

TELEOLOGIZM A ANTROPOLOGIA

1. Spór deontologizmu z teleologizmem, od dawna toczy się wśród filozofów, w ostatnich kilkunastu latach podjęty został na nowo, tym razem przez teologów katolickich. Przypomnijmy: teleologista — odróżniwszy dobroć czynu (odnoszącą się wyłącznie do intencji sprawcy) od jego słuszności (dotyczącej obiektywnej trafności czynu, niezależnej od wiedzy i intencji jego sprawcy) — twierdzi, iż j e d y n y m kryterium słuszności czynu są jego skutki. Deontologista natomiast — nie zawsze skłonny tak ostro odróżniać dobroć od słuszności — uważa, że wartość czynu winna być mierzona nie wyłącznie skutkami. Deontologista skrajny nie przypisuje skutkom żadnej moralnej doniosłości, zaś deontologista umiarkowany dopuszcza rachunek dóbr obok innego, niesprowadzalnego doń, czynnika wpływającego istotnie na moralną wartość czynu¹. Momentem, który zapoczątkował szczególne zainteresowanie teologów rzeczonym sporem, było ukazanie się encykliki *Humanae vitae* (dalej cytowanej jako HV) w 1968 roku. Wielu teologów, którzy dość niechętnie zareagowali na stanowisko wyrażone w HV, ostrze swej krytyki zwrócili przede wszystkim przeciw zastosowanemu w niej typowi argumentacji, który zdaje się być klasycznym przykładem umiarkowanego deontologizmu. Sprzeciwiając się kategorycznie stosowaniu sztucznych sposobów regulacji urodzeń, papież Paweł VI odwołuje się nie tylko do zgubnych skutków takiej praktyki (HV p. 17), ale najpierw i przede wszystkim do natury aktu małżeńskiego zarówno w jej filozoficznym, jak i teologicznym aspekcie (HV p. 11-13) i ten argument uważa za wystarczający dla sformułowania wspomnianego zakazu (HV p. 14), jeszcze przed rozważeniem jego następstw.

¹ Por.: T. Styczeń, *ABC etyki*, Lublin 1981, s. 23—26. Szerzej o obu stanowiskach i ich odmianach por. W. K. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs 1973², s. 12—33. Spośród teologów sprawie teleologicznego i deontologicznego uzasadniania norm najwięcej uwagi poświęcił B. Schüller; por. zwłaszcza jego: *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischen Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf 1973. Por. też: F. Böckle, *Fundamental-moral*, München 1977, s. 310—315; F. Scholz, *Głosić normy — to je uzasadniać. Przyczynek do zagadnienia obowiązywania bezwzględnego wtórnych operatywnych norm zakazujących*, RF 22 (1974) z. 2, s. 63—82; Ch. Curran, *Der Utilitarismus und die heutige Moraltheologie. Stand der Diskussion*, Concilium 12 (1976) 671—681.

Okoliczności, w jakich teologowie zainteresowali się bardziej niż dotąd sporem między deontologizmem a teleologizmem, a także fakt, iż partnerami dyskusji stali się właśnie teologowie katolicy, zmodyfikowały i skomplikowały nieco sam spór.

P o pierwsze więc, jego uczestnicy skupili uwagę na tym typie uzasadnienia deontologicznego, jaki właściwy jest tradycyjnej teologii moralnej i jaki znalazł odbicie także w HV; jest nim przede wszystkim odwołanie się do natury czynu, a w związku z tym również do natury człowieka (prawa naturalnego).

P o drugie, choć reakcja teologów zwróciła się głównie przeciw argumentacji deontologicznej, w istocie rzeczy chodziło o to, czy i jak można uzasadnić istnienie tak zwanych szczegółowych (treściowych) norm ogólnie ważnych w etyce w ogóle, a w katolickiej teologii w szczególności. Tradycyjna teologia moralna uznawała istnienie szeregu takich norm (zwanych też bezwyjątkowymi, absolutnymi bądź kategorycznymi), zwłaszcza w zakresie objętym V, VI i VIII przykazaniem Dekalogu ². Zauważmy jednak, że — ściśle biorąc — czym innym jest etyczny problem istnienia treściowych norm absolutnych, czym innym zaś metaetyczna kwestia poprawności argumentacji deontologicznej. Wprawdzie nie jest przypadkiem, że właśnie deontologię bronią zazwyczaj istnienia takich norm, a teleologię temu przeczą (o powodach tego wspomnimy później), tym niemniej możliwym wydaje się zarówno system deontologiczny, który przeczyłby ich istnieniu (przykład taki podany zostanie pod koniec niniejszych rozważań), jak i tym bardziej pogląd, według którego można teleologicznie uzasadnić bezwyjątkowość niektórych norm szczegółowych. Należy więc pamiętać, iż współcześni teologowie, określane niekiedy mianem teleologów ³, bronią d w ó c h zarazem poglądów: teleologizmu i relatywizmu ⁴. Sądzę, że związek obu tych stanowisk nie jest przez zainteresowanych sporem autorów dostrzeżony i zanalizowany tak, jak na to zasługuje.

T r z e c i m czynnikiem odróżniającym omawianą tu dyskusję

² Szczegółowe (treściowe, operatywne) normy ogólnie ważne, to normy — na ogół negatywne — regulujące określone dziedziny ludzkiego postępowania, mieszczące się w zakresie tzw. aktów zewnętrznych naturalnych („innerwertliche”), które obowiązują każdy podmiot, zawsze i wszędzie. Bliżej o tej kategorii norm w porównaniu z innymi por.: A. Szostek, *Normy i wyjątki*, Lublin 1980, s. 14—15; s. 41—47.

³ Por. np.: F. Scholz, *Innere, aber nicht absolute Abwegigkeit*, w: *Theologie der Gegenwart* 24 (1981) 164.

⁴ Przez relatywizm rozumiem tu więc pogląd przeczący istnieniu absolutnych treściowych norm moralnych, pogląd przeciwny nazywamy absolutyzmem.

teologów od dotychczasowej historii sporu między deontologizmem a teleologizmem jest wspólne przekonanie wszystkich biorących w niej udział, że kryterium decydującym o wartości moralnej — a więc i o słuszności — czynu jest wzgląd na dobro osoby; w przypadku czynów zewnętrznych naturalnych jest nim dobro osoby ludzkiej. Dla eudajmonisty będzie nim dobro podmiotu działania, dla personalisty — dobro adresata czynu („osoby-przedmiotu”)⁵. Tak czy inaczej aksjologię zakorzeniają teologowie katoliccy w antropologii, przynajmniej w zakresie wyznaczonym przez omawiany tu spór. Tu więc, w „normatywnie doniosłej” koncepcji człowieka, szukać należy zarówno podstaw relatywizmu bądź absolutyzmu, jak i teleologizmu bądź deontologizmu. Choć bowiem, jak wspomniano, opowiedzenie się za którymś ze stanowisk metaetycznych nie prowadzi nieuchronnie do akceptowania lub kwestionowania istnienia treściowych norm absolutnych, tym niemniej wybór każdego z nich wiąże się z pewnymi implikacjami antropologicznymi.

W poniższych uwagach spróbuję pokazać najpierw niektóre z tych implikacji, następnie zaś rozważyć — w kontekście krytycznego spojrzenia na tocząca się obecnie wśród teologów dyskusję — jakie założenia antropologiczne są niezbędne, by zagwarantować „teleologiczny obiektywizm”, którego bronią — przynajmniej werbalnie — rzecznicy teleologizmu we współczesnej teologii. Zagadnienia te stanowią by mogły temat obszernych i gruntownych analiz. Tu poprzestaniemy na szkicowym tylko ich zarysowaniu. Zgodnie z tytułem artykułu interesować nas będzie bardziej antropologiczne ugruntowanie teleologizmu niż deontologizmu, a to po pierwsze dlatego, że podstawowe intuicje teleologizmu wydają się autorowi niniejszych uwag trafne, po drugie zaś, ponieważ większość współczesnych moralistów katolickich go podziela, choć może nie zawsze dość konsekwentnie. Niekonsekwencje te, jak podejrzewam, wynikają z przyjęcia takich założeń antropologicznych, które pozornie tylko harmonizują z teleologizmem. Rozważania poniższe, być może, przyczynią się nieco do przezwyciężenia impasu, jaki daje się zauważyć w omawianym tu sporze, a jaki źródło swe zdaje się mieć między innymi właśnie w niedopracowaniu antropologicznych przesłanek obu spornych stanowisk⁶.

5 T. Styczeń, *ABC etyki*, dz. cyt., s. 20—22; T. Styczeń, A. Szostek, *Uwagi o istocie moralności*, RF 22 (1974) z. 2, 22—27; A. Szostek, *Pozycja osoby w strukturze moralności*, RF 24 (1976) z. 2, 44—56.

6 Próbę przezwyciężenia tego impasu podejmują ostatnio m. in. P. Knauer, *Fundamentelethik: Teleologische als deontologische Normenbegründung*, *Theologie und Philosophie* 55 (1980) z. 3, 321—360 oraz F. Scholz

2. Obydwa te stanowiska zakładają aksjologiczno-antropologiczne presupozycje, ale obydwaj inne, i inaczej.

Deontologisci kładą nacisk na moralną doniosłość wewnętrznej struktury poszczególnych rodzajów aktów ludzkich (natury czynu); doniosłość tak wielką, iż czynu z natury (wewnętrznie) złego nie mogą usprawiedliwić żadne okoliczności ani najlepsza nawet intencja sprawcy⁷. Podkreślenie rangi natury czynu sprawia wrażenie, jakoby deontologisci neotomistyczni traktowali ją jako normę moralności niezależną od dobra człowieka i jego natury. Wrażenie to znika jednak, gdy pamięta się o systemowym usytuowaniu traktatu o strukturze i moralności aktów ludzkich. Nie bez powodu tradycyjne podręczniki teologii moralnej rozpoczynały się zazwyczaj traktatem „De fine ultimo hominis” albo „De beatitudine”. Dopiero po sprecyzowaniu celu ostatecznego człowieka oraz po uznaniu rozumnej natury ludzkiej za bliższą obiektywną normę moralności (w której znajduje wyraz norma ostateczna: Boski Rozum) omawiano problematykę moralnej ważności natury czynu. T. Ślipko na przykład, doprecyzowując tradycyjny wykład etyki tomistycznej, w naturze osoby ludzkiej, integralnej i uporządkowanej, widzi konstytutywną zasadę wartości moralnych⁸. Nietrudno się też doczytać tego kontekstu systemowego w odwoływaniu się przez Pawła VI do natury aktu małżeńskiego⁹.

w cyt. artykule (przyp. 3), w którym nawiązuje m. in. do mojego artykułu „Rola natury czynu w argumentacji etycznej”, RF 27 (1979) z. 2, 97—112. Niższy artykuł zawiera doprecyzowanie i częściowe rozwinięcie zawartego tam (wcześniej zaś w cyt. pozycji „Normy i wyjątki”) stanowiska.

⁷ Por. opinię św. Tomasza: „Ea, quae secundum se mala sunt, nullo fine bene fieri possunt”, S. Th. I-II q. 88 a. 6 ad 3.

⁸ T. Ślipko, *Etos chrześcijański*, Kraków 1974, s. 176—182. Powołuję się na poglądy Ślipko dlatego, że autor ten jest parokrotnie cytowany i — niekiedy pośrednio — krytykowany przez F. Scholza. Por. np. tegoż: *Wege, und Auswege der Moraltheologie*, München 1976, s. 75—79; „Kauft den Kairos aus”. *Zur ethischen Beurteilung von Handlungen, in dene Wohl und übel unlösbar verwoben sind*, w: *Theologie der Gegenwart* 23 (1980) 32; *Objekt und Umstände*, w: *Christlich glauben und handeln*, Düsseldorf 1977, s. 246; „Innere ...” (art. cyt.), 169.

⁹ „Albowiem stosunek małżeński z najgłębszej swojej istoty, łącząc najściślejszą więź męża i żonę, jednocześnie czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia, zgodnie z prawami zawartymi w samej naturze mężczyzny i kobiety. Jeżeli zatem zostaną zachowane te dwa istotne elementy stosunku małżeńskiego, a więc oznaczenie jedności i rodzicielstwa, to wtedy zatrzymuje on w pełni swoje znaczenie wzajemnej i prawdziwej miłości oraz swoje odniesienie do bardzo wzniosłego zadania, do którego człowiek zostaje powołany — mianowicie do rodzicielstwa”, HV p. 12 (cyt. za: *Notificationes e curia metropolitana Cracoviensi 1-4* (1969) 83; „Nie wolno wziąć za przedmiot aktu woli tego, co ze swej istoty narusza ład moralny — a co tym samym należy uznać za niegodne człowieka — nawet w wypadku, jeżeli zosta-

Przyznanie naturze (wewnętrznej strukturze) niektórych czynów takiej doniosłości moralnej, przy respektowaniu zarazem tezy, iż czynnikiem determinującym wartość moralną postępowania człowieka jest jego cel ostateczny, świadczy o uznaniu szczególnie „mocnego” związku między spełnianiem tych czynów a możliwością spełnienia się zarówno ich sprawcy, jak i adresata (choć każdego w innym aspekcie). Stwierdzenie, że zabicie niewinnego jest aktem wewnętrznie złym, wyraża więc przekonanie, że dokonanie tego czynu narusza nieuchronnie porządek moralny; ten ostatni zaś tak istotnie wyraża właściwą osobie ludzkiej strukturę bycia i działania, iż jego przestrzeganie stanowi jedyną drogę, na której człowiek — nie tylko adresat tego czynu (co jest oczywiste), ale i jego podmiot — może osiągnąć swoją pełnię (doskonałość, szczęście). Innymi słowy, uznanie, że zakaz „nie należy zabijać (bezpośrednio) niewinnego!” jest normą ogólnie ważną, różnoważne jest przyznaniu życiu ludzkiemu rangi nietykalności, jaką naruszyć można (jeżeli można; problemu kary śmierci tu nie rozważamy) jedynie wskutek uprzedniego i odpowiednio ciężkiego zawinienia jego podmiotu. Podobnie zakaz sztucznej regulacji poczęć wyraża — w intencji autora HV — taki związek integralnie pojętego sensu współżycia małżeńskiego z osobowym spełnieniem się przezeń małżonków, iż jego naruszenie nieuchronnie utrudnia owo spełnienie. Sformułowana w dokumencie Kongregacji ds. Doktryny Wiary „Persona Humana” jednoznacznie negatywną oceną praktyk homoseksualnych zakłada istotną zależność autentycznego rozwoju człowieka od określonego sposobu traktowania popędu seksualnego itp.

Zauważmy, że te i podobne zakazy tradycyjnej teologii moralnej oraz urzędu nauczycielskiego Kościoła dotyczą czynów, które angażują nie tylko duchową, ale i cielesną sferę człowieka. Deontologii mogą się oczywiście mylić, modyfikować swe poglądy etc., zawsze jednak u podstaw zarówno tych poglądów, jak i ich ewentualnej korekty, leży przeświadczenie, iż droga rozwoju człowiekaznaczona jest gruntownie jego duchowo-cielesną strukturą (naturą). Duchowość człowieka tak głęboko jest związana z jego cielesnością, że ignorowanie pewnych prawidłowości tej ostatniej uniemożliwia bądź znacznie utrudnia osiągnięcie pełnej, integralnej doskonałości (szczęścia). Formułując ogólnie ważne treściowe normy deontologii muszą też założyć dostateczną stałość i poznawalność natury ludzkiej, inaczej nie sposób zadowalająco te normy uzasadnić. Na ten aspekt kładę tu jednak mniejszy nacisk, jest on bowiem znany i oczywisty, ponadto zaś — jak zobaczymy — ważny dla te-

je to dokonane w zamiarze zachowania lub pomnożenia dóbr poszczególnych ludzi, rodzin czy społeczeństwa” (HV p. 14).

leologistów nie mniej niż dla deontologistów. Znamienne dla tych ostatnich wydaje się raczej tak silne związanie niektórych zewnętrznych i naturalnych aktów człowieka z jego naturą, iż pozwala to im poniekąd autonomizować etykę w stosunku do antropologii: mogą oni, założywszy ów związek, odwoływać się następnie w wielu wypadkach jedynie do natury czynu jako do bliższej normy moralności.

Inaczej teleologisci. Uznając rachunek dóbr powodowanych przez dany czyn za jedyną podstawę oceny jego słuszności likwidują niejako wszelkie pośrednie i drugorzędne jej kryteria. Pod pewnym względem teleologista jest bardziej powściągliwy niż jego adwersarz w przyjmowaniu wstępnych założeń antropologicznych: nie musi on zakładać tak wyraźnie i tak daleko posuniętej stałości ludzkiej natury, ani też uznawać istotnego związku między pewnymi czynami a możliwością respektu dla godności ich adresata bądź samorealizacji podmiotu. Odrzucając wszelkie inne rodzaje argumentacji etycznej z wyjątkiem kalkulacji dóbr, zachowuje on niejako postawę neutralną: nie sugeruje wprost ani nie neguje istnienia owego „mocnego” związku poszczególnych czynów z tym, co stanowi podstawę oceny ich słuszności.

Z drugiej jednak strony wszelka kalkulacja wymaga, aby jej kryterium spełniało m. in. trzy warunki: obliczalności, jednorodności i adekwatności wobec tego, co przy jego pomocy jest mierzone. W klasycznym utylitarystycznym J. Benthama kryterium tym była przyjemność. Zwolennikom tego stanowiska wydawało się, że spełnia ona wymienione warunki w wystarczającym stopniu (choć dalekim jeszcze od precyzji mierników przyjętych w naukach fizykalnych), by opartą na rachunku przyjemności etykę podnieść do rangi nauki. Rychło jednak dostrzeżono mankamenty utylitarystycznego hedonistycznego. Różnice w indywidualnym przeżywaniu przyjemności powodowanej tymi samymi bodźcami utrudniają sformułowanie ogólnych reguł (norm) postępowania. Niejednorodność przyjemności kazała już J. S. Millowi wyodrębnić — także w sensie aksjologicznym — różne rodzaje przyjemności¹⁰. Najpoważniejszym jednak niedomogiem hedonizmu jest podstawowe dlań założenie, iż przyjemność stanowi źródło i kryterium moralnej słuszności postępowania człowieka (założenie adekwatności). Nie dziw więc, że współczesny utylitarystyczny odszedł daleko od hedonizmu jego nowożytnych klasyków. Tym bardziej zrozumiałe jest, że współcześni teleologowie, akceptujący utylitarystyczny rachunek dóbr, chcą go osadzić na zupełnie innej podstawie. Jeśli jednak już

¹⁰ J. S. Mill, *Utylitarystyczny*, Warszawa 1959, s. 15.

przyjemność nie spełnia zadowalająco wspomnianych warunków umożliwiających efektywne stosowanie rachunku dóbr, to jeszcze trudniej będzie obliczać słusność czynu, biorąc za podstawę głębiej pojętą naturę człowieka¹¹. Tym niemniej teleologista, który uznaje możliwość stosowania rachunku dóbr oraz za jego kryterium przyjmuje ostateczne dobro człowieka-podmiotu (eudajmonizm) bądź adresata czynu (personalizm), musi założyć — po pierwsze — zasadniczą mierzalność i jednorodność tego dobra, po drugie zaś — porównywalność z nim przewidywalnych skutków ocenianego czynu.

Nie zamierzam krytykować teologicznej wersji teleologizmu za to, iż założenia te wydają się zbyt optymistyczne czy nawet naiwne. Nie bez racji Arystoteles zaczął swą *Etykę Nikomachejską* od uwagi, by nie żądać ścisłości ponad miarę wyznaczoną przedmiotem wiedzy. Pragnę tylko wskazać na niektóre implikacje antropologiczne i teoriopoznawcze tej wersji teleologizmu. Wymaga on mianowicie przyjęcia takiej koncepcji człowieka, w której poszczególne jego dobra-wartości są na tyle wzajem przyporządkowane (w szczególności: zrelatywizowane do dobra-celu ostatecznego), by można było na tej podstawie mierzyć słusność czynów prowadzących do ich posiadania. Nie zakładając, jak wspomniano, *a priori* niezmienności wszystkich tych relacji ani jednoznacznego przyporządkowania jakichkolwiek zewnętrznych i naturalnych czynów tym wartościom, a zwłaszcza celowi ostatecznemu (zarazem jednak możliwości takiego przyporządkowania *a limine* nie wykluczając), teleologista musi zasadnie odróżnić wartości trwalsze i donioślejsze dla realizacji tego celu od wartości mniej trwałych i istotnych, jeśli nie chce „zawiesić w próżni” kalkulacji skutków czynu, ani uczynić ze swej teorii parawanu służącego usprawiedliwieniu wszelkich, dowolnych decyzji moralnych. Musi on także „opłacić” brak tych założeń daleko idącym optymizmem poznawczym, pozwalającym na poprawne odczytanie wzajemnego stosunku wartości, z których jedna może być osiągnięta bądź zachowana tylko kosztem drugiej. Optymizm ten również wymaga uzasadnienia i zabezpieczenia przed wspomnianym subiektywizmem, wobec

¹¹ Ścisłe biorąc także J. Bentham chce oprzeć swą etykę na właściwościach natury ludzkiej, dlatego rozpoczyna swój traktat zdaniem: „Natura poddała rodzaj ludzki rządowi dwu zwierzchnich władców: przykrości i przyjemności” (*Wprowadzenie do zagadnień moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, s. 17). O różnicy między antropologią Benthama i Milla a tą, którą teologowie-teleologisci gotowi są zaakceptować, por.: B. Schüller, *Anmerkungen zu dem Begriffspaar „teleologisch-deontologisch”*, *Gregorianum* 57 (1976) 755.

którego — jak wspomniano — teologowie-teleologięści deklaruja swój sprzeciw¹².

3. Należałoby się więc spodziewać, że teleologięści będą usiłowali — bardziej jeszcze niż deontologięści — sformułować z jednej strony możliwie obiektywną, wszechstronną i precyzyjną antropologię, z drugiej zaś odpowiednio dopracować teorię poznania moralnego, a zwłaszcza koncepcję sumienia, po to aby uchronić rachunek skutków (jedyną podstawę ustalania słuszności czynu) zarówno przed niestosowalnością, jak i dowolnością w postępowaniu się nim. W tekstach wielu współczesnych sympatyków teleologizmu wśród teologów trudno jednak doszukać się prób sprostania temu — niewątpliwie trudnemu i ambitnemu — zadaniu. Założenia antropologiczne prezentowane przez tych autorów są albo bardzo ogólne i w kluczowych punktach zbyt niedookreślone, by mogły stanowić rzeczywistą podstawę obiektywnego rachunku dóbr, albo wprost sugerują taką koncepcję człowieka, która usuwa podstawę rozróżnienia między tym, co obiektywnie słuszne, a tym, co podmiot zechce za takie uznać¹³.

J. Fuchs np. powiada wprawdzie, iż „pierwszym kryterium (wartościowania — przyp. AS) jest oczywiście zgodność postępowania, a więc również zgodność możliwych do odkrycia norm postępowania, z «sensem» człowieczeństwa w ogólności oraz sensem poszczególnych okoliczności, na przykład seksu i małżeństwa, jako okoliczności ludzkich”¹⁴, zarazem jednak podkreśla, że — gdy mowa o naturze ludzkiej — „trzeba porzucić zamiar precyzyjnego rozróżnienia tego, co zmienne, i tego, co niezienne, nawet to bowiem, co składa się na samą istotę człowieczeństwa, a więc należy do nieziennej istoty człowieka, jak też i jego trwałe struktury, podlegają zasadniczo zmianom. Zmienność należy do nieziennej istoty człowieka; niezienne jest tylko to — tautologia! — że człowiek jest człowiekiem”¹⁵. Jak w świetle ostatniego cytatu realizować postulat uzgadniania postępowania i norm z „sensem” człowieczeństwa i okoliczności ludzkich? Jak rozpoznać, kiedy człowiek realizuje dobro, czyli „to, co powoduje nasz rozwój, w pełnym i naj-

¹² „Wierzący i kochający chrześcijanin musi dążyć do poznania tego, co absolutnie obowiązując, tego, co każdorazowo pod względem moralnym obiektywnie odpowiada konkretnej ludzkiej (chrześcijańskiej) rzeczywistości”, J. Fuchs, *Absolutny charakter etycznych norm postępowania*, w: *Teologia moralna*, Warszawa 1974, s. 197. Por. też: J. Gründel, *Naturgeschichtliche Voraussetzungen sittlichen Handelns*, Concilium 12 (1976) 620.

¹³ Bliższą analizę założeń antropologicznych prezentowanych przez niektórych współczesnych teologów maralistów podejmuje T. Styczeń w swym artykule na ten temat.

¹⁴ Fuchs, art. cyt., 217.

¹⁵ Tamże, 210.

lepszym sensie tego słowa”?¹⁶ Fuchs odwołuje się do sumienia, przyznając, iż jest ono władzą sądzenia, zarazem jednak nie tylko nie wskazuje kryteriów tego sądzenia poprzestając na ogólnikach takich, jak cytowane wyżej, ale wręcz zaciera granicę między poznawczym odczytaniem prawdy normatywnej o człowieku, a niezdeternimowanym żadną obiektywną strukturą ludzkiego bytu i jego dynamizmów ustanawianiem wartości czynu: „Człowiek jest osobą w samej swej istocie i dlatego powinien jako osoba rozumieć siebie samego «w ludzkiej naturze» i realizować siebie stosownie do takiego ujmowania siebie. Taka samorealizacja po- ciąga konieczność samodzielnego odkrywania możliwości swego działania i dalszego rozwoju, a ponadto ustalania, które z owych możliwości są w myśl każdorazowego pojmowania siebie (sic! — AS) «słuszne», «rozsądne», «ludzkie» (w pełnym i pozytywnym sensie tego słowa) i stanowią «postęp człowieka». W ten sposób człowiek dochodzi również do moralnej oceny konkretnych sytuacji oraz do wypowiedzi o normach moralnych”¹⁷.

Prawdą jest, że poszczególne decyzje człowieka są czymś więcej niż prostą aplikacją ogólnego prawa moralnego. Każda konkretna sytuacja niesie z sobą niepowtarzalne elementy, a i podmiot jest każdorazowo inny; każdy bowiem czyn — nawet, jeśli jest to tylko akt wewnętrzny — kształtuje człowieka i stawia go niejako w nowej sytuacji u progu następnego aktu wyboru moralnego. Dlatego tradycyjnie jednostkowemu i konkretnemu osądowi sumienia przypisuje się rangę ostatecznej normy moralności. Jest to jednak norma subiektywna, która — z powodu swego poznawczego charakteru — funkcjonować może wyłącznie jako korelat normy obiektywnej, to jest rozpoznanej w sądzie sumienia normatywnie doniosłej rzeczywistości, której sam ów sąd konstituować nie może. Fuchs nie wyraża się na tyle wyraźnie, by móc go całkiem jednoznacznie interpretować, trudno jednak oprzeć się wrażeniu, iż akcentowanie takiej aktywności sumienia, przy nader szkicowym i niezbyt jasnym zarysie obiektywnej podstawy jego sądów, sugeruje nadawanie mu właściwości kreatywnych w dziedzinie moralności.

W tym kierunku idą też wypowiedzi szeregu autorów podobnej, co Fuchs, orientacji. I tak na przykład A. Auer powiada, że wolą Boga jest, by człowiek sam skonstruował „projekt” prawdziwie

¹⁶ Tamże, 211.

¹⁷ Tamże, 212. Na temat cytowanego tu artykułu Fuchsa i jego polemiki z G. Ermecke por.: A. Szostek, *Normy moralne a natura ludzka*, RF 24 (1976) z. 2, 123—128.

ludzkiego postępowania¹⁸. F. Böckle — stwierdziwszy, że natura człowieka nie jest czymś zdeterminowanym, lecz wymaga urzeczywistnienia, konkluduje: „Musi on (człowiek — przyp. AS) sam siebie zinterpretować, a zarazem sam zdecydować, kim powinien być”¹⁹. J. G. Milhaven, zastanawiając się jak będzie wyglądała etyka i teologia moralna w roku 2000 i jaki jej typ będzie odpowiadał mentalności przyszłych pokoleń, porównuje — powołując się na J. P. Sartre’a — metodologię nowej etyki do sądu oceniającego artysty i estety (w odróżnieniu od dawnej, modelowanej na prawoznawstwie) i wyraża przypuszczenie, iż gdyby w owym 2000 roku zdarzyło się przedstawicielom młodej generacji przysłuchiwać dyskusji o przerywaniu ciąży prowadzonej we współczesnym (i już dziś przestarzałym) stylu, słuchaliby jej oni pełni należnego starszym szacunku, po czym wróciliby do swych zajęć²⁰. E. Chia-
vacci wreszcie, opowiedziawszy się za etyką poszukiwań w miejsce etyki nakazu, określa akceptowany model etyki jako „konkretyzację, na danym etapie dziejów i na określonym poziomie samorozumienia człowieka, dziedziny odniesienia absolutnego — świata wartości, jaki towarzyszy człowiekowi”²¹.

Opinie te, choć oczywiście wyrwane nieco z kontekstu, pokazują jednak wyraźną tendencję ich autorów do akcentowania decydującej, czasem nieomal stwórczej, roli sumienia. Tendencja ta jest zrozumiała, jeśli pamięta się o nieustannym podkreślaniu przez współczesnych teologów roli tego, co zmienne w determinowaniu moralnej wartości czynów i norm. Skoro nie sposób odwołać się do stałej natury ludzkiej, skoro również Objawienia chrześcijańskiego nie można — zdaniem tych autorów — traktować jako zbiornika gotowych norm postępowania, dostosowanych do wszystkich ludzi, czasów i miejsc²², to zrozumiałe, że indywidualny i konkretny wgląd w określoną sytuację staje się jedyną, autonomiczną „władzą” ustanawiającą powinność podmiotu.

¹⁸ „Gott hat nicht zunächst den Menschen geschaffen und ihm dann seinen Willen in Form eines Gesetzes nachgericht. Vielmehr hat Gott den Menschen so geschaffen, dass dieser sein Gesetz in sich selbst hat... Es ist also beim Menschen herauszufinden welches Verhalten ihm als einem Wesen entspricht ... Dies ist der Wille Gottes: dass der Mensch selbst sich den „Enfwurt“ echt menschlichen Verhaltens mache”, A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Katechetische Blätter 1 (1977) 61.

¹⁹ F. Böckle, *Fundamental-moral*, dz. cyt., s. 239.

²⁰ J. G. Milhaven, *Toward a New Catholic Morality*, Garden City, N. J. 1970, s. 49, 55.

²¹ S. Chia-
vacci, *Etos chrześcijański a etyka chrześcijańska*, w: *Communio* (wers. pol.) 3 (1981) 10.

²² Jest to niemal opinio *communis* współczesnych teologów. Por. np. *Readings in Moral Theology no. 2: The Distinctiveness of Christian Ethics*, New York 1980.

Niełatwo jednak ów wgląd (o aspiracjach niejako ponadpoznawczych) pogodzić z teleologiczną strukturą uzasadnienia norm. Ta ostatnia bowiem domaga się jak wspomniano, przyjęcia założeń aksjologicznych na tyle jasnych, by móc na ich podstawie porównać przewidywane lub zrealizowane skutki czynu i orzec o ich słuszności. Teleologizm z tej właśnie racji musi odróżniać nie tylko dobroć od słuszności, lecz również dobro moralne od dóbr pozamoralnych, których posiadanie może — choć nie musi — sprzyjać realizacji moralnego dobra-celu. Rozróżnienie to przypomina zresztą wielu współczesnych teologów w celu zakwestionowania ogólnej ważności jakichkolwiek treściowych norm²³. Tym wyraźniej pokazuje ono jednak różnicę między poznaniem i uznaniem wartości moralnej, a także wpływu, jaki na jej osiągnięcie ma posiadanie dóbr pozamoralnych, a jednostkowym sądem stwierdzającym *hic et nunc* fakt, rodzaj i stopień tego wpływu. Jeżeli autonomizuje się ów sąd odrywając go od ogólnych postaw aksjologicznych, to odbiera się mu właściwy sąd o słusznościowym charakterze konkluzji z porównania konkurujących ze sobą i wzajemnie wykluczających dóbr (wartości). Gdy zaś przydaje mu się właściwości wartościotwórcze, przestaje on być po prostu sądem i odwołanie się do jakiegokolwiek rachunku skutków traci sens.

Zabrzmie to może zaskakująco, ale jeżeli w ogóle można w tego rodzaju decyzyonizmie mówić o uzasadnieniu, to byłoby ono raczej typu deontologicznego właśnie: o moralnej wartości czynu stanowi — wyłącznie lub w sposób zasadniczy — sam fakt podjęcia wolnej i własnej decyzji. Można, oczywiście, tak określać „wolną i własną decyzję”, żeby rozumieć przez nią tę tylko, której uprzednio *tacite* przyznano pozytywną wartość moralną, ale taka restrykcja naraża z kolei teorię na zarzut popełniania błędu „*petitio principii*”. Niezależnie jednak od tej trudności, ważny jest tu dla nas fakt, iż przypisywanie sumieniu wartościotwórczych cech jest równoważne uznaniu, że inne czynniki — co najmniej obok skutków wpływają na słuszność czynów²⁴.

²³ Jasno i krótko czyni to B. Schüller w artykule: *Neuere Beiträge zum Thema: „Begründung sittlicher Normen”*, *Theologische Berichte* 4 (1976) 153—155. Por. też to samo rozróżnienie w innej terminologii w artykułach: P. Knauer, *Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung*, *Theologie und Glaube* 57 (1967) 107—133; L. Janssens, *Ontic Evil and Moral Evil*, *Louvain Studies* 6 (1972) 115—156.

²⁴ Nie jest więc chyba przypadkiem, że Milhaven powołuje się właśnie na Sartre'a szkicując metodologię „nowej etyki”. Na marginesie zauważyć warto, że konsekwencją tych decyzyjonistycznych tendencji zdaje się być także „rozmycie” znaczenia grzechu, interpretowanego często nie w katego-

Tak więc okazuje się, że zwolennicy relatywizmu we współczesnej teologii, krytykujący tradycyjną argumentację deontologiczną, zdają się przychylić niekiedy do innej odmiany deontologizmu, choć na ogół nie czynią tego bardzo wyraźnie i konsekwentnie. Konsekwentny decyzjonizm byłby trudny do pogodzenia z nauką moralną Jezusa Chrystusa, a także z obiektywistycznymi deklaracjami tychże autorów. Nie wydaje się też, by tradycyjna doktryna o moralnej doniosłości natury czynu wykluczała założenia teleologiczne. Celowo w taki sposób przedstawiłem ją w poprzednim punkcie rozważań, by łatwo było dostrzec możliwość teleologicznej jej interpretacji, przy odpowiednio szerokim rozumieniu pojęcia skutku czynu²⁵. Dlatego nie sędzę, by można było osiągnąć istotny postęp w dyskusji na temat istnienia absolutnych treściowych norm przez pokazywanie, iż w wielu teor.ach uchodzących za deontologiczne dostrzec można teleologiczny w gruncie rzeczy typ argumentacji²⁶. Pożyteczniejszy byłby raczej wysiłek zmierzający do takiego ukazania osobowej struktury człowieka oraz śladu, jaki zostawia ona w czynie (a czyn w niej), by w świetle tego można było rozważyć „dobre racje” teleologizmu i deon-

riach winy przeciw temu, komu należna jest afirmacja, lecz w kategoriach nieroztropnego działania przeciw — upragnionej wszak przez wszystkich — samorealizacji. Tę zaś rozumie się nader często właśnie jako owoc quasiwartościotwórczych aktów sumienia. Por. np.: P. Knauer, *Das rechtverstandene Prinzip* art. cyt.; C. van der Poel, *W poszukiwaniu wartości ludzkich*, Warszawa 1976, s. 51—56; F. Böckle, *Fundamentalmoral*, dz. cyt., s. 164; A. Auer, *Das Christentum von der Dilemma: Freiheit zur Autonomie oder Freiheit zur Gehorsam*, Concilium 13 (1977) 646; B. Häring, *Grzech w wieku sekularyzacji*, Warszawa 1976, s. 117—144.

²⁵ Por.: A. Szostek, *Normy i wyjątki*, dz. cyt., s. 90—100.

²⁶ Tak między innymi F. Scholz analizuje poglądy W. D. Rossa, T. Ślipki i innych. W cyt. artykule „*Innere ...*” Scholz — jak wspomniałem — powołuje się także na mój cyt. artykuł „*Rola natury czynu ...*”, a zwłaszcza na wyrażoną w nim opinię, iż — być może — należy zmodyfikować stosowanie niektórych norm HV w sytuacjach, gdy z powodu postawy jednego z małżonków trudno mówić o realizacji chrześcijańskiego sensu małżeństwa („*Rola natury czynu*”, 197). Scholz zaznacza przy tym, iż opinię taką wygłasza „*ein Theologie aus dem Kreis der „Schule“ Kardynal Wojtyła*” („*Innere...*”, 169). Ta wzmianka Scholza nasuwa następujące uwagi: 1. W cytowanym przez Scholza fragmencie wskazałem na szczególnie trudne przypadki w stosowaniu norm HV i przytoczyłem opinię P. Chirico bez własnego komentarza. 2. Rzecz jasna, że gdybym sam nie żywił wątpliwości w tej materii, to nie przytaczałbym stanowiska Chirico. Niech więc to świadczy o tym, że w „*Szkole kard. Wojtyły*” dopuszcza się wątpliwości, a także różnice zdań. Dla ścisłości dodam jeszcze, że nie jestem teologiem lecz filozofem i cytowany artykuł (podobnie, jak niniejszy) pisałem z pozycji filozoficznych. Wspominam o tym, ponieważ nie chciałbym, by moja przynależność do „*Szkoły*” obecnego papieża zaciemniała istotne w tej — jak w każdej — dyskusji pytanie o prawdę na rzecz pytań i argumentów pozaracjonalnych.

tologizmu, relatywizmu i absolutyzmu. Analizowanie przypadków skrajnych może być pomocne w dostrzeganiu hierarchii wartości moralnie doniosłych, sama jednak „konkluzja teleologiczna” kończąca zazwyczaj takie analizy „teologów-teleologów” niewiele powie o tym, jaką antropologię musi zakładać teleologiczna argumentacja, by rachunek dóbr wypadł poprawnie. Na gruntowne podjęcie tego wysiłku teologia współczesna chyba jeszcze czeka ²⁷.

S t r e s z c z e n i e

Artykuł nawiązuje do ożywionej dyskusji na temat uzasadniania norm moralnych, jaka w ostatnich latach toczy się w gronie teologów katolickich.

Autor zwraca uwagę na to, iż zwolennicy teleologizmu w tym sporze bronią zarazem pewnego rodzaju relatywizmu w kwestii rozumienia natury ludzkiej, choć związek tych dwu stanowisk: metaetycznego i antropologicznego nie jest logicznie konieczny. Przeciwnie nawet, uznanie teleologicznego typu uzasadniania norm za jedynie poprawny sugeruje raczej stałą hierarchię wartości (którą teologowie zakorzeniają zwykle w naturze ludzkiej) oraz możliwość poprawnego jej odczytania. W niedopracowaniu antropologicznych założeń teleologizmu widzi autor jedną z przyczyn, dla których teologowie broniący werbalnie teleologizmu, prezentują zarazem taką teorię natury ludzkiej i sumienia, której metaetyczną konsekwencją jest jedna z odmian deontologizmu. Konkluzję artykułu stanowi teza, iż najlepszą drogą do przezwyciężenia odczuwanego dziś przez teologów impasu w omawianej dyskusji jest dokładniejsze zajęcie się „antropologią normatywną”, stanowiącą podstawę norm moralnych i rozstrzygającą o trafności spornych stanowisk metaetycznych.

²⁷ Sądzę, że dobrym przykładem teologicznego studium chrześcijańskiego sensu małżeństwa i człowieka — jego podmiotu — jest „pisana” na śródowych audiencjach „teologia ciała” Jana Pawła II. Jej omówienie domagałoby się jednak gruntowniejszych komentarzy, przekraczających ramy niniejszego artykułu.