

O. Jarosław Kupczak OP

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

Dobro osoby jako podstawowe kryterium etyczne w myśli Jana Pawła II

Podstawowym źródłem tego tekstu jest encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor* z 1993 roku, poświęcona w dużej mierze tematowi dobra¹. Należy podkreślić, że jest to pierwszy ten rangi dokument Kościoła katolickiego poświęcony „problemom nauczania moralnego Kościoła” i niewątpliwie jeden z najważniejszych tekstów poświęconych etyce chrześcijańskiej i teologii moralnej w historii Kościoła. Pojawiająca się niekiedy – także w Polsce – obawa przed nadmiernym kultem polskiego Papieża (niektórzy mówią: „papolatria”) nie może doprowadzić do tego, że nie będziemy w stanie rzeczowo ocenić wielkich dokonań Jana Pawła II, w tym znaczenia encykliki o blasku prawdy. Zanim przejdziemy do omawiania tematu dobra osoby, warto poczynić dwie uwagi metodologiczne.

Po pierwsze, warto zauważyć, że w odróżnieniu od innych encyklik papieskich, które najczęściej skierowane są – jak mówi początkowa formuła – „do wszystkich ludzi dobrej woli”, encyklika *Veritatis splendor* skierowana jest do „biskupów Kościoła katolickiego” Ta zmieniona formuła sugeruje, że encyklika – mimo tego, że jest to publicznie dostępny tekst – dotyczy spraw w Kościele bardziej *ad intra*

¹ Tekst jest oparty na wykładzie, jaki autor wygłosił 7 listopada 2007 r. na Uniwersytecie Ekonomicznym w Krakowie w czasie Dni Jana Pawła II. Skrócona forma tego tekstu ukazała się w: *Oblicza dobra*, Kraków 2007, s. 19–33.

niż *ad extra*, zajmuje się w pierwszym rzędzie porządkiem we własnym domu, a nie ułożeniem stosunków z sąsiadami. Porządek, który usiłuje zaprowadzić omawiany dokument, dotyczy nie problemów dyscyplinarnych, ale błędów doktrynalnych. Papież usiłuje rzucić światło na najważniejsze dla refleksji etycznej pojęcia, takie jak: dobro i zło, wartości etyczne, relacja wolności i prawdy, ocena ludzkiego uczynku, sumienie etc.

Druga uwaga metodologiczna wypływa z pierwszej. Encyklika *Veritatis splendor* podejmuje temat dobra w kontekście teologii moralnej, a więc uporządkowanej, racjonalnej refleksji dotyczącej moralności, ale dokonującej się w oparciu o chrześcijańskie Objawienie. Ten teologiczny charakter dokumentu nie oznacza nieobecności refleksji filozoficznej w encyklice; przeciwnie, duża część refleksji Papieża dotyczy problemów (błędów) filozoficznych dotyczących prawa naturalnego, koncepcji wolności, relacji między kulturą i naturą, wreszcie dobra. Tematy te podjęte są jednak wewnątrz kontekstu teologicznego.

Omawiana encyklika, skierowana do chrześcijan w całym świecie, zawiera nie tylko normatywny wykład zasad etycznych związanych z chrześcijańskim Objawieniem i w związku z tym obowiązujących chrześcijan, ale też wykład pewnego filozoficznego światopoglądu, który z tymi zasadami jest związany. Na przykład, Jan Paweł II kategorycznie odrzuca konsekwentny, etyczny utylitaryzm jako fałszywy sposób etycznego wnioskowania, fałszywy na poziomie zasad ludzkiego rozumu, ale też niezgodny z Ewangelią. Dla chrześcijanina czytającego encyklikę istotny jest teologiczny kontekst podnoszonych argumentów i ich związek z Objawieniem; dla osoby niewierzącej część etycznego rozumowania może mieć znaczenie na poziomie naturalnego rozumu.

Dzisiaj, w epoce kulturowego relatywizmu, kiedy ostrzega się nas przed narzucaniem europejskich standardów i stylów myślenia innym kulturom, autor encykliki ukazuje związek greckiej etyki cnót, czy zakorzenionej w kulturze Zachodu koncepcji prawa naturalnego z właściwą interpretacją moralności Ewangelii. Nie oznacza to niemożliwości translacji tych europejskich konceptów na inne, pozaeuropejskie systemy rozumienia i wartości, mimo trudności i licznych niepowodzeń takich translacji. Podobnie jak w przypadku ro-

zumienia relacji między europejskością i polskością, dla Jana Pawła II właściwie rozumiana partykularność kultury jest drogą do rozumienia człowieka, tego, co w nim stałe i powszechne – jego natury, a przez to do pewnego uniwersalizmu wizji i rozumienia.

Perspektywa eudajmonistyczna: moralność jako droga do spełnienia człowieka

Kluczowe dla interesującego nas tematu dobra stwierdzenia znajdują się już na początku, na pierwszych stronach encykliki. Papież decyduje się bowiem na przedstawienie chrześcijańskiej moralności w kontekście biblijnym, jako zanotowanej w Ewangelii św. Mateusza odpowiedzi Chrystusa na pytanie młodego człowieka: „Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?” (19, 16). W tym młodzieńcu, który podchodzi do Chrystusa z pytaniem o moralność, Papież widzi „każdego człowieka, zbliżającego się (...) do Chrystusa, Odkupiciela człowieka, i stawiającego Mu pytania moralne” (VS 7). Jest to istotne, gdyż biblijny młodzieniec stawia pytanie o moralność we właściwy sposób: jako pytanie o dobro: „co dobrego mam czynić?”. Autor podkreśla, że „młodzieniec pyta nie tyle o to, jakich zasad należy przestrzegać, ile jak osiągnąć pełny sens życia” (tamże). W tym papieskim podkreśleniu, które jest *cantus firmus* całej encykliki, obecna jest wyraźna nuta polemiczna. Możemy wskazać co najmniej dwa kierunki tej polemiki.

Po pierwsze, papieska polemika zwraca się w kierunku moralności pojmowanej legalistycznie, w której na głównym miejscu stoi prawo, któremu należy być posłusznym po prostu ze względu na nie samo. Za wieloma komentatorami omawianej encykliki, trudno uniknąć tutaj wskazania na system etyczny Immanuela Kanta, jako na przykład takiego rozumienia etyki². Filozof z Królewca usiłując ocalić uniwersalizm norm etycznych, wywodził je z apriorycznych form ludzkiej racjonalności, czy też czynności ludzkiego rozumu. Normy etyczne, zdaniem Kanta, nie mogą mieć nic wspólnego z empirycznymi dążeniami ludzkiej woli w kierunku przyjemności,

² Por. A. MacIntyre, *How Can We Learn What Veritatis Splendor Has to Teach?*, [w:] *Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology*, ed. by J. A. DiNoia OP and R. Cessario OP, New Jersey 1999, s. 79.

szczęścia czy spełnienia. Wprost przeciwnie, dążenie woli, w którym jako motyw może pojawić się sprawiające przyjemność osobiste dobro, jest określone przez Kanta jako „patologiczne”³. Jedynym właściwym, w pełni moralnym sposobem spełniania nakazów prawa jest szacunek dla prawa, który ostatecznie ma być czymś uszczęśliwiającym człowieka.

Drugi kierunek papieskiej polemiki jesteśmy w stanie zlokalizować, jeśli spojrzymy na przemiany katolickiej teologii moralnej w ciągu ostatnich kilku wieków. Jak przekonująco wykazał teolog ze szwajcarskiego Fryburga, Servais Pinckaers OP w swojej wydanej także w Polsce podstawowej książce na ten temat *Źródła etyki chrześcijańskiej*, katolicka teologia moralna w ciągu ostatnich kilku wieków – w dużej mierze pod wpływem nominalizmu – przeszła znaczącą, negatywną transformację, która odcięła ją od wczesnochrześcijańskich źródeł moralności, między innymi od perspektywy eudajmonistycznej, w której moralność (normy moralne) widziane są jako droga do spełnienia człowieka, do życia błogosławieństwami, czyli życia szczęśliwego.

Ta przemiana doprowadziła do legalistycznej interpretacji chrześcijańskiej moralności, w której na pierwszym miejscu stoi spełnianie przykazań, nakazy i zakazy. Perspektywa spełniania przykazań ze względu na dobro, które niosą one dla wolnego i rozumnego podmiotu, została odsunięta w cień⁴. Encyklika *Veritatis splendor* zmierza w kierunku odnowy etyki chrześcijańskiej poprzez próbę odwrócenia negatywnych przemian kilku ostatnich wieków i przeciwstawienie się legalistycznemu pojmowaniu moralności⁵. Co autor encykliki proponuje w miejsce etycznego legalizmu?

³ Karola Wojtyły filozoficzną krytykę etyki Kanta możemy odnaleźć w: *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 39–57, 144–155.

⁴ Por. S. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, przeł. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 227–260.

⁵ Por. tenże, *An Encyclical for the Future: Veritatis splendor*, [w:] *Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology*, dz. cyt., s. 11–73.

Prawo naturalne odpowiedzią Stworzyciela na pytanie o dobro moralne

W zgodzie z podstawowym ludzkim doświadczeniem autor encykliki podkreśla, że każdy człowiek może sam odnaleźć odpowiedź na pytanie o to, co jest dobre bądź złe moralnie. Odpowiedź na pytania moralne: „Co powinienem czynić? Jak odróżnić dobro od zła?” człowiek znajduje w „blasku prawdy, która jaśnieje w głębi ludzkiego ducha” (VS 2). Czytamy w encyklice:

Tylko Bóg może odpowiedzieć na pytanie o dobro, bo sam jest Dobrem. Ale Bóg już dał odpowiedź na to pytanie: uczynił to, *gdy stworzył człowieka* i gdy w swej mądrości i miłości *nadał jego istnieniu cel*, wpisując w jego serce prawo (por. Rz 2, 15) – „prawo naturalne” (VS 12).

Encyklika *Veritatis splendor* może – i powinna – być czytana jako wykład – kluczowej dla naszych rozważań o dobru – klasycznej, chrześcijańskiej nauki o prawie naturalnym. Papieska koncepcja prawa naturalnego ma charakter integralny, syntetyczny; jej autor dokonuje pewnego historycznego resumé, stara się unikać jednostronnych ujęć. W encyklice obecne jest biblijne rozumienie „Prawa, które jest wypisane w sercach pogan” („gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem” – Rz 2, 14–15). Autor encykliki czerpie obficie z myśli ojców Kościoła: Grzegorza z Nyssy i Augustyna. Za św. Bonawenturą Papież mówi o tym, że ludzkie sumienie ma moc wiążącą, gdyż „nie głosi nakazów własnych, ale nakazy pochodzące od Boga, na podobieństwo herolda, który ogłasza królewskie postanowienia” (VS 58). W encyklice obecne też jest odniesienie do rozważań o sumieniu i prawie moralnym kardynała Henry’ego Newmana.

Niemniej w tej historycznej różnorodności ujęć prawa naturalnego ujęciem uprzywilejowanym jest niewątpliwie klasyczna dla myśli chrześcijańskiej teoria Tomasza z Akwinu. Dwukrotnie cytowana jest w encyklice Tomaszowa definicja: prawo naturalne jest

światłem rozumu wlanym w nas przez Boga. Dzięki niemu poznajemy, co należy czynić i czego należy unikać. To światło i to prawo Bóg podarował nam w akcie stworzenia⁶.

⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus: Opuscula theologica*, II, nr 1129, wyd. Taurinens 1954, s. 245.

Należy zastanowić się nad poszczególnymi elementami tej definicji, która wiąże podstawy etycznego rozumowania człowieka z pojęciem dobra. Po pierwsze, prawo naturalne zostało podarowane człowiekowi w akcie stworzenia. Należy więc do porządku ludzkiej natury, a nie nadprzyrodzonej łaski zbawczej, zawiera – jeśli tak można powiedzieć – informacje o samym człowieczeństwie. Po drugie, prawo naturalne jest „światłem rozumu”. Zwraca uwagę pewien minimalizm tego średniowiecznego sformułowania prawa naturalnego, które w tej formie w żaden sposób nie przypomina jakiegoś kodeksu uniwersalnych zasad na podobieństwo kodeksu karnego czy drogowego. Prawo naturalne nie jest domkniętym i ścisłym systemem zasad etycznych, które można wywnioskować z ludzkiej natury czy faktu ludzkiej racjonalności. W swoim podstawowym sformułowaniu prawo naturalne jest „światłem rozumu”

Za Arystotelesem, autor tej definicji jest przekonany, że ludzki rozum zarówno w dziedzinie teoretycznej, jak praktycznej działa w sposób poddany pewnym wewnętrznym zasadom. Jeżeli w dziedzinie teoretycznej jest to chociażby wnioskowanie, sylogizm, czyli przechodzenie od przesłanki do wniosku przy zachowaniu zasady niesprzeczności, to w dziedzinie praktycznej działalność rozumu ma charakter teleologiczny, tzn. podmiot skierowuje się ku celowi (*telos*), ku dobru, wybierając odpowiednie środki do jego osiągnięcia. W dziedzinie teoretycznej najpierw są przesłanki, później jest wniosek; w dziedzinie praktycznej najpierw jest cel, który człowiek chce osiągnąć: zdobycie indeksu wymarzonej uczelni, kupno mieszkania, publikacja książki, bezpieczeństwo finansowe rodziny etc. Później szukamy środków do osiągnięcia celu.

Cel, ku któremu zwracają się pragnienia podmiotu, zmysłowe bądź duchowe, ma charakter dobra. Jak rozpoczyna się *Etyka nikomachejska* Arystotelesa: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie, jak i postępowanie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”⁷ Poznanie dobra ma dla człowieka charakter spontaniczny, nikogo do tego nie należy zmuszać. Dziecko rozpro-

⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1094a, przeł. D. Gromska, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 77.

mienia, się widząc nad sobą uśmiech matki, ktoś słucha ulubionej muzyki bądź angażuje się w wyczerpującą, ale dającą mu satysfakcję wyprawę alpinistyczną.

Cytowana w encyklice *Veritatis splendor* definicja prawa naturalnego mówi, że dzięki temu prawu „poznajemy, co należy czynić i czego unikać” Na najbardziej podstawowym poziomie działalnością rozumu praktycznego rządzi zasada synderezy, czy też pra-sumienia, która jest najbardziej podstawowym sformułowaniem prawa naturalnego. W swoim klasycznym sformułowaniu brzmi ona następująco: *Bonum est faciendum, malum est evitandum* („Dobro należy czynić, zła należy unikać”)⁸. Ludzki podmiot w swoich wyborach z natury skierowuje się ku temu, co rozpoznaje jako dobro, a odwraca się od tego, co uznaje jako zło. Rozpoznana dobroć rzeczy ma w sobie element atrakcyjności pociągający pragnienia podmiotu, zmysłowe bądź duchowe.

W swoim klasycznym, obecnym w encyklice sformułowaniu: *Bonum est faciendum, malum est evitandum*, prawo naturalne wskazuje więc na podstawowe dobra (*inclinationes naturales*), które powinny być strzeżone przez rozumne decyzje człowieka pragnącego prowadzić dobre moralnie życie. Tomasz z Akwinu wskazuje na szacunek dla ludzkiego życia, szacunek dla prawdy i troskę o wychowanie potomstwa jako na przykłady tych fundamentalnych dóbr, na których może się budować godne, moralnie dobre życie. W innych sformułowaniach prawa naturalnego ta lista fundamentalnych dóbr jest rozszerzona. Oxfordzki filozof, John Finnis do wymienionych trzech podstawowych dóbr (*basic values, basic human goods*) dodaje inne: doświadczenie estyczne, zabawę, praktyczną rozumność i religię⁹.

Spośród wielu pytań, które pobudza takie przedstawienie prawa naturalnego, wybierzmy dwa podstawowe. Po pierwsze, skąd czerpiemy wiedzę o fundamentalnych dobrach człowieka, czy też – używając klasycznego języka – o podstawowych ludzkich skłonnościach (*inclinationes naturales*)? Po drugie, w jaki sposób od fundamentalnych dóbr, na które wskazuje prawo naturalne, przechodzimy do konkretnych norm moralnych? Innymi słowy, w jaki sposób od wie-

⁸ Por. św. Tomasz z Akwinu, STh I-II 94, 2.

⁹ Por. J. Finnis, *Natural law and natural rights*, Oxford 1990, s. 81–100.

lu dóbr ludzkich przechodzimy do dobra moralnego, do dobra osoby ludzkiej? Trudno pominąć tutaj te pytania, choć z oczywistych względów możemy raczej wskazać kierunek szukania odpowiedzi na nie niż pozwolić sobie na wyczerpującą odpowiedź (jeśli taka istnieje). Na pewno, wyczerpująca odpowiedź to taka, która wyczerpuje czytelnika bądź – jeszcze gorzej – wyczerpuje cierpliwość czytelnika. Tego chcemy tutaj unikać.

Pierwsze pytanie dotyczy źródeł wiedzy o podstawowych dobrach człowieka. Dobra te powinny mieć charakter uniwersalny, związany z samą naturą człowieka. Oczywiście, w dzisiejszej postmodernistycznej kulturze istnieje głębokie zwątpienie co do istnienia takich dóbr. Pozostaje pytanie, czy to zwątpienie nie ma charakteru powierzchownej intelektualnej mody. Niewątpliwie w istnienie takich dóbr nie wątpi autor encykliki. Wróćmy do pytania o źródła naszej wiedzy o dobrach.

Na kierunek szukania odpowiedzi naprowadzają nas refleksje kardynała Josepha Ratzingera (dzisiejszego Benedykta XVI) z jego eseju *Czas przemian w Europie* z 1991 roku. Autor zwraca uwagę, że pewna absolutyzacja metody nauk przyrodniczych doprowadziła w rzeczywistości *humanum* do radykalnego rozdziału między obiektywnym światem faktów a subiektywnym światem uczuć:

Uczucia są subiektywne, fakty obiektywne. (...) Przypisywanie atomowi, ponad jego matematycznymi wyznacznikami, jakichkolwiek dalszych jakości moralnej czy etycznej natury postrzega się jako czyste mrzonki. Redukcja natury do dających się przejrzeć, a przez to i opanować faktów ma jednak i taki skutek, że spoza nas samych nie dociera już do nas żadne moralne przesłanie¹⁰.

Metoda, która w naukach empirycznych doprowadziła do ich wielkiego sukcesu, równocześnie zepchnęła rzeczywistość moralności i religii do przestrzeni subiektywnych odczuć, zależnych od prywatnych preferencji¹¹.

¹⁰ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2005, s. 26.

¹¹ Współczesny racjonalizm naukowy, którego ojczyzną jest Europa, doprowadził w ten niezamierzony sposób do współczesnego kryzysu moralności: „Ten racjonalizm czysto użyteczny, doprowadził do wstrząsu świadomości moralnej, co jest czymś nowym dla kultur istniejących dotychczas, ponieważ utrzymuje, że rozumne jest tylko to, co można udowodnić za pomocą eksperymentów. Z uwagi na to, że moralność należy do zupełnie innej sfery, to jako

Kardynał Ratzinger broni prawdziwości poznania etycznego, które należy do innego porządku epistemologicznego niż doświadczalne poznanie nauk przyrodniczych. Używając scholastycznego rozróżnienia, można by powiedzieć, że chodzi tutaj bardziej o *intellectus* niż o *ratio*, chodzi o rozum w szerszym znaczeniu. Czytamy w omawianym eseju:

ów praktyczny rozum, na którym opiera się właściwe poznanie moralne, jest rzeczywistym rozumem, a nie jedynie wyrazem subiektywnych odczuć pozbawionych wartości poznawczej. Musimy ponownie nauczyć się pojmować, że wielkie moralne rozpoznania ludzkości są równie rozsądne i równie prawdziwe, a nawet prawdziwsze niż eksperymentalne rozpoznania obszaru nauk przyrodniczych i technicznych. Są prawdziwsze, gdyż sięgają głębiej w istotę bytu i są decydujące dla bycia człowiekiem¹².

Nauki związane z biologią, psychologią, medycyną mogą odpowiedzieć na pytanie, czym jest ludzkie zdrowie, zdrowe życie ludzkiego organizmu, fizycznego i psychicznego, ale pytanie o wartości etyczne, o godne życie tradycyjnie należało do przestrzeni mądrościowej, związanej z filozofią i religią. Dzisiaj zresztą ta przestrzeń została zajęta przez ikony popkultury i dziennikarzy, ale to już temat na inną okazję.

Ratzinger słusznie podkreśla, że dla poznania etycznego eksperyment ma fundamentalne znaczenie. Tak jak istnieje eksperyment, doświadczenie w naukach przyrodniczych, którego zadaniem jest indukcyjna weryfikacja naukowej hipotezy, tak również istnieje weryfikujące teorię etyczną doświadczenie moralności. Ostatni już cytat z pism następcy Jana Pawła II na Stolicy Piotrowej:

również i rozum praktyczny potrzebuje poręczenia eksperymentu, ale większego niż można by dokonać w laboratoriach: potrzebuje eksperymentu, jakim jest sprostanie bytowi ludzkiemu, które może

kategoria sama w sobie znika i musi być odnaleziona w inny sposób. (...) W świecie opartym na kalkulacji przewiduje się następstwa i tak określa, co należy uważać za moralne, a co nie" (J. Ratzinger, *Kryzys kultur*, [w:] tenże, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, s. 47). W świecie zdominowanym przez naukowy empiryzm, etyczny utilitaryzm staje się dominującym sposobem myślenia. Możemy mówić o dominacji dobra pożytecznego (*bonum utile*) nad innymi rodzajami dobra, przede wszystkim nad tym, które sprawia, że człowiek staje się dobrym, szlachetnym człowiekiem.

¹² Tenże, *Czas przemian w Europie*, s. 29.

pochodzić tylko ze sprostania historii. Dlatego rozum praktyczny był zawsze wpisany w wielki porządek doświadczenia i dowodzenia etyczno-religijnych wizji całościowych. I tak jak nauki przyrodnicze czerpią życie z genialnych przełomów dokonywanych przez wielkie jednostki, tak i systematyzacje doświadczenia etycznego zależą z jednej strony od przeżywania wspólnoty, z drugiej jednak – od poszczególnej zdolności widzenia pojedynczych osób, którym udało się wejść w całość¹³.

Przemawiająca również do dzisiejszego czytelnika prawdziwość traktatu Cyserona o przyjaźni, rozważań Arystotelesa o odwadze, czy Platońskiej apologii miłości w *Sympozjonie* wynika z ich zakorzenienia w ludzkim doświadczeniu, w tym „eksperymentcie etycznym”. Nie ma innego źródła przekonań o podstawowych zasadach prawa naturalnego i fundamentalnych dobrach człowieka, niż „sprostanie bytowi ludzkiemu, które może pochodzić tylko ze sprostania historii”.

Wróćmy jednak do głównego przedmiotu tych rozważań. Trzydziestokilkuletni etyk Karol Wojtyła w swoim wykładzie monograficznym „Dobro i wartość” przedstawionym na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach 50. ubiegłego wieku podkreślał, że u źródeł etyki Arystotelesa znajduje się model „dobrego człowieka”¹⁴. Stagiryta był przekonany, że obserwacja ludzi, którzy prowadzą godne pochwały życie, jest podstawowym źródłem teorii etycznej, która ma wskazać w sposób racjonalny i uporządkowany, jakie zachowania do takiego życia spełnionego prowadzą, a jakie stoją z nim w sprzeczności. To przekonanie o zakorzenieniu teorii etycznej w doświadczalnie weryfikowalnych przekonaniach o fundamentalnych dobrach ludzkich jest wspólne młodemu etykowi Karolowi Wojtyłowi i dojrzałemu autorowi encykliki *Veritatis splendor*.

„Celem przykazań jest ochrona dóbr osoby”

Ostatnie już ważne pytanie, które tutaj możemy podjąć, dotyczy związku podstawowych dóbr człowieka ze szczegółowymi dobrami moralnymi. Jan Paweł II podkreśla w encyklice *Veritatis splendor*, że

¹³ Tamże, s. 30–31.

¹⁴ Por. K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, dz. cyt., s. 96–98.

w tradycji chrześcijańskiej starotestamentalny Dekalog, dziesięć „Słów Boga” z Góry Synaj jest jednym ze sformułowań, dookreśleń prawa naturalnego. Takie spojrzenie na Dekalog pozwala dostrzec w przykazaniach, używając tytułu książki jednego z krakowskich filozofów, „blask dobra”¹⁵. Czytamy w encyklice: „Poszczególne przykazania Dekalogu to w istocie tylko różne ujęcia jedyne przykazania, mającego na względzie dobro osoby, odniesionego do wielorakich dóbr związanych z jej tożsamością jako istoty duchowej i cielesnej, która pozostaje w relacji z Bogiem, z bliźnim i ze światem rzeczy” (tamże). Autor encykliki cytuje *Katechizm Kościoła Katolickiego*, który podkreśla, że przykazania Dekalogu

pouczają nas (...) o prawdziwym człowieczeństwie człowieka. Ukazują w pełnym świetle najważniejsze powinności, a więc pośrednio także fundamentalne prawa, wynikające z natury ludzkiej osoby (KKK 2070).

Mimo tego, że Dekalog jest częścią nadprzyrodzonego Objawienia, Jan Paweł II – w zgodzie z chrześcijańską tradycją – podkreśla jego odniesienie do natury człowieka, samego człowieczeństwa. Encyklika przypomina, że Dekalog strzeże fundamentalnych dóbr osoby, o których mówiliśmy w poprzednim punkcie, poprzez negatywne, etycznie mocniejsze od pozytywnych sformułowania:

Celem przykazań, przypominanych przez Jezusa młodemu rozmówcy, jest ochrona dobra osoby, obrazu Bożego, poprzez zabezpieczenie jej dóbr. „Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie” – to zasady moralne sformułowane jako zakazy. Normy negatywne szczególnie dobitnie wyrażają bezwarunkową konieczność ochrony życia ludzkiego, więzi osób w małżeństwie, własności prywatnej, uczciwości i dobrego imienia (VS 12).

W jaki sposób od ogólnych, podstawowych dla człowieka dóbr dokonuje się przejście do szczegółowych norm moralnych? W przypadku najbardziej ogólnych norm, wyróżnionych w Dekalogu w najmocniejszy sposób, w sposób negatywny: „Nie kradnij”, „Nie mów fałszywego świadectwa”, możemy powiedzieć, że strzegą one wprost dóbr ludzkich. „Nie kradnij” zabezpiecza w oczywisty spo-

¹⁵ Por. J. Galarowicz, *Ukryty blask dobra. Antropologiczno-aksjologiczne podstawy etyki Romana Ingardena*, Kraków 1998.

sób wartość własności, „Nie mów fałszywego świadectwa” – prawdomówność, „nie cudzołóż” – wartość małżeństwa i rodziny. W przypadku każdego przykazania chodzi o zabezpieczenie jakiegoś podstawowego dla człowieka dobra, bez którego trudno wyobrazić sobie istnienie ludzkiej społeczności.

Szczególnie istotne miejsce wśród norm moralnych zajmują te, które wskazują na moralnie zły charakter tzw. czynów wewnętrznie złych (*intrinsece malum*). W przypadku takich zachowań żadne dodatkowe charakterystyki: okoliczności, motywacje podmiotu itp. nie są w stanie zmienić ich złego moralnie charakteru. Jako przykład czynów wewnętrznie złych encyklika podaje takie zachowania, jak:

wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo; wszystko, cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej, jak okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, wysiłki w kierunku przymusu psychicznego; wszystko, co ubliża godności ludzkiej, jak nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytutka, handel kobietami i młodzieżą, a także nieludzkie warunki pracy, w których traktuje się pracowników jak zwykle narzędzia zysku, a nie jak wolne, odpowiedzialne osoby (VS 80, por. GS 27).

Możemy znów zauważyć, że te wskazane tutaj przykłady czynów wewnętrznie złych, których zakazanie bez wątpienia stanowi fundament istnienia ludzkiej społeczności, stanowią zabezpieczenie podstawowego dobra, jakim jest niezbywalna godność każdej ludzkiej osoby.

Uwagi końcowe o dobru moralnym i życiu nadprzyrodzonym

Wśród wielości ludzkich dóbr – drzemka w niedzielne popołudnie, wino do obiadu, dobra książka, dobra muzyka – na które przecież składają się proste, zmysłowe przyjemności czy użyteczne korzyści, szczególne miejsce zajmuje dobro moralne. Za Sokratesem, Platonem, Arystotelesem ta klasyczna wizja moralności – która jest w tle encykliki *Veritatis splendor* – odróżnia wyraźnie te dobra, które czynią z ludzkiego podmiotu dobrego muzyka, dobrego siatkarza czy dobrego wykładowcę akademickiego, od tych dóbr, które tworzą dobrego człowieka.

Człowiek staje się dobry przez czynienie dobra, przez dobre postępowanie, dobre uczynki¹⁶. Każdego dnia każdy człowiek dokonuje wielu decyzji etycznych, przez które wybiera określony sposób postępowania oraz decyduje o tym, kim będzie. Nierzadko są to drobne decyzje” troski o punktualność, sumienną pracę, prawdomówność, pamiętanie o imieninach bliskich osób etc. Każda z tych decyzji zakłada możliwość podjęcia przez podmiot oceny moralnej danego czynu, tego czy jest on moralnie dobry, czy zły. Taka ocena nierzadko jest podejmowana spontanicznie; nikt nie przeprowadza rozumowania w celu podjęcia decyzji, czy należy pomóc osobie, która potknęła się, wchodząc do tramwaju. Niemniej, w przypadku bardziej skomplikowanych przypadków takie rozumowanie jest istotne.

Człowiek skierowuje się ku dobru w sposób dla siebie właściwy, w sposób rozumny. Dlatego też moralność określona jest przez św. Tomasza z Akwinu jako *recta ratio agibilium* (prawy rozum dotyczący ludzkich uczynków)¹⁷. Prawy rozum wskazuje na rozumną miarę, jaką człowiek przykłada do swoich czynów, do dóbr, ku którym się kieruje. Na czym polega owa „rozumna miara” i skąd się bierze, jak się ją określa?

Ludzki podmiot ma zdolność racjonalnego kierowania swoim zachowaniem, które – powróćmy do tematu teleologicznego wymiaru ludzkiej *praxis* – polega na właściwym dobieraniu środków do celu, który chcemy zrealizować, do dobra, które chcemy osiągnąć. Umiejętność odpoczywania jest czymś pośrednim między pracoholizmem a lenistwem; odwaga jest czymś pośrednim między niepotrzebną brawurą a tchórzostwem. *In medio virtus* – implikowana tutaj etyka cnót wskazuje na ludzką zdolność (cnotę) roztropności (starożytna *phronesis*) jako na zdolność znajdowania „rozumnej miary” w dobieraniu środków do celu, który chcemy osiągnąć. Umiejętność realizowania „rozumnej miary” tworzy istotę dobra moralnego, któ-

¹⁶ Każdego tygodnia kolorowe czasopisma informują nas o odkryciu kolejnych części ludzkiego genomu, odpowiedzialnych za wyjątkowe uzdolnienia lub choroby. Teraz to już jest nie tylko gen wysokiej inteligencji czy zdolności muzycznych, ale też gen altruizmu czy empatii. Nie może jednak istnieć gen dobrego moralnie życia, gdyż dobry charakter jest owocem ludzkiej rozumnej wolności. Człowiek staje się dobry, staje się człowiekiem o dobrym charakterze przez wolne, świadome czynienie dobra.

¹⁷ Św. Tomasz z Akwinu, STh I-II 57, 4; por. też: Pinckaers, dz. cyt., s. 99.

re doskonalili człowieka jako człowieka, *simpliciter*, a nie tylko pod jakimś względem, *secundum quid*.

I ostatnia uwaga. Ten tekst miał traktować o obecnej w encyklice *Veritatis splendor* teologii dobra; ostatecznie koncentruje się raczej na takim sposobie ujęcia etyki, jaki zawarty jest w klasycznej koncepcji prawa naturalnego przedstawionej w encyklice. Ta koncepcja jest kluczowa również dla chrześcijańskiej teologii dobra. Pozwala popatrzyć na przykazania Dekalogu jako na drogę samospelnienia się rozumnego i wolnego podmiotu poprzez realizowanie właściwych mu prawdziwych dóbr. Chrześcijańskie Objawienie, w które wpisane jest nauczanie encykliki *Veritatis splendor* – w odróżnieniu od starotestamentalnego Dekalogu – ukazuje pełniejszą paletę ludzkich dóbr, przez które Bóg odpowiada na pragnienia stworzonego człowieka w myśl znanego stwierdzenia św. Augustyna: „Stworzyłeś nas Boże i niespokojne jest serce człowieka dopóki nie spocznie w Tobie” Przebaczenie nieprzyjaciółom, przemiana ludzkiego serca przez łaskę, prawda o naśladowaniu cierpiącego Chrystusa, udoskonalenie ludzkiej wolności przez dar z siebie – to tylko niektóre z nadprzyrodzonych dóbr, które oświecla chrześcijańskie Objawienie. Dóbr nieznanym Objawieniu Starego Testamentu i jedynie niejasno wyczuwanych przez niektóre inne tradycje religijne. Dóbr, do których otrzymania prowadzi droga zachowywania etycznych norm.

Welfare of Individual as the Basic Ethic Criterion in the Thought of John Paul II Summary

This paper was to have been devoted to the theory of welfare present in the encyclical *Veritatis splendor*. Eventually, it focuses more on the approach to ethics in the classical concept of natural law presented in the encyclical. This is also the key concept in the Christian theology of welfare. It allows us to look at the Commandments of the Decalogue as a road to self-fulfillment of a rational and independent subject through putting into effect the welfare which is his due. Christian Revelation, which is inscribed in the message of the encyclical *Veritatis splendor* – as opposed to the Old Testamental Decalogue – shows a richer palette of human welfare through which God responds to the cravings of his creation, as in the well-known statement of St. Augustine: “You have made us for yourself, and our hearts are restless until they rest in you.” Pardoning enemies, the transformation of human heart through grace, the truth of following the suffering Christ and perfecting human freedom through sacrificing oneself are just a few examples of supernatural welfare that illuminates Christian Revelation. This is the welfare unknown in the Revelation of the Old Testament and only vaguely sensed by other religious traditions. This is the welfare that can be received through keeping the ethical norms.