

ALASDAIR MacINTYRE  
USA

### JAK MAMY NAUCZYĆ SIĘ TEGO, O CZYM POUCZA NAS *VERITATIS SPLENDOR*?\*

*Veritatis splendor* czytać można na dwa bardzo różne sposoby. Można, i oczywiście należy, czytać ją jako dokument papieski, jako część autorytatywnego nauczania chrześcijańskiego. Jako taka jest ona adresowana do biskupów katolickich, a jej przedmiotem jest nie tyle chrześcijańskie nauczanie moralne, ile raczej obecny stan tej dyscypliny akademickiej, jaką jest teologia moralna. Oczywiście, nie jestem ani biskupem, ani teologiem, wydawać by się więc mogło, że czytając *Veritatis splendor* winienem cicho przysłuchiwać się temu, co na jej temat mają do powiedzenia inni. Jednakże złożoność doświadczenia towarzyszącego czytaniu *Veritatis splendor* nie pozwala mi na ograniczenie się jedynie do postawy biernego obserwatora. Ponieważ *Veritatis splendor* jest nie tylko dziełem z zakresu autorytatywnego nauczania chrześcijańskiego na temat sądu moralnego i życia moralnego, ale także znaczącym wkładem polskiego fenomenologa i tomisty – Karola Wojtyły – do obecnie podejmowanych badań filozoficznych. Ten szczególny wkład dotyczy zwłaszcza relacji pomiędzy nauczaniem biblijnym a innymi rodzajami nauczania chrześcijańskiego, pomiędzy różnymi moralnościami występującymi w różnych kulturach ludzkości a osiągniętymi na drodze argumentacji wnioskami filozofów moralności. (Jestem świadom, że zwykle wielu anonimowych autorów wnosi swój wkład w przygotowawcze wersje encyklik, co niewątpliwie miało też miejsce w tym wypadku. Jednak każdy czytelnik głównych dzieł filozoficznych Karola Wojtyły, od dysertacji doktorskiej poczynając, rozpozna w tym tekście, w stylu argumentacji oraz w niuansach pojawiających się wraz z poszczególnymi argumentami, ślady jednego określonego autorstwa). Centralne tezy encykliki stanowią więc wyzwanie dla wielu przeciwstawnych jej doktryn filozoficznych dotyczących tej rela-

---

\* A. M a c I n t y r e, *How can we learn what „Veritatis splendor” has to teach?* „The Tomist”, 58(1994), 2, s. 171-195.

cji: Kantowskiej, utylitarystycznej i Kierkegaardowskiej, by wymienić tylko te ważniejsze. Jak jednak jeden tekst może spełniać dwa tak różne zadania? Czy będąc oryginalnym wkładem do argumentacji filozofii moralności nie wyłącza się tym samym z zakresu nauczania autorytatywnego? Czy zaś będąc autorytatywnym nauczaniem chrześcijańskim w jakikolwiek sposób może wносить wkład do polemicznych debat filozofii moralności? Jedną ze składowych wrażenia, jakie wywołuje u czytelnika *Veritatis splendor*, jest to, że w toku udzielania odpowiedzi na liczne pytania odpowiada ona także na te skierowane pod jej adresem.

Pomimo to każda dyskusja filozoficzna wokół tej encykliki, stwierdzając, że zawarte w niej wnioski, osiągnięte na drodze argumentacji, są nie do odrzucenia, zobowiązuje się tym samym do uznania, że to, czym jest filozofia, oraz to, co w zasadny sposób pragnie ona osiągnąć, należy rozumieć w świetle Ewangelii. *Veritatis splendor* nie pozwala nam o tym zapomnieć, tak więc jeśli rozpoczynam od filozofii w tej encyklice, czynię tak zdając sobie już sprawę z tego, że wyprowadzi mnie to poza filozofię. Mimo to muszę zacząć właśnie tam, i to dla dwóch powodów. Przede wszystkim w tej encyklice występuje ważki tok argumentacji, a argumenty zawsze należą do zakresu filozofii. Po wtóre, pomijając już związki z *Veritatis splendor*, filozofowie moralności – tacy jak ja – będący zarazem katolikami, nie mogą uciec przed silnie odczuwaną potrzebą posiadania określonej odpowiedzi na pytanie o to, jak ich własne wnioski filozoficzne dotyczące natury sądu moralnego i życia moralnego odnoszą się zarówno do dominujących teorii moralności oraz praktyk występujących w ich własnej kulturze, jak i do biblijnego i chrześcijańskiego nauczania, z którego dotąd czerpią. Każde z tych trzech skłania nas do zwrócenia uwagi na swoisty dla siebie typ stwierdzeń i podporządkowania się im. Te zaś, niekiedy stojące w konflikcie, stwierdzenia określają sytuację, w której i przez którą ukształtowani napotykalimy tezy i argumenty *Veritatis splendor*. Jak przedstawia się więc pod tymi trzema względami moja szczególna sytuacja jako tomistycznego arystotelika, jako emigranta mieszkającego w Ameryce Północnej i jako katolika?

Tomiści, rzecz jasna, prowadzą między sobą wiele sporów. Można wszakże wskazać dwa odrębne zbiory wniosków z tych dyskusji, którym wielu spośród nas przyznaje kluczowe znaczenie w życiu praktycznym. Jakie to zbiory? Pierwszy dotyczy reguł, które – jak przyjmujemy – rozum praktyczny pojmuje jako normy prawa naturalnego. Reguły te nakazują oraz zakazują pewnych typów działań jako takich. I tylko w zależności od tego, czy nasze działania stosują się do tego, czego normy te wymagają, i czy czynią tak właśnie dlatego, że normy te tego wymagają, możemy stać się tym rodzajem ludzi, którzy zdolni są do osiągnięcia dobra ostatecznego, ku któremu skierowani jesteśmy przez naszą naturę. Dobro człowieka osiągnięte być może tylko poprzez taką formę

życia, w której pozytywne i negatywne normy prawa naturalnego rządzą naszymi relacjami.

Tomiści na poparcie tego pierwszego zbioru wniosków przytaczają różnorodne argumenty pochodzące od Arystotelesa, Akwinaty oraz innych filozofów. Argumenty te mogą zostać wzmocnione przez drugi zbiór rozważań, które dotyczą nie tyle samych teorii, ile raczej praktyk ich antytomistycznych oponentów filozoficznych, kimkolwiek by byli: zwolennikami Hume'a, kantystami, utilitarystami, egzystencjalistami, relatywistami czy kimkolwiek innym. Tacy antytomistyczni filozofowie, jako teoretycy, przyjmują, że są w stanie obalić tomistyczny pogląd na temat życia praktycznego. Tomiści zaś twierdzą, że ci filozofowie niebacznie dają świadectwo przez swoje działania i w swoich działaniach na rzecz prawdziwości tego tomistycznego poglądu. Co więc tkwi w tych działaniach, co uprawomocnia ten wniosek? Powszechny i charakterystyczny dla tych filozofów sposób, w jaki poszukują prawdy na tematy moralne i filozoficzne, oraz pragnienie, jakie im przy tym towarzyszy, potwierdzają, że osiągnięcie prawdy jest co najmniej jednym z aspektów tego, co wydaje się dla nich ostatecznym i bezwarunkowym celem. Ponadto swoje poszukiwania w sposób powszechny i charakterystyczny prowadzą w ramach ograniczeń narzucanych przez reguły, które przepisują bezwzględny szacunek dla tych, z którymi podejmują debatę. Postępują tu dokładnie tak, jak nakazują to zasadnicze normy prawa naturalnego. Dostrzegamy więc, że relacje zachodzące w ramach debat filozoficznych prowadzonych przez nietomistów i antytomistów, a poświęconych moralności, same rządzone są – w stopniu zadziwiającym – przez praktyczne rozpoznanie norm nie dopuszczających wyjątków. Sedno i cel tych norm tkwi w osiągnięciu ostatecznego celu tego działania, dając tym samym przykład temu, co tomiści uważają za charakterystyczne dla należyte uporządkowanego działania ludzkiego w ogólności. W rzeczy samej to właśnie tomistyczna teza głosi, że wszyscy w rozumowaniu praktycznym, często opacznie i bardzo niedoskonale, przejawiają w sposób znamienny prawdę doktryny tomistycznej na temat rozumowania praktycznego. Prawdę tę przejawiają zaś poprzez to, jak działają, nawet wtedy, gdy – jak w tym przypadku – zaangażowani są w przedsięwzięcie konstruowania antytomistycznych teorii filozoficznych.

Oczywiście temu, że tak jest, usilnie przeczyliby ci antytomistyczni filozofowie moralności. Stanowią oni nie tylko zdecydowaną większość wśród naszych kolegów akademickich, ale mają także zdecydowaną przewagę nad nami we współczesnych debatach. Oni bowiem, w przeciwieństwie do nas, reprezentują zwykle w swoich teoriach stanowiska dominujące w kulturze moralnej życia codziennego dzisiejszej Ameryki. Nawet w fundamentalnych punktach wzajemnych rozbieżności – kantystów z utilitarystami, obu ze zwolennikami Hume'a, wszystkich trzech ze zwolennikami Nietzschego – dokonują na pła-

szczyźnie teorii artykulacji punktów widzenia i kontrowersji, które w dużym stopniu przeniknięte są codzienną praktyką obecną w naszej kulturze. Mimo wszystko jest to bowiem kultura, w której w niezwykłym stopniu rozwinięta jest świadomość tego, że teorie moralności i praktyka zmieniają się w zależności od kultury oraz że rozbieżność pomiędzy różnymi kulturami lub w ramach poszczególnych kultur jest często nie do pokonania. Wobec tego arystotelik tomistyczny, w odróżnieniu od większości swoich kolegów filozofów, musi pod pewnymi względami popaść w sprzeczność z tą dominującą w Ameryce kulturą. Wiąże się to z zaangażowaniem się, zarówno na poziomie debat filozoficznych, jak i codziennej praktyki, w pojawiające się wciąż na nowo argumenty i twierdzenia. Jesteśmy uczestnikami w konwersacji z wieloma dyskutującymi głosami.

Nadto jako katolicy musimy najpierw wysłuchać tego, co ma nam do powiedzenia zupełnie inny zbiór głosów – tych natchnionych i autorytatywnych, które głoszą Słowo Boże. Odnoszą się one bowiem do tych samych kwestii moralnych, które nasza własna kultura wyraża tak krzykliwie oraz do których doszliśmy we własnych wnioskach filozoficznych. Częścią tego, czego mamy się nauczyć z *Veritatis splendor*, czy raczej ponownie się nauczyć, przynajmniej w zakresie fundamentalnych i zasadniczych norm prawa moralnego, jest to, że prawdy dotyczące tych norm ogłoszone nam przez Boga za pośrednictwem Mojżesza i proroków, w objawieniu Nowego Prawa przez Jezusa Chrystusa oraz w nauczaniu Kościoła katolickiego, a kulminujące się w samej tej encyklice, nie różnią się w niczym od prawd, na które już zgodziliśmy się w sposób racjonalny bądź też zgodzilibyśmy się, gdyby nie udaremniły nam tego nasze własne błędy i deformacje kulturowe, intelektualne oraz moralne. Nadto encyklika uczy nas, że to, co napotykaemy w Jezusie Chrystusie, jest czymś nieporównywalnie większym. Musimy także przekonać się o naszym miłosierdziu i naszym zbawieniu oraz o zmianie naszego uznawania prawa w momencie, gdy dochodzimy do zrozumienia go w świetle użyczonym nam przez Jezusa Chrystusa. Tym niemniej prawo dane nam przez Boga w Objawieniu jest tym samym prawem, które rozpoznajemy w wymaganiach moralnych nakładanych na nas przez nasze własne ludzkie rozumienie i rozumowanie praktyczne, gdy są one w należyтым porządku. Gdy więc stajemy się zdolni do słuchania i dawania odpowiedzi na to, co Jezus Chrystus ma nam do powiedzenia, nie musimy pozostawiać za sobą ani odrzucać tego, czego naprawdę nauczyliśmy się na temat prawa moralnego poprzez rozumowanie. Łaska często poprawia, a także uzupełnia to, co dotychczas uważaliśmy za wnioski czysto rozumowe. Łaska zaś poprawia nas tak zawsze wtedy, gdy w pewnej mierze zawiedliśmy jako myśliciele. Dlatego też *Veritatis splendor*, będąc w zgodzie z nauczaniem biblijnym, byłaby groteskowo niezrozumiana, gdyby traktować ją jako akt narzucania czegoś przemocą przez

autorytet zewnętrzny, a nie jako zaproszenie do bycia bardziej głęboko myślącym i uważnym. W rzeczywistości przemawia ona do nas w imię autorytetu zewnętrznego w stosunku do nas, Boga, lecz tym, do czego nas zaprasza – do czego On nas zaprasza – jest po części akt samopoznania moralnego i racjonalnego. *Veritatis splendor* jako dzieło filozoficzne przejawia tę właśnie moralną i racjonalną świadomość, do której jako encyklika zaprasza swych czytelników.

Co to więc za prawdy, ku którym zwraca nas w swym zaproszeniu encyklika? W *Veritatis splendor* zaprezentowano nam nie tylko potwierdzenie zasadniczych prawd, ale także scharakteryzowano określone typy współczesnego błędu: filozoficzny, teologiczny i moralny. Wielką omyłką byłoby traktowanie tego zogniskowania się encykliki na błędach jako wyłącznie drażliwego wyrazu cenzuralności autorytetu. Chodzi raczej o to, że o ile i dopóki nie zrozumiemy tych poszczególnych błędów oraz tego, dlaczego są one błędami, nie zdołamy uchwycić istotnych cech relewantnego zbioru prawd. Tak więc nie możemy rozpoczynać od zwrócenia się wyłącznie ku stwierdzaniu tych prawd, by dopiero po tym przejść do tych błędów jako czegoś drugorzędnego, ponieważ wykład prawd pozostałby radykalnie niepełny, dopóki nie scharakteryzowano by owych czterech typów błędu. Co to są za prawdy, które dostatecznie zrozumieć można tylko przez rozważenie pewnych omyłek popełnianych wobec nich, na które szczególnie podatni jesteśmy my i nam współcześni? *Veritatis splendor* rozpoczyna od biblijnej i skoncentrowanej na Chrystusie medytacji i egzegezy tak, jak musi to czynić każda chrześcijańska teologia. Ponieważ jednak mój komentarz jest komentarzem filozofa, skorzystam ze swobody rozpoczęcia w innym miejscu – w gruncie rzeczy w samym środku toku argumentacji encykliki. Rozpocznę od twórczego i konstruktywnego powtórzenia przez encyklikę tego, co już zanotowałem jako tomistyczną doktrynę prawa naturalnego, doktrynę, którą – jak podkreśla encyklika – Kościół włączył „do swego nauczania moralnego” (VS 44). W konsekwencji stanowi to napięcie i zagrożenie, szczególnie dla tomistów. My, podobnie jak inni katolicy, mamy odbierać to nauczanie z uważnym posłuszeństwem i nie możemy poddać się myśli, że nasze własne wnioski filozoficzne jako wnioski filozoficzne mogą uchylić konieczność naszego uważnego posłuszeństwa. W rzeczy samej my, bardziej niż ktokolwiek inny, możemy podlegać pokusie traktowania *Veritatis splendor* jako powtórzenia tego, co już uprzednio było znane dostatecznie, oszukując się tym samym co do naszej potrzeby uczenia się. Czegóż więc potrzebujemy się nauczyć?

„Normy negatywne prawa naturalnego – przypomina nam encyklika – mają moc uniwersalną: obowiązują wszystkich i każdego, zawsze i w każdej okoliczności. Chodzi tu bowiem o zakazy, które zabraniają określonego działania *semper et pro semper*, bez wyjątku, ponieważ wyboru takiego postępowania w żadnym przypadku nie da się pogodzić z dobrocią woli osoby działającej, z jej

powołaniem do życia z Bogiem i do komunii z bliźnim” (VS 52). Przytoczone przykłady pochodzą z Jezusowego potwierdzenia Dekalogu (Mt 19, 17-18): „Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie” (VS 52). W tym oraz w innych fragmentach mowa jest o tym, że nie możemy właściwie scharakteryzować – właściwie, czyli dla życia praktycznego, a choćby i nawet tylko w teorii – tego dobra, do którego osiągnięcia skierowani jesteśmy przez naszą naturę i Opatrzność, bez stosowania kategorii, które już zakładają wiążący charakter negatywnych norm prawa naturalnego. Podobnie też tylko z pomocą tych kategorii możemy właściwie scharakteryzować to, co w naszej naturze czyni nas gotowymi i skierowanymi do osiągnięcia tego dobra. O ile nasze namiętności, nawyki, motywy, intencje oraz cele nie są uporządkowane przez negatywne oraz pozytywne normy prawa naturalnego, nie będą nigdy podporządkowane naszemu dobru i dobru innych. Normy negatywne bowiem wpływają – lub w tym zawiodą – na strukturę naszych relacji z innymi oraz nasze charaktery. „[...] bezwzględnie obowiązują wszystkich do nieobrażania w drugim człowieku, a przede wszystkim w samym sobie, godności osoby wspólnej wszystkim ludziom” (VS 52).

Posłuszeństwo normom negatywnym jest więc uzdalniające\* zarówno indywidualnie, jak i wspólnotowo. Uwalnia nas ono od wielorakich przeszkód i uchybień, które w przeciwnym razie udaremniłyby dążenie każdego z nas do pozytywnego dobra nas samych i innych. Mogą one także zostać powszechnie poznane przez racjonalnie myślące osoby, jako zarazem wymagające i uzdalniające, gdyż one „podobnie jak w przeszłości obowiązują wszystkich ludzi pokoleń współczesnych i przyszłych” (VS 53). Należą one do „trwałych elementów strukturalnych” człowieka. Dlatego też Bóg, przykazując nam te normy, przykazuje nam to, o czym już wiedzieliśmy lub o czym sami dowiedzielibyśmy się, że wymagane jest dla naszego dobra. Bóg żąda od nas, zarówno w Starym Prawie, jak i w jego potwierdzeniu przez Jezusa Chrystusa, tego samego, czego żądalibyśmy sami od siebie będąc właściwie racjonalni. Przykazania Boże mają być tym i sprawiać to, co przywraca nas naszej wolności, zaś nauczanie Kościoła dotyczące Boskich przykazań ma ten sam cel i treść. „I dlatego posłuszeństwo Bogu nie ma – jak sądzą niektórzy – *charakteru heteronomicznego* [...]” (VS 41). Nie mamy mieć podzielonej woli, podzielonych umysłów i podzielonych serc.

Zastosowanie w tym fragmencie Kantowskiego wyrażenia jest pouczające. Encyklika pozostaje bowiem zarówno w zgodzie, jak i w niezgodzie z Kantem. Jest w zgodzie w rozumieniu negatywnych norm prawa moralnego jako kategorycznych zakazów. Jest w niezgodzie stwierdzając, że ludzki rozum potrzebuje

---

\* Termin ten autor wyjaśni poniżej (przyp. P. K.).

pouczenia i korekty przez objawienie prawa Bożego. Ponieważ faktem jest nie tylko to, że to, co Bóg nam przykazuje, koincyduje z tym, czego wymaga od nas nasza rozumna natura – do tego z pewnością przychyliłby się i Kant. Faktem jest także i to, że działanie – w pewien szczególny sposób właśnie dlatego, że Bóg przykazuje nam tak działać – jest zawsze dostosowaniem naszej woli do *właściwej* dobrej woli, gdyż wiemy, że Jego dobroć wymaga od nas tego samego, czego wymaga od nas dobroć w ogóle. Wobec tego „samostanowienie” bytów ludzkich pozostaje w zgodzie z „teonomią” rozumu i woli, odkąd „[...] dobrowolne posłuszeństwo człowieka prawu Bożemu implikuje rzeczywisty udział rozumu i woli człowieka w Bożej mądrości i opatrności” (VS 41). Nie jest to wszakże jedyna rozbieżność z Kantem.

Według Kanta spełniamy swój obowiązek będąc posłusznymi prawu moralnemu ze względu na nie samo. Zgodnie z doktryną encykliki mamy być posłusznymi prawu także ze względu na dalsze dobro nas samych oraz innych. Prawo naturalne uczy nas, jakie rodzaje działań należy przedsięwziąć, od jakich rodzajów działań należy się powstrzymać oraz jakiego rodzaju osobami mamy się stać, jeżeli mamy osiągnąć nasz ostateczny cel oraz dobro i uczestniczyć razem z innymi w osiągnięciu naszego ostatecznego celu i dobra. Dążenie do tego dobra będzie nas doskonalić, co możliwe jest dla nas, grzesznych ludzi, wyłącznie dzięki łasce. Niepowodzenie w jego osiągnięciu będzie dla nas równoznaczne z utratą – jak uczył nas Jezus – Samego Boga, „jedynego dobra, pełni życia, ostatecznego celu ludzkiego działania, doskonałego szczęścia” (VS 9). „Istotnie, zadać pytanie o dobro znaczy w ostatecznej analizie zwrócić się ku Bogu – pełni dobra” (VS 9).

Koncepcja ostatecznego dobra ludzi ma u swych podstaw taką koncepcję dobra, które nie może być rozważane z żadnym innym, dobra, którego utrata nie może zostać zrekomensowana przez żadne inne dobro. Nie chodzi tu jednak tylko o pewne dobro, któremu przypadkowo przytrafia się przeważać wszystkie inne dobra, wobec czego można by sensownie postawić pytanie o to, jak dalece ono je przeważa i czy pewna kombinacja pozostałych dóbr nie mogłaby w żaden sposób przeważać tego jednego. Lecz posłuszeństwo wobec norm prawa naturalnego, włączając kategoryczne normy negatywne, jest konieczne dla osiągnięcia tego rodzaju dobra ostatecznego, konstytuuje ono po części życie, którego wybory skierowane są ku temu dobru jako swojemu celowi. Zatem nie ma sensu pytać, czy pewne określone naruszenie jednej z tych negatywnych norm nie mogłoby zostać usprawiedliwione, ze względu na to, że pewne dobro, jakie przyniesie nam to określone naruszenie, w danych okolicznościach, przy danej okazji, byłoby przeważaniem lub mogłoby przeważać dobro osiągnięte przez podporządkowanie się tej określonej normie. Pojęcie przeważania nie może mieć tego rodzaju zastosowań.

Pouczające byłoby rozważenie – przykład podaję własny, nie zaś zaczerpnięty z encykliki – rozbieżności pomiędzy poglądem św. Tomasza z Akwinu na to, dlaczego nie mogę być winny morderstwa, nawet jeśli w trakcie swojej obrony, jako osoby prywatnej, przed czyjąś morderczą napaścią zabiję napastnika, a poglądem utylitarystycznym na to, dlaczego w tych samych okolicznościach nie mogę ponosić winy. Utylitarysta rozważałby pomiędzy konsekwencjami przedsięwzięcia przeze mnie skutecznej obrony siebie lub innych – założmy, że mamy do czynienia z przypadkiem, w którym jedyny dostępny sposób skutecznej obrony doprowadzi w rezultacie do śmierci agresora – a konsekwencjami zaniechania tego przeze mnie. Jeżeli, jak się to często zdarza, korzyść, która ma być produktem skutecznej obrony, faktycznie przeważa stratę związaną z zabiciem agresora, wówczas – wnioskowałby utylitarysta – czymś słusznym będzie podjęcie skutecznej obrony. Nie będzie zaś niczym złym, gdybym miał intencję zabicia agresora, która – będąc wnioskiem z mojego rozważania – byłaby środkiem do wyprodukowania tego bilansu korzyści nad stratą.

Pogląd Akwinaty w tej sprawie jest znacząco różny (*Summa Theologie* II-II, 64, 7). Nie mogę, niezależnie od rezultatu przewidywanego w kategoriach bilansu korzyści nad stratą, działać z *intencją* zabicia agresora. Mogę i powinienem działać wyłącznie z intencją obrony samego siebie – lub innych niewinnych osób – stosując minimum koniecznej siły, nawet jeżeli w toku podjętych czynności zmuszony jestem działać tak, by spowodować śmierć agresora. Zabicie kogoś drugiego przez osobę prywatną, która działa z intencją zabicia tego drugiego, jest zakazane przez prawo naturalne jako zło, którego przeważać nie może żadna korzyść.

Wciąż powracającym tu źródłem błędu jest zbyt uproszczony pogląd na temat tego, czego wymagają niektóre z negatywnych norm prawa naturalnego oraz idące za tym nieporozumienie co do tego, jak pewne praktyczne wnioski z tych norm wynikają. Niektóre bowiem z negatywnych norm prawa naturalnego posiadają swoistą złożoność. Weźmy dla przykładu akt kradzieży. „Pierwszym i decydującym elementem oceny moralnej jest przedmiot ludzkiego czynu, który decyduje o tym, czy można go przyporządkować ostatecznemu dobru i celowi, którym jest Bóg” (VS 79). Święty Tomasz utożsamia wpieryw przedmiot aktu kradzieży z wzięciem w posiadanie czegoś, co jest własnością innego człowieka, przy czym to, co wzięte, to rzecz posiadana (nie zaś czyjaś osoba lub jej część), oraz uczynienie tego w sposób tajny (to bowiem odróżnia *furtum*, kradzież, od *rapina*, grabieży). Właściwe rozumienie tego, czego wymaga negatywna norma prawa naturalnego zabraniająca kradzieży, jest niemożliwe bez właściwego rozumienia pojęcia własności. Posiadać coś to nie – jak się niekiedy głosi – mieć nienaruszalne prawa wobec tego. Właściciele dysponują swoją własnością jako jej zarządcy, dla dobra potrzebujących. W przypadkach

więc ekstremalnej i nagłej potrzeby, którą zaspokoić można tylko przez wzięcie tego, co w przeciwnym razie uważane jest za twoją własność, nie czynię nic złego biorąc coś, co z powodu tej potrzeby staje się tak samo moją własnością jak i twoją, własnością wspólną. Moje zaś wzięcie tego nie może być słusznie nazwane kradzieżą czy grabieżą, nawet jeśli ty nie wyraziłeś na nie swojej zgody (*Summa Theologiae* II-II 66, 7).

Porównajmy raz jeszcze ten sposób argumentacji z błędną metodą, która w poszczególnych konkretnych sytuacjach może prowadzić do takiego samego wniosku praktycznego. Utylitarysta mógłby założyć, że tym, co należy uczynić, jest rozważenie pomiędzy dobrem, jakim jest popieranie praw własności, a udzieleniem pomocy tej określonej jednostce będącej w potrzebie. Biorąc w każdym z tych przypadków pod uwagę relewantny zbiór konsekwencji, przypuszczalnie doszedłby do wniosku, że w ostatecznym bilansie dobro będzie maksymalizowane przez udzielenie pomocy potrzebującej jednostce. Dwie *prima facie* zasady moralne stają tu więc w konflikcie. Natomiast wniosek utylitarystyczny rozwiązuje ten dylemat, odwołując się do zasady korzyści. Lecz, oczywiście, pewna zmiana w przygodnych okolicznościach, która spowodowałaby, że popieranie praw własności nabrałoby większej wagi i stałoby się naglące, mogłaby przy takiej okazji prowadzić, zgodnie z utylitarystycznym sposobem argumentacji, do wniosku, że można zgodzić się na to, iż potrzebująca osoba umrze z głodu. Konsekwentny utylitarysta musi zaprzeczyć, że rzeczą słuszną jest utrzymywanie – niezależnie od konsekwencji – że nikt nigdy nie powinien być pozostawiony na śmierć z głodu wtedy, gdy dostępne są środki, by temu zaradzić. Właśnie prawo naturalne afirmuje to, czemu przeczy utylitarysta.

Niekiedy, w poszczególnych przypadkach i okolicznościach, to, co nakazują negatywne normy prawa naturalnego, koincyduje z tym, co zaleciłiby konsekwencjaliści. Wówczas pamiętać należy, że nakazy norm mają podstawę, która stoi w głębokiej sprzeczności z wszelkimi pojęciami rozważania i bilansu konsekwencji oraz pojęciami przypisywania proporcjonalnej wagi rozmaitym rachubom. Nie chodzi oczywiście o to, że nie ma większych i mniejszych dóbr. Zrobić coś złego to przecież zawsze postawić mniejsze dobro nad większym. Dobro, o którym tu mowa, we wszystkich sytuacjach, w których w grę wchodzi posłuszeństwo lub nieposłuszeństwo prawu naturalnemu, jest takie, że nie można rozważać pomiędzy nim a jakimkolwiek innym. Stąd gdy encyklika wyjaśnia błąd popełniony przez tych konsekwencjalistów i proporcjonalistów, którzy zakładali, że *można* w jakiś sposób rozważać pomiędzy jakimś dobrem a złem naruszenia pewnej określonej normy negatywnej, to wskazanie tego błędu nie jest po prostu jednym jeszcze dodatkiem do przedstawienia prawa Bożego, rozumianego bądź to jako prawo naturalne, bądź jako otrzymane przez objawienie udzielone Mojżeszowi i Jezusowi Chrystusowi. Raczej samo owo rozpozna-

nie, że i dlatego jest to błąd, jest już *sine qua non*, warunkiem koniecznym, każdego dobrze ugruntowanego rozumienia prawa naturalnego i naszej ludzkiej relacji do niego.

Odnosi się to także do innego, ale nie pozostającego bez związku z poprzednim, błędu dotyczącego intencji działającego. Przyjmuje się niekiedy, że intencja lub cel mogą być dobre uprzednio i niezależnie od stosunku, jaki zachodzi pomiędzy nimi a charakterem działania, w którym występują, oraz że dobroć tej intencji lub celu może uczynić dobrymi działania z nich wypływające, niezależnie od charakteru tych działań, który wynika z ich stosunku do norm prawa naturalnego. Błąd tkwi tu w założeniu, że chcenie działającego, wyrażające się w intencjach i celach, może wywodzić swą dobroć lub zło z dowolnego źródła, z wyjątkiem przedmiotu czynu rozmyślnie przez to chcenie wybranego. Przedmiot każdego poszczególnego działania jest bliższym celem tego działania, wcielonym w to działanie, i o ile działanie tak scharakteryzowane nie zgadza się z normami prawa naturalnego, nie może być dobre, ani dobre nie może być chcenie. Zaś chcieć źle, jak również działać źle, to znaczy nie podołać osiągnięciu ludzkiej wolności. Stawiając takie twierdzenie na temat wolności, *Veritatis splendor* stanowi niemałe wyzwanie dla tego, co powszechnie przyjmuje się za mądrość.

W dominującej kulturze moralnej naszego szczególnego czasu i miejsca szeroko obecna jest wpływowa koncepcja bytu ludzkiego jako indywiduum, które początkowo napotyka szereg możliwych przedmiotów rozumnego pożądania, szereg dóbr, spośród których każde indywiduum musi dokonać własnych wyborów i którym musi nadać własny porządek zgodnie z własnym zbiorem preferencji. Zgodnie z tymi wyborami i uporządkowaniem każdy formułuje własne zasady, próbując przy tym dojść do zgody z innymi rozumnymi osobami tak, że każdy afirmując i podejmując własne preferencje i wybory, dokonuje tego w harmonii z innymi. Stąd na bazie indywidualnych preferencji i wyborów wartości i normy, włączając moralne, wchodzą w życie i z tychże preferencji i wyborów czerpią swój autorytet. Różne wersje tego poglądu prezentowano w sformułowaniach właściwych niejednej teorii filozoficznej. Sam pogląd jednakże jest milcząco zakładany przez wielu ludzi, którzy są zupełnie nieświadomi posiadania jakichkolwiek związków z filozofią. Tacy zaś ludzie częstokroć dochodzą do przekonania, że ta rzekoma zdolność do tworzenia wartości i norm moralnych jest zasadnicza dla ich wolności. Ich wybory i preferencje traktować należy jako suwerenne, a doświadczanie wolności polega u nich na dysponowaniu tą suwerennością. W tej perspektywie każde twierdzenie o obiektywnym autorytecie norm i wartości zdaje się stanowić poważną groźbę. Dla przykładu: podczas posiedzenia Komisji Senatu do Spraw Sądownictwa (the Senate Judicial Committee) poświęconego nominacji sędziego Thomasa senator Joseph Biden

wyraził obawę, „że prawo moralne dyktuje nam moralność, zamiast pozostawić sprawy indywidualnemu wyborowi każdego człowieka” („Washington Post”, 8 IX 1991). Jednakże ta koncepcja wolności moralnej, jako mocy każdego z nas do fundamentalnego przedmoralnego wyboru norm i wartości, jest iluzoryczna i złudna.

O tym, czym dla bytów ludzkich jest wolność, stanowią ich władze oraz sposób, w jaki przystępują się do aktualizowania tych władz, wreszcie powodzenie, jakie są w stanie w tej aktualizacji osiągnąć. Stać się wolnym to stać się zdolnym do przezwyciężenia lub uniknięcia niepokojów i przeszkód, które udaremniają lub wstrzymują rozwój władzy wydawania sądu według prawidła, którego racjonalny autorytet sami jesteście w stanie rozpoznać, oraz władzy działania zgodnego z tym sądem. Niepowodzenie w stawaniu się wolnym tkwi w poddaniu się temu, co udaremnia lub wstrzymuje pod jakimś względem ten rozwój. Samo dokonywanie wyboru jako takie może przyczynić się równie łatwo jak często do niepowodzenia w stawaniu się wolnym. Wszyscy musimy się więc nauczyć, jak na bazie sądów, które są prawdziwie rozumne i prawdziwie nasze własne, dokonywać właściwych wyborów tak, by przyczyniały się one do rozwoju i używania naszych władz. Cnotą, której potrzeba nam, abyśmy stali się władni do dokonywania właściwego wyboru, jest Arystotelesowska cnota *phronēsis*, *prudentia*. Nabycie tej cnoty jest niemożliwe bez rozpoznania racjonalnego autorytetu norm prawa naturalnego, z których przypuszczalnie większość to kategorietyczne normy negatywne. Dlatego też stajemy się zdolni do wybierania w sposób, który nie jest samozniweczeniem, lecz który wyzwala nasze władze do wydawania sądu i do działania skierowanego ku dobru. Właśnie dlatego normy negatywne są – jak określiłem je wcześniej – uzdalniające i dlatego uznanie ich racjonalnego autorytetu jest konstytutywnym elementem ludzkiej autonomii. Lecz jak się to dokonuje? Korzystnie będzie zacząć wpraw od rozważenia, jak wpływają one na strukturę naszych relacji do innych, a następnie – odpowiednio do powyższego – jak wpływają na strukturę naszych relacji do samych siebie i na nas samych.

Zaangażowani jesteście z innymi ludźmi w rozmaite trwające już przedsięwzięcia i projekty, zarówno instytucjonalne, jak i nieformalne. Poprzez nie my, a także oni, dążymy do osiągnięcia rozmaitych dóbr, dóbr trwałych związków rodzinnych i przyjacielskich, dóbr pracy wytwórczej, działalności artystycznej i badań naukowych, dóbr czasu wolnego, dóbr polityki samorządowej oraz dóbr religii. W każdym z tych projektów i typów działań jednostki muszą się nauczyć, jak różnicować i porządkować specyficzne dobra każdej z tych dziedzin i jak dokonywać wyborów, poprzez które można by je osiągnąć. Sposób rozumienia tych dóbr oraz doboru środków służących do ich osiągnięcia będzie się, oczywiście, znacznie zmieniał w zależności od kultury. To, co pozostanie bez

zmian, wyznacza dwie płaszczyzny. Jedną jest potrzeba przyjętego z góry rozumienia, że te dobra będą przyczyniać się do dobra ludzkiego w sensie *właściwym*, drugą – potrzeba rozpoznania zbioru wymagań, które uzdolniają ludzi do czerpania korzyści ze zdyscyplinowanego uczenia się. Te uniwersalne i niezmiennicze wymagania wyznaczają wstępne warunki do tego rodzaju odpowiedzialności człowieka w stosunku do innych, który każdemu umożliwi uczenie się poprzez żądania stawiane przez innych. Są to warunki wstępne dowolnego rodzaju racjonalnej konwersacji, w której nikt nie musi się obawiać, że wskutek zaangażowania się z tymi innymi stanie się ich ofiarą. Bez uznania tych warunków, *implicite* lub *explicite*, brak będzie podstawy do racjonalnej konwersacji na temat dóbr konkretnych i dobra w sensie właściwym oraz do współpracy w osiągnięciu dóbr bądź to w danej kulturze, bądź pomiędzy wieloma kulturami. Są one definitywne ze względu na to, co ludzie, jako byty rozumne, dzielą wspólnie poprzez swoją naturę. Faktycznie są to wymagania nakładane przez normy prawa naturalnego.

To, co jest prawdą odnośnie do relacji do innych, dotyczy także naszych relacji do samych siebie. Te same warunki wstępne konieczne do racjonalnej konwersacji z innymi są także konieczne do racjonalnych deliberacji z samym sobą. Moja zdolność do uczenia się z własnych doświadczeń, w sposób prowadzący do osiągnięcia mojego dobra, zależy od przyjęcia przez mnie określonego stanowiska wobec samego siebie, stanowiska, dzięki któremu jestem w stanie określić swoją wartość jako rozumnego sprawcy, z – tak dalece, jak to tylko możliwe – taką samą obiektywnością, z jaką określałbym wartość kogoś drugiego. Prawdomówność, dzielność w wytrwałości i cierpliwości, rozważa i dobroduszność, które unikają zarówno małoduszności, jak i pobłażania sobie samemu, są niezbędne w odnoszeniu się do samego siebie, podobnie jak niezbędne są w odnoszeniu się do innych. Minimalne wymagania tych cnót nie różnią się w niczym od tych stawianych przez normy prawa naturalnego.

Jeżeli więc posłuszeństwo normom prawa naturalnego jest warunkiem wstępnym takiego rodzaju uczenia się zarówno od siebie, jak i od innych, które rozwija dojrzałość rozumnego wydawania sądów, to wobec tego każda próba ulokowania ludzkiej wolności w wolności dokonywania wyborów uprzednich do i niezależnych od norm prawa naturalnego skazana jest z góry nie tylko na błąd teoretyczny, lecz także jest błędnie wprowadzona praktycznie. Teoretycznie ci, którzy akceptują taki pogląd, rozumieją prawo przede wszystkim jako ograniczający, bardziej niż uzdalniający, warunek wolności. Dlatego właśnie przyjmują oni, że uznanie prawa naturalnego jest nie do pogodzenia z wolnością. I jak określa to encyklika, podkreślają oni „*rzekomy konflikt między wolnością a prawem*”, zakładając, że jednostki i grupy społeczne posiadają „*prawo decydowania o tym, co jest dobre, a co złe*” (VS 35). Ich przekonanie ma swoje

praktyczne konsekwencje. Prowadzi ich do przeformułowania reguł moralnych tak, aby żadne reguły moralne nie były ważne bezwarunkowo i bezwzględnie. Dla przykładu, reguła dotycząca mówienia prawdy przyjmuje postać: „Nigdy nie mów kłamstwa, z wyjątkiem, gdy...”, a za tym następuje lista rozmaitych typów wyjątków, lista, która zmieniać się będzie od osoby do osoby, od grupy do grupy, wspólne wszystkim tym listom będzie jedynie zakończenie: „itd.” Podobnie przedstawia się sprawa z innymi regułami moralnymi. Konsekwencje społeczne i polityczne opisane są w encyklice w paragrafach 100 i 101.

Ta erozja reguł na ogół doprowadza do poddania ludzkich relacji rywalizującym interesom, interesom ekonomicznym, które – gdy nie są kształtowane przez umiarkowanie i sprawiedliwość – wiodą do zredukowania osoby „do wartości użytkowej lub do źródła zysku” (VS 100, cytat z *Katechizmu Kościoła katolickiego* nr 2414), interesom politycznym, które gdy nie są podobnie kształtowane, zagrażać będą integralności i praworządności. Są to zła nie tylko totalitaryzmów. Mogą one bowiem być rezultatem „*sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym*” (VS 101), relatywizmem, zgodnie z którym każda jednostka obdarzona jest wolnością stanowienia o własnych regułach moralnych.

Encyklika stwierdza dobitnie, że jedyną barierą dla tej erozji i jej konsekwencji jest rozpoznanie obiektywnego autorytetu norm prawa naturalnego, rozpoznanie nie tylko doniosłości treści prawa naturalnego, lecz także funkcji, jaką ono pełni w strukturalizacji natury ludzkiej. Każdy jednostkowy byt ludzki jest jednością ciała i duszy, ciało zaś rozumieć należy w kategoriach tej duchowo ukształtowanej jedności. Inklinacje cielesne mają doniosłość moralną, a poruszenia cielesne dają wyraz znaczeniom. Ciała ludzkie stanowią coś więcej niż tylko fizyczno-chemiczne i biologiczne struktury, choć są nimi także. Ta koncepcja ciała, jako przede wszystkim nosiciela znaczeń, wiąże tematykę Arystotelesowską w zakresie filozofii ciała i umysłu z perspektywami rozwiniętymi w ramach polskiej fenomenologii m.in. przez Karola Wojtyłę, lecz także tu i ówdzie przez, rzecz jasna, szereg następców Husserla, szczególnie – jak się zdaje – przez Merleau-Ponty, ale także, wcześniej i w sposób równie znaczący, przez Edytę Stein. To właśnie „we własnym ciele” – jak głosi encyklika, idąc za św. Tomaszem i Edytą Stein – osoba odkrywa te „znaki, które są zapowiedzią, wyrazem i obietnicą daru z siebie” (VS 48). Moralne ukierunkowanie nie jest więc czymś, czemu ciało podlegałoby wyłącznie jako czemuś obcemu i zewnętrznemu. Aktywność na poziomie fizycznym jest inteligibilnie ustrukturalizowana w kierunku celów całej osoby. Ta struktura staje się niewidzialna przy dowolnym redukcjonizmie fizykalnym. To właśnie cała osoba, jako jedność cielesno-duchowa, przyporządkowana jest swoim celom przez prawo naturalne, gdy oczywiście w człowieku panuje dobrze funkcjonujący porządek. Prawda, że przez takie przyporządkowanie osoba jest uzdalniana i wyposażona – cieles-

ne uzdolnienie i wyposażenie należy do tych prawd, od których zależy zrozumienie wolności (VS 50).

Wywołane tu pojęcie prawdy jest, w pewnym sensie tego rozmaicie stosowanego przymiotnika, realistyczne. Nasze sądy na temat tego, jak słusznie postępować, i tego, jaką strukturę ma natura ludzka, posiadają swój autorytet jedynie na mocy stosowania się do prawideł niezależnych od uprzednich wobec sądu, pożądania, wyboru i woli, prawideł prawdy, jak również racjonalnego uzasadniania. Sumienie nie ma autorytetu w sobie i z siebie, lecz tylko o tyle, o ile jego sądy stosują się do tych obiektywnych prawideł. „Zanik idei uniwersalnej prawdy o dobru idei, [...], w nieunikniony sposób doprowadził także do zmiany koncepcji sumienia” (VS 32). Nie chodzi tu o to, że poprzez to sumieniu przypisana zostaje fałszywa samowystarczalność i zwodniczy autorytet, choć jest to z pewnością ważne (VS 32). Zachodzi bowiem w konsekwencji także uchybienie w naszej samowiedzy, uchybienie w identyfikacji i rozpoznaniu tego, co w naszej ludzkiej naturze realnie umożliwia naszą wolność, a ponadto dochodzi niekiedy do negowania realności zdeterminowanej w sobie natury człowieka. Niewłaściwa koncepcja prawdy jest więc źródłem błędów nie tylko w semantyce i epistemologii. Zarówno relacja pomiędzy naszym rozumieniem prawdy a naszym rozumieniem wolności, jak i relacja pomiędzy naszą władzą do zdobywania prawdy a faktycznością wolności sprawiają, że sprawą kluczową dla filozofii moralności, a także dla teologii moralnej, jest to, że powinniśmy mieć właściwą koncepcję prawdy. Jednak wymagana prawidłowa adekwatność jest oczywiście zgodna z więcej niż jedną filozoficzną teorią prawdy.

Tym, co *jest* wymagane, jest to, że prawda powinna być rozumiana jako coś innego i coś więcej niż tylko uprawomocniona asertywność (*warranted assertibility*). To bowiem, co uważamy za prawomocnie asertywne, jest zawsze relatywne w stosunku do prawideł uprawomocnienia obecnie utrzymywanych w naszym szczególnym czasie i miejscu, w naszej szczególnej kulturze. Lecz w asercji, że coś jest prawdziwe, mowa jest nie tylko o uprawomocnieniu czy uzasadnieniu, lecz nadto o tym, że tak faktycznie rzeczy się mają, niezależnie od tego, co skłonni bylibyśmy stwierdzić, kierując się w tym obecnymi lub przyszłymi prawidłami uprawomocnienia czy uzasadnienia i co one by implikowały. Mowa jest o tym, że tak faktycznie rzeczy się mają nie z punktu widzenia tej czy tamtej kultury, lecz jako takie. Takie asercje, oczywiście, częstokroć okazują się fałszywe, lecz raz jeszcze: okazują się fałszywe nie z danego punktu widzenia czy też fałszywe z uwagi na taki a taki zbiór prawideł, lecz po prostu fałszywe. Bez wspomnianego aspektu tego, co prawdziwe i fałszywe, który transcenduje kulturę i poszczególne punkty widzenia, te dwa bliźniacze pojęcia nie mogłyby odegrać roli, jaką odgrywają w naszym życiu. Bez nich nie bylibyśmy tymi transcendującymi kulturę rozumnymi zwierzętami, którymi jesteśmy.

Każdy człowiek może wstępnie sformułować wszelkie dostępne mu prawdy o ludzkiej naturze i prawie naturalnym w kategoriach dostarczanych mu przez własną kulturę. I właśnie czerpiąc ze źródeł własnej kultury, podejmujemy pierwsze próby, aby podać „coraz *właściwsze ujęcia*” (VS 53) tych prawd. O ile jednak koncepcja ludzkiej natury, do której dochodzimy, jest faktycznie koncepcją natury ludzkiej jako ustrukturalizowanej przez prawo naturalne, o tyle osiągniemy powodzenie w transcendowaniu tego, co właściwe naszej własnej czy jakiegokolwiek innej kulturze. Stanie się ona koncepcją tego, co samo „jest miarą kultury”, koncepcją tego w człowieku, co pokazuje, że „nie wyraża się on cały” w swojej kulturze ani że nie jest jej więźniem (VS 53). Raz jeszcze pojawia się związek pomiędzy prawdą a wolnością. Tak jak nie możemy być wyjaśnieni jako całkowicie zdeterminowani przez elementy fizyczne i biologiczne, tak też nie jesteśmy jedynie produktami naszego środowiska kulturowego, lecz tymi, którzy aktualnie lub potencjalnie kształtują je, dokładnie tak, jak dalece możemy ocenić jej perspektywę w kategoriach tego, co nieperspektywiczne, w kategoriach prawdy.

Dotychczas próbowałem naszkicować zawartość filozoficzną *Veritatis splendor* i mam nadzieję, że przynajmniej coś ze spójności i złożoności tej zawartości tu oddałem. Lecz jeśli obraz encykliki nie ma zostać poważnie zniekształcony, trzeba tu dodać jeszcze jeden jej wymiar. Ktoś mógłby zauważyć, że jeżeli i o ile encyklika jest filozofią, ma ona faktycznie pewną cechę charakterystyczną dla filozofii: każda teza przedstawiona w niej na sposób filozoficzny jest traktowana we współczesnej filozofii akademickiej jako podważalna, a każdej z nich przeczą przedstawiciele jednego lub więcej wpływowych kierunków filozoficznych. Ponadto encyklika poprzez swoją prezentację nie jest w stanie zmienić niczego w przekonaniach filozoficznych tych, którzy zaangażowani są w debaty filozoficzne poświęcone moralności. Powstaje zatem pytanie: Czy encyklika zdołała osiągnąć cokolwiek poza zbawiennym upomnieniem filozofów katolickich i innych, które dotyczy pewnych poglądów filozoficznych i założeń chrześcijaństwa katolickiego? Odpowiedź brzmi: osiągnięte zostało o wiele więcej, zarówno na poziomie filozofii, jak i ponad nim, gdyż encyklika nie tylko wymienia poglądy filozoficzne i założenia katolickiego chrześcijaństwa, lecz także wyjaśnia to właśnie, dlaczego te poglądy i założenia mogą być uważane za podważalne, w których punktach odrzucenie ma największe znaczenie oraz jakie są koszty intelektualne i moralne takiego odrzucenia. Encyklika czyni to poprzez przedstawienie nam tego, co w gruncie rzeczy uznać należy za teologię filozofii moralności wyłożoną w ramach teologii życia moralnego.

Punktem wyjścia refleksji, w których zawiera się ta teologia, jest medytacja poświęcona rozmowie Jezusa z bogatym młodzieńcem, o której mowa jest w dziewiętnastym rozdziale Ewangelii św. Mateusza (VS 6-27). W młodzieńcu

rozpoznać mamy także „każdego człowieka”, który „świadomie lub nieświadomie” (VS 7) stawia Chrystusowi Zbawicielowi pytania związane z moralnością, czyli w gruncie rzeczy pytania o sens życia. Ta postać niespokojnego zapytywania, obecna w każdym, napotyka w każdym znaczącym działaniu i decyzji na stawianą *implicite* lub *explicite* propozycję odpowiedzi. Bogaty młodzieniec *explicite* podaje zarówno swoje pytanie, jak i odpowiedź.

Jezus nakierowuje zapytywanie młodzieńca z prawa na Boga, który jest nie tylko autorem prawa, lecz Sam jest ostatecznym celem prawa, „ostatecznym celem ludzkiego działania” (VS 9). Od młodzieńca wymaga się, a odpowiednio także i od każdego z nas, ażeby zaniechał wszystkiego na rzecz Boga i nie pozostawiając nic dla siebie, doszedł do uznania, że Bóg, najwyższe dobro, najwyższe dobro samo w sobie, nie może być poddany rozważaniu pomiędzy innymi dobrami. Młodzieniec musi wyjść ponad samo posłuszeństwo prawu, ku posłuszeństwu, które dostrzega sedno prawa jako wyrazu Bożej miłości. Nie leży to w mocy młodzieńca, by mógł tego dokonać sam. Jest więc to dla niego i dla innych „możliwość, którą otwiera człowiekowi jedynie łaska” (VS 24), łaska, którą Jezus przynosi w darze młodzieńcowi, który – mimo że przestrzegając przykazań – „okazuje się niezdolny, by o własnych siłach uczynić następny krok” (VS 17). Młodzieniec odrzucił jednak zaproszenie Jezusa i „odszedł zasnucony, miał bowiem wiele posiadłości” (Mt 19, 22). Co utracił młodzieniec zachowując przywiązanie do swych posiadłości? *Veritatis splendor* w części poświęconej wstępnej biblijnej medytacji nie daje bezpośredniej odpowiedzi na to pytanie. Jednak pozostała część encykliki w ważki sposób składa się na tę odpowiedź.

O ile nie odpowiemy na Bożą propozycję łaski, akceptując ją – czego nie uczynił bogaty młodzieniec – my także nie będziemy zdolni do pełnego zrozumienia prawa i posłuszeństwa jemu tak, by osiągnąć dobro ostateczne, które nadaje temu rozumieniu i posłuszeństwu sens oraz cel. Dopóki jednak nie zrozumiemy prawa właściwie i nie będziemy mu posłuszni, będziemy wciąż niezdolni do rozpoznania prawdy dotyczącej naszej własnej natury i urzeczywistniania potencjalności do rozumnego używania wolności, poprzez którą możemy udoskonalać nasze życie jednostkowe i wspólnotowe (VS 38-40). Ta niezdolność stanowić będzie utratę w nas tego, co ma dla nas i dla innych wartość największą. Z historii bogatego młodzieńca trzeba się nam nauczyć, że przywiązanie do czegoś, czego, jak nam się wydaje, nie można utracić – w jego przypadku posiadłości – może prowadzić do o wiele bardziej radykalnej utraty przez siebie i z siebie. Do utraty tej dochodzi, jeśli to, do czego jesteśmy przywiązani, staje pomiędzy nami a możliwościami otwartymi dla nas przez zarówno prawo, jak i łaskę, czyli jeśli staje pomiędzy nami a Bogiem. Co ma to wspólnego z filozoficznymi składnikami encykliki?

Każdy ze wskazanych w encyklice błędów odnośnie do prawa naturalnego i jego relacji do dobra człowieka jest niebezpieczną przeszkodą w osiągnięciu należytego rozumienia prawa i owocnego posłuszeństwa prawu. Nie posuniemy się za daleko twierdząc, że każdy z tych błędów przedstawia przywiązanie porównywalne z przywiązaniem młodzieńca do jego posiadłości. Dlaczego tak jest? Dotychczas przedstawiałem te błędy jako w dużej mierze błędy filozoficzne – w pewnych miejscach wyszedłem ponad to. W naszej kulturze jednak nie jesteśmy powszechnie przyzwyczajeni do myślenia o filozofii jako posiadającej tak interesującą potencjalność, jaką jest potencjalność dla moralnego zagrożenia. W rzeczywistości zaś błędy wskazane w encyklice, które skatalogowałem powyżej, są nie *tylko* omyłkami filozoficznymi. Na płaszczyźnie filozofii, która jest płaszczyzną racjonalnej i zreflektowanej argumentacji, są one artykulacją codziennych, praktycznych błędów moralnych, które są szczególnie wpływowe w naszej swoistej kulturze. Warto je sklasyfikować pod trzema nagłówkami. W każdym zaś z tych trzech typów przypadków poszczególne błędy stanowią przejaw pewnego ogólniejszego nawyku na płaszczyźnie umysłowej i praktycznej.

Po pierwsze, chodzi więc o te błędy, które wywodzą się z wypaczonych koncepcji wolności i autonomii jednostki, a które odrzucają zarówno kantowski, jak i tomistyczny punkt widzenia. Jednym z przejawów tych koncepcji jest przywiązanie do pewnego pojmowania „ja” (*the self*) jako ukonstytuowanego w kluczowej części przez swoje przedrozumowe i przedmoralne wybory. Przywiązanie to niekiedy znajduje wyraz w oburzeniu i gniewie wobec faktu, że prawidłem dla moralności miałyby być coś innego niż same te wybory. Z tego punktu widzenia twierdzenia o obiektywności prawa naturalnego konstruowane są jako próby narzucenia na „ja” czegoś obcego, czego samo „ja” nie wybrało. Innym wyrazem tego wypaczonego poglądu na „ja” jest nadawanie sumieniu jednostki całkowitej niezależności w stosunku do *wszelkich* prawideł, które są zewnętrzne w stosunku do własnych sądów sumienia. Oba te wypaczenia są komunałami przytaczanymi przy uzasadnianiu działań i sądów proponowanych często w życiu codziennym w naszej kulturze, rodzinach, miejscach pracy i szkołach. Każde z nich zakłada zanegowanie związku pomiędzy obiektywnością prawa a autonomią i wolnością „ja”, który przyjmowany jest w encyklice. Dlatego też każda teoria filozoficzna, która wydaje się dawać wystarczającą podstawę do zanegowania tego związku, udziela niebezpiecznej wiarygodności błędom codziennym.

Po drugie, chodzi o błędy, które wywodzą się z tendencji pojawiających się w naszej kulturze do takiego podchodzenia do wszystkich sytuacji praktycznych, jak gdyby rzeczą odpowiednią dla rozumnego sprawcy było rozważanie korzyści i kosztów i jak gdyby każda korzyść i każdy koszt mógł być rozważa-

ny z każdym innym tak, że każdy może osiągnąć dla siebie największy lub co najmniej satysfakcjonujący bilans korzyści nad kosztami. Ma to, ogólnie rzecz biorąc, dwie złe konsekwencje. Jeżeli kiedykolwiek, gdy zmieniające się warunki społeczne zmieniają też bilans kosztów i korzyści tak, że to, co uprzednio było dla mnie pożyteczną zasadą życia, staje się zasadą niekorzystną, wówczas – zgodnie z tym poglądem – staje się też rzeczą jak najbardziej racjonalną i słuszną dla mnie, by wymienić tę zasadę na inną. Dochodzi więc do tego, że żadne zasady nie są utrzymywane bezwarunkowo, żadne zobowiązania nie są bezwarunkowe. O tyle zaś, o ile tak jest, ludzkie relacje zmieniają się fundamentalnie. Bezwarunkowe zaufanie komuś staje się formą moralnego przesądu. Doraźność staje się kluczową cechą życia moralnego, a o cnocie rzetelności, uczynności i zdolności do trwania przy swych zasadniczych zobowiązaniach niezależnie od konsekwencji sędzi się, że jest nie cnotą, lecz czymś irracjonalnym w moralności. Spójny konsekwencjalizm w życiu codziennym pociągałby za sobą utratę tego, co z punktu widzenia prawa naturalnego jest konstytutywną cnotą dojrzałego „ja”.

Inną konsekwencją tego samego podejścia, zgodnie z którym każda decyzja wypływa z tego rodzaju kalkulowania korzyści i kosztów, jest to, że to, co faktycznie jest niewspółmierne, zbyt często traktowane jest tak, jak gdyby było współmierne i – gdy dzieje się tak – to, co przedstawia się w imię racjonalnej kalkulacji, faktycznie ukrywa, zwykle nieświadomie, tkwiący u podstaw zbiór sądów normatywnych całkowicie innego rodzaju. Choć więc pozornie racjonalne, może maskować, i często robi to dość skutecznie, arbitralność preferencji i siły. I po raz kolejny przez takie ukrywanie i zwodniczość wyrządza się krzywdę „ja”.

Mógłby ktoś na to powiedzieć, że ja – a co za tym idzie, encyklika – zdaję się sobie przeczyć. Chwilę temu bowiem nalegałem – jak czyni to też encyklika – że normom prawa naturalnego należne jest posłuszeństwo niezależnie od konsekwencji. Teraz zaś podkreślam – jak czyni to także encyklika – złe konsekwencje pewnych błędów, które wywodzą się z nieposzanowania prawa naturalnego i służą jego zaciemnianiu. Jak mogę więc wpierw zaprzeczać relewantności konsekwencji, a potem ją przyjmować? Odpowiadam na to tak, że konsekwencje są całkowicie nierелеwantne dla zakazów norm negatywnych prawa naturalnego. Racjonalne uzasadnienie tych norm nie jest kwestią konsekwencji wynikających z nieposłuszeństwa wobec norm. Również uzasadnianie własnych działań i ich zaniechań, w którym powołujemy się na to, czego normy te zabraniają, nie odwołuje się do konsekwencji. Natomiast wśród pozytywnych norm prawa naturalnego jest i ta, która mówi, że wszyscy powinniśmy mieć wciąż na względzie coraz pełniejszy rozkwit naszych rodzin, naszego porządku społecznego i politycznego i naszej kultury. Tu słuszne działanie włącza zalecanie

pewnych konsekwencji i unikanie innych tak dalece, jak to tylko możliwe. Pewne dobra w tych sferach życia są rzeczywiście większe od innych. Stąd wywodzi się moralna relewantność dla życia rodzinnego, społecznego i kulturowego konsekwencji szeroko rozpowszechnionego nieposłuszeństwa wobec prawa naturalnego i zamieszania panującego wokół niego.

Właśnie ten rodzaj względu na warunki naszej kultury, a także względu na jednostki, znajduje swój wyraz w naleganiu encykliki na to, że kultura może wzrastać tylko wtedy, gdy ci, których jest ona kulturą, rozpoznają potrzebę odwołania się do tych intelektualnych i moralnych źródeł, które przynależą bytom ludzkim jako takim, a nie tylko odwoływania się do tego, co jest ich własne, swoiste. Przekonanie, że naszymi jedynymi źródłami kultury są te dostarczane nam przez naszą szczególną, własną kulturę i te, które są dla niej swoiste, oraz odpowiadające temu przekonanie, że najwyższymi prawidłami, jakie znamy, są najwyższe prawidła występujące w naszej kulturze, często prezentują się w naszej kulturze w postaci nieokrzesanego relatywizmu. Lecz nawet wyrafinowani autorzy, którzy nie uznają takiego relatywizmu w teorii, często w praktyce postępują w stosunku do obcych kultur tak, jak gdyby coś takiego było prawdą. Podejmują oni kontakt z tymi kulturami jedynie na poziomie założeń przyjmujących za rzecz oczywistą wyższość prawideł dominujących w naszej własnej kulturze. Zbyt często do tej pory np. Amerykanie traktują innych ludzi z całego świata, jak gdyby było oczywiste, że są oni przede wszystkim konsumentami tego, czego dostarcza nam najbardziej zaawansowana technologia.

Taka postawa pozwala ludziom ukrywać przed sobą to, czym są i czym się stali, ponieważ tracą z pola widzenia jakiegokolwiek prawidło, które byłoby bardziej fundamentalne niż prawidła wspierane w ich własnej kulturze. W świetle tego prawidła ważne aspekty ich kultury można osądzić jako wadliwe. Bez właściwego uznania prawa naturalnego, które stanowi właśnie takie fundamentalne prawidło, nie możemy mieć solidnej podstawy do tego rodzaju konwersacji z przedstawicielami obcych kultur, w której moglibyśmy nauczyć się, jak patrzeć na siebie z ich punktu widzenia, ucząc się w ten sposób czegoś więcej o samych sobie. Takie niepowodzenie może „usunąć [...] świadomość własnych ograniczeń i grzechów” (VS 105), prowadząc w ten sposób do dalszego zdeprawowania „ja”. Tego niepowodzenia uniknąć możemy nie tylko przez odwołanie się do tego, co już jest nasze, lecz także przez rozpoznanie tego, czego możemy się nauczyć od rozmaitych wielkich tradycji „religijnych i mądrościowych Zachodu i Wschodu, w których także w sposób wewnętrzny i tajemniczy działa Duch Święty” (VS 94).

Relatywizm jest wobec tego trzecim typem błędu wskazanym w encyklice, który ujawnia się zarówno w życiu codziennym, jak i jako sporne stanowisko

w dociekaniach prowadzonych w filozofii moralności. Doniosłość związana ze wskazaniem wszystkich trzech rodzajów błędu ma wymiar moralny i intelektualny. I jeżeli filozofowie moralności mają przyjąć słuszną postawę w stosunku do tych błędów, potrzeba im nie tylko tego, do czego dojść mogą we własnych dociekaniach, lecz o wiele więcej łaski koniecznej do nawrócenia i odnowy siebie, o której mówi Ewangelia. Każdy z tych trzech rodzajów błędu okazuje się przywiązaniem do czegoś, co w końcu pozbawia nas nie tylko własnego dobra, czyli Boga, lecz także czegoś kluczowego w nas samych, bez czego staniemy się niezdolni do osiągnięcia tego, co w końcu jedynie nadaje sens i cel naszej działalności. Zasadniczą lekcją moralną i teologiczną w encyklice jest, że bez zrozumienia prawa Bożego i posłuszeństwa wobec niego stajemy się samoniweczającymi się bytami.

Skoro jest tak, skoro – by tak rzec – nasze życie moralne i nasze dociekania filozoficzne są skazane na ostateczne zniweczenie, o ile nie będziemy zdolni do nauczenia się tego, o czym Ewangelia nas poucza, wówczas będzie rzeczą tragiczną i pozornie paradoksalną, jeśli tym, co zostanie postawione między nas i Ewangelię i co będzie zaciemniać przesłanie Ewangelii, będzie – pod jakimś względem – katolicka teologia moralna. Historia tej dyscypliny sugeruje bowiem, że może się to faktycznie zdarzyć na dwa sposoby. Pierwszy realizowany jest przez pewnych teologów uniezależniających się od autorytatywnego nauczania katolickiego, gdyż w miejsce przesłanek wywiedzionych z tego nauczania podstawiają oni własne. Szczególnie znaczący i szkodliwy jest przypadek, gdy próbują oni nadać sobie samym autorytet, na mocy którego ogłaszają, czym jest autorytatywne nauczanie katolickie. Drugi wprowadzany jest przez pewnych teologów wywodzących z takich przesłanek poszczególne błędne wnioski. Szczęśliwie podjęcie działań w odpowiedzi na tę sytuację należy nie do mnie, lecz do papieża i biskupów. Niepodjęcie przez nich działań byłoby wszakże tak wielkim uchybieniem jak każdy z błędów teologicznych. Skoro jednak – dzięki Opatrzności – błędy teologiczne stanowią przedmiot i okazję do głoszenia prawd Ewangelii, zmienia się też ich doniosłość. Jednym ze sposobów przeoczenia sedna *Veritatis splendor* byłoby zbyt ciasne związanie jej lektury z pracami poszczególnych teologów moralnych, których pisma mogły stanowić okazję do jej stworzenia. *Veritatis splendor* bowiem, niezależnie od wszelkich błędów, które by popełnili, jest i pozostanie znaczącą chrześcijańską interwencją w debaty poświęcone moralności, będącą równie dobrze autorytatywnym nauczaniem, jak głosem we wciąż podejmowanej przez chrześcijaństwo konwersacji filozoficznej z myślą sobie współczesną, w której swój wkład mają Pascal i Kierkegaard, Newman, Barth i von Balthasar. *Veritatis splendor* stanowi kontynuację tejże ewangelicznej i filozoficznej konwersacji ze świecką współczesnością, właściwa zaś, wstępna odpowiedź każdego z nas winna dotyczyć bar-

dziej naszych własnych przeszłych i obecnych braków oraz błędów niż tych popełnianych przez innych. Wiele jeszcze pozostało do zrobienia<sup>1</sup>.

*Tłumaczył Paweł Kawalec*

---

<sup>1</sup> Czuję się zobowiązany za bardzo pomocne uwagi na temat wstępnych wersji tego artykułu wobec moich kolegów: Alfreda J. Freddoso, Ralpa M. McInerney'ego oraz Dawida Solomona, a także wobec uczestników dyskusji sponsorowanej przez John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family (Instytut Jana Pawła II Studiów nad Małżeństwem i Rodziną), „Communio”, „The Thomist” oraz American Maritain Society.