

JAROSŁAW MERECKI SDS

Lublin

## BŁĄD NATURALISTYCZNY A PRAWO NATURALNE

JOSEFA FUCHSA KRYTYKA  
TOMISTYCZNEJ KONCEPCJI PRAWA NATURALNEGO

Pytanie o moralnie normatywny wymiar natury ludzkiej jest jednym ze stałych tematów etyki. Spór o normatywność natury ludzkiej stał się jednak szczególnie żywy w teologii katolickiej ostatnich kilkadziesiąt lat. Stosunek do tej kwestii stał się nawet, w ujęciu niektórych autorów, kryterium podziału teologii moralnej na starą i nową.

Zanim jednak bliżej określimy przedmiot sporu, zacznijmy od tego, co dla jego uczestników jest bezsporne. Otóż, wszyscy zgadzają się co do tego, że istotną racją i motywem czynu moralnie powinnego jest respekt dla osobowej godności adresata tego czynu. Jeśli stanowisko to nazwać personalizmem, to stwierdzić trzeba, że interesujący nas spór toczy się w ramach etycznego personalizmu.

Oto jednak w gronie personalistów powstał spór dotyczący tego, wedle jakiej zasady można i należy determinować bliżej treści działań będących wyrazem rzeczywistego respektowania godności osoby. Autorom tomistycznym, według których zasadą tą jest zgodność czynu z naturą ludzką, teologowie z kręgu nowej teologii moralnej zarzucają popełnienie istotnego i brzemiennego w konsekwencje błędu. Jest to błąd, który w literaturze metaetycznej określać się zwykło mianem błędu naturalistycznego.

Teologiem, który chyba najostrzej zakwestionował rolę natury ludzkiej jako instancji *per se* normatywnej, jest Josef Fuchs. Swymi poglądami wywarł on wpływ na wielu innych autorów z kręgu nowej teologii moralnej, m.in. dlatego, że przez szereg lat był profesorem rzymskiego Gregorianum. Z tych to powodów przeprowadzona przez Fuchsa krytyka tradycyjnego rozumienia moralnej doniosłości natury ludzkiej zasługuje na to, by się jej uważnie przyjrzeć. Odwoływać się też będziemy do niektórych innych autorów, podnoszących w od-

niesieniu do tomistycznej koncepcji prawa naturalnego ten sam zarzut, o ile pomocne to będzie w interpretacji poglądów omawianego tu autora.

## I. POJĘCIE NATURY LUDZKIEJ

Autorzy z kręgu nowej teologii moralnej słusznie zwracają uwagę na fakt, że pojęcie natury ludzkiej może prowadzić do nieporozumień i błędów przez to, że z wyrażeniem tym wiązać można różne sensory<sup>1</sup>. Tomistyczna teologia moralna posługiwała się np. takimi wyrażeniami, jak zgodność lub niezgodność czynu z naturą człowieka. Mówiła również o naturze ludzkiej jako o normie moralności w tym sensie, że to właśnie natura ludzka określa to, co ma być treścią moralnie powinnego postępowania człowieka. Jasnym jest jednak, że wyrażenia te będą zmieniać swój sens w zależności od tego, jakie znaczenie wiąże się z kluczowym w nich terminem „natura”. Co więcej, będzie się zmieniał sam sens moralności, której normą – w aspekcie treściowego dookreślenia dobra moralnego – ma być właśnie natura ludzka.

Nie sposób tu wymieniać i analizować różne znaczenia, jakie wiązać można – i jakie faktycznie wiązano – z terminami „natura” i „natura ludzka”. Nie wydaje się to zresztą konieczne. Z naszego punktu widzenia ważne są te sensory, które stały się przedmiotem krytycznej analizy autorów z kręgu nowej teologii moralnej. Ważne dla nas są również te sensory, które oni sami z terminami „natura” i „natura ludzka” wiążą. Skoro zaś wybraliśmy J. Fuchsa jako autora reprezentującego ten nurt, odwołamy się do rozróżnień przez niego poczynionych.

W pierwszym z wyróżnianych przez Fuchsa znaczeń terminu „natura” odnosi się on do tego wszystkiego, co przeciwstawić można człowiekowi pojętemu jako byt, który uzdolniony jest do wolnego i rozumnego stanowienia o sobie samym<sup>2</sup>. W myśl tego rozumienia natury należy do niej zatem wszystko to, co człowiek zastaje i co może uczynić przedmiotem swego wolnego i rozumnego działania. Sens ten bliski wydaje się temu rozumieniu terminu „natura”, w

---

<sup>1</sup> Na przykład F. Böckle (*Fundamentalmoral*. München 1977 s. 235) stwierdza: „Es gibt in der Moralthologie kaum einen Begriff das so vieldeutig und in so vielfältiger Kombination angewandt wird”.

<sup>2</sup> „Można przeciwstawić sobie nawzajem osobę i naturę, a to w ten sposób, że natura może określać przedosobowe i dane z góry związku człowieka i jego świata, osoba natomiast to, co w danej człowiekowi naturze jest władającym sobą i kształtującym się «ja»” (J. F u c h s. *Absolutny charakter etycznych norm postępowania*. W: t e n ż e. *Teologia moralna*. Przeł. L. Bobiatyński. Warszawa 1974 s. 211-213).

którym odnosi się on do badanego przez nauki empiryczne świata przyrody<sup>3</sup>. W przytoczonym powyżej tekście termin ten ma jednak jeszcze szersze znaczenie. Natura oznacza tu nie tylko przyrodę, lecz wszelkie struktury, które człowiek zastaje w świecie (struktury społeczne, polityczne, ekonomiczne itp.). Osoba definiowana jest natomiast jako „władające sobą i kształtujące się «ja»”. Człowiek jest zatem osobą, ponieważ nie jest w swoim działaniu bez reszty podległy naturze, nie jest kimś do końca przez naturę zdeterminowanym, lecz potrafi w nią ingerować, podporządkowując ją swoim celom. W pojęciu osoby zawarte jest zatem to, co stanowi o specyfice człowieka, odróżniająca go od innych bytów *differentia specifica*. Odróżniona w ten sposób od natury osoba ludzka uczestniczy w niej jednak na mocy faktu, że istnieje zawsze – przynajmniej w świecie dostępnym naszemu doświadczeniu – jako „wolność wcielo-na”<sup>4</sup>. Będąc częścią natury, człowiek-osoba podlega również jej prawom: jako byt materialny i cielesny podlega prawom fizycznym i biologicznym. W tym kontekście zwraca się często uwagę, że wśród inklinacji naturalnych (*inclinationes naturales*), które św. Tomasz wymienia jako podstawę do formułowania norm prawa naturalnego, tylko jedna jest specyficznie ludzka (inklinacja do poznania prawdy), dwie pozostałe dzieli zaś człowiek z innymi, niesobowymi bytami (inklinacja do zachowania życia, inklinacja do przekazywania życia). Powstaje więc pytanie: czy – a jeśli tak, to w jakim sensie – prawidłowości rządzące tak rozumianą naturą mogą być moralnie normatywne dla ludzkiego działania? Innymi słowy, należy postawić pytanie o moralną doniosłość tych prawidłowości i struktur, które osoba zastaje w świecie natury.

Z terminem „natura” można jednak, według Fuchsa, wiązać również inny sens. Jak wiadomo, filozofia klasyczna przez „naturę” rozumiała istotę bytu ujętą jako zasada jego działania. Jeśli zatem do istoty człowieka należy to, że jest on bytem rozumnym i wolnym (czyli jest osobą w omówionym powyżej sensie), to wówczas bycie osobą – wolnym i rozumnym podmiotem własnych aktów – jest właśnie naturą człowieka. Takie jest też drugie wyróżnione przez Fuchsa rozumienie terminu „natura ludzka”: „Ale również byt osobowy człowieka dany jest z góry, i w tym sensie jest naturą, a nawet decydującym elementem istoty ludzkiej, a więc natury ludzkiej. Natura człowieka jest przede wszystkim jego bytem osobowym i tym samym racją tego bytu”<sup>5</sup>. Autor ten

<sup>3</sup> Warto zauważyć, że jednym ze znaczeń niemieckiego *Natur* jest „przyroda”. Mając za podstawę taki sens terminu „natura”, język niemiecki odróżnia *Naturwissenschaften* od *Geisteswissenschaften*. Podobne znaczenia ma słowo *nature* w języku angielskim.

<sup>4</sup> Dlatego też Fuchs może powiedzieć „[...] l'uomo è innanzitutto *persona*, pur sempre in una *natura humana*” (J. F u c h s. *Essere del Signore*. Roma 1986 s. 209).

<sup>5</sup> T e n ż e. *Absolutny charakter etycznych norm postępowania* s. 212.

podkreśla, że takie rozumienie natury wcale nie oznacza, że ignoruje się cielesność człowieka (naturę w pierwszym w wyróżnionych tu znaczeń), która przecież współkonstruuje go bytowo. Tym niemniej zaletą takiego rozumienia terminu „natura ludzka” jest wyraźne wyakcentowanie specyficznej dla człowieka zasady działania, tj. wolności i rozumności. Otrzymujemy zarazem całkiem inny od poprzedniego sens wyrażenia: natura ludzka jest normą moralności, czyn zgodny z naturą ludzką, czyn niezgodny z naturą ludzką.

Jak mają się wyróżnione przez Fuchsa znaczenia terminu „natura ludzka” do klasycznego rozumienia natury jako istotnej struktury danego bytu? Wydaje się, że pierwsze z tych znaczeń jest od niego szersze, drugie natomiast węższe. W pierwszym znaczeniu naturą ludzką jest bowiem wszystko to, co człowiek w sobie zastaje, a nie tylko ten zespół cech, który go w sposób istotny określa. Bliższe zatem klasycznemu znaczeniu „natury” wydaje się znaczenie drugie, którego intencją jest uchwycenie tego, co istotne dla bytu ludzkiego. Jednak również to znaczenie nie pokrywa się z rozumieniem tradycyjnym. W klasycznej definicji moralnie normatywnej natury ludzkiej znalazłyby się bowiem takie elementy, które Fuchs zaliczyłby do pierwszego z wyróżnionych przez siebie znaczeń.

Nie znaczy to jednak, że już na początku naszych rozważań trzeba stwierdzić, iż krytyka tradycyjnego ujęcia normatywności natury ludzkiej przeprowadzona przez Fuchsa jest chybiona z tego względu, że nie dotyczy pojęcia natury używanego przez autorów tradycyjnych. Rozumienie pojęcia „natura ludzka” nie jest bowiem w tym wypadku jedynie kwestią przyjęcia pewnej konwencji terminologicznej. Chodzi przecież o zdefiniowanie tego, co stanowi istotę bytu ludzkiego (definicja realna), a zarazem normę moralnie powinnego postępowania. Jednym z zarzutów kierowanych przez Fuchsa pod adresem tradycyjnej teologii moralnej jest właśnie to, że nazbyt empirystycznie rozumiała to pojęcie natury ludzkiej, które oznaczać miało moralnie relewantną istotę bytu ludzkiego. Musiało to następnie rzutować na rozumienie moralności, której normą w aspekcie treściowego dookreślenia tego, co moralnie powinno, miała być właśnie natura ludzka.

Trzeba od razu zaznaczyć, że Fuchs posługuje się w swoich tekstach głównie pierwszym z wyróżnionych przez siebie znaczeń terminu „natura”, przeciwstawiając naturę osobie. Dlatego przy referowaniu jego poglądów będziemy tego terminu używać w tym właśnie znaczeniu.

W tradycyjnych podręcznikach teologii moralnej znaleźć można jeszcze jedno, ważne z naszego punktu widzenia, rozumienie terminu „natura”. Przedmiotem orzekania terminu „natura” nie jest tym razem człowiek, lecz niektóre

kategorię jego aktów<sup>6</sup>. Mówi się np. o naturze ludzkiej mowy. Używając terminu „natura” w tym właśnie sensie, autorzy tradycyjni określali kłamstwo jako niezgodne z naturą mowy i stąd moralnie niedopuszczalne. W takich wypadkach sama analiza natury czynu wystarczała do określenia go jako czynu z „natury złego”. To znaczenie terminu „natura” nie jest oczywiście samodzielne, jego sens zależy od tego, jakie znaczenie wiąże się z pojęciem natury ludzkiej. Wyróżnienie tego znaczenia ważne jest jednak z punktu widzenia naszych rozważań. Staje się ono bowiem podstawą jeszcze jednej interpretacji interesującej nas argumentacji: normą moralnie poprawnego postępowania jest tym razem natura poszczególnych kategorii aktów ludzkich. Interpretacja ta stanie się też przedmiotem uwagi krytyków tradycyjnej koncepcji normatywności natury ludzkiej.

W wyniku poczynionych powyżej rozróżnień otrzymujemy zatem trzy możliwe interpretacje wysuwane przez tradycję postulatu zgodności czynu z naturą jako kryterium jego wartości moralnej:

- a) czyn winien być zgodny z przedosobową naturą człowieka,
- b) czyn winien być zgodny ze swą gatunkową naturą,
- c) czyn winien być zgodny z osobową naturą człowieka.

Analiza tradycyjnych podręczników teologii moralnej dowodzi, że obecne tam są wszystkie trzy rozumienia postulatu zgodności czynu z naturą. Zdaniem Fuchsa poprawność pierwszych dwu można poddać krytyce zarówno od strony ich logicznej konkluzywności, jak i przedmiotowej trafności ujęcia istoty fenomenu moralności. Przynajmniej niektóre tradycyjne twierdzenia dotyczące normatywności natury ludzkiej nie dadzą się – zdaniem tego autora – obronić przed zarzutem błędu naturalistycznego.

## II. ZARZUT BŁĘDU NATURALISTYCZNEGO

Nazwa „błąd naturalistyczny” została wprowadzona do literatury metaetycznej przez G. E. Moore’a<sup>7</sup>. W swojej analizie istoty dobra doszedł on do wniosku, że dobra jako cechy *sui generis* prostej nie da się utożsamić z żadną empiryczną (w terminologii Moore’a: naturalną) cechą przedmiotu. Według Moore’a dobro jest pozaempiryczną, a przy tym prostą jakością, istniejącą

---

<sup>6</sup> Por. t e n ż e. „*Intrinsece malum*”. *Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff*. W: t e n ż e. *Für eine menschliche Moral*. Bd. 1. Freiburg–Wien 1988 s. 320.

<sup>7</sup> *Principia Ethica*. Cambridge 1903 s. 64.

niejako obok cech naturalnych i dlatego ujmowalną wyłącznie w akcie swoistej intuicji. Każda próba zdefiniowania dobra wedle modelu klasycznej definicji *per genus proximum et differentiam specificam* oznaczać by musiała a) próbę rozłożenia na elementy składowe tego, co proste i dlatego nierozkładalne; b) zredukowanie przez to definiowanej cechy do czegoś istotowo od niej różnego, czyli jej heterogenizację. Trzeba tu od razu zaznaczyć, że już u Moore'a określenie „błąd naturalistyczny” może być nieco mylące, sugeruje bowiem, że chodzi tu tylko o jeden sposób definiowania dobra, taki mianowicie, w którym definiowane jest ono przez cechy naturalne (cechy ujmowalne w poznaniu zmysłowym). Moore używa jednak określenia „błąd naturalistyczny” w odniesieniu do wszelkich prób definiowania dobra, również tych, w których dobro definiowane jest przez nieempiryczne cechy (np. poprzez odwołanie się do nakazu Bożego). Przyjmujemy tutaj tę konwencję szerokiego rozumienia pojęcia „błąd naturalistyczny” (jako określenia *pars pro toto* dla wszelkich prób heterogenizacji dobra moralnego), zwłaszcza że przyjmuje ją również Fuchs i inni autorzy z kręgu nowej teologii moralnej<sup>8</sup>.

Jak wiadomo, zarzut błędu naturalistycznego sformułowany został po raz pierwszy przez D. Hume'a<sup>9</sup> w postaci tezy o niemożliwości logicznie poprawnego przejścia od „jest” do „powinien”. W słynnym fragmencie *Traktatu o naturze ludzkiej* Hume zwraca uwagę na sposób wyprowadzania tez normatywnych w znanych mu systemach etycznych. Otóż – twierdzi Hume – etycy rozpoczynają zwykle swoje rozważania od tezy dotyczącej istnienia Boga oraz twierdzeń opisujących naturę ludzką, z nich zaś dedukują następnie tezy o charakterze normatywnym. Tego rodzaju dedukcję tez normatywnych z tez o charakterze opisowym trzeba jednak uznać za logicznie niepoprawną. Wniosek nie może zawierać niczego więcej poza tym, co zawarte jest w przesłankach, przesłanki zaś nie zawierały w tym wypadku żadnej tezy o charakterze normatywnym<sup>10</sup>.

Zauważmy, że przytoczone powyżej dwa sformułowania zarzutu błędu naturalistycznego mają różny charakter. Teza D. Hume'a dotyczy formalno-logicznego aspektu zagadnienia. Na płaszczyźnie metodologii etyki wyrazić ją można w pytaniu o możliwość logicznie poprawnego powiązania tez etyki z tezami innych dyscyplin filozoficznych, przede wszystkim z tezami metafizyki i antro-

---

<sup>8</sup> Zob. J. F u c h s. *Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluß*. W: t e n ß e. *Für eine menschliche Moral* Bd. 1 s. 300; por. także: B. S c h ü l l e r. *Die Begründung sittlicher Urteile*. Düsseldorf 1973 s. 236 n.

<sup>9</sup> Hume nie posługuje się wprawdzie nazwą „błąd naturalistyczny”, tym niemniej tak właśnie zwykło się określać wysunięty przez niego zarzut.

<sup>10</sup> Por. D. H u m e. *A Treatise of Human Nature* III 1,1, a w przekładzie polskim: *Traktat o naturze ludzkiej*. Tłum. Cz. Znamierowski. T. 2. Kraków 1952 s. 195.

pologii, gdyż to do nich najczęściej odwołują się etycy. Jedno można powiedzieć już teraz: jeśli zgodzić się z twierdzeniem Hume'a, to stwierdzić trzeba, że niemożliwe jest dedukcyjne wyprowadzanie tez etyki z tez metafizyki czy antropologii, a jeszcze szerzej – z jakiegokolwiek zespołu twierdzeń nie zawierających zdań wartościujących. Zauważyć jednak należy, że stwierdzenie to nie wyklucza związków innego rodzaju niż dedukcja<sup>11</sup>.

Sformułowanie zagadnienia błędu naturalistycznego zaproponowane przez G. E. Moore'a dotyczy natomiast kwestii związku, jaki istnieje między wartością i innymi cechami przedmiotu. Istotę błędu naturalistycznego widzi Moore właśnie w utożsamieniu wartości z czymś, co nią nie jest (najczęściej z jakąś cechą naturalną). W tym sformułowaniu zasadniczy problem dotyczy samej natury i sposobu istnienia wartości, a także sposobu ich poznania. Sformułowanie to dotyczy zatem zagadnień ontologicznych i epistemologicznych.

Wydaje się, że w tekstach Fuchsa wyróżnić można trzy wersje zarzutu błędu naturalistycznego, kierowanego pod adresem tomistycznej koncepcji prawa naturalnego. Wersje te nawiązują zarówno do formalnej, jak i przedmiotowej stylizacji tego zarzutu.

### 1. *Błąd biologizmu*

Fuchs zauważa, że w wielu wypadkach tradycyjne podręczniki teologii moralnej z pojęciem moralnie normatywnej natury ludzkiej wiązały taką treść, która należy do pierwszego z wyróżnionych tu znaczeń terminu „natura”. W wyniku takiego rozumienia pojęcia natury ludzkiej, którą z drugiej strony tradycja uznawała za normę moralności, dużą moralną doniosłość zyskiwała przede wszystkim biologiczna konstytucja człowieka i prawa nią rządzące. Powstaje zatem pytanie: czy i w jakim sensie tak rozumiana natura ludzka mogłaby być uznana za instancję rozstrzygającą o moralnej poprawności postępowania człowieka? Co znaczyłoby wówczas wyrażenie „czyn zgodny z naturą człowieka”?

Postulat zgodności czynu z biologiczną naturą człowieka można rozumieć różnie. Można go rozumieć jako postulat nieingerowania w prawidłowości biologiczne, którym podlega człowiek w wymiarze swojej cielesności. Kryterium moralnej poprawności czynu byłoby zatem respektowanie biologicznie rozumianych praw natury. Taki właśnie pogląd przypisują niektórzy współcześni teolo-

---

<sup>11</sup> Na temat możliwości zastosowania w tym wypadku wnioskowania redukcyjnego por. T. S t y c z e Ń. *Problem możliwości etyki*. Lublin 1973 s. 153-155.

gowie stoikom, interpretując w tym duchu ich znane adagium: *secundum naturam vivere*<sup>12</sup>.

Przy mocnej interpretacji pogląd taki oznaczałby utożsamienie prawa moralnego z wszelkimi prawidłowościami rządzącymi biologiczną (lub nieco szerzej: materialną) stroną bytu człowieka. Nietrudno zauważyć absurdalne konsekwencje takiego poglądu, jawnie zresztą niezgodnego z doświadczalnie daną moralnością. Jego konsekwencją byłoby moralne potępienie nie tylko tak prostych czynności jak obcinanie włosów. Fuchs przytacza tu twierdzenie Epikteta o moralnej niedopuszczalności golenia się<sup>13</sup>, ale także odrzucenie ze względów moralnych wielu zabiegów medycznych, których przeprowadzenie ratuje nieraz życie człowieka. Ostatecznym rezultatem takiego poglądu byłoby szerzenie etycznego fatalizmu, zakazującego człowiekowi jakiegokolwiek ingerencji w zastany świat.

Postulat postępowania zgodnego z biologicznie pojętą naturą człowieka można jednak rozumieć nieco słabiej. Gdyby wspomniane wyżej *inclinationes naturales* interpretować jako podstawowe instynkty właściwe naturze ludzkiej, wówczas postulat postępowania zgodnego z naturą rozumieć by można jako postulat postępowania zgodnego z dążeniami instynktowymi. Interpretacja taka natrafia jednak na trudności już z tego powodu, że możliwe są sytuacje, w których działanie będące w zgodności z jednym instynktem stoi w sprzeczności z celami właściwymi drugiemu instynktowi. Na trudności może zresztą natrafić nawet realizacja celów jednego tylko instynktu: wystarczy wyobrazić sobie sytuację, w której zdobycie pożywienia łączy się z narażeniem się na niebezpieczeństwo utraty życia. W takich sytuacjach konsekwentne trzymanie się zasady zgodności działania z instynktami pociągałoby ostatecznie za sobą niemożliwość podjęcia jakiegokolwiek działania<sup>14</sup>.

Odrzucając taki sposób argumentacji już na podstawie intuicyjnego rozumienia moralności, spytać jednak należy, na czym polega jego błędność. Otóż mielibyśmy tu do czynienia z typowym przykładem błędu naturalistycznego, w formie, którą wielu współczesnych teologów zwykło określać mianem biologizmu. Polega on na wyprowadzaniu norm moralnych z opisu sposobu funkcjonowania biologicznej natury człowieka. Innymi słowy, dokonuje się tu utożsa-

---

<sup>12</sup> Por. np. A. A u e r. *Autonomie des sittlichen nach Thomas von Aquin*. W: K. D e m m e r, B. S c h ü l l e r (Hrsg.). *Christlich glauben und handeln*. Düsseldorf 1973 s. 32-33. Nie ma tu oczywiście miejsca na podjęcie dyskusji z taką interpretacją myśli stoickiej, wydaje się jednak, że jest ona zbyt jednostronna.

<sup>13</sup> Por. F u c h s. *Essere del Signore* s. 206.

<sup>14</sup> Zwraca na to uwagę Schüller. Uzasadnianie norm poprzez odwołanie się do inklinacji naturalnych prowadziłyby, jego zdaniem, do formułowania norm bezpośrednio między sobą sprzecznych. Por. S c h ü l l e r. *Die Begründung sittlicher Urteile* s. 318.



mienie – spowodowane zapewne wieloznacznością słowa „natura” – praw natury w sensie stosowanym w naukach empirycznych z moralnym prawem naturalnym. W przypadku wnioskowania norm moralnych z opisu funkcjonowania biologicznej natury człowieka mielibyśmy zatem do czynienia z przejściem od opisowego „jest” do normatywnego „powinien”, a tego dotyczy właśnie „gilotyna Hume’a”.

Trudno byłoby zarzucić tradycji moralnoteologicznej wspomnianą wyżej mocną interpretację postulatu zgodności czynu z biologiczną naturą człowieka. Trudno by było wskazać takiego autora, który głosiłby moralną normatywność wszystkich zastanych w biologicznej naturze prawidłowości. Mówiąc o naturze ludzkiej jako o normie moralności, nie twierdzono wcale, że wszystkie zastane w biologicznej naturze człowieka prawidłowości są tym samym moralnie wiążące. Pojęcie natury ludzkiej odnosić się miało przecież do takiego zespołu cech, które definiują istotę człowieka, a nie po prostu do wszystkiego, co zastane. Tym niemniej współcześni krytycy tradycyjnej teologii moralnej twierdzą, że nie była ona dość konsekwentna w odrzucaniu stoickiego (w ich przekonaniu) modelu normatywności natury ludzkiej i popełniała dokładnie ten sam błąd, choć w zakresie ograniczonym do niektórych tylko prawidłowości biologicznych, którym podlega człowiek. Chodzi tu o niektóre prawidłowości związane z wymienianymi przez św. Tomasza naturalnymi inklinacjami człowieka. Oczywiście również w tym przypadku nie wszystkie prawidłowości traktowano w ten sam sposób, tzn. nie wszystkim przypisywano walor praw moralnych. Jeśli jednak przypisuje się normatywny walor tylko niektórym z nich, to trzeba podać kryterium, które wyróżnia te właśnie prawidłowości, i zarazem rację, która uzasadniałaby przypisywanie im normatywności moralnej. Kryterium takie nie może się jednak odwoływać jedynie do faktyczności pewnej prawidłowości, ponieważ wszystkie zastane prawidłowości są tak samo faktyczne.

Tradycyjne rozumienie normatywności niektórych prawidłowości związanych z *inclinationes naturales* nie dostarcza – zdaniem krytyków – kryterium, które broniłoby neotomistyczną teologię moralną przed zarzutem biologizmu. Najczęściej przytaczanym, chociaż nie jedynym, przykładem jest tradycyjna interpretacja normatywności drugiej inklinacji naturalnej człowieka, tj. tego wszystkiego, co wiąże się z przekazywaniem ludzkiego życia. Krytycy tradycji twierdzą, że w tym właśnie przypadku niektórym przynajmniej biologicznym prawidłowościom, którym podlega ta sfera życia ludzkiego, teologia tradycyjna nadawała rangę norm moralnych. Do autorów zarzucających tradycji biologistyczną interpretację seksualności ludzkiej należy również Fuchs. Św. Tomasz, a za nim tradycyjna teologia moralna, posługiwał się – jego zdaniem – dwoma odmiennymi typami uzasadniania szczegółowych norm moralnych, które określić można odpowiednio jako „argumentację odwołującą się do natury”

(*von der Natur her*) oraz jako „argumentację odwołującą się do rozumu” (*von der Vernunft her*)<sup>15</sup>. W wyniku analizy tych dwu typów argumentacji Fuchs dochodzi do wniosku, że argumentacji odwołującej się do natury, w takiej postaci, w jakiej stosowana ona była w tradycyjnej teologii moralnej, nie da się obronić przed zarzutem popełnienia błędu naturalistycznego w postaci błędu biologizmu. Na czym bowiem polega różnica między tymi dwoma typami argumentacji? Argumentacja *von der Vernunft her* pozostawiała człowiekowi swobodę rozumnego – w świetle podstawowych pryncypiów moralnych – poszukiwania rozwiązań trapiących go problemów na zasadzie oceny zysków i strat płynących z poszczególnych praktycznie możliwych sposobów postępowania. Natomiast argumentacja *von der Natur her* postuluje podporządkowanie się pewnym prawidłowościom zastanym w biologicznie pojętej naturze bytu ludzkiego, wykluczając tym samym możliwość innych rozwiązań, które mogłyby się okazać lepsze w konkretnej sytuacji.

Fuchs ilustruje przedstawione powyżej dwa sposoby argumentacji na przykładzie poglądów św. Tomasza na seksualność ludzką. Według św. Tomasza naturalnym celem aktu seksualnego jest zrodzenie potomstwa, a zatem jedynie takie działanie, które respektuje tę celowość, jest moralnie poprawne, będąc działaniem *secundum naturam*. Analiza natury ludzkiej nie daje natomiast odpowiedzi na pytanie, czy monogamiczne i nierozzerwalne małżeństwo jest jedynym moralnie właściwym kontekstem aktu seksualnego. Odpowiedzi na takie pytanie udziela nie natura, lecz rozum, rozważający *pro* i *contra* różnych możliwych rozwiązań (monogamiczne i nierozzerwalne małżeństwo jest więc *secundum rationem*)<sup>16</sup>. Przykładem dokumentu Magisterium Kościoła posługującego się argumentacją *von der Natur her* jest – zdaniem Fuchsa – encyklika Pawła VI *Humanae vitae*. Powołując się na naturę ludzkiej seksualności, Autor encykliki *Humanae vitae* twierdzi, że należy respektować naturalny (biologicznie określony) rytm płodności, stosowanie zaś środków antykoncepcyjnych uznaje za moralnie niedopuszczalne. Czym jednak usprawiedliwić można – pyta Fuchs – przypisywanie tak wielkiej wagi naturalnej (biologicznej) prawidłowości? Jeśli tylko tym, że taka biologiczna prawidłowość faktycznie związana jest z ludzką seksualnością, to czy argumentacja *von der Natur her* nie podlega zarzutowi popełnienia błędu naturalistycznego? Postulując respekt dla stwierdzonej w

---

<sup>15</sup> Por. F u c h s. *Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluß* s. 293.

<sup>16</sup> Tamże s. 292-293. Fuchs powołuje się na następujący tekst św. Tomasza: „quod quidem potest esse dupliciter: uno quidem modo quia repugnat rationi rectae, quod est commune in omni vitio luxuria; alio modo quia etiam super hoc repugnat ipsi ordini naturali venerei actus, qui convenit humanae speciei: quod dicitur vitium contra naturam” (*Summa theologiae* II-II 154, 11c). Na temat dwóch rodzajów argumentacji używanych przez św. Tomasza por. również: F u c h s. *Essere del Signore* s. 207.

biologicznej strukturze ciała ludzkiego prawidłowości, encyklika wydaje się nadawać jej walor normy moralnej. W opinii wielu autorów z kręgu nowej teologii moralnej prawo natury pojętej biologicznie potraktowane zostało przez Papieża jako równoważne z prawem moralnym, a zatem popełniony został błąd naturalistyczny w opisanym powyżej formie biologizmu. Fakt określonej prawidłowości, której rzeczywiście podlega ludzka seksualność („jest”), podniesiony został do rangi obowiązującej bezwzględnie normy („powinien”).

Fuchs zwraca ponadto uwagę na fakt, że argumentatywne odwołanie się do celowości właściwej biologicznie ujętej naturze człowieka natrafia na trudności także z tego powodu, że w tak pojętej naturze istnieją tendencje do różnych, nieraz przeciwstawnych sobie celów. Pozostając przy przykładzie ludzkiej seksualności: tendencja do aktywności homoseksualnej może być biologicznie tak samo naturalna, tj. zastana, jak tendencja do aktywności heteroseksualnej. O tym, którą z tych tendencji uznać należy za moralnie właściwą, będzie więc można rozstrzygnąć jedynie wówczas, gdy będziemy dysponowali kryterium różnym od samej natury (zewnętrznym wobec niej). Dlatego też trzeba zrezygnować z odwoływania się do natury (biologicznej) ludzkiej seksualności jako do kryterium moralnie poprawnego postępowania w tej sferze życia ludzkiego<sup>17</sup>.

Na podobny sposób argumentacji w odniesieniu do pierwszej inklinacji naturalnej wskazywał B. Schüller. Jego zdaniem św. Tomasz (a za nim wielu autorów neoscholastycznych) moralną niedopuszczalność samobójstwa uzasadniał tym, że jest ono sprzeczne z inklinacją naturalną (którą Schüller identyfikuje z instynktem samozachowawczym), jest zatem *contra naturam*<sup>18</sup>. Nie chodzi tutaj o podejmowanie dyskusji na temat moralnej oceny samobójstwa jako takiego, lecz jedynie o sposób argumentacji stosowany w tym kontekście przez św. Tomasza. Schüller twierdzi, że św. Tomasz popełnia tutaj ten sam błąd, na który wskazywał Fuchs w odniesieniu do drugiej inklinacji: stwierdzona na płaszczyźnie biologicznej natury człowieka prawidłowość (instynkt samozacho-

---

<sup>17</sup> „Was menschlich und damit sittlich vertretbares oder nicht-vertretbares Verhalten ist, sagt die Natur der menschlichen Sexualität nicht aus. Das aus ihr herauslesen zu wollen, wäre ein eindeutiger naturalistischer Fehlschluß” (F u c h s. *Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluß* s. 299).

<sup>18</sup> „Die Selbsttötung laufe dem Selbsterhaltungstrieb zuwider und sei deswegen ein Verstoß gegen die sittlich geordnete Selbstliebe” (S c h ü l l e r. *Die Begründung sittlicher Urteile* s. 234). Schüller powołuje się na następujący tekst św. Tomasza: „quod aliquis seipsum occidat est contra inclinationem naturalem, et contra caritatem, qua quilibet debet seipsum diligere” (*Summa theologiae* II-II q. 64 a. 5). Zauważmy tutaj tylko, że przetłumaczenie Tomaszowego *inclinatio naturalis* na niemieckie *Selbsterhaltungstrieb* rzeczywiście podsuwa biologistyczną interpretację całego tekstu. Wydaje się jednak, że można mieć zastrzeżenia, co do takiego tłumaczenia, ponieważ *inclinatio* jest u św. Tomasza pojęciem filozoficznym.

wawczy) przełożona została w bezpośredni sposób na normę moralną (nie wolno nigdy działać w sprzeczności z celowością właściwą instynktowi).

Wynikiem przedstawionej powyżej krytyki jest odrzucenie takiej interpretacji normatywności natury ludzkiej, która prawidłowościom stwierdzonym w biologicznie pojętej naturze ludzkiej (chodzi tu zwłaszcza o *inclinationes naturales* interpretowane jako instynkty) nadaje rangę norm moralnych. Tymczasem – jak mocno podkreśla Fuchs – natura milczy w sprawach moralności: natura ludzka mówi tylko i wyłącznie o faktach, milczy zaś w sprawie wartości<sup>19</sup>. Stąd każda próba wnioskowania norm moralnych z opisu funkcjonowania tak pojętej natury jest z góry skazana na niepowodzenie.

Nie oznacza to jednak, że odmawia się w ten sposób jakiegokolwiek moralnej doniosłości biologicznej naturze człowieka. Fuchs wielokrotnie podkreśla, że zastane w świecie struktury, w tym również biologiczna konstytucja człowieka, są moralnie relewantne; racjonalny podmiot musi się z nimi liczyć, ponieważ istnieje jako osoba „wcielona” w naturę<sup>20</sup>. Należy jedynie, z wymienionych powyżej powodów, odrzucić taką koncepcję prawa naturalnego, która w przedosobowej naturze (w sensie wspomnianego przeciwstawienia osoba–natura) i właściwych jej prawidłowościach upatruje normę moralności<sup>21</sup>.

## 2. Wnioskowanie z „natury czynu”

Wśród wyróżnionych powyżej znaczeń terminu „natura” znalazło się takie, w którym odnosi się on do struktury poszczególnych kategorii aktów ludzkich. Wydaje się, że argumentację odwołującą się do natury czynu należy odróżnić od argumentacji odwołującej się wprost do natury ludzkiej, jakkolwiek argumentacja ta zakłada zawsze określone rozumienie natury ludzkiej. W typie argumentacji omówionym w punkcie 1. przedmiotem analizy była biologiczna

---

<sup>19</sup> „Nun geschieht es, dass die Natur uns von nicht wenigen Dingen spricht, während sie von anderen z.B. moralischen Dingen schweigt. [...] Über diese moralischen Probleme gibt uns also die von der Vernunft unterschiedene Natur keine Informationen. Die Lösungen können daher auch nicht von der einzelnen Natur 'abgelesen' werden” (J. F u c h s. *Natur und Kultur in der Bioethik*. W: t e n ż e. *Für eine menschliche Moral*. Bd. 2. Freiburg–Wien 1989 s. 238-239).

<sup>20</sup> „Ebenfalls sei wiederum gesagt: naturhafte Gegebenheiten sagen das nicht aus (= in ihnen läßt es sich nicht lesen), dennoch sind sie *relevant* für die Findung gültiger sittlicher Aussagen über konkretes sittliches Verhalten” (t e n ż e. *Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluß* s. 303).

<sup>21</sup> „W każdym razie natura pojmowana jako coś przedosobowego nie może być normą postępowania moralnego” (t e n ż e. *Absolutny charakter etycznych norm postępowania* s. 213). Zdaniem A. Auera (*Die Autonomie des sittlichen nach Thomas von Aquin* s. 35) również według św. Tomasza natura nie jest normą moralności.

konstytucja człowieka. Natomiast w przypadku analizy „natury czynu” przedmiotem analizy i podstawą formułowania norm są poszczególne kategorie aktów ludzkich. Analiza taka dokonuje się w aspekcie moralnej oceny określonego rodzaju działania człowieka.

Analiza natury aktu prowadzi do ustalenia jego celu przedmiotowego (*finis operis*), czyli celu, do którego dany akt ze swej natury zmierza. Cel ten zwany też bywa „skutkiem naturalnym” określonego aktu. Według tradycyjnych traktatów dotyczących źródeł moralności aktu ludzkiego to właśnie *finis operis* decyduje o moralnym charakterze aktu ludzkiego. Dlatego czyn, którego przedmiot jest zły (np. zabójstwo, definiowane jako czyn, którego wynikiem jest pozabawienie życia drugiego człowieka; kłamstwo, definiowane jako czyn, którego wynikiem jest wprowadzenie drugiego w błąd), nie powinien, z moralnego punktu widzenia, stać się nigdy przedmiotem wyboru<sup>22</sup>. Czyny takie określane były mianem czynów z przedmiotu złych (*mala ex obiecto, intrinsece malum*).

Zdaniem Fuchsa również w tym wypadku można zarzucić tradycji popełnienie błędu naturalistycznego. U podłoża opisanego powyżej typu argumentacji leży bowiem przekonanie, że „neutralny” opis określonej kategorii czynów jest wystarczającą podstawą ich moralnej oceny; neutralny to znaczy abstrahujący od intencji podmiotu decydującego się na dany czyn oraz od towarzyszących czynowi okoliczności. Taki opis jest w pewnym sensie fizycznym, zewnętrznym opisem danego aktu<sup>23</sup>. Dokonany w kategoriach fizycznych opis czynu nie może jednak stanowić wystarczającego uzasadnienia dla jego oceny moralnej, oznaczałoby to bowiem przejście od porządku opisowego do porządku normatywnego. Fuchs zwraca uwagę na to, że z punktu widzenia zewnętrznego opisu zabójstwo w obronie własnej i zabójstwo z chęci zysku nie różnią się niczym istotnym: w obu wypadkach mamy do czynienia ze spowodowaniem śmierci człowieka. Jeśli jednak inaczej oceniamy oba czyny z moralnego punktu widzenia, oznacza to, że fizycznie rozumiany przedmiot czynu (w tym wypadku: spowodowanie śmierci drugiego człowieka) nie rozstrzyga o jego moralnej ocenie<sup>24</sup>. Pozorna konkluzywność argumentacji odwołującej się do natury aktu

<sup>22</sup> Oczywiście chodzi tu o takie definicje poszczególnych kategorii czynów, które nie zawierają w sobie ich oceny moralnej.

<sup>23</sup> „Die Grundidee des «inrinsece malum» ist wohl die, daß eine in ihrer *physischen* Wirklichkeit beschreibbare Handlung, zum Beispiel Tötung oder Masturbation, als ein sittlich «inrinsece malum» bezeichnet wird, so daß sie aufgrund keiner spezifischen Zweckbestimmungen, Folgerungen und Umstände je «sittlich richtig» sein kann” (F u c h s „*Inrinsece malum*”. *Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff* s. 315).

<sup>24</sup> „Nie można powiedzieć, że zabójstwo, jako realizacja ludzkiego zła, jest moralnie dobre lub moralnie złe, zabójstwo bowiem jako takie nic nie mówi o intencji działającego, nie może być więc jako takie działaniem ludzkim. «Zabójstwo z chęci zysku», «zabójstwo w obronie włas-

może wynikać – zdaniem Fuchsa – stąd, że w obu wypadkach mamy do czynienia z pewnego rodzaju złem. Należy tu jednak odróżnić pomiędzy złem fizycznym a złem moralnym. Na przykład amputacja ręki jest niewątpliwie spowodowaniem pewnego fizycznego zła, nie jest jednak czynem moralnie złym, kiedy istnieje odpowiednio ważna racja podjęcia takiego czynu. Zdaniem Fuchsa analogiczna sytuacja zachodzi w przypadku spowodowania śmierci człowieka: jeśli istnieje odpowiednia racja takiego czynu, mamy do czynienia jedynie ze złem fizycznym.

Zastosowanie znanego od czasów Moore'a testu otwartego pytania pokaże nam, że nie można utożsamiać zła fizycznego ze złem moralnym. Próbę ich utożsamienia uznać by więc trzeba za próbę heterogenizacji dobra moralnego, a zatem za pewną postać błędu naturalistycznego w jego szerokim rozumieniu. Wydaje się, że taki właśnie jest sens Fuchsa krytyki koncepcji aktów z przedmiotu złych. Zgadza się on bowiem co do tego, że w wyniku opisu takich aktów, jak zabójstwo czy kłamstwo, dowiadujemy się, że ich rezultatem jest pewnego rodzaju zło. Opis taki pozwala jednak stwierdzić jedynie to, że dokonano się zło fizyczne; moralna ocena odpowiedniego czynu wymaga uwzględnienia szeregu innych elementów: intencji sprawcy oraz okoliczności. Tymczasem w tradycyjnej koncepcji aktów z przedmiotu złych ze stwierdzenia, że pewne rodzaje aktów mają jako swój skutek naturalny pewne zło fizyczne, bezpośrednio wnioskowano, że są to akty moralnie złe. Byłaby to zatem jedna z form logicznie nieuprawnionego przejścia od „jest” do „powinien”.

### 3. *Teologiczna forma błędu naturalistycznego*

Z omówionymi poprzednio formami argumentacji krytycy tradycji ściśle łączy inną formę błędu naturalistycznego, wyróżnianą już zresztą przez Moore'a, którą czasami proponuje się, że względu na jej nieco odmienny charakter, nazywać błędem teologicznym. Ta forma argumentacji interesować nas tu będzie tylko w tej mierze, w jakiej odwoływano się do niej na poparcie omówionej w punkcie 2. interpretacji moralnej normatywności inklinacji naturalnych. Autorzy postulujący respekt dla niektórych prawidłowości związanych z *inclinationes naturales* widzą w nich bowiem nie tylko wyraz biologicznych praw rzą-

---

nej» – te zwroty mówią natomiast o intencji działającego; to pierwsze nie może być moralnie pozytywne, to ostatnie może być pozytywne moralnie” (t e n ż e. *Absolutny charakter etycznych norm postępowania* s. 226). Podobnie nie jesteśmy skłonni potępiać kłamstwa, kiedy chodzi o obronę jakiejś ważnej tajemnicy. Por. t e n ż e. *Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluß* s. 298.

dzących cielesną stroną człowieka. Podkreślają oni nieraz, że w inklinacjach tych wyraża się wola Stwórcy, który stwarzając człowieka zadał mu – jako moralnie powinno – cele określone przez inklinacje. Zauważmy, że podobną argumentacją może też stać za odwołaniem się do natury czynu: również w niej widzieć należy bezpośredni wyraz woli Stwórcy.

Schüller zwraca uwagę, że taki rodzaj argumentacji spotkać można już u stoików. Kiedy na przykład Epiktet twierdzi, że za moralnie naganne uznać należy golenie się, w uzasadnieniu swego twierdzenia powołuje się na moralną doniosłość woli Boga-Stwórcy, który stwarzając człowieka chciał, aby już z daleka można było odróżnić mężczyznę od kobiety. Z podobnych powodów Tertulian wypowiada się przeciwko używaniu kosmetyków: człowiek powinien bowiem zadowolić się takim wyglądem, jaki otrzymał z woli Boga<sup>25</sup>. Tradycja moralnoteologiczna nie podtrzymuje wprowadzenia tych zakazów, stosuje jednak, zdaniem jej krytyków, podobną argumentację w odniesieniu do innych norm moralnych. Często cytowanym przykładem jest encyklika *Humanae vitae*, która w poszanowaniu naturalnego rytmu płodności widzi wyraz szacunku dla mądrości Bożej<sup>26</sup>.

Przypisywanie niektórym z zastanych w świecie prawidłowościom waloru bycia tak szczególnym wyrazem woli Stwórcy, że każde ich naruszenie równałoby się zarazem lekceważeniu ich Autora, domaga się podania kryterium pozwalającego wyróżnić takie prawidłowości spośród wielu innych, którym podlega człowiek. Bóg jest przecież Stwórcą całego świata, a więc od Niego pochodzą wszystkie rządzące światem prawidłowości. Samo powołanie się na wolę Stwórcy wyrażoną w samym akcie stworzenia nie wystarczy zatem do wyróżnienia niektórych z nich jako zobowiązujących moralnie w specjalny sposób. Chcąc uzasadnić, że przestrzeganie naturalnego rytmu płodności jest zgodne z wolą Boga, niezgodne zaś z nią jest stosowanie środków antykoncepcyjnych, trzeba odwołać się do jeszcze innych argumentów niż samo powołanie się na wolę Bożą. Opierając się na nich, trzeba pokazać, dlaczego stosowaniu się do określonej prawidłowości naturalnej przypisać należy tak wielką doniosłość moralną. Dopiero wówczas, kiedy tezę wysuwaną przez obrońców *Humanae vitae* uda się uzasadnić poprzez taką argumentację, będzie można powiedzieć, że stosowanie się do naturalnego rytmu płodności jest zgodne z wolą Bożą. Okazuje się jednak wówczas, że samo powołanie się na wolę Bożą nie

---

<sup>25</sup> Por. Schüller. *Die Begründung sittlicher Urteile* s. 216-217.

<sup>26</sup> Na przykład w nr. 13 papież pisze „[...] jeśli się sprawę dobrze rozważy, trzeba przyznać, że [...] akt wzajemnej miłości dokonany z uszczerbkiem dla zdolności przekazywania życia – którą Bóg-Stwórca wszechrzeczy związał z tym aktem specjalnymi prawami – pozostaje w sprzeczności zarówno z planem Bożym, według którego małżeństwo zostało ustanowione, jak i z wolą Pierwszego Twórcy ludzkiego życia”.

ma żadnego znaczenia argumentatywnego. Gdyby jedynym argumentem za tezą *Humanae vitae* było stwierdzenie, że taka jest wola Boża wyrażona w stworzonej naturze, wówczas argumentacji takiej należałoby zarzucić popełnienie błędu *petitio principii*<sup>27</sup>.

Schüller zwraca uwagę na fakt, że argumentatywne powoływanie się na wolę Bożą może prowadzić do paradoksów podobnych do tych, które na początku naszego stulecia odkryto w podstawach logiki. Ilustruje to następującym przykładem. Chrześcijanin ma prawo widzieć w chorobie wyraz woli Bożej w stosunku do niego. Zarazem jednak, na mocy piątego przykazania Dekalogu, winien czuć się moralnie zobowiązany do troski o swoje zdrowie. Tym samym, znajduje się w paradoksalnej sytuacji: wolą Bożą (Dekalog) jest, aby działał przeciw woli Bożej (choroba)<sup>28</sup>.

Co jest przyczyną tego paradoksu? Zdaniem Fuchsa wynika on z dwuznaczności wyrażenia „wola Boża”, której nie zauważali nieraz autorzy powołujący się na nią w argumentacji etycznej. Należy bowiem odróżnić pomiędzy stwórczą i moralną wolą Bożą. To, że człowiek jest narażony na różne choroby i rzeczywiście im ulega, jest wyrazem woli Bożej o tyle, o ile Bóg stworzył człowieka jako byt materialny, z konieczności niedoskonały. Podobnie wyrazem stwórczej woli Boga jest cały świat, ze wszystkimi prawidłowościami, którym podlega. Odwołując się do stwórczej woli Boga, dowiedzieć się więc jedynie możemy, jak Bóg pragnął stworzyć świat i człowieka. Nie należy natomiast stąd wnioskować, że człowiek winien podporządkować swoje postępowanie temu, co zastaje<sup>29</sup>. Do postępowania człowieka bezpośrednio odnosi się nie stwórcza, lecz moralna wola Boga, wyrażona m.in. w Dekalogu. Jeśli weźmie się pod uwagę to rozróżnienie, wykluczy się zarazem wspomniane paradoksy.

Należy zwrócić uwagę, że przypisywanie stwórczej woli Bożej (rozumianej w sensie powyżej opisanym) normatywności moralnej jest błędem o strukturze analogicznej do struktury błędu naturalistycznego. Wszystkie wypowiedzi dotyczące stwórczej woli Bożej są bowiem wypowiedziami typu „jest”, podczas gdy

---

<sup>27</sup> Zakłada się tu oczywiście, że odpowiednia teza nie jest zawarta w pozytywnym objawieniu Bożym. Na temat relacji: przykazania Boże – moralność por. P. H e l m (ed.). *Divine Commands and Morality*. Oxford 1981.

<sup>28</sup> Por. S c h ü l l e r. *Die Begründung sittlicher Urteile* s. 231.

<sup>29</sup> „Dalla realtà creata si può ricavare che cosa Dio abbia voluto creare e quindi le leggi naturali fisiologiche, biologiche, psicologiche, etc.: la volontà creatrice di Dio. Ma quale possa essere la volontà di Dio nell'uso in libertà delle realtà create, con le loro proprie leggi naturali, questo Dio non l'ha indicato nella natura delle realtà particolari” (F u c h s. *Essere del Signore* s. 186). Teologowie mogliby odwołać się do pierwszych słów Księgi Rodzaju, gdzie Bóg nakazuje człowiekowi panowanie nad stworzeniem.



wypowiedzi dotyczące woli moralnej są wypowiedziami typu „powinien”. Gilotyna Hume’a, zakazująca wnioskowania zdań normatywnych ze zdań opisowych, odnosi się zatem również do tego przypadku. Z drugiej strony zbytne akcentowanie postulatów posłuszeństwa wobec woli Bożej grozi popadnięciem w moralny pozytywizm, którego głoszenie nie było na pewno intencją tradycyjnej teologii moralnej.

Krytycy tradycji nie twierdzą, że nie była ona świadoma rozróżnienia stwórczej i moralnej woli Boga; twierdzą natomiast, że nie dość konsekwentnie je stosowała. Nikt nie miał przecież wątpliwości, że należy np. bronić się przed chorobą, stosując w tym celu wszelkie skuteczne środki. W tym wypadku nie miało by również żadnego znaczenia odróżnienie środków sztucznych i naturalnych; jedynym kryterium oceny byłaby skuteczność danego środka w realizacji postawionego sobie przez człowieka celu. Tym niemniej argumenty przedstawiane na poparcie moralnie normatywnej interpretacji *inclinaciones naturales* skłaniają omawianych tu autorów do wniosku, że biologiczne prawidłowości uznane zostały za wyraz moralnej woli Bożej<sup>30</sup>. W tym zakresie tradycyjna teologia moralna oraz niektóre dokumenty Magisterium Kościoła podlegałyby zatem zarzutowi popełniania teologicznej formy błędu naturalistycznego, polegającego na utożsamieniu stwórczej i moralnej woli Bożej.

\*

Zamiarem autora powyższych rozważań było przedstawienie i uporządkowanie pewnej wersji krytyki tradycyjnej koncepcji prawa naturalnego. Nie oznacza to, iż utożsamia się on bez reszty z przedstawionymi powyżej zarzutami. Analizie krytycznej tych zarzutów autor poświęci osobny tekst.

NATURALISTIC FALLACY AND NATURAL LAW.  
JOSEF FUCHS' CRITIQUE OF THE THOMISTIC THEORY  
OF NATURAL LAW

S u m m a r y

In the paper the author analyzes the critique of the Thomistic theory of natural law put forward by a German theologian Josef Fuchs. The question Fuchs seeks to answer can be formulated as follows: 'In what sense nature can be called the basis of morality?' Fuchs distinguishes three possible meanings of the term „nature”:

- 1) biological structure of man,

---

<sup>30</sup> Por. S c h ü l l e r. *Die Begründung sittlicher Urteile* s. 233.

- 2) the specific essence of a given human act (e.g. a sexual act),
- 3) personal nature of man defined by his freedom and rationality.

According to Fuchs, the Thomistic theory of natural law contains, at least in some of its modes of argumentation, an error called – after G. E. Moore – naturalistic fallacy. It consists in deducing normative conclusions from descriptive premises. Fuchs distinguishes three forms of this error. In the first form, biological laws are taken for moral norms. In the second, normative conclusions are inferred from the description of the specific essence of a given act. The third form of the same error can be called „theological fallacy”: it consists in not distinguishing between God’s creative will and God’s moral will.

The present paper is focused on the distinction between different forms of the naturalistic fallacy objection. In his next paper the author will investigate to what extent this objection is valid as far as the structure of Thomistic ethics is concerned.

*Summarized by Jarosław Merecki SDS*