

BARBARA CHYROWICZ SSpS
Lublin

CZY WOLNO „KŁAMAĆ Z KONIECZNOŚCI”?

Rozumieliśmy, że prawda i kłamstwo to rodzeństwo,
że na świecie istnieją tysiące prawd...

(W. S z a r ł a m o w, *Opowiadania kołymskie*)

Chociaż powszechnie kłamstwo uchodzi za zło, to jednak można wymienić stosunkowo wiele sytuacji, kiedy tłumaczy się je koniecznością, nie dostrzegając w nim moralnej winy. Sytuacje te wiążą się przeważnie z przekazem informacji, która, w przekonaniu dysponującego nią podmiotu, może się okazać niekorzystna bądź to dla niego samego, bądź dla drugiego człowieka. Język jako narzędzie ludzkiej komunikacji angażuje zarówno podmiot, jak i przedmiot działania, zło wywołane przez kłamstwo może zatem dotyczyć obu stron biorących udział w przekazie informacji. Moralną aprobatę zyskują zazwyczaj te działania, gdzie posłużenie się kłamstwem prowadzi do celu uznanego przez podejmujący działanie podmiot za słuszny; w ekstremalnych przypadkach mówić się będzie o kłamstwie w obronie tajemnicy czy nawet o kłamstwie w obronie życia. Zamierzonym skutkiem tego rodzaju działań jest bez wątpienia jakieś dobro drugiego, kwestią otwartą pozostaje natomiast, czy rezygnacja z powiedzenia prawdy nie obciąża moralnie samego podmiotu i czy zamierzony skutek osiągnięty przez kłamstwo jest rzeczywiście dla drugiego korzystny.

Teologowie, rozważający ten problem już od samego początku kształtowania się chrześcijańskiej doktryny moralnej, zwracali uwagę na potrzebę dookreślenia samego pojęcia kłamstwa. Obok zdecydowanie odrzucanego „właściwego kłamstwa”, rozumianego najczęściej jako *locutio contra mentem*, wymieniają rodzaj wypowiedzi, której zamierzonym skutkiem jest wprowadzenie drugiego w błąd, ale wyraźna dwuznaczność wypowiedzi sprawia, że ostatecznie zostaje zachowana zasadnicza jedność słowa i myśli. Tego rodzaju podziałowi sprzeciwia się św. Augustyn, odrzucając opinię ogółu i określając każdy rodzaj kłamstwa jako moralnie niedopuszczalny. Nadto św. Augustyn i pozostający

pod jego wpływem autorzy poszerzają tradycyjną definicję kłamstwa, włączając w nią element intencji. Przez kłamstwo określone zostaje *locutio contra mentem cum intentione fallendi*¹, a więc celowe wprowadzenie rozmówcy w błąd².

Za rygoryzmem w ocenie kłamstwa, podkreślanym przez św. Augustyna, opowiada się scholastyka³, choć w innym miejscu położony jest akcent decydujący o jego złości. Zdaniem św. Tomasza z Akwinu kłamstwo to wypowiedzianie czegoś innego, niż się myśli – *mendacium nominatur ex eo, quod contra mentem dicitur*⁴. Podczas gdy w definicji św. Augustyna uwaga zostaje skierowana na skutek kłamstwa, a więc wprowadzenie rozmówcy w błąd, punktem wyjścia w definicji Akwinaty jest podmiot wprowadzający w błąd, innymi słowy – św. Augustyn dostrzega w problemie kłamstwa najpierw okłamanego, a św. Tomasz samego kłamcę.

Neoscholastyka zalicza – za św. Tomaszem – kłamstwo do kategorii czynów wewnętrznie złych, których moralnej kwalifikacji nie może zmienić jakakolwiek okoliczność ani też żaden – nawet najszlachetniejszy – cel⁵. Równocześnie jednak autorzy neoscholastycznych podręczników powracają do próby usprawiedliwienia „kłamstwa z konieczności”, wprowadzając *restrictio late mentalis* na oznaczenie sposobu mówienia, który jest formą wypowiedzi wprawdzie jednoznacznej, ale ukrywającej właściwy sens, znany jedynie posługującemu się nią rozmówcy⁶. Krytyczna ocena tego rodzaju konstrukcji myślowych oznacza kontynuację stanowiska przedagustyńskiego, bliskiego również doktrynie protestanckiej, przyjmującego podział na kłamstwo i mowę wprowadzającą w błąd, przy czym za moralnie naganne uważa się jedynie kłamstwo⁷. Koronny argu-

¹ Por. św. Augustyn, *De mendacio*, 1, 1.

² Por. K. H. Peschke, *Das Problem der absoluten Sündhaftigkeit der Lüge*, „Studia moralia”, 15(1977) 697 n.

³ Por. K. Hörmann, *Wahrheit und Lüge. Eine drängende Gegenwartsfrage*, Wien-München 1953, s. 102.

⁴ Por. Sth II-II, q. 110, a. 1, in corp.

⁵ Por. Sth I-II, q. 88, a. 6, ad 3; B. H. Merklebach, *Summa theologiae moralis*, vol. I: *De principiis*, Bruges 1962¹¹, s. 544-546.

⁶ Por. J. M. A. Busbach, G. E. R. Mecke, *Katholische Moraltheologie*, Bd. III: *Die spezielle Moral*, Münster 1953, s. 266 n.; B. H. Merklebach, *Summa theologiae moralis*, vol. II: *De virtutibus moralibus*, Bruges 1962¹¹, s. 860; A. Vermeersch, *Theologiae moralis principia – responsa – consilia*, vol. II, Romae 1928, s. 703, 705. Przykładowo: wypowiedź „nie wiem” jest jednoznaczna, ale jej właściwy sens: „nie wiem dla ciebie”, pozostaje ukryty w umyśle wypowiadającego. Cytowani autorzy wprowadzą nadto dalszy podział na: *restrictio late realis* i *restrictio pure mentalis*. O ile w pierwszym przypadku rozmówca może jeszcze domyślić się prawdy, w drugim jest to już niemożliwe, stąd *restrictio pure mentalis* uznane zostało za równoznaczne z kłamstwem.

⁷ Por. Hörmann, dz. cyt., s. 103; B. Häring, *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*, Bd. II: *Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe*,

ment teologów opowiadających się za dozwolonością dwuznacznych wypowiedzi opiera się na obowiązku sprawiedliwości i miłości, nakazującym czasem ukrycie prawdziwego stanu rzeczy przed osobą nie mającą skądinąd prawa do uzyskania właściwej odpowiedzi⁸. Usprawiedliwienia tego typu sytuacji domaga się, ich zdaniem, kontekst podejmowanych decyzji – znacznie bogatszy, niż sugerowałby to abstrakcyjnie ustalony w ich przekonaniu zakaz kłamstwa, którego rygoryzm nie pozwala na sprzeniewierzenie się prawdzie nawet wówczas, gdyby miało to uratować życie wszystkich ludzi na ziemi⁹. Codziennosc niesie z sobą może mniej skrajne, ale nie pozbawione przez to dramatyzmu wybory. Czy rzeczywiście należy z całą surowością odrzucić postępowanie lekarza, który ukrywa przed pacjentem krytyczny stan jego zdrowia, obawiając się, że spowodowane wyjawieniem prawdy obciążenie psychiczne jeszcze bardziej pogorszy jego kondycję? Czy można ocenić jako moralnie naganne zachowanie matki, która tłumaczy zaadoptowanemu przez siebie małemu dziecku, że jest jego rodzoną matką? Czy praktyka życiowa nie wykazuje, że w niejednym przypadku dla dochowania powierzonej tajemnicy nie wystarcza samo milczenie, odczytywane jednoznacznie jako potwierdzenie pytań stawianych przez natarczywie domagającego się wyjawienia tajemnicy rozmówcę? Wymienione przykłady wskazują nadto, że powodem, dla którego można by uznać powyższe sytuacje za usprawiedliwione, nie jest jedynie wspomniany brak praw rozmówcy do uzyskania odpowiedzi zgodnej ze stanem faktycznym.

Czy można zatem wskazać na sytuacje, które usprawiedliwiają kłamstwo, a jeśli tak, to który z elementów struktury czynu decydował będzie o wyjątku od – uznanego przez tradycję teologicznomoralną za bezwyjątkowy – zakazu kłamstwa? Odpowiedź na powyższe pytanie jest o tyle trudna, że uwzględniać musi dobro zarówno podmiotu, jak i adresata jego działań, a przyzwolenie na „kłamstwo z konieczności” nie może równocześnie przeczyć wartości samej prawdy.

Wobec wielości proponowanych stanowisk porządek dyskusji nad dozwolonością „kłamstwa z konieczności” wymaga, by w punkcie wyjścia przyjąć jedną

Freiburg 1989, s. 62-64. „Nieprzejednany” zostaje jednak w tym względzie Kant. Nawet okłamanie mordercy w intencji ratowania ofiary obciąża – jego zdaniem – winą wprowadzającego w błąd. „Wer also lügt, so gutmüthig er dabei auch gessint sein mag, muß die Folgen davon, selbst vor dem bürgerlichen Gerichtshofe, verantworten und dafür büßen, so unvorhergesehen sie auch immer sein mögen: weil Wahrhaftigkeit eine Pflicht ist” (I. K a n t, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, [w:] t e n ż e, *Werke*, Bd. VIII, Berlin–Leipzig 1923, s. 427).

⁸ Por. H ä r i n g, dz. cyt., Bd. II, s. 65; K. H. P e s c h k e, *Christian Ethics. Moral Theology in the Light of Vatican II*, vol. II: *Special Moral Theology*, Alcester 1990, s. 591-594; t e n ż e, art. cyt., s. 697-711.

⁹ Por. F. S c h o l z, *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen*, München 1976, s. 28 n.

z wymienionych opinii i podjąć próbę jej uzasadnienia, uwzględniając możliwie szeroki kontekst doktryny o działaniu moralnym. Wybranie za podstawę dyskusji nad dozwolonością „kłamstwa z konieczności” wykładu św. Tomasza z Akwinu o działaniu moralnym podyktowane zostało szczególnie wnikliwą analizą, jakiej Akwinata poddaje problem moralnej oceny podmiotu za spełniane czyny. Opracowana przez niego struktura działania moralnego pozwala bowiem dostrzec istotę relacji, jaka zachodzi między celem a wybranymi do jego osiągnięcia środkami. Jeśli św. Tomasz przyjmuje jakiegokolwiek wyjątki od uznanych za powszechnie obowiązujące norm, to usprawiedliwia je na podstawie relacji zachodzącej między środkami a osiąganym za ich pomocą celem pośrednim oraz stanowiącym ostateczne odniesienie wszelkich ludzkich dążeń celem ostatecznym. Pozostaje zatem postawić zasadnicze pytanie: czy Akwinata byłby skłonny usprawiedliwić posłużenie się w skrajnych przypadkach kłamstwem dla osiągnięcia słusznym skądinąd celów?

I. STRUKTURA DZIAŁANIA MORALNEGO – *FONTES MORALITATIS*

Dla dokonania moralnej kwalifikacji czynu, możliwej jedynie w odniesieniu do rozumnego i wolnego działania człowieka, należy – zdaniem św. Tomasza – uwzględnić elementy, które tradycja neoscholastyczna określi mianem źródeł lub wyznaczników moralności (*fontes moralitatis*). Składają się na nie: przedmiot (cel przedmiotowy, *finis operis*, *finis intrinsecus actus humani*), cel (cel podmiotowy, intencja, *finis operantis*, *finis extrinsecus*) i okoliczności (*circumstantiae*)¹⁰. Zdarza się, jak twierdzi św. Tomasz, że czynność, która jest dobra ze względu na swój przedmiot oraz okoliczności, zwraca się do złego celu i odwrotnie. Zasadniczo jednak Akwinata przyjmuje – zgodnie z adagium Dionizego: *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu* – że każdy jednostkowy brak powoduje zło, dobro zaś zachodzi wtedy, gdy wszystkie elementy: przedmiot, cel i okoliczności noszą znamiona moralnej dobroci¹¹.

Pierwsza dobroć uczynku moralnego różnicująca go gatunkowo, a więc pozwalająca na nazwanie go jałmużną, pielęgnowaniem chorego czy nauką zawodu, zależy od właściwego dla danej czynności przedmiotu¹². Pamiętać jednak należy, że przedmiot nie jest tworzywem, z którego czynność powstaje, ale

¹⁰ Por. Sth I-II, q. 18, a. 2-4.

¹¹ Por. Sth I-II, q. 18, a. 4, ad 3; *De malo*, 2, 9, 12.

¹² Por. Sth I-II, q. 18, a. 2, in corp.

tworzywem, do którego czynność się odnosi¹³, stąd dla moralnej oceny czynności nie wystarczy ujęcie przebiegu działania w kategoriach fizycznych (neoscholastyka mówi tutaj o przedmiocie fizycznym czynu), lecz jej przedmiot należy odnieść do normy moralnej (wówczas można mówić o przedmiocie moralnym). Wspomniana wyżej jałmużna jest dla zewnętrznego obserwatora przekazaniem pieniędzy, które może równie dobrze oznaczać zwrot pożyczki, zaciągnięcie długu lub nawet nieuczciwą transakcję, zewnętrzny skutek wymienionych czynności jest bowiem jednakowy. Te same czynności odniesione do normy moralnej wskazują jednak na odmienne zamierzenia woli. Jeśli zaś przedmiot czynu jest skutkiem władzy czynnej, którą jest rozumna wola, to tenże przedmiot stanowi także jej cel. Dobroć czynności nie pochodzi wprawdzie od dobroci wywołanego działaniem skutku, ale o dobroci czynności decyduje m.in. to, że może wywołać dobre skutki. Proporcjonalność względem skutku, czyli celu, jawi się stąd jako racja dobroci czynu¹⁴. Kiedy św. Tomasz przyjmuje, że dobre dla człowieka jest to, co odpowiada rozumowi, złe natomiast to, co jest mu przeciwne, „sprzeciwianie się” rozumowi nie oznacza działania nieświadomego, lecz jedynie nie odpowiadające (nieproporcjonalne) jego rozumnej naturze¹⁵.

Ponieważ dobro utożsamia się z bytem, a byt przysługuje zarówno substancji, jak i przypadłościom, dobro zarówno w przyrodzie, jak i w czynnościach ludzkich odnosi się nie tylko do tego, co jest w danym bycie lub czynności istotne, ale również do tego, co jest przypadłościowe¹⁶. Okolicznościami czynu są pewne warunki leżące poza samą czynnością w tym sensie, że nie należą do jej istoty, w czynności współuczestniczą na sposób przypadłości, dotycząc w jakiś sposób konkretnych aktów¹⁷. Św. Tomasz wymienia siedem okoliczności, na które należy zwrócić uwagę przy ocenie moralnej czynu; dotyczą one kolejno warunków odpowiadających na pytania: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*. Słuszność tego wyliczenia tłumaczy Akwinata rodzajem relacji, w jakich okoliczności pozostają względem uczynku. Zewnętrzność okoliczności względem działania, a zarazem przypadłościowe z nim powiązanie, wyczerpuje się mianowicie albo w bezpośrednim stosunku do działania (*ubi, quando, quomodo*), albo w stosunku do jego przyczyn (*quis, quid, quibus*

¹³ Por. Sth I-II, q. 18, a. 2, ad 2.

¹⁴ Por. Sth I-II, q. 18, a. 2, ad 3.

¹⁵ Por. Sth I-II, q. 18, a. 5, in corp. Por. też: J. W o r o n i e c k i, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I: *Etyka ogólna*, Lublin 1986, s. 261.

¹⁶ Por. Sth I-II, q. 18, a. 3, ad 3.

¹⁷ Por. Sth I-II, q. 7, a. 1, in corp.; q. 18, a. 3, ad 1.

auxiliis), albo w stosunku do zamierzonego skutku, czyli przyczyny celowej (*cur*)¹⁸.

Spośród wymienionych okoliczności na szczególną uwagę zasługuje okoliczność uwarunkowana pytaniem „dlaczego?” (*cur*). Odnosi się ona do celu, a więc przyczyny, która porusza podmiot do podjęcia określonego działania¹⁹. Tradycja określa tę przyczynę mianem celu podmiotowego (*finis operantis*) i uznaje ją za formalną przyczynę działania należącą do istoty czynu²⁰. Św. Tomasz zalicza ją jedynie do okoliczności, uznając zarazem, że choć cel podmiotowy nie należy do istoty uczynku, to jednak ze względu na to, iż pobudza do działania, jest jego najważniejszą przyczyną i jemu właśnie przede wszystkim czynności moralne zawdzięczają swoje gatunkowe zróżnicowanie²¹. Zaznacza on, że chodzi tutaj o cel, od którego te czynności zależą przy abstrahowaniu od ich dobroci bezwzględnej, czyli pochodzącej od samego przedmiotu czynności²². Chociaż ów cel jest przyczyną zewnętrzną działania, to właściwa proporcja względem celu jest w czynie czymś wewnętrznym²³. Skierowanie do określonego celu jest bowiem przygodne dla zewnętrznej czynności, ale nie dla wewnętrznej czynności woli, która ma się tak do zewnętrznej czynności, jak forma do materii²⁴.

Czy w takim razie cel (*finis operantis*), a nie przedmiot (*finis operis*), jak to wynika z cytowanych wcześniej wypowiedzi św. Tomasza, jest decydującym elementem dla moralnej kwalifikacji czynu? I czy określenie św. Tomasza, uznające złodzieja uprawiającego swój proceder z zamiarem cudzołóstwa bardziej za cudzołożnika niż złodzieja, tak dalece wyłącza samą kradzież z obszaru moralnego wartościowania, że podobnie można uznać kłamstwo za wolne od ciężaru moralnej odpowiedzialności, jeśli tylko przyświeca mu słuszny cel ratowania życia? Odpowiedź na tak postawione pytania wydaje się w istocie odpowiedzią na pytanie o relację zachodzącą między celem (*finis operantis*) a przedmiotem (*finis operis*) działania.

¹⁸ Por. Sth I-II, q. 7, a. 3, in corp.

¹⁹ Por. Sth I-II, q. 1, a. 2, in corp.

²⁰ Por. D. M. P r ü m m e r, *Manuale theologiae moralis secundum principia s. Thomae Aquinatis*, t. I, Barcinone 1960, s. 121 n.; W o r o n i e c k i, dz. cyt., t. I, s. 268 n.

²¹ Por. Sth I-II, q. 7, a. 4, ad 2.

²² Por. Sth I-II, q. 18, a. 4, in corp.

²³ Por. Sth I-II, q. 18, a. 4, ad 2.

²⁴ Por. Sth I-II, q. 18, a. 6, ad 2. Św. Tomasz wyróżnia w uczynku wewnętrzną czynność woli i czynność zewnętrzną. Przedmiotem wewnętrznej czynności woli jest cel, przedmiotem zewnętrznej czynności to, do czego czynność się odnosi, np. zabranie rzeczy cudzej.

II. *FINIS OPERIS A FINIS OPERANTIS* I MORALNA OCENA CZYNU

Rozróżnienie *finis operis* – *finis operantis* nie pojawia się w traktacie *De actibus humanis Sumy teologicznej*. Akwinata używa tu pary pojęć: przedmiot (*obiectum*) – cel (*finis*), które mają się do siebie jak substancja do przypadłości. Terminy *finis operis* – *finis operantis* nie są jednak św. Tomaszowi obce. Spotykamy je w *Komentarzu do „Sentencji” Piotra Lombarda*, włączone w kontekst wzbudzający kontrowersje wśród wielu interpretatorów. Akwinata stwierdza w nim mianowicie, że *finis operis* sprowadza się zawsze do *finis operantis*. Tezę tę ilustruje na przykładzie dwóch celów, jakie stawia przed sobą człowiek budujący dom: jednym z nich jest wzniesienie konstrukcji budowlanej (*finis operis*), drugi (*finis operantis*) wiąże się z zapłatą, jakiej oczekuje za wykonaną pracę²⁵. Z uwagi na to, że powyższa wypowiedź została sformułowana w kontekście odpowiedzi na pytanie, czy Bóg działa wedle jakiegoś celu, powstaje wątpliwość, czy wprowadzone rozróżnienie można odnieść do działania moralnego. Przyjąwszy bowiem, że *finis operis* to zamiar Boży, który odniesiony do stworzenia przyjmuje w nim materialne kształty, *finis operantis* natomiast to osobowe objawienie się Bożej dobroci w tymże świecie, dysponuje się kategoriami metafizycznymi, a nie moralnymi²⁶. Obecność w traktacie *De actibus humanis* kategorii metafizycznych, stanowiących podstawę analizy czynu, oraz uznanie dobra ontologicznego za podstawę orzekania o wszelkim innym dobru²⁷ pozwalają jednak wnioskować o zasadniczej zgodności relacji zachodzących między kategoriami metafizycznymi i moralnymi. A choć różnica między stanowiącymi jedną i tę samą rzecz dobrem i bytem jest jedynie myślna, w pojęciu dobra zawiera się dodatkowo nieobecny w pojęciu bytu element pożądania²⁸, stąd wszelka analiza na płaszczyźnie moralnej dotyczyć będzie celowego działania człowieka, odniesionego nadto do określonej perspektywy teleolo-

²⁵ Por. *Sent. II*, d. 1, q. 2, a. 1. „Agere aliquid propter finem est dupliciter: vel propter finem operis, vel propter finem operantis. [...] Sicut patet in aedificatore, qui lapides congregat ad componendum eos, quod ista composito, in qua consistit forma domus, est finis operis; sed utilitas quae provenit ex hoc operanti est finis ex parte agentis. [...] Finis operis semper reducitur in finem operantis”. Przykładem tym posługuje się również św. Tomasz w *Sumie teologicznej* (II-II, q. 141, a. 6, ad 1), tłumacząc, że umiarkowanie służy nie tylko ziemskiemu, ale i wiecznemu szczęściu. Por. *Sth II-II*, q. 141, a. 6, ad 1.

²⁶ Por. T. G. B e l m a n s, *Der objektive Sinn menschlichen Handelns. Die Ehemoral des hl. Thomas*, Vallendar–Schönstatt 1984, s. 252-259. Belmans na podstawie analizy porównawczej tekstów św. Tomasza opowiada się przeciw odnoszeniu zdania: *finis operis semper reducitur in finem operantis* na płaszczyznę działania moralnego.

²⁷ Por. *Sth I-II*, q. 26, a. 4, in corp.

²⁸ Por. *Sth I*, q. 5, a. 1, in corp. Por. też: K. W o j t y ł a, *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 127.

gicznej. Człowiek wszystkiego pożąda dla celu ostatecznego. Z istoty swej skierowany jest bowiem na dobro, stąd jeśli dobro, którego pragnie, nie jest doskonałe, znaczy to, że jest jedynie etapem do dobra doskonałego, poruszającego – na wzór pierwszego źródła ruchu – każdym innym pragnieniem dobra jak wtórnymi przyczynami ruchu²⁹.

Pomijając zatem bezpośredni kontekst artykułu, dotyczący celowego działania Boga, podstawą dalszych analiz pozostaje zawarta w nim uwaga na temat relacji *finis operis* do *finis operantis*. Zgodnie z przykładem św. Tomasza murarz nie może zrezygnować ze wznoszenia budynku, jeśli chce otrzymać zapłatę. *Finis operis* jest zatem podporządkowany *finis operantis*, choć osiągnięcie obu celów nie dokonuje się na jednej płaszczyźnie³⁰ – celem najbliższym i zarazem pośrednim jest *finis operis*, *finis operantis* występuje jako cel dalszy i zasadniczy: Akwinata nazywa go również kresem, gdyż czynność na tym się kończy, co wola zamierzyła jako cel³¹. Ostatecznie relacja *finis operis* do *finis operantis* przebiega więc wedle schematu: środek (cel pośredni) – cel.

Osiągnięty kres działania jest albo kresem ostatecznym C³², albo kresem pośrednim B, który znajduje się między punktem wyjścia A a kresem działania C, nic zatem nie stoi na przeszkodzie, by intencja odnosiła się do obu wymienionych kresów³³. W aktach o strukturze złożonej realizacja wyznaczonego wewnętrznym zamiarem kresu C, będącego powodem podjęcia działania, dokonuje się poprzez wybór określonego środka B. W wyborze tego środka chciany jest zarazem kres C, stosownie do którego wola otrzymuje swoją moralną kwalifikację³⁴. We wspomnianym już przykładzie z obdarowaniem kogoś jałmużną stanowiący kres czynności *finis operantis* decyduje ostatecznie, czy obdarowanie drugiego jest sposobem na zwolnienie z podatku, pragnieniem zyskania dobrej opinii czy rzeczywiście zamiarem wsparcia bliźniego w potrzebie. Obdarowany

²⁹ Por. Sth I-II, q. 1, a. 6, in corp.

³⁰ Por. L. J a n s s e n s, *Ontic Evil and Moral Evil*, [w:] *Readings in Moral Theology*, No. 1: *Moral Norms and Catholic Tradition*, pod red. Ch. E. Curran, R. A. McCormick, New York 1979, s. 43. Na podstawie wypowiedzi Akwinaty z *Sent. II*, d. 1, q. 2, a. 1: *finis operis semper reducitur in finem operantis* Janssens wnioskuje o subiektywistycznym charakterze etyki św. Tomasza.

³¹ Por. Sth I-II, q. 1, a. 3, in corp.

³² Kres jest, zdaniem św. Tomasza (Sth I-II, q. 12, a. 2, ad 2), czymś ostatecznym nie tylko w stosunku do całości, lecz czasem w stosunku do jakiejś części tejże całości.

³³ Por. Sth I-II, q. 12, a. 2, in corp.

³⁴ Por. *De malo* 7, 4; Sth I-II, q. 19, a. 7, in corp. Pojęcie aktu o strukturze złożonej wprowadza T. Ślipko (*Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974², s. 160). Akt ten zachodzi, zgodnie z wprowadzoną przez autora definicją, kiedy podmiot działający dąży do urzeczywistnienia określonego dobra zamierzonego ze względu na nie samo za pomocą zróżnicowanych i gatunkowo odrębnych środków.

może być nieświadomy intencji dobroczyńcy, może być mu ona nawet zupełnie obojętna, bez względu bowiem na dalszy cel (*finis operantis*), którym kierował się ofiarodawca, cel bliższy (*finis operis*) został osiągnięty – potrzebujący otrzymał wsparcie. Czy wobec powyższego decydującym elementem dla moralnej oceny czynu jest w przypadku aktów złożonych *finis operantis*, a nie, jak utrzymuje św. Tomasz, *finis operis*?³⁵ Jeśli tak, to środki wybrane do realizacji działania należałoby oceniać w perspektywie celu, a zatem – wolno „kłamać z konieczności”, jeśli tylko owa konieczność zasługuje jako kres działania na moralną aprobatę³⁶. Wniosek taki okazuje się jednak fałszywy w momencie, gdy poddamy dalszej analizie sposób, w jaki – zdaniem św. Tomasza – winny być wybrane środki służące osiągnięciu określonego celu.

Wybór środków poprzedzający osiągnięcie celu sprawia, że są one „współchciane” z celem³⁷. W uczynku zewnętrznym wyróżnić należy zatem dwojaką dobroć: dobroć powodowaną właściwą materią czynu (konkretnymi środkami zewnętrznymi), czyli jej przedmiotem, oraz zależną od woli dobroć celu. Dobroć woli zależna jest od dobroci przedmiotu tylko wtedy, kiedy to dobro ma na uwadze³⁸, np. jeśli finansowe wsparcie bliźniego jest rzeczywiście wyrazem troski o jego materialne potrzeby. Zewnętrzny akt (*finis operis*) ma w porównaniu z zamierzonym celem (*finis operantis*) charakter materii w tym znaczeniu, że kierując się ku celowi, wewnętrzny akt woli podporządkowuje sobie akt zewnętrzny. Ponieważ akt zewnętrzny jest zarazem celem pośrednim względem wyznaczonego przez *finis operantis* kresu działania, jako taki przybiera charakter formy, decydując o moralnej kwalifikacji woli. *Finis operis* sprowadza się zatem do *finis operantis* w sensie celowego podporządkowania

³⁵ Słuszna wydaje się tutaj interpretacja P. Knauera (*The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect*, [w:] *Readings in Moral Theology*, No. 1, s. 4 n.), utrzymującego, że *finis operis* w akcie złożonym to nie tylko zewnętrzny skutek, *finis operantis* natomiast nie utożsamia się tylko z intencją działającej osoby. *Finis operantis* to, zdaniem autora, zewnętrzny akt, w stosunku do którego osobowe działanie odnosi swój pierwotny ruch. Na przykład jeśli ktoś rozdaje jałmużnę w celu uzyskania ulg podatkowych, *finis operis* pierwszej czynności – przekazanie pieniędzy, odnosi się do swojego *finis operantis*, czyli chęci uzyskania niższego podatku, która stanowi zarazem *finis operis* drugiej czynności. W przypadku aktu prostego można zatem mówić tylko o *finis operis*.

³⁶ Zdaniem niemieckiego teologa J. Fuchsa (*Absolutny charakter etycznych norm postępowania*, [w:] *t e n ę e, Teologia moralna*, Warszawa 1974, s. 226-228) intencja tak dalece wpływa na moralną ocenę działania, że nie można mówić np. o zabójstwie jako moralnym złu bez uwzględnienia intencji. Normy dotyczące moralności postępowania jako takiego, tzn. bez uwzględnienia okoliczności oraz intencji, nie mogą stanowić norm moralnych. Fuchs nie jest jedynym autorem uznającym decydujące znaczenie intencji. W podobny sposób oceniają działanie człowieka np. F. Böckle i B. Häring.

³⁷ Por. Sth I-II, q. 19, a. 7, in corp.

³⁸ Por. Sth I-II, q. 20, a. 2, in corp.

środków. Kiedy św. Tomasz stwierdza, że ten, kto kradnie (*finis operis*), aby cudzołożyć (*finis operantis*), jest zasadniczo bardziej cudzołożnikiem niż złodziejem, zamiar cudzołóstwa jako forma jest już wirtualnie obecny w kradzieży jako materii, wyciskając tym samym piętno na całej czynności³⁹, nie znaczy to jednak, że wybór środka jest moralnie obojętny ani też że przyjmuje moralną kwalifikację celu. Podobnie gest obdarowania jałmużną w nadziei zyskania dobrej opinii z punktu widzenia zamierzonego celu jest raczej aktem próżnej chwały niż miłosierdzia, co w niczym nie zmienia faktu, że potrzebującemu zostało wyświadczone dobro. Zgodnie z cytowanym adagium: *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu* czyn zawsze jest moralnie zły, gdy wola odnosi się do złego przedmiotu, nawet jeśli ma na uwadze dobry cel, i odwrotnie, dobry przedmiot nie zmienia kwalifikacji złej woli⁴⁰.

Czy akt zewnętrzny wybrany jako cel pośredni jest właściwym środkiem do osiągnięcia wyznaczonego wewnętrznym aktem woli kresu działania, czy też nie – podlega to sądom rozumu⁴¹. Zdaniem Akwinaty człowiek jako istota rozumna zdolny jest do doskonałego sposobu poznania, pozwalającego nie tylko na poznanie rzeczy będącej celem, lecz również powodu, dla którego została ona obrana jako cel, oraz środków służących jej osiągnięciu⁴². Proporcjonalność działania względem zamierzonego celu polega na doborze odpowiedniego, tzn. proporcjonalnego środka – *finis operis* musi być proporcjonalny względem *finis operantis*; proporcja ta jest wewnętrznym elementem objawiającym się w zewnętrznym działaniu⁴³. Zdaniem św. Tomasza człowiek nie musi zawsze myśleć o celu ostatecznym, ale intencja pierwszego zamiaru, który odnosi się do celu ostatecznego, pozostaje w każdym pożądanym jakiegokolwiek rzeczy⁴⁴; oczywiście przy założeniu, że człowiek uzna w tym celu swoje ostateczne spełnienie. Oznacza to zarazem, że wszelkie cele pośrednie winny być treściowo związane z celem ostatecznym. Proporcja *finis operis* do *finis operantis* zostaje zachowana tylko wówczas, gdy oba cele – bliższy i dalszy – pozostają w proporcji względem celu ostatecznego.

³⁹ Por. Sth I-II, q. 18, a. 6, in corp.

⁴⁰ Por. Sth I-II, q. 19, a. 7, ad 3. W ujęciu T. Ślipki (dz. cyt., s. 154-162) *finis operantis*, ogarniając i organizując całość aktu złożonego, decyduje o jego całościowym moralnym kształcie, nie niweluje jednak wewnętrznej moralnej określoności środków obecnych w strukturze aktu, wskutek czego okazuje się czynnikiem uzależnionym w swej funkcji właśnie od moralnej określoności środków; nie zmienia to faktu, że *finis operantis* znaczy w strukturze aktu złożonego więcej niż tylko okoliczność. W przypadku aktu prostego pełni rolę czynnika wtórnego.

⁴¹ Por. Sth I-II, q. 18, a. 5, in corp.

⁴² Por. Sth I-II, q. 6, a. 2, in corp.

⁴³ Por. Sth I-II, q. 18, a. 4, ad 2.

⁴⁴ Por. Sth I-II, q. 1, a. 6, ad 3.

Warunek proporcjonalności środków (*finis operis*) względem celu (*finis operantis*) jest, wedle św. Tomasza, warunkiem usprawiedliwiający zło wynikające z działania obok zamierzonego dobra – dodajmy, że chodzi o zło spowodowane wyborem konkretnych środków, które w zamyśle podmiotu miały stanowić optymalny sposób realizacji zamierzonego dobra. Czy zatem „kłamstwo z konieczności” może stanowić proporcjonalny środek, co w konsekwencji pozwoliłoby na jego usprawiedliwienie?

III. PROBLEM DZIAŁAŃ O PODWÓJNYM SKUTKU

Kierując się zasadą: *non sunt facienda mala, ut eveniant bona*, „kłamstwo z konieczności” należy z góry określić jako moralnie nie usprawiedliwione. Dobroć czynu zależy wszak nie tylko od intencji i towarzyszących działaniu okoliczności, lecz przede wszystkim od przedmiotu. Jeśli uzna się kłamstwo za moralnie złe, każda próba usprawiedliwienia „kłamstwa z konieczności” prowadzi do próby usprawiedliwiania działań, których materii (*finis operis*) kwalifikowanej jako moralnie złej nie „uświęca” dobra intencja działającego (*finis operantis*). Jeśli zgodzić się, że wolno ratować życie ludzkie posługując się kłamstwem, podobnym środkiem do uratowania życia może być kradzież, cudzołóstwo czy nawet zabicie drugiego człowieka. Kiedy więc św. Tomasz nawet wówczas nie godzi się na kłamstwo, kiedy może ono uwolnić bliźniego od niebezpieczeństwa, stanowi to aplikację powyższej zasady (*non sunt facienda mala, ut eveniant bona*) do konkretnej sytuacji⁴⁵.

Uznając za niedopuszczalne zmierzanie do zabicia drugiego w celu własnej obrony, Akwinata dopuszcza jednak sytuację, w której podjęcie działań obronnych doprowadza *praeter intentionem* do śmierci agresora. Sparafrazujmy zatem tytuł kwestii 64 części II-II *Sumy teologicznej* – „Czy wolno kogoś zabić we własnej obronie?”, pytając: „Czy wolno skłamać dla ratowania życia?” Ranga tak postawionego pytania jest tym większa, że sformułowane w kwestii 64 warunki dopuszczające zabójstwo w samoobronie zostały przez tradycję teologicznomoralną przyjęte jako tzw. zasada podwójnego skutku określająca moralność czynu, który powoduje skutek zły obok zamierzonego skutku dobrego. Jeśli zatem podane przez św. Tomasza warunki okażą się w kontekście doktryny o działaniu moralnym niewystarczające, by usprawiedliwić „kłamstwo z konieczności”, pozostanie albo podważyć samą zasadę i uznać ją jedynie jako rozwiązanie konkretnego casusu w kwestii samoobrony, albo definitywnie od-

⁴⁵ Por. Sth II-II, q. 110, a. 3, ad 4.

rzucić kłamstwo. Nie chodzi przy tym o porównywanie samoobrony jako takiej z „kłamstwem z konieczności”, lecz o sposób, w jaki św. Tomasz rozwiązuje problem działania o podwójnym skutku⁴⁶.

Aby następująca w wyniku działań obronnych śmierć agresora mogła zostać usprawiedliwiona, muszą – zdaniem Akwinaty – zostać spełnione wspomniane warunki: 1) działanie winno być zgodne z naturą i 2) proporcjonalne względem zamierzonego celu, a 3) pojawiający się obok zamierzonego dobra zły skutek nie może wynikać z intencji działającego podmiotu⁴⁷. Pozostaje zatem rozstrzygnąć, czy i w jakiej mierze odnoszą się one do sytuacji, gdy w wyniku kłamstwa (wprowadzenie w błąd jako zły skutek) ocalone zostaje czyjeś życie (skutek dobry). Świadomie bierzemy pod dyskusję sytuację skrajną; rozwiązanie (negatywne bądź pozytywne) najtrudniejszego casusu świadczy bowiem o sile użytej argumentacji.

Zgodność działania z naturą, rozumianą jako rozumna i wolna aktywność człowieka, polega w przypadku mowy na zgodności słów ze świadomością; kłamstwo sprzeciwia się naturze, wyrażając treści niezgodne z tym, co podmiot myśli i czuje⁴⁸. Zdaniem św. Tomasza w człowieku istnieje naturalna skłonność ku dobru, odpowiadającemu jego rozumnej naturze⁴⁹, a ponieważ odpowiednio do porządku naturalnych skłonności istnieje porządek prawa naturalnego⁵⁰, nakaz prawdomówności odczytany zostaje jako jeden z imperatywów tego prawa. Naturalną skłonnością, a więc i nakazem prawa naturalnego, jest również troska o zachowanie własnego życia. Skoro zatem określone działanie podjęte w ochronie życia zyskuje moralną aprobatę na mocy prawa naturalnego

⁴⁶ Hörmann (*Wahrheit und Lüge*, s. 104 n.) jest zdania, że samoobrony nie można oceniać podobnie jak „kłamstwa z konieczności” z uwagi na to, iż zło zabójstwa rozumianego jako pogwałcenie praw nie wypływa z samej czynności jako takiej, bez względu na towarzyszące jej okoliczności, lecz ma miejsce tylko wówczas, gdzie te prawa są rzeczywiście pogwałcane. Kłamstwo natomiast z uwagi na naruszenie prawdy jest zawsze złem. Autor sankcjonuje zatem zabójstwo, które dokonywałoby się zgodnie z prawem, nie sankcjonuje zaś kłamstwa.

⁴⁷ Istnieje również opinia, wedle której w omawianym artykule można wymienić cztery warunki potrzebne do usprawiedliwienia zabójstwa popełnionego w samoobronie: 1) samo działanie musi być obiektywnie dobre lub obojętne, takie tylko bowiem jest zgodne z naturą człowieka; 2) zamiarem działającego musi być dobry, a nie zły skutek wpływający z działania; 3) dobry skutek nie może być osiągnięty za pomocą złych środków; 4) musi istnieć proporcjonalna racja dla dopuszczenia skutku złego. Por. J. M a n g a n, *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*, „Theological Studies”, 10(1949) 50. Powyższa interpretacja wyraźnie wskazuje na tradycyjne ujęcie zasady. Św. Tomasz nie wypowiada w artykule wyraźnie warunku trzeciego, nie wskazuje również, że proporcjonalna racja musi istnieć „dla” dopuszczenia skutku złego; proporcjonalność w ujęciu Akwinaty odnosi się do zamierzonego celu!

⁴⁸ Por. Sth II-II, q. 110, a. 3, in corp.

⁴⁹ Por. Sth I-II, q. 94, a. 2, in corp.

⁵⁰ Por. tamże.

i jednocześnie to samo prawo odrzuca kłamstwo jako niezgodne z rozumną naturą człowieka, a przez to moralnie naganne – usprawiedliwianie kłamstwa w obronie życia jako formy „kłamstwa z konieczności” już w punkcie wyjścia nie da się pogodzić z zachowaniem nakazów prawa naturalnego. Jeżeli prawo naturalne rzeczywiście wymaga „utajnienia” jakiejś sprawy, kłamstwo nie może być sposobem rozwiązania problemu⁵¹.

Warto dodać, że – według św. Tomasza – człowiek nie ponosi odpowiedzialności za zło wynikające z popełnionego czynu, jeśli przed rozpoczęciem działania nie znał faktycznego stanu rzeczy. Tym samym powyższe orzeczenie o moralnym złu kłamstwa nie obejmuje sytuacji tzw. błędnego sumienia, w którym człowiek wprowadza innych w błąd na skutek braku właściwego rozoznania prawdy⁵². Wprowadzenie w błąd drugiego człowieka jest wprawdzie tutaj skutkiem czynu, ale sam czyn nie mieści się w podanej przez Akwinatę definicji kłamstwa. Jest to zarazem moment, w którym uwaga zostaje zwrócona już nie tylko na udzielający informacji podmiot, ale i na jego odbiorcę, dochodzi zatem do głosu pełny wymiar mowy jako komunikacji, wskazując, że samo wprowadzenie drugiego w błąd rozumiane jako skutek kłamstwa nie decyduje ostatecznie o moralnej ocenie czynu.

W świetle przeprowadzonych rozważań można by już teraz udzielić odpowiedzi na postawione pytanie: nigdy nie wolno kłamać, nawet jeśli ceną kłamstwa jest życie drugiego człowieka, przy czym należy mieć na uwadze, że podstawą wyprowadzenia niniejszego wniosku jest ograniczenie przez Akwinatę funkcji języka jedynie do komunikacji⁵³ – *lingua per locutionem est communicativa ad alterum*⁵⁴. Posłużenie się kłamstwem np. w celu skłonienia kogoś do określonego postępowania nie jest w tej mierze sprzeczne ze sformułowaną przez św. Tomasza definicją kłamstwa, jak podawanie błędnych informacji. Kiedy Akwinata w sposób kategoryczny odrzuca kłamstwo, godząc się jedynie na roztropne ukrycie prawdy⁵⁵, sprzeciwia się zewnętrznemu komunikowaniu za

⁵¹ Por. H ö r m a n n, *Wahrheit und Lüge*, s. 105 n.

⁵² Por. Sth I-II, q. 6, a. 8, in corp. Chodzi szczególnie o sytuację sumienia niepokonalnie błędnego. Św. Tomasz nie zwalnia winowajcy od odpowiedzialności, gdy niewiedza jest zawiniona (por. tamże; Sth II-II, q. 110, a. 1, in corp.).

⁵³ Wzajemną relację między teorią prawdy a sposobem używania języka trafnie ujmuje M. Dummett (*Język i komunikacja*, [w:] *Filozofia języka. Fragmenty filozofii analitycznej*, pod red. B. Stanosza, Warszawa 1993, s. 72): „[...] teoria prawdy będzie pozbawiona istotnej treści, jeśli nie powiąże się jej z opisem sposobu używania języka; związek między warunkami prawdziwości a użyciem musi ukazać sposób, w jaki użycie każdego zdania jest wyznaczone przez warunek prawdziwości każdej wypowiedzi tego zdania. Ale to nie pokazuje, iż użycie języka musi być użyciem komunikacyjnym”.

⁵⁴ Por. Sth III, q. 72, a. 2, ad 1.

⁵⁵ Por. Sth II-II, q. 110, a. 3, ad 4.

pomocą słów tego, co nie jest wyrazem wewnętrznych aktów myśli i posiadanej wiedzy. Ten kateryczny osąd ulega jednak pewnemu osłabieniu, gdy św. Tomasz, dostrzegając różne powody skłaniające człowieka do kłamstwa, dokonuje podziału wprawdzie nie funkcji ludzkiej mowy, jak czyni to współczesne językoznawstwo, ale rodzajów samego kłamstwa.

Przyjmując za podstawę podziału cel (*finis operantis*) zamierzony przez działającego, Akwinata wymienia kłamstwo złośliwe, usługowe i żartobliwe, wiążąc dwa ostatnie ze znacznie mniejszą winą zaciągniętą przez podmiot niż w przypadku kłamstwa złośliwego. Największa wina ciąży na kłamstwie złośliwym, zmierzającym wprost do wyrządzenia szkody drugiemu. Kiedy kłamstwo ma na celu jakieś dobro, przybiera – zdaniem Akwinaty – postać kłamstwa żartobliwego bądź usługowego. Im większe jest to zamierzone dobro, tym mniejsza jest wina w kłamstwie⁵⁶. Tym niemniej św. Tomasz mówi tylko o mniejszej winie, a nie o braku winy. Zamiar wprowadzenia kogoś w błąd, a zatem i wszelki dobry cel nie stanowią bowiem istotnej cechy kłamstwa, lecz dopełniającą je okoliczność. Skutek nie wpływa tutaj na zróżnicowanie gatunkowe czynności, podobnie jak powstrzymywanie siłą cięższego od powietrza ciała w niczym nie zmienia podlegania przez nie prawu ciężenia⁵⁷. Zgodnie zatem z doktryną Akwinaty nie sposób tłumaczyć „kłamstwa z konieczności” wyborem tzw. mniejszego zła. Moralna wina podmiotu decydującego się na kłamstwo przedstawia większe zło niż obiektywna nawet korzyść bliźniego. Nawet celem ratowania bliźniego od grzechu (czyli w trosce o jego duchowe dobro) św. Tomasz nie zezwala na sprzeniewierzenie się prawdzie⁵⁸.

Reasumując – wewnętrznego zła kłamstwa nie usprawiedliwia słuszny skądinąd zamiar, podobnie jak niedopuszczalne jest, zdaniem św. Tomasza, zmierzanie wprost do zabicia agresora, nawet jeśli byłby to warunek ocalenia własnego życia. Czyny, które na mocy samej swej natury sprzeciwiają się celowi ostatecznemu, nie zachowując warunku proporcjonalności *finis operis* względem *finis operantis*, mogą wprawdzie nawet sprawiać pozory moralnej słuszności, ostatecznie jednak zostają przez św. Tomasza określone jako złe *ex obiecto*. „Kłamstwo z konieczności” nie spełnia żadnego z warunków wymaganych dla usprawiedliwienia zabójstwa w samoobronie.

Jeśli Akwinata usprawiedliwia zabójstwo popełnione w samoobronie, to tylko dlatego, że wybrane w celu ratowania własnego życia środki pozostają w grani-

⁵⁶ Por. Sth II-II, q. 110, a. 2, in corp.

⁵⁷ Por. Sth II-II, q. 110, a. 1, in corp.

⁵⁸ Por. Sth I, q. 48, a. 6, in corp. Por. też: Sth II-II, q. 26, a. 4, in corp.; Sth II-II, q. 43, a. 7, ad 5. Szerzej na temat wyboru „mniejszego zła”: R. B r u c h, *Pastoralfragen. Der Ausweg des kleineren Übels*, „Theologisch-praktische Quartalschrift”, 111(1963) 298-305.

cach proporcjonalnej racji, konkretnie: broniący się przed napastnikiem nie może użyć więcej siły niż to konieczne, aby czyn mieścił się w granicach dozwolonej samoobrony. Może się oczywiście zdarzyć, że samoobrona, jeśli ma się okazać skuteczna, zakończy się dla agresora śmiertelnie. Podejmujący obronę podmiot musi i tę ewentualność wziąć pod uwagę, co wcale jeszcze nie znaczy, że zależy mu na śmierci agresora. Kiedy *ratio proportionata* reguluje wewnętrzną relację między *finis operis* (działania obronne) a *finis operantis* (ratowanie życia), czyn pozostaje samoobroną nawet wówczas, jeśli jego zewnętrzny skutek⁵⁹ odpowiada dokładnie sytuacji, gdy ktoś w obronie własnej celowo zmierza do zabicia agresora. Celowe zabójstwo, podobnie jak kłamstwo, stanowi jednak środek nieproporcjonalny, a tym samym moralnie niedopuszczalny. Aby zatem skutki kłamstwa mogły zostać usprawiedliwione, nie może ono pełnić roli środka (*finis operis*), wprowadzenie drugiego w błąd można natomiast usprawiedliwić, jeśli występuje jako skutek działań, w których wybrane do osiągnięcia celu (*finis operantis*) środki (*finis operis*) pozostają w granicach proporcjonalnej racji. Czy tego typu sytuacja jest w ogóle możliwa? Może się zdarzyć, że rozmówca błędnie odczyta kierowaną do niego informację, ale wtedy nie ma mowy o kłamstwie, podobnie gdy natarczywie domagający się informacji błędnie odczyta milczenie swojego rozmówcy. Chociaż działania obronne są moralnie dopuszczalne nawet wówczas, jeśli można przewidywać, że zakończą się śmiertelnie dla agresora, kłamstwo nie może pełnić roli podobnego środka – wprowadzenie drugiego w błąd rozumiane jako skutek kłamstwa nie może być wprost zamierzone. Rzecz można, iż w trosce o dobro moralne podmiotu adresat moralnego działania zostaje usunięty w cień, chociaż względ na jego dobro wpływa łagodząco na moralną ocenę okłamującego go podmiotu.

VI. NA CZYM POLEGA ROZTROPNE UKRYCIE PRAWDY?

Czy wprowadzenie drugiego w błąd rozumiane jako skutek, a nie zamierzony cel podjętych działań odpowiada temu, co Akwinata nazywa roztropnym ukryciem prawdy? Ponieważ św. Tomasz nie tłumaczy, co rozumie przez roztropne

⁵⁹ Zdaniem Ślipki (dz. cyt., s. 392) jest to odmienna postać skutku aktu bliska skutkom ubocznym, ale od nich różna. Dla odróżnienia proponuje nazwać go bezpośrednim skutkiem zewnętrznym. Zewnętrzność tego skutku polega na tym, że w przedmiotach, ku którym kieruje się działanie, pojawia się element nie należący do ich wewnętrznej celowości. Wewnętrzną celowością samoobrony jest ratowanie życia. Okoliczność, że jedynym sposobem unieszkodliwienia agresora jest zadanie mu śmiertelnego ciosu, wykracza, zgodnie z powyższym, poza wewnętrzną celowość samoobrony.

ukrycie prawdy, próba rozwiązania problemu wiąże się w tym miejscu z wykroczeniem poza doktrynalny przekaz Akwinaty, z zachowaniem dotąd wyprowadzonych na podstawie jego wykładu o działaniu moralnym wniosków. Nadto, z uwagi na kontrowersyjność podjętego tematu, przedstawiona w dalszej części artykułu propozycja rozwiązania problemu daleka jest od stawiania apodyktycznych tez, które miałyby kłaść kres dalszej dyskusji.

Kategoryczny zakaz kłamstwa stoi na straży wartości prawdy. Dyskusja nad tym, czy wartości ludzkiego życia nie należy cenić ponad prawdę, dotyczy tak istotnych i jednoznacznie ocenianych wydarzeń w historii ludzkości, jak sens decyzji Sokratesa, ofiary Chrystusa i męczenników za wiarę oraz wielu współczesnych nam świadków, dla których wierność własnym przekonaniom stanowiła wartość cenniejszą niż wolność i życie. Adwersarz moralnego absolutyzmu zabraniającego kłamstwa mógłby w tym miejscu wysunąć zarzut, że codzienność nie wymaga od człowieka aż takiego świadectwa. Chociaż jednak wypowiedziane przez nas kłamstwa dotyczą na ogół spraw mniej zasadniczych, a nawet błahych, w niczym nie osłabia to bezwzględne zakazu kłamstwa, przeciwnie – banalność spraw, którym się zaprzecza, jeszcze wyraźniej wskazuje na moralne zło kłamstwa.

Problem roztropnego ukrycia prawdy ograniczamy więc z góry do tego typu sytuacji, w których skutkiem ujawnienia prawdy może być znaczna utrata dóbr przedmoralnych, dotycząca już to samego podmiotu, już to drugiego człowieka, zależnego w pewnej mierze od ewentualnego przekazania informacji. Tylko wówczas bowiem można mówić o jakiegokolwiek „konieczności” ukrycia prawdy. Podkreślam, że chodzi tutaj o dobra przedmoralne, kiedy bowiem kontekst wymaga od człowieka wyraźnego świadectwa, wyznanie prawdy może być moralnym obowiązkiem, a jej ukrycie można rozpatrywać w kategoriach zła moralnego.

Ukrycie prawdy może zatem, ale nie musi łączyć się z jej odrzuceniem. Można przypuszczać, że wymagana przez św. Tomasza roztropność w ukrywaniu prawdy dotyczy rozeznania, czy w danym przypadku ukrycie prawdy jest moralnie dopuszczalne, a więc czy rzeczywiście chronione jest w ten sposób dobro przedmoralne drugiego człowieka (bądź pośrednio własne).

Ukrycie prawdy odnosi się do partnera prowadzonej rozmowy⁶⁰. Podmiot odrzucając wyraźne kłamstwo, ma na uwadze własne dobro moralne; ukrywając przed kimś prawdę, winien mieć na względzie dobro rozmówcy. Lekarz ukrywając przed pacjentem krytyczny stan jego zdrowia, niewątpliwie wprowadza chorego w błąd, choć kierując do niego słowa otuchy i nadziei na powrót do

⁶⁰ Podmiot stwierdziwszy własnym sądem prawdę, nie może jej ukryć przed samym sobą. Jeśli zaprzecza poznanej prawdzie, to tym bardziej potwierdza fakt jej odkrycia.

zdrowia, ma na uwadze jedynie dobro pacjenta. Jeśli nadto lekarz ma słuszne powody, by sądzić, że wyjawienie prawdy załamie psychicznie chorego, wypowiedane przez niego słowa nie kryją w sobie pozoru kłamstwa, przedstawiają stan faktyczny o tyle, o ile cierpiący człowiek jest go w stanie przyjąć⁶¹. Matka tłumacząca adoptowanemu dziecku, że jest jego prawdziwą matką, na pewno ukrywa przed nim istotną prawdę dotyczącą jego pochodzenia, wzięwszy jednak pod uwagę możliwość zrozumienia i przyjęcia tej prawdy przez kilkuletnie dziecko, udzielona przez matkę odpowiedź służy dobru dziecka, które na danym etapie poznaje taką część prawdy, jaka odpowiada pojmowanej przez nie rzeczywistości. Podobnie biegły w fizyce atomowej naukowiec zapytany przez laika o budowę atomu przekaze mu niezwykle uproszczone i ogólne elementy swojej wiedzy, które specjalista mógłby uznać za kłamstwo.

W każdym z powyższych przykładów rozmówca wydaje się wprowadzony w błąd na skutek ukrycia przed nim jakiejś części prawdy dotyczącej odpowiedzi na postawione przez niego pytanie. Przynajmniej z dwóch powodów nie można jednak uznać opisanych tu przypadków ukrycia prawdy za kłamstwo. Po pierwsze, podmiot odsłaniając przed rozmówcą prawdę w tej mierze, w jakiej jest on w stanie ją przyjąć⁶², nie wypowiada informacji niezgodnych z faktycznym stanem rzeczy – pacjent ma jeszcze jakąś nadzieję na wyzdrowienie, przybrana matka jest rzeczywiście matką adoptowanego dziecka, a prymitywny sposób przekazania wiedzy nie stoi w sprzeczności z najnowszymi osiągnięciami nauki; inaczej należałoby podważyć sens edukacji małych dzieci, która w miarę ich intelektualnego postępu polega na coraz pełniejszym odkrywaniu prawdy o otaczającym je świecie.

Ukrycie prawdy zawiera zatem, w przeciwieństwie do kłamstwa, element otwartości na drugiego, wyrażający się gotowością do uzupełnienia podanej informacji, jeśli tylko będzie tego wymagało dobro informowanego. I tak, lekarz nie dający swemu pacjentowi już żadnych szans na wyzdrowienie nie może dłużej ukrywać przed nim prawdy o zbliżającej się śmierci, matka po osiągnięciu przez dziecko odpowiedniego wieku winna wyjaśnić mu, że nie jest jego matką w sensie biologicznym, a naukowiec inaczej będzie rozmawiał o swoich dociekaniach ze studentami niż z uczniami szkoły podstawowej czy też wprawdzie z dorosłym, ale kompletnym ignorantem w danej dziedzinie wiedzy. Podanie pełniejszej informacji nie wiąże się w żadnym z podanych przykładów z zaprzeczeniem treści informacji podanej w pierwszej kolejności, stanowi raczej jej rozwinięcie, uzależnione od zmieniających się warunków, na pod-

⁶¹ Inna sprawa, jak są tutaj rozumiane konwencjonalne zwroty typu: stan jest poważny, ale jest nadzieja na polepszenie.

⁶² Co nie polega w żadnym wypadku na zastępowaniu prawdy fikcyjną „półprawdą”.

stawie których orzekamy, co jest obiektywnym dobrem dla drugiego człowieka. Względem na dobro drugiego jest więc drugim z kolei powodem, dla którego można uchylić rozpatrywane ukrycie prawdy od zarzutu kłamstwa. Posługując się terminologią wprowadzoną przez św. Tomasza: ukrycie prawdy służy ochronie wartości, która w przekonaniu ukrywającego faktyczny stan rzeczy nie tyle przewyższa wartość ukrytej prawdy⁶³ (której w powyższych przykładach nikt się nie sprzeniewierzył), co stanowiąc cel (*finis operantis*) konkretnej czynności, domaga się zastosowania proporcjonalnego względem niej środka (*finis operis*).

Problem ukrycia prawdy komplikuje się dodatkowo, gdy podmiot jest świadomy, że przekazana informacja może zostać wykorzystana przeciwko niemu samemu bądź osobie trzeciej, milczenie natomiast odczytywane jest na korzyść natarczywego i agresywnie domagającego się odpowiedzi rozmówcy. Podkreślić należy, że przedmiotem dalszej dyskusji są jedynie tego typu sytuacje, w których rozmówca nie ma prawa domagać się odpowiedzi. Świadek w sądzie udziela również wiadomości mogących pogorszyć sytuację podsądnego, ale powiedzenie prawdy jest wówczas wymogiem sprawiedliwości. Podobnie wszelkiego rodzaju opiniowanie, przeprowadzane przez uprawnione do tego organy, może być powodem doznania przez opiniowanego przykrości czy niepowodzeń (np. odmówienie przyjęcia na studia czy niższe stanowisko w pracy)⁶⁴. Ujawnienia prawdy domaga się w tym wypadku dobro społeczności i sprawiedliwość względem poddanej opiniowaniu grupy. Przykładem nieuprawnionego domagania się ujawnienia prawdy może być natomiast żądanie od kogoś wyjawienia powierzonej mu przez osobę trzecią tajemnicy lub rozważany już przypadek zagrożenia życia (własnego bądź drugiego człowieka), które można by uratować wprowadzając w błąd rozmówcę. Podmiot zajmuje wówczas postawę obronną względem swego rozmówcy. Na podstawie analizy tekstów św. Tomasza została jednak wykluczona możliwość posłużenia się kłamstwem jako środkiem obronnym. Czy uznane za moralnie dopuszczalne roztropne ukrycie prawdy może tu znaleźć jakiegokolwiek zastosowanie, skoro świadome wprowadzenie rozmówcy

⁶³ Odwoływanie się do porównywania skutków wynikających z kłamstwa i wierności prawdzie nie wydaje się najszcześniejszym rozwiązaniem. Por. P e s c h e, art. cyt., s. 705. Przewidywanie, że spowodowane kłamstwem zło będzie mniejsze niż zło wynikające z wierności prawdzie, nie może stanowić kryterium słuszności postępowania. Kłamliwe oskarżenie niewinnego człowieka może na przykład oczyścić z zarzutów ojca będącego jedynym żywicielem rodziny. Tłumaczenie, że pobyt w więzieniu samotnego człowieka jest znacznie mniejszym złem niż uwięzienie ojca, a przez to pozbawienie rodziny środków do życia, w niczym nie usprawiedliwia samego kłamstwa. Wierność prawdzie może się okazać nawet wartością większą niż własne życie.

⁶⁴ Powodem doznanego przedmoralnego zła nie jest jednak ujawnienie prawdy jako takie, ale poprzedzające je postępowanie oskarżonego czy opiniowanego.

w błąd, definiowane jako kłamstwo, wydaje się jedynym skutecznym środkiem do uniknięcia niebezpieczeństwa?

Podczas gdy w omawianych dotąd przykładach ukrycie prawdy oznaczało wzgląd na dobro rozmówcy, w sytuacji obrony tajemnicy lub niebezpieczeństwa utraty życia związanego z wyjawieniem prawdy to właśnie rozmówca staje się potencjalnym zagrożeniem dla czyjegoś dobra. Czy można potraktować go jako niesprawiedliwego agresora, który nadużywając obowiązującego go na równi z posiadaczem sekretu obowiązku zachowania dyskrecji i poszanowania czyjegoś dobra, stwarza niejako warunki, w jakich aksjologiczny zasięg cnoty prawdomówności może zostać ograniczony, przekształcając tym samym odpowiedź fałszywą w moralnie neutralną? Zwolennikiem podobnego rozwiązania, przyjmującego tzw. mowę defensywną, dopuszczającą świadome fałszowanie danych w sytuacji niesprawiedliwej agresji słownej (tylko i wyłącznie w niej!), jest cytowany już kilkakrotnie T. Ślipko⁶⁵. Pewną wskazówką skłaniającą do przyjęcia teorii mowy defensywnej może być uwaga Akwinaty na temat wyjątku od zwracania oddanych do depozytu rzeczy, jeśli mogłyby być one wykorzystane przez właściciela przeciwko dobru społeczności⁶⁶.

Podmiot nie jest zwolniony od odpowiedzialności, jeśli przewiduje, że jego działanie może być przyczyną zła, wyjąwszy sytuacje, gdy przyczyny działania nie łączą ze skutkiem bezpośredni związek. Tego typu pośrednia relacja przyczyny ze skutkiem zachodzi w przypadku, gdy rozmówca domaga się wyjawienia prawdy zagrażającej czyjemuś dobru. Wobec braku odpowiedzialności za skutki nie można też mówić o moralnym obowiązku ich uniknięcia, w mocy pozostaje jedynie bezwzględny zakaz kłamstwa. Podmiot nie ma zatem żadnego moralnego prawa do kłamstwa. Czy naruszenie przez rozmówcę obowiązku dyskrecji „uprawnia” do jakiegokolwiek, nawet ściśle ograniczonej restrykcji od bezwzględnego zakazu kłamstwa? Akceptacja restryktywnego obowiązywania zakazu kłamstwa stwarza niebezpieczeństwo wprowadzania podobnych ograniczeń w obowiązywaniu innych norm regulujących stosunki międzyludzkie. Czy zatem niesprawiedliwie oskarżony nie mógłby oskarżyć w danej sytuacji równie niesprawiedliwie swego oszczercę – narusza on wszak obowiązujące obu prawo do poszanowania dobrego imienia drugiego człowieka? Czy w sytuacji, gdy okradzionemu uda się odnaleźć złodzieja, może względem niego obowiązywać zakaz kradzieży, skoro złodziej wyraźnie naruszył powszechnie obowiązujące

⁶⁵ Por. *Zarys etyki szczegółowej*, t. I, Kraków 1981, s. 364-369. Ślipko uważa, że nakaz dyskrecji chroniony negatywną normą zakazującą wyjawienia sekretu jest wyższy od wartości i pozytywnej normy nakazującej prawdomówność. Istotnie nakaz prawdomówności jest normą pozytywną, stąd można mówić o moralnie dopuszczalnym ukryciu prawdy. W rozpatrywanym przykładzie obowiązuje jednak nie tyle nakaz prawdomówności, co zakaz kłamstwa.

⁶⁶ Por. Sth I-II, q. 94, a. 4, in corp.; Sth II-II, q. 120, a. 1, in corp.

prawo własności? Jeśli nie czynimy wyjątków w przypadku niesłusznego pomówienia czy zagarnięcia czyjegoś mienia, nie ma powodów, dlaczego właśnie bezwzględny zakaz kłamstwa miałby obowiązywać restryktywnie.

Nie ma takich sytuacji, w których człowiek byłby zmuszony do kłamstwa, choć właśnie zaistniała sytuacja jest podstawą do indywidualnej oceny wypowiadającego się wbrew prawdzie człowieka. To już jednak całkiem inny problem.

MAY ONE "LIE FROM THE NECESSITY"?

S u m m a r y

Though a lie is usually considered as an evil, quite often a moral approbation achieve cases of the so-called "lie from the necessity", when subject is convinced, that lie serves as an end to a goal. It is enough to mention the lie in defense of a secret or lie to defend one's life.

The question of the moral appraisal of acts, where the means have been chosen to achieve an end, was carefully analyzed by St. Thomas Aquinas, and his doctrine is a basis for this article.

St. Thomas's analysis of human acts proves that the mean (*finis operis*) chosen by the subject to achieve the goal (*finis operantis*) is neither morally indifferent, nor justified by the end itself. St. Thomas however permits actions, that bring about both good and bad effects but only when the means chosen for an end are within the proportional reason. It reason is proportional when there is no less harmful way of protecting the value here and now, therefore both means and the end must be proportional to the ultimate end. This condition never complies with the lie (cannot be referred to the lie), so St. Thomas allows here only a prudent concealing of truth, but unfortunately he doesn't explain how he understands it.

The prudent concealing of truth cannot negate the value of truth. It occurs when the good of the others demands the manifestation only part of the fact. The concealing of the truth can be immoral if some is called upon to be a witness.

Especially difficult are those situations, where one is forced to unveil information to bad ends. Even the threat of death cannot justify the lie, though one must admit, that the guilt of the man who is lying in an especially difficult situation is different from the guilt of man who lies for some material benefit.

Summarized by Barbara Chyrowicz SSpS