

TADEUSZ STYCZEŃ
Lublin

Com sam stwierdził,
temu nie wolno mi zaprzeczyć.
T. S.

W sumieniu zaś dokonuje się owo szczególne
sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością, które
przejawia się jako normatywna moc prawdy.
K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*

Bo jeśli prawda jest we mnie, musi
wybuchnąć. Nie mogę jej odepchnąć,
bo bym odepchnął sam siebie.
K. W o j t y ł a, *Narodziny wyznawców*

ETYKA JAKO ANTROPOLOGIA NORMATYWNA
W SPRAWIE EPISTEMOLOGICZNIE ZASADNEGO
I METODOLOGICZNIE POPRAWNEGO PUNKTU WYJŚCIA ETYKI
CZYLI
OD STWIERDZENIA: „JEST TAK” – „NIE JEST TAK”
DO NACZELNEJ ZASADY ETYCZNEJ
QUAESTIO DISPUTATA

WSTĘP

Interesuje mnie problem epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki jako teorii zdolnej ukazać racjonalne podstawy dla kategorycznego respektu należnego człowiekowi od człowieka.

Chciałbym w tej sprawie wysunąć pewną propozycję, by poddać ją krytycznej ocenie P.T. Szanownego Auditorium¹.

Czynię to z trzech dopełniających się powodów: dlatego że (1) sprawa poznawczego charakteru etyki leży mi od lat na sercu²; dlatego że (2) uważam za cenny dla tej sprawy wkład dwu zwłaszcza polskich etyków i logików: T. Czeżowskiego³ oraz T. Kotarbińskiego⁴, w nieco zaś innym dla tejże sprawy aspekcie nie mniej dla niej cenny, owszem, istotny wkład filozofa K. kardynała Wojtyły⁵; wreszcie dlatego, że (3) widzę potrzebę kontynu-

¹ Niniejszy tekst jest mutacją wykładu wygłoszonego w języku polskim na VI Zjeździe Filozofów Polskich w Toruniu we wrześniu 1995 r. pod tytułem: *W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki: Primum ethicum et primum anthropologicum convertuntur. (Pomiędzy kognitywizmem naturalizmu a akognitywizmem decyzyjonizmu)*. Do przedstawienia go w niniejszej postaci [w języku niemieckim] ośmiela mnie i zarazem zobowiązuje propozycja P.T. Organizatorów uroczystego sympozjum z okazji 10 rocznicy powstania Międzynarodowej Akademii Filozofii w Liechtensteinie, aby P.T. Uczestnikom tegoż sympozjum ukazać „personalizm z polskiej perspektywy”. Por. T. S t y c z e Ń, *Der Person gebührt Liebe. Zum epistemologisch triftigen und methodologisch gültigen Ausgangspunkt der Ethik oder von Erfahrung des sittlich Gesolten zum ethischen Grundprinzip. Quaestio disputata*. w: *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik*, hrsg. von M. Crespo, Heidelberg 1996, s. 151-193.

² Por. T. S t y c z e Ń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*, Lublin 1972.

³ Por. T. C z e ż o w s k i, *Etyka jako nauka empiryczna*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 18(1949), s. 161-171; por. t e n ż e, *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P. J. Smoczyński, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1989.

⁴ Por. T. K o t a r b i Ń s k i, *O istocie oceny etycznej*, „Przegląd Filozoficzny”, 1948, z. 1-3; por. t e n ż e, *Pisma etyczne*, red. P. J. Smoczyński, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1987. Por. T. S t y c z e Ń, *W sprawie etyki niezależnej*, „Roczniki Filozoficzne”, 24(1976), z. 2, s. 83-118; t e n ż e, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980.

⁵ Por. K. W o j t y ł a, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta*, „Roczniki Filozoficzne”, 6(1958), z. 2, s. 13-31; t e n ż e, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne”, 17(1969), z. 2, s. 9-20; t e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1960; t e n ż e, *Człowiek jest osobą*, „Tygodnik Powszechny”, 18(1964), nr 52, s. 2; t e n ż e, *Osoba i czyn*, Kraków 1969; t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne”, 24(1976), z. 2, s. 5-39; t e n ż e, *Problem kształtowania się kultury poprzez ludzką praxis*, „Roczniki Filozoficzne”, 27(1979), z. 1, s. 9-20; t e n ż e, *Wykłady Lubelskie*, Lublin 1984; J a n P a w e ł II, *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną*, Przemówienie w Auli KUL-u 9 czerwca 1987 r. do przedstawicieli świata nauki, w: J a n P a w e ł II, „Do końca ich umiłowal”. *Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8-14 czerwca 1987 roku*, Città del Vaticano 1987, s. 41-51; t e n ż e, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Lublin 1991; t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wprowadzenie: R. B u t t i g l i o n e, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, Postowie: T. S t y c z e Ń, *Być sobą to przekraczać siebie – O antropologii Karola Wojtyły*, Lublin 1994.

wania tego wkładu zwłaszcza na tle tzw. rewolucji w teorii etyki (C. G. Kerner), zapoczątkowanej w swoim czasie przez D. Hume'a⁶.

Prezentowany poniżej przyczynek ma dwie części. Pierwsza jest próbą ukazania historycznego kontekstu podjętego przeze mnie problemu, w drugiej podejmuję próbę jego rozwiązania.

I

W NAWIĄZANIU DO DZIEJÓW PROBLEMU

1. Od „gilotyny” Hume'a do „gilotyny” Moore'a

Wysunięty przeze mnie problem porusza teoretyków etyki co najmniej od czasu, kiedy D. Hume w znanym fragmencie swego *Treatise on Human Nature* wypowiedział twierdzenie, które w uogólnionej postaci przybrało kształt tezy o nieprzekraczalnej przepaści pomiędzy „jest” i „powinien”⁷. Miało to oznaczać definitywne wyłączenie etyki jako dyscypliny normatywnej z grona dyscyplin pretendujących do tytułu rzetelnego poznania, a to ze względu na niemożliwość jej logiczno-formalnego powiązania z takimi dyscyplinami, które – jak przede wszystkim antropologia – wypowiadają swe twierdzenia w trybie orzekającym, informatywnym, uznanym za wyłącznie umożliwiającą ich kontrolę w świetle kryteriów weryfikacji, stawianych obiektywnemu poznaniu. Pomimo tak radykalnego werdyktu wypowiedzianego przez Hume'a w imieniu logiki pod adresem etyki – werdykt ten nazwano „gilotyną” Hume'a – podejmowano nadal coraz to nowe próby zbudowania mostu nad wspomnianą „przepaścią”. Jedni – jak M. Black⁸ – podejmowali próbę przej-

⁶ Por. D. H u m e, *Treatise on Human Nature*, III, 1, 1 (wyd. polskie w przekładzie Cz. Znamierowskiego: *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 1963 – t. II, s. 258-259). Por. T. S t y c z e Ń, *O nieskwapliwej rewolucji w etyce. (Na marginesie książki C. G. Knera, „The Revolution in the Ethical Theory”, Oxford 1967)*, „Roczniki Filozoficzne”, 17(1969), z. 2, s. 157-159; t e Ń z e, *Spór o naukowość etyki*, „Więź”, 11(1967), nr 9, s. 15-33 (przedruk częściowy w: I. L a z a r i - P a w ł o w s k a (wyd.), *Metaetyka*, Warszawa 1975, s. 557-572. Por. A. M a c I n t y r e, *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, przekład, wprowadzenie i przypisy A. Chmielewski, Warszawa 1995, zwłaszcza s. 224-229.

⁷ Por. M. B l a c k, *The Gap between 'Is' and 'Ought'*, „The Philosophical Review”, 73(1964), s. 165-181.

⁸ Propozycji M. Blacka poświęciłem artykuł *W sprawie przejścia od zdań orzekających*

ścia od „jest” do „powinien”, inni – jak N. Hartmann⁹ – wychodzili z zupełnie przeciwległego bieguna: od oderwanego świata wartości i powinności (*ein ideales Sein- und Tun-Sollen*) do świata rzeczywiście podejmowanych przez ludzi moralnych zobowiązań.

Zakładam, że zarówno same te próby, jak i wysuwane pod ich adresem wątpliwości są Państwu znane. Będę chciał potem pokazać, że obie wymienione próby „zszywania” rozdzielonych przez Hume’a światów: rzeczywistości i powinności – okazują się próbami rozwiązywania problemu, którego w etyce w ogóle nie ma¹⁰.

Zakładam także, że znana jest Państwu rola, jaką w sporze o metodologiczny charakter etyki odegrał G. E. Moore przez swą tezę o niedefiniowalności dobra jako naczelnej dla etyki kategorii i wypływający z tej tezy wnioski o zgubności dla etyki jako teorii i dla autentycznej moralności wszelkich prób tegoż dobra definiowania. Próby te Moore nazwał ZŁUDZENIEM NATURALISTYCZNYM. Usiłował on – opierając się na sformułowanym na podstawie powyższych założeń tzw. TEŚCIE OTWARTEGO PYTANIA (*open-question test*) – wymieść z obszaru etyki wszelkie etykopodobne systemy. Ofiarą tej „czystki” padły nie tylko różne formy utylitaryzmu etycznego, ale również etyka imperatywu kategorycznego I. Kanta¹¹. Zamysł Moore’a był jednoznaczny: wy-

do zdań powinnościowych, „Roczniki Filozoficzne”, 14(1966), z. 2, s. 65-80. W cytowanym wyżej artykule *Spór o naukowość etyki* znajdują się wybrane pozycje z trudnej wówczas do zliczenia literatury przedmiotu (do r. 1964).

⁹ Por. N. H a r t m a n n, *Ethik*, Berlin 1926.

¹⁰ M. Black w artykule *The Gap between 'Is' and 'Ought'* podaje przykłady – banalne jednak z interesującego nas punktu widzenia – formalnie poprawnych wnioskowań z przesłanek typu „jest” do wniosków zawierających funktor „powinien”. Bliższe dane w tej sprawie w cytowanym wyżej artykule: S t y c z e Ń, *W sprawie przejścia od „jest” do „powinien”*.

¹¹ Należy, rzecz jasna, pamiętać o możliwości dwojakiego sposobu rozumienia kategorycznego charakteru powinności moralnej u I. Kanta: czysto formalistycznego i personalistycznego. Przy pierwszym „imperatyw kategoryczny” prezentowany jest jako rzekomy „aprioryczny fakt” czystej – tj. żadną racją nieuwarunkowanej – nakazowości rozumu praktycznego; w drugim Kant eksponuje samoistną wartość osoby: „obywatela królestwa wsobnych celów” – jako rację należnego moralnie odnoszenia się osoby do osoby, co wyklucza możliwość instrumentalnego potraktowania osoby przez osobę. Por. w tej sprawie moje uwagi w studium *Problem możliwości etyki*. Ta ambiwalencja bywa często źródłem jednostronnie upraszczającego interpretowania etyki Kanta w duchu autonomicznego deontonomizmu (formalizmu), czego przykładem jest krytyka etyki Kanta przez M. Schlicka (*Fragen der Ethik*, Wien 1930). Wydaje się, że również G. E. Moore nie wziął dostatecznie pod uwagę dwojakiej możliwości rozumienia Kanta kategorycznego imperatywu, skoro uznał za wystarczające dla dyskwalifikacji moralnego charakteru Kanta imperatywu kategorycznego postawienie pod jego adresem „testu otwartego pytania” (*open-question test*): Czy rzeczywiście to, co „czysty rozum praktyczny” kategorycznie

krystalizować czystą postać etyki jako teorii dobra opartej na jego intuicji i umieścić ją na parnacie ludzkiego poznania.

Propozycji Moore'a nie sposób tu merytorycznie oceniać¹². Trudno mi jednak nie wspomnieć o osobliwych przygodach, jakim podlegał Moore'a „test otwartego pytania”. Najpierw poddano sam ten test testowi logicznej

nakazuje, właśnie dlatego, że to nakazuje, jest *eo ipso* równoznaczne z tym, co moralnie dobre i zarazem moralnie słuszne?

Wiadomo, że np. A. Eichmann w czasie procesu w Jerozolimie nie żywił wątpliwości Moore'a, zaskoczywszy sędziów – a nawet własnego obrońcę! – wypowiedzią stanowiącą rodzaj ody na cześć imperatywu kategorycznego Kanta: „Przez moją uwagę o Kancie miałem na myśli, że zasada mej woli musi być zawsze taka, by mogła się stać zasadą praw powszechnych”. Zdanie to znalazło się wśród wielu innych wstrząsających wyznań autobiograficznych czołowego realizatora ideologii nazizmu przełożonej na etykę i politykę bezwarunkowego obowiązku wyłączenia z grona „osób jako obywateli królestwa celów wsobnych” tych, których ideologia ta uznawała za osobników samozwańczo roszcujących dla siebie tytuł osoby i praw jej tylko przysługujących z racji jej godności. Program „ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej” służyć by miał właśnie „personalistycznej czystce” w „królestwie celów wsobnych”. Por. H. A r e n d t, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. London 1963, New York 1964 (przekład pol.: *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, Kraków 1987); por. również w tej sprawie: G. H e r l i n g - G r u d z i ń s k i, *Demon naszych czasów, w: Godzina cieni. Eseje*, Kraków 1991, s. 132-142. Grudziński korzysta z wypowiedzi autorki *Korzeni totalitaryzmu*. Do Kanta, formalisty, odwoływali się również ideologowie włoskich grup terrorystycznych, wywodzący się niekiedy z elit uniwersyteckich. Por. K. F. L o g s t r u p, *Betrachtungen ueber die englische Moralphilosophie des 20. Jahrhunderts*, „Theologische Rundschau”, 39(1974), s. 139-155. Por. również: O. H ö f f e, *Immanuel Kant*, München 1992 (pol.: *Immanuel Kant*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1995).

¹² Por. S t y c z e ń, *Problem możliwości etyki...*, s. 106-109. G. E. Moore, powołując się w pierwszym etapie budowania etyki na daną ludziom wprost intuicję dobra jako cechy prostej, próbuje następnie kwalifikować wartość moralną czynu wedle tego, czy w przekroju wszystkich możliwych swych konsekwencji pomnaża on czy też umniejsza globalną sumę dobra we wszechświecie. Nie bez powodu więc kwalifikuje się pozycję Moore'a w etyce mianem utilitaryzmu (teleologizmu) agatycznego. Moore dał dlatego mylący tytuł swej rozprawie *Principia ethica*. Tytułem adekwatnym do treści byłby raczej tytuł *Principia axiologica*. Wielokrotnie już zwracano uwagę na trudności etyki usiłującej rozstrzygać problem wartości moralnej słuszności czynu, czyli jego dobro-czynności (*bene-ficientia*) w odróżnieniu od motywującej go intencji, czyli dobroci-życzliwości (*bene-volentia*) wyłącznie na podstawie jego konsekwencji z wyłączeniem jego wewnętrznej treści (natury).

Tu sytuuje się znany spór w etyce pomiędzy deontologizmem i teleologizmem. Por. w tej sprawie wnikliwą analizę R. Spaemanna w studium *O naturze czynu*. Jest to referat filozofa z Monachium przedstawiony w ramach sympozjum na temat encykliki Jana Pawła II *Veritatis splendor* (w Rzymie, wiosną 1995 r.; w druku w Aktach Kongresu). Poglądy Moore'a na teren Polski przeniósł W. Tatariewicz w swej rozprawie habilitacyjnej, noszącej tytuł *O bezwzględności dobra* – z roku 1920 – i publikacjach późniejszej daty, zebranych przez P. J. Smoczyńskiego w tomie: W. T a t a r k i e w i c z, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992.

krytyki. W. Frankena doszukał się w nim błędu *petitio principii*¹³. Na tej drodze podważono naprzód moc dowodową samego zarzutu „błędu naturalistycznego”. W końcu zaś postawiono samemu Moore’owi pytanie, w jaki sposób mógłby uprawomocnić istnienie owego prostego, niepodległego dalszej analizie dobra. Wynik ostateczny tej krytyki był taki, że samemu Moore’owi wytknięto, jakoby popełnił „co do formy”¹⁴ ten sam błąd, przed którego popełnieniem przestrzegał innych: błąd heterogenizacji dobra. Przypisał mianowicie terminowi „dobry” funkcję oznaczania, założywszy bezkrytycznie, że termin ten jest nazwą i że jako nazwa wskazuje na obiektywnie istniejący gdzieś w jakimś świecie desygnat w postaci *sui generis* cechy dobra. Tyle że przeoczył przy tym zupełnie – twierdzono – iż wyłączną funkcją terminu „dobry” jest jedynie wyrażanie lub/i ewokowanie emocji przez użytkowników języka potocznego. Moore stał się więc ofiarą zwodniczej sugestii płynącej z gramatycznej formy przymiotnika „dobry” i potraktował go na równi z innymi przymiotnikami jako nazwę, popełniając błąd nadania statusu przedmiotowej rzeczywistości czemuś, co stanowi jedynie „łunę emocji”, ewokowaną w ludziach mocą emotywnego sensu słowa „dobry”.

¹³ W. Frankena w znanym tekście *The Naturalistic Fallacy* wyjaśnia, iż hedoniście niepodobna tak długo zasadnie zarzucić, iż błędzi – gdy ten *de facto* utrzymuje, że dobro przez to właśnie jest dobre, że jest przyjemne – jak długo nie przedstawi mu się uprzednio dowodu istnienia tejże różnicy. Hedoniście trzeba by zatem przedstawić sposób pokazania tej różnicy, korzystając ze środków innych aniżeli Moore’a „test otwartego pytania”. Moore popełnia tu sam błąd *petitionis principii*. Problem sprowadza się tu w końcu do tego, jak pomóc niewidomemu zobaczyć istnienie tego, czego nie widzi, umiając przy tym odeprzeć z jego strony zarzut, iż jego rozmówca widzi coś, czego nie ma. (Frankena mógłby w dyskusji z Moore’em skorzystać również z przykładu Eichmanna w Jerozolimie).

Sokrates – w tej trudnej sytuacji epistemologicznego impasu – „korzysta” wobec swego „niewidzącego” ucznia Platona z ostatecznej szansy, jaką daje mu okazja złożenia wobec niego niezwykłego świadectwa: decyduje się pozostać w więzieniu w oczekiwaniu na wykonanie wyroku śmierci, by ocalić swą tożsamość i zarazem wolność, rozumianą przezeń jako moc bycia wiernym poznanej prawdzie, odmawiając – w jej imię – przyjęcia oferty odzyskania wolności proponowanej mu przez Platona: ucieczkę z więzienia, co dla Sokratesa oznaczałoby zdradę samego siebie wraz z przekreśleniem swej wolności w prawdzie. Por. P l a t o n, *Kryton*.

Problem „moralnej ślepoty” (niewidzenia *bonum honestum*) ukazuje w sposób przejmujący J. Steinbeck w swej powieści *Na wschód od Edenu* w postaci Cathy-Kate. Kate nienawidzi Traska za to, czego racji nie widzi w jego postawie wobec niej. Postawy tej nie tłumaczy bowiem ani *bonum delectabile*, ani *bonum utile*, czyli te wartości, na które Kate jest wyłącznie wrażliwa.

¹⁴ Moore sam zresztą podkreśla, że wprowadzona przezeń nazwa „błędu naturalistycznego” funkcjonuje jedynie wedle schematu *pars pro toto* i została przyjęta dlatego, by zwrócić uwagę na obszar, w jakim fakt redukcjonizmu dobra najczęściej ma miejsce.

I tak sam Moore zostaje oskarżony przez akognitywistów przed trybunałem metaetyki o popełnienie... „błędu naturalistycznego”¹⁵. „Rewolucja w teorii etyki” (C. G. Kerner), która w dziele Moore’a *Principia ethica* wyniosła etykę na sam szczyt piramidy ludzkiego poznania, wyklucza ją już krótko potem w ogóle z jego obrębu. Nie można wszak poznawać, skoro ono nie istnieje¹⁶. Istnieje jednak termin „dobry”. Jest więc nadal miejsce dla metaetyki – a nawet istnieje pilna jej potrzeba, aby ujawnić niemożliwość etyki, czyli obnażyć bodźcowo-propagandowy, a więc pozapoznawczy charakter jej języka i obwołać definitywne wyłączenie jej z grona dyscyplin naukowych (akognitywizm metaetyczny = emotywizm/imperatywizm/decyzjonizm)¹⁷. Moore, chcąc ocalić etykę przed naturalistycznym kognitywizmem, przygotował drogę metaetycznemu akognitywizmowi, przyczyniając się – wbrew przeciwnym intencjom – do likwidacji etyki.

Czyżby więc etyka miała być owocem błędu?¹⁸ „Rewolucja w teorii etyki” zdaje się usprawiedliwiać taki wniosek.

Nie sądzę jednak, by tak było. Problem relacji sądów typu „jest” do sądów typu „powinien” jest w etyce niewątpliwie problemem, lecz problem ten ma w niej inną zgoła postać i rozwiązuje się też zgoła inaczej. Nie jest on w każdym razie problemem rozstrzygalnym w drodze FORMALNOLOGICZNYCH OPERACJI (czy to na zdaniach, czy to na nazwach); nie jest on – w szczegól-

¹⁵ 15. Por. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London 1936; Ch. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale 1944; H. Albert, *Ethik und Meta-Ethik. Das Dilemma der analytischen Moralphilosophie*, „Archiv für Philosophie”, Bd. 11/1-2, Stuttgart 1961. Por. krytykę pozycji Moore’a przedstawioną za D. H. Lawrence’em przez A. MacIntyre’a: *Krótką historia etyki*, s. 321.

¹⁶ Termin „nihilizm aksjologiczny” rozumiemy tu w znaczeniu, jakie temu terminowi nadał Th. Geiger (*Evaluational Nihilism*, „Acta Sociologica”, 1950): wartościom nic nie odpowiada w obszarze realnego świata (wartości nie ma – nihilizm aksjologiczny, stąd nie mogą być przedmiotem poznania – akognitywizm aksjologiczny). Szerzej na ten temat w: S t y c z e Ń, *Spór o naukowość etyki*, przypis 5.

¹⁷ Jeśli bowiem terminowi „dobro” *a parte rei* nic nie odpowiada (nihilizm aksjologiczny), to jego realność nie może być przedmiotem poznania (akognitywizm aksjologiczny). Wobec braku przedmiotu dla etyki nie może być zatem etyki. Jest natomiast możliwa, a nawet przydatna, metaetyka, czyli teoria wykazująca pozorność etyki jako wiedzy o dobru. Por. S t y c z e Ń, *Spór o naukowość etyki*.

¹⁸ *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?* Tytułem słynnego artykułu H. A. Pricharda („Mind” z 1912 r.), przedrukowanego w *Moral Obligation: Essays and Lectures* (Oxford 1949), można by zatem określić sytuację osobliwego impasu w metaetyce (choćby teza tego – napisanego zresztą z pozycji swoistego intuicjonizmu – artykułu dotyczy nieco wcześniejszego etapu sporu anglosasów o etykę).

ności – PROBLEMEM FORMALNOLOGICZNEGO PRZEJŚCIA OD ZDAŃ TYPU „JEST” DO ZDAŃ TYPU „POWINIEN”. I to właśnie chciałbym poniżej pokazać.

Proszę mi jednak zezwolić przedtem na wypowiedzenie kilku uwag o wkładzie tych badaczy problemu możliwości etyki, którzy – jak sędzę – wprowadzili refleksję nad etyką na jedyne właściwą dla niej drogę.

2. *Etyka jako nauka empiryczna: T. Czeżowskiego i T. Kotarbińskiego idea etyki jako dyscypliny w punkcie wyjścia epistemologicznie samodzielnej i metodologicznie niezależnej*

Problematyka etyki jako nauki nie wzbudziłyby chyba w rzeczywistości tak dużego rezonansu, jaki *de facto* wywołała, gdyby nie wystąpienie D. Hume’a i jego krytyczne wypowiedzi, prowokujące wielu badaczy do namysłu i krytycznych uwag. Wiadomo przecież, że nawet Kant sam siebie zaliczył do grona wyrażonych przez Hume’a ze spokojnej drzemki.

Uderza jednak, że zarówno T. Czeżowskiego koncepcja „etyki jako nauki empirycznej”, gruntowana na „empirii aksjologicznej”¹⁹, jak i T. Kotarbińskiego koncepcja etyki „spolegliwego opiekuństwa”, gruntowana na „oczywistości serca”²⁰, to wysoce przemyślane propozycje określenia epistemologicznego punktu wyjścia etyki, przedstawione przez myślicieli, którzy zachowują raczej godny uwagi dystans wobec całej kontrowersji wywołanej w metaetyce „gilotyną” Hume’a²¹. Zwróćmy uwagę, że Czeżowski zaczyna od wskazania

¹⁹ Por. T. C z e ż o w s k i, *Etyka jako nauka empiryczna*, w: *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, s. 59-86, ostatnio zaś: *Pisma z etyki i teorii wartości*. Warto zwrócić uwagę zwłaszcza na teksty: (1) *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej* (pierwotnie: „Studia Filozoficzne”, 5 (1960), nr 6, s. 157-162), gdzie autor polemizuje z zarzutami M. Ossowskiej, stawianymi Czeżowskiemu z pozycji metaetycznego akognitywizmu autorki *Podstaw nauki i moralności*, oraz (2) *Etyka a psychologia i logika* (pierwotnie w: *Moralność i społeczeństwo*, Warszawa 1969, s. 27-30).

²⁰ T. K o t a r b i ń s k i, *O istocie oceny etycznej*, „Przegląd Filozoficzny”, 1948, z. 1-3; t e n ż e, *Sprawy sumienia*, Warszawa 1956; t e n ż e, *Zasady etyki niezależnej*, „Studia Filozoficzne”, 2(1958), nr 1; Recenzja książki M. Ossowskiej *Podstawy nauki o moralności* w: T. K o t a r b i ń s k i, *Wybór pism*, t. I, Warszawa 1957, s. 711-715. Por. również zebrane i wydane niezwykle starannie pod red. P. J. Smoczyńskiego i z przedmową wydawcy: T. K o t a r b i ń s k i, *Pisma etyczne*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1987.

²¹ Widzimy to chociażby w postawie pełnej wytwornego dystansu obu uczonych – T. Kotarbińskiego i T. Czeżowskiego – wobec poglądów na etykę ich koleżanki Prof. M. Ossowskiej, hołdującej akognitywizmowi metaetycznemu, reprezentowanemu wówczas także przez A. J. Ayera, W. Dubislava, A. Rossa, Ch. Stevensona czy Th. Geigera. (Bliżej na ten temat w: S t y c z e ń, *Etyka niezależna?*, wstęp). Poprzez krytykę klasyków brytyjskiego utilitaryzmu Kotarbiński poznał w swych latach młodości „od wnętrza” metaetyczny naturalizm.

znaczącej pod względem poznawczym PARALELI między OPISEM, czyli stwierdzeniem czegoś, a OCENĄ, czyli wartościowaniem czegoś, by potem budować etykę jako naukę empiryczną, opartą na bazie konkretnych ocen elementarnych i ich indukcyjnego uogólnienia. Natomiast Kotarbińskiego idea ETYKI NIEZALEŻNEJ, niezależnej w swym punkcie wyjścia nie tylko OD RELIGII, lecz również – co nader często bywa przeoczone – OD FILOZOFII (!), a także nauk empirycznych, wzbudza szczególne zainteresowanie właśnie dlatego, że z góry wyklucza ona potrzebę jakiegokolwiek „przechodzenia” do etyki jako dyscypliny normatywnej od jakiejkolwiek innej dyscypliny różnej od samej... etyki²². Nie może poza tym nie wzbudzać żywego zainteresowania tego rodzaju propozycja metaetyczna, gdy wychodzi ona od kogoś, kto sam będąc filozofem wypowiada się jako etyk – i logik – przeciwko wiązaniu etyki z filozofią i głosi postulat jej całkowitej metodologicznej emancypacji. Problem Hume’a nie jest tu w ogóle brany pod uwagę. Jest on w tym miejscu po prostu zupełnie nie *à propos*. Metodologicznym postulatem etyki staje się natomiast od samego początku jej epistemologiczna samodzielność: ETYKA MOŻE SIĘ ZACZAĆ TYLKO „U SIEBIE” ALBO WCALE. Może być ugruntowana tylko na bezpośrednim kontakcie poznawczym z czymś, co jest swoiste i co jako takie nie może być wyprowadzone z obszaru żadnej innej teorii w drodze operacji formalnologicznych na zdaniach²³. SWOISTOŚĆ ETYKI: JEJ EPISTE-

Jako jednemu z twórców logicznej teorii sprawnego działania (*Traktat o dobrej robocie*), prakseologii, mogła mu się stać bliska postać etyki jako eudajmonologii, której atrakcyjny model przedstawił m.in. M. Schlick we *Fragen der Ethik* (Wien 1930; pol. *Zagadnienia etyki*, wstęp M. Ossowskiej, Warszawa 1960) czy H. Reichenbach w *The Rise of Scientific Philosophy* (Los Angeles 1951; pol. *Powstanie filozofii naukowej*, Warszawa 1960). Oto dłaczego Kotarbińskiego *tertium datur* wydaje się dla etyki jako swoistego typu wiedzy szczególnie diagnostyczne i znaczące, zwłaszcza w kontekście czasu niemal powszechnego hołdowania swoistej modzie na akognitywizm w metaetyce.

²² Pod tym względem obaj zresztą badacze, Czeżowski i Kotarbiński, sytuują się w punkcie wyjścia etyki, najogólniej mówiąc – w nurcie najszerzej rozumianego intuicjonizmu.

Intuicjonizm brytyjski typu Moore’a przejmują w Polsce głównie W. Tatariewicz; intuicjonizm fenomenologiczny typu D. von Hildebranda, H. Reinacha, E. Stein reprezentuje w Polsce głównie R. Ingarden.

Najbardziej zaś oryginalną i krytyczną zarazem wobec poprzedników postać intuicjonizmu etycznego – uwydatniającą w szczególności realistyczny wymiar istnienia wartości i obiektywny charakter ich poznawczego ujęcia – reprezentują w Polsce: K. Wojtyła, A. Rodziński, A. Szostek i W. Chudy; we Francji – J. Maritain. W tym samym nurcie sytuują się młodszy przedstawiciele intuicjonizmu etycznego z Międzynarodowej Akademii Filozoficznej w Liechtensteinie: J. Seifert, R. Buttiglione, J. Crosby, D. Fedoryka, A. Wierzbicki i inni.

²³ Por. S t y c z e ń, *Etyka niezależna?*, cz. II: *Uprawomocnienie w etyce a jej niezależność*, s. 59-73.

MOLOGICZNA SAMODZIELNOŚĆ I METODOLOGICZNA NIESPROWADZALNOŚĆ DO JAKIEJKOLWIEK TEORII I TECHNOLOGII SPRAWNEGO DZIAŁANIA STAJE SIĘ DLA KOTARBIŃSKIEGO I CZEŻOWSKIEGO SPRAWĄ BEZDYSKUSYJNĄ. Autor *Traktatu o dobrej robocie* wykluczał w szczególności możliwość zredukowania etyki do jakiegokolwiek postaci eudajmonologicznej PRAKSEOLOGII, jak np. EUDAJMONOLOGII w wersji M. Schlicka czy H. Reichenbacha, biorącej za swą podstawę dane psychologii czy teorii potrzeb ludzkich. Jeśli więc trzeba by w ogóle szukać jakichś historycznych paraleli czy precedensów dla etyki, a w szczególności dla idei jej emancypacji, widzieć by je można, zdaniem Kotarbińskiego, raczej we F. Bacona postulacie „uwolnienia” fizyki spod kurateli filozofii. Jak fizyka stała się fizyką opierając się na własnym – niezbędnym dla determinacji swego przedmiotu – doświadczeniu, tak samo i etyka jest do pomyślenia jako autentyczna etyka tylko jako „ETYKA BEZ PRZYMIOTNIKA” (Kotarbiński), czyli jako „NAUKA EMPIRYCZNA” (Czeżowski). Może się ona zacząć tylko od swoistego dla siebie doświadczenia i na nim tylko oprzeć przedmiotową ważność swych twierdzeń. A że doświadczenie to może być tylko *sui generis* („oczywistość serca”, „empiria aksjologiczna”), nie powinno nikogo dziwić. Co mogłoby jedynie i co by powinno dziwić to próby przykładania do etyki i do doświadczenia, będącego jej epistemologiczną podstawą, kryteriów stawianych doświadczeniu, stanowiącemu podstawę takich nauk jak fizyka²⁴.

Trzeba się z góry zgodzić na pluralizm w obszarze doświadczenia i oddać głos samemu doświadczeniu w sprawie tego, co jest a co nie jest doświadczeniem.

Patrzac na etykę z tej perspektywy obaj wymienieni badacze – Czeżowski i Kotarbiński – dochodzą do następującej konkluzji: dojrzał czas, aby badacz danej dziedziny wiedzy uprawiał ją w ścisłym połączeniu z krytyczną refleksją nad jej specyfiką poznawczą. Jest to wymóg zarówno autokrytycyzmu, jak i wymóg uczciwości wobec tych, którym badacz pragnie odpowiedzialnie prezentować wyniki swych badań. Ma on obowiązek PUBLICZNEGO ICH WYLEGITYMOWANIA zarówno co do ich (1) GENEZY, jak i co do (2) SPOSOBU UGRUNTOWYWANIA ICH WARTOŚCI POZNAWCZEJ²⁵.

²⁴ Por. S t y c z e ń, *Problem możliwości etyki*, s. 5-6; K. W o j t y ł a, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne”, 17(1969), z. 2, s. 5-24.

²⁵ 25. Por. K. A j d u k i e w i c z, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania i metafizyka*, Słowo wstępne: K. Szaniawski, Warszawa 1983, zwłaszcza rozdz. III: *Zagadnienie źródła poznania* (s. 44-75) oraz rozdz. IV: *Zagadnienie granic poznania* (s. 76-96). Wydawca cytuje znamienne zdanie autora: „Nie chcę opierać poglądu na świat o refleksję nad

Tak oto nadszedł czas dojrzenia oryginalności etyki i czas dojrzewania metodologicznej nad nią refleksji, czyli moment określenia jej specyfiki w gronie innych dyscyplin i wskazania zarazem jej niezastąpionego miejsca w ich całokształcie.

Sympatyzuję z postawą metodologiczną wobec etyki obu wymienionych badaczy. Przebija z niej żarliwa miłość dla prawdy o etyce. Obcowanie z etyką zobowiązuje do szukania wcale niełatwych dróg dla jej adekwatnego WYRAZU POJĘCIOWEGO i jego JĘZYKOWEGO PRZEKAZU, a niekiedy także do TRUDNEGO ŚWIADECTWA. MIŁOŚĆ DO PRAWDY JAKO NADRZĘDNEGO I CENNEGO W SAMYM SOBIE DOBRA KAŻE BYĆ SOLIDARNYM Z KAŻDYM DRUGIM W JEGO BEZWARUNKOWYM RESPEKCIE DLA PRAWDY.

Stwierdzenie różnic w ujmowaniu prawdy, wynikające z niedoskonałości – a także aspektowości – naszego poznania, nie tylko nie musi i nie powinno antagonizować tych, którzy prawdy rzetelnie szukają; przeciwnie: zobowiązuje ich wręcz do podjęcia zbiorowego wysiłku dla przezwyciężania tego, co ich różni, poprzez wejście razem na drogę wzajemnego tropienia błędu i wspólnego dochodzenia racji prawdy²⁶. Autentyczna miłość do prawdy może tylko jednoczyć. W tym duchu podjąłem zresztą w swoim czasie krytykę T. Kotarbińskiego koncepcji etyki niezależnej, poświęcając tej sprawie osobne studium: *Etyka niezależna?*²⁷

Czas jednak już przejść do prezentacji wysuniętego tutaj problemu i propozycji jego rozwiązania.

poznaniem, jak to czyni wielu nowoczesnych filozofów, ale pragnę go oprzeć na empirycznym, o doświadczenie i praktykę opartym badaniu rzeczywistości". Doświadczeniu nie wolno tedy narzucać żadnych zewnętrznych kryteriów dla oceny bycia rzetelnym doświadczeniem, czyli bezpośrednim kontaktem poznawczym z tym, czego podmiot rzeczywiście doświadcza, co ujmuje – innymi słowy – wprost w poznawanym przedmiocie poza tym jednym jedynym kryterium: „przyznawania wartości tylko poznaniu intersubiektywnie komunikowalnemu i kontrolowalnemu” (K. S z a n i a w s k i, *Filozofia w oczach racjonalisty*, w: A j d u k i e w i c z, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, s. 14).

²⁶ Arystotelesa: „Należy prawdę miłować więcej aniżeli przyjaciół” (*Etyka Nikomachejska*, ks. I) można, a nawet trzeba rozumieć w ten oto sposób: przyjaciela nie zaczął jeszcze miłować ten, kto nie zaczął miłować go w prawdzie.

²⁷ Lublin 1980. W studium tym rozwinąłem szerzej niektóre aspekty krytyki podjętej wcześniej w artykule *W sprawie etyki niezależnej* („Roczniki Filozoficzne”, 24(1976), z. 2, s. 83-118). Por. również: *Zur Frage einer unabhängigen Ethik*, w: K. W o j t y ł a, A. S z o s t e k, T. S t y c z e Ń, *Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen*, Kevelaer 1979, s. 110-175.

II

OD: COM SAM STWIERDZIŁ, TEMU NIE WOLNO MI ZAPRZECZYĆ
 DO: DRUGIEGO NALEŻY AFIRMOWAĆ JAK SIEBIE SAMEGO
 CZYLI

PRIMUM ANTHROPOLOGICUM ET PRIMUM ETHICUM CONVERTUNTUR

STATUS QUAESTIONIS

Sens twierdzenia, którego formułę słowną wyraziłem wstępnie powyższym łacińskim podtytułem, ujaśni się, a jego walor poznawczy uprawomocni, jak ufam, w trakcie podjętej poniżej analizy. W analizie tej posłużę się zabiegiem, który – jak sądzę – pozwoli mi, z jednej strony, na wydobycie pełniejszej zawartości z zasobów tegoż z pozoru banalnego w swej treści twierdzenia, a z drugiej – umożliwi wskazanie podstawy uzasadniającej nie tylko jego własną poznawczą prawomocność, lecz zarazem pozwoli na jej podstawie ugruntować prawomocność sformułowanej na jej gruncie naczelnej zasady etycznej. Ten właśnie cel spodziewam się osiągnąć poprzez trzystopniowy wgląd w *DATUM DOŚWIADCZENIA*. *Datum* to widzę w każdorazowym naszym AKCIE – i zarazem FAKCIE – poznania. Chodzi tu o akt, a zarazem fakt, mocą którego dajemy wyraz stwierdzeniu: TAK OTO JEST. Proponuję tak wstępnie określone *datum* nazwać AUTO-INFORMACJĄ.

Kolejne kroki i spodziewane rezultaty zaprogramowanej trzystopniowo analizy niech zasygnalizują trzy poniższe tytuły, odpowiadające poszczególnym jej etapom. Oto formuły tych tytułów:

1. Auto-informacja auto-imperatywem afirmowania prawdy dla niej samej;
2. Auto-informacja auto-imperatywem afirmowania samego siebie jako powiernika prawdy;
3. Auto-informacja auto-imperatywem afirmowania każdego drugiego jako powiernika prawdy.

Sądzę, iż ułatwię Państwu kontrolę nad całym prezentowanym niżej przedsięwzięciem, jeśli z góry zdradzę, jak widzę jego wynik i scharakteryzuję drogę do jego uzyskania.

Otóż wynik, do którego zmierzam, widzę tak oto: Samego siebie i każdego drugiego zarazem widzę i identyfikuję jako tego, przez co jestem (jest) tym, KIM JESTEM (KIM JEST) dopiero (wtedy i tylko wtedy), gdy widzę i identyfikuję siebie i każdego drugiego jako kogoś, KOMU NIE WOLNO (KTO NIE POWINIEN) zaprzeczyć stwierdzonej przez siebie (przez niego) prawdzie. Kto

tedy nie widzi, iż nie wolno mu (nie powinien) zaprzeczyć prawdzie, którą sam stwierdził, ten (jeszcze) nie widzi i nie identyfikuje sam siebie.

Natomiast co do charakteru analizy, która ma w swym punkcie dojścia ukazać zasadność zasygnalizowanego wyżej wyniku, to trzeba i wystarczy odsłonić, iż auto-informacja: „co sam stwierdzam” – przyjęta tu za punkt wyjścia analizy – jest zarazem auto-imperatywem: „temu nie wolno mi zaprzeczyć”. I jako taka właśnie auto-informacja ta stanowi dla całej podejmowanej tu analizy doświadczalnie oczywisty punkt wyjścia i zarazem punkt oparcia dla okazania prawomocności metodologicznej uzyskanych dzięki niej wyników.

Przewiduję tu z góry podwójny zarzut i dlatego stawiam go od razu sam sobie: Czy trzeba pokazywać to, co jest oczywiste mocą doświadczenia? I czy można pokazać, iż coś jest oczywiste mocą doświadczenia, komuś, kto tego nie widzi i temu zaprzecza?

Na pytanie pierwsze odpowiadam: tak, istnieje taka potrzeba. Istnieje ona już dlatego, aby móc ukazać, jaką rolę pełni to doświadczenie w budowaniu metodologicznej struktury etyki, o co nam tu – także na tle wyłuszczonych wyżej historycznych wątpliwości – właśnie chodzi.

Na drugie zaś pytanie odpowiadam: tak, można i trzeba. Można bowiem często drugiemu uświadomić, iż w rzeczywistości dostrzega to, czemu przeczył, a niekiedy można mu pomóc w rzeczywistości dostrzec to, czego dotąd wcale nie widział lub co widział nie dość wyraźnie.

Nasza analiza – korzystając z pewnego prostego zabiegu – będzie miała na celu już na samym początku ukazać, że taką właśnie empiryczną oczywistością odznacza się każdorazowy akt – i zarazem fakt – poznania. Potraktujemy tutaj ten akt właśnie jako *datum*, które już w punkcie wyjścia odsłoni nam – jako empiryczną – oczywistość związku: COM SAM STWIERDZIŁ (MOMENT AUTO-INFORMACJI), TEMU NIE WOLNO MI ZAPRZECZYĆ (MOMENT SAMONAKAZU). Temu właśnie *datum* dajemy formułę: *primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur*. Uogólniając nieco sens tej formuły, powiedzieć możemy: To, co jest dane jako pierwsze w sprawie człowieka, i to, co jest dane jako pierwsze w sprawie tego, co człowiek powinien, zawęzła się poznawczo nierozłącznie jedno o drugie i tylko jako takie jest wprost współ-dane.

Jeśli proponowane tu podejście okaże się merytorycznie trafne i formalnie poprawne, winno zaowocować dla nas dwoma fundamentalnie ważnymi dla dyskutowanej tu problematyki metaetycznej (na tle wiekowego sporu o metodologiczny charakter jej twierdzeń) wynikami:

(1) ukaże epistemologicznie zasadny i metodologicznie poprawny punkt wyjścia etyki jako dyscypliny opartej na swoistym dla siebie doświadczeniu: źródle i metodologicznej podstawie prawomocności jej twierdzeń;

(2) zostanie ujawniona nerelewantność wobec etyki całej kontrowersji wokół jej metodologicznego charakteru, wywołanej tezą Hume'a o niemożliwości formalnologicznego przejścia od „jest” do „powinien”, na podstawie której usiłowano zakwestionować przedmiotową ważność normatywnych wypowiedzi etycznych i wyłączyć etykę z obszaru rzetelnej wiedzy.

Tyle w charakterze prezentacji zadania, do którego wykonania zamierzam niniejszym przystąpić.

1. *Auto-informacja auto-imperatywem afirmowania prawdy jako prawdy*

Proszę uprzejmie rzucić okiem na kolor kartki, z której odczytuję tekst mojego wykładu: Jest biała. Nieprawdaż?²⁸

Twierdząc: kolor tej oto kartki jest biały, nie tylko stwierdzam fakt, ale i potwierdzam własnym aktem poznania prawdę tego faktu²⁹. Słowo „jest”, użyte w zdaniu będącym znakiem aktu (sądu) stwierdzenia odnośnego faktu, spełnia rolę UCZYNIENIA ZADOŚĆ TEMU, CO W RZECZYWISTOŚCI JEST – Z TEJ RACJI PO PROSTU, ŻE JEST. „Doprawdy tak jest” – dopowiadamy niekiedy dla potwierdzenia tego, co stwierdzamy. „Taki jest stan rzeczy”. Można go nazwać prawdą faktu. W wyniku tego także i stwierdzenie, które czyni zadość

²⁸ Rolę tę spełniłby równie dobrze zabieg:

- Proszę wskazać wynik równania: $2 + 2 = \dots$
- Ile?
- Cztery. Nieprawdaż?
- Oczywiście, cztery.
- To proszę teraz spróbować temu zaprzeczyć.
- Czy to nie żart?

– Nie to wcale nie żart, chyba że ktoś utratę swego życia uważa za żart. A więc życzenie zostanie spełnione albo... nasza rozmowa zakończy się bez jednego z rozmówców.

Plakat wyborczy „Solidarności” przed wyborami w dniu 4 czerwca 1989 r.: *Żeby Polska była Polską, 2 + 2 musi być z a w s z e cztery* dotyczył sedna sprawy, o której tu mówimy.

²⁹ Rezultat, o który nam tu chodzi, uzyskujemy również wtedy, gdy zaczynamy od zdań typu: „Widzę białe”. Nie musi to być zdanie typu: „To jest białe”. Uwaga ta nie jest bez znaczenia dla tych, którzy pamiętają spór empirystów logicznych z Koła Wiedeńskiego o charakter tzw. zdań protokolarnych i ich rolę dla weryfikacji ogólnych twierdzeń w nauce.

prawdzie faktu, samo zasłużyło również na miano twierdzenia prawdziwego³⁰. Przyjęto w teorii poznania i w logice nazywać ów – wyróżniony w zdaniu słowem „jest” – moment ASERCJA. Asercja jest wyrazem zajęcia stanowiska ze strony poznającego podmiotu wobec prawdy poznanego stanu rzeczy. Komunikując komuś rezultat tego, cośmy sami stwierdzili, posługujemy się dlatego tak często w języku potocznym osobliwie wymownym zwrotem w formie retorycznego pytania: „Jest tak, nieprawdaż?”³¹ Retoryczne pytanie jest wszak prowokacją, by jego adresat objawił i potwierdził wraz z nami swą aprobatę dla wspólnie stwierdzanej prawdy³².

Asercja tedy – to nie tylko bierne stwierdzenie przez podmiot prawdy o stwierdzonym przedmiocie, lecz zarazem wyrażenie zaangażowania się poznającego podmiotu po stronie prawdy o poznanym przedmiocie³³. 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. „Ów pierwszy akt wolności dokonuje się wewnątrz teoretycznego poznania (sądu), jeszcze przed uświadomieniem sobie wolności jako takiej, i nie daje się z tego kontekstu wyjąć. Następne akty wolności noszą na sobie znamię jej fundamentalnego odniesienia do prawdy”³⁴. Poprzez akt asercji przyjmujemy tedy na siebie spontanicznie rolę świadków stwierdzanej przez siebie prawdy. Co

³⁰ Por. A. T a r s k i, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, w: A. T a r s k i, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. I: *Prawda*, Warszawa 1995, s. 14-15.

³¹ Znamienym dla wyrażenia tej sprawy jest posługiwanie się w języku potocznym, zwłaszcza podczas rozmowy, tzw. pytaniem retorycznym. Stawiając to pytanie chcemy sprowokować skierowanie uwagi poznawczej naszego rozmówcy na interesujący nas stan rzeczy i uzyskać z jego strony potwierdzenie dla stwierdzonej przez nas prawdy, prowokując go do tego pozorem jej zanegowania. Wywołuje to u niego znamienne reakcję, która zresztą znajduje również odpowiedni dla siebie wyraz w języku potocznym. Charakterystyczne są tu tego typu zwroty, jak np. stosowane w języku francuskim: „n'est ce pas?” czy w angielskim: „isn't it?”, po którym, rzecz jasna, każdy oczekuje: „Yes, of course it is”, w połączeniu z ich równoznacznikami w innych językach, jak w niemieckim: „nicht wahr?” czy w polskim: „nieprawdaż?”

³² Z tego punktu widzenia uważam za niezwykle odkrywczą analizę słowa „dobry”, przeprowadzoną przez Ch. Stevensona w książce *Ethics and Language* (zwanej „biblią emotywizmu”): „It is good” uzyskuje tu wykładnię typu: „I approve of it. Do it as well!”

³³ Por. J. S e i f e r t, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg–München, s. 83-88; A. S z o s t e k, *Rozum – natura – wolność*, Lublin 1991, s. 279-280 (niem. *Natur – Vernunft – Freiheit. Philosophische Analyse der Konzeption schaeopferischer Vernunft in der zeitgenoessischen Moraltheologie*, Frankfurt am Main 1992, s. 239-240).

³⁴ 34. Por. A. S z o s t e k, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” 1991, nr 15-16, s. 27.

więcej, przyjmujemy przez to na siebie rolę jej powierników, i to pod groźbą naruszenia własnej tożsamości w przypadku jej zaprzeczenia³⁵. Czy nie jest to jednak nazbyt daleko idący wniosek?

Proponuję prosty zabieg dla ujawnienia, iż wniosek ten nie jest przesadą.

Wyobraźmy sobie najpierw dramatyczną – niewątpliwie – sytuację, że ktoś wywiera na nas nacisk i żąda, grożąc nam utratą czegoś, co sobie sami wysoko cenimy, abyśmy zaprzeczyli temu, cośmy sami stwierdzili. Przywołuję żywy wciąż jeszcze w naszej pamięci obraz przysłowiowego Kowalskiego, któremu władze PRL w latach stanu wojennego oferują natychmiastowe zwolnienie z więzienia pod warunkiem złożenia podpisu pod tzw. deklaracją lojalności. Chodzi o złożenie podpisu pod oświadczeniem, które dla Kowalskiego oznacza w sposób oczywisty akt nazwania białego czarnym. Zauważamy z miejsca wraz z Kowalskim, że jesteśmy jakby pochwyceni w pułapkę stwierdzonej przez nas samej prawdy. Oto w jaki sposób ujawnia ona teraz swą normatywną wobec nas moc: „Nie wolno mi białego uznać za nie-białe!” Można to wyrazić ogólniej: „Nie wolno mi zaprzeczyć prawdzie, którą sam stwierdziłem”. Stwierdzonej przez nas prawdzie daliśmy już uprzednio w sposób SAMORZUTNY należny jej od nas jako prawdzie respekt. Gdy to czyniliśmy, nie zdawaliśmy sobie bodaj w sposób wyraźny sprawy z tego, iż mocą asercji – dokonanej w ramach aktu poznania – wprowadziliśmy samej siebie w potrzask stwierdzonej przez nas prawdy. Tyle że zauważamy to dostatecznie jasno i wyraźnie dopiero *ex post*. AUTO-INFORMACJA okazuje się – w sposób olśniewająco oczywisty – AUTO-IMPERATYWEM. Istotnie, temu, com sam stwierdził, nie wolno mi zaprzeczyć.

Owa wewnętrzna więź auto-informacji z auto-imperatywem ujawnia się jednak – jak widać – jako relacja dla tych obojga konstytutywna z całą wyrazistością i natarczywą oczywistością dopiero w szczególnych ku temu warunkach. Chodzi o wyjątkowo dogodną dla wglądu w tę więź perspektywę. Perspektywę tę stwarza – jak dopiero co ujawnił nasz prosty eksperyment myślowy – sytuacja konfliktu między wymaganiem wierności względem poznanej

³⁵ Świadczy o tym najwymowniej to, iż niemal nie zauważamy łatwości, z jaką przechodzimy od stwierdzenia: „To jest białe” do twierdzenia: „Tak, ja widziałem. Białe”. W każdorazowym stwierdzeniu tego rodzaju zawiera się moment „autobiograficzny”. Zwroty typu: „Jeśli to nie jest białe, to jestem królową Anglii”, w tym kontekście wypowiedziane, odstawiają tylko to, co tkwiło wewnątrz ukryte. Stąd można i trzeba rozróżniać wymiar semantyczny i pragmatyczny zdania jako znaku sądu, oddzielać ich nie można i... nie wolno. „Znak jest zawsze znakiem czegoś dla kogoś” (T. C z e ż o w s k i, *Logika. Podręcznik dla studiujących nauki filozoficzne*, Toruń 1958).

prawdy a wartością tego, co trzeba by nieodzownie poświęcić dla dochowania jej teźże wierności³⁶. *Per opposita cognoscitur!*

Właśnie w warunkach wspomnianej kolizji prawda przez nas ujęta w akcie auto-informacji ujawnia nam najwyraźniej i możliwie najgłębiej, a zarazem najdotkliwiej, swą absolutnie wiążącą moc w stosunku do stwierdzającego ją podmiotu. Objawia mu ona przy tym tę moc za pomocą jego własnego aktu jej poznania, mocą jego własnego aktu auto-informacji, zwanego w tym przypadku niekiedy sądem lub aktem sumienia czy też po prostu sumieniem³⁷. Sąd ten przybiera jednak wówczas postać auto-imperatywu.

Proponuję tę niewątpliwie nas już tutaj frapującą kwestię – kwestię więzi PODMIOTU aktu AUTO-INFORMACJI z podmiotem aktu AUTO-IMPERATYWU – przesunąć jednak do następnego etapu naszej analizy. Na pierwszym jej etapie proponuję zatrzymać naszą uwagę głównie na PRZEDMIOCIE obu wymienionych aktów, w szczególności zaś na sprawie wzajemnej WIĘZI aktu auto-informacji i auto-imperatywu z uwagi na teźże ich więzi przedmiotową GENEZĘ i takąż PODSTAWĘ jej ZASADNOŚCI³⁸. Cóż to bowiem jawi się tutaj jako pierw-

³⁶ A. Montefiore (*A Modern Introduction to Moral Philosophy*, New York 1959) zwraca uwagę na moment dystansowania wszelkich wartości w przypadku ich kolizji z wartością moralną, określając tę jej swoistą cechę przymiotnikiem *overriding*.

³⁷ Jest to bowiem – rzec by można – akt „samo-umienia” prawdy i akt samo-wiązania się podmiotu z prawdą i przeżywania jej jako „własnej” poprzez osobisty akt jej ujęcia i uznania za „swoją”. Wydaje się, iż intuicja języka polskiego skupia swą uwagę na momencie bezpośredniości kontaktu podmiotu poznania z poznawanym przedmiotem i bezpośredniości jego przeżywania. Wyrazem znamiennym owej bezpośredniości jest moment niezauważania znaku jako medium pośredniczącego pomiędzy podmiotem poznającym a przedmiotem poznawanym. Semiotyka scholastyków posługuje się tu terminem *medium quo* w odróżnieniu od terminu *medium quod*, gdzie współczesna logika języka odróżnia znaki formalne od znaków materialnych.

K. Wojtyła zauważa: „Wolność zawiera w sobie zależność od prawdy, co z całą wyrazistością uwidatnia się w sumieniu [...] P o w i n n o ś ć j e s t d o s w i a d c z a l n ą p o s t a c i ą z a l e ż n o ś c i o d p r a w d y, której podlega wolność osoby [podkr. K. W]. Właściwa i zupełna funkcja sumienia nie jest li tylko poznawcza, nie polega tylko na wskazaniu «x jest dobre – x jest prawdziwym dobrem», «y jest złe – y nie jest prawdziwym dobrem». Właściwa i zupełna funkcja sumienia polega na uzależnieniu czynu od poznanej prawdy. W tym zaś zawiera się uzależnienie samostanowienia, czyli wolności woli od prawdziwego dobra – albo raczej: uzależnienie jej od dobra w prawdzie” (*Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 199-200). Por. paragraf „Sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością u podstaw mocy normatywnej sumienia”, tamże, s. 204-206.

³⁸ Na rzeczywistość ujętą sądem: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć” można spoglądać co najmniej z dwu różnych perspektyw: z perspektywy stwierdzanego w tym sądzie przedmiotu i z perspektywy stwierdzającego ten przedmiot podmiotu. Jest to sąd zarazem idiograficzny i autobiograficzny, sąd o przedmiocie i o mnie – jego konkretnym pod-

szoplanowe w polu widzenia i rozumienia („rozumiejącego doświadczenia”) ich wzajemnej relacji?

Wglądając w to pole przez okno auto-imperatywu w stronę tego, co w nim wypatrujemy dzięki auto-informacji, uobecniamy sobie w jego obszarze:

- po pierwsze, to, CO w nim STWIERDZAMY;
- po drugie, ŻE MY właśnie to STWIERDZAMY;
- po trzecie, że MY SAMI to ZA PRAWDĘ UZNAJEMY.

Mogą to być przy tym stwierdzenia odnoszące się do stanów rzeczy tak czysto zewnętrznych i tak dla kogoś obojętnych, jak kolor kartki z notatkami czy ilość lub jakość chmur, które w tej chwili stwierdzam na niebie bądź których brak stwierdzam; może to być sprawa tak banalna jak suma liczb $2 + 2$, i/lub może to być sprawa dla nas tak ważna jak chirurgicznie sprawdzona diagnoza o śmiertelnej chorobie mego przyjaciela, który mnie o tę diagnozę niebawem zapyta, i co mnie z wielorakich powodów i motywów już teraz do głębi porusza. Zwróćmy jednak uwagę: Tym, co tu się wybija jako pierwszoplanowo ważne dla ujęcia stosunku auto-informacji do auto-imperatywu, jest – w analizowanym aspekcie – nie tyle to (lub nie przede wszystkim to), czego dotyczy stwierdzona przeze mnie prawda i jakiej dla mnie wagi jest to, czego ona dotyczy, ile to, że mam do czynienia po prostu z jakąś prawdą, i że to JA ją jako taką właśnie stwierdzam. I to właśnie się tu na plan pierwszy wybija. Odkąd to oto x ja sam własnym aktem poznania jako x stwierdziłem, sam wprowadziłem się w obszar normatywnej mocy stwierdzonej przeze mnie prawdy. Auto-imperatyw to auto-informacja w roli medium przekazującego mi jako podmiotowi auto-informacji normatywną moc poznanej przeze mnie prawdy. Dlatego akt odmowy z mej strony posłuszeństwa auto-nakazowi będzie z konieczności aktem sprzeniewierzenia się nie samemu tylko nakazowi, lecz jego przedmiotowej podstawie: prawdzie – danej mi w auto-informacji. Wszak sam teżę prawdę – własnym aktem ją stwierdziwszy – za prawdę uznałem.

Aby ujawnić sedno – i istotną rację – więzi łączącej auto-imperatyw z auto-informacją, wybraliśmy wyżej wśród wielu przykładów celowo ich zu-

miecie. Odpowiednio do tego ujawnia się w nim aspekt INFORMATYWNY i NORMATYWNY: informując siebie o przedmiocie, zobowiązuję sam siebie – jako jego świadek – do czynienia zadość jego przedmiotowej prawdzie. Założywszy jedność (więź) obu aspektów jako współdaną, można jednak potem różnie rozkładać na nich swą uwagę poznawczą. Można koncentrować się bądź na stronie PRZEDMIOTOWEJ: CO STWIERDZONE w przedmiocie nie może być (nie powinno być) absolutnie w nim zaprzeczone – bądź na stronie PODMIOTOWEJ: Com stwierdził (co stwierdził-em), temu nie wolno mi absolutnie (temu kategorycznie nie powinienem) zaprzeczyć.

pełnie banalne przypadki. Mistrzami wyboru przykładu pozostaną jednak ci, którzy wybiorą przykład najbardziej banalny z możliwych. Lecz właśnie dzięki swej kłującej w oczy oczywistości będzie on dla celu naszej analizy możliwie najbardziej diagnostyczny.

Wyróżniam dlatego wśród poszukiwaczy „idealnego przykładu” dla nas tych, którzy przyglądając się najbardziej bowiem intuicyjnie ewidentnemu twierdzeniu logiki zdań: $\sim(p \wedge \sim p)$, określanemu przez logików imieniem prawa niesprzeczności, stwierdzą: Nie wolno absolutnie (zakazane jest absolutnie): $(p \wedge \sim p)$.

Istotnie. Tego absolutnie nie wolno.

Gdyby jednak ktoś mimo to – wcale nie żartując – zapytał: Dlaczegoż by nie? Przyznamy, że jedyną odpowiedzią na to pytanie byłaby kompletna bezradność wobec interlokutora, który by nam rzeczywiście takie pytanie postawił. Niepodobieństwem wydaje się bowiem, by człowiek – jako istota rozumnie wolna – mógł i ważył się przytomnie zaprzeczyć przedmiotowej oczywistości prawdy tak elementarnie prostego i koniecznego związku wyrażanego powyższym twierdzeniem i by przez to sam zechciał zezwolić sobie na urąganie w tak absurdalny i przewrotny sposób swemu rozumowi, w końcu zaś samemu sobie. Elementarna percepcja tej prawdy i zawarta w tejże percepcji dla niej asercja niesie w sobie w sposób oczywisty normatywną moc kategorycznego zakazu jej zaprzeczenia³⁹.

Przykład tej właśnie tak banalnej prawdy, jaką jest zasada niesprzeczności, wybrałem nie bez kozery. Chodziło mi o wywołanie małej prowokacji pod adresem naszej wyobraźni: Co by było, gdyby – pomimo to – ktoś tej niemożliwej wręcz do niezauważenia, i wskutek tego tak natarczywie oczywistej, prawdzie mimo to zechciał i ważył się zaprzeczyć i, co gorsza, usiłował innych jeszcze do tego samego nakłonić? Wydaje się, iż już samo postawienie sobie takiego pytania starcza za odpowiedź.

A jednak to, co wydaje się dla istoty rozumnie wolnej absolutnie niemożliwe, bywa niekiedy tragicznym faktem. Przykład nie został wymyślony. Wiadomo, że polscy logicy T. Kotarbiński oraz K. Ajdukiewicz stali się faktycznie przedmiotem tego rodzaju represji, zgotowanej im zresztą przez osoby

³⁹ „Wolność zawiera w sobie zależność od prawdy, co z całą wyrazistością uwydatnia się w sumieniu [...] P o w i n n o ś ć j e s t d o ś w i a d c z a l n ą p o s t a c i ą z a l e ż n o ś c i o d p r a w d y, której podlega wolność osoby [...] Otóż takie uzależnienie [...] kształtuje wewnątrz osoby niejako nową rzeczywistość. Jest to r z e c z y w i s t o ś ć n o r m a t y w n a, wyraża się ona zaś przez formułowanie i oddziaływanie norm na czyny ludzkie” (W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 199-200). Por. również przyp. 28.

reprezentujące grono dobrze widzianej przez czynniki rządowe w ówczesnej PRL elity filozofów. To jej przedstawiciele zażądali od obu Profesorów, by na rzecz tzw. logiki dialektycznej wycofali się z postawy swego kategorycznego respektowania logicznej zasady niesprzeczności, która – mocą swej prawdy formalnej – nakazała im bezwarunkowe respektowanie jej ważności. Czy potrzebowali i mogli oni w tym przypadku kogokolwiek pytać czy szukać jeszcze jakichś dalszych, „nadrzędnych” racji, które byłyby w stanie „zawiesić” rację, mówiącą im w sposób ewidentnie konieczny, jak mają postąpić: co im jedynie wolno, a czego im absolutnie nie wolno?⁴⁰ Czy nie starcza to jedno: „Nie wolno mi zaprzeczyć prawdzie, którą stwierdziwszy – sam za prawdę uznałem”?

Haniebna karta z historii polskiej filozofii w dobie PRL ma jednak swoją odwrotną, chwalebłą stronę: prowadzi nas w pobliże celi więziennej Sokratesa, w stronę mędrców skazanych na izolację i wewnętrzną banicję w swym własnym kraju.

Prawda JAKO PRAWDA jest przedmiotową racją owego „zakazane jest” czy też „nie wolno mi”. Zakazuje ona tego *in actu* temu, kto sam ją *in actu* stwierdza⁴¹. Nie wolno mi zaprzeczyć prawdzie, którą sam stwierdzam⁴².

⁴⁰ Już po wygłoszeniu niniejszego wykładu w Toruniu na VI Polskim Zjeździe Filozoficznym mogłem w ostatnim dniu Zjazdu 8 września 1996 r. wraz z pozostałymi jego uczestnikami na walnej sesji końcowej być świadkiem relacji prof. J. Pelca, w której poinformował zebranych o niektórych szczegółach tej smutnej i bohaterkiej zarazem karty z dziejów polskiej filozofii.

⁴¹ Prawa logiczne nie stają się prawomocne dopiero z chwilą, gdy ktoś tę ich prawomocność dostrzeża, są one przedmiotowo ważne. Z chwilą jednak, gdy ktoś stwierdzi ich prawomocność, temu absolutnie nie wolno jej zaprzeczyć.

⁴² 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 auto-informacji, a z drugiej strony – kod określający to, kim nie wolno mi nie być, będąc zarazem podmiotem auto-imperatywu. Jest to więc kod, który ujawnia i określa to, kim jestem przez to, kim nie wolno mi nie być. Łacińską formułą: *Primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur* chciałbym możliwie najzwięźlej wyrazić, czyli po prostu streścić to, co – jak mi się wydaje – stanowi ELEMENTARNĄ INFORMACJĘ ETYCZNĄ, a zarazem zawiera w sobie ANTROPOLOGICZNY FUNDAMENT UZASADNIAJĄCY JEJ WAŻNOŚĆ. Tak określone *datum* doświadczenia może tedy stanowić – jak sądzę – to, co jest nam z jednej strony nieodzownie KONIECZNE, a z drugiej strony to, co nam w punkcie wyjścia etyki WYSTARCZA, by na tym oprzeć jako na dostatecznie rzetelnym fundamencie twierdzenie, które można określić jako pierwszą i naczelną zarazem zasadę etyczną: zasadę absolutnej wierności prawdzie. Mam na

Sądzę więc, że będę tu nie siebie samego tylko wyrazicielem, lecz rzecznikiem każdego drugiego na mym miejscu, jeśli – za wspomnianymi logikami – wypowiem wspólną nam wszystkim elementarną i bezpośrednio oczywistą w tej sprawie intuicję słowami: RACJA, która jest ŹRÓDŁEM i PODSTAWĄ uznania przedmiotowej prawomocności zakazu („powinien-em”, „nie powinien-em”) odrzucenia w praktyce życia tezy: $\sim(p \wedge \sim p)$, jest IDENTYCZNA ze źródłem i podstawą uznania przedmiotowej prawomocności twierdzenia rachunku zdań: $\sim(p \wedge \sim p)$. Logik – i każdy na jego miejscu – stwierdzając: $\sim(p \wedge \sim p)$, w imię stwierdzonej w tejże tezie przez siebie przedmiotowo oczywistej prawdzie sam sobie powinien kategorycznie zakazać: $(p \wedge \sim p)$; sam musi („musi” w sensie „powinien kategorycznie”, czyli „absolutnie mu nie wolno”, a więc „powinien bez względu na jakiegokolwiek inne racje i motywy: nakaz lub zakaz z zewnątrz czy na jakąkolwiek korzyść, czy też towarzyszące nakazom lub zakazom obietnice lub groźby”) sobie zakazać deklarować słowem czy gestem (czynem): $(p \wedge \sim p)$. RACJA WAŻNOŚCI AUTO-INFORMACJI OKAZUJE SIĘ IDENTYCZ-

myśli to, co można wyrazić zdaniem: „Prawdę należy afirmować dla niej samej”, i – co za tym idzie – odślanającą się tu refleksji towarzyszącej doświadczeniu: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć” – prawdę o człowieku-podmiocie tego stwierdzenia, prawdę o świadku i powierniku stwierdzonej przezeń prawdy, a zarazem prawdę o podmiocie jako powierniku (stróżu) jej powiernika.

Opierając się na tej zasadzie, możemy z kolei, poprzez zabiegi uszczegółowiające, formułować tzw. moralne reguły aplikacji naczelnej zasady, czyli tzw. treściowo bliżej zdeterminowane (szczegółowe) operatywne normy moralne, normy o słuszności moralnej postępowania. Przykładem jej jest norma nakazująca bezwzględny respekt dla życia ludzkiego. Skoro bowiem osoba ludzka w imię prawdy o niej domaga się od każdej osoby afirmacji dla niej samej, to wymaga ona dla siebie respektu jej istnienia, czyli – w warunkach tego świata – respektu jej życia. Niemożliwe jest bowiem „tak” dla osoby jako osoby bez „tak” dla jej życia. Istotnie ważne jest w tym kontekście rozróżnienie osoby jako dobra oraz dóbr dla osoby, pośród tych ostatnich z kolei dóbr związanych koniecznie z dobrem osoby (jak w analizowanym tu przypadku jej istnienie, życie) oraz niekoniecznie z jej dobrem związanych, jak np. jej włosy. Por. w związku z tym: T. S t y c e Ń, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, „Ethos”, 1994, nr 25-26, s. 25, 28 wraz z przyp. 15 (to samo także po włosku w „Anthropotes”, 1995-1996).

Łatwo pokazać, iż uniwersalnej ważności tej zasady nie narusza przypadek tego typu obrony osoby przed zamachem na jej życie ze strony agresora (obrony, która jest powinnością świadka agresji), w wyniku której agresor traci życie. Decyzja podjęcia niezbędnych czynności obronnych w obronie życia osoby nie jest bowiem – w sensie moralnym – zamachem na życie agresora. Agresor ginie nie tyle wskutek ataku na jego życie, ile wskutek zlekceważenia działań podjętych wyłącznie z obowiązku ochrony życia ofiary jego agresji, życia, które dla kogoś, kto jest osobą, jest dobrem fundamentalnym. Agresor ginie wskutek aktu... swej agresji. Jest poniekąd samobójcą. W związku z tym wyróżnia się także zabójstwo w obronie od zabójstwa dla obrony. Por. B. C h y r o w i c z, *Zamiar i skutki. Moralna doniosłość kategorii zamierzenia pośredniego*, (Rozprawa doktorska), Lublin 1994, s. 213.

NA z RACJĄ WAŻNOŚCI AUTO-IMPERATYWU. Jest nią stwierdzana przez niego, leżąca u podstawy ich obu TA SAMA STWIERDZANA PRAWDA. Funktory ALTEICZNY, typu: „Nieprawda, że $(p \wedge \sim p)$ ”, oraz DEONTYCZNY, typu: „Zakazane jest $(p \wedge \sim p)$ ”, mają to samo ŹRÓDŁO, z którego się wywodzą, i tę samą PODSTAWĘ SWEJ PRZEDMIOTOWEJ PRAWOMOCNOŚCI⁴³.

Podsumujmy wynik, do którego dochodzimy: nasz auto-imperatyw jako wyraz auto-informacji o danym przedmiocie to nic innego jak tylko POZNAWCZY WYRAZ UJĘCIA NORMATYWNEJ MOCY PRAWDY JAKO PRAWDY, czyli POWINNOŚCI AFIRMOWANIA JEJ DLA NIEJ SAMEJ⁴⁴. Możemy zatem – i zarazem musimy, nie wolno nam inaczej! – uzyskany tu wynik ująć formułą ogólną: PRAWDZIE NALEŻNA JEST AFIRMACJA DLA NIEJ SAMEJ.

Danie takiego wyrazu słownego stwierdzonej tu prawdzie nie ma nic wspólnego z uprawianiem jakiegokolwiek ideologii na jej temat czy taniej retoryki. Jest ono po prostu wyrazem postawy rzetelności i uczciwości w oddawaniu jej tego, co jest jej jako prawdzie z racji bycia prawdą NALEŻNE. A to już inna rzecz, że w tej rzetelności postawy podmiotu wobec prawdy ukrywa się niezwykle PATOS⁴⁵. Wychodzi on z ukrycia dyskretnie i objawia się w swej wzniosłości w sposób wstrząsający w sytuacjach takich, jak te, których bohaterem był Sokrates. Asercja prawdy w akcie poznania, potwierdzona przez podmiot aktem jego wolności, jakim jest akt wolnego wyboru, nadaje temu aktowi znamiona swoistej BEZWARUNKOWOŚCI i BEZINTERESOW-

⁴³ Terminy „źródło poznania (twierdzenia)” oraz „podstawa metodologiczna prawomocności poznania (twierdzenia)” rozumiem w taki sposób, w jaki precyzuje sens tych terminów K. Ajdukiewicz, gdy omawia zagadnienie empiryzmu genetycznego i empiryzmu metodologicznego w teorii poznania. Por. tegoż autora *Zagadnienia i kierunki filozofii* (wiele wydań).

⁴⁴ Sam sobie wydaję ten nakaz. Sam. Jest to auto-imperatyw. Jest on przeto moim sądem. Lecz sąd ten wydaję sobie wyłącznie na mocy stwierdzonej przeze mnie prawdy, czyli opierając się na auto-informacji. Oto dlaczego auto-imperatyw nie przestaje być moim sądem. Jest on tedy sobą tylko i wyłącznie jako apel prawdy, która mnie przekracza, której więc sam swym aktem poznania nie ustanawiam, jakkolwiek „ima się” ona mnie zawsze i tylko za pośrednictwem mego aktu poznania: dana mi jest zawsze i tylko w moim sądzie (jako *medium quo* – nie jako *medium quod*). Mój sąd jest sobą jako przekaznik wymagania transcendentnej prawdy pod adresem mego „ja” jako podmiotu poznania i podmiotu wolności. Moja wolność zostaje wezwana – w czas próby – do potwierdzenia tejże prawdy za prawdę już przeze mnie uznaną na płaszczyźnie aktu poznania (sądu) – także aktem wolnego wyboru. Por. T. S t y c z e Ń, *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 22(1979), nr 1-3, s. 87-97.

⁴⁵ Dał mu wyraz C. Norwid w strofie poetyckiej:

Coś ty Atenom zrobił Sokratesie,
 Że ci ze z ł o t a s t a t u ę lud niesie
 Otruwszy pierwej? ...

NOŚCI. To właśnie dzięki owej bezinteresowności akt AFIRMACJI PRAWDY zyskał sobie w wiekowej tradycji, sięgającej czasu Sofoklesa, Sokratesa i Platona, miano miłości⁴⁶. Czyż to nie ta właśnie bezinteresowność, znamionująca postawę podmiotu tego aktu, zdecydowała o tym, iż słowo „miłość”, pomimo całej wieloznaczności, stało się najcenniejszym i najpiękniejszym słowem w języku ludzkim? To przecież nie przypadek, iż Platon – stawszy się świadkiem decyzji swego Mistrza oddającego swe życie z wierności dla prawdy – przeżyje ten akt totalnego oddania swej wolności w służbie prawdy jako akt bohatera miłości prawdy *par excellence*, a zarazem jako akt samospelnienia się człowieka jako człowieka, i będzie potem witać uczniów w swej Akademii słowami: MIŁOWAĆ PRAWDĘ, WSZELKĄ I WE WSZYSTKICH.

Korzystając więc z przekładu zwrotu: „AKT AFIRMACJI PRAWDY DLA NIEJ SAMEJ” na „AKT MIŁOWANIA PRAWDY” możemy treść powyższej formuły wyrazić bez zmiany jej sensu słowami: PRAWDZIE JAKO PRAWDZIE NALEŻNA JEST MIŁOŚĆ.

Nie widzę żadnego powodu do ukrywania patosu tej formuły i do lęku z jego powodu. Prostota wyrazu, która objawia tak doniosłe przesłanie normatywne dla człowieka każdego czasu i miejsca, ma w sobie coś z poezji i wdzięku, jakie skądinąd charakteryzują język retorów. Zaiste, prawda objawiająca tą tak prostą formułą samą siebie: swą normatywną moc i zarazem swój wdzięk – zasługuje na wielką retorykę. Klucz do tej retoryki wskazał B. Pascal w słowach: „Potrzebna jest i prawda, i wdzięk, potrzeba jednak, aby wdzięk płynął z prawdy”⁴⁷.

Zanim jednak uzyskany wyżej wynik ośmielimy się potraktować definitywnie jako wypowiedź o randze doświadczalnie uprawomocnionego i roszczonego sobie zarazem tytuł do powszechnej ważności twierdzenia moralnie normatywnego, rozejrzyjmy się – raz jeszcze – za próbą podważenia go w metodologicznym charakterze uniwersalnie ważnego zdania. Jak mogłaby wyglądać – i do czego musiałaby się w końcu sprowadzić – próba wskazania w tym przypadku ewentualnego wyjątku, mogącego przekreślić tę jego ważność? Wydaje się, że próba ta musiałaby w końcu polegać na wskazaniu uzasad-

⁴⁶ Wszak to dzięki cesze bezinteresowności sens słowa „miłość” zagwarantował temu słowu tak wyróżnioną pozycję w języku ludzkim. Wystarczy tu przywołać chociażby kontekst, w jakim Sofokles wkłada w usta Antygony, bohaterki dramatu o tymże samym tytule, słowa: „Urodziłam się po to, by współmiłować (współ-kochać), nie by współ-nienawidzić”.

⁴⁷ Por. B. P a s c a l, *Myśli*.

nionej możliwości zaprzeczenia twierdzeniu: $\sim(p \wedge \sim p)$, i to przez tego, kto sam rozumiejąc jej sens, uznał je już sam *eo ipso* za prawomocne⁴⁸.

Myślę, że dokładnie na tę próbę podjęcia tak absurdalnego kroku odpowiedział pośrednio już Duns Szkot, formułując twierdzenie⁴⁹ znane w rejestrze twierdzeń rachunku zadań pod jego imieniem: $(p \wedge \sim p) \rightarrow q$ ⁵⁰.

B. Blanshard w swym studium o znamienym tytule: *Czy ludzie mogą być rozumni?* – w ślad za M. E. McTaggartem – z góry niejako przestrzega każdego śmiałka, który by się na taki krok zechciał odważyć, czy raczej ważyć: „Nikt jeszcze nie przełamał praw logiki, a one złamały niejednego”⁵¹,

⁴⁸ Myślę, że tak jak nie potrzebuję tu podkreślać, iż w polu naszej uwagi chodzi o TWIERDZENIE OGÓLNE WAŻNE, nie o TWIERDZENIE OGÓLNE UZNANE, to zarazem w polu naszej troski pozostaje uczynić wszystko, co leży w naszej mocy, aby to, co stanowi w etyce twierdzenie ogólnie ważne, stało się twierdzeniem ogólnie uznanym. Por. T. S t y c z e ń, *Problem ogólnej ważności norm etycznych w aspekcie epistemologiczno-metodologicznym z uwzględnieniem indukcyjnych nauk o człowieku*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 25(1981), nr 1, s. 39-67.

⁴⁹ Nie wiem, czy wolno stosować do twierdzeń logiki kategorię „piękne” i „brzydkie”, czy dowcipne. Dla mnie jest ono arcypiękne i – w swej pomysłowości – arcydowcipne. Warto się przyjrzeć przykładom praktycznego zastosowania tego prawa dla celów dyskusji przez B. Russella, o czym informuje W. Marciszewski (*Sztuka dyskusowania*, Warszawa 1994, s. 251-252). Autor pisze tam w związku z zastosowaniem prawa Dunsza Szkota w dyskusji:

„Otóż sytuacja człowieka, który w toku swych wywodów dopuścił się – świadomie lub nieświadomie – sprzeczności, jest w pewnym sensie bardzo korzystna: ma on praktycznie duże szanse (a teoretycznie szanse te są nieograniczone) dowiedzenia wszystkiego, czego zechce. Tę łatwość dowiedzenia czegokolwiek zgodnie z prawami logiki (tylko za cenę jednej, lecz katastrofalnej nielogiczności, jaką jest sprzeczność) ilustruje anegdota o B. Russellu, który był historycznie drugim, obok Fregego, twórcą logicznej teorii spójników (rachunku zdań). Oto rozmowa, jaką miał podobno Russell przeprowadzić z pewnym sceptykiem, który nie dowierzał, że z pary zdań sprzecznych wynika wszystko:

«Skoro wszystkiego można dowieść, wychodząc od sprzeczności, proszę mi dowieść, że Pan, Panie Bertrand Russell, jest papieżem.

Czy odpowiada Panu, jako przesłanka, taka sprzeczność arytmetyczna: $2+2=5$?

Proszę bardzo.

Odejmuję zatem od obu stron tej równości po trzy.

Otrzymuję...

Że jeden równa się dwa.

Oczywiście. Skoro zaś papież i ja jesteśmy dwiema różnymi osobami, to w sytuacji, gdy dwa równa się jednemu, jesteśmy jedną i tą samą osobą»”.

⁵⁰ W języku potocznym: *Ex contradicto (falso) quodlibet*. Czyli kończymy sprawę jako rozumne istoty i zmieniamy temat rozmowy, zamieniając ją na pogawrkę o wszystkim i niczym. Kończę sprawę, proszę na kawę. Niech jednak nikt nie będzie zaskoczony, gdy kawa okaże się dla niego herbatą. Ja nazwę ją nadal kawą... lub maliną.

⁵¹ *Czy ludzie mogą być rozumni?*, w: J. K r z y w i c k i (wyd.), *Filozofia amerykańska*, Boston University Press 1958, s. 120. Por. M a r c i s z e w s k i, *Jak dyskutować?* – autor w sposób niezwykle przystępny pokazuje, iż igranie z ogniem to żart w porównaniu z igraniem

Blanshard sam też wymownie puentuje tę swoją wypowiedź: „Oryginalność za wszelką cenę byłaby w tym wypadku nie bohaterstwem, lecz samobójstwem”.

Samo-bójstwem? Czy to nie przesada?⁵²

2. *Auto-informacja auto-imperatywem afirmowania siebie jako powiernika prawdy*

Samobójstwo. Proponuję zatrzymać naszą uwagę przy tym słowie. Z pewnością zaskakuje nas, może nawet szokuje, użycie przez Blansharda słowa „samobójstwo” w tym miejscu. Wszak z całą pewnością nie wchodzi tu w rachubę samobójstwo w znaczeniu fizycznego samounicestwienia. W jakim więc znaczeniu?

Narzuca się odpowiedź banalnie prosta i oczywista: dokładnie w tym znaczeniu, że ktoś samego siebie zabija (czyli dekomponuje swą tożsamość lub przestaje być z wolnego wyboru samym sobą), gdy sam zaprzecza prawdzie uznanej przez siebie samego. Takie twierdzenie zakłada jednak, iż człowiek pozostaje samym sobą lub przestaje być sobą w zależności od tego, czy aktami wolności potwierdza prawdę poznaną, czy też, na odwrót, aktami tejże wolności zaprzecza tej prawdzie. Znaczyłoby to, iż człowiek jest sobą dzięki temu właśnie, że jest POWIERNIKIEM PRAWDY. Można to stwierdzenie uznać za DEFINICJĘ CZŁOWIEKA, przynajmniej częściową. Odczytanie przezeń tej prawdy o samym sobie aktem auto-informacji stałoby się dlań zatem równoważne, jeśli wręcz nie równoznaczne, z obowiązkiem przejęcia na siebie roli powiernika prawdy w OGÓLE jako jej opiekuna i stróża, a w SZCZEGÓLNOŚCI

z zasadą niesprzeczności. To igranie z samym sobą, ze swą tożsamością, z być albo nie być samym sobą!

⁵² Poprzez to pytanie przesuwamy naszą uwagę poznawczą jakby na przeciwny biegun analizowanego przez nas *datum* doświadczenia. Przesuwamy ją z przedmiotowej podstawy więzi auto-imperatywu z auto-informacją w stronę podmiotu obu tych aktów. Przenosimy akcent z prawdy, która jest stwierdzana, na prawdę o wewnętrznej strukturze tego, kto ją stwierdza. Metoda analizy nie ulegnie zmianie. Odwołamy się do już wypróbowanego dotąd zabiegu – wglądania w samą „rzecz” poprzez spoglądanie na nią w kontraście: Co czyni podmiot samemu sobie, gdy sam zaprzecza aktem wolnego wyboru temu, czemu sam nadal przyświadcza mocą własnego aktu poznania?

Myślę, że droga dotąd przebyta pozwoli nam wydatnie skrócić dwa jej następne, wyżej zapowiedziane, etapy. W tej chwili zbliżamy się do ukazania wyniku drugiego etapu naszej analizy.

roli opiekuna i stróża samego siebie jako opiekuna i stróża powiernika prawdy.

W tym stanie rzeczy jednak każdorazowy akt podmiotu, poprzez który tenże podmiot zaprzeczałby świadomie i dobrowolnie poznanej przez siebie prawdzie, byłby kategorycznie niedozwolony nie tylko na mocy respektu należnego od podmiotu prawdzie jako prawdzie, lecz byłby zarazem kategorycznie niedozwolony z uwagi na obowiązek afirmacji należnej samemu sobie jako podmiotowi obcującemu poprzez poznanie z prawdą, a przez to – jako jej świadkowi i powiernikowi. Człowiek – innymi słowy – rządzi i kieruje samym sobą, gdy rządzi się i kieruje prawdą: prawdą w ogóle, w szczególności zaś prawdą o samym sobie jako jej powierniku.

Nota bene. Akt tego rodzaju stanowi akt *sui generis* AUTO-KONSTYTUCJI samego siebie poprzez samo-odkrycie siebie jako rozumnie wolnego i odpowiedzialnego za prawdę podmiotu, czyli akt *sui generis* narodzin samego siebie poprzez samopoznanie do odpowiedzialności za prawdę w ogóle, a za prawdę o sobie samym (czyli za siebie) w szczególności⁵³. W tym momen-

⁵³ Oto dlaczego – koniec końców – jest absolutnie niemożliwy respekt dla samego siebie bez respektu dla poznanej przez siebie prawdy. Prawda, stanowiąca podstawę więzi auto-informacji z auto-imperatywem, odsłania się jako podstawa dla ukonstytuowania się podmiotu auto-informacji i auto-imperatywu w swej tożsamości do tego stopnia, iż zanegowanie przez podmiot aktem wolnego wyboru stwierdzonej przez niego uprzednio prawdy oznaczać musi *eo ipso* opowiedzenie się przezeń za czymś, czemu on sam – swym aktem jako jego podmiot – zarazem zaprzecza.

Odkąd tedy podmiot sam wyraźnie odkryje i uprzytomni sobie przed samym sobą tę oto strukturę jako strukturę własnego podmiotu, wchodzi on w osobliwie zdwojoną postać zależności od prawdy i odpowiedzialności za nią. Jest to prawda o samym sobie jako powierniku prawdy *tout court*: do prawdy mianowicie o tym, co stwierdza (ewentualnie także: jak stwierdza), prawdy o przedmiocie, dochodzi prawda o tym, kto ją stwierdza, prawda o samym sobie, czyli prawda o podmiocie. Podmiot poznania staje się tu dla siebie przedmiotem poznania: „poznaje sam siebie”, odkrywa prawdę o sobie. Na odkrywcę tej prawdy spada – niczym piorun z nieba własnego samoodkrycia: samoodkrycia z właściwą mu wiążącą go mocą auto-informacji i auto-imperatywu – jednocześnie odpowiedzialność za samego siebie o randze odpowiedzialności za ocalenie własnej tożsamości. Wywiąże się z niej tylko, o ile wywiąże się z roli powiernika prawdy po prostu. Jest to bowiem odpowiedzialność kogoś, komu został powierzony – poprzez samoodkrycie – powiernik prawdy we własnej osobie.

I odtąd biada mu, jeśli nie przejmie na siebie roli stróża tego oto powiernika prawdy, powiernika prawdy w samym sobie. Jako taki jest mu on poprzez akt samopoznania, czyli poprzez akt auto-informacji *par excellence*, zarazem dany i zadany. Wydaje się, że św. Paweł z Tarsu tej dokładnie intuicji daje przejmujący wyraz, gdy woła: „Biada mi, jeśli nie będę przepowiadał Ewangelii!” (1 Kor 9, 16). Zwróćmy uwagę: św. Paweł nie mówi, że to „nie-dobrze dla Ewangelii”, mówi: „to dla mnie niedobrze”. Biada mi!

W tym dokładnie miejscu uwyraźnia się również, jak zasadniczo przeciwstawne są względem siebie stanowiska personalizmu i eudajmonizmu, wraz z odpowiadającymi im postawami

cie absolutnie wiążąca mnie z racji mej konstytucji bytowej i konstytucji poznawczej prawda o mnie – staje się wyzwaniem do mnie i do dynamiki mej wolności, staje się „prawdą dziejową”⁵⁴. Odtąd sam będę pisał dzieje swej tożsamości – jej spełniania albo przekreślenia – aktami wyboru. Tu tkwi także sedno tzw. WYBORU PODSTAWOWEGO, określanego również mianem opcji FUNDAMENTALNEJ.

Wydaje się, że po tych wyjaśnieniach przywołane wyżej za Blanshardem słowo „samobójstwo” odsłania dopiero to znaczenie, które w moralnym kontekście nie tylko nie jest przesadą, ale przeciwnie: uzyskuje dopiero jedynie właściwą mu miarę i rangę.

Jeśli widzimy tu potrzebę i konieczność wprowadzenia rozróżnienia pomiędzy samobójstwem fizycznym i moralnym, to uznanie tej potrzeby i konieczności ujawnia nam tylko raz jeszcze z całą wyrazistością tę dokładnie tożsamość, którą tu chcemy podkreślić i uwydatnić: MORALNĄ tożsamość człowieka z tożsamością człowieka JAKO CZŁOWIEKA, rzecz by można: człowieka JAKO OSOBY. Jedynie na tym tle jesteśmy w stanie zrozumieć i uznać etyczną samooczywistość i – przez to – doświadczalną prawomocność wypowiedzi Sokratesa: „Szczęśliwsza jest ofiara mordu od swego mordercy”⁵⁵. I cały dramat Antygony zawarty w jej apelu do wszystkich mieszkańców *polis*, obywateli Aten: siebie samych jako ludzi – i swe państwo jako prawodawcę – ocalicie tylko wtedy, gdy nie dopuścicie się – w imię ustanowionego przez was prawa – aktu profanacji wobec bodaj jednego spośród was! Choćby to miały być – „tylko” – jego zwłoki.

Przeżyliśmy zresztą w samym centrum współczesnej Europy, w niedawnej historii PRL-u, jak wymowny komentarz do tej samej sprawy dali ludzie,

odnośnych podmiotów, i – zarazem – w jakim sensie samo-spełnienie jawi się wobec osoby jako podmiotu działania w postaci tego, co dla niej jest ze wszech miar upragnione: *appetibile quo maius cogitari non potest*, ale również, a nawet przede wszystkim, jako coś, co jest jej istotnie jako osobie – w imię prawdy o osobie – kategorycznie zadane: *affirmabile quo maius cogitari nequit*. Można mówić wręcz o swoistym „zniesieniu się” opozycji pomiędzy „troską o własne szczęście” i „kategorycznym obowiązkiem wierności prawdzie o samym sobie”. Por. w tej sprawie: R. S p a e m a n n, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989 (*Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, Lublin 1997).

⁵⁴ Por. T. S t y c z e Ń, *Problem człowieka problemem miłości*, rozdz. III: „Ja” podmiotem swych dziejów: od wezwania do spełnienia, w: T. S t y c z e Ń (wyd.), *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, Lublin 1987, s. 78-81. Por. również: J. M a r i t a i n, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris 1950. Godna uwagi jest przeprowadzona przez autora analiza moralnej postawy Antygony w kontekście sprawy poruszanej w przypisie poprzednim.

⁵⁵ Por. P l a t o n, *Gorgiasz*, przeł. J. Witwicki, Warszawa 1958, s. 56.

logicy i etycy w jednej osobie, od których zażądano dokonania jednego „tylko” wyjątku w logice: odstępstwa od logicznej zasady niesprzeczności⁵⁶. Ofiarami tych haniebnych represji byli, jak już wspomniano, K. Ajdukiewicz i T. Kotarbiński. Opuścili oni piastowane przez siebie katedry logiki na uniwersytetach, wybierając los banitów.

Dlaczego? Rzecz gustu tylko czy też jedyny sposób – odpowiadam na to pytanie retorycznym pytaniem – uchronienia się przed moralnym samobójstwem, czyli potwierdzenia czynem sprzeciwu NIEROZŁĄCZALNEGO *IUNCTIM* pomiędzy respektem dla prawdy a RESPEKTEM DLA PRAWDY O SOBIE JAKO SOBIE, PRAWDY O CZŁOWIEKU JAKO POWIERNIKU POWIERNIKA PRAWDY?

Nie potrzebujemy chyba pytać jeszcze, kto zwycięża, a kto ocala jako człowiek, agresor czy ofiara, przy tego rodzaju aktach represji.

Myszę, że w charakterze odpowiedzi wystarczy przypomnieć u kresu przeprowadzonej refleksji tytuł, który jej dałem na wstępie: „Auto-informacja auto-imperatywem afirmowania siebie jako powiernika prawdy”, uzupełniając go jedynie tym oto *post dictum*: POD RYGOREM MORALNIE SAMOBÓJCZEGO ROZBICIA WŁASNEJ TOŻSAMOŚCI. Konkluzję mego wywodu można też równoważnie wyrazić słowami pochodzącymi z utworu poetyckiego K. Wojtyły, noszącego znamieny tytuł *Narodziny wyznawców*: „Bo jeśli prawda jest we mnie, musi wybuchnąć. Nie mogę jej odepchnąć, bo bym odepchnął sam siebie”.

3. *Auto-informacja auto-imperatywem afirmowania każdego drugiego jako powiernika prawdy*

Odkrycie siebie samego w sobie jako powiernika prawdy – towarzyszące odkryciu prawdy jako czegoś, co w sposób zupełnie osobliwy obliguje swego odkrywcę do afirmowania jej dla niej samej – nie jest wcale ostatnim moim (czy nie naszym?) odkryciem. Wyłania ono z siebie następne. Odkrywając bowiem w sobie samym strukturę własnego „ja” – patrząc na siebie „od swego wnętrza” – jako strukturę powiernika prawdy, odkrywam przez to strukturę „ja” JAKO „JA”, czyli STRUKTURĘ KAŻDEGO INNEGO „JA”. Odkrywam po prostu „wewnętrzne prawidło” swego „ja” – jego *universale in concreto*⁵⁷. Odkrywając, innymi słowy, w sobie samego siebie, czyli PRAWDĘ DEFI-

⁵⁶ Por. A. S z o s t e k, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos”, 1991, nr 15-16, s. 33.

⁵⁷ Por. B u t t i g l i o n e, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, s. 9-42; t e n ż e, *Wprowadzenie*, w: T. S t y c z e Ń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, zwłaszcza

NIUJĄCĄ MNIE JAKO MNIE, odkrywam w sobie PRAWDĘ O KAŻDYM DRUGIM „JA”, odkrywam w samym sobie... KAŻDEGO DRUGIEGO. I wpadam przez to w matnię prawdy o każdym drugim. Wszak drugi, owszem, każdy drugi to dla mnie ktoś, kto – tak samo jak ja – poznając w ten sam sposób jak ja prawdę, prawdę o sobie, sam siebie nią wiąże do jej uznania za prawdę, czyli do rozciągnięcia nad nią opieki jako jej świadek i powiernik, i to pod groźbą auto-destrukcji podmiotowej spójności samego siebie w przypadku jej zanegowania. Poznając prawdę zamyka się on – tak samo jak ja – w jej potrzasku. Jest to jednak potrzask brzemienny w szansę potwierdzenia swej wolności i szansę samospełnienia.

Wobec tego: czego mi – z racji prawdy – nie wolno w stosunku do własnego „ja”, nie wolno mi także – dokładnie z tego samego powodu – w stosunku do każdego innego „ja”. Wyjątek przekreśliłby wszystko. Rozpoznając drugiego poprzez strukturę własnego „ja”, dostrzegam, że jedynie afirmując jego wewnętrzne samo-związanie siebie poznana przez niego („od środka”) prawdą, jestem w stanie uczynić zadość wymaganiom prawdy o samym sobie i dać przez to sobie jedyną szansę samospełnienia. Nie wolno mi nigdy nakłaniać drugiego do zakłamania jego sumienia i niewolenia przez to samego siebie, jak nie wolno mi gwałcić własnego sumienia godząc się na samozakłamanie i przez to na samozniewolenie. Oto jak niełatwą mam więc drogę do afirmacji samego siebie jako powiernika prawdy, drogę do „tak” dla samego siebie. Muszę na niej ZAAFIRMOWAĆ KAŻDEGO DRUGIEGO DLA NIEGO SAMEGO! Tak właśnie jak – w imię prawdy o sobie – siebie samego. Nie wolno mi nikogo wykluczyć, jeśli chcę zostawić jakąkolwiek szansę dla samego siebie, której nie wolno mi (!) siebie w żadnym wypadku (czyli kategorycznie) pozbawić. Muszę objąć wszystkich aktem afirmacji w sobie: „Nazywam się Milijon – bo za miliony kocham i cierpię katusze...”⁵⁸ Nie urodzi się inaczej Konrad w Gustawie, człowiek w człowieku.

Może to zatem nie przypadek, że Mickiewiczowi odkrycie owych narodzin Konrada w Gustawie objawiło się – podobnie jak Platonowi: „Miłować praw-

s. 7-9.

⁵⁸ A. M i c k i e w i c z, *Dziady*, część III. Aktem tym Gustaw odkrywa w sobie prawdę o sobie i dopiero wybierając ją rodzi w sobie Konrada, czyli samego siebie. „Obiit Gustavus et natus est Conradus”.

dę, każdą i w każdym”⁵⁹ czy Sofoklesowej Antygonie: „Urodziłam się, by współ-kochać, nie aby współ-nienawidzieć” – w związku z celą więzienną?

Lecz odkrycie to ujawnia kolejny, zaskakująco optymistyczny i zarazem metodologicznie niezwykle doniosły wymiar. Wszak i każdy drugi – gdy tylko dokona aktu samoodkrycia – nie jest w stanie dać jakichkolwiek szans samemu sobie inaczej, jak tylko afirmując podmiotową strukturę każdego drugiego „ja”, z moim własnym włącznie. I on, tak samo jak ja, wpada w potrzask prawdy o każdym innym „ja”, prawdy odkrytej w swym własnym „ja”. I jego wiąże dlatego to samo: czego mi absolutnie nie wolno w stosunku do własnego „ja”, tego mi też nie wolno – z tego samego powodu – w stosunku do każdego innego „ja”. Innymi słowy: nie jestem w stanie odnaleźć samego siebie w sobie i spotkać się z samym sobą inaczej, jak tylko odnajdując i spotykając w drodze ku samemu sobie każdego drugiego z osobna i wszystkich razem włącznie. Nie ma innej drogi od siebie do siebie!

Nie ma zatem dla nas dróg na skróty! Szukanie tutaj wyjątku byłoby próbą urzeczywistnienia tego, co sprzeczne samo w sobie. Jestem „skazany” na KAŻDEGO drugiego. Samego siebie mogę zaafirmować jedynie afirmując każdego drugiego. I każdy drugi „skazany” jest na mnie. Może sam siebie zaafirmować tylko afirmując każdego drugiego – ze mną włącznie. Jesteśmy razem i każdy z osobna „skazani” na radykalną⁶⁰ solidarność, na wybór komunii w prawdzie, czyli na miłość wzajemną. Drugi jest mi tak bliski, jak ja sam sobie. Gdy tego nie widzę, wciąż jeszcze nie wiem najważniejszej rzeczy o samym sobie. Drugiemu jestem tak bliski, jak on sam sobie. Gdy on tego nie widzi, wciąż jeszcze nie wie najważniejszej rzeczy o samym sobie. Siebie samego wybieram dopiero, gdy jednocześnie afirmuję w tym wyborze każdego drugiego, wtedy i tylko wtedy. I drugi wybiera sam siebie dopiero wtedy i tylko wtedy, gdy w tym wyborze afirmuje każdego drugiego – ze mną włącznie. Oto dlaczego KAŻDY DRUGI DLA KAŻDEGO DRUGIEGO TO BLIŻNI w najbardziej radykalnym tego słowa znaczeniu. NIGDY RYWAL, NIGDY WRÓG!

Stąd też jedynie we wzajemnej komunii – wyrosłej na gruncie komunikowania sobie czynami prawdy o nas samych – odnajdujemy dopiero samych siebie i potwierdzamy (afirmujemy) samych siebie w sobie. Prawda o nas – zapośredniczona poprzez bazę auto-informacji – staje się dla wszystkich jej

⁵⁹ Por. J. S e i f e r t, *To Love All Truth an to Love It in Everything*, „Ethos”, Special Edition, 1996, No. 2, s. 53-67, a zwłaszcza magistralne dzieło tegoż autora: *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, Milano 1989, z Wprowadzeniem pióra R. Buttiglione.

⁶⁰ Czyli sięgająca samego korzenia sprawy, od łac. *radix* – korzeń.

podmiotów normatywnym programem wzajemnego współ-bycia i współ-działania, staje się kategorycznym auto-imperatywem dla jej odkrywców, aktualnych i potencjalnych.

Istotną treść tej auto-informacji i auto-imperatywu można różnie werbalizować. Różna szata słowna może być nosicielem identycznego w swym sednie przesłania moralnego do uniwersalnego zakresu podmiotów, dla których treść ta stanowi „kartę tożsamości”. Można ją wysłowić jako „przykazanie miłowania bliźniego jak siebie samego” (Chrystus), jako zasadę nienaruszalności godności drugiego człowieka (Seneka: „Homo homini res sacra”), jako zasadę „współ-miłowania” (Sofokles), „zasadę powszechnej życzliwości” (Znamierowski), jako zasadę „spolegliwego opiekuństwa” (Kotarbiński) bądź jako zasadę afirmowania osoby przez osobę (Wojtyła). Tę ostatnią można wyrazić prostą formułą: OSOBA WINNA AFIRMOWAĆ OSOBĘ DLA NIEJ SAMEJ (*Persona est affirmanda propter seipsam*) bądź formułą: OSOBIE OD OSOBY NALEŻNA JEST MIŁOŚĆ.

Nietrudno chyba zauważyć, że w moim przedłożeniu postawiłem akcent nie tyle na sam sposób wysłowienia treści⁶¹ tej zasady, ile na sposób ujawnienia jej źródła i zarazem podstawy jej poznawczej ważności. Staralem się pokazać iż zasada: *Persona est affirmanda propter seipsam* czerpie całą swą treść i całą swą legitymację wyłącznie z bezpośredniego wglądu każdego z nas w strukturę własnego „ja”, która to struktura objawia się nam najbardziej pierwotnie, niczym w swej załączni, w każdorazowym naszym akcie – i zarazem fakcie – poznania. Objawia się ona zwłaszcza wtedy, gdy prawda, która zobowiązuje podmiot mocą jej poznania do należnego jej respektu, stawia tenże podmiot wobec mocy kolidujących z jej wymaganiami, gdy „normatywna moc prawdy” wiążąca go „od wewnątrz” do jej bezwzględного respektowania zostaje niejako wyzwana poprzez moce różnorodnych pokus. Sytuacja kontrastu pozwala z całą oczywistością dostrzec, iż akt poznania przez podmiot czegokolwiek w jego źródłowej postaci auto-informacji jest zarazem skierowanym do niego kategorycznym auto-imperatywem⁶². DZIĘKI TEMU

⁶¹ Trudno tu jednak nie zauważyć, iż osoba odkrywająca siebie poprzez odkrycie w sobie roli powiernictwa wobec siebie jako powiernika prawdy dokonuje odkrycia, które może równie fascynować, co przerażać ogromem ciężaru odpowiedzialności za siebie. Warto tu chyba przypomnieć Augustyna: „Amor meus onus meum – eo feror quocumque fero”, co daje się chyba tłumaczyć także w taki oto sposób: „Moja miłość jest mi ciężarem, ale mnie unosi to, co dźwigam”.

⁶² Doskonale pokazuje tę sprawę R. Buttiglione, krocząc tropem *Politei* Platona, w artykule: *Suverenność narodu przez kulturę*, „Ethos”, 1988, nr 4, s. 94-120; por. t e n ż e, *Etyka w kryzysie*, Lublin 1994.

WGLĄD W SAMEGO SIEBIE JAKO „JA” STANOWIĄCE PODMIOT TEGO AKTU UJAWNIA NAM POPRZEZ PRAWDĘ O STRUKTURZE NAS SAMYCH ZARAZEM TO, CO JEST NAM NALEŻNE OD NAS SAMYCH Z UWAGI NA TĘ WŁAŚNIE STRUKTURĘ. Tym zatem, co w sposób najbardziej źródłowy określa treść zasady etycznej i stanowi zarazem najbardziej pierwotną podstawę legitymacji jej poznawczej wartości, prezentuje się nam w postaci bezpośrednio oczywistego *datum* doświadczenia: Nie wolno mi zaprzeczyć temu (auto-imperatyw), com sam stwierdził (auto-informacja), lub *vice versa*: COM SAM STWIERDZIŁ (AUTO-INFORMACJA), TEMU NIE WOLNO MI ZAPRZECZYĆ (AUTO-IMPERATYW). Ujawnienie swoistego znamienia tegoż *datum*, jakim jest owa nierozłączalna w nim więź wzajemna momentu INFORMATYWNEGO („jest”) i NORMATYWNEGO („powinien”), rozstrzyga w sposób definitywny również o metodologicznym charakterze samej naczelnej zasady etycznej i – w konsekwencji – o metodologicznym charakterze samej etyki jako dyscypliny normatywnej, a zarazem gruntującej swą przedmiotową prawomocność na *datum sui generis* doświadczenia. Sedno tego doświadczenia, jako źródła epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, ująć można w sposób zwięzły formułą: *PRIMUM ANTHROPOLOGICUM ET PRIMUM ETHICUM CONVERTUNTUR*.

W konsekwencji tego i sama etyka staje się dyscypliną o podmiocie, który NORMUJE swe działanie PRZEZ TO I DZIĘKI TEMU, że sam siebie o nim – w sposób właściwy dla siebie – INFORMUJE. Etyka jest z racji samego charakteru metodologicznego swego punktu wyjścia ANTROPO-LOGIĄ NORMATYWNĄ. Cała jej bowiem metodologiczna struktura wznosi się na fundamencie doświadczenia, którego elementarna charakterystyka ujawnia strukturalną w jego istotnej zawartości jedność momentu informatywnego i normatywnego. Problem „gilotyny Hume’a”, czyli problem formalno-logicznego przejścia od „jest” do „powinien”, w odniesieniu do etyki nie istnieje. Prezentowanie go w odniesieniu do etyki jako problemu jej możliwości jest nieporozumieniem, mającym swe źródło w błędzie co do rozpoznania (*ignorantia elenchi*) jej epistemologicznego źródła i metodologicznej podstawy jej prawomocności.

ZAKOŃCZENIE

Wszystko to, co powyżej powiedziałem, można by wyrazić takim oto skrótem: doświadczenie prawdy, obecne w każdorazowym naszym stwierdzeniu: tak oto jest (auto-informacja), domaga się od każdego podmiotu tego stwierdzenia (potencjalnie od każdego człowieka) przejęcia powiernictwa nad prawdą (auto-imperatyw), w konsekwencji tego zaś powiernictwa nad sobą samym

i nad każdym drugim, jako jedynie możliwym sposobem wywiązania się z odpowiedzialności za opiekę nad prawdą i nad każdym człowiekiem jako kimś, kto tylko w tej służbie odnajduje i potwierdza prawdę o swej tożsamości.

Państwo zauważyli zapewne: nie powiedziałem tu niczego nowego. Powtórzyłem to, co Platon niósł w sobie jako odkrycie życia, gdy wracał sam owej nocy z celi więziennej, z której usiłował wyprowadzić Sokratesa na wolność. Nie udało się. Sokrates wybrał inną wolność – wolność w prawdzie. Ceną tej wolności było dobrowolne przyjęcie śmierci. Czy wybór ten był wyborem samobójstwa, czy też wyborem odrzucenia pokusy jego popełnienia? Czy nie chodziło o moralne żyć albo nie żyć, o być albo nie być sobą?

Platon w mrokach tej nocy dostrzega i wyraża to, o co jedynie chodzi w przypadku każdego człowieka, a co ostatecznie zawęzła się o doświadczalnie daną mu oczywistość:

NIE WOLNO MI ZAPRZECZYĆ PRAWDZIE TEGO, COM SAM STWIERDZIŁ⁶³.

Mocą samego jej poznania jestem wezwany do dawania jej wyrazu wolnym wyborem, czyli czynem. Jestem powołany do tego, by „czynić prawdę”, by nią żyć, a nawet oddać jej życie.

MIŁOWAĆ PRAWDĘ – WSZELKĄ I WE WSZYSTKICH – TO DLA CZŁOWIEKA BYĆ SAMYM SOBĄ I OCALIĆ SAMEGO SIEBIE⁶⁴.

W imię tej miłości Platon powołuje w Atenach do życia swą Akademię. W służbie tej samej miłości znajduje swe jedyne usprawiedliwienie każda inna.

*

Pragnę na koniec dać wyraz swemu przeświadczeniu, iż człowiek wezwany jest do tego rodzaju „prawdo-czynności”, do „dawania świadectwa prawdzie”. Twierdzenie to traktuję obecnie jako swe antropologiczne i zarazem etyczne *credo*. Wydaje mi się, że dla uzasadnienia prawdziwości tego twierdzenia wskazałem wyżej dostatecznie dla wszystkich kontrolowalne, czyli intersubiektywnie weryfikowalne podstawy. Odwołuję się wyłącznie do *sui generis*

⁶³ „Niech mowa wasza będzie: tak, tak, nie, nie. Wszystko, co jest ponadto, jest grzechem” (Mt 5, 37). Wszelki dyskurs międzyludzki zakłada jako zasadę swej identyczności przedmiotowej i podmiotowej absolutny respekt dla zasady: *sic sic – non non*. (Nigdy „jein!”).

⁶⁴ Por. P l a t o n, *Państwo*, t. II, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1991. Cała szósta księga *Politei* pozwala się tymi słowy streścić (484 B – 511 C).

doświadczenia oraz logiki. Obie te instancje bowiem stanowią łącznie źródło i fundament wszelkiej rzetelnej wiedzy ludzkiej.

Gdyby jednak argumentacja, którą uznałem wyżej za wystarczającą dla przyjęcia naczelnej tezy mego wywodu, nie była taką w rzeczywistości, to bardzo proszę P.T. Czytelnika „Roczników Filozoficznych” o poddanie tejże argumentacji odpowiedniej krytyce, krytyce znamionującej rzetelnego filozofa. Wszak chodzić nam może wszystkim – jako filozofom – w końcu wyłącznie o to jedno tylko: aby pozostać rzetelnymi sługami prawdy.

Służyć p(P)rawdzie to nasze *rationale obsequium* i nasze *unum necessarium*, to zarazem nasz wybór, wybór, z którym związaliśmy „nasze wszystko”, nasze „być albo nie być sobą”.