

# Andrzej Szostek

---

## Człowiek jako autokreator: antropologiczne podstawy odrzućenia encykliki "Humanae Vitae"

---

Studia Philosophiae Christianae 25/2, 43-63

---

1989

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ SZOSTEK

**CZŁOWIEK JAKO AUTOKREATOR.  
ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY ODRZUCENIA  
ENCYKLIKI „HUMANAE VITAE”**

Wstęp. 1. Od etyki sytuacyjnej do egzystencjalnej. 2. Osoba ludzka: wolność wcielona w „naturę”. 3. Transcendentalny przełom we współczesnej teologii. 4. Wybór podstawowy. 5. Prawo Boże — natura ludzka — społeczeństwo. 6. Konkluzja praktyczna: odrzucenie *Humanae vitae*. 7. Uwagi krytyczne.

**WSTĘP**

„Rzadko która wypowiedź Urzędu Nauczycielskiego Piotra i jego następców spotkała się z tak gwałtownym sprzeciwem, jak to miało miejsce w przypadku encykliki *Humanae vitae* Pawła VI”<sup>1</sup>. Ta opinia znanego francuskiego teologa Gustava Martelela SJ poparta być może długą listą dowodów świadczących o tym, jak szerokie kręgi katolików — duchownych i świeckich — ów sprzeciw objął, jak wysoką emocjonalną temperaturą się odznaczał, a wreszcie jak różne formy przybierał. Z pewnością wielorakie było podłoże tak silnej kontestacji nauczania papieskiego, toteż należy się wystrzegać zbyt jednostronnej i uproszczonej jej interpretacji. Tym niemniej warto dziś, po upływie 20 lat od ogłoszenia encykliki, zastanowić się nad tym, co zaważyło na takiej reakcji na nią. Warto zwłaszcza szukać przyczyn trwałości negatywnego jej odbioru przez wielu członków Kościoła, szczególnie w krajach Europy Zachodniej i Ameryki. Dziś bowiem emocje w znacznym stopniu opadły, nie znaczy to jednak, by powszechniejsza była aprobata moralnego przesłania zawartego w encyklice, a także w nauczaniu Stolicy Apostolskiej leżącym niejako na jej przedłużeniu, a więc w licznych wypowiedziach obecnego papieża — na czele z adhortacją *Familiaris consortio* — jak

<sup>1</sup> G. Martelet, *Die prophetische Botschaft von „Humanae vitae” im Widerspruch*, w: J. Bökmann (Hrsg.), *Befreiung vom objektiv Guten?, Vom verleugneten Desaster der Antikonzeption zum befreienden Ethos*, Vallendar—Schönstatt 1982, s. 19.

również w dokumentach Kongregacji Nauki Wiary, aż po *Donum vitae* z 1987 r.

Z tego punktu widzenia na szczególną uwagę zasługuje wypracowana przez wielu wpływowych teologów współczesnych koncepcja antropologiczno-etyczna, w której jakby nie mieścić się wizja człowieka i moralności zawarta w ecyklice *Humanae vitae*<sup>2</sup>. Koncepcja ta, określana niekiedy mianem „nowej teologii moralnej” dla podkreślenia jej zasadniczej odmienności wobec teologii „starej”, jest dziełem wielu autorów. Zrozumiałe więc, że u różnych teologów nabiera ona różnych indywidualnych odcieni i nie przez wszystkich wypowiedziana jest równie wyraźnie i radykalnie. Tym niemniej wydaje się, że jest ona dostatecznie czytelna i dojrzała — a zarazem dostatecznie opozycyjna wobec oficjalnego nauczania Kościoła — by zasługiwała na krytyczną refleksję i by widzieć w niej ważny element przyczyniający się do powszechności i trwałości odrzucenia *Humanae vitae*.

Interesować mnie będzie przy tym filozofia człowieka i moralności, jaką prezentują autorzy z kregu „nowej teologii moralnej”, nie zaś problemy ściśle teologiczne (takie jak interpretacja Pisma św., ranga wypowiedzi *Magisterium Ecclesiae* w dziedzinie moralności lub tp.). Właśnie bowiem przyjęta przez wielu teologów filozoficzna antropologia zdaje się decydować w znacznej mierze o ich stosunku do wskazań moralnych zawartych w encyklice *Humanae vitae* i ona też ma znaczny wpływ na sposób rozumienia i rozwiązywania szeregu zagadnień teologicznych, bardziej lub mniej bezpośrednio związanych z tą encykliką.

Cóż to więc za nowa koncepcja człowieka? Dlaczego jest ona nie do pogodzenia z wymogami encykliki *Humanae vitae*? Z jakich powodów uznać ją należy — przy całym respekcie dla jej oryginalności i atrakcyjności — za nie tylko błędną,

<sup>2</sup> T. Ślipko słusznie zauważa, iż różnica zdań wywołana encykliką *Humanae vitae* „tylko pozornie dotyczyła moralnej kwalifikacji określonych kategorii ludzkiego postępowania. (...) W gruncie rzeczy przedmiotem sporu stały się same podstawy moralności” (T. Ślipko, *Rola rozumu w kształtowaniu moralności*, *Studia Philosophiae Christianae* ATK 24(1988) z. 1, s. 123). Chciałbym, by poniższe rozważania potwierdziły trafność spostrzeżeń i analiz zawartych w cytowanym artykule, jak również w szeregu innych publikacji T. Ślipki, choć spór ów będzie tu charakteryzował w nieco innej perspektywie, pod pewnym względem szerszej, bo ukazującej, jak gruntownie idea „twórczego rozumu” (o której niżej będzie mowa) kazała jej zwolennikom przeformułować całą tradycyjną teologię moralną fundamentalną.

ale także praktycznie niebezpieczną? Oto pytania, które wyznaczają treść i plan poniższych rozważań. Główną ich część zajmie prezentacja koncepcji człowieka wypracowanej w obrębie tzw. „nowej teologii moralnej”. Z prezentacji tej powinno wynikać, że — i dlaczego — musi ona prowadzić do odrzucenia norm *Humanae vitae*. Na koniec wreszcie spróbuję podjąć w stosunku do niej refleksję krytyczną. Refleksja ta, jak i poprzedzająca ją pozytywna prezentacja, może być tu przedstawiona tylko w wielkim skrócie, nie wolnym od uproszczeń. Ale też trudno w ramach jednego artykułu powiedzieć zbyt wiele. Spełni on swe zadanie, jeśli zachęci do dalszych i głębszych rozważań zmierzających nie tylko do wyjaśnienia przyczyn wspomnianego kryzysu w teologii moralnej, lecz przede wszystkim do lepszego zrozumienia sensu i doniosłości zasad moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, o których mówi encyklika.

### 1. OD ETYKI SYTUACYJNEJ DO EGZYSTENCJALNEJ

Człowiek — autokreator. Wolny twórca siebie, swego osobowego, moralnego oblicza. Czy nie wielka to i fascynująca prawda o ludzkiej osobie? Czy nie odróżnia się on od bytów nieosobowych właśnie tym, że jest zdany na własną odpowiedzialność podmiotem rozumnie wolnych wyborów, których ostatecznym celem jest nie tyle przekształcanie świata ile nade wszystko kształtowanie siebie samego? I czy jest to aż tak nowa i rewolucyjna myśl? Przecież nie kto inny, jak św. Tomasz, na którego z takim upodobaniem powołują się od wielkó papieże i teologowie, podkreślał, iż człowiek jest — z woli Bożej — „sibi ipsi et aliis providens”<sup>3</sup>, czyli że to sam Bóg powierzył człowiekowi troskę o siebie samego i świat go otaczający. Ostatecznym celem istnienia tak człowieka, jak i całego wszechświata, jest Bóg. O ile jednak byty nierozumne prowadzone są doń mocą praw nimi rządzących, a więc niejako z zewnątrz na nie narzuconych, o tyle człowiek — osobowy podmiot — sam musi wybrać swą drogę do Boga; sam zdecydować, jaki kształt będzie przybierało jego doń podobieństwo.

Nie należy, oczywiście, owego wezwania do autokreacji rozumieć nazbyt radykalnie i jednostronnie. Tak właśnie stawał sprawę sytuacjonizm i K. Rahner krytykował zwolen-

---

<sup>3</sup> S. Th. I—II q. 91 a. 2 in corp.

ników tego stanowiska — jeszcze przed jego potępieniem przez Stolicę Świętą — za nominalizm i subiektywizm, czyli za przyznawanie podmiotowi ludzkiemu atrybutów absolutu decydującego o dobru i złu<sup>4</sup>. Sytuacjonizm uznaje za obowiązującą jedną tylko normę: przykazanie miłości Boga i bliźniego. Inne, bardziej szczegółowe nakazy moralne nie mogą mieć, zdaniem sytuacjonistów, charakteru ogólnego, są bowiem wyznaczone przez każdorazowo inną konkretną sytuację. O tym, co tu i teraz jest wyrazem miłości, musi zdecydować sam podmiot w oparciu o własne, pewne poczucie słuszności. Jest to — zdaniem Rahnera — stanowisko zarazem absurdalne i naiwne. Absurdalne — bo nie liczy się z przygodnością ludzkiego bytu; naiwne — bo nie trzeba być bardzo wnikliwym psychologiem, by wiedzieć, jak łatwo ów stan subiektywnej pewności wywołać i jak on jest zwodniczy.

Jednakże Rahner nie chce poprzestać na krytyce sytuacjonizmu. Dostrzega w nim bowiem cenną, choć niezbyt szczęśliwie sformułowaną, ideę: ideę obrony niepowtarzalności ludzkiej osoby, którą to niepowtarzalność neoscholastyka zagubiła w gąszczu swej kazuistyki. Ogólne normy moralne, powiada Rahner, nie mogą adekwatnie „przylegać” do konkretnej ludzkiej osoby, właśnie dlatego, że są ogólne (esencjalne), zaś człowiek to indywidualium, a więc coś więcej, niż szczególny przypadek tego, co ogólne. Należy więc etykę esencjalną, formułującą ogólne zasady postępowania, dopełnić etyką egzystencjalną, która koncentruje uwagę na normach indywidualnych (zwanych przez Rahnera imperatywami) i poszukuje kryteriów poprawnego — żeby znów nie popaść w sytuacjonistyczny subiektywizm — nie dowolnego ich formułowania<sup>5</sup>.

## 2. OSOBA LUDZKA: WOLNOŚĆ WCIELONA W „NATURE”

Postulat dopełnienia etyki esencjalnej egzystencjalną zakłada, oczywiście, określoną koncepcję człowieka, w imię której Rahner krytykował zarówno nazbyt esencjalistyczne

<sup>4</sup> K. Rahner, *Situationsethik und Sündenmystik*, Stimmen der Zeit 145(1949)50, s. 330—342. W sprawie prezentacji i krytyki sytuacjonizmu w etyce chrześcijańskiej, por. też: S. Rosik, *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność*, Poznań 1986, s. 31—118.

<sup>5</sup> Ideę etyki egzystencjalnej rozwijał K. Rahner m.in. w artykułach: *Über die Frage einer fundamentalen Existenzialethik*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. 2, Einsiedeln 1955, s. 7—94 oraz: *Prinzipien und Imperative*, w: tenże: *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg im Br.

jego rozumienie w tradycyjnej teologii, jak i nazbyt indywidualistyczne w sytuacjonizmie.

Kim jest dla Rahnera człowiek? Nie wchodząc w zbyt szczegółowe rozważania antropologiczne znanego teologa<sup>6</sup>, przytoczyć chciałbym podaną przezeń zwięzłą charakterystykę ludzkiej osoby, ważną m.in. dlatego, że przejęło ją wielu współczesnych moralistów katolickich. „W oparciu o duchowo-materialną dwoistość człowieka należy rozróżnić — powiada Rahner — między człowiekiem jako inteligibilną osobą, a człowiekiem jako „naturą”. Przez osobę rozumie się człowieka, o ile może on w wolności sobą samym (jako naturą) dysponować i rzeczywiście dysponuje. Przez naturę rozumie się to wszystko, co warunkuje możliwość wolnego działania człowieka jako osoby, a zarazem stanowi normę ograniczającą autonomiczną suwerenność wolności”<sup>7</sup>. Ten, kto choć trochę obeznany jest z klasyczną Boetiusa definicją osoby (*rationalis naturae individua substantia*) i sposobem jej interpretowania w scholastyce, musi zauważyć m.in. silne przesunięcie akcentu w pojmowaniu osoby z rozumności na wolność oraz odmienny od tradycyjnego sens terminu „natura” (który sam Rahner nie bez racji często opatruje w tym kontekście cudzym słowem). W „naturze” mianowicie upatruje Rahner nie istotę

1960<sup>2</sup>, s. 14—37. Kryteriów poprawnego formułowania imperatywów szukał Rahner w oparciu o ćwiczenia duchowne św. Ignacego Loyoli. Por.: K. Rahner, *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*, w: tenże, *Das Dynamische in der Kirche*, dz. cyt., s. 74—148.

<sup>6</sup> Dobry skrót antropologii K. Rahnera znaleźć można m.in. w jego *Podstawowym wykładzie wiary*, Warszawa 1987, zwi. s. 9—100. Por. też jego artykuł *Teologia a antropologia*, *Znak* 21(1969) nr 186, s. 1533—1551. Filozoficzno-krytyczną analizę antropologii Rahnera przeprowadził m.in. T. Klimski. Por. jego: *Człowiek jako relacja bytującego do bytu. Podstawowe problemy antropologii filozoficznej K. Rahnera*, Warszawa 1986.

<sup>7</sup> K. Rahner, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Piusa XII „Mystici Corporis”*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. 2, dz. cyt. s. 86 (tłum. moje — A.S.). Tę definicję ludzkiej osoby przytaczają z aprobatą i analizują m.in. następujący moralisci katoliccy: J. Fuchs, *Die Frage an das Gewissen*, w: tenże (Hrsg.), *Das Gewissen. Vorgegebene Norm verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge?*, Düsseldorf 1979, s. 56n; tenże, *Teologia moralna*, Warszawa 1974, s. 96—101, F. Böckle, *Fundamental-moral*, München 1977, s. 43—48; tenże, *Grundbegriffe der Moral. Gewissen und Gewissensbildung*, Aschaffenburg 1967, s. 34—37, B. Schüller, *Gesetz und Freiheit*, Düsseldorf 1966, s. 22n, K. Demmer, *Sein und Gebot*, München 1971, s. 243—249. Dłuższa jeszcze byłaby lista autorów, którzy wprawdzie wprost nie przytaczają cytowanej Rahnera definicji ludzkiej osoby (lub formuły jej równoważnej), ale wyraźnie ją suponują.

danego bytu ujawnioną w jej działaniu (jak to czyni filozofia klasyczna,) lecz „to, co zastane” przez ludzkiego ducha (wolność); to, co może i powinno być podporządkowane duchowi, choć warunkiem tego podporządkowania jest respektowanie — i w miarę możliwości wykorzystywanie — praw „naturą” rządzących.

Rahnera „korekta” tradycyjnego rozumienia ludzkiej osoby pociąga za sobą, rzecz jasna, daleko idące konsekwencje. W szczególności taka koncepcja człowieka każe upatrywać kryterium wartości moralnej czynu (czyli normę moralności) głównie, lub wręcz jedynie, w tym, jak dalece przyczynia się on do potwierdzenia wolności ludzkiego podmiotu i jej niejako rozszerzenia: powiększenia jej władztwa względem „natury”. Traktowanie przez rzeczników takiej antropologii wolności jako wartości *par excellence* moralnej jest zrozumiałe, jeśli się pamięta o tym, że wartość moralna to właśnie ta wartość, która przyczynia się do doskonalenia (spełnienia) człowieka jako człowieka<sup>8</sup>. To zaś, co istotne dla człowieka jako człowieka, upatruje się tu właśnie w osobowym jego wymiarze, utożsamianym tylko z wolnością.

Konsekwentnie „natura” jako to, co przedosobowe w człowieku pozbawiona zostaje istotnej moralnej rangi. Trudno się z nią nie liczyć, ale nie należy w jej prawidłowościach upatrywać wiążących wskazówek odnoszących się do — wcielonej w tę „naturę”, tym niemniej radykalnie od niej różnej — osoby-wolności. Zrozumiała jest w tym kontekście uwaga J. Fuchsa, iż „można chyba, a nawet byłoby to sensowniej, zamiast „natura” mówić o „osobie” jako normie moralności”<sup>9</sup>. W dalszej charakterystyce omawianej koncepcji człowieka trzeba nam więc skupić uwagę z jednej strony na wolności ludzkiej (jej strukturze, sposobie manifestowania się) z drugiej zaś na „naturze” w jej relacji do osoby.

Dla zrozumienia jednak referowanych tu poglądów pożyteczne będzie poprzedzenie ich niewielką, ale ważną dygresją natury historyczno-filozoficznej i teoriopoznawczej zarazem.

### 3. TRANSCENDENTALNY PRZEŁOM WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII

Soborowy wysiłek odnowy całego Kościoła nie mógł ominąć teologii moralnej. Dekret o formacji kapłańskiej podkreśla

<sup>8</sup> Jest to dość powszechny sposób rozumienia wartości moralnej, podzielany m.in. także przez marksistów. Por. H. Jankowski (red.), *Etyka*, Warszawa 1973, s. 17.

<sup>9</sup> J. Fuchs, *Teologia moralna*, dz. cyt., s. 212.

nawet, iż „szczególną troskę należy skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej”<sup>10</sup>, a dyrektywę tę odczytywać należy w kontekście innych wskazań zarówno odnoszących się do teologii w ogóle (np. ściślejzego jej związku z filozofią)<sup>11</sup>, jak i do wszystkich katolików, którym Sobór m. in. zaleca: „niech więc wierni żyją w najściślejszej jedności z innymi ludźmi swoich czasów i starają się dokładnie uchwycić ich sposoby myślenia i odczuwania, znajdujące wyraz w ich kulturze umysłowej”<sup>12</sup>. Te i podobne soborowe postulatory musiały skłonić teologów m. in. do tego, by życzliwiej potraktowali dotąd nieobecne lub słabo obecne w teologii nurty filozoficzne. W szczególności musiały skłonić niemieckich teologów do bliższego zainteresowanie się niemiecką — jakże bogatą i wciąż żywą — tradycją filozoficzną, od Kanta, poprzez Hegla, aż po Husserla i Heideggera, silnie nasyconą idealizmem. Jest rzeczą godną uwagi, że najbardziej twórczy i liczący się autorzy związani z „nową teologią moralną” należą do kręgu języka niemieckiego i znajdują się pod bardziej lub mniej wyraźnym wpływem niemieckiego idealizmu<sup>13</sup>.

Wyjątkowe miejsce w tej tradycji zdaje się zajmować I. Kant i jego „kopernikański przewrót”. Przypomnijmy, iż polegał on — ujmując rzecz w ogromnym skrócie — na tym, że, według Kanta, ulegamy naiwnemu złudzeniu sądząc, iż przy pomocy swych władz poznawczych poznajemy adekwatnie świat. Przeciwnie, to dzięki istnieniu „rzeczy-w-sobie” („noumenów”) poznajemy własne kategorie poznawcze, podmiot bowiem nakłada na „noumeny” swe kategorie, które zniekształcają ów świat „rzeczy-w-sobie”, formując „fenomeny”,

<sup>10</sup> Dekret o formacji kapłańskiej, p. 16. Cytuję za: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1986<sup>2</sup>.

<sup>11</sup> *Tamże*, p. 14.

<sup>12</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, p. 62.

<sup>13</sup> Obok wspomnianych wyżej autorów (K. Rahner, J. Fuchs), wymienić można w tym kontekście takie nazwiska, jak: F. Böckle, A. Auer, B. Schüller, K. Demmer, B. Häring, J. Gründel, P. Knauer, W. Korff. Oczywiście, nurt w teologii, nazwany tu nieco umownie „nową teologią moralną”, współtworzą także teologowie spoza kręgu języka niemieckiego: Włosi (E. Chiavacci, A. Molinaro, G. Piana), Holendrzy (C. Van der Poel, E. Schillebeeckx, W. Van der Marck), Amerykanie (R. McCormick, C. Curran, J. G. Milhaven). Wydaje się jednak, że podstawowe zręby omawianej tu koncepcji antropologicznej są dziełem przede wszystkim autorów niemieckojęzycznych. Godzi się wszakże dodać, że również krytyka jej podejmowana jest szczególnie gruntownie przez Niemców i Austriaków (A. Laun, R. Spaemann, J. Seifert, A. Günthör, J. Bökmann, G. Ermecke, J. Stöhr).



czyli „rzeczy-dla-podmiotu”. Akt poznania ma więc wg Kanta charakter istotnie twórczy; podmiot mocą swych poznawczych kategorii konstruuje własny przedmiot poznania — „fenomen”.

Myśl Kanta rozwija współcześnie filozofia transcendentalna. W przeciwieństwie do klasycznej filozofii obiektywistycznej — budowanej w oparciu o dane poznania przedmiotowego (tematycznego) — bada ona, co w podmiocie wyznacza strukturę poznania (lub zresztą jakiegokolwiek innego rodzaju aktywności podmiotu). Inaczej mówiąc, transcendentalista zastanawia się, jak w ogóle jest możliwy akt poznania; co w podmiocie stanowi jego warunek transcendentalny: uprzednio, apriorycznie wyznaczający konieczną strukturę przedmiotu, konstruujący ów przedmiot właśnie jako przedmiot poznania — i w tych apriorycznych warunkach upatruje on gwarancję pewności uzyskanej wiedzy. Skłonny jest przy tym podkreślać radykalną różnicę pomiędzy „tematycznym” poznaniem świata przedmiotów, a „atematycznym”, nieuchwytnym w kategoriach przedmiotowych, uświadomieniem sobie swej własnej podmiotowości.

Warto o tej specyfice filozofowania transcendentalistycznego pamiętać, gdy się czyta prace współczesnych katolickich moralistów, ponieważ wielu z nich — i to szczególnie wpływowych (K. Rahner, J. Fuchs, F. Böckle, K. Demmer) — ten typ myślenia stosuje w swych rozważaniach. Po tej dygresji wracamy do systematycznej prezentacji koncepcji człowieka jako autokreatora; ściślej zaś: do bliższej charakterystyki jego wolności.

#### 4. WYBÓR PODSTAWOWY

Określając pewne akty angażujące ludzką wolność mianem wyboru podstawowego (decyzji podstawowej, *optio fundamentalis*), teologowie nie zamierzają odwoływać się jedynie do dość oczywistego faktu, że decyzje człowieka mają różną głębię, nie wszystkie są równie doniosłe życiowo i z równą determinacją przezeń podjęte. Chodzi im raczej o to, że każda decyzja „peryferyjna”, kategorialna, zmierzająca do osiągnięcia jakiegoś konkretnego przedmiotowego dobra, stanowi jednocześnie wyraz wolnego samookreślenia się tegoż podmiotu<sup>14</sup>. Decyzje te także, oczywiście, wpływają na ich podmiot, na

<sup>14</sup> Na temat *optio fundamentalis* pisali interesująco m.in.: K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 19—41; tenże, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln 1962, s. 377—414; J. Fuchs, *Teologia moralna*, dz. cyt. s. 96—

dalszy bieg jego życia; przede wszystkim jednak zeń wypływają; wyrażają ów wybór podstawowy, który musi się w konkretne akty decyzji „wcielić”, choć zarazem w żadnym z nich nie może się „wyczerpać”.

Jak dotąd, charakterystyka relacji pomiędzy wyborem podstawowym a decyzjami odnoszącymi się do uchwytnych, kategorialnych dóbr, zgodna jest jeszcze z silnie ugruntowanym w wielowiekowej tradycji teologicznej przeświadczeniem, według którego tylko sam Bóg jest adekwatnym „przedmiotem” wyboru człowieka; wszelkie dobra ziemskie są jedynie niekoniecznymi środkami-etapami w dążeniu do Niego.

Tę tradycyjną scholastyczną tezę interpretują jednak Rahner, Fuchs i in. teologowie w duchu wspomnianej filozofii transcendentальной. Podkreślają oni, że wybór podstawowy ma zasadniczo inną strukturę i sens, niż decyzje „peryferyjne”. Odnosi się on bowiem do podmiotu, nie zaś do przedmiotów, ma więc charakter podmiotowy: atematyczny, w ciągu życia ziemskiego nigdy w pełni nie uświadomiony. Oparty jest o tego samego rodzaju atematyczne, podmiotowe samorozumienie, niemożliwe do adekwatnego wyrażenia w przedmiotowych kategoriach tego świata. Ostatecznym „motorem” tego fundamentalnego dynamizmu ludzkiej osoby, podstawą samorozumień człowieka i najgłębszym „skąd” oraz „dokąd” jego pragnień i dążeń, jest Bóg — Absolutny Podmiot. Jego także trafniej „chwytają” człowiek w aktach poznania podmiotowego, atematycznego, niż w aktach poznania przedmiotowego, kiedy Bóg jawi się jako konkretny, treściowo określony „Ktoś”, ku któremu kierujemy nasze myśli i pragnienia, trochę podobnie, jak je kierujemy w stronę poszczególnych stworzeń. Fundamentalny akt umiłowania Boga ma więc z istoty swej charakter transcendentálny, podmiotowy, a zarazem nieuchronnie twórczy, wolny, nieprzekładalny jednoznacznie na jakikolwiek program działań, który wyznaczałby konkretny, treściowo określony i konieczny sposób wielbienia Boga. Podobnie jest z przykazaniem miłości bliźniego: człowiek jest ukonstytuowany jako istota społeczna, koniecznie ukierunkowana na inne osoby, jednakże jest to odniesienie podmiotowe, a nie przedmiotowe; twórcze, a nie odtwórcze. Z przykazania miłości bliźniego nie wynika więc jednoznacznie, jaki konkretny, kategorialny kształt miłość ta musi przybrać.

---

115; J. B. Metz, *Befindlichkeit*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2, Freiburg im Br. 1958, s. 102—104.

Tak oto powoli odsłania się znaczenie transcendentalfnej interpretacji wyboru podstawowego dla etyki, zwłaszcza zaś dla rozumienia sensu i rangi tzw. treściowych ogólnych norm moralnych, takich jak: nie zabijaj!, nie cudzołóź!, nie kradnij!. Zauważmy bowiem: normy te regulują postępowanie człowieka dotyczące takich dóbr, jak życie, instytucja małżeństwa, majątność. Dobra te mają kategoriałny, uchwytny charakter. Przez dążenie do nich lub ich ochronę, wolna ludzka osoba może wyrazić swój — oparty na samorozumieniu — wybór podstawowy. Ale żadne z tych dóbr nie „wiąże” osobowej wolności, respekt dla żadnego z nich nie stanowi koniecznego warunku wolnej samorealizacji podmiotu. Inaczej mówiąc, poszanowanie życia — własnego lub innych — może być na ogół kategoriałnym sposobem wyrażania fundamentalnego wyboru miłości Boga i bliźniego, ale nim być nie musi. I zależy to nie tylko od zewnętrznego układu sytuacyjnych warunków działania człowieka. Bardziej jeszcze zależy od sensu, jaki temu działaniu nada człowiek w imię swego wyboru podstawowego, z natury swej wymykającego się ocenie w świetle norm ogólnych. Te ostatnie nawet „peryferyjnych” decyzji kategoriałnych dotyczą tylko po części. Nie mogą bowiem z góry określać znaczenia czynów, skoro to znaczenie konstytuuje podmiot właśnie aktem swego wyboru podstawowego. Do obiektywnego znaczenia konkretnego czynu należy więc przede wszystkim to, czy i w jakim stopniu stanowi on wyraz podstawowej decyzji podmiotu. W duchu tak rozumianego związku pomiędzy *optio fundamentalis* a konkretnymi czynami i ich oceną może stwierdzić A. Molinaro, iż „czyn nie dlatego zostaje spełniony, ponieważ jest dobry, lecz jest dobry, na ile zostanie wykonany jako trafny hic et nunc wyraz samospełnienia moralnie dobrej osoby”<sup>15</sup>, zaś B. Häring, po przedstawieniu kilku przykładów samobójstwa, powie: „to, co jest oznaczone tym samym terminem, może być w jednym przypadku szlachetną odpowiedzią na potrzeby bliźnich, rozumianą i zamierzoną jako pełna miłości odpowiedź na wezwanie Boga, w innym przypadku buntowniczym odrzuceniem Jego świętej miłości”<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> A. Molinaro, *L'applicazione della coscienza*, Rivista di teologia morale 3(1971), s. 30 (tłum. moje — A.S.). Por. też: J. Fuchs, *Teologia moralna*, dz. cyt. s. 127.

<sup>16</sup> B. Häring, *Moralność jest dla ludzi*, Warszawa 1975, s. 120.

Trudno nie zgłosić już podejrzenia, że taka koncepcja człowieka ma w gruncie rzeczy subiektywistyczny charakter. Subiektywizm etyczny polega przecież właśnie na uzależnianiu wartości moralnej czynu od samego podmiotu: od jego organizacji psycho-fizycznej lub nawet od jego decyzji<sup>17</sup>. Cóż innego zaś czynią teologowie, którzy uzależniają tę wartość od „opcji fundamentalnej” podmiotu; opcji, która — jako podmiotowe, atematyczne ukierunkowanie wolności — wymyka się ocenie w świetle treściowych, obiektywnych norm moralnych?

### 5. PRAWO BOŻE — NATURA LUDZKA — SPOŁECZEŃSTWO

Także odwołanie się do Bożego Prawa obiektywnie wiążącego wolność ludzką, przy tej koncepcji wolności problemu subiektywizmu nie rozwiązuje. Owszem, Bóg wiąże ludzką osobę swym prawem, ale nie inaczej, jak poprzez rozumną teję osoby wolność. Nie tylko więc Jego wola nie ogranicza wolności człowieka, ale wręcz stanowi jej fundament i gwarancję, co najlepiej wyrażać ma formuła „teonomiczna autonomia”. Oczywiście, człowiek jest zobowiązany — właśnie „teonomicznie”, Bożym Prawem — do szukania właściwych form miłości ale w poszukiwaniu tym zdany jest wyłącznie na własne rozeznanie — i w tym sensie jest on autonomiczny<sup>18</sup>. Nie można w tym kontekście powoływać się na objawione Boże nakazy i zakazy. Tego rodzaju normy zawarte w Piśmie św. ukazują najgłębszy sens dobra i zła moralnego, zachęcają człowieka do szukania dobra, nie wyręczają go jednak w tych poszukiwaniach<sup>19</sup>. Zamiast więc mówić, że czyn jest moralnie dobry, o ile jest zgodny z Bożym Prawem, należy raczej powiedzieć, że jest on zgodny z tym Prawem, o ile jego podmiot dokonuje go wedle własnego przekonania o tym, co słuszne.

<sup>17</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, w: tenże, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971, s. 205—240.

<sup>18</sup> Bliżej na temat tak pojętej autonomii człowieka, por. np.: A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971; F. Böckle, *Theonomie Autonomie. Zur Aufgabestellung einer fundamentalen Moraltheologie*, w: J. Gründel, F. Rauch (Hrsg.), *Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen*, Düsseldorf 1972, s. 17—46; J. Fuchs, *Teologia moralna*, dz. cyt. s. 171—192.

<sup>19</sup> Por. w tej sprawie zwłaszcza: B. Schüller, *Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik*, *Theologie und Philosophie* 51(1976), s. 321—343 oraz: J. Fuchs, *Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns*, *Stimmen der Zeit* 202(1984), s. 363—382.

Do czego jednak ma się odwołać podmiot w swych autonomicznych poszukiwaniach słuszności, by ustrzec się przed subiektywistycznym utożsamieniem wolności z dowolnością? Tradycyjnie bliższą obiektywną normę moralności upatrywano w prawie naturalnym. Autorzy z kręgu „nowej teologii moralnej” z terminu tego i jego funkcji w etyce nie rezygnują, interpretują go jednak w duchu omówionej wyżej koncepcji osoby ludzkiej, której „natura” jest zadana do podporządkowania wolności<sup>20</sup>.

Otóż tak pojęta natura — powiadają nasi autorzy — ani nie jest tak stała, jak kiedyś sądzono, ani sama przez się moralnie człowieka jako osoby nie wiąże. Że nie jest stała, to pokazują wyraźnie nauki empiryczne. Dawny, statyczny obraz człowieka i świata trzeba zastąpić nowym, dynamicznym. Człowiek przy tym nie tylko podlega ewolucji; dzięki mocy swego rozumu może dalsze kierunki swego rozwoju — indywidualnego i społecznego — zaprogramować. Tym bardziej więc nie należy prawidłowości biologicznych, jakim człowiek podlega, traktować jako moralnie wiążących. Nadawanie moralnej rangi tym prawidłowościom jest istotą błędu biologizmu, często wytykanego tradycyjnej teologii, a także dokumentom Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, z encykliką *Humanae vitae* włącznie. Biologizm jest właściwie innym imieniem lub szczególnym przypadkiem naturalizmu: logicznie nieuprawnionego przejścia od faktu do normy, czyli uznawania za normatywnie wiążące naturalnych prawidłowości — biologicznych, socjologicznych lub jakichkolwiek innych — wyłącznie na podstawie faktycznego ich respektowania. To zwierzęta jako stworzenia bezrozumne podlegają takim prawom i tą drogą osiągają właściwą sobie doskonałość. Człowiek natomiast, poznawszy te prawi-

<sup>20</sup> Współczesna literatura teologiczna poświęcona problematyce prawa naturalnego jest szczególnie bogata i trudno wyróżnić nawet najważniejszą lub najgłośniejszą jej pozycję. Z punktu widzenia interesującej nas problematyki powołać się można, tytułem przykładu, na artykuły F. Böcklego, *Rückblick und Ausblick*, w: tenże, (Hrsg.) *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1960, s. 121—150; *Sittliches Naturgesetz in geschichtlicher Wirklichkeit*, w: F. Henrich (Hrsg.), *Naturgesetz und christliche Ethik*, München 1970, s. 105—115; *Natur als Norm in der Moralthologie*, w: *Naturgesetz und christliche Ethik*, dz. cyt. s. 73—90; por. też jego: *Fundamental-moral*, dz. cyt. s. 235—287, B. Schüllera, *Wie weit kann die Moralthologie das Naturrecht entbehren?*, *Lebendige Zeugnis* 20(1965), s. 41—65; *Zur theologischen Diskussion über die Lex naturalis*, *Theologie und Philosophie* 41(1966), s. 481—50 oraz J. Fuchsa, *Teologia moralna*, dz. cyt. s. 193—240. Por. też wspomnianą wyżej rozprawę A. Auera, *Autonomie Moral und christlicher Glaube*.

dłowości, może wykorzystać je wedle swego uznania odpowiadającego jego podstawowemu wyborowi: całościowo pojętej wizji samego siebie, swemu autoprojektowi. Może im nadać stosowny sens, nie zaś sens ów tylko odczytywać i traktować jako sobie zadany. Natura ludzka sprowadzona jest więc do tak rozumianego autoprojektu, który stanowi jednostkową (bo dotyczącą konkretnej osoby) i ogólną (bo obejmującą całe jej życie) konkretyzującą wspomnianego wyżej podstawowego samorozumienia.

Oczywiście, autoprojekt ten nie może być zupełnie dowolny; musi respektować prawa biologiczne (inaczej niesposób swą cielesnością sterować). Musi też uwzględniać prawa życia społecznego i całe kulturowe, historycznie ukształtowane jego podłoże. Człowiek jest — jak wspomniano — istotą koniecznie społeczną. Swój autoprojekt konstruować może więc jedynie w dialogu z innymi, respektując ich autoprojekty. Stąd nie-małe znaczenie dla weryfikacji trafności indywidualnego autoprojektu ma *k o n s e n s*: społeczna jego aprobata. Prawidłowemu rozpoznaniu relacji pomiędzy indywidualnym autoprojektem a zastanymi w danej społeczności wzorcami zachowań służy analiza doświadczenia moralnego<sup>21</sup>. Tym niemniej, jeśli chce się uniknąć wspomnianego błędu naturalizmu w jego socjologicznej wersji, to nie można uznać za moralnie wiążące jakichkolwiek reguł zachowań tylko dlatego, że reguły te już są przez wszystkich lub większość członków danej społeczności zaakceptowane. Poszczególne człowiek musi sam, w sposób wolny zdecydować, jak siebie rozumie i jaką drogą będzie dążyć do samorealizacji.

Tak oto odwołanie się do prawa naturalnego raczej potwierdza i umacnia prerogatywy wolności ludzkiej, niż je ogranicza. Treściowe i ogólne, zawsze człowieka wiążące, normy moralne nie tylko „nie przystają” adekwatnie do wolności ludzkiej osoby. Nie wyrażają one również trafnie natury dóbr, na których straży stoją. Życie ludzkie, instytucja małżeństwa, dobra materialne, etc. mają charakter *w z g l ę d n y , p r z e d m o r a l n y*.

<sup>21</sup> W sprawie doświadczenia moralnego, por. m.in.: F. Böckle, *Fundamental-moral*, dz. cyt., s. 268—287; D. Mieth, *Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg—Wien 1977; B. Schüller, *Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln*, w: K. Demmer, B. Schüller (Hrsg.), *Christlich glauben und handeln*, Düsseldorf 1977, s. 261—286; J. Gründel, *Die Bedeutung, einer Konvergenzargumentation für die Gewissheitsbildung und für vernünftiger menschlicher Einsichten*, Concilium 12(1976), s. 634—640.

Ich sens, jak również sens i obowiązywalność norm nakazujących ich ochronę lub rozwój, zależne są od autoprojektu podmiotu. Podmiot nie tyle odczytuje (konstatuje) aktami swego sumienia, co go obowiązuje, ile raczej tymiż aktami sumienia konkretną powinność i reguły go obowiązujące tworzy (konstytuuje). Poprzez stańmy tu na jednym sformułowaniu ilustrującym ten sposób pojmowania sumienia, choć przykładów tego typu można przytoczyć wiele. „Sumienie trzeba rozumieć jako jedność intuicji emotywniej, wolitywno-twórczej, aktualizującej” — pisze A. Molinaro. „Owa jedność zawiera w sobie ustanowienie w strukturze samego sumienia twórczej relacji między wartością moralną i ponadto określenie sumienia jako wolności. Można więc powiedzieć, że wolność, to znaczy sumienie jako wolność, jest sama w sobie wartością i ona sama wchodzi jako część składowa do samego świata wartości”<sup>22</sup>.

Zgodnie z takim rozumieniem natury ludzkiej, wolności i sumienia, przebudowuje się również tradycyjną strukturę argumentacji etycznej. Nie wchodząc w szczegóły tego złożonego zagadnienia powiedzmy tylko, że omawiani tu teologowie — jak zresztą można było oczekiwać — odrzucają kategorię czynów zawsze, przedmiotowo (*ex obiecto*) moralnie złych; ich przyjęcie musiałoby pociągać za sobą uznanie treściowych i zawsze obowiązujących norm moralnych. Opowiadają się też na ogół dość wyraźnie za tzw. konsekwencjalizmem (teleologizmem), czyli za poglądem uzależniającym słusność czynu wyłącznie od przewidywanych jego skutków<sup>23</sup>. Czym jednak mierzyć wartość tych skutków?

<sup>22</sup> A. Molinaro, *Twórczość i odpowiedzialność sumienia*, w: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*, Warszawa 1982, s. 124—130. Krytyczne omówienie szergu tego rodzaju sformułowań znaleźć można m.in. w książce A. Launa, *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns*, Innsbruck 1984, s. 72—91.

<sup>23</sup> Rozróżnienie pomiędzy teleologizmem a deontologizmem pochodzi od C. D. Broad'a, *Five Types of Ethical Theory*, London 1930. Wprowadzenie go do literatury teologicznej jest zasługą B. Schüllera. Por. zwłaszcza jego: *Die Begründung sittliche Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf 1973, a także artykuły: *Anmerkungen zu dem Begriffspaar „teleologisch — deontologisch“*, *Gregorianum* 57(1976), s. 741—756; *Neuere Beiträge zum Thema: „Begründung sittlicher Normen“*, *Theologische Berichte* 4(1974), s. 109—181. Spośród innych — nader licznych — opracowań tego tematu w duchu „nowej teologii moralnej” wymienimy jeszcze, oprócz przytoczanych wcześniej pozycji J. Fuchsa i F. Böcklego, książkę F. Scholza: *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahme*, München 1976.

Wywody dotychczasowe każą przypuszczać, że ich kryterium upatrywać się będzie w wolnym autoprojekcie podmiotu działania. I rzeczywiście, szereg autorów współczesnych reinterpretuje w tym duchu tradycyjny traktat o moralności czynu wraz z tzw. zasadą podwójnego skutku. Bodaj najciekawiej i najkonsekwentniej czyni to P. Knauer<sup>24</sup>. Postuluje on, by aktom ludzkim zapewnić zarazem racjonalność i wolność. Są one racjonalne, o ile biorą pod uwagę zastaną rzeczywistość i prawa nią rządzące. Są wolne, o ile prawom tym się nie poddają lecz narzucają im własną hierarchię wartości, ustanowioną mocą podstawowej decyzji podmiotu. Decyzja ta (autoprojekt) musi jednak obejmować całe życie człowieka i to w powiązaniu ze społecznością, w jakiej on żyje.

W ten sposób idea człowieka — autokreatora została rozwinięta w cały system „nowej teologii moralnej”. Nietrudno przewidzieć jej konsekwencje praktyczne, a w związku z tym także postawę, jaką jej zwolennicy poniekąd musieli zająć wobec encykliki *Humanae vitae*.

## 6. KONKLUZJA PRAKTYCZNA: ODRZUCENIE „HUMANAE VITAE”

Już stanowczy zakaz przerywania ciąży<sup>25</sup> musi budzić ich protest. Jest to przecież przykład treściowej normy obowiązującej bez wyjątku; normy przypisującej — w ich mniemaniu bezpodstawnie — moralną, nienaruszalną rangę życiu ludzkiemu. Bezwyjątkowy zakaz przerywania ciąży pozbawia wolny podmiot możliwości nadania — nie zaś tylko biernego odczytania — sensu i wartości swych aktów.

Tym większy opór musi u tych autorów wywoływać również zdecydowanie negatywna kwalifikacja antykoncepcji zawarta w encyklice<sup>26</sup>, przy jednoczesnym uznaniu za moral-

<sup>24</sup> Por.: P. Knauer, *Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung*, *Theologie und Glaube* 57(1967), s. 107—133; tenże, *Fundamentelethik: teleologische als deontologische Normbegründung*, *Theologie und Philosophie* 55(1980), s. 321—360.

<sup>25</sup> „Należy bezwarunkowo odrzucić — jako moralnie niedopuszczalny sposób ograniczania ilości potomstwa — bezpośrednie naruszenie rozpoczętego już procesu życia, a zwłaszcza bezpośrednio przerywanie ciąży, choćby dokonywane ze względów leczniczych”, *Humanae vitae*, p. 14 (tłum. za: *Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensia* 1—4 (1969), s. 85).

<sup>26</sup> „Odrzucić również należy wszelkie działanie, które bądź to w przewidywaniu zbliżenia małżeńskiego, bądź podczas jego spełnienia, czy



nie dopuszczalne korzystanie z naturalnych okresów bezpłodności (HV p. 16). Taka ocena obu sposobów regulacji poczęć odwołuje się bowiem do natury aktu małżeńskiego traktowanej jako rzeczywistość stała, możliwa do poznania i moralnie wiążąca; nie zaś plastyczna, projektowana przez podmiot i moralnie neutralna. Jakże dalekie wydaje się zawarte w HV rozumienie małżeństwa — i w ogóle seksualności — od tego, któremu daje wyraz T. Goffi, gdy pisze: „Seksualizm, rzeczywistość ludzka bogata w wartości, będzie przejawiał się w dalszych nowych aspektach kulturalnych również dlatego, że znajduje się w centrum myśli, pragnień i codziennych doświadczeń ludzi. Nie można już teraz określić granic jego przyszłego znaczenia. Wiadomo, jaki jest obecny sens kulturalny seksualizmu; nie wiadomo, jaki będzie on jutro”<sup>27</sup>.

### 7. UWAGI KRYTYCZNE

Trudno odmówić atrakcyjności naszkicowanej wyżej wizji antropologicznej. Wydaje się ona świeża, bogata, głęboko personalistyczna przez swą troskę o uszanowanie wolności leżącej u podstaw godności osoby ludzkiej. Lękam się nawet, czy nie przedstawiłem jej zbyt szeroko i życzliwie, niewiele już miejsca zostawiając sobie na refleksję krytyczną. Chciałem jednak wskazać na źródła tak wielkiej popularności prezentowanej wizji człowieka, zarazem zaś na przyczyny tak długotrwałej, a niekiedy tak gwałtownej, kontestacji encykliki *Humanae vitae* wśród wielu katolików. Z drugiej strony sądzę, że już samo odsłanianie kolejnych fragmentów kreatywistycznej antropologii, logicznie jeden z drugiego wynikających, ujawnia jej teoretyczne braki, jak również praktyczne niebezpieczeństwa. Ograniczę się więc do sformułowania i krótkiego omówienia trzech krytycznych uwag, także zresztą ściśle z sobą związanych, do których postawienia ta antropologia nieomal zmusza.

Otóż najpierw powiedzmy wyraźnie, że zaprezentowana koncepcja człowieka-autokreatora nie tylko nie chroni przed etycznym subiektywizmem, ale wręcz zdaje się go sankcjonować. Nie mogą tej opinii podważyć antysubiektywistyczne deklaracje, których autorzy przypominają o konieczności re-

w rozwoju jego naturalnych skutków — miałoby za cel uniemożliwienie poczęcia lub stanowiło środek prowadzący do tego celu” (tamże).

<sup>27</sup> T. Goffi, *Seksualizm i celibat dzisiaj*, w: *Perspektywy i problemy*, dz. cyt. s. 287.

spektowania praw przyrody i reguł życia społecznego. Żaden subiektywista tej konieczności nie przeczy; lekceważenie owych praw i reguł zbyt szybko mści się na tych, którzy je ignorują. Rzecz w tym, że subiektywista (zwłaszcza zaś jego skrajny przedstawiciel: dekretalista) nie odnajduje wokół siebie wartości moralnie go wiążących, lecz siebie samego uważa za ich wolnego twórcę. I ten właśnie pogląd głoszą ci, którzy przyznają sumieniu rolę tworzenia norm i konkretnych powinności, nie zaś ich odczytywania. Idea „twórczego sumienia”, może usprawiedliwić każde działanie, które podmiot uzna — w jakiejś harmonii z poglądami danej społeczności (jej większości, bądź też w pewien sposób wyróżnionej elity) — za słuszne<sup>28</sup>. W rzeczy samej „nowa teologia moralna” zdaje się być raczej teoretycznym dopracowaniem sytuacjonizmu, niż postulowanym przez Rahnera jego przewycięzeniem.

Subiektywizm ten stanowi, po drugie, nieuchronną konsekwencję transcendentalistycznej interpretacji aktów rozumu i wolności ludzkiej. Zabrzmi to paradoksalnie, ale ta właśnie interpretacja, wbrew swej nazwie, zamyka człowieka w immanentym świecie, skazuje go na dialog z samym sobą, czyli na monolog. Jeżeli bowiem poznanie ma charakter nieuchronnie twórczy (z racji nakładania na rzeczywistość własnych kategorii poznawczych, konstruujących przedmiot poznania), to znaczy, że w gruncie rzeczy nie jest ono niczym innym, jak swoistą grą z samym sobą. I pomimo atrakcyjnie brzmiących haseł, ludzką osobę pozbawia się możliwości rzeczywistego wzrostu, ten bowiem dokonuje się poprzez przekroczenie siebie w imię przerastającej człowieka, choć danej mu w akcie poznania, prawdy. Zostaje on też pozbawiony możliwości wyboru tej prawdy (zwłaszcza prawdy o sobie samym); zobowiązanie moralne zostaje sprowadzone do konsekwencji wobec własnych wolnych wyborów, niczym dalej nie uzasadnianych, bo niemożliwych do oparcia na obiektywnie poznawalnej prawdzie<sup>29</sup>. Czy w świetle tej koncepcji można uznać np. Tomasza

---

<sup>28</sup> Nie chodzi tu, oczywiście, o to, by imputować autorom z kręgu „nowej teologii moralnej” zamiary sankcjonowania subiektywizmu, lecz o to, że faktycznie reprezentowane przez nich stanowisko, mocą swej wewnętrznej logiki, prowadzi do subiektywistycznych wniosków. Por. w tej sprawie: T. Slipko, *Rola rozumu*, art. cyt. s. 132—133.

<sup>29</sup> Por. w tej sprawie: J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, Salzburg—München 1976<sup>2</sup>, s. 47—106; T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988. Cały dotychczasowy wywód świadczy, mam nadzieję, wyraźnie o tym, że daleki jestem od kulturowego relatywizowania pod-

Morusa za bardziej godnego podziwu i naśladowania od tych, którzy — w oparciu o odmienne samorozumienie — inną decyzję uznali za słuszną? Oto, jak transcendentalistyczna interpretacja człowieka i jego wolności „spycha” go szczególnie silnie w koleiny subiektywizmu.

U podstaw tej interpretacji leży z kolei dualistyczny pogląd na człowieka. Owszem, omawiani tu autorzy bardzo często podkreślają duchowo-cieleśną jedność ludzkiego bytu, powołują się na świadczące o tej jedności dane nauk empirycznych etc. Jednakże za zasłoną tych słów kryje się obraz człowieka, który — zgodnie z definicją Rahnera — spełnia się jako osoba wyłącznie w wymiarze swej wolności, radykalnie różnej od zastanego świata „natury”. Tym sposobem ciało ludzkie tak bardzo oddziela się od ludzkiego ducha, że nie pozwala to dostrzegać w prawidłowościach, jakimi się rządzi ciało, zasadniczych dróg kształtowania się i dojrzewania tegoż ducha. Powtarzany często zarzut biologizmu kryje w sobie w gruncie rzeczy deprecjację ludzkiego ciała; podważenie jego pozytywnej roli w formowaniu osobowej wolności człowieka.

Właśnie jednak ciało i jego potrzeby dopominają się szczególnie natarczywie o swe zaspokojenie tam, gdzie — w imię nazbyt angelologicznej wizji ludzkiej osoby — próbuje się pomniejszyć jego znaczenie. Gdy sprowadza się je do roli

---

stawowych norm moralnych. Podkreślam to, ponieważ wskutek mojego niezręcznego sformułowania, a także opuszczenia w tekście przecinka, przytoczony przez T. Ślipkę fragment mojej wypowiedzi może być źle zrozumiany (por. T. Ślipko, *Rola rozumu*, art. cyt. s. 135 przypis 19). Pisałem mianowicie: „Nie da się bowiem zaprzeczyć, że wiele norm dawniej uważanych za słusne, niezależnie od ich kulturowego uwarunkowania, uznanych zostało z czasem za moralnie niedopuszczalne”. Opuszczenie drugiego przecinka w cytowanym zdaniu (wyrażającym nie tylko opinię omawianych przeze mnie autorów, ale i moją własną) sugeruje, że przytaczane dalej przykłady takich norm (aprobata tortur, niewolnictwo etc.) uznają za niezależnie od ich kulturowego uwarunkowania. Tymczasem chciałem powiedzieć to właśnie, iż pomimo tego uwarunkowania, utrudniającego niekiedy trafne rozeznanie w dziedzinie moralności (i w tym sensie: niezależnie od niego), można jednak poznać normatywne uszczegółowienia podstawowej etycznej zasady miłości (afirmacji) ludzkiej osoby. Zdolność docierania do takich „normatywnych prawd” o człowieku jak np. niedopuszczalność stosowania w śledztwie tortur, stanowi — jak sądzę — istotny element postępu moralnego rozumianego jako postęp wiedzy (świadomości) moralnej. I ten problem zasługuje, oczywiście, na bardziej wnikliwą analizę, ale nie przypuszczam, bym się w tym względzie istotnie różnił w poglądach z Ks. Prof. Ślipką, który tak rzetelnie i wytrwale broni obiektywizmu w etyce.

instrumentu, na którym — całkowicie różna i wyższa od niego — wolność może wygrywać melodie wedle swych umiejętności i upodobań; gdy pozbawia się naturę ludzką treściowości i moralnie wiążących znaczeń; gdy więc faktycznie otwiera się drogę do subiektywizmu — wówczas w takim „aksjologicznie pustym” polu najszybciej pojawiają się materialne, cielesne dążenia człowieka. Są one bowiem treściowo wyraźnie określone i z wielką siłą dopominają się o swe zaspokojenie. Wśród nich zaś nie ostatnie miejsce zajmuje popęd seksualny, którego opanowanie i praktyczne wydobycie zeń jego personalistycznego znaczenia jest bardzo trudne. Łatwiej — w imię rzekomego prawa do nadawania sensu swym czynom — uznać działania zgodne z tymi dążeniami za odpowiadające własnemu, wolnemu samorozumieniu, nawet jeśli faktycznie oznacza to kapitulację osobowego podmiotu wobec dynamizmu, którego nie potrafi on sobie podporządkować.

*Extrema iunguntur.* Nazbyt idealistyczna koncepcja człowieka — autokreatora, atrakcyjna przez podsycanie jego ambicji mirażem złudnej, choć pozornie porywającej wielkości (u jej podłoża trudno nie dostrzec rajskiej pokusy „Będziecie jako bogowie, znający dobro i zło”), prowadzi do „personalistycznego usprawiedliwienia” działań wpływających ze — zdawałoby się, tak od niej odległego — praktycznego materializmu. Trudno więc na koniec nie przypomnieć słów wypowiedzianych przez Papieża w Auli KUL: „Człowiek (...) musi w imię prawdy o samym sobie przeciwstawić się dwójakiej pokusie: pokusie uczynienia prawdy o sobie poddaną swej wolności oraz pokusie uczynienia siebie poddanym światu rzeczy; musi oprzeć się zarówno pokusie samoubóstwienia, jak i pokusie samourzeczowienia”<sup>80</sup>. Są to słowa ostrzeżenia, ciągle aktualnego na miarę aktualności obu tych pokus. Koncepcją człowieka-autokreatora zdaje się pokazywać, jak uleganie pierwszej z nich (samoubóstwieniu) prowadzić może do popadnięcia w drugą: samourzeczowienie.

Nie oznacza to, że jedyną alternatywą wobec tej koncepcji jest powrót do dawnej — w dodatku często przez jej współczesnych krytyków wypaczanej — wizji człowieka i moralności. Właśnie encyklika *Humanae vitae* kryje w sobie ele-

<sup>80</sup> Jan Paweł II, „Do końca ich umiłował”. Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8—14 czerwca 1987 r., Città del Vaticano 1987, s. 46—47.

menty takiego rozumienia człowieka, które ukazuje śmiałe i dalekie perspektywy jego twórczego rozwoju, możliwego jednak tylko na drodze poznania i zaakceptowania, nie zaś odrzucenia, pozornie krępujących ów rozwój realiów jego bytowania. Ale omówienie zawartej w *Humanae vitae* idei antropologicznej zasługuje na odrębne potraktowanie. Dodać tylko na koniec warto, że próbą takiego komentarza do encykliki jest cykl katechez Jana Pawła II z lat: 1979—1984<sup>31</sup>.

### L'HOMME EN TANT QU'AUTOCRÉATEUR; FONDEMENTS ANTHROPOLOGIQUES DU REJET DE L'ENCYCLIQUE „HUMANAE VITAE"

#### Résumé

Dans le présent article on essaie de reconstruire la philosophie de l'homme admise et développée par de nombreux théologues contemporains, philosophie sur laquelle est fondé le rejet des normes incluses dans l'encyclique *Humanae Vitae*. Selon l'auteur, l'idée principale de cette anthropologie est celle de l'homme en tant qu'autocréateur qui doit non pas déchiffrer à l'aide d'actes de la conscience les normes d'action en tant que données objectivement et au contenu bien défini, mais plutôt construire lui-même de telles normes grâce à sa liberté qui est essentiellement créative et qui ne peut être évaluée d'une façon adéquate du point de vue des normes morales générales.

Cette conception de l'homme a été introduite en théologie morale fondamentale, ce qui a dû causer un changement profond de celle-ci. Cette nouvelle formule si éloignée de la conception traditionnelle (toujours respectée dans un grand nombre de déclarations du *Magisterium Ecclesiae*, entre autres l'encyclique *Humanae Vitae*) mérite d'être appelée „nouvelle théologie morale”.

L'auteur présente (suivant l'ordre logique plutôt que chronologique) les étapes de cette reconstruction de la théologie morale: depuis la critique situationniste et la proposition d'éthique existentialiste, en passant par la notion de décision fondamentale, l'idée de l'autonomie théonomique et une nouvelle conception des problèmes du droit naturel, jusqu'à l'interprétation conséquentialiste de l'argumentation en éthique. La thèse de l'article est qu'une telle idée de l'homme doit aboutir à la contestation de l'enseignement de *Humanae Vitae* et des autres documents de l'Eglise.

Après avoir présenté l'anthropologie à la base de cette „nouvelle théologie” l'auteur expose ses remarques critiques. Il juge cette théologie comme étant foncièrement subjectiviste d'abord, immanentiste ensuite (à cause des fortes influences en théologie contemporaine de

<sup>31</sup> Jan Paweł II, „*Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*”. *Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, „Città del Vaticano 1986. Związek tych katechez z encykliką Pawła VI podkreśla sam Autor (por. zwłaszcza s. 459—503).

la philosophie transcendentaliste), et dualiste enfin (en refusant au corps humain une véritable importance morale).

La conclusion de cet article est qu'il faut relire d'une façon précise la pensée anthropologique dans l'encyclique *Humanae Vitae*.