

MAREK CZACHOROWSKI

PROBLEM ODNOWY TEOLOGII MORALNEJ W UJĘCIU ENRICA CHIAVACCIEGO*

Ojcowie Soboru Watykańskiego II w *Dekrecie o formacji kapłańskiej "Optatam totius"* polecieli: "Szczególną troskę należy skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowy wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma świętego niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata"¹. Słowa o "udoskonaleniu" teologii moralnej zawierają pewien krytyczny dystans wobec dotychczasowego stanu tej nauki, zakładają jednak zasadniczą tożsamość tego, co powinno być udoskonalone, a nie jego negację. Tymczasem wiele propozycji "nowej" teologii moralnej przedstawionych przez zachodnich moralistów zdaje się nie odpowiadać oczekiwaniom zawartym w przytoczonych orzeczeniach soborowych. W niektórych bowiem wypadkach przejęte zostają założenia obce katolickiej nauce moralności i naruszające – w sposób mniej lub bardziej widoczny – jej tożsamość. Bez względu jednak na to, jak ta właśnie sprawa wygląda we współczesnej myśli teologicznomoralnej na Zachodzie, każdorazowy efekt poszukiwań "udoskonalonej" teologii moralnej powinien zostać ze szczególną uwagą przebadany, aby w tym kłębowisku ścierających się idei, jakie m.in. stanowi sytuacja współczesnego świata, nie zagubić prawdy na rzecz tylko jej pozoru, przyjmującego za jej kryterium "nowość" prezentowanego stanowiska.

Perspektywy i problemy teologii moralnej jest dziełem powstałym przy współpracy znanych zachodnich moralistów katolickich (głównie włoskich i niemieckich), które – jak informuje Tullo Goffi, autor *Przedmowy* – przedstawia nowe orientacje katolic-

* Artykuł oparty na: E. C h i a v a c c i. *Moralność i samoświadomość człowieka w świecie współczesnym*. W: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*. Tł. z wł. T. Mieszkowski. Warszawa 1982 s. 17-34. Wersja oryginalna: E. C h i a v a c c i. *Morale e autocomprensione dell'uomo nel mondo contemporaneo*. W: *Problemi e prospettive di teologia morale*. Brescia 1976. W przekładzie tytułu (jak i w niektórych innych miejscach tekstu) tłumacz zrezygnował z terminu "samorozumienie" i przełożył *autocomprensione* jako "samoświadomość". Krok ten wydaje się bezpodstawny, w związku z czym decyduję się na pozostanie przy "samorozumieniu", lepiej oddającym intencje autora.

¹ *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Wyd. 2. Poznań 1968 s. 296 n.

kiej teologii moralnej, mieszczące się jednak, jego zdaniem, w obrębie doktryny ortodoksyjnej i nie naruszające trwałości wartości chrześcijańskich². Praca E. Chiavacciego³ pt. *Moralność i samoświadomość człowieka w świecie współczesnym* otwiera część pierwszą *Perspektyw i problemów teologii moralnej*, zatytułowaną: "Refleksja moralna. Metodologia i podstawy antropologiczne", stanowiącą więc fundament tej "nowej" teologii moralnej. Spróbujemy zatem przyjrzeć się temu fundamentowi (przynajmniej jego fragmentowi), co zresztą jest sprawą podstawową dla ewentualnej oceny całości dźwiganej przez budowlę. Wybrałem zaś artykuł Chiavacciego dlatego, że spośród wszystkich prac części pierwszej wspomnianego dzieła⁴ ma on jako jedyny charakter wyłącznie filozoficzny, a nie teologiczny. Piszę tu bowiem – nie chcąc przekraczać granic własnych kompetencji – jedynie z pozycji tego pierwszego typu refleksji.

Artykuł Chiavacciego *Moralność i samoświadomość człowieka w świecie współczesnym* podejmuje problem, od którego rozwiązania zależy "być albo nie być" całej tej "nowej" (i jakiegokolwiek innej) teologii moralnej: czy możliwa jest moralność i samorozumienie dla współczesnego człowieka? To główne pytanie pracy stoi bowiem za dwoma bardziej szczegółowymi zagadnieniami, które autor stawia na wstępie⁵ i na które stara się kolejno odpowiedzieć: 1) czy człowiek jest wolny? 2) jak dzisiejszy człowiek może przedstawić sobie absolutny wzorzec dla swoich wyborów?

Pytanie o możliwość wolności jest zarazem pytaniem o możliwość moralności, gdyż wolność wyboru – sformułowana przez autora zgodnie z autodeterministyczną definicją jako "możliwość samookreślenia w obliczu różnych alternatywnych możliwości"⁶ – jest warunkiem koniecznym dobra i zła moralnego. U podstaw postawienia tego pytania stoi zaś zakwestionowanie przez niektóre współczesne nauki (psychologię, socjologię, genetykę) możliwości zachodzenia tego warunku⁷.

Pytanie o możliwość przedstawienia absolutnego wzorca wyborów jest pytaniem o podstawę moralnej oceny, gdyż jest ona oparta na takim właśnie wzorcu⁸. Określa go zaś (w zasadzie tylko formalnie) na gruncie analizy ludzkiego wyboru jako "idealny

² *Perspektywy i problemy teologii moralnej* s. 13 n.

³ Biogram Chiavacciego znajdujemy w: tamże s. 6. Ten teolog moralista znany jest polskiemu czytelnikowi z artykułu: *Etos chrześcijański a etyka chrześcijańska*. "Communio" 1:1981 nr 3 s. 7-22.

⁴ Obok pracy Chiavacciego zamieszczone tu są: K. D e m m e r. *Podstawowe elementy antropologii chrześcijańskiej*; T. G o f f i. *Adaptacja kulturalna etyki chrześcijańskiej*.

⁵ C h i a v a c c i. *Moralność i samoświadomość* s. 19.

⁶ Tamże s. 17.

⁷ Zob. tamże s. 19.

⁸ Zob. tamże s. 18, 26.

cel, do którego dąży ludzkie życie"⁹. Od możliwości ujęcia tego celu zależy więc nie tylko możliwość moralności, ale również możliwość "samorozumienia", czyli uchwycenia ostatecznego sensu własnej egzystencji.

I. WOLNOŚĆ A WYNIKI NAUK SZCZEGÓŁOWYCH

Co do problemu wolności, to autor przede wszystkim krytycznie ustosunkowuje się do jego rozwiązania przez dotychczasową filozofię i teologię katolicką¹⁰. Zarzuca im zwłaszcza niedostrzeżenie uwarunkowań ludzkiej wolności przez środowisko społeczne i fizyczne. Odkrycie tych uwarunkowań przypisuje zaś nurtom myśli europejskiej pozostającym poza obrębem tej tradycji. Postuluje uwzględnienie tych odkryć przez naukę katolicką i traktuje swoje rozważania jako przyczynek do tego zadania. Znamienne jest tu to, że przeprowadzane analizy opiera na danych dostarczonych przez nauki szczegółowe, a w zasadzie rezygnuje z klasycznofilozoficznego rozwiązywania tego problemu.

Powołując się na wyniki badań psychoanalizy, socjologii, antropologii kulturowej oraz genetyki, wysuwa przede wszystkim tezę o uwarunkowaniu momentu poznawczego w ludzkim wyborze przez czynniki genetyczne i społeczno-kulturowe¹¹. Podkreśla zwłaszcza te ostatnie uwarunkowania, a zarysowuje je na tle sytuacji w zasadzie całości naszego poznawania: "[...] wszystkie uzyskane informacje są w z a s a d z i e uwarunkowane przez środowisko ludzkie, ponieważ są odbierane jako już w pewien sposób sklasyfikowane i skorelowane między sobą przez środowisko ludzkie, które nas otacza; także informacja pochodząca z obserwacji świata zawiera w sobie już pewną modyfikację spowodowaną przez środowisko ludzkie"¹². Istotną rolę w tym modyfikowaniu naszego poznania autor przypisuje językowi – będącemu warunkiem możliwości wyższych procesów myślowych – którego struktury relatywizuje względem posługującej się nim kultury: "każda kultura ma swój język"¹³.

Powyższe tezy epistemologiczne Chiavacci rozciąga również na poznanie skali wartości, a więc i na moment oceny: "[...] skala wartości [...] jest zawsze kulturalnie

⁹ Tamże s. 18.

¹⁰ Zob. tamże s. 19-21.

¹¹ Zob. tamże s. 21-23.

¹² Tamże s. 22.

¹³ Tamże.

uwarunkowana¹⁴. Z ich obrębu wyjmuje jedynie doświadczenie moralne ("doświadczenie wartości podstawowych")¹⁵.

Okazuje się jednak ostatecznie, że autor nie jest skłonny traktować tych uwarunkowań społeczno-kulturowych naszego poznania (w tym i poznania konstytuującego ludzki wybór) jako uwarunkowań i ograniczeń naszej wolności: "Ale to uwarunkowanie, nawet gdyby było całkowite, nie miałyby wpływu na właściwy i specyficzny moment wolności [...] Tym momentem, jak wiemy, jest moment pozytywnej albo negatywnej decyzji wobec wewnętrznego wezwania, na które składa się refleksja i rezultat konfrontacji. W terminach tradycyjnych jest to moment, w którym wola decyduje, czy słuchać czy nie słuchać nakazu rozumu"¹⁶.

Problem wolności woli zaczyna się więc dla naszego autora – jak się wydaje – dopiero odnośnie do samego ruchu woli wobec nakazu rozumu w ludzkim wyborze. Jego rozwiązania szuka w obrębie nauk szczegółowych: psychologii w jej wersji psychoanalitycznej i organicystycznej¹⁷. Wprawdzie nauki te skłonne są odrzucać możliwość wolności, to jednak – w świetle ustaleń Chiavacciego – wydaje się, że nie mają one podstaw do wysuwania tego twierdzenia. Co do psychoanalizy, to współczesne pojmowanie posługującej się przez nią psychoterapii zakłada właśnie wolność człowieka. Natomiast niemożliwość utrzymania ścisłego determinizmu na gruncie neuropsychiatrii i neuropsychologii wypływa z jednej strony z ich statusu epistemologicznego nauk przyrodniczych ("żaden uczony nie myśli na serio, że kiedykolwiek będzie mógł powiedzieć ostatecznie słowo w swojej dziedzinie badań"¹⁸), z drugiej zaś z charakteru badanego przez nie przedmiotu, którym są procesy mózgowo zachodzące pomiędzy obiektami o tak małej masie, że podlegają one zasadzie nieoznaczoności Heisenberga.

Podsumowując na zakończenie pracy swe rozważania na temat możliwości wolności człowieka, autor krótko stwierdza: "Ludzie są całkowicie wolni"¹⁹.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże s. 23.

¹⁶ Tamże s. 22 n.

¹⁷ Zob. tamże s. 23-25.

¹⁸ Tamże s. 24.

¹⁹ Tamże s. 33.

II. UWARUNKOWANIA LUDZKIEGO POZNANIA

Wprawdzie epistemologiczna teza o genetycznych i zwłaszcza społeczno-kulturowych uwarunkowaniach ludzkiego poznania pojawia się tylko przy okazji poruszenia zagadnienia wolności, jednak wydaje się najbardziej doniosłą tezą całego artykułu. Prowadzi ona przede wszystkim do relatywistycznej tendencji w pojmowaniu norm moralnych przez Chiavacciego: "[...] system norm obowiązujących w jednej kulturze jest uwarunkowanym wyrazem doświadczenia ludzkiego nieuwarunkowanego", prawo naturalne zaś powinno być "poszukiwane poza – ponad – funkcjonującą normą, jak zresztą wyraźnie mówi św. Tomasz (STh I-II 94, 4), a nie w świecie prawa, filozoficznym i abstrakcyjnym, ani we wspólnym doświadczeniu różnych kultur w ich rozwoju historycznym albo – jeśli kto woli – w dążeniach i doświadczeniach moralnych przeżywanych przez wszystkich ludzi na płaszczyźnie wspólnych wartości"²⁰. Sformułowania te oczywiście należy odczytywać w świetle wskazywanego powyżej założenia epistemologicznego. Z tą ideą prawa naturalnego korespondują tezy pojawiające się w innym miejscu pracy i w nieco innym kontekście problemowym, z których wynikałoby, że autor skłonny byłby uważać za prawo naturalne tylko najbardziej ogólne normy, a pozostałym przypisywałby zmienność z powodu zmiany warunków działania i (lub) postępu wiedzy antropologicznej²¹. O stanowisku tym twierdzi, że odpowiada ono autentycznej w tym względzie tradycji katolickiej (sugeruje, że i św. Tomaszowi), ale na przełomie XVI i XVII w. zostało wyparte przez błędny pogląd widzący w prawie naturalnym kompletny i niezmienny wykaz norm postępowania.

Podkreślić tu wreszcie należałoby, że – zdaniem Chiavacciego – te uwarunkowania naszego poznania nie mają wpływu na "właściwy i specyficzny moment moralności", gdyż – tak jak to rozstrzygnął również i odnośnie do sprawy wolności – tym momentem jest "moment, w którym wola decyduje, czy słuchać czy nie słuchać nakazu rozumu"²².

²⁰ Tamże s. 23.

²¹ Zob. tamże s. 28.

²² Tamże s. 23.

III. ABSOLUTNY WZORZEC WYBORÓW

Drugie z postawionych na wstępie pytań – pytanie o możliwość przedstawienia sobie przez współczesnego człowieka absolutnego wzorca wyborów – zdaje się mieć dwie odpowiedzi. Przede wszystkim odpowiedź negatywną: "[...] ludzie mają potrzebę wartości, które p r z e k r a c z a j ą kategoryalność ich działania. Nauka, filozofia, polityka są dzisiaj niezdolne do dostarczenia tej transcendencji"²³. Dziedziny te nie dostarczają więc współczesnemu człowiekowi wartości mogącej stanowić wzorzec dla jego moralnej oceny oraz ugruntowującej sens jego życia.

Co do filozofii, to analizuje pod tym kątem przede wszystkim ostatnie prace brytyjskiej filozofii analitycznej²⁴. Z założenia rezygnują one z szukania takiej właśnie wartości, a proponowana przez nie etyka jest ostatecznie tylko konwencjonalna: etyką ustaloną jedynie na podstawie założenia konieczności życia wspólnie z innymi, a nie ugruntowaną na doświadczeniu uniwersalnych wartości.

Na gruncie zaś marksizmu niektóre jego odmiany z góry odrzucają absolutny wzorzec wyborów, inne zaś przyjmując go (obrona i wyzwolenie uciskanych), popadają w trudności pogodzenia tego kroku z przyjmowanymi założeniami²⁵.

Znamienne dla egzystencjalizmu szukanie sensu istnienia wewnątrz jednostkowego bytu ludzkiego, we własnej egzystencji autentycznej (bycie autorem własnego projektu), jest skazane na tragiczne niespełnienie z powodu społecznego wymiaru życia, które jest z konieczności nieautentyczne (mogę wybrać tylko to, co proponuje mi świat zewnętrzny)²⁶.

Badania szkoły frankfurckiej przedstawiają zaś obraz człowieka zniewolonego przez system ucisków kulturowych, któremu proponują ideał egzystencji "wielowymiarowej", wyzwolonej od tych ucisków²⁷. Ostatecznie jednak wartość ta teoretycznie i praktycznie – jak przyznają sami przedstawiciele tej szkoły – nie jest możliwa do ucieleśnienia.

Nieproporcjonalnie dużo mniej uwagi autor poświęca bardziej nas tutaj interesującym typom filozofii, zwłaszcza zaś filozofii tomistycznej, na której wszak opierała się w zasadniczej mierze dotychczasowa teologia moralna. Apriorycznym systemom metafizycznym zarzuca, iż mogą one być jedynie "przypadkowym produktem określonej sytuacji kulturowej: absolutyzacja jej do podstawy sensu znaczyłaby popełnienie naj-

²³ Tamże s. 33.

²⁴ Zob. tamże s. 26 n.

²⁵ Zob. tamże s. 29-31.

²⁶ Zob. tamże s. 30 n.

²⁷ Zob. tamże s. 31 n.

gorszego z nadużyć²⁸, a więc zdaje się i tu zakładać swą tezę o uwarunkowaniu społeczno-kulturowym naszego poznawania. Natomiast filozofii tomistycznej – której metafizyka jest uprawiana na sposób aposterioryczny – zdaje się dotyczyć zarzut skierowany w stronę ugruntowania moralności i sensu życia w metafizyce i naturze: poznanie natury dokonywane w obrębie nauk przyrodniczych jest zawsze skazane na niepewność znamioną dla twierdzeń tych nauk i otwarte na dalszą konfrontację z doświadczeniem²⁹. Pomimo tego krytycznego dystansu wobec różnorodnych nurtów filozofii, uwidaczniającego się zresztą w całej pracy, autor nie jest skłonny całkowicie odrzucać metafizykowania, ponieważ "detronizacja metafizyki pociąga za sobą triumf pospolitości"³⁰. Nic jednak nie pisze, w jaki sposób miałby tę "nową" metafizykę rozumieć.

Odnosnie do problemu absolutnego wzorca wyborów na gruncie nauk szczegółowych i polityki tekst przede wszystkim wskazuje, że zarówno kierunki poszukiwań naukowych³¹, jak i decyzje polityczne³² same – jak najszybciej! – domagają się oceny w świetle kryteriów moralnych.

Wprawdzie więc na płaszczyźnie teoretycznej Chiavacci konstatuje dramatyczną sytuację współczesnego człowieka, polegającą na braku absolutnego wzorca wyborów, braku orientacji w świecie i zrozumienia sensu swojego życia, to jednak jego rozważania zdają się także wskazywać, że "milcząca większość" uczestników tego dramatu nie jest go świadoma³³. Zadowala się bowiem pozorami moralnej oceny, absolutyzując własną kulturę i obowiązujący w niej system norm (etnocentryzm), czyniąc go miarą dobra i zła moralnego, jedynie biernie się do niego dostosowując w swoim życiu. Źródło zaś tej postawy widzi nasz autor w "poszukiwaniu pewności"³⁴; ostrzega również przed jej konsekwencjami, które widzi w faszyzmie.

Podobne zjawiska Chiavacci skłonny jest dostrzegać również i w obozie katolickim³⁵. Z jednej strony stoją one, według niego, za – wspomnianą przeze mnie już powyżej – tendencją do pojmowania prawa naturalnego jako "kompletnego i niezmiennego wykazu norm postępowania". Z drugiej zaś tę postawę rezygnacji z własnego wysiłku poznania swych obowiązków moralnych i sensu własnego życia na rzecz

²⁸ Tamże s. 34.

²⁹ Zob. tamże s. 34.

³⁰ Zob. tamże.

³¹ Zob. tamże s. 25, 32 n.

³² Zob. tamże s. 33.

³³ Zob. tamże s. 27, 29.

³⁴ Zob. tamże s. 28.

³⁵ Zob. tamże.

tylko biernego dostosowania się do niejako gotowych recept autor widzi w szukaniu przez większość katolików XIX i XX w. (przynajmniej włoskich) odpowiedzi na kontrowersyjne problemy moralne u Stolicy Apostolskiej. Szukaniu – zdaniem Chiavacciego – nie zainteresowanym prawdą, ale jedynie dążącym do własnego spokoju, mało bowiem jest dla nich ważne, że odpowiedzi te są omylne i podlegające korekcie w teorii³⁶.

Jednakże odpowiedź Chiavacciego na pytanie o możliwość przedstawienia sobie przez współczesnego człowieka absolutnego wzorca wyborów nie jest tylko negatywna. Gdyby tak nie było, zamknięta zostałaby sensowność dalszej refleksji moralnej oraz sensowność głoszenia moralnego orędzia Ewangelii, z czego wszak autor nie ma zamiaru rezygnować. Odpowiedź ta ma również część pozytywną, nieco jednak – jak się wydaje – mniej wyraźnie zarysowaną w tekście. Kiedy bowiem pisze, że odpowiedź na dręczącą współczesnego człowieka potrzebę sensu życia, potrzebę absolutnego wzorca wyborów, "może być tylko propozycją, propozycją sensu i wartości, w których cierpiąca – fizycznie i duchowo – ludzkość mogłaby się wreszcie odnaleźć", natomiast nie ma "odpowiedzi gotowej i sformułowanej w tezach i argumentach"³⁷, zakłada, iż jest taka dziedzina – różna jednak od nauki, filozofii i polityki – gdzie można znaleźć ten właśnie wzorzec. Autor jednak nie określa treści tej "propozycji" ani nie wskazuje bezpośrednio dziedziny, w której mogłaby ona znaleźć swe źródło.

IV. WOLNOŚĆ JAKO SAMOZALEŻNOŚĆ W ZALEŻNOŚCI OD PRAWDY

Wprawdzie, oczywiście, zgodzić się należy z podstawową tendencją omawianej pracy zmierzającą w kierunku uzasadnienia możliwości moralności na tle konfrontacji z różnymi jej współczesnymi – mniej lub bardziej jawnymi – przeciwnikami, to jednak niektóre tezy wydają się dyskusyjne, inne jeszcze – nie do przyjęcia. Ograniczę się do spraw najważniejszych.

Diskusyjne jest pozostawienie przez autora rozwiązania zagadnienia możliwości wolności kompetencjom nauk szczegółowych (psychologii). Wydaje się, iż jest to zagadnienie domagające się istotnościowej analizy wchodzących tu w rachubę faktów, jeżeli nie mamy się rozminąć z samym pytaniem. Jest to zagadnienie filozoficzne.

Sformułowana na zakończenie całej pracy ostateczna odpowiedź na pytanie o możliwość wolności człowieka ("ludzie są całkowicie wolni") wprawdzie wydaje się prawdziwa, to jednak nie znajduje dostatecznego uzasadnienia na gruncie prze-

³⁶ Zob. tamże.

³⁷ Tamże s. 34.

prowadzonych wcześniej rozważań. Pozwalają one co najwyżej na wygłoszenie tezy, że nauki szczegółowe nie mają dzisiaj podstaw do odrzucania możliwości wolności.

Przede wszystkim jednak nie sposób zgodzić się z autorem, że uwarunkowania genetyczne i społeczno-kulturowe naszego poznania (o ile oczywiście one miałyby miejsce) nie są tym samym uwarunkowaniem i ograniczeniem wolności wyboru i dla tej wolności nie miałyby być ostatecznie ważne, iż w naszym poznaniu – tak właśnie rozumiałbym charakter tych uwarunkowań oraz istotę stanowiska epistemologicznego sformułowanego przez Chiavacciego – właściwie nie docieramy do prawdy o rzeczywistości, nie poznajemy prawdziwie. Ta koncepcja wolności zdaje się zapoznawać fakt, że o wolności stanowi nie tylko moment samozależności ("samookreślenie w obliczu różnych możliwości"), ale również moment zależności od poznanej i uznanej prawdy o sytuacji działania³⁸. Dopiero na tej zależności od prawdy opiera się samozależność. Wszystko to, co godzi w prawdę – zarówno w fazie jej poznania jak i w fazie odpowiedzenia na nią czynem – godzi zarazem w ludzką wolność, ogranicza samozależność.

V. KONSEKWENCJE AGNOSTYCYZMU

Za najbardziej doniosłą tezę całego artykułu uznałbym zarysowane stanowisko epistemologiczne; ono to przede wszystkim domagałoby się też bliższej analizy. Stanowisko to wydaje się pewną wersją agnostycyzmu. Te uwarunkowania naszego poznania nie są bowiem – w świetle sformułowań tekstu – uwarunkowaniami tylko co do jego genezy, ale i co do jego wartości logicznej, wszak polegają na jego "modyfikacji" przez każdorazową (zwłaszcza) sytuację społeczno-kulturową. Ta modyfikacja jest więc odpowiedzialna za to, iż rzeczywistości nie poznajemy prawdziwie (tak, jak ona jest sama w sobie), ale jedynie w strukturach relatywnych wobec określonego społeczeństwa i kultury.

W uzasadnieniu swego stanowiska epistemologicznego nasz autor odwołuje się jedynie do danych dostarczonych przez niektóre nauki szczegółowe. Nie jest to najmocniejszy fundament, z czego zresztą w innych kontekstach problemowych Chiavacci³⁹ zdaje sobie sprawę. Może więc nieco dziwić raczej kategoryczny ton, z jakim

³⁸ Moment ten uwydatnia K. Wojtyła (*Osoba i czyn*. Kraków 1969; *Osoba: podmiot i wspólnota*. "Roczniki Filozoficzne" 24:1976 z. 2 s. 5-40). Zob. także: T. S t y c z e Ń. *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?* "Zeszyty Naukowe KUL" 22:1979 nr 1-3 s. 87-97.

³⁹ *Moralność i samoświadomość* s. 24, 34.

to stanowisko formułuje, zwłaszcza że prowadzi ono do niezmiernie doniosłych praktycznie konsekwencji. Również – jak się wydaje – nie dostrzega on pewnych faktów, które są odnotowywane na gruncie także tych nauk szczegółowych, a które podważałyby jego stanowisko. I tak np. odnośnie do podkreślonego udziału języka w relatywizacji naszego poznawania wobec określonej kultury należy zwrócić uwagę, że znane są kultury, które posługują się wieloma językami, oraz języki funkcjonujące w bardzo różnych kulturach⁴⁰. Również pomimo wszystkich różnic między poszczególnymi językami należy dostrzec w nich pewne struktury uniwersalne, powodujące, że właściwie nie ma takiego języka, który nie byłby przekładalny na każdy inny język. A więc nie jest prawdą, że "każda kultura ma swój język", i stąd należałoby odnotować tylko różnice pomiędzy myśleniem przebiegającym w obrębie różnych kultur. Wydaje się także, że autor nazbyt jednostronnie podkreśla wpływ języka na nasze myślenie. Problematiczny jest bowiem charakter tego wpływu i warunkowania: być może nie wprowadza tylko ułud i ograniczeń do naszego poznawania, ale jest także jego sprawnym narzędziem, zależnym od struktur pozajęzykowych. Chiavacci rozstrzygnął to bez jakiegokolwiek dyskusji⁴¹.

Miejmy wreszcie nadzieję, że autor jest świadomy, iż brak wyraźnie zakreślonych granic dla swego stanowiska epistemologicznego może je narazić na zarzut podcinania własnych korzeni: jeżeli w s z e l k i e poznanie jest kulturowo uwarunkowane, to taki właśnie charakter musi również mieć także i ta teza.

Jakieś jednak granice temu stanowisku Chiavacci skłonny jest zakreślić (nie omija jednak przez to dopiero co sformułowanej trudności). Z jego obrębu wyjąkuje bowiem "doświadczenie wartości podstawowych" (doświadczenie moralne). Nie wiemy jednak, na jakiej podstawie to czyni. Z jednej bowiem strony pozostaje to w niezgodności z tymi tezami, które mówią, że właściwie całość naszego poznania jest kulturowo uwarunkowana, z drugiej zaś – nie ma w zasadzie miejsca na gruncie tego systemu dla dokonania takiego wyłomu, który wydaje się tylko wygodną dla autora furtką do ucieczki – być może jednak nieudanej – przed zarzutem relatywizmu etycznego. Między innymi chociażby i z tego powodu, że ujęcia językowe – które czyni odpowiedzialnymi za modyfikację naszego poznawczego obcowania z przedmiotem – występują nie tylko w poznaniu myślowym, ale również w doświadczeniu⁴².

⁴⁰ Zob. A. S c h a f f. *Język a poznanie*. Warszawa 1964.

⁴¹ Ostatnie badania psycholingwistyki zdają się falsyfikować tezę relatywizmu lingwistycznego przyjmującego całkowitą lub częściową determinację naszego poznania przez język. Na ten temat zob. A. G a w r o Ń s k i. *W sprawie relatywizmu językowego*. W: t e n ż e. *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa?* Warszawa 1984 s. 203-215.

⁴² Zob. R. I n g a r d e n. *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*. Warszawa 1972 s. 91.

Zwrócić także należałoby uwagę na fakt, że podkreślenie przez autora różnic pomiędzy poznaniem przebiegającymi w obrębie różnych kultur oraz ich uwarunkowań przez te kultury prowadzi do wniosku, iż jesteśmy zamknięci we własnym systemie społeczno-kulturowym i niemożliwe jest jakiegokolwiek ocenianie innych kultur, przyjętych w nich systemów wartości, a także żyjących w nich ludzi oraz ich czynów⁴³. Ludzie różnych kultur mogliby co najwyżej tylko stwierdzać podobieństwa lub odmienności swych przekonań oraz akceptować je lub ich nie akceptować, nie mogliby natomiast w sensowny sposób dyskutować z sobą na temat obiektywnej prawdziwości swoich przekonań.

Przede wszystkim jednak nie sposób zgodzić się z Chiavaccim, że te uwarunkowania naszego poznania – które sprowadzają się do tego, iż nie poznajemy prawdziwie – nie mają wpływu na "właściwy i specyficzny moment moralności". Takie stanowisko oznacza bowiem istotną redukcję faktu moralności. Przeocza ono bowiem, że u podstaw tego faktu tkwi *z g o d n o ś ć* z rzeczywistością; powinność moralna jest powinnością dostosowania się w działaniu do rzeczywistości (przede wszystkim godności osoby i – fundującej tę godność – ontycznej struktury osoby⁴⁴). Implikuje to oczywiście zasadniczą możliwość uchwycenia prawdy o tej rzeczywistości. Inaczej przecież powinność afirmowania godności osoby na miarę prawdy o tej godności i wszystkiego tego, co godność tę warunkuje, musiałaby się sprowadzić do powinności afirmowania godności osoby na miarę każdorazowego mniemania o tej godności⁴⁵.

To stanowisko epistemologiczne prowadzi oczywiście do określonej koncepcji norm moralnych. Wprawdzie jest ona przez autora tylko zasygnalizowana w sformułowaniach domagających się jeszcze pewnych uje dnoznacznień, to jednak odczytane w kontekście uzasadniającej je tezy o modyfikacjach naszego poznawania przez społeczeństwo i kulturę wskazują na wyraźną tendencję do odrzucenia możliwości sformułowania jakiegokolwiek ogólnie ważnej szczegółowej normy moralnej⁴⁶. Chociaż można

⁴³ Por. R. T r i g g. *Rozum a zaangażowanie*. Warszawa 1977; T. S t y c z e Ń. *Prawda o człowieku a etyka*. "Roczniki Filozoficzne" 30:1982 z. 2 s. 41-96 (zwł. 84 n.).

⁴⁴ Zob. T. S t y c z e Ń. *ABC etyki*. Lublin 1981 s. 20-22.

⁴⁵ Por. t e n ż e. *Prawda o człowieku* s. 53.

⁴⁶ Chiavacciemu nie jest jednak obca również myśl, aby źródło niemożliwości absolutnie ważnych szczegółowych norm moralnych widzieć w zmienności natury ludzkiej, a zwłaszcza w określaniu jej przez samego człowieka. Uwidacznia się to jednak w innych jego pracach: *Etos chrześcijański* s. 10 n.; *La legge naturale ieri e oggi*. W: *Nuove prospettive di morale coniugale*. Brescia 1969 s. 75 (cyt. za: G. P i a n a. *O hermeneutykę decyzji etycznej*. "Communio" 1:1981 nr 3 s. 38). Krytykę tego stanowiska przeprowadza T. Styczeń (*Prawda o człowieku; Prawda o człowieku miarą jego afirmacji*. "Communio" 2:1982 nr 4 s. 103-113). Tendencja do odrzucania możliwości istnienia i sformułowania absolutnie ważnych norm moralnych jest dość typowa dla współczesnych moralistów zachodnich, w tym również i katolickich teologów. Przedstawienie stanowiska tych ostatnich oraz jego krytyczną analizę przeprowadza A. Szostek (*Normy i wyjątki. Filozoficzne aspekty dyskusji wobec norm ogólnie ważnych we współczesnej teologii*. Lublin 1980). Zob. tak-

by się zgodzić z Chiavaccim, że system norm obowiązujących w jednej kulturze jest tylko relatywny wobec tej kultury (z tego chociażby powodu, iż musi on zawierać także normy relatywne wobec tej kultury), to jednak nie można się zgodzić z tą tezą, gdyby ją rozumieć – do czego wszak prowadzą jego założenia epistemologiczne – w ten sposób, że każda z tych norm musi być tylko warunkowa. Dyskusja z tym stanowiskiem powinna się więc rozpocząć od przebadania tych założeń. Dotychczasowe analizy pokazały przynajmniej, że nie są one dostatecznie uzasadnione.

Autor jednak mimo wszystko chce utrzymać ideę prawa naturalnego. Kiedy stawia warunek, żeby prawo naturalne było poszukiwane poza – ponad – funkcjonującą normą, zdaje się przezeń rozumieć niejako wciąż oddalającą się granicę, której nigdy nie możemy osiągnąć. Każda wszak "funkcjonująca norma" jest – na gruncie jego stanowiska epistemologicznego – relatywna wobec określonej sytuacji społeczno-kulturowej. Sensowne zdaje się tu tylko *s z u k a n i e* prawa naturalnego, a niemożliwe byłoby jego znalezienie, gdyż każdorazowy rezultat tych poszukiwań jest już uwarunkowany⁴⁷. Również i tutaj należałoby wprawdzie zająć się ukrytą za tą ideą określoną teorią poznania.

Natomiast co do pojmowania prawa naturalnego jako tylko kilku najbardziej ogólnych norm, należałoby jedynie zwrócić uwagę – pomijając inne racje, które przemawiają za odrzuceniem tej koncepcji, oraz dyskusję, czy ta koncepcja zgodna jest ze stanowiskiem św. Tomasza i z autentyczną tradycją katolicką – że błędnie (błąd ten bardzo często się obecnie popełnia) autor pojmuje zmianę warunków działania i rozwój wiedzy antropologicznej jako prowadzące do niemożności wchodzenia w obręb prawa naturalnego również jakichś szczegółowych norm moralnych. Tymczasem zmiany te prowadzą tylko do formułowania nowych reguł aplikacji niezmiennych norm

że: T. S t y c z e Ń. *Problem ogólnej ważności norm etycznych*. "Zeszyty Naukowe KUL" 24:1981 nr 1 s. 39-67.

⁴⁷ "Owoce tej złożonej refleksji moralnej [...] będzie właśnie to, co powszechnie określa się mianem prawa natury [...] Refleksja moralna polega właśnie na ustawicznym dążeniu do wyrażenia tegoż doświadczenia moralnego za pomocą coraz to bardziej odpowiednich, a wciąż niewystarczających nakazów [...]" (C h i a v a c c i. *Etos chrześcijański* s. 17). Cały zresztą ten artykuł rozwija przeciwstawienie "etyki nakazu" i "etyki poszukiwań". Pierwszy wzorzec etyki pojmować ma ją jako niezmienny i wykończony system norm. Drugi – za którym opowiada się autor – rozumie ją jako poszukiwanie norm, będące zawsze jedynie "konkretyzacją, na danym etapie dziejów i na określonym poziomie samozrozumienia człowieka, dziedziny odniesienia absolutnego – świata wartości, jaki towarzyszy człowiekowi" (tamże s. 10). U źródeł tego pojmowania etyki tkwi zaś założenie, że "samourzeczywistnianie się człowieka [...] jest urzeczywistnianiem idealnego wzorca ludzkiego, który koncentruje się wokół pewnych podstawowych ukierunkowań, ale nie jest wystarczająco poznany i dlatego stanowi sam w sobie stałe – i fundamentalne – zadanie moralne" (tamże s. 10 n.).

(dlatego przez to ujawniają ich niezmiennosc) albo do zmiany w obrębie poznania prawa naturalnego, które oczywiście także narażone jest na błąd⁴⁸.

VI. NIEWYSTARCZALNOŚĆ KRYTYKI NIEKTÓRYCH KONCEPCJI MORALNOŚCI

Kilka kontrowersyjnych momentów zawiera również odpowiedź Chiavacciego na drugie z postawionych na wstępie pytań. W jej części negatywnej – krytycznie ustosunkowującej się wobec możliwości zaczerpnięcia przez współczesnego człowieka absolutnego wzorca wyborów w dziedzinie filozofii, nauk szczegółowych i polityki – niepokój budzi zwłaszcza jego krytyka stanowiska filozofii tomistycznej w odnośnej sprawie (jak i w ogóle filozofii klasycznie pojętej). Przede wszystkim w porównaniu z przedstawieniem pozostałych nurtów współczesnej filozofii analiza tego stanowiska zajmuje nieproporcjonalnie mniej miejsca, co dziwi chociażby z tego powodu, że dotychczasowa teologia moralna opierała się na założeniach tej filozofii. Analiza ta – przeprowadzona niejako anonimowo, bez wyraźnego nazwania dyskutowanego stanowiska – zawiera też pewne niejasności. Nie bardzo wiadomo, czy autor jest świadomy, że metafizyki tomistycznej nie należy rozumieć jako apriorycznego systemu, ale że jest ona uprawiana w sposób aposterioryczny. Jeżeli jest on świadom tej różnicy, to z kolei trudno zrozumieć, dlaczego w sposób wyraźny nie wysuwa pod adresem tej aposteriorycznej metafizyki swego koronnego argumentu o społeczno-kulturowych uwarunkowaniach ludzkiego poznania, który kieruje tylko w stronę apriorycznych systemów metafizycznych. Zarzut ten odnosiłby się do obu tych typów metafizyk. Zarzut jednak – jak widzieliśmy – chyba nie najmocniejszy i ewentualnie tylko prawdopodobny z racji swego źródła w badaniach nauk empirycznych. Metafizyka tomistyczna nie musi się więc chyba poczuć zagrożona w swoich posadach.

Jeżeli zaś chodzi o odrzucenie przez autora możliwości ugruntowania moralności w "naturze" z uwagi na to, że jej poznanie w naukach przyrodniczych jest zawsze niepewne, to zarzut ten byłby trafny, gdyby filozofia tomistyczna zrezygnowała z poznania "natury" w obrębie własnych środków poznawczych. "Natura", w której filozofia

⁴⁸ W cytowanym tu artykule *Etos chrześcijański* Chiavacci wyraźnie podkreśla (także spacjowaniem), że w poznaniu własnych obowiązków moralnych człowiek "nie może i nie powinien działać sam" (s. 16) z jednej strony z uwagi na ograniczenia własnego poznania przez czynniki społeczno-kulturowe, z drugiej zaś z uwagi na obowiązek uwzględnienia wszelkich możliwych środków do spełnienia tego trudnego zadania, a więc doświadczenia moralnego innych ludzi także. Nie przeocza autor tu zatem tego, czego nie wyakcentował w swej wcześniejszej pracy.

tomistyczna skłonna jest widzieć kryterium dobra i zła moralnego, to wszak istotna struktura bytu (tutaj: bytu ludzkiego) w aspekcie jego działania. Do jej poznania pretenduje przede wszystkim filozofia typu klasycznego. Nauki przyrodnicze zadowolają się badaniem bytu ludzkiego w całej jego przypadkowości i własnymi środkami nie potrafią odróżnić tego, co istotne, od tego, co przypadkowe.

Odnosnie do wyrażonej przez autora potrzeby metafizyki należy zauważyć, że obawa przed "triumfem pospolitości" nie jest właściwym powodem jej ukonstytuowania, chociaż z uwagi na zamknięcie możliwości spełnienia klasycnofilozoficznych aspiracji poznawczych w przyjętych założeniach epistemologicznych być może tylko ten powód pozostaje. Wtedy "metafizyka" rzeczywiście może być rozumiana jako wytwór działalności ukierunkowanej nie w stronę prawdy, ale zaspokojenia pragnienia niepospolitości.

VII. NIEWYSTARCZALNOŚĆ PROPOZYCJI UGRUNTOWANIA MORALNOŚCI

Tekst upoważnia do stwierdzenia, że Chiavacci ma również pozytywną odpowiedź na możliwość absolutnego wzorca wyborów dla współczesnego człowieka. Treść tej odpowiedzi pozostawiona jest jednak tylko domysłem czytelników, nie jest bowiem wyraźnie wyeksplikowana. Wydaje się, że ustalenia naszego autora dopuszczają przyjęcie dwóch dziedzin, w których ten wzorec jest do znalezienia. Z jednej strony jest to dziedzina doświadczenia moralnego, o którym wszak twierdził, że jest nieuwarunkowane. Z drugiej zaś – bardziej bezpośrednio ją tekst wskazuje – jest to dziedzina Objawienia. Ją bowiem zdaje się mieć Chiavacci na myśli, kiedy pisze, że nie ma "odpowiedzi gotowej i sformułowanej w tezach i argumentach", odpowiedź bowiem może być "tylko propozycją", a źródłem tej propozycji nie może być dziedzina filozofii, nauki i polityki. Źródłem tej propozycji nie może również być sam autor, ograniczony w swym poznaniu przez społeczno-kulturowe uwarunkowania. W rachubę wchodzi tu tylko – jak się wydaje – propozycja Boga wobec człowieka. Nie jest jednak jasne to przeciwstawienie "propozycji" "odpowiedzi gotowej i sformułowanej w tezach i argumentach". Nie widać bowiem racji, z uwagi na które "propozycja" nie miałyby być właśnie taka. Wręcz przeciwnie, ona powinna być taka właśnie, jeżeli wiadomo ma być, co i dlaczego jest proponowane. Jest to warunek możliwości jej rozumnego przyjęcia przez człowieka. Taki też charakter ma Objawienie chrześcijańskie, które wszak zakorzenia się w porządku rozumu i doświadczenia i nie jest wobec niego czymś całkowicie obcym. O ile tylko te domysły trafiają w niejasno wyrażone intencje autora, to miałyby tu miejsce pewna irracjonalizacja Objawienia, będąca znów konsekwencją teoriopoznaw-

czych założeń. Wprawdzie można by się zgodzić z nim, że współczesny człowiek coraz bardziej pozbawiony jest orientacji w świecie i źródło tego dramatu tkwi w odrzuceniu słowa Boga o człowieku, to jednak trudno jest przyjąć, że wskazanie "drogi powrotu" temu człowiekowi może być dokonane przez jakieś radykalne zanegowanie możliwości ludzkiego rozumu i jego związku z dziedziną Objawienia.

Być może w związku z oboma "domyślnymi" przeze mnie źródłami, w których Chiavacci prawdopodobnie chciałby ugruntować moralność i samorozumienie, po dalszej analizie – i utrzymaniu jego stanowiska epistemologicznego – wróciłyby znów trudności przedstawienia sobie absolutnego wzorca wyborów...

VIII. AUTORYTET A SUMIENIE

Chybiony wydaje się zarzut szukania własnego spokoju, a nie prawdy skierowany przez Chiavacciego w stronę katolików odwołujących się do Stolicy Apostolskiej w spornych kwestiach moralnych. Pomijając już to, że tendencja ta, niestety, nie jest powszechna wśród współczesnych katolików Zachodu i wbrew naszemu autorowi należałoby chyba odnotować tendencję wprost przeciwną, zarzut ten zapoznaje przede wszystkim fakt, iż udział autorytetu w rozstrzygnięciach sumienia jest całkowicie racjonalny i wcale nie musi świadczyć o niedojrzałości odwołującego się doń człowieka. Może być on wyrazem jego odpowiedzialności: z jednej strony świadomości własnych ograniczeń w dziedzinie poznawczej i przekonaniu o kompetencji i bezstronności (a przynajmniej – patrzeniu z nie mojej strony) autorytetu, z drugiej zaś świadomości powagi możliwości realizacji dobra i zła moralnego. Nic nie wskazuje na to, że Chiavacci uwzględnił te fakty, skoro neguje sensowność (i obowiązek) odwoływania się przez katolików do najwyższego w ich oczach ziemskiego autorytetu, jakim jest papież. Sugerowałby, że każdy powinien sam szukać swych obowiązków moralnych.

Bez względu jednak na to, czy analizowany tekst upoważnia do wygłoszenia tego ostatniego twierdzenia, kwalifikuje to odwoływanie się jako szukanie własnego spokoju, a nie prawdy, ponieważ – jego zdaniem – wierni ci nie zważają na fakt, iż decyzje papieskie są omylne. Nie zważają więc na prawdę i uciekają od trudów i niepokojów jej poszukiwania we własnym zakresie. W rozumowaniu tym autor zapomina jednak dodać, iż wprawdzie nauczanie papieskie (chodzi tu o tzw. zwyczajne nauczanie) nie jest ostatecznie nieomyślne, to z racji Boskiej opieki nad tym nauczaniem (w co wszak wierni powinni wierzyć) dokonywane w jego ramach rozstrzygnięcia dotyczące spraw moralności, skierowane do wszystkich wiernych i zobowiązujące do wewnętrznego

przyjęcia, dają pewność moralną, że ich treść wolna jest od błędów⁴⁹. A więc są tylko w bardzo małym stopniu omylne. W każdym razie są mniej omylne niż sądy poszczególnych wiernych, o których nasz autor nic nie wspomina, że są omylni. Dodać tu wreszcie należy, że decyzje papieskie nie zobowiązują tych wiernych, którzy mają p e w n o ś ć, że są one błędne. Wszystkie te dane przemawiają za tym, że katolicy mają jak najbardziej prawo oczekiwać od papieskiego nauczania prawdy, a nie tylko "spokojnej przystani". Pomoc autorytetu w dziedzinie moralnej nie eliminuje również trudu i wysiłku: pozostaje tu bowiem wciąż do przeskoczenia przepaść, aby p r z y - s w o i ć sobie podaną prawdę, do czego wszak zobowiązują akty nauczania papieskiego, oczekujące wewnętrznego ich uznania, a nie tylko zewnętrznego konformizmu. Przepaść tym głębsza, im trudniejsza i bardziej wymagająca jest ta prawda. Przejście zaś od ogólników do przyjrzenia się konkretnym rozstrzygnięciom Stolicy Apostolskiej pokazuje, że – w przeciwieństwie do wszystkich innych głosów współczesnego świata, które skłonne są obniżyć poprzeczkę człowiekowi – naucza ona prawdy na miarę wielkości człowieka, a więc prawdy trudnej. Również i obowiązek wcielenia tej prawdy w życie pociąga za sobą to, że życie katolików odwołujących się do powyższego autorytetu dalekie jest od "oazy spokoju", za jakie nasz autor jest je skłonny uważać.

*

Wszystkie poczynione tu uwagi – mogące być oczywiście tylko zarysem jakiegoś bardziej odpowiedzialnego ustosunkowania się wobec ustaleń prezentowanego artykułu, również z konieczności jedynie szkicowych i z tego powodu mogących rodzić nieporozumienia, których być może padłem mimowolną ofiarą – wskazują, że fundament "nowych orientacji teologii moralnej", do jakich pretenduje praca *Perspektywy i problemy teologii moralnej*, zawiera pewne istotne pęknięcia, narażające na niebezpieczeństwo wzniesioną nań budowlę.

⁴⁹ Zob. ks. H. B o g a c k i. *Postuszeństwo należne papieskiemu nauczaniu zwyczajnemu*. "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 9:1962 z. 2 s. 5-36.

THE PROBLEM OF THE REGENERATION OF MORAL THEOLOGY
IN ENRICO CHIAVACCI'S FORMULATION

S u m m a r y

The paper presents and criticizes Enrico Chiavacci's standpoint concerning, generally speaking, the attitudes of morality which attitudes are to be the foundation of the new manner of pursuing moral theology. According to the author it was, first of all, the results of particular sciences that questioned the very possibility of morality. On the one hand, they seem to question the possibility of freedom which freedom is the foundation of morality. On the other hand, they question the existence of the absolute criterion of morality. In keeping with the first matter, the author thinks that modern science has yet not dismissed man's freedom, though he defended this thesis at the expense of some groundless resignation from the rootedness of freedom in cognition. The second problem, though, is at the centre of Chiavacci's interest. He accepts a thesis which thesis cannot be sustained, and which some representatives of particular sciences put forward. It is the thesis of a social and cultural conditioning of our cognition. In the light of this thesis he criticizes various possible forms of grounding the absolute moral norm of morality, including the well-known thesis in Thomistic ethics which thesis "sees" this norm in human nature. The epistemological thesis which Chiavacci assumed (and which thesis leads to his questioning, among others, the possibility of the existence of absolute norms, modification of the sense of natural law etc.) is not, however, consequently applied by him. Since he, as it were, gives it up (because of some unknown reasons, in the light of accepted assumptions) in his, roughly described, positive proposal of grounding the absolute criterion of morality on "the experience of basic values" and also on the reading out of Revelation.

Translated by Jan Kłos