

Ks. Alfred M. WIERZBICKI

DOŚWIADCZENIE MORALNE A WIARA

Konsekwentna analiza doświadczenia powinności moralnej, uwzględniająca egzystencjalny wymiar sądu powinnościowego, prowadzi do pytania o źródło bytu ludzkiego, a zatem także do pytania o ostateczną rację godności osoby. Metafizyka budowana przez Stycznia jako redukcyjne pogłębienie doświadczenia moralnego, jako jego ostateczna uniesprzeczniająca eksploatacja, jest metafizyką personalistyczną.

Etyka ks. Tadeusza Stycznia łączy dwa brzegi: jest ona z jednej strony etyką niezależną, autonomiczną względem założeń światopoglądowych, a z drugiej strony – etyką chrześcijańską, odwołującą się do wiary opartej na Objawieniu. Jako etyka racjonalna, zakorzeniona w danych doświadczenia i rozumu, nie jest ona etyką racjonalistyczną, odrzucającą jakikolwiek związek moralności i wiary, a z kolei jako etyka otwarta na wiarę, nie jest też etyką fideistyczną, negującą związek wiary z rozumem. Wpisuje się natomiast w katolicką tradycję syntezy rozumu i wiary, która najpełniej doszła do głosu w myśli św. Tomasza z Akwinu, ale z uwagi na obecne w niej personalistyczne ujęcie moralności trudno uznać ją po prostu za wersję etyki tomistycznej, przenikniętej głęboko eudajmonizmem.

Warto przyrzeć się, jak w procesie formułowania personalistycznej wykładni etyki ksiądz Styczeń oddziela doświadczenie moralne od doświadczenia wiary i zarazem je łączy: doświadczenie wiary nadaje bowiem doświadczeniu moralnemu chrześcijańskie proprium. Nietrudno zauważyć, że personalistyczna etyka, wypracowana w oparciu o doświadczalny, a więc racjonalnie ujmowany punkt wyjścia, otwarta zarazem na dane wiary pogłębiające dane doświadczenia, zbiega się z pytaniem o prawdę o człowieku i jej źródła. Jednostronność racjonalizmu i jednostronność fideizmu polega na zacieśnianiu źródeł poznania człowieka. Pytanie o pluralizm źródeł poznania stało się podstawowe dla nowożytnej antropologii i wyznaczyło oś sporu o człowieka. Wadliwe rozwiązywanie tego sporu nie mogło nie prowadzić do tak poważnych konsekwencji praktycznych, że trzeba je było określić mianem katastrofy antropologicznej lub autoalienacji¹.

Tym, co intryguje w myśli księdza Stycznia, jest jej odporność na krytykę postmodernistyczną, która w świetle filozofii sięgającej do danych doświad-

¹ Por. T. S t y c z e ń SDS, *Śladem strumienia sumień*, w: tenże, *Solidarność wyzwala*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 174n.

czenia jawi się nie jako krytyka, lecz jako unikanie refleksji nad sensem humanizmu. Podczas gdy postmodernizm z faktu „katastrofy antropologicznej” wyciąga wnioski o końcu filozofii i wobec autodestrukcji humanizmu racjonalistycznego proponuje porzucenie problematyki antropologicznej jako centralnej problematyki filozofii, w myśli ks. Tadeusza Stycznia obecna jest krytyka nowożytnego przełomu antropologicznego i jednocześnie bliska myśli nowożytnej fascynacja wielkością człowieka.

Nerwem filozoficznego dzieła ks. Tadeusza Stycznia jest pytanie: Kim jestem? Kim jest człowiek? Do postawienia tego właśnie pytania skłania pragnienie poznania siebie. Ożywiało ono filozoficzną działalność Sokratesa i nakazywało Pascalowi mówić o niewystarczalności filozofii. Tym, co stanowi o wyjątkowości i – w przekonaniu autora tego artykułu – o wybitności filozofii księdza Stycznia, jest cechujące ją zespolenie prawdy o konieczności uprawiania filozofii człowieka z prawdą o jej niewystarczalności dla pełnego jego poznania. Antropologia jako konsekwentne dopełnienie etyki w dziele ks. Tadeusza Stycznia rozwijała się pod znakiem filozoficznej unii Sokratesa i Pascala, co było możliwe dzięki integracji „prawdy Sokratesa” z „prawdą Pascala” na gruncie rzetelnej analizy doświadczenia moralnego jako rdzennej części doświadczenia człowieka.

Ujawniwszy motywy, dla których należy uznać filozofię księdza Stycznia za doniosłą dla współczesnej debaty o tożsamości człowieka, wypada przedstawić jej podstawowe punkty, które dają się wyodrębnić w całości jego niezwykle spójnego i systematycznego filozoficznego dorobku. Książka Styczeń nigdy niczego nie odwoływał w swej myśli, jej rozwój dokonywał się niejako organicznie poprzez przyrost pnia osadzonego na głębokich korzeniach. O jedności tej myśli – wypowiedzieć to trzeba wyraźnie – stanowi jej zakorzenienie w doświadczeniu.

CO DOŚWIADCZENIE MORALNE MÓWI O CZŁOWIEKU?

Do istoty doświadczenia moralnego należy odsłanianie się przed podmiotem ludzkim pola powinności, nakładającego się na pole wartości, co powoduje, że samo doświadczenie moralne może być charakteryzowane równie dobrze w „języku powinności”, jak i w „języku wartości”². Już w swych wczesnych publikacjach metaetycznych Styczeń przeciwstawia się rozszczepianiu aspektów doświadczenia moralnego i traktowaniu aspektu jako całości czy choćby uznawaniu jednego z aspektów za jądro całości, jak ma to miejsce w przy-

² Por. t e n z e, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972, s. 138.

padku koncentracji uwagi na powinności w etycznej teorii Kanta czy na wartości w myśli Maxa Schelera. Uczeń Karola Wojtyły odróżnia doświadczenie moralne od doświadczenia moralności³, dostrzegając w tym pierwszym obecność elementu aksjologicznego i normatywnego, który jeszcze niekoniecznie wysuwa się na pierwszy plan w doświadczeniu moralności jako doświadczeniu jakiegoś ethosu uwarunkowanego kulturowo i społecznie; ponadto Styczeń, podobnie jak Wojtyła, zauważa integralność doświadczenia moralnego, podkreślając, że moment powinności i moment wartości są współdane i w ich badaniu należy stosować regułę integralnego opisu.

Pełny opis doświadczenia moralnego pokazuje, że powinność moralna ma charakter relacyjny; jest ona powinnością czynu osoby-podmiotu wobec osoby-przedmiotu. To zdwojenie: osoba-przedmiot i osoba-podmiot, występuje zawsze, również wtedy, kiedy podmiot doświadcza powinności moralnej, której sam jest adresatem. Treścią doświadczenia moralnego, przeżywaną w świadomości niejednokrotnie mocno nasyconej emocjonalnie, jest powinność z właściwą jej kategorycznością, ale zarówno kategoryczność powinności, jak i nasyconie emocjonalne tłumaczą się obiektywną racją, dla której powinność i jej przeżycie w ogóle zachodzą – racją tą jest godność osoby. Treść pojęcia godności nie jest zewnętrzna w stosunku do doświadczenia moralnego, lecz zawiera się w nim jako jego konstytutywny, wbudowany w nie element poznawczy, cechujący się obiektywnością i realnością. „Znamienne przy tym – podkreśla Styczeń – że ten aspekt osoby, tj. właściwa jej godność, odsłania się dopiero w doświadczeniu moralnym. Nie jest on poza tym doświadczeniem dany jako aspekt określający obiektywnie co, jak i że w ogóle jest jej jako osobie od wszystkich osób podmiotów (a więc i od siebie samej w dopełniającym aspekcie osoby-podmiotu) powinne. To wzajemne przyporządkowanie bezwzględnie powinno i osoby w aspekcie osoby-przedmiotu, tj. w aspekcie godności osoby jako bezpośredniej racji bezwzględnie powinno (*commensuratio ad personam-obiectum, ad dignitatem personae*), od nowej strony i jeszcze dobitniej niż w przypadku osoby-podmiotu odsłania osobowy, personalny charakter moralnego datum⁴”.

Styczeń nie twierdzi, że doświadczenie moralne wyczerpuje doświadczenie człowieka, podkreśla raczej zakotwiczenie doświadczenia moralnego w doświadczeniu człowieka oraz jego centralność w samej strukturze tego doświadczenia. Moralność jest wyróżnikiem człowieka, wynosi ona człowieka ponad inne byty. Co więcej, jest ona dana jako elementarne doświadczenie

³ Zob. K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 17(1969) z. 2, s. 5-24.

⁴ S t y c z e ń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, s. 142.

człowieka właśnie z racji godności osoby ludzkiej, czyli z racji tego, że osoba jawi się sama sobie pośród innych bytów jako ktoś, kto bytuje „wyżej” i „inaczej”. Mając na uwadze pozycję osoby w strukturze moralności, Styczeń dodaje: „Doświadczenie moralności, ujawniając bezpośrednio wewnętrzny związek bezwzględnie powinnego z realną pozycją i rolą osoby, pokazuje nam niejako coś koniecznego w samym sposobie bycia swego przedmiotu we właściwej mu strukturze, co obiektywnie zmusza nas do takiego właśnie ujęcia ontycznego charakteru moralnego datum. Pokazuje nam ono w samym swym przedmiocie warunek, bez którego nie byłoby po prostu dla niego przedmiotu i bez którego – w konsekwencji – ono samo nie mogłoby mieć miejsca. Nie byłoby doświadczenia moralności”⁵. Realność powinności moralnej zakorzeniona jest bowiem w rzeczywistości kresów międzyosobowej relacji, a więc w rzeczywistości osoby-podmiotu i rzeczywistości osoby-przedmiotu jako aktora i adresata powinności moralnej.

Ponieważ już w samym doświadczeniu moralnym zawarta jest powinność moralna wraz ze swoim koniecznym odniesieniem do osoby jako przedmiotowej racji jej istnienia, etyka jako teoria powinności moralnej cechuje się epistemologiczną prawomocnością i metodologiczną niezależnością. Chociaż we wczesnych swych pracach metaetycznych Styczeń nie określa jeszcze swej etyki mianem filozofii pierwszej, to w gruncie rzeczy już wskazując na niezależność etyki w punkcie wyjścia, opowiada się za właśnie takim jej rozumieniem. Odsłaniając empiryczny punkt wyjścia etyki w doświadczeniu powinności moralnej, wypracowuje epistemologiczne podstawy modelu uprawiania etyki, który nie podpada pod zarzut błędu naturalistycznego ani w wersji tego zarzutu sformułowanej przez Hume’a, ani w jego wersji sformułowanej przez Moore’a. Stwierdzenie powinności moralnej, właśnie dlatego, że jest jej stwierdzeniem, ujęciem jej jako realnego datum, nie może być rozumiane jako transpozycja opisu na normę, nie ma tu bowiem żadnego przejścia od „jest” do „powinien”, skoro powinność sama należy do klasy faktów. Ukazanie zaś osoby jako racji rzeczywistości powinności jest czymś innym niż uznanie pewnej cechy naturalnej za dobro. Powinność moralna realnie zachodzi, staje się treścią często dramatycznych przeżyć, ponieważ osoba jest dobrem – danym doświadczalnie w bezpośredniej intuicji – które domaga się bezwzględnej afirmacji, domaga się miłości dla niej samej⁶.

Analiza doświadczenia moralnego ukazująca „wbudowanie” osoby w datum morale pozwala na kwalifikację etyki jako nauki niezależnej, co łączy stanowisko Styczenia z koncepcjami wypracowywanymi już wcześniej w etyce polskiej przez Tadeusza Czeżowskiego i Tadeusza Kotarbińskiego. Ta sama

⁵ Tamże, s. 145.

⁶ Por. t e n ż e, *Etyka niezależna?*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1980, s. 73.

analiza pozwala ponadto na pełniejszą, wręcz ostateczną klaryfikację istoty moralności. Prowadzi ona bowiem do stwierdzenia, że eudajmonizm jako etyka szczęścia i celu ostatecznego oraz deontonomizm jako woluntarystyczna etyka nakazu, również w wersji etyki autonomii moralnej utożsamiającej prawo moralne z samonakazem, chociaż dominują w historii etyki, nie odzwierciedlają integralnie danych doświadczenia moralnego. W świetle analizy doświadczenia moralnego trzeba przyjąć personalizm jako teorię etyczną uwzględniającą wszystkie cechy powinności moralnej, czyli racjonalność, kategoryczność, bezinteresowność i wewnętrzność⁷.

Dookreślając pojęcie autonomii w etyce, Styczeń wskazuje najpierw na autonomię tego, co moralnie powinno, związaną z autonomią nieredukowalnego do innych doświadczeń doświadczenia moralnego, a w konsekwencji na autonomię etyki jako epistemologicznie prawomocnej i metodologicznie samodzielnej teorii powinności moralnej⁸. Obydwa znaczenia autonomii zbiegają się w punkcie ich zakotwiczenia w obiektywnej prawdzie o osobie. Faktyczność doświadczenia moralnego, na której opiera się możliwość etyki jako nauki, w sposób konieczny implikuje intuicję osoby w doświadczeniu moralnym. Znaczy to, że na poziomie teoretycznym zachodzi zbieżność etyki i antropologii, co Styczeń zwykł wyrażać formułą: *primum ethicum et primum anthropologicum convertuntur*.

Wyróżnienie w dyskursie etycznym sądu powinnościowego i sądu słusznościowego pozwala jednocześnie na określenie granicy autonomii etyki. Sąd powinnościowy nakazuje afirmowanie osoby dla niej samej, czerpiąc swą kognitywną prawomocność z intuicji godności osoby. Sąd słusznościowy uszczegółowia powinność afirmacji osoby w oparciu o dodatkowe wglądy antropologiczne przynoszące pełniejsze poznanie moralnie relewantnej prawdy o osobie. Różne koncepcje antropologiczne oraz odmienny „bagaż” poznania spraw ludzkich w naukach szczegółowych mogą prowadzić do sporu odnoszącego się do moralnej słuszności czynu. Przytoczmy przykład z artykułu Tadeusza Stycznia. „Tylko dlatego, że K. Wojtyła i T. Kotarbiński pragną afirmować osobę jako osobę, formułują dwa przeciwstawne sądy etyczne w wymiarze ich słuszności. Pierwszy twierdzi, że jedynie religijne wychowanie jest moralnie słuszne. Drugi uważa, że musi temu zaprzeczyć. Dlaczego? Jest rzeczą oczywistą, iż podstawa tych przeciwstawnych sądów o słuszności tkwi w odpowiednio przedstawionych tezach antropologiczno-filozoficznych. Rzecz jasna, obie te tezy nie mogą być równocześnie prawdziwe”⁹. Według Stycznia większość

⁷ Zob. t e n ż e, *Uwagi o istocie moralności*, w: tenże, *Wprowadzenie do etyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 28-42; por. t e n ż e, *Etyka niezależna?*, s. 15-57.

⁸ Por. t e n ż e, *Problem autonomii etyki*, w: tenże, *W drodze do etyki. Wybór esejów z etyki i o etyce*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1984, s. 228-230.

⁹ Tamże, s. 238.

sporów w etyce dotyczy słuszności, ponieważ spory te są implikowane przez tezy antropologiczne i poglądy budowane na bazie nauk szczegółowych, w tym nauk społecznych. Rozstrzygnięcie sporu nie jest niemożliwe, co więcej, jest ono konieczne z punktu widzenia powinności moralnej, etyka jednak musi zapożyczać wglądy budujące sądy słusznościowe, aby skorzystać z racji wypracowywanych poza nią samą. Na jej podstawowym terenie występuje natomiast spór o normę moralności. Chociaż personalizm jest dość nową teorią etyczną, to – zdaniem Stycznia – historia etyki od starożytności aż po współczesność świadczy o stałej obecności intuicji personalistycznej, dostrzegającej źródło powinności moralnej w prawdzie o wyróżnionej pozycji człowieka wśród bytów¹⁰. Powszechność doświadczenia moralnego tłumaczy, dlaczego w dziejach etyki narastała świadomość uniwersalizmu etycznego, któremu w swych pracach Tadeusz Styczeń nadaje treściowo koherentną i metaetycznie zreflektowaną formę etyki personalistycznej.

PRZEJŚCIE OD ETYKI DO METAFIZYKI

„Metafizyk nie musi być etykiem, etyk nie może się nim [metafizykiem] nie stać. Paradoks leży w tym, że staje się nim, pozostając do końca w obrębie problematyki własnego przedmiotu badania”¹¹. Dlaczego etyk musi koniecznie wejść na drogę metafizyki? Powód tkwi w rzeczywistości powinności moralnej. Zacytujmy kluczowy dla rozumienia tej sprawy fragment rozprawy habilitacyjnej księdza Stycznia. „Czy wreszcie wobec metodologicznej osobliwości sytuacji, że «powinien» można wprost stwierdzić tylko, problemem istotnie realnym nie okaże się kwestia przejścia nie tyle od «jest» do «powinien», ile od «powinien» jako przesłanki do «jest» jako ewentualnej głębszej racji dla «powinien»?”¹². Do czasów Hume’a wielu filozofów uważało, że etykę wprowadza się z metafizyki w sposób dedukcyjny, najczęściej odwołując się do jakiegoś rozumienia natury ludzkiej i racjonalnej lub teologicznej koncepcji bytu¹³. Tadeusz Styczeń jest zapewne pierwszym filozofem, który nie podziela ani stanowiska Hume’a, ani stanowiska, które przez Hume’a było kwestionowane. W sposób śmiały ogłasza już w swej rozprawie habilitacyjnej istnienie rozwiązania problemu „gilotyny Hume’a”, które mogło w zdumienie wprawić zarówno zwolenników posthumowskiej pozytywistycznej etyki deskryptyw-

¹⁰ Por. t e n ż e, *Etyka niezależna?*, s. 70-73.

¹¹ Tamże, s. 94.

¹² T e n ż e, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, s. 153n.

¹³ Por. A. M a c I n t y r e, *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 223-225.

nej, jak i zwolenników tradycyjnej, proklamowanej często jako klasyczna, etyki prawa naturalnego, rozumianej jako praktyczny przekład systemu metafizycznego.

Styczeń bynajmniej nie odrzuca ani istnienia prawa naturalnego, ani możliwości czy faktyczności jego poznania; tym, co ulega przeobrażeniu w jego systemie etyki, jest natomiast „miejsce” prawa naturalnego w tym systemie i sposób uzasadnienia prawa moralnego. Dedukcję z przesłanek metafizyczno-antropologicznych zastępuje redukcja jako odsłanianie antropologiczno-bytowych racji powinności moralnej danej intuicyjnie w doświadczeniu moralnym¹⁴. Przebudowa etyki, jaka dokonuje się w pracach Stycznia, jest rezultatem zrozumienia znaczenia doświadczalnego punktu wyjścia etyki dla sposobu budowania etyki jako spójnego systemu, epistemologicznie prawomocnego (opartego na doświadczeniu, intuicji godności osoby) i metodologicznie poprawnego (wykorzystującego metodę redukcji, czyli przechodzenia od faktu do jego fundamentu).

Przypomnijmy, że powinność moralna ma charakter relacyjny, jest ona doświadczana przez osobę jako powinność afirmowania osoby dla niej samej z racji jej godności. Kategoryczny charakter powinności moralnej odzwierciedla absolutną wartość osoby, którą Kant trafnie nazwał celem w sobie. To, co Kant przeoczył, uznając w swej próbie metafizyki moralności osobę za ostatecznego i absolutnego prawodawcę, to fakt zderzenia w człowieku godności i przygodności. Stwierdzenie, że istota, która ma nienaruszalną, a więc pełną godność osoby, jest jednocześnie istotą przygodną, nieposiadającą w sobie wystarczającej racji istnienia, skłania Stycznia do budowania metafizyki moralności zgodnie z danymi doświadczenia. Rozwinięta w metafizyce Alberta M. Krapca OP teoria sądu egzystencjalnego, za sprawą którego dokonuje się realne prawdziwościowe ujęcie bytu, w filozofii Tadeusza Stycznia znajduje oryginalne i odkrywcze zastosowanie do analizy egzystencjalnego aspektu sądu powinnościowego. Zachodzi analogia między sądem powinnościowym a egzystencjalnym jako sądami sformułowanymi na gruncie doświadczenia, co więcej, sąd powinnościowy sam jest sądem egzystencjalnym. Stwierdza się w nim realną powinność, co Styczeń oddaje następującą formułą: „Powinność afirmowania osoby jako osoby przez osobę jako osobę *j e s t*”¹⁵. Ale – dodajmy – owo „jest” powinności ma charakter przygodny, tak jak przygodne pod względem ontycznym są kresy relacji powinności moralnej: realne osoby – godne i przygodne. Czyż śmierć nie stanowi wyzwania dla miłości?

¹⁴ Por. K. W o j t y ł a, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 63-65; por. też: t e n ż e, Człowiek w polu odpowiedzialności, Instytut Jana Pawła II KUL, Rzym-Lublin 1991, s. 26-29.

¹⁵ S t y c z e Ń, *Etyka niezależna?*, s. 79.

Konsekwentna analiza doświadczenia powinności moralnej, uwzględniająca egzystencjalny wymiar sądu powinnościowego, prowadzi do pytania o źródło bytu ludzkiego, a zatem także do pytania o ostateczną rację godności osoby. Metafizyka budowana przez Stycznia jako redukcyjne pogłębienie doświadczenia moralnego, jako jego ostateczna uniesprzeczniająca eksploatacja, jest metafizyką personalistyczną. Istnienie przygodnych osób ludzkich obdarzonych godnością domaga się – zgodnie z zasadą racji dostatecznej – stwierdzenia istnienia Absolutu jako Osoby, czyli uznania osobowego Boga za ontyczną rację istnienia osób ludzkich. W myśli Stycznia dokonuje się ciekawe zespolenie wątku ontologicznego i aksjologicznego w teologii naturalnej, którą interpretuje on jako filozofię daru. „On [Bóg] musi w nas osobiście, bezpośrednio działać stwórczo, by mogło w nas trwać i trwało nieustannie owo stwórcze obdarowywanie, bez którego by nas wcale nie było, bez którego nie moglibyśmy zaistnieć i trwać. A przecież trwamy, przecież jesteśmy! Sam fakt zatem, że jesteśmy, że jesteś, że jestem, wystarcza, by ultymatywnie stwierdzić: Bóg Stwórcza, obdarzając nas stwórczo samymi sobą, daje się nam zarazem cały i niepodzielnie w darze! *Actiones sunt suppositorum, actus personarum*. Nie ma daru bez dawcy. Nie ma więc i tego daru bez takiego Dawcy! Stąd nieodwołalna waga twierdzenia: ponieważ Bóg Stwórcza daruje się nam bez reszty – jesteśmy. «*Quia Deus bonus est, nos sumus*» (św. Augustyn)”¹⁶.

Przejście od etyki do metafizyki nie może nie wpłynąć na treść powinności moralnej. Jeśli człowiek jest godzien miłości jako wyrazu afirmacji dla swej osobowej godności, to ileż bardziej miłości godzien jest Ten, komu człowiek zawdzięcza swe osobowe istnienie. Istotnie, ks. Tadeusz Styczeń w ramach swej personalistycznej etyki formułuje normę: „*Żyć to dziękować*”. Staje się ona zwieńczeniem personalizmu etycznego i otwiera drogę od etyki do mistyki.

ETYKA JAKO „FILOZOFIA ADWENTU”?

Realistyczny opis doświadczenia moralności to opis zawierający dane o powinności moralnej, o jej personalistycznej treści nakazującej afirmację osoby dla niej samej, oraz dane o moralnym upadku człowieka.

W tradycji judeochrześcijańskiej fakt upadku znalazł swe doktrynalne odzwierciedlenie w biblijnej narracji o grzechu pierworodnym. Optymistyczny projekt oświecenia apriorycznie negował relację człowieka do nadprzyrodzoności i jednocześnie fakt pęknięcia w naturze ludzkiej powstały wskutek jego moralnego upadku. Mentalność iluministyczna została głęboko naznaczona

¹⁶ T e n z e, *Gratias ago ergo sum. Żyć to dziękować. «To live» means «to thank»*, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2007, s. 26.

podejrzliwością wobec antropologii grzechu pierworodnego. Tak zwane „wielkie narracje” moderny już w punkcie wyjścia albo negowały istnienie grzechu pierworodnego, albo postulowały wykorzenie jego świadomości jako konieczny warunek emancypacji człowieka. Augusto Del Noce w swojej krytyce moderny podkreśla, że negacja grzechu pierworodnego dokonywała się w racjonalistycznych antropologiach nie w oparciu o analizę realnej kondycji ludzkiej, lecz jako woluntarystyczna opcja na rzecz historii, której wyłącznym protagonistą jest człowiek¹⁷.

Być może to właśnie te bariery mentalnościowe, którymi obarczona jest współczesna kultura, sprawiły, że w etycznej refleksji księdza Stycznia najczęściej przywoływanym świadkiem moralnego upadku jest starożytny poeta Owidiusz, który nie znał Objawienia judeochrześcijańskiego, lecz w jego słowach: *video meliora proboque deteriora sequor*, każdy człowiek może rozpoznać swoją własną sprawę. Stąd Owidiusz bywa nazywany przez księdza Stycznia również świadkiem sprawy człowieka¹⁸.

Wewnętrzny rozłam w człowieku, opisany przez Owidiusza z budzącą uznanie przenikliwością, Styczeń dostrzega w fakcie sprzeniewierzenia się przez podmiot prawdzie, którą podmiot ów sam jako istota rozumna stwierdził. Jest to doświadczenie winy¹⁹. Sprzeniewierzając się powierzonej sobie prawdzie, człowiek jako istota rozumna godzi w swoją rozumność własnym aktem. Nie jest to sytuacja błędu, w którą podmiot zostałby przez kogoś wprowadzony, lecz sytuacja winy moralnej spowodowanej działaniem samego podmiotu.

Czy Styczeń nie zacieśnia pola winy moralnej do faktu sprzeniewierzenia się prawdzie? Czy nie mamy w jego etyce do czynienia ze swoistym intelektualizmem moralnym będącym konsekwencją transformacji godnościowej interpretacji personalizmu w jego interpretację werytatywną? Trzeba przyznać, że ten punkt etyki księdza Stycznia pozostaje niedopracowany i może rodzić pytania. Zresztą sam autor werytatywnej wykładni personalizmu podawał ją jako swoistą kwestię do dyskusji. Sądzę, że skupienie uwagi na samo-sprzeniewierzeniu się poznanej prawdzie jako matrycy winy w późnej etyce Tadeusza Stycznia może budzić pytanie, czy jest ona etyką dostatecznie relacjonującą realne, przerażające wręcz w swym realizmie przypadki zła moralnego. Pełna fenomenologia winy domagałaby się bardziej precyzyjnego scalenia obydwu sensów etyki personalistycznej: godnościowego (dignitatywnego) i prawdzi-

¹⁷ Por. A.M. Wierzbicki, *Filozofia a totalitaryzm. Augusta Del Nocego interpretacja kryzysu moderny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 210-214.

¹⁸ Por. T. S t y c z e ń SDS, *Dlaczego Bóg chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*, w: tenże, *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 130n.

¹⁹ Por. tamże, s. 127.

wościowego (werytatywnego). Wina godzi przede wszystkim w godność osoby-przedmiotu, która doznaje krzywdy, niegodziwości, ale nie ma winy bez wewnętrznego rozłam w osobie-podmiocie, która popełniając jakąkolwiek niegodziwość, uderza świadomie i w sposób wolny również w swoją racjonalną strukturę. Jak trafnie stwierdza Styczeń, osoba popełnia wówczas samobójstwo moralne²⁰. Należy jednak ściślej pokazać, że wina dotyczy nie tylko pogwałcenia własnej godności przez podmiot sprzeniewierający się sobie jako „powiernikowi prawdy”, ale że ma ona nieredukowalny sens obiektywny, co zdaje się zawierać w kategorii prawdy. Od tego, jakiej prawdzie – prawdzie o jakiej wartości – podmiot się sprzeniewierza, zależy właściwy aksjologiczny obraz winy.

Trudno księdza Stycznia posądzać o naiwność w diagnozie głębokości moralnego upadku człowieka. Niezależnie od niejasności dotyczących werytatywnej interpretacji personalizmu myśl etyczna autora *Etyki niezależnej?* jest świadectwem rozumienia kondycji ludzkiej jako stanu, który Pascal nazywał nędzą. Diagnoza powagi zła prowadzi etyka do pytania o terapię, o możliwość wyzwolenia. W związku ze stwierdzeniem przez niego faktu winy do obszaru zainteresowań etyki należy soteriologia moralna²¹. Historia etyki zna różne odpowiedzi soteriologiczne: filozoficzne i religijne. Jak je zweryfikować? Czy etyka sama, uprawiana konsekwentnie w polu doświadczenia, dysponuje niezawodnymi kryteriami? Czy nie musi zwrócić się do innego źródła wiedzy? Jedno jest pewne, nie może to być poznanie negujące dane uzyskane w doświadczeniu moralnym. Ponadto występuje jeszcze jedno kryterium, które trzeba uwzględnić przy ocenie adekwatności danej soteriologii do realnej kondycji ludzkiej. „Dla etyka jako filozofa – wyjaśnia Styczeń – wchodzi w grę tylko rozwiązywanie realne, żadna fikcja. Nic, co byłoby irracjonalne. Czyż nie jest to już jednak jakieś spojrzenie – w duchu intellectus quaerens fidem – w stronę obszaru zarezerwowanego dla teologii? Dodajmy: teologii, która non tollit intellectum, sed eum supponit et perficit? Etyka zdaje się w tym miejscu stać filozofią Adwentu...”²².

DLACZEGO BÓG CZŁOWIEKIEM?

Anzelmiańskie pytanie: Cur Deus homo? wyznacza drogę poszukiwań w ramach etyki jako filozofii Adwentu. Sama etyka nie może odkryć Odkupiciela człowieka, dochodzi zaledwie do progu pytania o możliwość Boskiej nadprzy-

²⁰ Por. tamże, s. 126.

²¹ Por. t e n ż e, *Etyka niezależna?*, s. 86-89.

²² T e n ż e, *Dlaczego Bóg chlebem?*, s. 133.

rodzonej interwencji, a więc do wejścia samego Boga w historię ludzkiego grzechu. Fakt Wcielenia – Deus Caro! – jest dobrą nowiną dla człowieka, ewangelią człowieka, która nieoczekiwanie rzuca nowe światło na sprawę człowieka. Racjonalność tego faktu opiera się na jego wiarygodności – wiarygodności, którą powinna zbadać teologia, jest on bowiem faktem z dziedziny wiary. Etykowi, który uprawiając swoją dyscyplinę w polu doświadczenia moralnego, staje się również filozofem człowieka i metafizykiem osoby, pozostaje zbadanie racjonalności chrześcijaństwa na płaszczyźnie jego koherencji z doświadczeniem moralnym, ukazującym wielkość i zarazem nędzę człowieka.

Objawienie chrześcijańskie odsłania tajemnicę Boga, którą św. Jan Apostoł streszcza w zdaniu: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8). Objawienie Boga w Chrystusie staje się jednocześnie objawieniem człowieka człowiekowi (por. *Gaudium et spes*, nr 22). Ten humanistyczny wymiar Objawienia, przypomniany przez Sobór Watykański II, stał się centralnym tematem pontyfikatu Jana Pawła II. Szereg tekstów ks. Tadeusza Stycznia, stanowiących komentarze do papieskiego nauczania, prezentuje wnikliwe przemyślenia na temat humanistycznych treści chrześcijaństwa. Styczeń podkreśla, że papieski chrystocentryzm, jakże bliski chrystocentryzmowi Pascala, jest rozwiązaniem antynomii: antropocentryzm czy teocentryzm²³. Boski czyn miłości wyrażony we Wcieleniu Syna Bożego i w Jego Misterium Paschalnym potwierdza i odradza wielkość człowieka, Odkupienie jest bowiem wyrazem miłosiernej miłości okazanej przez Boga człowiekowi, który poprzez grzech dokonał degradacji swej godności, znalazł się w stanie „nędzy”, z której sam nie może się podźwignąć. Objawienie się Boga jako Odkupiciela człowieka wiąże teocentryzm z antropocentryzmem. Patrząc w optyce wiary, w optyce zdumienia, jakim jest Ewangelia, na czyn Boga – stwarzającego człowieka na swój obraz i stającego się człowiekiem – uzyskujemy najpełniejsze z możliwych, bo dokonane przez samego Boga, potwierdzenie godności człowieka.

Wielkość i superabundancja daru Odkupienia uświadamia człowiekowi, że istnieje wyjście z sytuacji, którą za Owidiuszem powinien uznać za sytuację bez wyjścia. Tragiczna dla człowieczeństwa wina Adama (wina każdego człowieka!) staje się winą szczęśliwą – *felix culpa* – w świetle nieskończonej miłości, jaką Bóg obdarza człowieka. Krzyż Jezusa Chrystusa jako krzyż nadziei – *spes unica* – odsłania ciężar ludzkiej winy, skoro tylko cierpienie Wcielonego Boga może ją zgładzić. Dramat historii zbawienia, przypomina Styczeń za Hansem Ursem von Balthasarem – jest teodramatyką, rozgrywającą się między tajemnicą wcielenia a tajemnicą paschalną²⁴. Dramat człowieka staje się

²³ Por. t e n ż e, *Kim właściwie jest Jan Paweł II?*, w: tenże, *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*, s. 221n.

²⁴ Tamże, s. 235n.

dramatem Boga. W perspektywie teodramatyki opozycja humanizm–chrześcijaństwo, inaczej ujmując, opozycja antropocentryzm–teocentryzm, okazuje się opozycją zbudowaną na fałszywych przesłankach. Styczeń wyjaśnia: „Autentyczny antropocentryzm prowadzi – w sposób samozrozumiały – do teocentryzmu i vice versa: autentyczny teocentryzm prowadzi – w sposób równie samozrozumiały – do antropocentryzmu, prowadząc od człowieka do człowieka poprzez Boga jako najlepszą z możliwych dróg człowieka do człowieka”²⁵.

POSTSCRIPTUM: KONIECZNY WARUNEK PROCESU WZAJEMNEGO UCZENIA SIĘ

Metaetyczne i etyczne prace ks. Tadeusza Stycznia, w których zarysowane zostały podstawy etyki personalistycznej, zdają się skupiać na problemie samej etyki jako teorii powinności moralnej. Ukazanie jednak przystawalności obydwu brzegów refleksji antropologicznej, prowadzonej według linii doświadczenia moralnego i jednocześnie według linii danych wiary, ma wielkie znaczenie dla współczesnej debaty na temat humanizmu, praw człowieka i hermeneutyki demokracji. Filozoficzna lektura współczesności prowadzi do pytania, czy jesteśmy świadkami zmierzchu, czy przesilenia humanizmu chrześcijańskiego²⁶.

Oprócz wskaźników faktycznego zmniejszania się wpływu chrześcijaństwa na współczesne formy życia publicznego można zaobserwować także symptomy odkrywania humanistycznych treści chrześcijaństwa – treści ważnych, co więcej: pożądanych w rozwiązywaniu antropologicznego kryzysu współczesności.

Trudno przecenić znaczenie debaty, która odbyła się 19 stycznia 2004 roku w Monachium między kard. Josephem Ratzingerem, ówczesnym prefektem Kongregacji Nauki Wiary, a Jürgenem Habermasem na temat moralnych, metapolitycznych fundamentów państwa liberalnego²⁷. O ile w rozmowie tej reprezentujący kantowską tradycję Habermas utrzymywał jeszcze tezę o wystarczalności dyskursu iluministycznego do ugruntowania pluralistycznej demokracji, to późniejsze podsumowanie debaty przyniosło istotne, wręcz przełomowe stwierdzenie niemieckiego filozofa. Habermas sugeruje konieczność wzajemnego

²⁵ Tamże, s. 227.

²⁶ Zob. A.M. W i e r z b i c k i, *Christlicher Humanismus – Ende oder Aufbruch?*, tłum. H. Ulrich, „Die Neue Ordnung” 65(2011), z. 1, s. 4-16.

²⁷ Zob. J. H a b e r m a s, *Pluralizm i moralność*, tłum. W. Buchner, „Tygodnik Powszechny” z 1 V 2005, nr 18, s. 6; kard. J. R a t z i n g e r, *Demokracja, prawo i religia*, tłum. W. Buchner, „Tygodnik Powszechny” z 1 V 2005, nr 18, s. 7. Por. V. P o s s e n t i, *Le ragioni della laicità*, Rubbettino Editore, Soveria Manelli 2007, s. 87-109.

otwarcia się na siebie zsekularyzowanego rozumu i wiary religijnej w procesie obustronnego uczenia się (niem. *doppelter Lernprozess*). Zwrot w postawie intelektualnej myśliciela można tłumaczyć adekwatną diagnozą stanu współczesnej kultury, w której procesy sekularyzacji nie okazały się definitywne, a religia nie przestała przejawiać żywotności. Trudno lekceważyć doniosłość analizy opartej na danych nowej socjologii religii, kwestionującej tezę o zaniku religii, w tym chrześcijaństwa, w społeczeństwie postmodernistycznym, niemniej jednak wydaje się, że w samej strukturze liberalnego społeczeństwa pluralistycznego tkwi już pewna szansa na pełnienie przez religijną wizję człowieczeństwa roli czynnika wspierającego i stymulującego demokrację. Otóż demokracja sama nie wytwarza fundamentów, które ją wspierają i chronią. Metapolityczne fundamenty demokracji jako rządów prawa znajdują się poza polityką.

Czy jakiś warunek powinien zostać koniecznie spełniony, aby postulowany przez Habermasa proces wzajemnego uczenia się środowisk humanizmu laickiego i środowisk humanizmu chrześcijańskiego mógł faktycznie realizować się bez ulegania przez nie homogenizacji? Konieczna okazuje się filozofia oparta na doświadczeniu, które jest elementarnym doświadczeniem człowieka. Tadeusz Styczeń za takie doświadczenie uznał doświadczenie moralne, które otwiera drogę ku metafizyce, rozwijanej w granicach dyskursu racjonalnego, i ku wierze religijnej, wykraczającej poza rozumowe poznanie człowieka i jednocześnie nadającej samemu doświadczeniu moralnemu głębszą spistość i blask.

Wobec kryzysu metafizyki cechującego postmodernistyczny klimat „myśli słabej” Habermas przypisuje racjonalną siłę samej tradycji, odwołującej się wyłącznie do swych immanentnych, poniekąd systemowych racji, nieprzekładalnych – w założeniu postmodernizmu – na racje innej tradycji. W tym kontekście zaletą stanowiska Stycznia wydaje się pokazanie, że metafizyka jest nie tylko częścią tradycji, która sama domaga się uzasadnienia, lecz że jest ona gruntownie zakorzeniona w doświadczeniu moralnym. Nie jest to sprawa wcale drugorzędna dla dalszej hermeneutyki doświadczenia moralnego, hermeneutyki dokonywanej w kategoriach nadprzyrodzonych, właściwych dla języka wiary chrześcijańskiej. Czy koniec końców tym koniecznym warunkiem „procesu wzajemnego uczenia się” nie jest odbudowanie metafizyki na bazie podstawowego doświadczenia człowieka? Dopóki poruszamy się jedynie w obszarze samego doświadczenia, dysponujemy już jakimś *abc* humanizmu, ale – jak wiadomo – alfabety europejskie składają się z więcej niż trzech pierwszych liter. Filozoficzne dzieło Stycznia cechuje się prostotą i rygiorem, wręcz swoistą intelektualną „czerstwością”, właśnie dlatego, że próbował on najpierw poprawnie odczytać początkowe „litery humanizmu”, aby potem z większą łatwością móc na nowo i jednocześnie w zgodzie z tradycją wypowiedzieć kilka koniecznych zdań o człowieku.