

Agnieszka LEKKA-KOWALIK

## KU AUTONOMII ETYKI Uwagi metodologiczne\*

*Powinność moralna jest faktem, elementem niejako zewnętrznym i niezależnym od podmiotu, nie zaś po prostu jego przeżyciem. Ów fakt musi zostać ujęty przez poznający podmiot w „kontakcie z rzeczywistością”. Fakt ten jest faktem normatywnym w tym sensie, że stwierdzenie zachodzenia powinności jest dla podmiotu poznającego powinnościordne. Zdaniem Styczenia ów kontakt z faktem normatywnym to doświadczenie dające wgląd w sytuację ontyczną.*

Do pytania o metodologiczną autonomię etyki ks. Tadeusz Styczeń powracał w wielu tekstach. Etykę definiował następująco: „Dyscyplina filozoficzna, obejmująca zespół zagadnień związanych z określeniem istoty powinności moralnej (dobra lub zła moralnego), z determinacją jej szczegółowej treści (słuszności), ostatecznym wyjaśnieniem faktu powinności moralnej działania oraz genezą zła moralnego i sposobami jego przewycięzania”<sup>1</sup>. W punkcie wyjścia pytania o autonomię etyki zakładamy więc jej naukowość. Założenie to jest szeroko dyskutowane, ale nie będzie ono przedmiotem niniejszego artykułu. W trakcie rozważań naszkicuję natomiast rozumienie autonomii nauki i zależności między naukami, odwołując się do prac Stanisława Kamińskiego, do których odwoływał się również Tadeusz Styczeń; następnie zarysuję podstawy autonomii etyki według Styczenia, a w konkluzji wskażę na problemy, z jakimi musi się uporać współczesny zwolennik tezy o autonomii etyki.

### AUTONOMIA NAUKI A ZALEŻNOŚCI MIĘDZY NAUKAMI

W artykule *Antropologia a etyka* ks. Tadeusz Styczeń czyni istotną uwagę metodologiczną: „Warunkiem merytorycznie trafnych i formalnie poprawnych rozwiązań problemów jest dojrzałe widzenie samych problemów”<sup>2</sup>. W świetle

\* Niniejszy tekst stanowi zmienioną wersję wystąpienia, które przedstawione zostało podczas seminarium „Autonomia etyki dziś”, zorganizowanego przez Instytut Jana Pawła II KUL 11 grudnia 2015 roku.

<sup>1</sup> T. S t y c e Ń, hasło „Etyka”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 269-284.

<sup>2</sup> T e n Ź e, *Antropologia a etyka*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 3, *Objawiać osobę*, red. ks. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 161; zob. też: tamże, s. 149-161.

tęgo wskazania rozwiązanie problemu autonomii etyki wymaga ustalenia, co jest rozumiane przez autonomię. Zaczniemy od tego, że „autonomiczność” stanowi pewną relacyjną własność bytu, to zaś nakazuje postawić pytania, po pierwsze, o człony tej relacji (co jest autonomiczne i wobec czego?) oraz, po drugie, o jej treściowe zdeterminowanie (na czym polega autonomiczność?). Odpowiedź na pytania o człony relacji jest prosta: skoro przyznaliśmy etyce status dyscypliny naukowej (oczywiście w szerokim sensie słowa „nauka”, a nie w sensie angielskiego „science”), interesuje nas autonomia dyscypliny naukowej. Możemy teraz pytać o jej autonomię wobec religii, polityki, techniki, ideologii, ale też o autonomię wobec innych dyscyplin naukowych. W punkcie wyjścia niniejszych rozważań stawiam pytanie o ostatni z wymienionych wymiarów autonomii: Czy – ewentualnie w jakim aspekcie – etyka jako dyscyplina naukowa jest (lub powinna być) autonomiczna wobec innych dyscyplin naukowych? Pytanie to domaga się dalszego doprecyzowania już w aspekcie treściowego zdeterminowania autonomiczności. Należy bowiem odróżnić autonomię instytucjonalną danej nauki od jej autonomii poznawczej. Autonomia instytucjonalna może być bowiem rozumiana jako wyodrębnienie się określonej nauki spośród innych – inaczej mówiąc, autonomia nauki to jej samodzielność. Kamiński wyróżnia czynniki wewnętrzne i zewnętrzne autonomii dyscypliny naukowej. Do czynników zewnętrznych zalicza stan organizacyjno-informacyjny, natomiast „sprawdzianem bardziej wewnętrznym samodzielności dyscypliny naukowej jest dający się wyróżnić układ problematyki ze względu na osobny przedmiot formalny lub swoisty cel poznania albo z powodu odrębnej aparatury pojęciowej lub metody badania czy systematyzowania”<sup>3</sup>. Za odrębną – i w tym sensie instytucjonalnie autonomiczną – naukę należy więc uznać badania, które mają własny przedmiot formalny, język, problematykę, własne cele i metody oraz własną strukturę organizacyjną (katedry czy wydziały w szkołach wyższych, czasopisma, towarzystwa naukowe czy konferencje tematyczne). W tym sensie etyka z pewnością jest autonomiczna.

By jednak treściowo uchwycić autonomię poznawczą dyscypliny naukowej, należy przyrzeć się możliwym zależnościom między naukami. Stanisław Kamiński wyróżnił dwa typy takich zależności: psychologiczne (motywacyjne), gdy uprawiający pewną naukę w niej znajduje bodziec, by zająć się inną, oraz przedmiotowe, gdy treść lub forma pewnej nauki warunkuje inną naukę. Wśród zależności przedmiotowych wskazał zaś: (1) zależności genetyczne, gdy pewna nauka w jakimś sensie stanowi źródło lub wcześniejszy etap rozwojowy innej nauki – podsuwa problemy do rozwiązania, dostarcza wstępnych pojęć

<sup>3</sup> S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1992, s. 253.

czy metod, heurystycznie sugeruje pewne twierdzenia (na przykład psychologia czy fizyka są genetycznie zależne od filozofii); (2) zależności strukturalne, gdy pewna nauka zakłada inną metodologicznie, czyli jest dla niej metanauką, czerpie z niej przesłanki czy też włącza jej tezy do swej bazy zewnętrznej (na przykład historia fizyki strukturalnie zależy od fizyki, gdyż jest fizyki metanauką); (3) zależności funkcjonalne, gdy pewna nauka ułatwia uprawianie innej przez dostarczanie analogii, modeli heurystycznych lub ilustracyjnych, a nawet instrumentarium (na przykład teoria umysłu czerpie analogie z nauk komputerowych)<sup>4</sup>. Zależności między naukami są faktem. Pytanie wobec tego brzmi: które z wymienionych zależności znoszą poznawczą autonomię nauki? Z pewnością nie są to ani zależności psychologiczne, ani też przedmiotowe zależności genetyczne czy funkcjonalne. Zależność genetyczna staje się faktem jedynie historycznym, gdy dana dyscyplina osiąga autonomię instytucjonalną w podanym wyżej sensie. Zależności funkcjonalne pojawiają się w danej dyscyplinie na etapie heurezy lub dydaktyki, a nie na etapie uzasadniania twierdzeń. Pozostają zależności strukturalne. Etyka nie jest metanauką dla żadnej innej dyscypliny, ale posiada zewnętrzną bazę metafizyczną: zakłada co najmniej istnienie, poznawalność i inteligibilność świata. Nauki zakładają tezy tradycyjnie należące do filozofii i w tym względzie etyka nie różni się od jakichkolwiek innych dyscyplin. „Nauka – twierdzi Kamiński – zakłada bowiem filozofię, a nie tylko ją umożliwia”<sup>5</sup>. O ile więc nie chcemy uznać, że wszelka nauka jest poznawczo nieautonomiczna, należy przyjąć, że obecność tez innej nauki w bazie zewnętrznej danej dyscypliny nie zagraża jej autonomii. Przyjmując zaś definicję etyki zaproponowaną przez Tadeusza Stycznia, należy też odrzucić możliwość, że tezy etyki są wydedukowane z przesłanek innej nauki. Co wobec tego gwarantuje autonomię poznawczą dyscypliny naukowej? Nie wystarczy po prostu posiadanie przez nią własnego przedmiotu formalnego. Przedmiot formalny mają też metanauki: jest nim inna nauka ujęta w określonym aspekcie, a więc są one strukturalnie zależne od owej innej nauki. Sądzę natomiast, że autonomia poznawcza w najsilniejszym sensie tego terminu ufundowana jest na przedmiotowości nauki: by zachować poznawczą autonomiczność, nauka powinna obracać jakiś aspekt rzeczywistości za swój przedmiot formalny, a dzięki temu mieć własne dane empiryczne (pomijam w tym rozumowaniu nauki formalne), niezależne od danych i wyników wszelkiej innej nauki, dane te zaś powinna ująć we własnym języku i wyjaśnić. Mówiąc krótko, autonomię poznawczą dyscypliny gwarantuje metodologicznie autonomiczny empiryczny punkt wyjścia formułowania teorii wyjaśniającej. Wymóg formułowania teorii

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 280n.

<sup>5</sup> T e n ż e, *Nauka i filozofia a mądrość*, w: tenże, *Jak filozofować?*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 60.

wyjaśniającej pojawia się jako konsekwencja rozumienia, czym jest nauka (jaki jest cel poznania nazywanego naukowym, czym są: teoria, hipoteza czy uogólnianie, oraz jakie warunki musi spełnić wyjaśnianie w nauce); a własne dane autonomicznej nauki gromadzone są w świetle pytań (problematyki) owej nauki. Formułując wymóg posiadania przez naukę „własnych danych”, należy jednak zachować ostrożność, niekiedy owe fakty są bowiem dostępne dzięki instrumentom poznawczym, ale sama teoria instrumentów poznawczych należy do innej nauki (na przykład dane biologii zbierane dzięki wykorzystaniu mikroskopu można ustalić w oparciu o wykorzystanie teorii optycznych sformułowanych w fizyce, co jednak nie likwiduje autonomii poznawczej biologii, ponieważ dane, które w ten sposób uzyskuje, nadal pozostają dla niej danymi, które musi wyjaśnić, optyka zaś, nie dysponując pojęciami niezbędnymi dla ich językowego ujęcia, nie może sformułować wyjaśniającej je teorii).

#### POZNAWCZA AUTONOMIA ETYKI

Etyka jest z pewnością autonomiczna w sensie instytucjonalnym – z nadatkiem spełnia przywołane wyżej warunki, które sformułował Kamiński. Wykazać trzeba natomiast, że etyka w sensie przyjętym przez Tadeusza Stycznia jest także autonomiczna poznawczo. Warunek takiej autonomii stanowi przedmiotowość etyki: jej przedmiotem formalnym powinien być „wycinek” rzeczywistości niezależny w istnieniu od jakiegokolwiek innej nauki i powinien on zostać w jej ramach ujęty w świetle określonych pytań – tylko wówczas bowiem etyka dysponuje własnymi doświadczalnymi „danymi”, które ma wyjaśnić. Kamiński mówi wprost: „Struktura teorii eksplanatywnej wymaga, aby najpierw kontakt z rzeczywistością zrodził dane, które potem wyjaśnia”<sup>6</sup>. Czym jest zatem w przypadku etyki ów „wycinek” rzeczywistości (przedmiot etyki) i czym są owe „dane”? Wedle Tadeusza Stycznia przedmiotem etyki jest powinność moralna, a celem określenie istoty powinności moralnej oraz jej wyjaśnienie, przy czym cel ten rozumiany jest maksymalistycznie: chodzi o wyjaśnienie o s t a t e c z n e.

Czym jest powinność moralna jako przedmiot etyki? Styczeń pisze: „Gotowi jesteśmy przyjąć jako fakt przeżycie powinności, mniej samą powinność daną w poznawczym przeżyciu powinności. Wydaje się jednak, że w osobliwości zarówno samego faktu normatywnego, jak i jego poznawczego ujęcia tkwi raczej powód do stawiania pytań pod jego adresem niż powód do «skreślenia» go – tylko dlatego, że nie mieści się w ramach przyjętej dogmatycznie doktryny epistemologicznej czy metafizycznej. Jedynie rzetelną postawą wobec faktów

<sup>6</sup> T e n ż e, *O metodologicznej autonomii etyki*, w: tenże, *Jak filozofować?*, s. 325.

jest po prostu przyjmowanie ich do wiadomości<sup>7</sup>. Innymi słowy, powinność moralna jest faktem, elementem niejako zewnętrznym i niezależnym od podmiotu, nie zaś po prostu jego przeżyciem. Ów fakt – by stać się daną do wyjaśnienia naukowego – musi natomiast zostać ujęty przez poznający podmiot w „kontakcie z rzeczywistością”. Fakt ten jest faktem normatywnym w tym sensie, że stwierdzenie zachodzenia powinności jest dla podmiotu poznającego powinnościородne. Zdaniem Styczenia ów kontakt z faktem normatywnym to doświadczenie dające wgląd w sytuację ontyczną. Oznacza to, że w punkcie wyjścia etyka odrzuca wąskie (sensualistyczne) pojęcie doświadczenia. Nie negując możliwości istnienia innych faktów normatywnych, Styczeń podkreśla, że powinność moralna jest faktem swoistym, a „można tę swoistość określić jako nieredukowalność moralnej powinności do powinności pozamoralnych<sup>8</sup>. Powinność moralną – fakt normatywny – podmiot poznający ujmuje w sądzie normatywnym „ja powinieniem”, a dokładniej: „ja powinieniem uczynić X wobec C”. Sąd o mojej powinności nie wystarczyłby jednak do zbudowania nauki, „jako że etyka staje się teorią naukową dopiero wtedy, gdy traktuje o swoim przedmiocie w sposób ogólny<sup>9</sup>. Styczeń uważa przy tym, że procedura ustalenia sądu ogólnego o powinności jako przedmiocie etyki nie musi być uogólnianiem indukcyjnym, a nawet twierdzi: „Uzasadniony wydaje mi się pewien pluralizm w tym względzie<sup>10</sup>. Sam proponuje zabieg „wymienialności” elementów w sądzie normatywnym, aż do uzyskania sądu „A powinien X wobec C” czy też „C należy się X od A”, gdzie A i C są osobami. „Etyka – twierdzi Styczeń – dysponuje swoistymi dla siebie i nieredukowalnymi do żadnych innych sądami empirycznymi, stanowiącymi dla niej empiryczną bazę, co już samo gwarantuje jej charakter samodzielnej i metodologicznie od żadnej innej dyscypliny (szczegółowej, filozoficznej czy teologicznej) niezależnej, tj. autonomicznej, teorii<sup>11</sup>”.

Podkreślmy tu wyraźnie, że ów sąd opisowo-normatywny nie jest faktem normatywnym-powinnością moralną, ale językowym ujęciem tego faktu. Czym wobec tego jest powinność moralna ujęta w sądzie etycznym? Sama forma sądu etycznego sugeruje odpowiedź: jest to pewna relacja między A a C. Z punktu widzenia metafizyki powinność to swoisty byt relacyjny, którego istnienie jest „zawieszane” na istnieniu A i C, a którego istota – afirmowanie, jak to zostanie niżej pokazane – zdeterminowana jest przez osobowy charakter A i C. Relacja ta ma co najmniej cztery cechy: (1) realność – jest stanem rzeczy,

<sup>7</sup> Styczeń, *Antropologia a etyka*, s. 155.

<sup>8</sup> Tenże, *Problem autonomii etyki*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 2, *Etyka niezależna*, red. K. Krawjewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 431.

<sup>9</sup> Tamże, s. 439.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże, s. 438.

pewnym bytem; (2) obiektywność – podmiot jej nie ustanawia, ale odkrywa i ujmuje we własnym sądzie; (3) swoistość – nie da się jej „rozłożyć” na inne relacje lub do innych zredukować; (4) bezpośrednia dostępność – jest poznawalna przez doświadczenie, nie zaś wydedukowana z jakiejś teorii.

Wymienione własności relacji powinności jako faktu wskazują, że jest ona podstawowym gwarantem autonomii poznawczej etyki. Pytania, które stawia etyka pod adresem tejże relacji, są natomiast gwarantem autonomii tej dyscypliny wobec innych nauk, ponieważ to one ostatecznie determinują przedmiot formalny, czyli aspekt, w którym rozpatrywana jest ta relacja powinności. Etyka stawia trzy pytania: (1) Jaka jest istota tej relacji? (2) Dlaczego relacja ta istnieje? oraz (3) Dlaczego A powinien to oto X wobec C? Najistotniejsze jest tu pytanie pierwsze, na które Styczeń odpowiada: istotą owej relacji między A a C jest afirmacja, czyli miłość. Ostatecznie więc dane empiryczne etyki jako rezultat doświadczenia faktu powinności ujęte zostają w sądzie: „Osobie jako osobie należąca jest afirmacja od osoby jako osoby poprzez ten oto czyn” czy też: „Osoba jako osoba powinna afirmować osobę jako osobę, czyniąc to oto”<sup>12</sup>. Odpowiednio można wyróżnić trzy wymiary tego sądu: powinnościowy („coś powinienem”), egzystencjalny („powinność jest realna”) i słusnościowy („powinienem to to”). Fakt, że coś powinienem, ujmuję w bezpośrednim doświadczeniu. By uchwycić pozostałe wymiary, potrzebna jest dalsza analiza.

### „WYMIARY” I PRAWDZIWOŚĆ SĄDU ETYCZNEGO

Sąd etyczny domaga się dalszej analizy ze względu na swój wymiar egzystencjalny i słusnościowy, przy czym termin „wymiar” jest tu oczywiście metaforą. Wyjaśniając ów wymiar egzystencjalny, Styczeń pisze: „Etyka – jako epistemologicznie samodzielna i metodologicznie niezależna dyscyplina w powinnościowym zakresie swych sądów – nie traci w najmniejszym stopniu swej autonomii metodologicznej przez to, że staje się metafizyką moralnej powinności. Chociaż bowiem sąd o moralnej powinności wyraża coś zupełnie swoistego i w swej funkcji jest nie do zastąpienia przez żaden inny sąd, to przecież jest on równocześnie pod innym względem sądem egzystencjalnym: stwierdza realne zachodzenie powinności afirmowania osoby przez osobę”<sup>13</sup>. I dodaje, że etyka „zostaje włączona w teorię bytu moralnego, lub inaczej mówiąc staje się metafizyką tego, co powinno i komu powinno, nie przestając być autonomiczną, to jest metodologicznie całkowicie niezależną, teorią moral-

<sup>12</sup> W sądzie tym zniesiona zostaje dychotomia opisowy–normatywny (zob. t e n ż e, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do zdań normatywnych*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 401-420).

<sup>13</sup> T e n ż e, *Problem autonomii etyki*, s. 445.

nej powinności”<sup>14</sup>. Innymi słowy, etyka ma własny empiryczny punkt wyjścia, wyrażony w sądach etycznych o afirmacji osoby przez osobę, natomiast wyjaśnienie, dla czego owa relacja powinności afirmacji zachodzi, należy do metafizyki. Styczeń przyjmuje tu klasyczne rozumienie filozofii rozwijane w lubelskiej szkole filozoficznej<sup>15</sup>: „Poszczególne działy filozofii dotyczą różnych bytów czy różnych racji bytowości wziętych analogicznie. Metafizyka szczegółowa nie daje się wydedukować z ogólnej. Posiada własne dane doświadczenia, uwyrażniające nowe treści w strukturze bytu”<sup>16</sup>. Należy w tym miejscu wyraźnie podkreślić różnicę między wyjaśnianiem a uzasadnianiem. Wyjaśnieniu podlegają fakty – zdanie ujmujące dany fakt traktowane jest jako prawdziwe, a pytamy dlaczego fakt ten zaistniał; uzasadnienia zaś wymagają twierdzenia: należy pokazać ich prawdziwość czy też prawdopodobieństwo. Styczeń słusznie więc podkreśla, że w wyjaśnieniu faktu powinności ujętego w sądzie powinnościowym odwołanie się do metafizyki człowieka-osoby nie dostarcza „żadnego nowego uzasadnienia sądu etycznego. Przeciwnie, zarówno metafizyczna, jak i chrześcijańska wykładnia tego sądu zakłada już jego metodologiczną prawomocność”<sup>17</sup>.

Owa „metodologiczna prawomocność” to – jak sądzę – prawdziwość uzasadniona bezpośrednim doświadczeniem. Skoro sąd: „Osoba jako osoba powinna afirmować osobę jako osobę”, jest doświadczalnym ujęciem realnej relacji między osobami, to można mu przypisać kwalifikację prawdy (fałszu) w sensie epistemicznym, przy założeniu że sąd prawdziwy to taki sąd, który stwierdza, jak jest – prawda rozumiana jest tu więc jako *adequatio intellectus et rei*. Taką koncepcję prawdy bez wątpienia akceptuje Styczeń, gdy pisze, że sąd „powiniennem afirmować...”<sup>18</sup> jest aktem „autoproklamacji prawdy”<sup>19</sup>, a „akt jego wydania służy stwierdzeniu (asercji) – w sposób co najmniej domniemany – prawdy”<sup>20</sup>. Podmiot wydający ów sąd wiąże się prawdą daną w tym sądzie, a choć jest autorem sądu, nie jest twórcą, ale odkrywcą prawdy, we własnym sądzie stwierdza bowiem realne zachodzenie relacji powinności. „Wiąże się prawdą” znaczy tu nie tylko: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć”<sup>21</sup>, ale też to, że podmiot „rządzi się i kieruje praw-

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Na temat lubelskiej szkoły filozoficznej zob. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, *Historia Lubelskiej Szkoły Filozoficznej*, <http://www.ptta.pl/lstf>.

<sup>16</sup> Kamiński, *Nauka i metoda*, s. 314 (przyp. 62).

<sup>17</sup> Styczeń, *Problem autonomii etyki*, s. 447.

<sup>18</sup> Tenże, *Antropologiczne podstawy etyki czy etyczne podstawy antropologii?*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 3, s. 168.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tenże, *Normatywna moc prawdy, czyli: Być sobą to przekraczać siebie. W nawiązaniu do Karola Wojtyły etyki jako antropologii normatywnej*, „Ethos” 19(2006) nr 4(76), s. 30.

dą wydawanego przez siebie sądu”<sup>22</sup>. Tym sposobem stwierdzona w sądzie prawdziwym powinność „okazuje się samowezwaniem podmiotu do czynu na miarę prawdy”<sup>23</sup>. Innymi słowy, wiązanie się prawdą to nie tylko uznanie prawdy (asercja), ale też uczynienie jej podstawą działania. To właśnie w tym punkcie ujawnia się kolejny wymiar sądu etycznego. Człowiek postawiony w „sytuacji etycznej” nie formułuje sądu uogólnionego, ale sąd jednostkowy: „Ja powinienem uczynić to oto X wobec tej oto osoby C”. Czyn, który ma wykonać, stanowi konkretny wyraz afirmowania C. Sąd etyczny można więc – analitycznie – rozłożyć na dwa sądy połączone koniunkcją: „powiniennem afirmować C jako osobę” i „afirmacja C powinna tu oto polegać na tym oto moim czynie X”. Drugi z członów koniunkcji ujmuje to, co Styczeń nazywa wymiarem słusznościowym sądu. Wymiar ten czyni mój sąd „powiniennem” zależnym od kontekstu i otwartym na błąd. „Powiniennem spragnionego C napoić” nie jest sądem słusznym w każdym kontekście – napojenie spragnionego C, leżącego w szpitalu po operacji usunięcia woreczka żółciowego, zapewne źle by się dla niego skończyło.

Jeśli jednak etyka jako nauka chce wyrazić coś więcej niż sąd ogólny: „osobie od osoby należna jest afirmacja (miłość)” – a zdaniem Styczenia powinna to czynić – potrzebuje ona sądów uogólnionych, jakie czyny służą afirmacji osoby przez osobę, a jakie temu nie służą. W tym punkcie jednak kończy się metodologiczna niezależność etyki. Do uznania słuszności konkretnego czynu jako afirmacji osoby pewnego C niezbędna jest bowiem wieloaspektowa wiedza o C i o jego miejscu w całokształcie rzeczywistości. „Z tego punktu widzenia – pisze Styczeń – okazują się wszelkie informacje na temat człowieka-osoby, przedmiotu afirmacji, informacjami etycznie doniosłymi”<sup>24</sup>. Dostrzegając zaś fakt, że istnieje wiele antropologii, czerpiących tezy tak z filozofii, jak i z nauk szczegółowych, ostatecznie twierdzi: „Jeśli zatem etyka w formułowaniu sądów o moralnej słuszności jest metodologicznie zależna od antropologii i jeśli informacje tej ostatniej mogą przybrać zróżnicowaną co do treści postać (przeciwstawnych par nie wykluczając), wówczas jest rzeczą jasną, że etyka w formułowaniu i uzasadnianiu sądów o słuszności moralnej postępowania nie tylko jest otwarta na proprium określające bliżej jej charakter, lecz także tego proprium wręcz się domaga”<sup>25</sup>. I konkluduje: „Teza o niezależności etyki w wymiarze sądów o moralnej słuszności postępowania jest iluzją, do której nie warto już chyba w przyszłości wracać. Natomiast pytanie o niezależność (autonomię) etyki bez wyraźnego wskazania wymiaru

<sup>22</sup> T e n ż e, *Antropologiczne podstawy etyki czy etyczne podstawy antropologii?*, s. 169.

<sup>23</sup> Tamże, s. 171.

<sup>24</sup> T e n ż e, *Problem autonomii etyki*, s. 442.

<sup>25</sup> Tamże, s. 444.



sądu etycznego (powinnościowego czy słusznościowego), którego pytanie ma dotyczyć, jest po prostu pytaniem wadliwie postawionym i winno – jako pseudoproblem – zniknąć z listy zagadnień naukowych<sup>26</sup>. Krótko mówiąc, sąd, że osobie od osoby należąca jest afirmacja, stanowi „daną doświadczenia” i gwarantuje etyce metodologiczną niezależność jako nauce filozoficznej, sąd zaś: „Ten oto czyn afirmuje (tego oto lub każdego) człowieka jako osobę”, jest metodologicznie zależny od koncepcji antropologicznych, a także od wyników innych nauk.

### KILKA PROBLEMÓW METODOLOGICZNYCH

Zaproponowane przez Tadeusza Stycznia rozwiązanie problemu autonomii etyki zachwyca precyzją, ale rodzi kilka problemów. Pierwszy z nich dotyczy słusznościowego wymiaru sądu etycznego, gdy etyka staje się nie-autonomiczna. Dane doświadczenia uogólnione w sądach „czyn X jest (nie jest) afirmacją osoby jako osoby” znajdują swe uzasadnienie w rozmaitych antropologiach. „Tylko dlatego – twierdzi Styczeń – że Wojtyła i Kotarbiński pragną afirmować osobę jako osobę, formułują obaj 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<sup>27</sup>. I słusznie podkreśla, że obie te tezy nie mogą być równocześnie prawdziwe w odniesieniu do realnego człowieka. Spójrzmy raz jeszcze na relację etyka–antropologia, by uwyraźnić problem. Sąd „osobie od osoby należąca jest afirmacja” jest językowym ujęciem realnej międzyosobowej relacji powinności, a więc ujęciem pewnego bytu w aspekcie egzystencjalnym (relacja zachodzi niezależnie od mego uznania) oraz treściowym (jako afirmacja). W celu wyjaśnienia owego swoistego bytu formułujemy racje, które budują antropologię osobowego „ja”, i owe racje zapewniają jego wyjaśnienie ostateczne i koniecznościowe, to znaczy uniesprzecniają fakt zachodzenia relacji powinności. Antropologia osobowego „ja” jest wystarczająca dla wyjaśnienia faktu powinności, a jej tezy wystarczają do uzasadnienia sądu „ja powinienem”. Skoro jednak mamy przeciwstawne sądy o tym, co stanowi afirmację osoby przez osobę (na czym powinna polegać afirmacja), antropologia osobowego „ja” musi zostać poszerzona o dodatkowe tezy, stanowiące racje dla owych przeciwstawnych sądów. Rodzi się natychmiast pytanie: Co

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże, s. 443.

jest źródłem owych dodatkowych tez antropologicznych? Styczeń podkreśla, że wszelkie informacje na temat człowieka są informacjami etycznie doniosłymi. By jednak można je było „włączyć” do antropologii osobowego „ja”, muszą być co najmniej z nią niesprzeczne. Problem jest zresztą bardziej skomplikowany. Oczywiście pozostaje, że twierdzenia psychologii czy medycyny są istotne dla oceny słusznościowego wymiaru sądu etycznego, jak jednak pokazuje zarówno historia, jak i filozofia nauki, ich twierdzenia się zmieniają. Ponadto – jak już zauważyłam powyżej – w filozofii nauki powszechnie akceptowana jest teza, że „nagich faktów nie ma”, a tak zwane fakty naukowe są już uwikłane w teorie, mając przy tym swoją zewnętrzną bazę filozoficzną (w przypadku wielu nauk zaś także bazę filozoficzno-antropologiczną). Pod jakimi warunkami możemy więc z nauk innych niż etyka czerpać przesłanki do uzasadnienia sądu stwierdzającego, co powinienem wobec C? Intuicyjnie oczywiście twierdzenie Styczenia, że rozbieżność w sądach dotyczących tego, co stanowi afirmację osoby przez osobę lub afirmacji tej nie stanowi, znajduje swe wyjaśnienie w odmiennych koncepcjach antropologiczno-filozoficznych, po uwzględnieniu wyników współczesnej filozofii nauki urasta do kwestii, która zasługuje na poważne opracowanie.

Styczeń słusznie też podkreśla, że sądy przeciwstawne nie mogą być jednocześnie prawdziwe, to jest: adekwatne do rzeczywistości. Zauważmy tu, że w podanym przykładzie chodzi o sądy logicznie sprzeczne, a nie jedynie przeciwne (w sensie ujętym w kwadracie logicznym): „religijne wychowanie człowieka *j e s t* sposobem jego afirmacji” oraz „wychowanie religijne człowieka *n i e j e s t* sposobem jego afirmacji”. Termin „człowiek” występuje tu w supozycji formalnej: chodzi przecież o każdego człowieka, a w domyśle pozostaje też wymiar czasowy. Kontrowersja ma więc charakter niejako totalny: wychowanie religijne każdego człowieka zawsze jest – albo zawsze nie jest – sposobem jego afirmacji. Jaka jest wobec tego rola proprium etyki? Czy owo proprium jedynie identyfikuje pewną teorię etyczną dla potrzeb dydaktycznych lub historycznych, czy też możliwych jest wiele etyk z poszerzonymi antropologiami – a wobec tego etyk z przymiotnikiem, bez roszczenia do prawdziwości? W tym ostatnim przypadku otwiera się droga do relatywizmu, przynajmniej w wymiarze słusznościowym. Jest to kolejna kwestia wymagająca opracowania.

Inny problem rodzi się podczas zabiegu „wymienialności”. Klasyczny przykład, na który powołuje się Styczeń, to spór dwóch przyjaciół A i B, czy powiedzieć ich wspólnemu przyjacielowi C, że jest śmiertelnie chory. Warunkiem sensowności tego sporu jest przekonanie, że muszą oni afirmować C, czyli działać dla jego dobra. Przekonanie to ma walor bezpośredniej oczywistości, co wystarcza dla jego uprawomocnienia. Zabieg wymienialności polega na myślnym podstawieniu wszystkich innych za A, B i C, co pozwala otrzymać

sąd uogólniony: Osobie jako osobie należna jest afirmacja od osoby jako osoby. „Granice owej wymiennalności, w każdym bądź razie jej próg – twierdzi Styczeń – zauważyłoby się dopiero wówczas, gdyby na miejsce C próbowano wstawić jego psa Burka”<sup>28</sup>. Wykonajmy zabieg proponowany przez Styczenia. Oto dwaj właściciele psów spierają się o to, czy ciężko choremu szczeniakowi podać lekarstwo. Czyż warunkiem sensowności sporu nie jest pragnienie dobra szczeniaka? W miejsce C można wstawić także instytucje. Oto umiera przywódca państwa, a spierają się dwaj patrioci, czy fakt ten publicznie ogłosić. Podstawą sporu jest w tym wypadku pragnienie dobra państwa. Przykład można modyfikować, wstawiając za C rozmaite rodzaje bytów. Podobnemu zabiegowi „wymienialności” – z analogicznym rezultatem – można poddać także A i B. Sporu między instytucjami – choćby sporu między związkiem zawodowym a radą nadzorczą – nie można w prosty sposób zredukować do sporu między ich prezesami czy dyrektorami, a warunkiem jego sensowności jest realizacja dobra, na przykład dobra przedsiębiorstwa. Zauważmy, że nie chodzi tu o wymiar słusznościowy sądu etycznego – o to, c o powinieniem uczynić, ale o jego wymiar powinnościowy – że temu oto bytowi należna jest afirmacja, to jest działanie dla jego dobra, czyli jakaś postać miłości. W rozpatrywanym przez Styczenia przypadku relacja powinności afirmacji zachodzi ze względu na osobowy charakter podmiotów relacji, nie zaś ze względu na jakieś szczególne własności tych osób. Pełne w jakimś sensie brzmienie sądu etycznego pojmowanego jako ujęcie relacji powinności międzyosobowej jest więc następujące: „Osobie od osoby należna jest afirmacja ze względu na nią samą”, a więc dlatego, że jest ona osobą, a nie dlatego, że jest celebrytą, bogaczem, członkiem establishmentu czy moim szefem. Taką formułą posługuje się Styczeń w wielu swoich pracach, nierzadko przytaczając ją w wersji łacińskiej: *Persona est affirmanda propter se ipsam*. Odpowiedź na pytanie, co jest źródłem owej radykalnej powinnościowości, należy już do antropologii – źródłem tym jest godność osoby. Inaczej jest w przypadku innych typów bytów – i tu istotna jest ich charakterystyka. Gang i uniwersytet to dwa rodzaje instytucji społecznych, a trudno sobie wyobrazić, by z gangiem łączyła mnie moralna powinność działania dla dobra tej instytucji. Wobec tego oczywiście staje się, że powinnościowość nie jest absolutną własnością bytów-instytucji. Nie jest to oczywiście w przypadku bytów naturalnych: Czyż pies właśnie jako pies nie rodzi powinności moralnej działania dla jego dobra? A komar lub muszka owocowa? A jeśli zobaczę potrąconego przez auto, wyraźnie cierpiącego jelenia i nie zareaguję – choćby informując odpowiednie służby – to czy zachowam się tak, jak moralnie powinnam? Powyższe pytania prowadzą do ogólniejszej kwestii: Czy oprócz bytów osobowych istnieją inne byty, które

<sup>28</sup> Tamże, s. 439.

są powinnościородne, a jeśli tak, to skąd bierze się ich powinnościородność? Czy są one powinnościородne moralnie jedynie jako dobra dla osoby, czy też same w sobie zasługują na jakąś postać afirmacji? Czy psu ze względu na niego samego należy się jakiś rodzaj afirmacji, czy też jeśli afirmacja mu przysługuje, to jest tak wyłącznie ze względu na relację psa do osoby?

Na namysł zasługuje też pierwsza część sądu etycznego: „osobie od osoby”. Czy osobie należna jest afirmacja jedynie od osoby, czy też na przykład od instytucji? Sam problem ma wymiar metafizyczny, ponieważ jego rozstrzygnięcie wymaga odpowiedzi na pytanie, czym jest instytucja. Dyskusja nad odpowiedzialnością instytucji (choćby odpowiedzialnością państwa czy uniwersytetu) pokazuje, że redukcja odpowiedzialności instytucji do „sumy” odpowiedzialności osób je tworzących budzi poważne zastrzeżenia. W niniejszym artykule nie podejmę prób odpowiedzi na powyższe pytania, choć można, jak sądzę, postawić tezę – co najmniej jako hipotezę – że termin „afirmacja” uzyskuje treść zależną od rodzaju bytów, które wchodzą w relację powinności moralnej. W niniejszych rozważaniach chcę natomiast pokazać, że jeśli uznamy konieczność rozszerzenia sądu etycznego do postaci „bytowi powinnościородnemu należy się afirmacja od osoby jako osoby”, a nawet ogólniej: „bytowi powinnościородnemu należy się afirmacja od bytów należących do tych a tych rodzajów”, to problem autonomii etyki będzie trzeba raz jeszcze rozpatrzyć; a wyjaśnień szukać nie tylko w antropologii.

Zarysowane dwa problemy prowadzą do trzeciego. Współczesna filozofia nauki głosi uteoretycznienie obserwacji naukowej. Pytanie brzmi: Czy i w jakim stopniu dotyczy to doświadczenia etycznego? Uwyrażniony sąd etyczny: „każdej osobie dla niej samej należna jest afirmacja od każdej innej osoby” jest już sądem uogólnionym, który uzyskuje – przez treściową analizę faktu powinności – wyjaśnienie ostateczne i konieczne (uniesprzeczniające) w racjach antropologicznych<sup>29</sup>. Termin „osoba” nie jest terminem obserwacyjnym, ale teoretycznym, tak jak teoretyczne są tezy antropologii. Ów sąd jest uogólnieniem bezpośredniego doświadczenia: ja powinienem X wobec C. Czy doświadczenie to jest ateoretyczne? Z pewnością przyjmuję założenia co do własnych umiejętności, ujmuję aktualne okoliczności czy potrzeby C. Owe założenia, które filozofowie nauki nazywają założeniami tła, pozwalają zinterpretować daną doświadczenia: „powinienem X wobec C”. Nawet zwykłe spostrzeżenie „obarczone” jest tego rodzaju założeniami<sup>30</sup>. Występują one także w oryginalnym przykładzie Stycznia: spierają się dwaj przyjaciele C i choć

<sup>29</sup> Szerzej na ten temat zob. t e n ż e, *Antropologia a etyka*, s. 157n.

<sup>30</sup> Zob. np. A. G r o b l e r, *Metodologia nauk*, Wydawnictwo Aureus–Wydawnictwo Znak, Kraków 2006. Dyskusje nad uteoretycznieniem obserwacji można przeszedzić, korzystając z zamieszczonego w książce indeksu pojęć (zob. tamże, s. 336).

mają sprzeczne opinie na temat tego, co należy uczynić, przekonanie, że chcą dobra C, jest już włączone w rozumienie przyjaźni. Gdyby spór dotyczył tego, jak należy najmocniej dokuczyć C, to z pewnością nie uznalibyśmy, że spierają się przyjaciele C ani że spór dotyczy tego, co jest dla C dobre. „Teoria” przyjaźni (cudzośćłów przy słowie „teoria” sygnalizuje, że mamy na myśli poznanie potoczne) umożliwia interpretację sporu A i B. Problemu uteoretycznienia obserwacji nie eliminuje nawet wyjątkowy punkt wyjścia etyki: wgląd człowieka w samego siebie. Ów „wgląd” nie dotyczy przecież p o c z u c i a powinności moralnej, ale jej p o z n a n i a, a więc ujęcia swoistego, ale realnego bytu: ujmuję nie tylko fakt istnienia relacji powinności, ale również jej treść. Tylko w tym sensie można przecież sądom etycznym przypisywać prawdziwość i uznawać ich wiążącą moc. W takim rozumieniu sąd etyczny jest zawsze wynikiem szeroko rozumianej obserwacji. Broniąc poznawczej autonomii etyki, należy więc zaproponować rozwiązanie problemu uteoretycznienia obserwacji i istnienia założeń tła.

\*

Podsumujmy dotychczasowe rozważania. Na bazie rozróżnień dokonanych przez Stanisława Kamińskiego postawiłam tezę, że problem autonomii etyki nie dotyczy jej autonomii i n s t y t u c j o n a l n e j, ale p o z n a w c z e j. Autonomia poznawcza w przyjętym tu rozumieniu wymaga, by dana dyscyplina miała charakter przedmiotowy, nie zaś metapredmiotowy. W rozumieniu Stycznia etyka ma taki właśnie charakter: dysponuje własnymi danymi empirycznymi w postaci jednostkowych sądów o powinności moralnej, a sądy te ujmują fakt normatywny, to jest realnie istniejącą, obiektywną relację powinności między osobami, przy czym treścią owej powinności jest afirmacja (miłość). Uogólnienie tych sądów operacją „wymienialności” pozwala sformułować ogólny sąd etyczny: „Każdej osobie jako osobie od każdej osoby jako osoby należąca jest (zawsze) afirmacja”. Ostateczne i konieczne wyjaśnienie istnienia i treści tego faktu dokonuje się za pomocą wnioskowań redukcyjnych, przez wskazanie racji wziętych z antropologii. Krótko mówiąc, ujęty w wymiarze powinnościowym sąd etyczny jest sformułowany na bazie danych bezpośredniego doświadczenia i w tym aspekcie etyka jest poznawczo autonomiczna. Natomiast wymiar słusznościowy sądu – czyli uznanie, co faktycznie stanowi afirmację osoby – zależy jest od przyjętej antropologii i w tym aspekcie etyka jest poznawczo nieautonomiczna. Wskazanie na wymiar sądu etycznego czy też – jak zaproponowałam – analityczne rozłożenie go na dwa sądy: powinnościowy („powiniennem afirmować”) i słusznościowy („afirmacja polega na czynie X”), nie rozwiązuje całkowicie problemu autonomii etyki.

Wyliczyłam też pewne problemy, z którymi powinien uporać się zwolennik autonomii etyki. Po pierwsze, skoro zdaniem Stycznia etyka w aspekcie słusnościowym *domaga się* proprium, antropologia osobowego „ja”, z której czerpane są wyjaśnienia faktu powinności, musi zostać poszerzona o dodatkowe tezy, które umożliwiłyby wyjaśnianie rozbieżnych sądów słusnościowych. Dopóki nie odpowiemy na pytanie o źródła owych dodatkowych tez, otwiera się furta relatywizmu, można bowiem wówczas twierdzić, że wiążący sąd „powiniennem wobec tej oto osoby uczynić to oto X” jest prawdziwy w konkretnym systemie etycznym, ale nie *per se* w odniesieniu do rzeczywistości.

Drugi problem dotyczy zakresu podmiotów i przedmiotów sądu etycznego. Sam Styczeń koncentruje się na osobach, ale istnieją racje przemawiające za włączeniem do tego kręgu innych typów bytów, na przykład bytów relacyjnych, takich jak rodzina, państwo, instytucje, czy bytów naturalnych. Wyjaśnienie ich powinności zależne będzie nie tylko od koncepcji człowieka, ale także od szerszych rozstrzygnięć, na przykład dotyczących relacji między człowiekiem a rodziną, państwem, instytucją czy bytem naturalnym, trzeba będzie bowiem odpowiedzieć na pytanie, czy owe byty są „powinnościorodne” same w sobie, czy też jedynie jako dobra dla osoby. Pytanie to jest społecznie istotne wobec prób nadania pewnym bytom naturalnym statusu osób, choć oczywiście osób niebędących ludźmi (ang. *non-human persons*)<sup>31</sup>, a tym samym włączenia tych bytów w zakres obowiązywalności normy personalistycznej. W tym kontekście pojawia się też problem charakteru takich sądów, jak „powiniennem Y wobec uniwersytetu” czy „powiniennem Z wobec psa”. Sądy odnoszące się do osoby są ujęciem danych bezpośredniego doświadczenia. Jaki jednak charakter mają sądy odnoszące się do uniwersytetu czy te odnoszące się do psa? Jawi się bowiem alternatywa: można je uznać za oparte na danych bezpośredniego doświadczenia (tak jak sądy odnoszące się do osoby) albo za wywnioskowane z przyjętej teorii osoby oraz teorii relacji między osobą a owym bytem pozapersonalnym. Rozstrzygnięcie tej kwestii będzie rzutowało na zakres poznawczej autonomii etyki.

Trzeci problem dotyczy uteoretycznienia obserwacji, czyli obecności założeń tła w „obserwacji” właściwej dla etyki, pozwalającej ująć fakt normatywny w sądzie etycznym. Etyk staje przed alternatywą: albo musi pokazać, że obserwacja właściwa jego dyscyplinie (poznawczy kontakt z rzeczywistością, a zatem z relacją powinności) nie jest uteoretyczniona, albo też uznać jej uteoretycznienie i wskazać źródła założeń tła. Także i ta okoliczność rzutuje na rozumienie poznawczej autonomii etyki.

---

<sup>31</sup> Zob. np. hasło „Great Ape Personhood”, Wikipedia, [https://en.wikipedia.org/wiki/Great\\_appe\\_personhood](https://en.wikipedia.org/wiki/Great_appe_personhood).

Starałam się pokazać, że rozwijana przez Tadeusza Stycznia koncepcja autonomii etyki w świetle zarówno jego własnych uwag, jak i współczesnej filozofii oraz metodologii nauk generuje interesujące problemy i jest poznawczo płodna. Wyliczyłam kilka problemów, z którymi powinien zmierzyć się zwolennik autonomii etyki. W konkluzji należy jednak zadać pytanie kluczowe: Czy należy (za)troszczyć się o autonomię poznawczą etyki? Racją pozytywnej odpowiedzi na to pytanie jest zapewne rola sądów „A powinien X wobec C” w życiu indywidualnym i społecznym. Pokazanie tej autonomii eliminowałoby argument, że przyjęcie normy „osobie od osoby należna jest afirmacja” uzależnione jest od przyjęcia określonej ideologii, religii czy filozofii. Powyższe rozważania pokazują natomiast, że obrona autonomii etyki wobec innych dyscyplin naukowych wymaga rozwiązania szeregu kwestii. Ponadto we współczesnej filozofii nauki kwestionuje się autonomiczność jako wartość, głosząc potrzebę zerwania z dyscyplinarnym budowaniem nauki i konieczność rozwijania badań interdyscyplinarnych, a nawet transdyscyplinarnych. Należy się więc zastanowić, na czym tego rodzaju interdyscyplinarność czy transdyscyplinarność miałyby polegać w przypadku badań nad faktami normatywnymi, lub też pokazać, że etyka powinna – a nawet musi – mieć charakter dyscyplinarny. Pozostaje nam zatem – w imię wierności prawdzie – zmierzyć się z problemami, które pojawiły się w toku niniejszych rozważań.