięki tym danym, a nie zaczerpniętych z jakiejś teorii i uwikłanych swym znaczeniem w niesprawdzone przeświadczenia, które mogą fałszować owe dane.

Etyka widziana od strony przeżycia asercji to teoria sumienia. Sumienie to bezpośrednie źródło poznania normatywnej mocy prawdy. Sumienie z jednej strony wskazuje na obiektywną prawdę o dobru, z drugiej zaś na powinność samouzależniania się podmiotu od tej prawdy. Sumienie stanowi doświadczalną podstawę wiedzy o normatywnej mocy prawdy. Doświadczenie asercji, umożliwiając jej podmiotowi aksjologiczno-normatywne doświadczenie własnej osoby, stanowi podstawę sformułowania normy personalistycznej. Doświadczenie to przesądza zarazem o epistemologicznej i metodologicznej autonomii etyki. Autonomia ta oznacza, że etyka ma swoje własne dane w punkcie wyjścia, niewywiedzione i niewywodliwe z innych nauk.

Przedmiotem doświadczenia moralnego jest, jak stwierdzono już wyżej, powinność afirmacji prawdy, a doświadczenia moralności – godność osoby (własnej i drugiego) oraz wsobna (preutylitarna) wartość bytu pozaosobowego. Istotę doświadczenia moralnego stanowi kategoryczna powinność. Bezpośrednie poznanie normatywnego stanu rzeczy przesądza o normatywnym jej charakterze. Normatywność pojawia się „przed” czynem, który jest spełnieniem bądź niespełnieniem powinności. Teoria powinności w etyce jest zatem logicznie wcześniejsza niż teoria czynu. Czyn daje wgląd w strukturę o n t y c z n ą osoby, ale to asercja pozwala odsłonić jej strukturę m o r a l n ą, czyli to, co jest przedmiotem badania etyki. Czyn daje wgląd w wolność człowieka, ale to norma daje wgląd w „moralną strukturę wolności”. Tak jak nie da się wywieść powinności z bytu, tak nie da się jej wywieść z czynu. W czynie pojawia się ona jako spełniona bądź nie, w postaci wartości moralnej. Moralna kwalifikacja czynu jest następstwem odniesienia go do

normy. Normą zaś jest poznana i przeżyta przez podmiot prawda (informacja), stanowiąca podstawowe dobro człowieka, jako odniesionego poprzez asercję swojego sądu do wartości jego przedmiotu i do siebie jako do tejże prawdy świadka. W konsekwencji etyka jest nauką normatywną, a nie przede wszystkim praktyczną. Jest ona teorią powinności moralnej, a nie teorią decyzji czy działania²⁴. W świetle dotychczasowych analiz oczywiste jest to, że praktyczny jest każdy sąd, ponieważ w nim podmiot odnosi się do poznanej rzeczywistości jako do dobra. Podstawową normą jest powinność respektowania prawdy i – w konsekwencji – podmiotu ją stwierdzającego. Tym podmiotem jest osoba.

Etyka jest nauką empiryczną, tzn. opartą na doświadczeniu. Bez doświadczenia bylibyśmy skazani na czysty racjonalizm (aprioryzm)²⁵. W nauce realnej doświadczenie pełni funkcję podstawowego źródła informacji, szczególnie o jej przedmiocie materialnym, a także stanowi metodologiczną podstawę poznawczej prawomocności jej twierdzeń. Doświadczenie odgrywa fundamentalną rolę w budowaniu teorii etycznej. Naj-

²⁴ W sprawie przedmiotu etyki toczył się spór w środowisku filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego na początku lat osiemdziesiątych. Dokumentację tego sporu znaleźć można w dwóch numerach „Roczników Filozoficznych”: 31(1983) z. 2, s. 47-104 oraz 32 (1984) z. 2, s. 149-194. Zob. także A. S z o s t e k, *Spór o przedmiot etyki*, w: t e n ż e, *Wokół godności*, s. 64-82.

²⁵ Por. S. K a m i ń s k i, *O metodologicznej autonomii etyki*, s. 325. Kamiński pisze: „Realizm pojęć ogólnych nie wystarcza do zbudowania eksplanatywnej teorii uprawomocnionej empirycznie”. M. Jaworski zauważa w stosunku do antropologii, co można *mutatis mutandis* odnieść do etyki: „[...] jeśli nie chcemy uprawiać czystego racjonalizmu w odniesieniu do filozofii człowieka, to musimy najpierw wskazać na racje tłumaczące jego istotę w samym doświadczeniu”. M. J a w o r s k i, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (Próba odczytania w oparciu o studium „Osoba i czyn”)*, „Analecta Cracoviensia” 5-6(1973/74), s. 96 n.

pierw pozwala odkryć podstawową normę moralności – normę personalistyczną. Naprowadza na nią – przypomnijmy – przeżycie prawdy. Etyka na tym etapie jawi się jako fenomenologia powinności. Fenomenologia ta polega na rozumiejącym oglądzie i nieuprzedzonym opisie sytuacji, w których jest nam dana kategoryczna powinność. Powinność ta objawia się w konkretnym akcie poznania konkretnego „ja”. Nie ima się ona podmiotu inaczej, jak tylko w jego własnym akcie. Nie ma powinności poza przeżyciem powinności²⁶. Nie znaczy to jednak, że jesteśmy nieuchronnie skazani na subiektywizm. Intuicja intelektualna umożliwia nam obiektywizację tego, co subiektywnie dane²⁷. Owocem umysłowej uniwersalizacji danych doświadczenia jest sformułowanie normy personalistycznej. Uniwersalizacja ta to intelektualny wgląd w to, co dane w doświadczeniu etycznym. Dzięki intuicji intelektualnej chwytaemy *universale in concreto*. Ogół, który tu uzyskujemy, nie jest ani indukcyjnym uogólnieniem, ani oczywistością analityczną, ani strukturą aprioryczną. Przejście od *datum morale* do *datum ethicum* jest przejściem od opisu do teorii. Teoria tworzy się poprzez pytania, do jakich prowokują dane doświadczenia. Pytania są z jednej strony wyrazem zapotrzebowania poznawczego, z drugiej zaś wyznaczają profil metodologiczny danej teorii²⁸. To, co uzyskane dzięki doświadczeniu, domaga się wzmocnienia pod względem asercji. Tego wzmocnienia dostarcza właśnie teoria. Pełna teoria musi odpowiedzieć ostatecznie na pytanie,

²⁶ „[...] należy powiedzieć, że powinność jest dana w świadomości odzwierciedlającej jako fakt podmiotowy uwarunkowany przez świadomość w jej funkcji refleksywnej”. K. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 36.

²⁷ K. Wojtyła pisze: „Fakt sumienia nie jest tak subiektywny, aby nie był w pewnej mierze intersubiektywny”. *Osoba i czyn*, s. 205. Intersubiektywizacja zakłada oczywiście obiektywizację.

²⁸ Zob. na ten temat S. K a m i ń s k i, *Punkt wyjścia etyki*, w: t e n ż e, *Jak filozofować?*, s. 335-338.

dlaczego zachodzi raczej, niż nie zachodzi, to, co jest przedmiotem doświadczenia, czyli ma wyjaśnić ten przedmiot ostatecznie. W doświadczeniu odsłania się z pewną naocznością bytowy fundament fenomenu, ale nie jest on uobecniony. Stąd konieczność wyjaśnienia fenomenu przez racje ontyczne. Wszak powinność moralna jest pewną realnością²⁹. Powinność nie-realna nie jawiłaby się naszemu poznaniu jako „blokada dla wolności”. To wyjaśnienie ma charakter redukcyjny. *Reducere* znaczy sprowadzać do właściwych racji lub podstaw³⁰. Wyjaśnienie redukcyjne polega na takim tłumaczeniu fenomenu, które ukazałoby najpełniej jego racje. Zachodzi więc konieczność przekroczenia fenomenologii powinności w stronę jej metafizyki. Fenomenologia i metafizyka powinności tworzą dopiero adekwatny metodologicznie obraz etyki. Metafizyka wzmacnia asercję doświadczenia moralnego: nie może być inaczej aniżeli tak, jak informuje nas o tym doświadczenie. Ukoniecznia ona lub – jak mówią niektórzy – uniesprzecznia fakty. Trzeba tu podkreślić, że korzystanie z opisu jest w etyce meta-teoretycznie zaangażowane, tzn. wyznaczone celem teoretycznym. Stąd czym innym jest przedmiot teorii w punkcie wyjścia, a czym innym w punkcie dojścia. Przy identyczności materialnej zachodzi różnica formalna. W punkcie dojścia przedmiot jest bardzo bogato scharakteryzowany, jest „nasycony teorią”. Warto przy tej okazji zauważyć, że pewne terminy mają zarazem sens empiryczny i teoretyczny³¹. Te same, kluczowe dla etyki terminy (osoba, powinność, wartość moralna etc.) są raz

²⁹ Por. T. S t y c z e ń, *Problem możliwości etyki*, s.150.

³⁰ „Słowo «redukcja» – nawiązując do jego łacińskiej etymologii – oznacza sprowadzanie («sprowadzać» nie znaczy «utożsamiać») czegoś do jego głębszych warstw, ukrytych warunków, odkrywanie korzeni sensu (i jego pojawienia się w naszej świadomości)”. A. B. S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, s. 31.

³¹ Por. t e n ż e, *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, s. 33-37.

empiryczne, a raz teoretyczne. Trzeba te dwa rozumienia sensu odróżnić, ale nie wolno ich sobie przeciwstawiać. Byłoby to niezrozumieniem procesu poznania, procesu budowania wiedzy. Empiryczny sens pojęcia konstytuuje się w świadomości poznającej, w obliczu bezpośrednio danego przedmiotu. Sens teoretyczny jest wyznaczony przez pewną teorię. Teoria ta jednak nie jest z góry założona. Kierunek jej budowy jest bowiem wyznaczony przez pytania, do których prowokują dane doświadczenia.

Eksploracja doświadczenia etycznego, jego opis i jego teoria tworzą zręby etyki jako „filozofii pierwszej”. Opiera się ona na doświadczeniu normatywnej mocy prawdy, pozwalającej odkryć osobową godność człowieka, stanowiącą treść normy personalistycznej. Tak rozumiana etyka konstytuuje się *uno actu* z antropologią i metafizyką³². *Uno actu* – podkreślmy to

³² „Jeśli więc etyka staje się antropologią filozoficzną moralności, to nie dlatego, że ją powiązano z istniejącą obok niej 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 moralności i metafizyką

– oznacza tu konstytucję na gruncie doświadczenia, a nie już ukształtowanych nauk. To z doświadczenia, które leży u podstaw etyki, wyrastają inne dyscypliny filozoficzne, a nie z etyki jako już ukształtowanej nauki.

moralności”. T. S t y c z e ń, *W sprawie etyki niezależnej*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976) z. 2, s. 94-95.

Etyka normatywnej mocy prawdy pozwala na krytyczne ustosunkowanie się do najważniejszych współczesnych podejść do problematyki etycznej. Chodzi tu o najogólniejsze traktowanie płaszczyzny moralności. Zarysowana tu koncepcja etyki wskazuje na błąd akognitywizmu, który odrzuca racjonalność ocen i norm moralnych. Dziedzina moralności nie ma – według akognitywistów – charakteru poznawczego. Nie istnieje ani bezpośrednio, ani dyskursywnie poznanie sfery aksjologiczno-normatywnej. Oceny i normy są wyrazem emocjonalnych postaw podmiotu, którym w rzeczywistości nic nie odpowiada. Dany podmiot, sam będąc ofiarą autoperswazji, bezwiednie narzuca ją innym. Wbrew wszakże akognitywistom, w obszarze tego, co wprost dane człowiekowi, w obszarze poznania, mieści się normatywność tego, co podmiot stwierdza, stając się tym samym świadkiem stwierdzonego stanu rzeczy. Wobec tego, kto przeczy istnieniu pewnego przedmiotu, pozostaje jedynie zabieg pokazywania. Metodologia nauk zna tzw. definicje deiktyczne, stosowane w sytuacjach pierwotnych, nie poddających się definiowaniu. Na przeszkodzie widzenia przedmiotu stoją najczęściej nie trudności w jego spełnianiu, lecz założenia filozoficzne, skreślające apriorycznie pewne fakty z zakresu tego, co dane. W przypadku akognitywizmu takim założeniem jest najczęściej sensualizm, ale może

to być pokusa bycia wolnym od uzależnienia się od „pułapki” stwierdzonej przez siebie prawdy, a tym samym wyjścia, w konsekwencji, poza dobro i zło. Arbitralne uznanie, że jedynie wartościowym poznaniem jest poznanie zmysłowe, wyklucza możliwość doświadczenia rzeczywistości innej niż dane wrażeniowe. Stąd też etyka normatywna jest niemożliwa. Należy z naciskiem podkreślić, że „*onus probandi* (ciężar dowodzenia) w podważeniu wiarygodności takich doświadczeń spoczywa na tych, którzy im przeczą, nie zaś na tych, którzy je respektują”¹. Etyka wszakże jest niemożliwa również przy transcendentalistycznym rozumieniu poznania. W koncepcji tej receptywny charakter poznania, spełniający się w doświadczeniu, zostaje zamieniony na konstrukcyjny. Podmiot współwyznacza, swoją aktywnością, przedmiot poznania. Krótko ujmując to T. Styczeń: *cognosco* zostaje zamienione na *cogito*². To, co podmiot poznaje, jest nie tyle odpoznane, ile pomyślane, skonstruowane. To stanowisko epistemologiczne znajduje wyraz na terenie etyki w koncepcji tzw. kreatywnego sumienia lub kreatywnego samorozumienia³. Wolność ludzka zostaje tu sprowadzona do samozależności, czyli do projektowania prawdy o sobie. Wolności przydaje się moc określania prawdy o tym, kim jestem. Na tym polega właśnie owo tzw. samorozumienie. W koncepcji tej eliminuje się tym samym doświadczenie autotranscendencji w prawdzie. Jeśli człowiek sam określa prawdę o sobie, czyli prawdę o tym, kim jest, to tym samym musi zniknąć fenomen samosprzeniewierzenia się. Człowiek stawia wtedy siebie „poza

¹ A. Szostek, *Filozoficzne implikacje obiektywizmu w etyce*, w: t e n ż e, *Wokół godności*, s. 86.

² Por. T. Styczeń, *Na początku była prawda*, s. 27-30.

³ Por. t e n ż e, *O antropologii K. Wojtyły*, s. 516. Krytykę tej koncepcji na terenie współczesnej teologii moralnej przeprowadził A. Szostek w książce: *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990.

dobrem i złem”, spełnia się poza tym dramatem. A przecież autoteleologia człowieka urzeczywistnia się na gruncie transcendentnego stosunku do prawdy. Znika również fenomen wyrażenia drugiemu zła, dopóty adresat wyraża zgodę na odnośne działanie. Wtedy afirmacja drugiego, czyli miłość w sensie etycznym, spełnia się wedle tego, jak on sam siebie rozumie. Tak rozumiany „personalizm” jest w gruncie rzeczy decyzjonizmem, czyli redukuje wolność, która polega na samozależności w samouzależnianiu się od prawdy niezależnej od podmiotu, do samej tylko samozależności. Decyzjonizm ten jest więc akognitywizmem, tym różniącym się od wersji sensualistycznej, że ufundowanym na transcendentalistyczno-apriorystycznej koncepcji poznania. Apriorystyczna koncepcja poznania jest, paradoksalnie, potwierdzeniem sensualizmu. Przeocza ona fakt, że w doświadczeniu jest obecny czynnik intelektualny, dzięki któremu poznanie nie sprowadza się wyłącznie do rejestracji danych zmysłowych. Intelpekt, w funkcjonalnej więzi ze zmysłami, dociera do fenomenów niedostępnych poznaniu czysto zmysłowemu⁴.

Drugim z wymienionych sposobów traktowania dziedziny moralności – oprócz akognitywistycznego decyzjonizmu – jest naturalizm⁵. Naturalizm jest wersją podejścia kognitywistycznego, które pozwala problematykę moralną traktować w kategoriach racjonalnych. Istnieją – jak się wydaje – dwie zasadnicze wersje naturalizmu: empirystyczna i metafizyczna.

⁴ W tomizmie egzystencjalnym przyjmuje się, że poznanie istnienia dokonuje się w tzw. rozumie szczegółowym, stanowiącym funkcjonalną jedność zmysłów i intelektu. Por. M. A. K r ą p i e c, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995², s. 483-521.

⁵ Na temat naturalizmu por. T. S t y c z e ń, *Zarys etyki*, cz. I, *Metaetyka*, Lublin 1974, s. 24-27, szczególnie tabelę kierunków metaetycznych. Por. też *Spór o naukowość etyki*, w: t e n ż e, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 7-23.

W pierwszej wersji fakt moralny to psychiczne i społeczne przeżywanie moralności. Tym faktem jest ludzkie pragnienie przyjemności i unikania przykrości. Obecne w tych zjawiskach pojęcie dobra stanowi cechę empiryczną przedmiotu bądź do cech tych da się sprowadzić. Dobro jest zatem ujmowane empirycznie (zmysłowo), a powinność moralna jest definiowalna w kategoriach środka do celu, którym jest zadowolenie. Etyka więc to psychologia lub socjologia dążeń człowieka i wynikających z nich zachowań⁶. Naturalizm, w wersji metafizycznej⁷, ujmuje *n a t u r a l n e* dążenia człowieka w kategoriach metafizycznych. Człowiek z natury, tzn. w sposób konieczny, dąży do własnego szczęścia jako do swego celu ostatecznego. Byt ludzki, jak każdy byt przygodny, ze swoją możliwościowo-aktualną strukturą, dąży poprzez spełnianie przez siebie akty nieuchronnie do swego ostatecznego dobra. W świetle też tego pragnienia własnego szczęścia ocenia i normuje swoje postępowanie. Powinność jest tu pochodną chcenia, tyle że nie przyjemności, ale metafizycznie rozumianego celu ostatecznego. Cel ostateczny można rozumieć bądź podmiotowo, właśnie jako szczęście, bądź przedmiotowo, jako Najwyższe Dobro – Boga. Powinność jest zatem środkiem do celu i nie ma charakteru kategorycznego. Zarówno jeden, jak i drugi naturalizm redukuje fakt moralny do dziedziny dążeń. Naturalizm sensualistyczny redukuje moralność do kategorii przyjemności, metafizyczny zaś do wpisanego w ludzką naturę pragnienia szczęścia. Naturalizm jest zatem *sui generis* redukcjonizmem, sprowadza bowiem moralność *ad alius genus*. Konsekwencją tego jest likwidacja specyfiki faktu moralnego oraz etyki. Ta ostatnia zostaje zamieniona bądź na prakseologię, podbudowaną psychologią,

⁶ T. S t y c z e ń, *Zarys etyki*, s. 23-27.

⁷ Przykładem takiego sposobu pojmowania etyki jest etyka uprawiana w tradycji filozofii klasycznej.

bądź na eudajmonologię, podbudowaną antropologią filozoficzną i metafizyką⁸.

Naturalizm, odwołując się w uzasadnieniu powinności do pragnień, utożsamia ją z tym, co faktyczne. Redukuje normę do opisu. Miesza zatem opis z normą. Naturalista uzasadnia powinność (sąd o wartości), odwołując się do sądów o faktach. Popelnia w ten sposób błąd naturalistyczny. Błąd ten jest odmianą błędu logicznego *petitio principii*, polegającego na tym, że „od początku traktuje się jako wartościowe to, co da się opisać w terminach «naturalnego» poznania [...], a czego wartość miało się dopiero wykazać”⁹.

Za stanowiskiem naturalistycznym kryje się odrzucenie doświadczenia etycznego¹⁰. W przypadku naturalizmu metafizycznego to, co jest dobrem, a co złem, definiuje się w teorii bytu. To, czym jest moralność, rozstrzyga się w teorii struktury i działania bytu ludzkiego¹¹. Aby operować tym, co dobre bądź złe moralnie, nie potrzeba specyficznego doświadczenia. Wystarcza tu jako norma struktura i dynamizm podmiotu. *Omne agens propter finem* – cokolwiek człowiek czyni, czyni dla jakiegoś celu: trzeba zatem rozpoznać ten cel w odpowiedniej dyscyplinie filozoficznej. Intuicja dobra, wyrażona w zdaniu: „Dobro należy czynić, zła unikać”, nie różni się istotowo od intuicji metafizycznej. Etyka jest przedłużeniem metafizyki. „Etyka

⁸ T. S t y c z e ń, *Etyka niezależna?*, s. 22-28.

⁹ A. S z o s t e k, *Wolność – prawda – sumienie*, w: t e n ż e, *Wokół godności*, s. 168.

¹⁰ S. Kamiński, charakteryzując ten typ etyki, stwierdza: „Punktu wyjścia nie stanowią tu dane doświadczenia moralności. Etyka zamienia się więc w spekulatywny system informujący o celu i naturze ludzkiej oraz wpływających z tego obowiązkach moralnych, wyrażonych w zdaniach ukrycie prakseologicznych, a nie aksjologicznych lub deontycznych”. S. K a m i ń s k i, *Metodologiczne typy etyki*, w: t e n ż e, *Jak filozofować?*, s. 318.

¹¹ Por. A. B. S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, s. 240.

leżała na przedłużeniu metafizyki – pisze K. Wojtyła – wyłaniając się z niej na podstawie kluczowego principium synderesy, którego *bezpośrednia oczywistość* nie ulega wątpliwości”¹². Naturalista metafizyczny sprowadza moralność do warunków jej zachodzenia (na przykład zamiast mówić o czynnikach konstytuujących moralne dobro i powinność, mówi o bytowych warunkach decyzji¹³). Jest on skłonny zamieniać pytanie o istotę na pytanie o genezę. Pytanie o konieczne warunki decyzji nie jest pytaniem o konieczne warunki m o r a l n o ś c i tejże decyzji. Wtedy bowiem etykę zamieni się na metafizyczną teorię decyzji (redukcja wartości czynu do samego czynu – czyn jest dobry, gdy jest strukturalnie prawidłowy). Wyjaśnienie wyprzedza tu opis, a poznanie transcendentualno-analogiczne – poznanie kategoryjne („różnicujące”). Chodzi tu o wyjaśnianie metafizyczne, które redukuje dane doświadczenia do płaszczyzny bytu jako bytu, a więc zaciera ich specyfikę¹⁴. Zresztą koncepcja bytu „urobiona” jest, zgodnie z kosmocentrycznym nastawieniem filozofii klasycznej, na bytach naturalnych (substancjach przyrodniczych). Rzec można – tam jest byt, gdzie jest natura.

¹² K. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 65.

¹³ A. Szostek pisze: „Nie należy jednak mylić czynników konstytuujących moralne dobro i powinność z czynnikami warunkującymi zaistnienie moralności; efektem tego pomieszania jest zagubienie istotnej dla powinności moralnej bezinteresowności i kategoryczności”. A. S z o s t e k, *Pozycja osoby w strukturze moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976) z. 2, s. 55. R. Ingarden odrzuca jako fałszywą próbę sprowadzenia jakości wartości moralnych do warunków ich występowania. „Warunki te bowiem nie stanowią jakości wartości uwarunkowanej przez nie ani jej też nie określają”. R. I n g a r d e n, *Czego nie wiemy o wartościach*, s. 88.

¹⁴ K. Wojtyła przestrzega „przed sprowadzeniem danych doświadczenia na płaszczyznę bytu jako bytu”. Por. t e n ż e, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 35.

Konsekwencją odrzucenia doświadczenia etycznego jest potraktowanie dobra jako *appetibile*. Nie istnieje dobro domagające się afirmacji (*affirmabile*), gdyż musiałoby zostać wykazane doświadczalnie, a takiego doświadczenia – zdaniem naturalistów – nie mamy. Istnieje tylko dobro jako konieczne (transcendentalnie) odniesione do moich pragnień, czyli *appetibile* (*Bona sunt quod omnia appetunt*). Dodajmy, że prymat metafizyki naturalistycznej prowadzi do prymatu natury nad osobą. Jeśli nawet podkreślamy w antropologii filozoficznej osobowy charakter bytu ludzkiego, to w etyce stajemy „na pozycjach” natury.

Przezwycięzenie naturalizmu dokonuje się na gruncie etyki normatywnej mocy prawdy. Punktem wyjścia jest tutaj doświadczenie moralne. Polega ono na p r z e ż y c i u normatywnej mocy prawdy. Ma ono zatem charakter refleksywny (nie refleksyjny!), czyli metaprzedmiotowy. Refleksja *in actu exercito* ma charakter spontaniczny, jest wyzwalana wraz z aktem poznania. Jest równie pierwotna, jak sam akt. Przezwycięzenie naturalizmu dokonuje się właśnie na gruncie tego przeżycia, czyli spontanicznej refleksji. Świadomość poznania prawdy (autoinformacja) staje się autoimperatywem. Tak rodzi się wymiar normatywny (moralny). Nie można tego wymiaru wydedukować z informacji. Na przeświadczeniu, że moralność jest wyprowadzalna z wiedzy pozamoralnej, polega właśnie błąd naturalizmu. Nie można zatem wiedzieć, czym jest moralność, „przed” jej doświadczeniem. Dobro moralne nie powstaje ani przez partykularyzację dobra transcendentalnego, ani nie jest postacią dobra naturalnego. Z tej racji jego odkrycie nie jest możliwe ani na gruncie metafizycznego poznania transcendentalno-analogicznego, ani na gruncie poznania zmysłowego, lecz wyłącznie na płaszczyźnie doświadczenia rozumiejącego, czyli rozumiejącego przeżycia aktu poznania. Unikamy w ten sposób *petitio principii*, bo odwołujemy się do przeżyć, które

informują nas wprost o powinności. Przejście od „jest” do „powinieniem” dokonuje się wyłącznie na gruncie przeżycia prawdy przez osobowy podmiot¹⁵. Nie ma takiego przejścia ani w bycie (na gruncie metafizyki), ani w języku (na gruncie logiki)¹⁶. Błąd naturalizmu bierze się z całkowitego uprzedmiotowienia poznania, z pominięcia podmiotowego wymiaru aktu poznania i braku wyróżnienia osobowego przeżycia tegoż poznania. Właśnie osoba „budzi się” w momencie przeżywaniowej refleksji. I wtedy rodzi się etyka. Konstytuuje się ona *uno actu* wraz z antropologią i metafizyką. Wynika to z wewnętrznej logiki doświadczenia. Za naturalizmem kryje się „izolowanie” (oddzielanie) doświadczeń, prowadzące do absolutyzacji różnych, lecz ściśle ze sobą powiązanych odpowiednimi relacjami, aspektów jednej złożonej całości, jaką jest doświadczenie etyczne. Można oddzielić powinność od dobra, a to ostatnie od poznającego i przeżywającego je podmiotu¹⁷. A przecież doświadczenie jest zawsze – jak podkreśla K. Wojtyła – współdoświadczeniem. Właśnie na gruncie tego współdoświadczenia ujawnia się kategoryczna powinność. Pojawia się ona w żywym kontakcie człowieka z bytem, w akcie stwierdzenia prawdy. Znika ona, gdy to pominiemy. Stąd jedynie adekwatną metodą analizy etycznej jest analiza *a k t o w a*, nie zaś substancjalno-

¹⁵ „Problem «gilotyny Hume’a», czyli problem formalno-logicznego przejścia od «jest» do «powinien», w odniesieniu do etyki nie istnieje. Prezentowanie go w odniesieniu do etyki jako problemu jej możliwości jest nieporozumieniem, mającym swe źródło w błędzie co do rozpoznania (*ignorantia elenchi*) jej epistemologicznego źródła i metodologicznej podstawy jej prawomocności”. T. S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 36.

¹⁶ Zdanie normatywne jest efektem wyabstrahowania, oderwania „od integralnej rzeczywistości, jaką stanowi zawsze konkretna powinność”. K. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 44.

¹⁷ Dlatego każde dobro człowiek poznaje poprzez prawdę – stąd prawda o dobru, a nie „samo” dobro.

-strukturalna, wyjście od doświadczenia, a nie od struktury bytu. Prawda „wydarza się” w akcie poznania i podmiot przeżywa jej normatywną moc, ujawniającą się w warunkach naciśku¹⁸. Dlatego powinność nie jest pochodną struktury ontycznej człowieka (podmiot – władze duchowe: rozum i wola). One są jedynie warunkiem koniecznym zaistnienia aktu. Stąd wolność pojawia się już w akcie poznania, a nie dopiero w decyzji. Moralna struktura osoby polega na normowaniu wolności przez prawdę. Moralną istotą człowieka jest więc nie tyle i nie tylko transcendencja wobec świata, ile autotranscendencja. Autotranscendencja jest istotą osoby! Natura, która decyduje o ludzkim charakterze tej transcendencji, jest wtórna wobec osoby-podmiotu. Natura ludzka wskazuje na pewne dobra dla osoby, ale nie ona wyznacza ich wartość. O tym decyduje relacja tych dóbr do prawdy o osobie. Trzeba tu podkreślić, że ta autotranscendencja ma swoje *pendant* w intencjonalno-byto-wo-osobowym charakterze aktu poznania. Akt poznania ma charakter intencjonalny (różny od fizycznego), dosięga realnego bytu i jest przez podmiot refleksyjnie przeżywany, odsłaniając osobę. Poznanie etyczne mieści się w ramach „normalnego” uposażenia aparatu poznawczego człowieka. Zbędne jest przyjęcie – jak się wydaje – szczególnej intuicji moralnej, szczególnego poznania etycznego, jak chciałby Moore i fenomenologowie. Wystarczy przyjąć współgrę refleksji *in actu exercito* i intuicji intelektualnej. Te dwie kategorie epistemologiczne są warunkami możliwości doświadczenia moralnego i moralności. Doświadczenie to ujawnia się w określonej sytuacji: jest nią pokusa zaprzeczenia prawdzie.

Krytyka naturalizmu nie może pominąć tego, co w nim jest uzasadnione. Wiąże on porządek aksjologiczno-normatywny

¹⁸ Człowiek przeżywa wówczas nadrzędność normatywnego charakteru prawdy nad swymi naturalnymi pragnieniami. Anglosasi mówią o *overriding* oceny moralnej nad innymi ocenami.

z przedmiotem, przez co nie pozwala wyprowadzić moralności poza płaszczyznę obiektywną (racjonalną). Naturalizm jest wszak kognitywizmem. Naturalizm jednak błędnie rozumie związek między przedmiotem a wartością. Z faktu, że nie mamy w świadomości przeżycia związku między dobrem a cechami przedmiotu, nie wynika, że wolno nam utożsamić jedno z drugim i identyfikować bez reszty dobro z przedmiotem pragnienia. W etyce punktem wyjścia jest doświadczenie i przeżycie normatywnej mocy prawdy, a nie naturalne pragnienia człowieka. Personalistyczny antynaturalizm polega na utrzymaniu równowagi między aspektem podmiotowym (przeżyciem prawdy przez podmiot) a przedmiotowym (poznaniem prawdy o dobru przedmiotu).

**Ku personalistycznej teologii moralnej:
od osobocentryzmu moralności
do chrystocentryzmu wiary**

Rozdział ten stanowi dopełnienie zarysowanych tu rozważań i wskazanie na powody przekroczenia perspektywy czysto filozoficznej w kierunku teologii moralnej. Powodem tym jest doświadczenie szczególne – doświadczenie winy. Człowiek, w świetle doświadczenia moralnego, wezwany jest do dania świadectwa prawdzie przez siebie poznanej. Na tym polega jego być albo nie być w sensie moralnym! Człowiek jednak może aktem wolnego wyboru odrzucić prawdę przez siebie poznaną i uznaną. Czyniąc tak, człowiek odrzuca wówczas samego siebie. Dokonuje aktu samo-sprzeniewierzenia się, autodestrukcji, autoalienacji¹. Wprowadza nie-siebie w siebie, tak jakby mówił jednocześnie „tak” – aktem poznania i uznania, oraz „nie” – aktem wyboru. Człowiek może, mocą swojej wolności, dokonać w sobie rozłamu, uczynić coś, czego mu uczynić nie wolno. Postępując w ten sposób, przekreśla on własną tożsamość. Tożsamość człowieka bowiem polega na wyborze prawdy (świadectwie prawdy) przez siebie poznanej. Wybór sprzeczny z prawdą jest uderzeniem we własną osobową podmiotowość. Podmiotowość ta polega – przypomnijmy – na wolności w prawdzie, czyli na autotranscendencji. Gdy aktem wyboru przeczę aktowi poznania, wtedy

¹ Por. T. S t y c z e ń, *Wolność w prawdzie*, s. 19-20.

naruszam swoją tożsamość, czyli właśnie wprowadzam „nie-ja” w „ja”. T. Styczeń nazywa tę sytuację „sprawą Owidiusza w człowieku”², przywołując jego znane powiedzenie: „Video meliora proboque deteriora sequor”³. Ta sytuacja to, mówiąc inaczej, doświadczenie winy⁴. Wina to sprawstwo bądź współsprawstwo moralnego zła. Dramat winy polega przede wszystkim na tym, że człowiek nie jest w stanie sam się z niego wyzwolić. Nie jest zdolny winy unicestwić. Jest wobec niej bezsilny. Najistotniejszy jest tu egzystencjalny charakter winy. Czyniąc zło moralne, *s t a j ę s i ę (j e s t e m)* złym człowiekiem⁵, czyli takim, jakim być nie powinienem. Zło moralne (analogicznie – dobro moralne) dotyka *i s t n i e n i a* człowieka. Wymiar moralny wchodzi w strukturę ontyczną człowieka. W doświadczeniu winy w sposób szczególny widzimy, jak głęboko wchodzi moralność w strukturę i konstytucję osoby. Ten egzystencjalny wymiar winy odsłania związek etyczności z metafizycznością. Dlatego właśnie metafizyka, wyłaniająca się z doświadczenia moralnego, jest metafizyką antropologiczno-etyczną⁶. Przypomnijmy: te trzy dyscypliny konstytuują się *uno actu* już na poziomie doświadczenia.

Wina wszakże nie jest tylko złem moralnym. Jest także grzechem z powodu sprzeniewierzenia się Stwórcy. Człowiek, sprzeniewierzając się sobie, sprzeniewierza się Temu, z którego szczodrej miłości *j e s t*, czyli Bogu. Etyka, stając wobec prob-

² Por. T. Styczeń, *Dlaczego Bóg chlebem?*, s. 45.

³ Owidiusz, *Metamorfozy*, VII, 20.

⁴ Na temat winy por. M. Buber, *Wina i poczucie winy*, „Znak” 19(1967), s. 3-26.

⁵ Por. K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 35 oraz *t e n ż e*, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. III, Warszawa 1969, s. 226-229.

⁶ Por. T. Styczeń, *Rozum i wiara współodpowiadają na pytanie: „Kim jestem?” Refleksje wokół encykliki „Fides et ratio”*, w: *t e n ż e*, *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*, s. 209.

lemu winy, stwierdza, że jest on nierozwiązywalny na jej gruncie. Człowiek nie dysponuje mocami zdolnymi winę unieścić⁷. Etyka, dochodząc do tego punktu, staje się – jak celnie wyraża to T. Styczeń – „filozofią adwentu”⁸, oczekiwaniem na... Czyni ona człowieka otwartym na rozwiązanie jego własnego dramatu z inicjatywy samego Stwórcy. Czyni go podatnym na słuchanie wieści o wybawieniu ze zła moralnego.

Człowiek, poznając prawdę i wiążąc się jej normatywną mocą, zostaje wezwany do jej wyboru. Przez wybór bądź zaprzeczenie prawdy człowiek „przechodzi” z płaszczyzny poznania prawdy o sobie (antropo-logia) na poziom „czynienia prawdy” o sobie (antropo-praksja). „Schodzi” tym samym z płaszczyzny poznania na płaszczyznę działania, a przez to dziania się ludzkiego bytu. Umieszcza się tym samym na płaszczyźnie osobowych wydarzeń, czyli na płaszczyźnie swych dziejów. O kształcie tych dziejów decydują jego „dzieła”, czyli jego wolne wybory⁹. Samosprzeniewierzenie się, jako czyn człowieka, ma charakter dziejowy (zdarzeniowy). Dlatego ewentualne rozwiązanie dramatu winy nie dokona się na płaszczyźnie poznania bytu, ale w wymiarze dziejowym. Świat w tej sprawie nie powie nam już nic więcej i dlatego dla znalezienia rozwiązania problemu winy trzeba przejść z płaszczyzny bytu na płaszczyznę dziejów. Stąd doświadczenie winy otwiera konstytucję człowieka jako istoty – jeśli tak wolno powiedzieć – „dziejowo zasłuchanej”. Osoba ludzka konstituuje się jako „słuchacz

⁷ Trzeba odróżnić przebaczenie od oczyszczenia z win. J. Tischner tak pisze: „Przebaczenie nie oznacza oczyszczenia ani oczyszczenie nie oznacza przebaczenia. Jeśli ktoś wybacza mi winy, to nie znaczy, że mnie z nich oczyszcza. Oczyszczać może tylko Bóg”. Por. t e n ż e, *Etyka solidarności oraz homo sovieticus*, wyd. drugie rozszerzone, Kraków 2005, s. 211.

⁸ Por. t e n ż e, *Dlaczego Bóg chlebem?*, s. 48.

⁹ Por. T. S t y c z e ń, *Problem człowieka problemem miłości*, s. 156.

dziejów”. Etyka staje się zatem w tym momencie oczekiwaniem na „dobrą nowinę” – „nowinę” o wybawieniu od moralnego zła. Dzieje otwierają nas na nadzieję. Etyka wskazuje jedynie na racjonalną możliwość tej „nowiny”, na racjonalną możliwość „wydarzenia zbawczego”, ale nie jest w stanie przesądzić o jego zaistnieniu, ponieważ: *ab posse ad esse non valet consequentia*. Wskazując na nierozwiązywalność problemu winy, etyka otwiera człowieka jako podmiot winy na rozwiązanie, jakie niesie teologia moralna – zwiastunka wieści o w y d a r z e n i u Boga-Człowieka, Odkupiciela człowieka. Wzywa go, by przekroczył „próg nadziei”. Podkreślmy z naciskiem, że uwolnienie od winy nie mieści się w możliwościach człowieka. Dlatego etyka staje się w tym momencie *praeambulum fidei* – oczekiwaniem na „dobrą nowinę”. Wskazując na nierozwiązywalność problemu winy, etyka otwiera człowieka, jako podmiot winy, na rozwiązanie, jakie niesie Objawienie. W tym miejscu rysuje się kompatybilność „sprawy Owidiusza” i „sprawy Jezusa Chrystusa”¹⁰. Bóg w Jezusie Chrystusie stał się człowiekiem, aby wyzwolić go od zła moralnego. Św. Anzelm stawia pytanie: *Cur Deus homo*¹¹? Odpowiedź na to pytanie pozwala odkryć powód, dla którego Bóg stał się człowiekiem. Zauważmy, że w Objawieniu grzech jest nazywany „śmiercią”¹² – i nie jest to figura retoryczna. Grzech to jakby ontologiczna śmierć osobowego bytu. Człowiek, popełniwszy zło moralne, nadal żyje, ale istnieje nie tak, jak istnieć powinien. Istnieje „złym” istnieniem. Ze śmierci wyzwolić może go tylko Bóg, Dawca istnienia. Wszak porządek istnienia znajduje się w wyłącznej kompetencji Boga. Tym, który uwalnia ze „śmierci moralnej”, jest Jezus Chrystus – Bóg Odkupiciel. Doświadczenie moralne zatem, przez odkrycie Boga-Stwórcy (wymiar metafizyczny) i poprzez doświadcze-

¹⁰ Por. T. S t y c z e ń, *Dlaczego Bóg chlebem?*, s. 56.

¹¹ A n z e l m z A o s t y, *Cur Deus homo?* (PL 158,359-432).

¹² Por. Rz 5,12.

nie winy, prowadzi do wiary w Boga – Odkupiciela człowieka (wymiar teologiczny). Droga prowadzi od faktu moralnego do „faktu” Objawienia, przyjętego wiarą w Tego, który godny jest wiary. „Wiem, komu uwierzyłem” – powie św. Paweł¹³. Ta droga wiedzie od osobocentryzmu doświadczenia moralnego do chrystocentryzmu doświadczenia wiary. Personalizm etyczny otwiera się zatem na „personalizm kerygmatyczny” – wieść (słowo) o Osobie Jezusa Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego – Odkupiciela człowieka.

Objawienie zaadresowane jest do człowieka. Podstawową kategorią antropologiczną, na której opiera się Objawienie, jest transcendentna wartość osoby. Wartość ta (godność) – jak na to wskazuje Chrystus w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie – jest każdemu z ludzi bezpośrednio dostępna¹⁴. Jądrzem Ewangelii jest zatem norma personalistyczna. Wciele nie pokazuje rozmiar godności człowieka, ale także rozmiar naszego grzechu, skoro trzeba było aż męki i śmierci Boga, aby ocalić człowieka. Odsłania ono także bogatą w miłosierdzie miłość Boga, naznaczoną „szaleństwem krzyża”. Objawienie chrześcijańskie potwierdza, ugruntowuje i dopełnia teologicznie personalizm etyczny.

Fenomen moralności odsłania najgłębszą prawdę o ludzkiej o s o b i e. Osobowe istnienie i spełnianie się w świecie zdeterminowanych natur jest największą tajemnicą człowieka. Łacińskie adagium stwierdzało: *Persona est ineffabile*. Tajemnica osoby „rozwiązuje się”, jak na to wskazuje rzeczywistość miłości, w d r u g i e j osobie, tzn. osoba spełnia się jako osoba właśnie przez bezinteresowny dar z siebie dla osoby drugiej. Z wnętrza swego osobowego bytowania, poprzez poznanie prawdy i doświadczenie swej osobowej przygodności – jeśli tak można po-

¹³ 2 Tm 1,12.

¹⁴ Godny podkreślenia jest fakt, że Bóg-Człowiek, w świetle tej przypowieści, jawi się jako Nauczyciel etyki.

wiedzieć – człowiek zdaje się poszukiwać „pełnej”, „prawdziwej” (O)osoby, stanowiącej adekwatną „odповідź” na jego osobowy byt. Tą poszukiwaną przez osobę ludzką (O)osobą jest Jezus Chrystus. On jest (O)osobą – osoby ludzkiej. To On wypowiedział zdumiewające słowa: „Jam jest Prawdą”¹⁵; „Prawdą”, czyli – jak wolno rozumieć – prawdziwą osobą. Dlatego osoba ludzka wyjaśnia się w osobie Chrystusa. Stąd w *Gaudium et spes* czytamy: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (KDK 22). Jezus Chrystus jest przekroczeniem i dopełnieniem osoby ludzkiej. Owo przekroczenie i dopełnienie spełnia się w boskim charakterze osoby Chrystusa. Jest On osobą boską i ludzką zarazem, jest – jak napisze św. Paweł – „bóstwem na sposób ciała”¹⁶. Pełną osobą okazuje się – w świetle Objawienia – osoba bosko-ludzka. Wcielenie Chrystusa odsłania zatem, że osoba ludzka, z samej swej istoty, jest wezwana do przebóstwienia. Przebóstwienie to dokonuje się na płaszczyźnie moralnej (ontycznie człowiek nigdy nie stanie się bogiem) – poprzez dar z siebie dla drugiego. W miłości – darze z siebie – darujący i darowany jest tym samym, sam siebie daje. Im pełniejsze jest to oddanie, tym bardziej podmiot „staje się” swoim aktem, tym bardziej „być = być dla”. Właśnie w Bogu zachodzi taka tożsamość. Dlatego św. Jan nazwał Boga Miłością¹⁷. W miłości – darze z siebie – człowiek, naśladując Boga, dokonuje przebóstwienia. To oddanie siebie drugiemu to, inaczej, ofiarowanie się. „Ofiarowanie się” to, innymi słowy, „poświęcenie się”. To ostatnie słowo ma wyraźnie sens religijny (świętość). Ten związek znaczeniowy nie jest przypadkowy, albowiem poświęcając się, człowiek się uświęca. Świętość jest zawsze owocem poświęcenia się. Dlate-

¹⁵ J 14, 6.

¹⁶ Kol 2, 9.

¹⁷ 1 J 4, 8.

go właśnie owo przebóstwienie (uświęcenie) dokonuje się za przyczyną poświęcenia.

W logikę miłości wpisane jest oddawanie (oddanie) życia. U podstaw tej logiki leży prymat moralnego dobra (miłości) nad życiem biologicznym. Przez oddanie życia człowiek spełnia się, osiągając ostateczną autotranscendencję. Okazuje się, że dobro moralne jest silniejsze bytowo niż życie biologiczne. Dlatego dla człowieka istnieć = być dobrym. Droga człowieka prowadzi od autotranscendencji w prawdzie, poprzez poświęcenie się, do przebóstwienia.

Zdolność do poświęcania się jest darem samego Boga. Człowiek, przyjmując dar Boga, nieoddzielny od Dawcy, pozwala Bogu dokonać przebóstwienia własnej osoby. Chrześcijanin otrzymuje ten dar w sakramentach, przede wszystkim w sakramencie Eucharystii. Dlatego jest ona nazywana sakramentem Miłości. W Eucharystii jesteśmy wezwani, by przyjąć dar miłości Boga. Eucharystia jest przekroczeniem i dopełnieniem porządku moralnego¹⁸. To, co moralne (ludzkie), spotyka się z tym, co boskie właśnie, w sakramencie. Osobocentryzm moralności (personalizm etyczny), poprzez chrystocentryzm wiary (personalizm kerygmatyczny), przechodzi w personalizm sakramentalny (eucharystyczny). Filozofia i etyka przechodzą w religię i mistykę. Dziedzina rozumu (*ratio*) i dziedzina wiary (*fides*) okazują się na gruncie doświadczenia etycznego, czyli na gruncie doświadczenia powinności i osoby, komplementarne.

¹⁸ Por. K. K r a j e w s k i, *Eucharystia a filozofia*, „Ethos” 11(1998) nr 41-42, s. 243-245.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej pracy było zarysowanie teorii etycznej opartej na doświadczeniu normatywnej mocy prawdy. Sednem tej teorii jest personalizm etyczny, głoszący, że osobie, z racji przysługującej jej godności, należąca jest kategoryczna i bezwzględna afirmacja. Epistemologicznym źródłem i metodologiczną podstawą normy personalistycznej jest doświadczenie. Personalizm etyczny traktuje zasadę personalizmu jako oczywistą na mocy wglądu w to, kim jest osoba i jej godność. Wgląd ten jest konieczny dla odkrycia godności osoby. Zadaniem etyki jest organizacja warunków dla tego wglądu. Tym warunkiem, umożliwiającym percepcję osobowej godności, jest doświadczenie normatywnej mocy prawdy. Stwierdzając jakąkolwiek prawdę, człowiek odkrywa, że przecząc jej, zaprzeczyłby samemu sobie. Słowo „odkrywa” jest słowem kluczowym dla etyki. Moralność jest czymś do odkrycia i zobaczenia, jest sprawą doświadczenia i wolnego wyboru człowieka. Tak właśnie stawiał sprawę Sokrates, uchodzący za ojca etyki. Godność, dobro, powinność trzeba zobaczyć w ich nierozłącznym powiązaniu. Z tego względu etyka „zaczyna się” w pierwszej osobie (egologia). Nie musi to wcale oznaczać – jak staraliśmy się to pokazać – jej nieuchronnej subiektywizacji. Można wszak poddać to, co dane monosubiektywnie, intersubiektywnej kontroli. Teoria

etyczna ma więc za zadanie pomóc w dostrzeżeniu kategorycznej (moralnej) powinności.

Etyka normatywnej mocy prawdy proponuje wgląd w akt poznania. Istotą aktu poznania jest moment asercji, czyli przytaknięcia, że jest *t a k*, jak się stwierdza. Podmiot, poznając i uznając prawdę, angażuje się w taki sposób, że nie może nie uznać tego, co własnym aktem poznania poznał jako rzeczywiście istniejące. Człowiek *w i d z i*, że nie wolno mu tego, co może i czego nie musi – zaprzeczyć poznanej prawdzie. Odkrywa jej normatywną moc! Prawda jest pierwszą normą, jaką odkrywamy. Powinieniem respektować (miłować) prawdę. Odkrywając normatywny charakter prawdy, odkrywam zarazem prawdę o sobie jako kimś, komu nie wolno jej zaprzeczyć. Odkrywam siebie jako świadka i powiernika prawdy, a zarazem jako powiernika powiernika prawdy. Na tym właśnie polega moja godność. Akt poznania prawdy pozwala mi odkryć, że moja szczególna pozycja w świecie jest związana z daniem świadectwa prawdzie i byciem jej powiernikiem. Wgląd w siebie przy okazji aktu poznania pozwala mi zobaczyć siebie jako podmiot i przedmiot moralnego zobowiązania. Godny podkreślenia jest fakt, że poznanie i przeżycie prawdy jest początkiem autokonstytucji osoby. Człowiek „przechodzi” od przedrefleksyjnego istnienia (*suppositum humanum*) do stanu osobowej podmiotowości (*personale ego*). Na tym polega „antropologiczny przełom” zainicjowany przez Sokratesa. Biblijnym paradygmatem tego przełomu był Adam, który przez poznanie świata „obudził się” do osobowego życia. Człowiek „rodzi się” jako osoba przez poznanie prawdy. Konstytucji osoby towarzyszy odkrycie swej godności. Etyka normatywnej mocy prawdy wskazuje na nierozłączny związek moralności i osoby. Niepodobna ująć prawdy o ludzkiej osobie bez jej związku z porządkiem normatywnym. Prawdzie i jej normatywnej mocy odpowiada więc między osobą a jej godnością. Asercja umożli-

wia aksjologiczno-normatywne doświadczenie własnej osoby. Stanowi więc epistemologiczne źródło i metodologiczną podstawę sformułowania normy personalistycznej.

Człowiek „wyposażony” w prawdę o sobie spotyka drugiego człowieka. Drugi człowiek to po prostu drugie „ja”. Czego mi nie wolno w stosunku do siebie, do własnego „ja”, nie wolno mi także – z tego samego powodu – w stosunku do każdego innego „ja”. Drugiego rozpoznaję jako drugie „ja” poprzez strukturę swego własnego „ja”. Oznacza to, że osobę każdego drugiego należy afirmować tak jak swą własną, czyli dla niej samej. Jeśli tę afirmację pojmiemy jako miłość, to miłość jest pierwszym „słowem” człowieka do człowieka jako osoby. Tak oto doświadczenie aktu poznania kulminuje w doświadczeniu powinności miłowania osoby¹. Doświadczenie prawdy, obecne w naszym każdorazowym stwierdzeniu: „tak oto jest” (autoinformacja), domaga się od każdorazowego podmiotu tego stwierdzenia (potencjalnie od każdego człowieka) przejęcia powiernictwa nad stwierdzoną prawdą (autoimperatyw), to zaś oznacza przejęcie powiernictwa nad samym sobą, a zarazem nad każdym drugim, jako jedynie możliwym sposobem wywiązania się z obowiązku powiernictwa nad prawdą, w szczególności nad prawdą o każdym drugim człowieku i – zupełnie szczególnie – nad samym sobą jako kimś, kto jedynie w wywiązaniu się z tego powiernictwa wywiązuje się z odpowiedzialności za swoje być albo nie być samym sobą, czyli o-sobą. W tym oto sensie etyka normatywnej mocy prawdy spełnia się w per-

¹ Analiza „pozioma” w etyce kończy się uchwyceniem podmiotowości drugiego – jako drugiego „ja”. W perspektywie etycznej inni ludzie tworzą wspólnotę osób-podmiotów. Bez afirmacji wszystkich „ja”, w ich uniwersalnym zakresie, uderzyłbym we własną podmiotowość, przekreślając tym samym szansę na swoje spełnienie się jako osoby. Analiza „pionowa” natomiast kulminuje w odkryciu Stwórcy człowieka, którego szczodrej miłości zawdzięczamy nasze istnienie.

sonalizmie etycznym. Nie jest to jednak jej ostateczna charakterystyka metodologiczna. Charakter doświadczenia etycznego sprawia, że etyka normatywnej mocy prawdy okazuje się „filozofią pierwszą”, stając się normatywną antropologią i personalistyczną metafizyką. Czy w tym miejscu etyka się „kończy”? Byłoby tak, gdyby nie doświadczenie winy, które czyniąc z etyki „filozofię adwentu”, otwiera ją na Objawienie. Etyka, jako „filozofia pierwsza”, otwiera się na „pierwszą teologię”, czyli teologię moralną.

BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz K., *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965.
– *Logiczne podstawy nauczania*, Warszawa 1934.
- Anzelm z Aosty, *Cur Deus homo?* (PL158).
- Arystoteles, *O duszy*, w: *Dzieła wszystkie*, t. III, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992.
- Biesaga T., *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989.
- Blanshard B., *Czy ludzie mogą być rozumni?*, w: *Filozofia amerykańska. Wybór rozpraw i szkiców historycznych*, red. J. Krzywicki, Boston 1958, s. 117-145.
- Buber M., *Ich und Du*, Leipzig 1958.
– *Wina i poczucie winy*, „Znak” 19 (1967), s. 3-26.
- Chudy W., *Refleksja a poznanie bytu*, Lublin 1984.
- Czeżowski T., *Etyka jako nauka empiryczna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 18 (1949), s. 161-171.
– *Uwagi o etyce empirycznej*, „Studia Filozoficzne” 5(1960) nr 6, s. 157-162.
- Forcycki R., *Antropologia w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (na podstawie książki „Osoba i czyn”, Kraków 1969)*, „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973/74), s. 117-124.
- Hare R. M., *The Language of Morals*, Oxford 1952.
- Hartmann N., *Ethik*, Berlin 1962⁴.
- Hilary św., *De Trinitate*, PL 10.
- Hildebrand D. von, *Moralia*, Regensburg 1980.

- H u m e D., *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 1963.
- H u s s e r l E., *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982.
- I n g a r d e n R., *Spór o istnienie świata*, t. II, Warszawa 1961².
- *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972.
 - *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.
 - *Czego nie wiemy o wartościach*, w: tenże, *Przeżycie – dzieło – wartość*, Kraków 1966, s. 83-127.
 - *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972.
- I r e n e u s z z L y o n u, *Adversus haereses*, PG 7.
- J a n P a w e ł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.
- *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną*, Aula KUL, 9 czerwca 1987 r. (Do świata nauki polskiej), w: Jan Paweł II, „Do końca ich umiłował”. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce, 8-14 czerwca 1987 roku, Città del Vaticano 1987.
 - *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, „L'Osservatore Romano”, 16(1995) nr 11/12, s. 4-9.
 - *Encyklika „Fides et ratio” do Biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*, Libreria Editrice Vaticana, 2000.
- J a w o r s k i M., *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły (Próba odczytania w oparciu o studium „Osoba i czyn”)*, „Analecta Cracoviensia” 5-6(1973/74), s. 91-106.
- K a m i ń s k i S., *O metodologicznej autonomii etyki*, w: tenże, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 321-330.
- *Jak uporządkować rozmaite koncepcje wartości?*, w: tenże, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 293-306.
 - *Systematyzacja typowych błędów logicznych*, „Roczniki Filozoficzne” 10(1962) z. 1, s. 5-39.
 - *Metodologiczne typy etyki*, w: *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 307-319.
- K a m i ń s k i S., K r ą p i e c M. A., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962.
- K a n t I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971.

- K o t a r b i ń s k i T., *O istocie oceny etycznej*, w: *Wybór pism*, t. I: *Myśli o działaniu*, Warszawa 1957, s. 699-707.
- *Zasady etyki niezależnej*, w: tenże, *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław 1970, s.194-206.
 - *Drogowskazy etyki niezależnej*, w: tenże, *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław 1970, s. 221-228.
- K r a j e w s k i K., *Eucharystia a filozofia*, „Ethos” 11(1998) nr 41-42 s. 243-245.
- K r ą p i e c M., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.
- *Poznawać czy myśleć*, Lublin 1994.
 - *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995².
- M a r i t a i n J., *Science et sagesse*, Paris 1935.
- *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1948.
 - *La philosophie morale*, Paris 1960.
 - *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 2001.
- M o o r e G. E., *Zasady etyki*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1919.
- P a s c a l B., *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1968.
- P l a t o n, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa 1982.
- P ó ł t a w s k i A., *Epistemologiczne podstawy filozofii Karola Wojtyły*, w: tenże, *Realizm fenomenologii. Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła*, Toruń 2000, s. 305-318.
- R o d z i ń s k i A., *U podstaw kultury moralnej. O genezie i podstawowej strukturze wartości moralnej naturalnej i wartościowania ściśle moralnego. Studium aksjologiczno-etyczne*, „Roczniki Filozoficzne” 16(1968) z. 2, s. 6-128.
- R o t h A., *Edmund Husserls Etische Untersuchungen*, Haag 1960.
- S c h e l e r M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern 1954.
- S c h l i c k M., *Zagadnienia etyki*, Warszawa 1960.
- S e i f e r t J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg–München 1976².

- S p a e m a n n R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Warszawa 2001.
- *Czyn a piękne życie. (O pojęciu natury czynu)*, tłum J. Merecki SDS, „Ethos” 1-2(1996) nr 33-34, s. 31-41.
 - *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1997.
- S t ę p i e ń A. B., *O metodzie teorii poznania*, Lublin 1966.
- *Wstęp do filozofii*, wyd. pierwsze i trzecie, odpowiednio: Lublin 1976 i Lublin 1995.
 - *Zagadnienie poznawczej roli sfery emocjonalnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 31(1988) nr 3, s. 3-9.
 - *Rodzaje bezpośredniego poznania*, w: *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, Lublin 1999, s. 126-158.
 - *Z problematyki doświadczenia wartości*, „Zeszyty Naukowe KUL” 23(1980) nr 1, s. 33-41.
 - *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964.
 - *Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” 5-6(1973/74), s. 153-157.
 - *Rola doświadczenia w punkcie wyjścia metafizyki*, „Zeszyty Naukowe KUL” 17(1974) nr 4, s. 29-37.
- S t r ó ż e w s k i W., *„Tak-tak, nie-nie”. Kilka uwag o prawdzie*, „Ethos”, (1988), nr 2/3, s. 29-36.
- *Etyka afirmacji*, w: tenże, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 257-280.
 - *W kręgu wartości*, Kraków 1992.
 - *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002.
- S t y c z e ń T., *W sprawie przejścia od zdań orzekających do powinnościowych*, „Roczniki Filozoficzne” 14(1966) z. 2, s. 65-80.
- *Zarys etyki*, cz. I, *Metaetyka*, Lublin 1974.
 - *Spór o naukowość etyki*, w: tenże, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 7-23.
 - *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, w: tenże, *W drodze do etyki*, Lublin 1984, s. 245-259.
 - *O antropologii Karola Wojtyły*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 493-526.

- *Etyka niezależna?*, Lublin 1980.
- *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988.
- *Wolność w prawdzie*, w: tenże, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993.
- *Etyka jako antropologia normatywna*, „Roczniki Filozoficzne” 45-46(1997-1998) z. 2, s. 5-38.
- *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Lublin 1972.
- *W sprawie etyki niezależnej*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976) z. 2, s. 63-96.
- *O przedmiocie etyki i o etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 32(1984) z. 2, s. 167-185.
- *Aksjologiczne podstawy kultury politycznej*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*, red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba, Lublin 2000, s. 167-185.
- *Problem człowieka problemem miłości*, w: tenże, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 145-162.
- *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*, w: tenże, *Urodziłeś się, by kochać*, Lublin 1993, s. 49-106.
- *Dobro moralne a światopogląd*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, pod red. ks. M. Ruseckiego, Lublin 1989, s. 63-78.
- *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, „Ethos” 9(1996) nr 33-34, s. 15-30.
- *Osoba i jej wolność w blasku prawdy*, w: *Wdzięczność i zobowiązanie. Pontyfikat Jana Pawła II w oczach środowiska naukowego KUL*, Lublin 1999, s. 42-67.
- *„Transcendencja – drugie imię osoby”, czyli człowiek widziany z „niskości” doświadczenia samego siebie i z „wysokości krzyża” wraz z dyskusją*, „Znak” 40(1988) nr 401, s. 3-30.
- *Prawda o osobie: godność osobista wobec godności osobowej. Odpowiedź Tadeuszowi Szkołutowi*, „Ethos” 10(1997) nr 38-39, s. 243-253.

- *Dlaczego Bóg chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*, „Ethos” 11(1998) nr 41-42, s. 31-60.
- *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*, Lublin 2001.

S t y c z e ń T., M e r e c k i J., *ABC etyki*, Lublin 1996.

S z o s t e k A., *Pogadanki z etyki*, Częstochowa 1994³.

- *Sumienie: świadek i strażnik zbawczej prawdy o człowieku. Na marginesie części II Teologii ciała Jana Pawła II*, w: tenże, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 133-159.
- *Sumienie – prawda – prawo*, w: tenże, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 179-193.
- *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” 4(1991) nr 15/16, s. 25-37.
- *Człowiek wobec wartości*, w: tenże, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 100-114.
- *Filozoficzne implikacje obiektywizmu w etyce*, w: tenże, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 83-99.
- *Pozycja osoby w strukturze moralności*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976) z. 2, s. 41-62.
- *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990.

T a r s k i A., *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. I: *Prawda*, Warszawa 1995.

T i s c h n e r J., *Etyka solidarności oraz homo sovieticus*, wyd. drugie rozszerzone, Kraków 2005.

T o m a s z z A k w i n u ś w., *Summa Theologica, tomus primus*, Valentie Edetanorum, MDCCCLXXX.

W o j t y ł a K., *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 43-338.

- *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne”, 17 (1969) z. 2, s. 5-24.
- *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991.
- *Rodzina jako communio personarum*, „Ateneum Kapłańskie” 83 (1974) z. 3, s. 347-361.
- *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991.
- *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 373-414.

- *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 435-443.
- *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 447-461.
- *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 423-432.
- *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986.
- *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982.
- *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. III, Warszawa 1969, s. 217-249.
- *Znak sprzeciwu*, Paris 1980.

SPIIS TREŚCI

Wstęp	7
1. Ku doświadczeniu etycznemu	29
2. Ogólnoepistemologiczna charakterystyka doświadczenia .	45
3. Koncepcja doświadczenia etycznego	53
4. Podmiot moralny	69
5. Doświadczenie drugiego	85
6. Prawda o dobru: <i>utile</i> i <i>delectabile</i>	95
7. Metafizyczny wymiar doświadczenia etycznego	105
8. Epistemologiczno-metodologiczna charakterystyka doświadczenia etycznego	121
9. Krytyka naturalizmu i decyzjonizmu	141
10. Ku personalistycznej teologii moralnej: od osobocentryzmu moralności do chrystocentryzmu wiary	153
Zakończenie	163
Bibliografia	167



BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA

KUL

208468



Biblioteka Uniwersytecka KUL

1000409917



ISBN 83-7363-388-X