

Ks. TADEUSZ BIESAGA¹ SDB

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

PRIMUM ETHICUM ET PRIMUM ANTHROPOLOGICUM ET PRIMUM METAPHYSICUM CONVENTUNTUR

Summary

The aim and scope of this paper is encapsulated in its title, namely, the phrase: *Primum ethicum et primum anthropologicum et primum metaphysicum conventuntur*. The author contends that in the act of cognition we are given a full, complex and rich reality. That spontaneous and universal act of contact with the reality may be divided into particular experiences which are narrower in their scope and provide bases for various philosophical disciplines. The latter serves the purpose of capturing the specific character of this rich reality's manifold aspects.

The paper proves that the unity of these experiences along with the resulting unity of philosophical disciplines consists in the fact that the ethical-experience or anthropological-experience-based description of *what something is like*, turns out to be insufficient, because it is inspired by a question from the sphere of metaphysical experience: *why it is like that*.

Keywords: experience, metaphysics, anthropology, ethics, duty, fundamentals

Streszczenie

Zasadniczą ideę artykułu wyraża jego tytuł w sformułowaniu: *Primum ethicum et primum anthropologicum et primum metaphysicum conventuntur*. Autor tekstu argumentuje, że w akcie poznania dana jest człowiekowi cała złożona, bogata rzeczywistość. Ów spontaniczny i powszechny akt kontaktu z rzeczywistością dzielony jest na węższe zakresowo doświadczenia, stojące u podstaw poszczególnych dyscyplin filozoficznych. Czyni się to dla uchwycenia specyfiki różnych aspektów owej bogatej rzeczywistości. Artykuł dowodzi, że jedność tych doświadczeń i oparta na niej jedność dyscyplin filozoficznych polega na tym, że podany w oparciu o doświadczenie etyczne czy antropologiczne opis tego, *jakie coś jest*, okazuje się niewystarczający, gdyż prowokowany jest pochodzącymi z doświadczenia metafizycznego pytaniami: *dlaczego to jest takie, jakie jest*.

Słowa kluczowe: doświadczenie, metafizyka, antropologia, etyka, powinność, podstawy

¹ Ks. Tadeusz Biesaga SDB, etyk, bioetyk, kierownik Katedry Bioetyki na Wydziale Filozoficznym UPJPII w Krakowie. E-mail: tadeusz.biesaga@upjp2.edu.pl, www.biesaga.info.

WSTĘP

Pytanie o sposób uprawniania etyki jest ważne nie tylko teoretycznie, ale i praktycznie, gdyż dawane na nie odpowiedzi rzutują na treść norm moralnych, a te kształtują nie tylko życie osobiste, ale życie społeczne, kulturę, prawodawstwo i politykę. Uprawianie dziś filozofii i poszczególnych dyscyplin filozoficznych jest trudne i z tego względu, że nie ma jednego nurtu filozoficznego czy etycznego, ale jest wiele kierunków filozoficznych i nurtów etycznych. Spór między nimi może być twórczy, ale może również być destrukcyjny, może bowiem zamazywać zasadnicze rozróżnienie dobra i zła i inspirować wstrząsające społeczeństwem ideologie, kłótnie społeczne i polityczne.

Mimo pluralizmu nurtów filozoficznych, każdy z ludzi poszukuje uzasadnionego światopoglądu, w którym czymś zasadniczym jest kryterium dobra i zła oraz normy etyczne i wartości. Filozofia moralności winna takie kryterium wskazać i je uzasadnić.

Nie negując przydatności różnych metodologii rozwoju refleksji teoretycznej, która może się układać w takich schematach jak: nauki ścisłe i filozofia, filozofia nauki, filozofia jako dyscyplina pierwsza, podstawowa i niezależna, nie trudno zauważyć, że samo przedstawienie refleksji płynących z nauk ścisłych czy filozofii nauki może być wprawdzie inspiracją dla obu tych dyscyplin, ale nie tworzy jakiejś integralnej koncepcji człowieka i uniwersalnych norm chroniących właściwe człowiekowi dobra. Filozofia nauki czy filozofia poszczególnych nauk ścisłych nie jest wystarczająca, gdyż jest przyporządkowana rozwojowi danej nauki i w tym przyporządkowaniu niewiele wnosi do filozofii autonomicznej, odpowiadającej na zasadnicze pytania w oparciu o swoje własne metody badawcze. W tym bowiem ostatnim ujęciu ludzki rozum metafizyczny, kontemplatywny i receptywny poszukuje nie tylko częściowych prawd, ale prawd ostatecznych. Aby uprawiać niezależną od nauk ścisłych czy humanistycznych autonomiczną filozofię, trzeba w niej wskazać inny w stosunku do nauk ścisłych punkt wyjścia, tak aby mogła ogarnąć całość rzeczywistości i odpowiedzieć na zasadnicze pytania decydujące o typie danego humanizmu.

Przeprowadzone w historii filozofii spory o punkt wyjścia filozofii, albo inaczej o to, jaka i jak uprawniana dyscyplina jest filozofią pierwszą (czy jest nią np. metafizyka czy epistemologia, antropologia, etyka czy może fizyka, matematyka, biologia, genetyka, psychologia, socjologia), odmiennie ukształtowały różne kierunki i nurty filozoficzne. W początkach uprawniania filozofii to metafizykę obrano za dyscyplinę podstawową. W filozofii nowożytnej zdetronizowano metafizykę realistyczną na rzecz epistemologii. Wyjście od *cogito* kartezjańskiego, od aktów myślenia, od krytyki tych aktów, umożliwiło dokładniejsze przebadanie tych aktów, ale w owym epistemizmie czy antropocentryzmie człowiek, jego akty, jego przeżycia, jego język stawały się miarą realnej rzeczywistości. Próby przejścia od owych subiektywnych aktów i kreowanych w nich konstruktów do realnej rzeczywistości okazały się niewykonalne.

Odwołanie się w intuicjonizmie George'a Moore'a do specyficzności fenomenu dobra moralnego oraz zarzut błędu naturalistycznego wobec prób wyprowadzenia tego, co dobre, z cech naturalnych, z metafizycznych właściwości natury rzeczy, rozerwało więź między metafizyką, innymi dyscyplinami filozoficznymi i etyką. W każdej dyscyplinie filozoficznej zaczęto odwoływać się do właściwego jej doświadczenia i do odpowiadającego mu specyficznego fenomenowi danego w tym doświadczeniu. W ten sposób skupiono się głównie na fenomenologicznym opisie, jakie coś jest, zostawiając na boku i bez odpowiedzi metafizyczne pytanie: dlaczego to jest, takie jakie jest. Wyróżniane różne aspekty, opisywane różne fenomeny dotyczące człowieka i jego moralności pobudzały wprawdzie do refleksji, ale niestety nie dawały odpowiedzi w kwestii integralnej koncepcji człowieka i ostatecznych uzasadnień norm moralnych. Dialektyka naturalizmu i spirytualizmu w antropologii, negowanie z jednej strony wolności ludzkiej w nurtach empirycznych i naturalistycznych, a z drugiej strony absolutyzowanie jej w nurtach apriorycznych i spirytualistycznych, to przykłady nieporadności współczesnej filozofii.

We fragmentaryzacji wiedzy filozoficznej, antropologicznej i etycznej uczestniczą nie tylko nurty filozoficzne, ale również nauki ścisłe, które pretendują do zbudowania naukowej filozofii człowieka i jego moralności. Dzielą one rzeczywistość na coraz mniejsze drobiny, tracą jednak ogłęd całości, i zamiast budować pełne ujęcie, coraz bardziej gubią zrozumienie tego, kim jest człowiek, co powinien czynić i jakie jest jego przeznaczenie. W niniejszym tekście autor podejmuje próbę przeciwstawienia się rozbiciu doświadczeń będących źródłem wiedzy dla etyki, antropologii i metafizyki, rozbiciu tych dyscyplin filozoficznych oraz fragmentaryzacji ujęć moralności, człowieka i innych bytów poprzez zaakcentowanie jedności doświadczenia metafizycznego z doświadczeniem antropologicznym i etycznym.

1. ODMIENNOŚĆ METODOLOGICZNA A JEDNOŚĆ FILOZOFICZNA ETYKI, ANTROPOLOGII I METAFIZYKI

Realną rzeczywistość świata, człowieka czy jego moralności, człowiek doświadcza w jednym akcie receptywnego poznania, który z powodów metodologicznych rozczłonkowuje na wiele węższych aspektów bogatego przedmiotu, czyli na wiele doświadczeń i odpowiadających im dyscyplin filozoficznych². Dobrze to wyraża sformułowanie Kazimierza Krajewskiego, który stwierdza: „Perspektywy teoretyczne określonych nauk, zakorzenione w doświadczeniu, konstytuują się *uno actu*. *Primum ethicum et primum anthropologicum et primum metaphysicum conventuntur*. 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

² Problemem tym zajmowałem się wcześniej w innym kontekście w: Biesaga 2014, 291-316.

związana właśnie z integralnym charakterem doświadczenia. Bezpośrednio dane jest współdoświadczenie doświadczeń w jedności aktu jednego i tego samego podmiotu” (Krajewski 2006, 133).

Odróżnienie doświadczenia etycznego od antropologicznego czy metafizycznego pozwala znaleźć punkt wyjścia dla każdej z tych dyscyplin, opisać ich przedmiot i zagwarantować im niezależność. Nie znaczy to, że owo rozróżnienie doświadczeń, ich przedmiotu, ma się zakończyć zignorowaniem ich związku ze sobą. „Doświadczenie etyczne ma charakter integralny, tzn. elementy je konstytuujące wzajemnie od siebie zależą. (...) 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 oddzielać” (Krajewski 2006, 132).

Etyka konstytuuje się *uno actu* z antropologią i metafizyką. Nie oznacza to, że należy ją wyprowadzać dedukcyjnie z antropologii czy metafizyki, lecz w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania zawarte w doświadczeniu moralności trzeba to, co dane, ugruntować w odpowiedniej antropologii i metafizyce. „Jeśli więc etyka staje się antropologią filozoficzną moralności – pisze T. Styczeń – 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” (Styczeń 1976, 94-95).

Tadeusz Styczeń pisze, że fenomen moralności zarówno zakłada, jak i implikuje odpowiednią antropologię i metafizykę. „Niewątpliwie więc moralność ontycznie zakłada istnienie człowieka z całym jego bogactwem i oryginalnością, poznawczo jednak struktura człowieka objawia się dopiero – przynajmniej dla etyka – poprzez fenomen moralności” (Styczeń 1993a, 39). Etyka, odkrywająca w punkcie wyjścia fakt moralny powinności afirmowania godności osoby dla niej samej, jest dyscypliną niezależną. Niemniej z doświadczenia powinności, z katerycznych sądów sumienia, rodzą się dalsze pytania: dlaczego powinienem to, co powinienem? W poszukiwaniu głębszych racji niż poznanie powinnościrodnej godności osoby, badacze skazani są na antropologię i metafizykę. Nie chodzi tu o dedukowanie tez z metafizyki i antropologii i stosowanie ich w etyce, lecz

odwrotnie, o ugruntowanie tez etyki w poszukiwanej dla niej antropologii i metafizyce. Powinność osobowej afirmacji domaga się bowiem dalszej filozoficznej eksplikacji osoby-podmiotu i osoby-przedmiotu w owej interpersonalnej, normatywnej relacji. „Nie przez redukcję przedmiotu etyki do metafizyki – stwierdza Styczeń – 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 wyjaśnienie swego przedmiotu staje się przeto etyka filozoficzną antropologią i metafizyką moralności” (Styczeń 1993b, 78). Podanie ostatecznych warunków możliwości zaistnienia faktu powinności moralnej, koniecznych warunków (racji uniesprzeczniającej) istnienia powinności moralnej jest metafizyką moralności. Etyka, która zrezygnowałaby z szukania racji uniesprzeczniających powinność moralną, sprzeniewierzyłaby się samej sobie i nie byłaby etyką w pełni filozoficzną.

Owo ugruntowanie etyki w antropologii potrzebne jest nie tylko po to, aby odkryć fakt powinności moralnej, lecz również by efektywnie go zrealizować. Trzeba bowiem określić go treściowo, nie tylko od strony dobroci czynu, czyli chęci afirmacji godności osoby, ale i od strony słuszności czynu, czyli tego, co obiektywnie afirmuje osobę. „Sedno problemu polega na tym, iż doświadczenie człowieka jako osoby, które jest niezbędnie i już w zasadzie wystarcza do tego, by uznać go za godnego afirmacji dla niego samego, nie zawsze wystarcza do tego, by wiedzieć, co go w naszym działaniu skierowanym na niego rzeczywiście afirmuje, a co go nie afirmuje. (...) Czy np. dziedzina aktywności ludzkiej objęta nazwą «religia» jest dziedziną, poprzez którą człowiek dokonuje aktów najbardziej dogłębnej afirmacji człowieczeństwa, czy też sferą aktywności zwróconej całkowicie przeciw niemu, sferą, w której się człowiek wyobcowuje, odczłowiecza?” (Styczeń 1993b, 74).

Nie można się więc dyspensować w etyce od sporu o naturę osoby ludzkiej. Taka bowiem rezygnacja nie jest tylko rezygnacją z antropologii w etyce, ale z etyki jako dyscypliny filozoficznej. „Nie od dziś wiadomo, że spór o naturę ludzką jest kontrowersją nie tylko z dziedziny antropologii, lecz ma również swój wymiar etyczny, owszem, jest sporem dotyczącym stosunku reguł postępowania do twierdzeń o tym, kim w swej istocie jest człowiek” (Styczeń 1984a, 121).

Krytyka różnych wersji tzw. błędu naturalistycznego stworzyła wrażenie, „że wszelki uzasadniający związek etyki i antropologii jest z racji zarówno logicznych, jak i filozoficznych niemożliwy” (Styczeń 1984a, 122). Radykalne rozbicie tej relacji ma służyć metodologicznej odrębności obu dyscyplin. Mimo tropienia błędu naturalistycznego w postaci dedukcyjnego wyprowadzania norm etycznych z twierdzeń antropologicznych i podkreślania przy tej okazji swoistości tego, co moralne, nie zauważono, że związek etyki z antropologią nie musi być dedukcyjny, ale może zachodzić w odwrotnym kierunku – tezy etyki można redukcyjnie uniesprzeczniczyć w tezach antropologii. Takie podejście spełnia wymaganie dostrzeżenia specyfiki moralności w punkcie wyjścia etyki. Powinności moralnej nie wyprowadza się z tez antropologii, lecz ujmuje się ją w specyficznych doświadczeniu i opisuje się ją w jej

swoistości. Twierdzenia powinnościowe pełniłyby rolę przesłanek, a rolę wniosków pełniłyby twierdzenia wskazujące adekwatnie dobrane racje wyjaśniające owe fakty powinnościowe. Etyka w punkcie wyjścia nie posługiwałaby się twierdzeniami z antropologii o naturze ludzkiej, lecz samodzielnie, doświadczalnie opisywałaby nieredukowalne do czegokolwiek innego fakty normatywne. Może opisywać i uniwersalizować „ogólne tezy normatywne, ugruntowane empirycznie i zupełnie niezależnie od antropologii (o tak czy inaczej rozumianych tezach o naturze ludzkiej)” (Styczeń 1984a, 123).

Jeśli odrzuci się dogmatyzm czy aprioryzm zacieśniający doświadczenie do określonych z góry przedmiotów, to wtedy w przeżyciu powinności opisze się nie tylko przeżycie, ale i sam fakt powinności moralnej. Ów fakt normatywny jest tak samo dany, jak inne fakty z różnych dyscyplin. Propozycję takiej etyki skonstruował m.in. Tadeusz Czeżowski, mówiąc o etyce jako nauce empirycznej, o empirii aksjologicznej (Czeżowski 1989, 97; Styczeń 1980, 59). Fakt normatywny jest dany bezpośrednio i źródłowo. Nie można go ignorować, lecz należy go opisać, wyjaśnić i zuniwersalizować.

Z doświadczenia faktu normatywnego rodzą się pytania o jego dalsze zrozumienie i wyjaśnienie. Jest też ono źródłem rozważania: dlaczego powinienem to, co powinienem? W odpowiedzi poszukuje się realnych racji wyjaśniających fakt powinności moralnej. „Pytania te najwyraźniej wyrażają zapotrzebowanie na taki rodzaj wiedzy o fakcie moralnym, która byłaby doskonalsza pod względem asercji od tej, jaka płynie z bezpośredniego ujęcia poznawczego tego faktu, czyli z jego doświadczenia. (...) Pytania te postulują zatem wskazanie koniecznych warunków zrozumiałości tego faktu, zarówno w aspekcie jego treści – sensu, jak i w aspekcie jego zachodzenia. (...) Wskazać jednak warunki konieczne tego, że taki fakt w ogóle zachodzi, to tyle co wskazać dla tego faktu ostateczne racje” (Styczeń 1984a, 125).

Nic dziwnego, że wyjaśnienia szuka się w sposobie bycia człowieka jako takiego, w twierdzeniach o naturze ludzkiej (Biesaga 2006, 411-418). „Z punktu widzenia metodologicznego antropologia ta jest racją dla tez etycznych, lecz nie przesłanką dla nich, owszem, to one są dla niej przesłanką – z czego nie wynika, że tylko i wyłącznie one! – ona zaś wnioskiem” (Styczeń 1984a, 126).

Styczeń dostrzega pokrewieństwo tej metody ze stosowaną przez fenomenologów realistycznych metodą przechodzenia od opisu fenomenu do jego ugruntowania, od uchwyconego przez transcendentalistów sensu zjawiska do podstaw tego sensu. Odrzuca jednak w tym podejściu zawieszenie czy zneutralizowanie istnienia, w tym zneutralizowanie istnienia faktu normatywnego, gdyż w wyjaśnieniu chodzi o fakty realne, a nie o pomyślane. Realnie istniejący przedmiot nie tylko wyprzedza, ale transcenduje ludzkie poznanie. W ten sposób przekracza się aprioryzm fenomenologów i transcendentalistów w kierunku realizmu. W proponowanej redukcji poszukuje się realnych i koniecznych racji dla zaistnienia powinności moralnej.

Konieczność sięgania po racje antropologiczne i metafizyczne dobrze ilustrują wyróżnione w proponowanej etyce trzy wymiary sądów normatywnych. Obok bowiem (1) sądu powinnościowego można wyróżnić (2) sąd słusznościowy oraz (3) sąd egzystencjalny (Styczeń 1984b, 221). Tadeusz Styczeń twierdzi, że etyka jako nauka autonomiczna konstytuuje się na doświadczeniu powinności moralnej i jej uniwersalizowaniu w postaci normy: „osobie jako osobie należna jest afirmacja dla niej samej”. Niemniej nie poprzestaje na określeniu, że każdy czyn afirmacji osoby jest czynem właściwym, lecz poszukuje, jakie czyny efektywnie nadają się do owej afirmacji, a jakie się nie nadają, czyli pyta o słusznościowy wymiar czynu. Owego drugiego wymiaru czynu nie da się określić bez antropologii.

Pierwszy wymiar sądu etycznego odkryty jest w bezpośrednim poznaniu, drugi wymaga dalszej wiedzy. „Jakkolwiek osobowe «ja» (moje własne czy też «ja» drugich) jawi się dla wszystkich poznających podmiotów jako twór aksjologicznie samodzielny (wartość wsobna) i jako taki stanowi instancję samą z siebie powinnościorną, to przecież nie przestaje tym samym potrzebować, ze względu na sposób istnienia, dalszej analizy. Taka analiza zaś jest z natury rzeczy metafizyczną analizą” (Styczeń 1984b, 239). Analiza ta może prowadzić do stwierdzenia, że osoba i jej «personofania» jest ostatecznie «teofanią», gdyż zawdzięcza ona swoje istnienie Bogu Stwórcy. Ta ostateczna podstawa bycia osobą nie osłabia i nie wchłania osoby jako osoby. „Jest przecież odkryciem tego, co sprawia ostatecznie, że osoba jest osobą, że jest tym, kim jest: sobą!” (Styczeń 1984b, 240).

Chociaż sąd w wymiarze powinnościowym jest swoisty i nie można go zastąpić czymś innym, to jednak równocześnie jest to sąd egzystencjalny, o realnej powinności: „jest on równocześnie pod innym względem sądem egzystencjalnym: stwierdza realne zachodzenie powinności afirmowania osoby przez osobę. Gdyby nie stwierdzał rzeczywistej powinności nie byłby sądem moralnie powinnościowym. Powinność nierzeczywista nie byłaby powinnością. Powinnościowy sąd moralny jest dlatego tym, czym jest: powinnościowym sądem, o ile jest zarazem sądem egzystencjalnym stwierdzającym realność” (Styczeń 1984b, 240).

Metafizyka moralnej powinności jest wyjaśnieniem, interpretacją egzystencjalnego, realnego wymiaru tej powinności jako specyficznego w swej swoistości bytu, jako *ens sui generis*. „Jest więc zupełnym nieporozumieniem przeciwstawiać sobie etykę i metafizykę w taki sposób, jakby ta druga miała wchłaniać bez reszty tę pierwszą i z tego powodu stanowić jej likwidację. W gruncie rzeczy są one dwoma różnymi, do siebie wzajemnie niesprowadzalnymi, lecz przecież nierozłącznie związanymi ze sobą aspektami jednej i tej samej, integralnie pojętej teorii powinności moralnej” (Styczeń 1984b, 240).

Odkrycie egzystencjalnego wymiaru powinności moralnej dokonuje się w poszukiwaniu wyjaśnienia istnienia tej powinności, istnienia osoby. Chodzi ostatecznie o wyjaśnienie niekoniecznego istnienia doświadczalnie danych bytów. Absolut jawi się jako warunek uniesprzeczniający przygodne istnienie bytów. Empiryczna oczywistość niekoniecznego istnienia bytów przygodnych odsyła do

istnienia koniecznego, do istnienia Absolutu. „Z tego, że Absolut istnieje nie wynika bynajmniej, że istnieje świat bytów przygodnych. Świat ten nadal jest światem bytów, które nie muszą istnieć, nawet jeśli Absolut istnieje” (Styczeń 1984b, 242). To świat bytów przygodnych wskazuje na transcendentny Byt uniesprzeczniający ich istnienie. W kontekście tego wyjaśnienia człowiek nie jest stwórcą swej natury, nie funkcjonuje poza dobrem i złem, ale jest tym, który drogą afirmacji natury osoby ludzkiej rozwija związany z nią porządek dobra. Zignorowanie natury ludzkiej w realizacji powinności moralnej jest zignorowaniem moralności w jej wymiarze słusnościowym i egzystencjalnym – realnym, na rzecz moralności subiektywnej, fikcyjnej i utopijnej.

2. JAKA ANTROPOLOGIA I METAFIZYKA DLA ETYKI?

Tadeusz Styczeń, odwołując się do wspólnego etyce i antropologii doświadczenia, pisze: „Formuła «Człowieka należy afirmować dla niego samego» stanowi jedynie myślowy wyraz i słowny zapis doświadczenia tego, kim człowiek realnie jest, oraz tego, jak się uobecnia i jawi samemu sobie i drugiemu człowiekowi” (Styczeń 1982, 44). Doświadczenie człowieka w aspekcie jego wartości, zwanej jego osobowością godnością, jest podstawą personalistycznej normy moralności. „Doświadczenie człowieka w jego «inaczej» i «wyżej» wyprzedza więc uprawianie jakiegokolwiek aksjologicznej teorii człowieka, a zarazem stanowi najgłębszą jej podstawę i ostateczne kryterium poznawczej prawomocności każdej z nich, w szczególności etyki. Sama zasada *Persona est affirmanda propter se ipsam* staje się bezpośrednio prawomocna, opierając się na tym właśnie doświadczeniu. W tym znaczeniu jest bezpośrednio oczywista. Jako taka stanowi równocześnie punkt wyjścia etyki i jej naczelne pryncypium” (Styczeń 1982, 45, przyp. 7).

Doświadczenie owo ukierunkowuje wolę, postawę i intencję człowieka tak, że staje się ona intencją czynienia dobra dla osoby, intencją życzliwości (*benevolentia*). Owa życzliwość, powinność czynienia dobra dla osoby, implikuje chęć poznania prawdy o człowieku, o tym, co służy obiektywnie jego naturze. Wybór słusznego czynu, który efektywnie spełni ową afirmację, domaga się bowiem pełnej wiedzy o tym, kim człowiek jest, jaka jest jego natura, przeznaczenie. Sama chęć jego afirmacji nie wystarcza. Podobnie nie wystarcza subiektywnie określanie jego dobra. Nawet pytania skierowane do drugiego o jego dobro, nie dają obiektywnej informacji, czym przedmiotowo to dobro jest. Chodzi bowiem o wiedzę na temat tego, co decyduje o zachowaniu identyczności, integralności, prawidłowego rozwoju i urzeczywistnienia się człowieka jako osoby. Samo psychologiczne, emocjonalne wyznaczanie tego dobra jest niewystarczające.

Testem dobrej intencji wyznaczonej afirmacją godności osoby jest chęć i wysiłek poszukiwania obiektywnej prawdy o strukturze ontyczno-aksjologicznej afirmowanej osoby. Nieraz w określeniu słusności czynu, w miejsce szerszej wiedzy o człowieku, wykorzystywana jest tzw. złota reguła „Nie czynź drugiemu, co tobie

niemieli!” „Cokolwiek byście chcieli, by inni wam czynili, wy im czyńcie”. Reguły te są sugestywne, nie mogą jednak zastąpić prawdy o człowieku. Poszukiwanie przez Richarda M. Hare’a słuszności w samej postawie podmiotu, poprzez uniwersalizację postawy bezstronności, bezpartyjności, nie daje podstaw pod normy słusnościowe, a to dlatego, że „racja konstytutywna bezinteresowności (w moralnym sensie) leży nie w podmiocie działania, nie w postawie podmiotu, lecz w godności adresata działania, czyli w «przedmiocie» działania” (Styczeń 1982, 47, przyp. 10).

Stąd bierze się nieodzowność antropologii, która wyznacza hierarchię dóbr i wtedy *ordo amoris* może się efektywnie zrealizować przez *ordo bonorum* (Biesaga 2012, 291-307). „Szczegółowe normy moralne nie są tedy niczym innym, jak tylko normatywnym wykładnikiem ujawnionej przez antropologię hierarchii dóbr (wartości), czyli prawdy o człowieku, o poszczególnych aspektach tego, co obiektywnie zabezpiecza jego identyczność, strzeże jego integralności, sprzyja wreszcie jego rozwojowi i samospełnieniu, i co tym samym «z góry» niejako programuje treść odnośnych działań pod względem jej moralnej słuszności. (...) Etyka szczegółowa – pisze T. Styczeń – to antropologia przełożona na język norm, antropologia normatywna” (Styczeń 1982, 48-49). Bezwzględnie koniecznymi normami według niego są te, które zabezpieczają identyczność, tożsamość bytową, czyli różne elementy struktury ontyczno-aksjologicznej człowieka, względnie konieczne są normy zabezpieczające jego integralność. Pierwsze są absolutnie ważne, gdyż afirmacja osoby oznacza afirmację osoby realnej, w związku z tym normy chroniące identyczność, tożsamość bytową człowieka, są tak samo absolutne jak norma moralności, to znaczy ich podważenie oznacza podważenie normy afirmacji osoby. W związku z tym np. norma zakazująca zabijania, zadawania gwałtu sumieniu drugiego człowieka, zakazująca wymuszania składania fałszywych zeznań, różni się w swej ważności i zakresie od normy zakazującej okaleczania ciała. Pierwsza jest absolutnie ważna, gdyż dotyczy istnienia i istotnego funkcjonowania człowieka jako takiego, którego „ja” wiąże się prawdą własnych sądów. Próba pozbawienia go własnego sumienia to próba zepchnięcia go z poziomu człowieczeństwa. Okaleczenie ciała dotyczy integralności człowieka, a nie jego identyczności, tożsamości. Stąd operacyjne usunięcie jakiejś części ciała nie niszczy tożsamości człowieka.

Niektóre nurty myślenia podważają absolutną obowiązywalność szczegółowych norm moralnych, przyznając człowiekowi prawo tworzenia prawdy o sobie i tworzenia siebie poza tym, czym bytowo on jest. Trzeba więc rozstrzygnąć, czy właściwe ujęcie człowieka to takie, które opowiada się za odkryciem prawdy o nim, czy to, które przypisuje mu prawo do stwarzania tej prawdy? Rozstrzygnięcie tej kwestii decyduje o tym, czy rozwija się antropologię, czy antropodoksję.

Niektórzy zamiast receptywnego poznania prawdy chcą jej wykreowania aktami wyboru i decyzji. Taki pogląd inspiruje się autonomizmem Kanta, Heideggera czy Sartre’a. Pod wpływem oderwania rozumu czy wolności od natury tego, kogo jest rozumem czy wolnością, filozofowie w tego rodzaju nurtach myślenia rezygnują z receptywnej funkcji rozumu na rzecz rozumu kreatywnego, będącego

na usługach wolności. Ograniczają oni poszukiwanie prawdy o człowieku, o jego naturze, do aktów samozrozumienia i autoprojektu siebie. W teorii tej likwiduje się transcendencję przedmiotu na rzecz immanencji podmiotu. Odrzuca się realny przedmiot na rzecz przedmiotu pomyślanego. Tak jak Berkeley zlikwidował *esse* na rzecz *percipi*, tak tutaj redukuje się „być” (*sein*) do „zdawać się” (*schein*).

Taka antropodoksja na terenie etyki redukuje afirmację osoby ludzkiej „dla niej samej” do afirmacji wyznaczonej „jej własnym-o-sobie-mniemaniem”, skrajnie – do własnego „widzimi się”. Jest to zmiana radykalna, która niszczy to, co było istotne w zasadzie afirmacji człowieka dla niego samego, na rzecz własnego „widzimi się” o tym człowieku. Zasada realnej afirmacji wiązała się z poszukiwaniem obiektywnej prawdy o człowieku, zaś we wspomnianych nurtach myślenia poprzestano na subiektywnym mniemaniu. W tym wypadku to nie to, co jest naturą osoby ludzkiej, kształtuje własne czy społeczne rozumienie tego, kim człowiek jest, ale własne czy społeczne decyzje mają tę treść determinować. Rozumowi ludzkiemu i jego wolności nadaje się cechy absolutne, niejako boskie, czy to w fikcji idealnego obserwatora, czy w fikcji absolutnej bezinteresowności czy bezstronności, i sugeruje się, że z tej boskiej pozycji kreatora można zaplanować siebie, społeczeństwo i raj na ziemi. Uzurpacja ta otwiera drzwi dla różnych ideologii. W ten sposób pod hasłem humanizmu szerzą się różne światopoglądy subiektywizmu indywidualistycznego, relatywizmu społecznego czy kulturowego. Swoje ideologiczne projekty nurty te traktują jako obowiązujące normy moralne. Historycznie obrazuje to powiedzenie sofisty Protagorasa: „Człowiek jest miarą wszystkiego!”.

Stanowisko receptywne nie przekreśla kreatywności człowieka. Wymaga jednak, aby jego autoteleologia respektowała i uwzględniała teleologię jego osobowej natury. W niej bowiem odczytywane jest to, co racjonalne i dobre dla człowieka jako takiego. To, że człowiek popełnia błędy w poznaniu, nie uprawnia go, by podporządkował poznanie decyzjom lub emocjom i według tego determinował naturę ludzką. Wprost przeciwnie – ten sam rozum pozwala mu odkryć swoje błędy (Biesaga 2011, 299-314). Transcendencja przedmiotu zapewnia mu więc przekraczanie własnych błędów i afirmowanie tego, co jest, a nie tego, co chciałby, aby było. Odniesienie przedmiotowe do prawdy nie dopuszcza tezy, aby konsensus ustanawiał prawdę o człowieku i aby kontrakt był obowiązującą normą moralną. Moralność i legalność to różne i niezależne sfery ludzkiego życia. Słusznie K. Wojtyła pisał: „Transcendencja osoby w czynie to nie tylko samozależność, zależność od własnego «ja». Wchodzi w nią również moment zależności od prawdy – i moment ten ostatecznie kształtuje wolność. Nie realizuje się ona bowiem przez podporządkowanie sobie prawdy, ale przez podporządkowanie się prawdzie” (Wojtyła 1994, 168).

Doświadczenie własnej przygodności prowadzi nie tylko do wniosku, że człowiek nie jest sprawcą swego istnienia i że istnienie to otrzymał od tego, który jako Pełnia Istnienia to istnienie mu darował, ale również do wniosku, że jest On dawcą bycia człowiekiem, ludzkiej natury. „Dawca istnienia jest tedy również wyłącznym ostatecznym Dawcą miary istnienia, jego treści, istoty” (Styczeń 1982,

58). To nie człowiek jest miarą wszystkiego, ale jego miarą jest absolutny, osobowy Pierwotwór, który powołał go do istnienia. Jeśli afirmacja człowieka ma być afirmacją realną, a nie fikcyjną, winna być przyjęciem człowieka takiego, jakim realnie jest. Afirmacja wymyślonej przez siebie idei człowieka jako zwierzęcia, czy jako boga, prowadzi bowiem do wykształcenia się zasad niszczących jego realną naturę osobową. W miejsce etyki rodzi się anty-etyka, w miejsce humanizmu anty-humanizm i anty-teizm. Taki personizm, ignorujący lub odrzucający realną naturę osoby ludzkiej, staje się antypersonalizmem.

Ponieważ różne nurty filozoficzne rozwijają różne antropologie, zasadne jest pytanie: jaka antropologia jest najbardziej uzasadniona jako podstawa etyki? T. Styczeń krytykuje postkantowską antropologię stosowaną również przez moralistów katolickich, takich jak K. Rahner, W. Ruff, B. Schüller i inni. Ogranicza ona zakres osób do tych, którzy aktualnie są zdolni do podejmowania aktów świadomości czy wolności. Absolutyzuje wolność człowieka, wyposażając ją w moc nadawania i odbierania godności bycia człowiekiem. Uzurpacja ta, przypisując sobie moc stwórczą, pomija realny i przygodny wymiar bytu ludzkiego, jego przynależność do wspólnoty ludzkiej na podstawie posiadanej natury i jego związku ze Stwórcą, Dawcą owego istnienia. Zdaniem T. Styczenia afirmację realnej osoby mogą opisać jedynie realistyczna antropologia i etyka. „Pretendują do tego dwie dyscypliny filozoficzne – a raczej dwie gałęzie jednej i tej samej – w klasycznym rozumieniu filozofii jako poznania wyrażającego się w absolutnie ważnych twierdzeniach rzeczowych. Są to: metafizyka człowieka oraz «realistyczna fenomenologia» człowieka. Pierwsza bada człowieka w aspekcie przygodności jego istnienia, druga usiłuje określić konieczne dla tożsamości fenomenu ludzkiego treściowe elementy. Opierając się na tych dyscyplinach, i tylko na nich, etyka jest w stanie – jako filozofia moralnej powinności – formułować absolutnie ważne normy działania” (Styczeń 1982, 83).

Antropologii takiej domagają się zasadnicze fakty: (1) fakt swoistej transcendencji człowieka w aktach sumienia, (2) fakt przygodności człowieka, uwidaczniający się w jego niemocy wobec własnej śmierci czy też śmierci kogoś z ukochanych osób. Antropologie, które redukują naturę ludzką do samorozumienia i samodecyzji, eliminują apriorycznie potrzebę jego otwarcia się na realny byt, transsubiektywną miarę prawdy, samorozumienia i autodeterminacji. Zamykając się w tego typu immanencji, odcinają sobie tym samym drogę do dyskusji w obliczu realnej osoby, która transcenduje swym istnieniem i naturą to, co o niej wiemy. To realna osoba jest tą, która pozwala dyskutować o różnych jej rozumieniach, pozwala przekraczać te stanowiska w imię dostrzeżenia tego, co było niezauważone i pominięte.

Bez wzięcia pod uwagę konkretnej, realnej osoby zachodzi niebezpieczeństwo potraktowania jej jako wytworu historyczno-społecznego. W tym ujęciu nie posiadałaby ona swej własnej natury, ale naturę zmienną, doraźną, ukształtowaną przez wiele historycznych czynników. To nie natura osoby byłaby kryterium humanizmu historii i kultury, lecz odwrotnie – historia i kultura wytwarzałyby

i determinowały naturę ludzką. W tym ujęciu łatwo jest ulec ideologii, zgodnie z którą to, co w czasie jest bardziej współczesne, jest lepsze niż poprzednie. Można wtedy uznać, że nazizm i komunizm jako wielkie systemy w XX wieku są czymś lepszym niż różne wydarzenia XIX wieku. W tym ujęciu odniesienie do prawdy o człowieku, o dobru i złu zastępowane jest przez odniesienie wartościujące do miejsca tego wydarzenia w czasie. Taka relatywizacja usprawiedliwia zło poprzez stwierdzenie, że to, co kiedyś było złem, dziś uznaje się za dobro. Zamiast odniesienia do prawdy pojawia się tu historyczne i subiektywne uznanie czegoś za dobro.

ZAKOŃCZENIE

Powyższy tekst ujawnił konieczne związki etyki z antropologią i metafizyką. Bez antropologii nie da się uzasadnić treści powinności moralnej oraz treściowych norm moralnych. Spór o człowieka jest czymś zasadniczym i niezbędnym dla etyki. Nie każda antropologia może być podstawą realistycznie rozumianej etyki. Chodzi bowiem o antropologię realnego bytu, a nie wymyślonego, fikcyjnego przedmiotu.

Przyznanie człowiekowi mocy ustanawiania prawdy o sobie przekreśla odkrywanie prawdy na rzecz jej wymyślania, czyli fikcji, subiektywnych wytworów. Absolutyzacja wolności, której przyznaje się moc stanowienia prawdy, nie jest wyzwoleniem człowieka, lecz akceptacją jego zniewolenia. Wolność bez odkrycia prawdy jest bowiem samowolą niszczącą człowieka i jego otoczenie. Nie jest jego spełnieniem, gdyż takie jest możliwe jako spełnienie realnej natury osoby ludzkiej, a nie natury fikcyjnej. W tym ujęciu niezależność człowieka pomyłono z samowolą. Niezależność zdobywa się przez transcendencję, przekraczanie swojego „widzimi się” na rzecz tego, kim człowiek jest z natury, czyli na rzecz prawdy o realnym, a nie pomyślanym człowieku.

Dialektyka naturalizmu i spirytualizmu we współczesnej filozofii nie daje możliwości zbudowania adekwatnej antropologii (Spaemann 1999, 340-350; Spaemann 2001, 291). Dochodzi w niej albo do radykalizmu obu elementów składowych w człowieku, albo do zwycięstwa jednego z dwu redukcjonizmów. Zarówno redukcjonizm materialistyczny jak i spirytualistyczny nie ogarniają człowieka jako konkretnego bytu, który ma swą realną tożsamość substancjalną, lecz ujmują tylko pewne jego właściwości (Hołub 2010). Na terenie bioetyki redukcja człowieka jedynie do aktów świadomości refleksyjnej czy też aktów świadomej autonomii jest szczególnie niebezpieczna, gdyż przekłada się na eliminację tych, którzy się w tej ciasnej definicji nie mieszczą. Etyka musi szukać jak najszerszej humanistycznie antropologii, czyli antropologii nieignorującej istnienia konkretnego człowieka, jego godności i jego natury.

BIBLIOGRAFIA:

- Biesaga, Tadeusz. 2006. Osoba i natura w argumentacji bioetycznej. W: *Substancja – Natura – Prawo naturalne*, red. Andrzej Maryniarczyk, Katarzyna Stępień i Paweł Gondek, 411-418. Lublin: PTTA.
- Biesaga, Tadeusz. 2011. Spór o właściwości prawdy: relatywizm – absolutyzm. W: *Spór o prawdę*, red. Andrzej Maryniarczyk, Katarzyna Stępień i Paweł Gondek, 299-314. Lublin: PTTA.
- Biesaga, Tadeusz. 2012. Spór o dobro moralne: hedonizm – eudajmonizm – personalizm. W: *Spór o dobro*, red. Andrzej Maryniarczyk, Katarzyna Stępień i Paweł Gondek, 291-307. Lublin: PTTA.
- Biesaga, Tadeusz. 2014. *Spór o podstawy etyki medycznej. Teleologizm E. D. Pellegrino a kontraktualizm R. M. Veatcha*. Kraków: Wyd. UPJPII.
- Czeżowski, Tadeusz. 1989. Etyka jako nauka empiryczna. W: Tadeusz Czeżowski. *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. Paweł Smoczyński, 97-104. Wrocław–Warszawa–Kraków–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Hołub, Grzegorz. 2010. *Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Krajewski, Kazimierz. 2006. *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy jako źródło i podstawa etyki*. Lublin: Wyd. KUL.
- Spaemann, Robert. 1999. Genetic manipulation of human nature in the context of human personality. W: *Human genome, human person and the society of the future*, red. Juan de Dios Vial Correa i Elio Sgreccia, 340-350. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Spaemann, Robert. 2001. *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa N.
- Styczeń, Tadeusz. 1976. W sprawie etyki niezależnej. *Roczniki Filozoficzne*, 24(2), 83-118.
- Styczeń, Tadeusz. 1980. *Etyka niezależna*. Lublin: RW KUL.
- Styczeń, Tadeusz. 1982. Prawda o człowieku a etyka. *Roczniki Filozoficzne*, 30(2), 42-95.
- Styczeń, Tadeusz. 1984a. Antropologia a etyka. W: Tadeusz Styczeń. *W drodze do etyki*, 121-130. Lublin: RW KUL.
- Styczeń, Tadeusz. 1984b. Problem autonomii etyki. W: Tadeusz Styczeń. *W drodze do etyki*, 221-244. Lublin: RW KUL.
- Styczeń, Tadeusz. 1993a. Uwagi o istocie moralności. W: Tadeusz Styczeń. *Wprowadzenie do etyki*, 28-42. Lublin: TN KUL.
- Styczeń, Tadeusz. 1993b. W sprawie etyki niezależnej. W: Tadeusz Styczeń. *Wprowadzenie do etyki*, 43-82. Lublin: TN KUL.
- Wojtyła, Karol. 1994. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. Tadeusz Styczeń et al. Lublin: TN KUL.