

Kazimierz KRAJEWSKI

DOŚWIADCZENIE MORALNE U ŹRÓDEŁ JEDNOŚCI I ETHOSU FILOZOFII

Doświadczenie bazowe etyki jest źródłem, z którego wywodzi się nie tylko antropologia i epistemologia. W doświadczeniu moralnym odsłania się także wymiar metafizyczny. Realność tego, co osoba stwierdza, doświadczenie istnienia dokonującej stwierdzenia osoby oraz realne zachodzenie aktu poznania prawdy i jej normatywna moc sprawiają, że punkt wyjścia etyki jest punktem wyjścia metafizyki. Współodstąpienie się moralności i realności (bytowości) na płaszczyźnie wyjściowego doświadczenia oznacza, że etyka i metafizyka konstytuują się uno actu.

Celem artykułu jest wykazanie, że źródło jedności i ethosu filozofii stanowi doświadczenie moralne. Artykuł składa się z sześciu części. W pierwszej stwierdzono, że na gruncie doświadczenia potocznego człowiek odsłania się sam sobie jako podmiot poznający i działający. Ponieważ doświadczenie pełni podstawową funkcję informatywną w ludzkim życiu i kulturze, w części drugiej dokonana zostaje jego charakterystyka epistemologiczna. Część trzecia odwołuje się do przykładu fenomenologii jako nurtu filozoficznego, który oparł całą swoją refleksję na doświadczeniu. Część czwarta poświęcona jest analizie doświadczenia moralnego. Doświadczenie to odgrywa kluczową rolę w odsłaniania podstawowej prawdy o człowieku jako osobie. Informuje ono nie tylko o osobowej wartości człowieka, ale także o tym, jak powinien on postępować. Doświadczenie moralne – spełniane wraz z doświadczeniem epistemologicznym, antropologicznym i metafizycznym – okazuje się źródłem jedności i ethosu filozofii. Rozważania na ten temat stanowią treść części piątej. Część szósta, ostatnia, przedstawia analizę doświadczanych przez człowieka sytuacji granicznych, które nie poddają się usensownieniu, kierują ludzki umysł ku poszukiwaniom sensu transcendentnego.

CZŁOWIEK A DOŚWIADCZENIE POTOCZNE

Żyjąc w świecie, człowiek doświadcza siebie jako istoty poznającej i zarazem działającej, poznaje i zarazem wie, że poznaje, działa i wie, że działa. Innymi słowy, ma świadomość swego poznania i działania (postępowania). Poznanie polega na uzyskiwaniu informacji o czymś; uchwyceniu istnienia i własności czegoś¹. Nie ogranicza się ono jednak tylko do zdobywania in-

¹ Por. A.B. S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 11.

formacji, ale stanowi pewien sposób bytowania człowieka powodujący „poszerzenie” jego samego o to, co go przekracza, co się przed nim odsłoniło. Dzięki temu człowiek uzyskuje autonomię w stosunku do świata. W akcie poznania odsłania się sobie samemu jako podmiot poznający. Działanie zaś prowadzi do zmiany w człowieku lub w otaczającym go świecie spowodowanych przez samego człowieka. W działaniu człowiek jest on dany sam sobie jako sprawca. Podkreślmy, że nie mógłby działać, gdyby wpieryw nie poznał przedmiotu i okoliczności swego działania (poznanie wyprzedza działanie). W doświadczeniu potocznym zatem człowiek odkrywa, że jest zarazem podmiotem poznającym i podmiotem działającym.

Poznanie ludzkie jest aspektywne i refleksyjne, co oznacza, że samo może stać się przedmiotem poznania². Aspektywność wskazuje na pewną ograniczoność naszego poznania, refleksyjność zaś umożliwia jego korygowanie. Należy odróżnić – nie przeciwstawiając ich jednak – poznanie i myślenie. Różnica między poznaniem a na przykład konstruowaniem czy wyobrażaniem sobie czegoś dana jest nam bezpośrednio w świadomości³. Pewne czynności świadome przeżywamy bowiem jako dostarczające informacji, inne zaś nie. Gdyby poznanie było tym samym co myślenie, mielibyśmy do czynienia wyłącznie z myślowymi spekulacjami czy konstrukcjami, rozważaniem samych możliwości – innymi słowy – postmodernistyczną „grą w rozum”.

W doświadczeniu potocznym, które ma charakter spontaniczny, człowiek rozpoznaje pluralistyczną rzeczywistość, w której żyje: uświadamia sobie, że istnieje w świecie przyrody (natury), kultury (artefaktów) i wśród innych ludzi (bytów takich jak on). W oparciu o doświadczenie zbudowano ludzką kulturę, znaczna też część działań wykorzystuje uzyskane tą drogą informacje. To jego podstawowe znaczenie dla samookreślenia się i życia człowieka skłania do bliższego przyjrzenia się doświadczeniu potocznemu.

EPISTEMOLOGICZNA CHARAKTERYSTYKA DOŚWIADCZENIA

Doświadczenie, o którym mówiliśmy powyżej, ma charakter poznawczy. Jest podstawową kategorią epistemologiczną, ponieważ dostarcza danych pierwotnych. Termin „doświadczenie” ma jednak i inny sens, który ujawnia się na przykład, gdy mówimy o „nabywaniu doświadczenia” w pewnej dziedzinie. Doświadczenie w tym sensie polega na uzyskiwaniu pewnej sprawności lub na posiadaniu pewnego stanu psychicznego, ukształtowanego poprzez spełnianie

² Por. tamże, 11n.

³ Na temat różnicy między poznaniem a myśleniem zob. M.A. K r a j e w s k i, *Poznawać czy myśleć*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.

wielu działań⁴. W niniejszym artykule zajmiemy się jednak doświadczeniem w znaczeniu epistemologicznym.

Niewątpliwie jest ono fundamentalnym typem ludzkiego poznania, pełni rolę podstawowego źródła informacji o nas samych i otaczającej nas rzeczywistości, o rozmaitych przedmiotach, z którymi styka się człowiek. Doświadczenie to – najogólniej rzecz ujmując – bezpośredni kontakt poznawczy z określonym przedmiotem⁵. W doświadczeniu bezpośrednio i naocznie ujmujemy ów przedmiot, stykamy się z nim wprost, stajemy przed nim niejako „twarzą w twarz”. Dlatego w pełni uzasadnione jest stwierdzenie, że doświadczenie stanowi istotę ludzkiego poznania, którą możemy określić jako ogląd bądź wgląd⁶, w nim bowiem niejako oglądamy świat, ujmujemy jego przedmiot całościowo, „jednym rzutem oka” – przedmiot ów jest nam dany cały naraz. Dlatego też doświadczenie niejako domaga się uwyrażnienia, eksplikacji, bliższego określenia, które są owocem analizy. Oprócz momentu oglądowego doświadczenie zawiera jednak także moment asercji, czyli stwierdzania, że to, czego doświadczamy, jest zastane, napotkane, niezależne od naszego aktu poznawczego i nas samych jako podmiotu. Odkrywamy zatem w doświadczeniu pozycję bytową przedmiotu, niezależność jego istnienia i właściwości od poznającego go podmiotu⁷. Dlatego też informacja zawarta w doświadczeniu ma charakter obiektywny, czyli pochodzi od przedmiotu (łac. *objectum*). Doświadczenie cechuje zatem zarówno pasywność (dotycząca oglądu), jak i aktywność (związana z asercją)⁸. Obejmuje ono wiele tworzących integralną całość momentów, które dane są wszystkie naraz i wszystkie od siebie nawzajem zależą. Jednym z podstawowych błędów w interpretacji doświadczenia jest usamodzielnianie jego niesamodzielnnych momentów, co prowadzi często do ich hipostazowania, a w konsekwencji przypisywania im idealnego istnienia⁹.

Poznanie doświadczalne ma charakter przedmiotowy, co oznacza, że zasadniczą rolę odgrywa w nim przedmiot określający charakter ujmującego go aktu: doświadczenie jest zawsze doświadczeniem czegoś. Dodajmy, że będąc

⁴ Takim rozumieniem doświadczenia operuje etyka arystotelesowsko-tomistyczna. Zob. F. B e d n a r s k i, *O empiryczne podstawy etyki normatywnej*, „Roczniki Filozoficzne” 5(1955-1957) nr 4, s. 7-18.

⁵ Por. A. B. S t ę p i e ń, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, cz. 1, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 156.

⁶ Najpełniej pogląd ten wyrazili w filozofii fenomenologowie. Tadeusz Styczeń przeciwstawia wgląd poglądowi (por. T. S t y c z e ń, *O antropologii Karola Wojtyły*, w: K. W o j t y ł a, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 496).

⁷ Por. R. I n g a r d e n, *Spór o istnienie świata*, t. 2, PWN, Warszawa 1961, s. 60.

⁸ Por. K. W o j t y ł a, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 17(1969) nr 2, s. 12-15.

⁹ Przykładem może być aksjologia fenomenologów. Klasycznym przedstawicielem idealizmu w etyce jest Nicolai Hartmann.

aktem poznawczym, jest ono zarazem pewnym zdarzeniem (faktem) w indywidualnym życiu człowieka, a to oznacza również, że je kształtuje.

Istnieją rozmaite rodzaje doświadczenia, ponieważ wprost i naocznie odślanają się nam różne przedmioty. O tym, czego doświadczamy, informuje nas samo doświadczenie. Jest ono przede wszystkim bezpośrednim poznaniem faktów zachodzących w realnym świecie¹⁰, doświadczamy jednak nie tylko przedmiotów zewnętrznych względem świadomości, ale i rozmaitych postaci świadomości. Przede wszystkim mamy bezpośrednią świadomość aktualnie zachodzącego przeżycia i jego podmiotu. Świadomość ta jest nierefleksyjna (przeżywaniowa)¹¹, dzięki niej uzyskujemy bezpośrednią wiedzę o tym, co przeżywamy, i o sobie samym, o swoim „ja”.

Właściwe odniesienie do doświadczenia wyraża się w zdaniu sprawy z tego, co w nim poznajemy, dlatego pierwszą zreflektowaną czynnością wiedzotwórczą jest jego opis, wiernie oddający to, czego doświadczamy, oraz sposób, w jaki tego doświadczamy. Podmiot bowiem może również narzucać na doświadczenie swoje przeświadczenia filozoficzne, co prowadzi do jego zniekształcenia, a nawet zafałszowania. Niekiedy dochodzi nawet do całkowitego przekreślenia doświadczenia w imię przyjętych przekonań filozoficznych, uznanie, że w ogóle nie ma ono miejsca. Ponieważ jednak stanowi ono fundamentalne źródło wiedzy, to należy raczej zrewidować założenia filozoficzne, w imię których odrzuca się jego zachodzenie, niż przekreślać fakty, dla których jest ono poznawczym poświadczeniem. Do opisu doświadczenia nie należy zatem wykorzystywać pojęć nazbyt zaangażowanych teoretycznie, lecz posługiwać się językiem potocznym.

Doświadczenie świata i siebie w tym świecie ma charakter rozumiejącej. Karol Wojtyła pisze: „Każde doświadczenie jest zarazem jakimś pierwotnym zrozumieniem, i w ten sposób może być punktem wyjścia do dalszych zrozumień”¹². Oznacza to, że doświadczenie zawiera moment intelektualny¹³, dzięki któremu pojmujemy to, czego doświadczamy: w doświadczanych faktach konkretnych ujmujemy prawdy ogólne – czyli takie, które są ważne ogólnie, nie zaś wyłącznie dla tego oto konkretnego podmiotu. Ogólność związana jest właśnie z umysłowym sposobem ujmowania konkretności. Dzięki takiemu ujęciu to, co subiektywne (dane w ramach tego oto „ja”), staje się intersubiektywne¹⁴.

¹⁰ „Doświadczenie wiąże się niewątpliwie z jakąś dziedziną faktów, które są nam dane”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, s. 57.

¹¹ Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, s. 137n.

¹² Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, s. 15.

¹³ „Akt umysłowy co najmniej uczestniczy w tej bezpośredniości ujęcia przedmiotu”. Tenże, *Osoba i czyn*, s. 58.

¹⁴ Wojtyła tak pisze o niewątpliwie subiektywnym fenomenie sumienia: „Fakt sumienia nie jest tak subiektywny, aby nie był w pewnej mierze intersubiektywny” (tenże, *Osoba i czyn*, s. 205).

Stopniowalność ogólności sprawia natomiast, że interpretacja doświadczenia jest „teoretycznie nastawialna”, to znaczy, że możliwe jest wpisanie go w strukturę jakiejś teorii.

To, co ujmujemy w doświadczeniu, charakteryzuje się oczywistością. Oczywistość ta polega na samoprezentacji przedmiotu, jego ujawnieniu się w prawdzie tego, czym jest. Ze względu na oczywistość dania nie wolno nie uznać wiarygodności informacji zawartej w doświadczeniu. Dlatego też oczywistość jest kryterium prawdy¹⁵.

Doświadczenie, chociaż stanowi podstawowe źródło ludzkiej wiedzy, nie jest kresem ludzkiego poznania. Z doświadczenia uzyskujemy informacje o przedmiotach i ich własnościach, o faktach, zdarzeniach i sytuacjach uznawanych na podstawie empirycznej oczywistości, ale informacja ta domaga się wzmocnienia. Doświadczenie jest bowiem „in actu confuse”¹⁶ – dlatego ze względu na samą jego istotę asercja zdobytej w nim wiedzy wymaga wzmocnienia. Dokonuje się ono przez rozwinięcie intelektualnego („rozumiejącego”) składnika doświadczenia. Sposobem tego rozwinięcia są pytania, do podjęcia których prowokuje doświadczenie właśnie swoim „konfuzyjnym” charakterem. Pytanie ujawnia bowiem, z jednej strony, że to, o co pytam, jest mi jakoś znane, z drugiej zaś – że chcę wiedzieć więcej i lepiej, niż wiem na podstawie informacji dostarczanej przez doświadczenie. Fakt formułowania pytań stanowi dowód, że ten, kto pyta, wie, o co pyta, ale zarazem nie poznał tego w sposób wyczerpujący. Pytania należą – zdaniem Karola Wojtyły – do zasobu doświadczenia. „Pytania [...] torują drogę zrozumieniu w taki jednakże sposób, że w nim od początku tkwią, z niego też wynikają, a zarazem otwierają dalszą perspektywę zrozumienia”¹⁷. Efektem odpowiedzi na owe pytania jest wyjaśnienie danych doświadczenia¹⁸. Przez formułowanie i stawianie pytań oraz poszukiwanie prawdziwych odpowiedzi tworzy się teoria. Pytania są zatem teoriiotwórcze, określają bowiem z góry metodologiczny charakter postulowanej przez nie odpowiedzi, czyli metodologiczny profil budowanej teorii, stanowiącej unię doświadczenia i logiki¹⁹. Doświadczenie gwarantuje realizm i – wspomniany już wcześniej – obiektywizm wiedzy uzyskanej w procesie poznania. Dlatego stanowi ono instancję kontroli poznawczego roszczenia poszczególnych tez i ich uporządkowanego zbioru, czyli teorii.

¹⁵ Na temat oczywistości jako kryterium prawdy zob. S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, s. 141n.

¹⁶ Można to rozumieć jako zlewanie się, mieszanie, zamącenie tego, co stanowi treść doświadczenia.

¹⁷ K. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Instytut Jana Pawła II KUL–Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu Fundacji Jana Pawła II, Lublin–Rzym 1991, s. 28.

¹⁸ „Data” są zawsze „data ad explanandum”.

¹⁹ Por. T. S t y c z e ń, *O przedmiocie etyki i etyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 32(1984) nr 2, s. 170n.

PRZYKŁAD FENOMENOLOGII

Nurtem filozoficznym najlepiej wyrażającym ideę oparcia refleksji filozoficznej na doświadczeniu jest fenomenologia, w której pełni ono rolę fundamentalną i kieruje analizami filozoficznymi²⁰. Znanе hasło fenomenologii wzywające do „powrotu do rzeczy”(niem. zurück zur Sache)²¹ podkreśla, że podstawową postacią naszego poznania jest naoczny, bezpośredni kontakt z przedmiotem, który gwarantuje ujęcie go w jego swoistości. Właśnie fenomenologowie uczynili tematem swoich badań doświadczalny sposób poznawania przedmiotów, wskazując, że różnym kategoriom przedmiotów odpowiadają różne sposoby doświadczalnego poznania. Takie „przedmioty”, jak nasza świadomość, nasza psychika, własne ciało, rzeczy materialne, drugi człowiek wraz ze swoją wyrażoną w ciele psychiką czy wartości, przede wszystkim estetyczne, moralne i religijne są nam dane bezpośrednio i naocznie. Fenomenologowie wiele uwagi poświęcili również badaniu świadomości. Dzięki doświadczeniu świadomości, odsłaniamy się sobie samym, a sposobem jej doświadczania jest przeżywanie. Można powiedzieć, że przeżywanie, czyli samoodślanianie, stanowi istotę świadomości, która ujawnia się przez samo swoje zachodzenie. Akty i stany stają się świadome przez ich przeżywanie. Mam świadomość tego, co przeżywam, a także obecności w tym przeżywaniu swojego „ja”.

Nazwa fenomenologii wywodzi się od greckiego słowa „fenomen” oznaczającego zjawisko. Fenomenem jest to, co bezpośrednio i naocznie dane naszej świadomości. Fenomenologia zatem to nauka opisująca to, co dane jest świadomości, oraz sposób, w jaki owo coś jest dane. Przedstawiciele tego nurtu podkreślają, że filozof winien w swojej refleksji pozostać wierny doświadczeniu przedmiotów i nie nakładać na ich widzenie swoich schematów i kategorii pojęciowych²². Tak rozumiana fenomenologia dostarcza racjonalnych fundamentów wszelkiej ludzkiej wiedzy – a fundamenty te tkwią w doświadczeniu. Opierając się na nim, kierunek ten broni prawa rozumu do poznania prawdziwej istoty świata i człowieka oraz przeciwstawia się scjentyzmowi, sceptycyzmowi i relatywizmowi. Fenomenologia przyjmuje bowiem, że istnieje filozoficzne, wiarygodne doświadczenie świata, obecne w naszym „świecie życia”, kwestionując tym samym dogmat scjentyzmu, że jedynie nauki empiryczne dostarczają prawdziwego obrazu świata. Konstytucja ob-

²⁰ Por. R. In g a r d e n, *Dążenia fenomenologów*, w: tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, PWN, Warszawa 1963, s. 290.

²¹ Tamże, s. 294.

²² „Należy dopóty zneutralizować ważność wszelkich przekonań, domniemań czy sądów w znaczeniu logicznym, dopóki odpowiednie bezpośrednie poznanie (doświadczenie w szerokim tego słowa znaczeniu) nie wykaże ich prawdziwości”. Tamże, s. 293.

razu świata dokonuje się w jednostkowej świadomości, a nie jest wyłącznie dziełem zespołów uczonych. Każdy racjonalny podmiot ma możliwość dotarcia do prawdy o świecie i o sobie samym właśnie na drodze doświadczenia. Owo odkrywanie prawdy dokonuje się w bezpośrednim i naocznym kontakcie z przedmiotem. Z fenomenologii płynie przesłanie, że każda filozofia musi zacząć swoje badanie od oglądu i opisu tego, co i jak bezpośrednio dane, czyli od doświadczenia. Można tę metodę określić jako metodę fenomenologiczną, ale nie w sensie ściśle Husserlowskim, tylko w sensie ogólnym²³.

DOŚWIADCZENIE MORALNE

Wydaje się, że w obszarze doświadczeń człowieka najdonioślejsze jest doświadczenie moralne. W nim ujawnia się bowiem fundamentalna prawda o człowieku jako o osobie. Co najistotniejsze, doświadczenie moralne ma charakter normatywny – w nim odsłania się wartość człowieka jako osoby, czyli godność, kategorycznie domagająca się respektu. To doświadczenie moralne informuje, jak człowiek powinien postępować, jak powinien żyć.

Są dwie drogi doświadczalnego ujęcia tej normatywnej prawdy: zewnętrzna i wewnętrzna. W doświadczeniu moralnym zewnętrznym człowiek w swojej treściowej swoistości jawi się jako bytujący w pewien sposób „inaczej” i „wyżej”²⁴ niż inne przedmioty dane jego poznaniu. To, co stanowi o odróżnieniu człowieka od bytów „światowych”, decyduje zarazem o jego wyróżnieniu. Stając wobec człowieka, chwytny intuicyjnie różnicę między nim a całą resztą świata. Tylko człowiek jawi się jako podmiot, wszystko inne – widziane z tej podmiotowej perspektywy – odsłania swój przedmiotowy charakter.

Dane w doświadczeniu człowieka – i ściśle z sobą związane – momenty „inaczej” i „wyżej” wskazują, że osoba jest kategorią zarazem ontologiczną i aksjologiczną. Aksjologiczny status osoby, nieodłączny od jej statusu ontologicznego, wyraża się w tym, że jawi się ona jako dobro samo w sobie, innymi słowy – jako osoba godność. Tę prawdę o osobie Karol Wojtyła ujął w postaci tak zwanej normy personalistycznej²⁵, która ukazuje nierozdzielne powiązanie ontologiczno-aksjologicznej kategorii osoby z wymiarem normatywnym, obligującym do określonego sposobu postępowania, a odpowiadającym statusowi osoby. Prawda o osobie znajduje swój wyraz najpierw w postaci tak zwanej negatywnej formuły normy personalistycznej, zakazującej

²³ Por. Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 19.

²⁴ Por. T. Styczeń, *Problem człowieka problemem miłości*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 3, *Objawiać osobę*, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 132-135.

²⁵ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 42.

traktowania człowieka wyłącznie jako środka do celu. Formuła ta wskazuje, że w aspekcie aksjologicznym osoba jest nam dana jako dobro ponadużyteczne, czyli dobro samo w sobie. Jako taka osoba domaga się bezinteresownego respektu, wykluczającego wszelkie instrumentalne jej traktowanie. Okazuje się więc ona dobrem, do którego właściwe odniesienie stanowi miłość, czyli postawa woli, by traktować osobę jako dobro samo w sobie. Prawdę tę ujmuję tak zwana pozytywna formuła normy personalistycznej. Negatywna formuła normy personalistycznej odróżnia więc człowieka od świata rzeczy, artefaktów i zwierząt – a także zeń wyróżnia – pozytywna zaś nakazuje szacunek dla człowieka ze względu na niego samego. Moralność jest zatem nierozzerwalnie związana ze szczególnym ontologiczno-aksjologicznym statusem osoby ludzkiej.

Odkrycie godności i jej normotwórczej roli może się dokonać także w doświadczeniu moralnym wewnętrznym, w którym podstawową rolę odgrywają akty poznawcze. Poznanie doświadczalne polega – jak już mówiliśmy wcześniej – na stwierdzaniu istnienia pewnych faktów (stanów rzeczy), posiadania przez przedmiot pewnych cech czy pozostawiania przedmiotów w pewnych relacjach. W doświadczeniu podmiot stwierdza, że tak oto jest, że to, co stwierdza, rzeczywiście zachodzi i że jest właśnie takie, jak stwierdza. Ów moment stwierdzenia, o którym wspominaliśmy wcześniej, charakteryzując doświadczenie, to moment asercji. Dzięki jego obecności w sędzie wydawanym na podstawie doświadczenia, pojawia się kategoria *p r a d y*. Kiedy twierdzę coś o czymś, to nie tylko stwierdzam jakiś fakt, ale aktem mojego poznania ten fakt potwierdzam, czyli – innymi słowy – potwierdzam prawdę tego faktu. Jeśli mówię: „to jest prawda”, oznacza to, że pewien stan rzeczy traktuję jako rzeczywisty. Akt poznania jest zatem „po-twierdzeniem” dla tego, co stwierdzone przez podmiot. Asercja okazuje się wyrazem aprobaty dla tego, co stwierdzam, jest zaangażowaniem się poznającego po stronie poznawanego. Owo zaangażowanie podmiotu w akcie poznania wyraża się zaś w uczestnictwie momentu wolności w asercji. Styczeń podkreśla: „Moment asercji okazuje się więc pierwszym, choć na razie jeszcze nie w pełni zreflektowanym aktem zaangażowania się wolności człowieka po stronie stwierdzanej przezeń prawdy o przedmiocie swego poznania”²⁶.

Podmiot przez moment asercji angażującej jego wolność przyjmuje rolę świadka i – jak mówi Styczeń – „powiernika”²⁷ prawdy. Zaprzeczenie prawdy oznaczałoby zatem naruszenie przez podmiot własnej tożsamości, wyrażającej się właśnie w tym, że jest on powiernikiem prawdy. Akt samosprieniewierze-

²⁶ T. Styczeń, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „jest tak” – „nie jest tak” do naczelnjej zasady etycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 45-46(1997-1998) nr 2, s. 19.

²⁷ Tamże, s. 20.

nia ujawnia podmiotowi, że nie wolno mu zaprzeczyć prawdzie, że byłoby to zaprzeczeniem samego siebie, czyli temu, kto tę prawdę stwierdził. W akcie tym podmiot odsłania więc sam przed normatywną, czyli kategorycznie wiążącą moc prawdy, uświadamia sobie, że tego mu uczynić nie wolno. Odkrycie wyrażone w sądzie: „tego mi uczynić nie wolno”, jest równoznaczne z odkryciem moralnej powinności. Podmiot „widzi” wprost, że nie wolno mu zaprzeczyć temu, co sam stwierdził. Prawda ze swą normatywną mocą jest więc tym, co jako pierwsze odsłania się w doświadczeniu wewnętrznym. Nie dziwi to jednak, ponieważ akt poznania jest pierwszym aktem ludzkim. W doświadczeniu moralnym wewnętrznym człowiek, poznając jakąkolwiek prawdę, odkrywa siebie jako jej świadka i powiernika, a zarazem kogoś odpowiedzialnego za siebie właśnie jako świadka i powiernika prawdy²⁸. Rdzeń tego doświadczenia stanowi odkrycie siebie jako „ja” odpowiedzialnego za siebie samego w kontekście zdolności poznania prawdy.

Godność człowieka jest zatem ufundowana na jego rozumności (racjonalności), czyli zdolności poznania prawdy (łac. homo est capax veri). Na tak rozumianą godność wskazywała już – jak się wydaje – klasyczna definicja człowieka, która jego istotę upatrywała właśnie w rozumności (łac. homo est animal rationale), wyróżniającej go w świecie nie tylko ontologicznie, ale i aksjologicznie. Człowiek ową godność respektuje, gdy w swoim postępowaniu kieruje się poznawaną przez siebie prawdą.

JEDNOŚĆ I ETHOS FILOZOFII

Jeśli doświadczenie moralne jest najdonioślejszym doświadczeniem człowieka, to stanowi ono – jak się wydaje – źródło jedności i ethosu filozofii. Zauważmy bowiem, że akt poznania prawdy i jej normatywnej mocy, poprzez jego przeżycie, staje się warunkiem autokonstytucji osoby jako podmiotu moralnego. To, co pierwsze w porządku powinności człowieka nierozdzielnie łączy się więc z tym, co pierwsze w porządku jego istoty. Jestem tym, kim jestem, przez to, kim mi być nie wolno – a nie wolno mi być kimś, kto sprzeniewierza się poznanej przez siebie prawdzie. Dlatego etyka okazuje się antropologią normatywną²⁹. Tak oto prawda, którą stwierdzam, domaga się uprawiania teorii

²⁸ Por. T. Styczeń, *Dlaczego Bóg Chlebem?*, „Ethos” 11(1998) nr 1-2(41-42), s. 35n.

²⁹ „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

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

Odkrycie faktu błędu we własnym poznaniu prowadzi do odróżnienia poznania prawdziwego od fałszywego. Błąd uświadamia więc wagę i rolę refleksji nad poznaniem, prowadzącej do konstytuowania filozoficznej teorii poznania³⁰. Oto bowiem możliwość błędu rodzi konieczność zabezpieczenia się przed nim przez odkrycie kryterium prawdziwości. Dlatego dawniej określano teorię poznania mianem kryteriologii. Błąd, chroniąc od moralnej winy polegającej – w świetle 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 moralne znaczenie epistemologii, której podstawowym zadaniem jest sformułowanie kryteriów prawdziwości. Z doświadczenia bazowego etyki wyrasta zatem teoria poznania.

Doświadczenie bazowe etyki jest jednak źródłem, z którego wywodzi się nie tylko antropologia i epistemologia. W doświadczeniu moralnym odsłania się także wymiar metafizyczny. Realność (realne istnienie) tego, co osoba stwierdza, doświadczenie istnienia dokonującej stwierdzenia osoby oraz realne zachodzenie aktu (faktu) poznania prawdy i jej normatywna moc sprawiają, że punkt wyjścia etyki jest punktem wyjścia metafizyki. Współodślanianie się moralności i realności (bytowości) na płaszczyźnie wyjściowego doświadczenia oznacza, że etyka i metafizyka konstytuują się *uno actu*³¹. Doświadczenie normatywnej mocy aktu poznania prawdy (*primum ethicum et primum gno-seologicum*) prowadzi do autokonstytucji osoby jako świadka i powiernika prawdy oraz powiernika powiernika prawdy (*primum anthropologicum*), odsłaniając realność tego, kto stwierdza, oraz realność tego, co się stwierdza (*primum metaphysicum*). Jeśli chce się odpowiedzieć na podstawowe etykotwórcze pytania o powinność (co powinienem czynić i dlaczego powinienem to czynić), nie można nie postulować uprawiania antropologii, epistemologii i metafizyki. Nie da się bowiem zbudować normatywnej teorii etycznej, nie uprawiając „całej” filozofii. Wgląd w dane tworzące epistemologiczną bazę etyki, czyli w dane doświadczenia moralnego, pozwala zatem dostrzec w nich

strony – kod określający to, kim nie wolno mi nie być, będąc zarazem podmiotem auto-imperatywu. Jest to więc kod, który ujawnia i określa to, kim jestem przez to, kim nie wolno mi nie być (podkr. – K.K.)” (S t y c z e Ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 24). Można by powiedzieć, że jeszcze nie wiem, kim jestem jako człowiek, a już wiem, czego mi nie wolno. Osiągam samowiedzę o tym, kim jestem, poprzez samoświadomość tego, czego nie powinienem.

³⁰ Fakt błędów, obok dogmatyczności nauk, jest zasadniczym źródłem problematyki teoriopoznawczej (por. S t e p i e Ń, *Wstęp do filozofii*, s. 63).

³¹ „Ontologia i etyka konstytuują się *uno actu* w intuicji bytu jako bytu samoistnego – bytu własnego i bytu innych”. R. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość*, tłum. J. Merecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 10.

źródło jedności podstawowych nauk filozoficznych i zarazem źródło ich filozoficznego ethosu. I antropologia, i epistemologia, i metafizyka konstytuują się zawsze w doświadczeniu moralnym i poprzez nie. Filozofia czerpie więc swoją jedność i swój ethos z tego właśnie doświadczenia.

Istnieje jeszcze jeden, szerszy aspekt owej jedności i ethosu. Wyraża się on w tym, że etyka oparta na normatywnej mocy prawdy staje się niejako „wstępem” do każdej naukowej refleksji. Wszak normatywność aktu poznania i odpowiedzialność podmiotu za prawdę to warunki etyczne konstytuowania każdego naukowego poznania. Nie można uprawiać nauki bez wydawania sądów, a tym samym „mianowania” siebie świadkiem prawdy. To, czego potrzeba do uprawiania filozofii i nauki mieści się zatem w obrębie doświadczenia bazowego etyki. Etyka jest w tym sensie nauką podstawową, skupiającą w punkcie wyjścia wszystkie doświadczenia podmiotu jako świadka i powiernika wszystkiego, co jest i może być mu dane jako istniejące. Wszystko, czego człowiek doświadcza jest mu zarazem zadane jako świadkowi i powiernikowi prawdy – a tym samym jako świadkowi i powiernikowi świadka. Pierwszeństwo etyki ma swoje źródło w tym, że m i ę d z y podmiot a przedmiot zawsze „wkracza” moralność jako kategorię powinności respektowania poznanej przez podmiot prawdy – jakiegokolwiek prawdy.

W kontekście powyższych analiz, etyka okazuje się filozofią pierwszą czy też, dokładniej powiedziawszy, filozofią „współpierwszą”: „pierwszy” bowiem jest akt poznania, a „współpierwsza” – normatywna moc prawdy, którą ten akt odkrywa. Etyka to jednak nie tylko *philosophia prima*. Określa ona również ostateczne warunki spełniania się człowieka-osoby, głosi, że człowiek spełnia się przez respekt dla prawdy rodzący moralne dobro. Wojtyła pisze: „Moralność w sposób podstawowy określa personalistyczny wymiar człowieka, w nim jest zapodmiotowana i w tym też tylko wymiarze może być właściwie rozumiana”³². Dlatego właśnie etyka to także *philosophia ultima*. Poznanie jakiegokolwiek prawdy pozostaje bowiem – przez wezwanie do świadectwa – w służbie spełniania się człowieka jako osoby, spełniania się właśnie przez wierność poznanej przez siebie prawdzie. Taki wyjdaje się ostateczny sens naszego bytowania w tym świecie.

GRANICE ZROZUMIAŁOŚCI LUDZKIEGO DOŚWIADCZENIA SYTUACJE GRANICZNE

Człowiek doświadcza w życiu sytuacji, których nie jest w stanie zrozumieć, które stawiają opór wysiłkowi ich usensownienia. Do takich sytuacji, określanych jako graniczne, należy między innymi nieuchronność własnej

³² Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, s. 441.

śmierci, niezawinione cierpienie, cierpienie w ogóle, daremność ofiary bądź nagła śmierć kogoś bliskiego, a szczególnie śmierć dziecka. W sytuacjach tych dochodzi niejako do zderzenia sensu i bezsensu – zderzenia, które ujawnia się szczególnie wyraźnie, gdy poszukujemy odpowiedzi na pytania, jaki jest sens śmierci, dlaczego nagle umiera bliska nam osoba, dlaczego przychodzi na świat głęboko upośledzone dziecko.

Sytuacje graniczne stawiają nas wobec konieczności zajęcia jakiejś postawy, angażują nas one bowiem osobiście. Dlatego też sytuacje te nazywamy egzystencjalnymi. W sytuacji granicznej spontanicznie pytamy, dlaczego dotknęła ona właśnie nas. Pytanie to świadczy o potrzebie znalezienia w takim doświadczeniu jakiegoś sensu, chociaż zwykle – jak się zdaje – jesteśmy świadomi, że nie uzyskamy nań satysfakcjonującej odpowiedzi.

Znalazłszy się w sytuacji egzystencjalnej, możemy zająć jedną z trzech postaw. Pierwszą z nich nazwiemy egzystencjalistyczną³³. Wyraża się ona w uznaniu za absurdalną sytuacji, która nie poddaje się usensownieniu. Niemożliwość jej usensownienia oznacza zaś zakwestionowanie naszego człowieczeństwa: istotą człowieka – jako *animal rationale* – jest przecież usensownianie wszystkiego, z czym się on spotyka. Człowiek jest istotą racjonalną i dlatego ludzki kontakt z jakimkolwiek bytem dokonuje się na płaszczyźnie sensu. Podstawowym aktem człowieka jako człowieka jest – jak już mówiliśmy – akt poznania, czyli akt uchwycenia sensu czegoś. Występowanie niepoddających się usensownieniu sytuacji niejako absurdalizuje człowieka, odziera go bowiem z tego, co o nim stanowi – z racjonalności. Człowiek postawiony wobec absurdu sam staje się absurdalny. Dlatego właśnie Jean-Paul Sartre powie, iż „jest rzeczą absurdalną, że się rodzimy, i jest rzeczą absurdalną, że umieramy”³⁴. W opisywanej przez nas postawie egzystencjalistycznej jednostkowa świadomość, jednostkowe „ja”, stając wobec sytuacji granicznych, nie potrafi odkryć ich sensu.

Druga postawa polega na uznaniu, że skoro sytuacje te nie poddają się racjonalizacji przez jednostkowe „ja”, to rozwiązania problemu ich sensowności należy poszukiwać w jakiejś strukturze (całości) ponadjednostkowej³⁵. Postawa ta niejako unieważnia sytuacje graniczne przez odebranie im egzystencjalnego znaczenia. Pozostają one wprawdzie wpisane w ludzką egzystencję, nie mają jednak żadnego znaczenia z punktu widzenia struktury czy całości. To struktura jako nośnik sensu odbiera go człowiekowi i jego życiu, unicestwiając w ten sposób pretensję jednostkowej świadomości do odnalezienia

³³ W określeniu tej postawy i jej charakterystyce nawiązuję do twórczości egzystencjalistów, szczególnie Jeana-Paula Sartre’a.

³⁴ J. P. S a r t r e, *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 671.

³⁵ Pojęciami struktury i całości posługuję się tutaj zamiennie.

sensowności sytuacji egzystencjalnych. Z odebraniem sytuacjom granicznym egzystencjalnego charakteru wiąże się teza o epifenomenalnym charakterze ludzkiego „ja”. W tym ujęciu „ja” to nie „prawdziwa” rzeczywistość, lecz coś pozornego, wytworzonego przez naszą świadomość. Człowiek zaś nie jest autonomicznym podmiotem, nie jest przyczyną siebie samego, lecz staje się zrozumiałą wyłącznie jako element pewnej struktury czy całości. I tak na przykład według heglizmu człowiek stanowi ogniwo historycznego procesu, według marksizmu – element klasy społecznej określonej przez stosunek do środków produkcji, według biologizmu – etap ewolucji i rezerwuuar sił biologicznych, według strukturalizmu natomiast – część struktury pokrewieństwa; podobnie będzie w innych „totalitarnych” rozwiązaniach. Ponadto struktura czy całość ma charakter ogólny, natomiast to, co nas spotyka, jest jednostkowe, wyjątkowe i niepowtarzalne, właśnie egzystencjalne. To, co ogólne, dominując nad tym, co jednostkowe i niepowtarzalne, wchłania w siebie indywidualne „ja”.

Sytuacje graniczne ujawniają zatem, że człowiek, opierając się na danych swojej świadomości, nie jest w stanie za pomocą swego umysłu zrozumieć własnego życia. Dlatego sytuacje te ujawniają nieprzewidywalny tragizm bądź absurdalność ludzkiego życia. Doświadczenie świata i siebie w świecie nie niesie ze sobą żadnej informacji pozwalającej człowiekowi na rozświetlenie tego absurdu. Żadne doświadczenie nie udzieli mi odpowiedzi na pytanie, dlaczego ja znalazłem się w sytuacji granicznej. W jakim bowiem doświadczeniu miałbym odnaleźć sens tego, że to ja muszę umrzeć w rozkwicie życia, że to ja nagle staję się kaleką w wyniku czyjejś głupoty? Człowiek jest wobec takich sytuacji bezradny i – co równie ważne – zupełnie sam. Żaden inny człowiek nie może mu pomóc. Nikt nie zdoła nadać sensu mojemu cierpieniu czy śmierci ani mnie w tych doświadczeniach zastąpić. Samotność ta jest pochodną jedności i niepowtarzalności ludzkiego „ja”.

Konsekwencje przyjęcia pierwszej postawy ukazują – jak w laboratorium – że jednostkowe „ja” nie jest zdolne pojąć własnego życia. Sami filozofowie-egzystencjaliści potwierdzili to, odchodząc od antropocentrycznego punktu widzenia w refleksji nad ludzką egzystencją. Sartre w ostatnim etapie swoich filozoficznych poszukiwań zbliżył się do marksizmu, by w nim przewyciężyć swój antropocentryzm³⁶. Martin Heidegger odszedł od analiz egzystencjalnych ku swoistej metafizyce bytu (bycia). W tym ujęciu człowiek staje się zrozumiałą nie przez swoją wsobną egzystencję (jak głosił niemiecki filozof w dziele *Bycie i czas*), lecz jako ktoś, kto zostaje konstytutywnie odniesiony do „czytania” objawiania się Bytu (Bycia) w historii, a także w sobie samym³⁷.

³⁶ Zob. J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960.

³⁷ Zob. np. M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 2003.

Człowiek staje się „pasterzem bytu”, nie zaś swojej egzystencji. Próbę zrozumienia człowieka i jego życia z podmiotowego punktu widzenia należy zatem odrzucić.

Postawa druga również okazuje się niemożliwa do przyjęcia, gdyż unicestwienia „ja” i jego autonomię, przekreślając fundamentalne doświadczenie siebie jako niezależnego sprawcy swoich czynów. Wbrew różnego rodzaju redukcjonizmom należy jednak uznać wiarygodność naszego doświadczenia własnej sprawczości i autonomii.

Pozostaje zatem postawa trzecia, wyrażająca się w przyjęciu transcendentnego źródła sensu, którym jest objawiający się człowiekowi Bóg. Tylko w dialogu z Nim człowiek może ów sens odkryć, a jego odsłonięcie leży całkowicie w gestii Absolutu. I tak sensem śmierci okazuje się przejście do nowego, wiecznego życia; cierpienie ma sens zbawczy, jest drogą do osiągnięcia tego życia; wina zostaje odkupiona przez zesłanego przez Boga Odkupiciela; każde wydarzenie, także to bolesne, które człowieka spotyka, stanowi wyraz Bożej miłości.

Należy jednak dodać, że dialog z Bogiem nie przestaje być trudny, bo chociaż usuwa On absurdalność sytuacji granicznych, nie pozbawia ich tragiczmu. Usuwając absurdalność, ocala tym samym racjonalność człowieka i jego samego. Jeśli jednak człowiek odrzuci perspektywę tego „transcendentnego dialogu”, pozostanie – miotając się między postawą pierwszą a drugą – ostatecznie skazany na absurd swojego istnienia.

Szczególną pozycję wśród tych trzech postaw trzeba przyznać filozofii klasycznej w wersji metafizycznej z jej fundamentalną kategorią bytu³⁸. Metafizyka jako teoria bytu jest w tym ujęciu podstawową nauką filozoficzną, poszukującą ostatecznego sensu świata i człowieka w ich strukturze bytowej. Struktura ta ma charakter przedmiotowy (rzeczowy) i atemporalny. Wszystkie zjawiska „światowe” stają się zrozumiałe przez odniesienie do bytu, czyli rzeczywistości samej w sobie. Byt jest ostatecznym źródłem racjonalności (rozumiałości) świata, człowieka i jego życia.

Prawdę o człowieku filozofia klasyczna znajduje więc w jego strukturze ontycznej: człowiek jako byt to człowiek jako podmiot. Życie ludzkie w perspektywie tej filozofii jest ujmowane jako zmierzające do utwierdzenia i potwierdzenia podmiotowości człowieka. Podmiotowość ta wyraża się w aktualizacji jego natury – natury człowieka, który jest bytem potencjalnym (możliściowym), a jego spełnienie polega na aktualizacji złożonych w nim potencjalności. Celem aktualizowania ludzkiej natury jest doskonalenie człowieka, który – jako istota rozumnie wolna – doskonalą się przez dobro moralne.

³⁸ Zob. M.A. K r a p i e c, *Czym jest filozofia klasyczna*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 45(1997) nr 1, s. 156-165.

Byt ludzki rozumiany jest jako indywidualny, substancjalny, rozumny i wolny podmiot, spełniający się przez akty poznania i woli. W aktach tych osiąga on transcendencję wobec świata, a podstawowy przejaw tej transcendencji stanowi moralność³⁹.

Filozofia klasyczna nie jest jednak zdolna udzielić odpowiedzi na pytania egzystencjalne. Metafizyka pozostaje bezsilna wobec sytuacji granicznych. Doświadczenia winy czy daremności ofiary nie sposób zrozumieć w bytowych kategoriach aktualizowania (czy też nieaktualizowania) potencjalności. Poza tym sytuacje graniczne dotyczą człowieka w czasie, mają charakter wydarzeń. Pojęcie bytu ma natomiast charakter substancjalny i czasowy. W konsekwencji sens, którym się operuje w tej filozofii, jest zawsze przedmiotowy i czasowy.

Mimo tego „strukturalistycznego” charakteru filozofia klasyczna ma jednak wielką wartość dla egzystencjalnych poszukiwań człowieka. Przede wszystkim fundamentalne dla niej pojęcie bytu wywiedzione zostało z doświadczenia i jako takie nie jest pojęciem apriorycznym. W filozofii klasycznej w wersji tomizmu egzystencjalnego⁴⁰ podstawowe jest twierdzenie, że byt stanowiący przedmiot naszego doświadczenia nie istnieje sam z siebie. Innymi słowy, filozofia ta dostrzega przygodność każdego bytu, w tym także człowieka. Po drugie, byt domaga się – w imię zasady racji ostatecznej, podstawowej zasady racjonalnego myślenia – proporcjonalnej przyczyny swego istnienia. Racją ostateczną każdego bytu jest Byt Absolutny, w religii nazywany Bogiem. Przyjęcie istnienia Absolutu pozwala zrozumieć istnienie bytów niezawierających w sobie racji swego istnienia. Istnienie Absolutu jest więc warunkiem koniecznym istnienia bytów przygodnych. Jeśli odrzucimy istnienie Boga, pozostanie nam uznać zasadniczą nieracjonalność, czyli absurdalność istnienia każdego bytu, w tym także człowieka. Istnienie bytów przygodnych, które nie miałyby racji w Bycie Absolutnym, czyli takich, które byłyby zarazem bytami przygodnymi i absolutnymi, w obliczu doświadczenia stanowi absurd.

Odkrywając Absolut (Boga), filozofia klasyczna wskazuje na racjonalną możliwość Jego objawienia. Bóg może się objawić i człowiek może się z Nim spotkać, może wejść z Nim w dialog. Metafizyka nie rozwiązuje wprawdzie problemu sytuacji granicznych, ale uzasadnia racjonalną możliwość poszukiwania ich sensu w dialogu z Bogiem.

Przyjrzyjmy się na przykład sytuacji granicznej, jaką jest doświadczenie winy, czyli sprawstwa zła moralnego, oraz próbie znalezienia wyjścia z tej

³⁹ Tak właśnie sądził Karol Wojtyła: „Morale jest podstawowym wyrazem transcendencji właściwej osobowemu «ja»” (Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, s. 441).

⁴⁰ Mam tu na myśli przede wszystkim lubelską szkołę filozoficzną, założoną przez Mieczysława A. Krąpca.

sytuacji. Czyniąc zło moralne, stając się tego zła winnym, człowiek staje się zarazem osobą moralnie złą, czyli taką, jaką być nie powinien⁴¹. Zło moralne dotyka go zatem w samej istocie jego osobowego i s t n i e n i a i dokonuje w nim destrukcji. Doświadczenie winy w sposób szczególnie ukazuje, jak moralność wkracza w samą konstytucję osoby ludzkiej. Doświadczenie to stanowi sytuację graniczną dlatego, że człowiek nie jest w stanie o własnych siłach, za pomocą własnej świadomości unicestwić raz dokonanego złego aktu – nie może zatem sam uwolnić się od winy⁴², uczynić niebyłą swej osobowej destrukcji.

Wina jest następstwem moralnie złego czynu. Zły czyn ma charakter osobowego wydarzenia, a wydarzenia składają się na to, co nazywamy dziejami człowieka. O kształcie tych dziejów decydują ludzkie „dzieła”, czyli dokonywane przez człowieka wolne wybory⁴³. Zło moralne – tak samo zresztą jak dobro – ma charakter zdarzeniowy, czyli właśnie dziejowy. Jeśli zatem wina jest wydarzeniem osobowym, to i ewentualne wybawienie od zła moralnego również musi być takim wydarzeniem. Złą moralnie osobę od winy może uwolnić tylko inna osoba, dysponująca mocą takiego uwalniania. Dlatego rozwiązanie problemu winy wymaga przejścia od przedmiotowego doświadczenia świata do specyficznego doświadczenia „słuchania dziejów”. Właśnie w doświadczeniu winy człowiek konstytuuje się jako „słuchacz dziejów”, poszukujący w nich osoby zdolnej od winy uwolnić, oczekujący na „dobrą nowinę” o wybawieniu od moralnego zła. Podkreślmy, że doświadczenie winy wskazuje jedynie na racjonalną możliwość takiej „nowiny”, czyli na możliwość wydarzenia zbawczego – nie może jednak przesądzić o jego zaistnieniu. Jak bowiem wiadomo, od możliwości do rzeczywistości nie ma przejścia (łac. *ab posse ad esse non valet consequentia*)⁴⁴.

⁴¹ Por. W o j t y ł a, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 35; zob też: t e n ż e, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, red. B. Bejze, Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1969, s. 226-229.

⁴² Sytuację tę opisuje Sartre w dramacie *Przy drzwiach zamkniętych*, którego tytuł w tłumaczeniu angielskim znamienne brzmi: *No exit* [„Wyjścia nie ma”] (zob. J.P. S a r t r e, *Przy drzwiach zamkniętych*, tłum. J. Kott, w: tenże, *Dramaty*, tłum. J. Lisowski i in., PIW, Warszawa 1957, s. 111-177; tenże, *No Exit*, tłum. S. Gilbert, „*No exit*” and *Three Other Plays*, Vintage Books, New York 1955, s. 1-47; zob. też: tenże, *Huis clos*, Gallimard, Paris 1947). Trzeba odróżnić przebaczenie od oczyszczenia z win. Józef Tischner 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” (J. T i s c h n e r, „*Etyka solidarności*” oraz „*Homo sovieticus*”, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 211).

⁴³ „Sam podmiot – na swą własną odpowiedzialność: za siebie i przed sobą – będzie pisał swe własne dzieje swymi czynami: wolnymi wyborami. On sam decyduje o kształcie swych dziejów przez kształt swych «dzieł», czyli czynów”. S t y c z e Ń, *Problem człowieka problemem miłości*, s. 139.

⁴⁴ „Ab esse ad posse valet, a posse ad esse non valet consequentia – scholastyczne adagium, wyrażające regułę wynikania modalnego lub w ogóle argumentacji; ze zdania asertorycznego (o stanie

Doświadczenie winy otwiera zatem człowieka jako podmiot winy na rozwiązanie, które niesie z sobą Objawienie, obwieszczające, że w dziejach świata miało miejsce wydarzenie zbawcze: oto Bóg w Jezusie Chrystusie stał się człowiekiem, aby wyzwolić go od zła moralnego. Doświadczenie winy prowadzi zatem do „doświadczenia” wiary, do rozumnego – bo wynikającego z racjonalnej możliwości zaistnienia wydarzenia zbawczego – przekonania o prawdomówności objawiającej się Osoby i do zaufania Jej, oraz powierzenia (po-wierze-nia) Jej siebie jako godnej tego zaufania. „Wiem, komu zawierzyłem” (2 Tm 1,12) – powie św. Paweł. Wyjście z sytuacji granicznej, jaką jest wina, staje się możliwe właśnie poprzez „doświadczenie wiary” w Odkupiciela.

faktycznym) można wywnioskować zdanie problematyczne (o możliwościach), lecz nie na odwrót”. S. K a m i ń s k i, hasło „Ab esse ad posse valet”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1985, kol. 14.