

Do moich raczej wstępnych refleksji chciałbym dodać dwie uwagi. Pierwsza dotyczy pojęcia autonomii. Otóż pojęcie to ma wyraźnie Kantowskie źródło. Sam tekst Stycznia nie mówi o tym szerzej – Kant jest w nim co prawda wspomniany, ale w sensie krytycznym. Koncepcja etyki Kanta była oczywiście przedmiotem obszernego studium Stycznia najpierw w jego pracy habilitacyjnej *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, a później w książce o autonomii etyki *Etyka niezależna?* Ocena tego ujęcia była tam negatywna: Styczeń doceniał wprowadzenie Kanta za obronę kategoryczności imperatywu moralnego, ale uważał, że jego koncepcja jest ostatecznie swoistym rodzajem deontonomizmu (czyli teorii, według której czyn jest dobry dlatego, że został nakazany przez odpowiedni autorytet), w którym rolę instancji nakazodawczej pełni sam podmiot (Styczeń nazywał tę koncepcję deontonomizmem autonomicznym). Sądzę jednakże, że jest pewien Kantowski sens autonomii, który Styczeń przyjmuje, mówiąc o autonomii podmiotu moralnego, a także krytykując eudajmonistyczną koncepcję etyki. Autonomia owa wyraża się mianowicie w niezależności woli od pragnień naturalnych, w tym, że – w przeciwieństwie do zwierząt – człowiek nie jest zdeterminowany przez przedmioty, do których odnoszą się jego naturalne inklinacje. Wyrażając to nieco innym językiem, zaczerpniętym z książki Johna Searle’a *Rationality in Action*<sup>11</sup>,

---

<sup>11</sup> Zob. J. S e a r l e, *Rationality in Action*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2001.

można powiedzieć, iż o autonomii podmiotu moralnego mówimy dlatego, że człowiek – w przeciwieństwie do zwierząt – jest w stanie mieć takie racje działania, które są niezależne od jego pragnień. Racjonalność w działaniu nie może zatem – zdaniem Searle’a – być ograniczona tylko do wyboru środków do celów, których tak czy owak pragniemy, ale dotyczy samych celów. To zaś znaczy, że człowiek jest wolny, a jest wolny dlatego, że może chcieć lub nie chcieć realizacji swoich pragnień. Jak to trafnie wyraził to Harry Frankfurt, człowiek jest w stanie mieć pragnienia drugiego rzędu (ang. second-order desires), które odnoszą się do pragnień pierwszego rzędu (ang. first-order desires)<sup>12</sup>. Nie wchodząc w szczegóły, dodajmy tylko, że to właśnie dlatego mówimy, iż człowiek jest osobą – osoba to bowiem taki byt, który do swojej natury pozostaje w relacji posiadania (taką definicję osoby w swojej rozprawie *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*<sup>13</sup> proponuje Robert Spaemann).

Inną sprawą jest oczywiście to, na jakiej zasadzie podejmujemy racjonalne decyzje moralne – już w omawianym artykule Styczeń wskazuje na to, że sąd moralny odnosi się do prawdy niezależnej od podmiotu działania (nawet jeśli jest to prawda dotycząca samego podmiotu działania) i że prawda ta zobowiązuje go z tej właśnie racji, że została odkryta przez podmiot jako prawda. Z czasem Styczeń kładł coraz większy nacisk na możliwość wyprowadzenia całości doświadczenia moralnego z doświadczenia „normatywnej mocy prawdy” (wyrażenie Karola Wojtyły z *Osoby i czynu*<sup>14</sup>). Doświadczenie to – tak, jak opisuje je Styczeń – jest jednak możliwe tylko wtedy, gdy istnieje autonomia woli w relacji do pragnień.

Do uwagi tej chciałbym dołączyć uwagę następną – a może raczej pytanie odnoszące się do relacji między etyką a antropologią. Wspominałem już, że według Stycznia etyka jest metodologicznie zależna od antropologii w słuźnościowym wymiarze sądu moralnego (w tym, co dotyczy „jak” afirmacji osoby). O jaką jednak antropologię tu chodzi? Czy jest to antropologia pojęta jako nauka szczegółowa, filozoficzna, czy teologiczna? W pewnych kwestiach trudnych i spornych (dzisiaj na przykład z dziedziny bioetyki) rzeczywiście nie możemy się obyć bez wiedzy o człowieku pochodzącej z nauk szczegółowych. Wydaje się jednak, że w sam sąd o powinności (w powinnościowym wymiarze sądu moralnego) uwikłana jest już jakaś antropologia, jakaś wiedza o człowieku,

<sup>12</sup> Por. H. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, tłum. J. Nowotniak, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, tłum. J. Nowotniak, W.J. Popowski, wybór J. Hołówka, oprac. J. Hołówka, s. 22n.; por. też: t e n ż e, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, „Journal of Philosophy” 68(1971) nr 1, s. 7.

<sup>13</sup> Por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 40n.

<sup>14</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 205.

która płynie po prostu z naszego kontaktu z rzeczywistością. Godności osoby ludzkiej nie doświadczamy niejako w stanie czystym, ale zawsze jednocześnie wraz ze rozumieniem tego, kim człowiek jest i co mu się – przynajmniej na elementarnym poziomie – należy (wystarczy przywołać casus dobrego Samarytanina z ewangelicznej przypowieści Jezusa). Na tym pierwotnym poziomie nie da się zatem oddzielić etyki od antropologii (czy też raczej: można je oddzielać tylko pojęciowo). Jak pamiętam, księdzu Styczniowi bardzo podobało się twierdzenie Roberta Spaemanna dotyczące jednoczesnego konstytuowania się etyki i metafizyki. Spaemann pisze tak: „Nie istnieje etyka bez metafizyki. A równocześnie tak jak etyka nie poprzedza ontologii, podobnie ontologia nie poprzedza etyki. Ontologia i etyka konstytuują się *uno actu* w intuicji bytu jako bytu samoistnego – bytu własnego i bytu innych”<sup>15</sup>. Sądzę, że w takim samym stopniu twierdzenie to dotyczy relacji etyki i antropologii.

---

<sup>15</sup> R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość*, tłum. J. Merecki SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 9n.