

KŁAMSTWO, PRAWDA, MIŁOŚĆ

Mówienie zawsze prawdy stanowi wartość pierwszoplanową, a w konsekwencji podstawowy imperatyw etyczny w relacjach międzyosobowych. Bez prawdomówności, czyli tej cnoty moralnej, która skłania osoby do bycia prawdziwymi w języku, życie społeczne byłoby po prostu niemożliwe: podkopuje się bowiem wzajemne zaufanie i już nikt nikomu nie ufa. Cnota ta jest przejawem sprawiedliwości, szacunku i miłości. Kłamstwo natomiast, jako jej przeciwieństwo, trzeba z całą mocą potępić: nikt bowiem nie cieszy się tym, że jest oszukiwany. Zdarza jest jednak niekiedy, że wyjawienie nagiej i trudnej prawdy może narazić, i to poważnie, inne wartości, równie ważne. Co należy wtedy czynić? Jak uzasadnić moralnie celowe wypowiedzenie nieprawdy?

I. ŚW. AUGUSTYN: POCZĄTEK DŁUGIEJ TRADYCJI

Św. Augustyn był pierwszym autorem, który w sposób systematyczny potraktował zagadnienie kłamstwa. Określił je jako mówienie wbrew temu, co się myśli, z zamiarem wprowadzenia kogoś w błąd; uznał je za wewnętrznie złe i dlatego moralnie zawsze zabronione, we wszelkich okolicznościach.

W swym dziele *De mendacio* Augustyn pisze: „Nikt w to nie wątpi, że kłamie ten, kto dobrowolnie mówi coś fałszywego, aby wprowadzić kogoś w błąd (*falsum enuntiat causa fallendi*); dlatego też mówienie tego, co jest fałszywe, z wolą oszukania kogoś, jest jawnym kłamstwem”¹. Kłamstwo jest wyrażeniem odwrotności tego, o czym się myśli, a nie zwyczajnym tylko mówieniem nieprawdy. Stwierdzenie obiektywnie fałszywe nie będzie zatem kłamstwem, o ile ten, kto je wypowiada, jest przekonany o tym, że mówi prawdę. I przeciwnie, może się zdarzyć, że ktoś kłamie, mówiąc prawdę, wcale tego nie chcąc. Zamiar wprowadzenia w błąd jest więc istotny w definicji kłamstwa². Chociaż wyróżnia aż osiem rodzajów kłamstwa o różnych odcieniach, Augustyn nie

¹ *De Mendacio*, 5; PL 40, 491. Por. tamże, 4; PL 40, 489; tamże 3; 40, 488.

² Por. tamże, 4; PL 40, 489 n.

dopuszcza zatem żadnych wyjątków, albowiem zawiera ono w sobie zło wewnętrzne³.

Nieco później, w dziele *Contra mendacium* Augustyn potwierdza: „Kłamstwo jest nadaniem słowu fałszywego znaczenia z zamiarem wprowadzenia w błąd (*mendacium est falsa significatio cum voluntate fallendi*)”⁴. Człowiek dąży z natury swej do prawdy, język zaś istnieje po to, aby przekazywać myśl, nie oszukiwać bliźniego. Kłamstwo fałszuje zatem cel naturalny, dla którego słowo zostało dane człowiekowi. „Słowa zostały ustalone nie po to, aby ludzie oszukiwali się nawzajem, lecz by przekazywali innym swoją wiedzę. Posługiwanie się słowami w celu oszukania innych, a nie w tym celu, dla którego zostały one ustanowione, jest grzechem”⁵. Augustyn przyznaje, że są trudności w odniesieniu do kłamstw wypowiedzianych w dobrej intencji, jak na przykład w celu uratowania życia danej osoby⁶, albo zachowania prawowierności⁷, skoro jednak „nie istnieje żaden rodzaj kłamstwa, które nie byłoby przeciwne prawdzie”⁸, to stwierdza tym samym jasno i dobitnie absolutny bezwzględnie charakter: „nie kłam!”

Zamiar działającego i cel danej czynności zasługują na uwagę w ocenie moralnej; mogą pomniejszyć winę kłamstwa, nigdy jednak nie mogą uczynić go czymś dobrym, a tym samym usprawiedliwionym czy uzasadnionym, albowiem działanie to, będąc samo w sobie obiektywnie błędnym, jest wewnętrznie złe⁹. „Ważne jest niewątpliwie to, aby znać cel, dla którego coś się czyni. Skoro jednak to, o co nam chodzi, jest grzechem, nie wolno tego czynić dla jakiegokolwiek dobrej przyczyny, dla żadnego dobrego celu, ani też dla jakiegokolwiek dobrej intencji. Rzeczy, które nie są same przez się grzechem, są dobre lub złe, zależnie od intencji dobrych lub złych”¹⁰. Istnieją czynności złe same w sobie; żadne dobro osiągane tą drogą nie jest w stanie uczynić ich dobrymi i w konsekwencji moralnie uzasadnionymi. Tak się rzecz ma w przypadku kłamstwa.

³ Por. tamże, 16, 17, 42; PL 40, 500 n, 513 i 516. Stanowisko to zdaje się być najbardziej złagodzone wówczas, gdy kłamstwo odnosi się do czystości. Por. tamże, 41; PL 40, 515.

⁴ *Contra mendacium*, 24; PL 40, 537.

⁵ *Enchiridion*, 22; PL 40, 243.

⁶ Por. *De mendacio*, 5, 9, 22; PL 40, 491, 494 n, 503.

⁷ Por. *Contra mendacium*, 17; PL 40, 527 n.

⁸ Tamże, 4; PL 40, 520.

⁹ Por. tamże, 19 nn; PL 40, 529 nn.

¹⁰ Tamże, 18; PL 40, 528.

Św. Augustyn uwzględnia także perspektywę teologiczną. Trójca Święta jest doskonałą Wspólnotą miłości i prawdy; kto więc kłamie, ten sprzeciwia się swoją postawą samej rzeczywistości człowieka jako obrazu Bożego. Język, jako wyraz komunikacji wewnątrz-trynitarnej, jest częścią relacji podobieństwa między Bogiem i człowiekiem. Jego charakter komunikatywny jest z ontologicznego punktu widzenia, a tym samym powinien być także z moralnego punktu widzenia, zwierciadłem prawdy, która znajduje w Bogu swoje źródło¹¹. „Augustyn nie tylko potępia kłamstwo jako zło wyrządzone bliźniemu, ale też podkreśla dobitnie teologiczną negatywność takiego zachowania. Każde *verbum* jest nie tylko zwykłym *signum*, ale także wyrazem *verbum divinum*. Kłamstwo jest przeto najpierw grzechem przeciwko Bogu, zanim się stanie krzywdą wyrządzoną bliźniemu”¹². W tej „formie rygorizmu teocentrycznego” nie ma miejsca na żadne „wyjątki”¹³.

II. ŚW. TOMASZ Z AKWINU: TRADYCJA POTWIERDZONA I UMOCNIONA

Św. Tomasz kontynuuje tradycję Augustyna, ale kładzie szczególny nacisk na wewnętrzną, naturalną celowość języka: ma być on narzędziem komunikacji i jej społecznym wymiarem. Język został dany człowiekowi przez Boga, aby mógł on wyrażać za jego pomocą swoje myśli. Spełnia więc swój cel tylko wtedy, kiedy przekazuje je wiernie. Z drugiej strony prawdomówność między ludźmi jest czymś bardzo istotnym dla społeczności ludzkiej. Zgodność myślenia z językiem prowadzi do wyeliminowania kłamstwa, dwulicowości, oszustwa, które są niszczycielskie dla społeczeństwa. „Każdy człowiek jako istota społeczna winien drugiemu to, bez czego społeczność ludzka nie mogłaby istnieć. Otóż ludzie nie mogliby współżyć, jeśliby jedni drugim nie wierzyli, wyjawiając sobie nawzajem prawdę”¹⁴. „Tak więc kłamstwo wprost oraz istotnościowo sprzeciwia się cnotie prawdomówności”¹⁵.

Kiedy jednak można stwierdzić, że mamy do czynienia z kłam-

¹¹ Por. A. Bondolfi, „*Non dire falsa testimonianza*”; *alcuni relievi storici sul preteso carattere di assolutezza dell'ottavo (nono) comandamento*, w: B. Marra (red.), *Verità e veracità*, Napoli 1995, 46-47.

¹² Tamże, s. 47.

¹³ Tamże, s. 47-48.

¹⁴ S. Th. II-II, 109, 3, ad 1. Tekst polski w przekładzie O. F. W. Bednarskiego OP, Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 12: *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*, London 1972, s. 93.

¹⁵ Tamże, 110, 1 resp. (s. 99).

stwem? Wtedy, gdy „występują te trzy rzeczy, a mianowicie fałsz wypowiedzi, wola powiedzenia fałszu i zamiar wprowadzenia kogoś w błąd, wówczas fałsz powstaje nie tylko tworzywowo (materialnie), skoro wypowiada się go, ale także istotnościowo (formalnie) z powodu woli wypowiedzenia fałszu, oraz sprawczo (efektywnie) z powodu woli narzucenia komuś fałszu. Istota jednak kłamstwa zależy od istotnościowego (czyli formalnego) kłamstwa, a mianowicie od tego czy ktoś ma wolę powiedzenia fałszu. Dlatego kłamstwem jest to wypowiadanie czegoś innego niż się myśli”¹⁶. Formalna istota kłamstwa polega więc na tym, że wyraża się nie to, co ma się na myśli. *Locutio contra mentem* zniekształca relacje społeczne, ale jest skierowana głównie przeciw naturze; przeciwstawia się bowiem własnemu celowi języka; i dlatego zawiera w sobie zło wewnętrzne. Zamiar wprowadzenia kogoś w błąd „nie stanowi istotnej cechy kłamstwa, ale jego dopełnienie”¹⁷.

„Co jest grzechem z swego rodzaju, w żaden sposób nie może być dobre i dozwolone (...). Kłamstwo zaś jest złe ze swego rodzaju, gdyż jest czynnością, której tworzywem jest to, co być nie powinno. Skoro bowiem słowa są z natury znakami umysłu, kłamstwo przeciwstawia się naturze, jest bowiem niedopuszczalne, by człowiek używał słów na wyrażenie czegoś innego niż to, co myśli i odczuwa. (...) Wszelkie więc kłamstwo jest grzechem, jak to podkreśla św. Augustyn”¹⁸. Innymi słowy, pomiędzy *signum* a *significatum* istnieje stosunek uprzednio ustalonej harmonii, którą niszczy kłamstwo. Jako zdecydowanie anty-naturalne, zawiera ono w sobie etyczną negatywność niezależną od szkody, jaką może wyrządzić; ta ostatnia byłaby jedynie jakimś dodatkowo obciążającym je elementem: „Kłamstwo jest grzechem nie tylko z powodu wyrządzonej przez nie szkody, ale także z powodu nieporządku, na którym polega”¹⁹.

Stosowane przez św. Tomasza „pojęcia *innaturale* i *inordinatum* wskazują jasno, że negatywny wymiar kłamstwa polega na tym, iż jest ono przeciwne samej naturze słowa, rozumianego tutaj jako część porządku bezosobowego, typu finalistycznego, który wyraża zarazem wolę Boga jako Stwórcy i Twórcy porządku etycznego”²⁰.

¹⁶ Tamże (s. 98); por. II-II, 98, 1 ad 3.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, 110, 3 resp. (s. 103).

¹⁹ Tamże, ad 3 (s. 105).

²⁰ G. Gatti, *Linguaggio e testimonianza; un caso emblematico di fondazione deontologica della norma morale*, Sasesianum 48 (1986) 284.

Kłamstwo jest zawsze złe i dlatego zakazane nawet wówczas, gdy się je wypowiada w dobrej intencji ze względu na dobro. Sytuacje, w których wyraźna prawdomówność może prowadzić do poważnych szkód dla siebie i dla bliźniego, nie są powodem wystarczającym do usprawiedliwienia kłamstwa, chociaż mogą uzasadniać posługiwanie się udawaniem: „Otóż nie wolno posługiwać się tym, co niedozwolone i złe, nawet w celu niedopuszczenia do szkody lub nieszczęścia innych ludzi (...). Dlatego nie wolno mówić kłamstwa, nawet by ocalić kogoś z jakiegokolwiek niebezpieczeństwa. Wolno jednak roztropnie ukryć prawdę przy pomocy zatajenia itp., jak poucza św. Augustyn”²¹.

III. DEONTOLOGICZNE UZASADNIENIE NORM MORALNYCH

Nauka augustyńsko-tomaszowa ma dwa istotne punkty. Pierwszy: język służy wzajemnej komunikacji między ludźmi, tworzeniu wspólnoty opartej na wzajemnym zaufaniu. Kłamstwo niszczy to zaufanie. Jedynie prawdziwa komunikacja, kiedy się mówi to, co ma się na myśli, jest posługiwaniem się językiem zgodnie z jego naturą. W kłamstwie dokonuje się natomiast czegoś całkowicie odwrotnego; i dlatego jest ono przeciwne wewnętrznej naturze słowa oraz porządku wymaganego przez rzeczy. Drugi: język został dany człowiekowi przez Stwórcę; posługiwanie się nim wbrew jego naturze oznacza więc działanie przeciwne woli Stwórcy. A to jest już istotowo złe; jest uchybieniem moralnym, a tym samym grzechem. Nauka ta, chociaż Magisterium Kościoła formalnie jej nie przyjęło, stała się tradycyjna i powszechna w teologii moralnej²².

Jawi się ona zresztą jako pierwszy przypadek działania złego w sobie samym. „Zasada możliwości wewnętrznej negatywności absolutnej, nie dającej się uleczyć w żadnej okoliczności i nie pozwalającej się zrekompensować żadną dobrą intencją ani jej owocem, została faktycznie potwierdzona po raz pierwszy w dzie-

²¹ S. Th. II-II, 110, 3 ad 4 (s. 105).

²² W kwestii, czy potencjalny morderca ma prawo do tego, aby powiedział mu prawdę ten, kto ją zna, odnośnie do miejsca zamieszkania osoby przez niego poszukiwanej w celu jej zamordowania, I. Kant dał odpowiedź absolutnie negatywną. Por. I. Kant, *Sobre un suposto direito a mentir por amor à humanidade*, w; tenże, *A paz perpétua e outros opúsculos*, Lisboa 1989, 173-179; F. Boituzart, *Un droit de mentir? Constant ou Kant*, Paris 1993.

jach teologii moralnej przez św. Augustyna, a dokładniej w odniesieniu do kłamstwa”²³.

Encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor*, idąc po linii tradycji, podkreśla z całą mocą niezmiennosc prawa naturalnego, wynikającego z samej natury rzeczy (nn. 50—53) oraz istnienie bezwzględnych zasad moralnych i aktów wewnętrznie złych, akcentując przy tym dobitnie deontologiczne podstawy norm i sądów moralnych: determinującym jest tutaj sam akt w swej wewnętrznej strukturze (*finis operis*); nieistotne są natomiast motywy podmiotu (*finis operantis*), ani jego dzieje, warunki, w jakich działa, oraz przewidywalne lub też całkowicie pewne następstwa jego działań. Subiektywne intencje i konsekwencje są okolicznościami mniej lub bardziej przewidywalnymi, które dosięgają aktu tylko w sposób uboczny i przypadłościowy, nie wnikając w samą jego wewnętrzną strukturę. Mogą zmniejszyć lub zwiększyć konkretną złość danej czynności konkretnej, nie są jednak w stanie zniweczyć jej wewnętrznej złościwości. Oznacza to, że się uznaje bezosobową, wewnętrzną celowość rzeczy, wynikającą z celowości *ordo rationis*, konstytuującego naturę. Cele nie uświęcają środków, o ile te ostatnie są same w sobie złe (nn. 79-82 i 115).

Pierwszym źródłem tej nauki, wskazanym wprost przez Encyklikę, jest św. Augustyn: Papież przytacza (w n. 81) jego wypowiedź z dzieła *Contra mendacium*²⁴: „Jeśli czyny są same z siebie grzechami (*cum iam opera ipsa peccata sunt*), jak na przykład kradzież, cudzołóstwo, bluźnierstwo, lub tym podobne, to któż ośmieliłby się twierdzić, że gdy dokonane zostają dla dobrych powodów (*causis bonis*), nie są już grzechami lub — co jeszcze bardziej nielogiczne — są grzechami usprawiedliwionymi?” W podanym tutaj wykazie brakuje kłamstwa. Z drugiej jednak strony mamy mocne zaakcentowanie zobowiązującego charakteru przykazań, z wyraźnym zaznaczeniem, że przykazania sformułowane negatywnie, czyli te z drugiej tablicy Dekalogu (jak „nie kłam!”), są bezwzględne i powszechne, mające zastosowanie do wszystkich i do każdego bez żadnego wyjątku, w każdej okoliczności czasowej i kulturowej: obowiązują *semper et pro semper*, to znaczy zawsze i we wszystkich momentach i okolicznościach życia (n. 52 i 82)²⁵.

²³ G. Gatti, dz. cyt., 283.

²⁴ 18; PL 40, 528.

²⁵ Również ten aspekt należy do nauki tradycyjnej, chociaż — rzecz znamienna — Encyklika nie podaje tu żadnych źródeł. Św. Tomasz pisał: „Trzeba mieć na uwadze, że przykazania jedne są zakazujące uczynków grzesznych, drugie nakazujące uczynki cnotliwe. Uczynki grzeszne są złe same przez się i nie mogą się stać dobrymi w żaden sposób, w żadnym

Najtrudniejsza problematyka moralna nie pojawia się na płaszczyźnie zasad jako takich, ale w konkretnej odpowiedzi, jaką one warunkują w egzystencjalnych sytuacjach, które są nie do pogodzenia. Trzeba, należy, czy też nie, mówić prawdę temu, który chce ją posiadać celem wyrządzenia zła? Albo też człowiekowi choremu, o ile się wie, że nie potrafi on jej udźwignąć?

„Problem polega na tym, by wiedzieć, czy słowo prawdomówne jest upoważnione do tego, by w pewnych bardzo złożonych sytuacjach wyrazić coś, co zgodnie z własnym sumieniem nie jest prawdziwe, ani dokładne, a gdy coś takiego się przytrafi, to od jakiego miejsca dany fakt trzeba, lub nie, traktować jako kłamstwo w sensie moralnym. Albowiem wszyscy zgadzają się w tym, że (...) niekiedy może stać się nawet obowiązkiem ukrycie prawdy lub faktu prawdziwego przed tymi, którzy chcieliby się nią (lub nim) posłużyć w sposób niewłaściwy, aby sprzyjać niesprawiedliwości”²⁶. Odpowiedź na tego rodzaju problemy była już szeroko dyskutowana, zwłaszcza w dobie nowożytnej. Oto napotykanne rozwiązania.

IV. REGUŁA Z WYJĄTKAMI. AKT LUDZKI I JEGO TELEOLOGIA

Od czasów patrystycznych pojawiali się wciąż tacy autorzy, chociaż w liczbie niewielkiej, którzy nie uważali, by kłamstwo było złem samym w sobie. Byli bowiem przekonani, że jest ono uzasadnione w przypadku, gdyby powiedzenie prawdy miało wyrządzić komuś krzywdę. Ogólna zasada, nie bezwzględna, może mieć przecież wyjątki w pewnych poważnych okolicznościach, kiedy na przykład kłamstwo jest bezinteresowne i ma na celu jakieś dobro. Prawdomówność, stanowiąc wielką wartość, którą powinno się ogólnie szanować, nie jest czymś jedynym ani najważniejszym. Są inne większe wartości i poważniejsze zobowiązania. Istnieje zatem prawo, a niekiedy nawet obowiązek, uchylania się od prawdy, aby strzec i popierać te właśnie wartości. Jest to posługiwanie się złym środkiem ze względu na dobry cel.

czasie albo miejscu, ponieważ same przez się są złączone ze złym celem (...). Dlatego przykazania zakazujące obowiązują zawsze i w każdym wypadku. Natomiast uczynki cnoty powinny być dokonywane nie byle jak, lecz z uwzględnieniem powinnych okoliczności, które są wymagane, by uczynek był cnotliwym, a więc by uczynek był dokonany tam, gdzie należy, wtedy, kiedy należy, i w należy sposób”. S. Th. II-II, 33, 2 resp. Przekład polski ks. A. Głazewskiego: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, London 1967, s. 172-173.

²⁶ B. Häring, *Livres fiéis em Cristo*, II, S. Paulo 1982, 48-49.

Chodzi konkretnie o przypadek konfliktu obowiązków: kiedy ciążą na kimś dwa zobowiązania, albo i więcej naraz, i nie można się od nich uchylić, każda osoba musi dokonać wyboru na rzecz ważniejszego zobowiązania; istnieje przeto obowiązek wybierania w sumieniu, przed Bogiem, ważniejszego zobowiązania. Z drugiej strony zrozumiałą jest rzeczą, że wprowadzenie kogoś w błąd, aby ocalić wyższe wartości, nie narusza zaufania, stanowiącego podstawę współżycia społecznego, lecz wprost przeciwnie.

„Wszystko, co może być traktowane jako dar Boży dla człowieka, zostało mu dane dla jego ogólnego dobra i nie może podlegać jakimś innym więzom moralnym, które nie byłyby tymże ogólnym dobrem człowieka. Otóż niezwykle trudno jest udowodnić, iż nigdy, nawet w określonych sytuacjach granicznych, dana osoba nie może się posługiwać dobrem słowa, aby wprowadzić w błąd tego, kto mimo wszystko nie ma prawa do prawdy, ani też wtedy, gdy z fałszywej wypowiedzi wypływa ontyczne dobro o wiele większe, jak choćby uratowanie życia niesłusznie zagrożonego. Trudne jest chyba także do przyjęcia to, że możemy odebrać życie niesprawiedliwemu napastnikowi, kiedy usprawiedliwia taki czyn słuszna i konieczna obrona, a nie możemy go w żadnym przypadku okłamać”²⁷.

Rozwiązanie to napotyka jednak na pewną trudność: chodzi o ustalenie hierarchii wartości, która w niektórych przypadkach może być bardzo jasna, ale w innych nie, o założenie, którym jest brak zgody na deontologiczne uzasadnienie w wypracowywaniu sądów moralnych, w konsekwencji więc opowiedzenie się za teleologią. Ta zaś stwierdza, że ostateczne kryterium moralności danego czynu ludzkiego powinno zostać odkryte i być ustalone na podstawie tego wszystkiego, co się w nim zawiera: natura danego aktu, intencje i konsekwencje ze szczególnym uwypukleniem tych ostatnich. Trzeba koniecznie mieć je na uwadze, albowiem mogą one ukazać nowe punkty patrzenia, zmieniając sąd, jaki można sobie wyrobić o danym czynie. W tej perspektywie nie istnieją takie działania, które byłyby zawsze etycznie złe, niezależnie od swych następstw; nie istnieją czynności wewnętrznie złe. Nie chodzi przy tym jednak o abstrakcyjne obalenie absolutów, lecz o konkretną troskę o uzyskanie bardziej całościowej, a tym samym i dokładniejszej, wizji czynów ludzkich.

Deontologia jest statyczna, raz na zawsze ustalona, powtarzająca się, dająca pewność; popada się w niej jednak w niebezpieczeństwo formalizmu, fiksyzmu i rygoryzmu. Teleologia jest na-

²⁷ G. Gatti, dz. cyt., 290.

tomiast dynamiczna, otwarta, kreatywna, daje możliwość bardziej osobistego i autonomicznego rozpoznania; niebezpieczeństwo z nią związane tkwi w relatywizmie, laksyzmie i w pragmatyzmie: dobre jest bowiem to, co jest pożyteczne. Encyklika *Veritatis splendor* wypowiada się szczególnie krytycznie w odniesieniu do teleologii (por. nn. 75-83 i 115). Odrzuca jako błędną (n. 82), przeciwną samemu człowiekowi, jego prawdzie, godności i powołaniu (n. 83) „tezę właściwą dla teorii teleologicznych i proporcjonalistycznych, wedle której nie można uznać, jako moralnie złego ze względu na swój rodzaj — swój «przedmiot» — świadomego wyboru pewnych określonych czynów i zachowań nie uwzględniając intencji, która kierowała tym wyborem, lub całokształtu przewidywalnych konsekwencji, jakie akt ten ma dla wszystkich zainteresowanych osób” (n. 79).

Wypada jednak stwierdzić, co następuje: Encyklika jawi się w tym miejscu jako nazbyt przesadna w odniesieniu do teleologii w ogólności, albowiem nie uwzględnia, między innymi sprawami, faktycznych różnic istniejących między teleologią radykalną, nazywaną także „konsekwencjalizmem”, o charakterze wyraźnie pragmatycznym, a teleologią umiarkowaną, nazywaną niekiedy „proporcjonalizmem”, która w konkretnych sytuacjach ocenia czynność moralną na podstawie tych dóbr i wartości, jakie wchodzą w niej w rachubę. Z drugiej strony, jak już powiedzieliśmy, Magisterium Kościoła ani przedtem ani też we wspomnianej encyklice nie traktuje kłamstwa jako czegoś wewnątrznie złego, chociaż tradycja teologiczna w przeważającej większości uznawała je za takie ²⁸.

V. KŁAMSTWO A PRAWO DO PRAWDY

Hugo Grocjusz (1583—1645) podał nową definicję kłamstwa (*mendacium*); pojawia się ono tylko wtedy, kiedy się mówi coś przeciwnego prawdzie komuś, kto ma do niej prawo. Zatajając prawdę, narusza się również prawo; popełnia się niesprawiedliwość. Jest więc ono złe samo w sobie; i dlatego żaden miarodajny powód nie jest w stanie go usprawiedliwić. Kiedy bowiem odmawia się poznania prawdy temu, kto nie ma do niej prawa, tzn. gdy prawda nie jest obowiązkowa, mamy do czynienia jedynie z mó-

²⁸ Godna uwagi jest perspektywa prawosławnej teologii moralnej, widoczna zwłaszcza u V. Sołowiewa (1853-1900), który mówi o „prawdzie kompletnej” i o „kłamstwie koniecznym”. Por. R. Altobelli, „*È proibito falsare le verità nelle relazioni con gli altri*”, *Rivista di Teologia Morale* 99 (1993) 407-414.

wieniem nieprawdy (*falsiloquium*). Pytający może nie mieć prawa do otrzymania informacji, jakiej się domaga, a zapytany nie ma obowiązku jej mu udzielić. A to z odpowiedniej i proporcjonalnej racji jest moralnie dopuszczalne.

Kłamstwo nie jest, w tym ujęciu, wyraźną rozbieżnością między myślą a słowem; w jego definicji istotne jest prawo do prawdy. Grocjusz przenosi zatem akcent z relacji: myśl — słowo, na relację: słowo — odbiorca. „Przekracza Augustyńską teorię języka jako rzeczywistości naturalnej i podkreśla jej «sztuczny» i konwencjonalny charakter”²⁹.

Teoria ta, wyrosła w środowisku protestanckim, była i jest nadal przyjmowana przez wielu teologów katolickich. Również oni dystansują się od perspektywy deontologicznej. Obowiązek nie mówienia czegoś przeciwnego niż się myśli nie jest absolutny. Ogranicza go prawo/obowiązek ochrony przed nieuprawnionymi ingerencjami. Nie ma się prawa do prawdy, albowiem chce się z niej zrobić zły użytek. Tak więc jakość czynności wynika z przewidywalnych jej konsekwencji. Jest to perspektywa typowo teologiczna.

Trudność tej perspektywy polega na daniu właściwej odpowiedzi na pytanie, co decyduje o tym, że osoba zadająca pytanie ma, lub nie ma, prawo do prawdy. Czy człowiek chory i cierpiący ma prawo poznać prawdę, całą prawdę, o stanie swego zdrowia? Czy legalna władza ma prawo znać prawdę, całą prawdę, odnośnie do kwestii, jakie się znajdują w ramach jej jurysdykcji?

VI. „RESTRICTIO MENTALIS”

W XVII wieku pojawiła się w ramach moralności katolickiej teoria *restrictionis mentalis*. Chodzi w niej równocześnie o zachowanie nauki tradycyjnej i o rozwiązywanie takich sytuacji, w których prawdy nie można powiedzieć. Mówi się wtedy wbrew myśli, ale się nie kłamie. Jak to jest możliwe?

Osoba mówiąca doбира takich słów lub wyrażań wieloznacznych, które odpowiadają jej myśli, a które rozmówca interpretuje inaczej, popadając tym samym w błąd. Mówiący posługuje się sensem dokładnym: to, co mówi, zgadza się z tym, co ma na myśli; słuchający odbiera jednak inny sens. Ten, kto mówi, nie twierdzi czegoś fałszywego; odbiorca jego słów nie słyszy jednak prawdy.

²⁹ A. Bondolfi, art. cyt., 79.

Zachodzi pomyłka, której nie można przypisać mówiącemu ani także jakiejś niezdolności słuchającego do uchwycenia wieloznaczności używanych pojęć. Teorię tę nazywa się również anfibologią: dwojakie znaczenie słów lub wyrażeń, mogące wprowadzić kogoś w błąd.

Teoria ta spotkała się z różnymi opiniami krytycznymi. Język nie jest tylko wyrazem myśli, lecz przede wszystkim jej narzędziem służącym do wyrażania się wobec innych. W akcie komunikowania wyraz zewnętrzny jest tym jedynym, który się liczy, albowiem tylko przezeń tworzy się i podtrzymuje relację. W restrykcji mentalnej istota rzeczy nie polega na zgodności umysłu z wypowiedzianym słowem, lecz na słowie zewnętrznym, na znaczeniu, jakie chwyta rozmówca. I tego właśnie się oczekuje; na to kładzie się też nacisk. „Stwierdzenie fałszywe i restrykcja mentalna różnią się jedynie techniką wprowadzania w błąd; dlatego nie może istnieć między nimi żadna istotna różnica etyczna”³⁰.

Mówi się z zamiarem wprowadzenia kogoś w błąd, fałszuje się język jako środek komunikacji; restrykcja mentalna nie szanuje prawdy. „Technika i zdolności nie są jako takie bynajmniej lepsze od formalnego fałszu; mowa ukryta, zręcznie pomyślana, nie służy sama przez się prawdzie”³¹. Restrykcja mentalna nie szanuje perspektywy deontologicznej, chociaż zdaje się jej o to chodzić. Istnieje w niej „ukryta akceptacja rozważań teleologicznych w ramach założenia, zgodnie z którym kłamstwo jest *malum in se*”³², obecna jest bowiem wyraźna intencja wprowadzenia w błąd, aby tą drogą osiągnąć zamierzony cel: wyprowadzić rozmówcę w pole, o co właśnie chodzi, co się przewiduje i do czego w rzeczy samej się zmierza.

Wymagana jest tutaj obecność ducha, zwinność, bystrość, panowanie nad językiem. Posługiwanie się jego subtelnościami i akrobatyką nie leży jednak w zasięgu wszystkich; z drugiej zaś strony prowadzi ono do wywoływania braku zaufania i podejrzeń u osoby słuchającej, która zaczyna się domyślać tego, iż może być oszukiwana. Taki sposób postępowania daje też sposobność do hipokryzji i faryzeizmu oraz innych nadużyć. Skrytykował go już B. Pascal w dziewiątej *Prowincjałce*, a wprost potępił papież Inno-

³⁰ B. Schüller, *La fondazione dei giudizi morali*, Assisi 1975, 160. „Zgodnie z tradycyjnym ujęciem kłamstwa, mówić z restrykcją mentalną to kłamać”. A. Drake, *Restricción mentale y mentira*, *Estudios Ecclesiasticos* 72 (1997) 341. Por. G. Gatti, art. cyt., 290 n.

³¹ R. Hoffmann, *Verità*, w: *Dizionario di Etica Cristiana*, Assisi 1978, 452.

³² A. Bondolfi, art. cyt., 83.

centy XI w 1679 roku³³. „Jest on nie do przyjęcia jako propozycja formacyjna, jako promocja etyki sumień”³⁴.

VII. JĘZYK JAKO KOMUNIKACJA MIĘDZYOSOBOWA

Język ludzki jest zawsze komunikowaniem się, jest zawsze relacyjny. Nie stanowi zwyczajnego tylko narzędzia do zewnętrznego wyrażania wewnętrznej myśli tego, kto mówi. Komunikowanie się nie wyczerpuje się w samym akcie informowania, mówienia, ale wymaga mówienia do kogoś innego. Ten ktoś inny, jego intencje, o ile są znane, i okoliczności, w jakich odbywa się spotkanie, są istotne dla wypowiedzania prawdziwego sensu słowa. Zdeterminowanie aktu mówienia prawdy nie znajduje się nigdy poza tym kontekstem odniesieniowym. Wiązanie kwestii moralnej z samą materialnością głosu jest redukcyjne, ograniczające. Albowiem słowo tylko wtedy bywa zrozumiałe w swoim własnym znaczeniu, gdy uwzględnia kontekst odniesieniowy, historycznie określony. „Różni się odpowiedź odniesieniowa, należna dziecku, policji, cierpiącemu, przyjacielowi lub kryminaliście”³⁵.

Na podstawie komunikatywnego charakteru języka tradycyjna definicja kłamstwa jawi się jako czysto formalna. Określone jedynie jako zniekształcenie mowy (*locutio*) w stosunku do myśli osoby mówiącej, zapomina, a przynajmniej nie docenia należycie odbiorcy oraz istotnego i konkretnego charakteru komunikacji tkwiącej w samym języku³⁶.

„Tym, co nadaje własne znaczenie, a tym samym moralny wymiar komunikacji, jest relacja: wypowiadający — przyjmujący. W nauce tradycyjnej, przeciwnie, odbiorca niemalże nie wchodzi w ramy oceny moralnej, która dopełnia się całkowicie w łonie aktu wypowiedzania”³⁷.

D. Bonhoeffer uważa jednak także ogólny kontekst konkretnych sytuacji za determinujący w moralnej ocenie wyjawiania lub ukrywania prawdy: Wyrażenie «mówić prawdę» „zmienia sens zgodnie z sytuacją, w jakiej się znajdujemy. Trzeba więc każdorazowo zwracać uwagę na warunki, w jakich ma się mówić praw-

³³ Por. DB 2126-2127. Niektórzy uważają, że potępienie to dotyczy jedynie przypadków skrajnych.

³⁴ M. Cozzoli, *Bugia*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo 1990, 109.

³⁵ F. d'Agostino, „*È sempre vietato dire il falso*”, w: B. Marga (red.), dz. cyt., 29.

³⁶ Por. G. Gatti, art. cyt., 288.

³⁷ E. Chiavacci, *Principi di Morale Sociale*, Bologna 1971, 72.

dę. Należy właściwie usytuować problem wiedzy o tym, czy i w jaki sposób dana osoba ma prawo domagania się od kogoś innego języka prawdomównego”³⁸. I dalej: „Nie z zasady, lecz konkretnie język nasz powinien być prawdziwy. Prawdomówność abstrakcyjna nie jest wiarygodna przed Bogiem”³⁹. A jeszcze dalej: „Słowo jest zawsze integralną częścią całej rzeczywistości, która pragnie znaleźć swój wyraz w języku. Aby moje słowo było prawdziwe, powinno się zmieniać stosownie do osoby, do której mówię, która stawia mi pytania i o której mówię. Słowo prawdziwe nie jest jakąś stałą daną samą w sobie, jest ono tak żywe, jak samo życie. Kiedy się oddala od życia i od konkretnego odniesienia do kogoś innego, kiedy «mówi się prawdę», nie biorąc pod uwagę tego, komu się ją przekazuje, słowo ma tylko pozory prawdy”⁴⁰.

W tym kontekście da się konkretnie ocenić, jaki rodzaj odpowiedzi można i należy zastosować w rozmowie z zabójcą, który domaga się informacji, lub z człowiekiem chorym, który się pyta o stan swojego zdrowia.

„Morderca, który wypytuje mnie o dane dotyczące jego ofiary, sam fałszuje każdą odpowiedź, jakiej mogę mu udzielić, nawet odpowiedź formalnie dokładną, albowiem to, czego się domaga, nie ma ścisłej mocy prawnej odnośnie do informacji, ale jest raczej zachętą albo nawet i narzuceniem sytuacji współpracy i współodpowiedzialności w danym przestępstwie, i — analogicznie — odpowiedź, jakiej mogę mu udzielić, nie będzie miała zwyczajnej rangi informacji, lecz stanie się z konieczności pomocą, bądź też przeszkodą, w realizacji jego zabójczego zamiaru”⁴¹.

³⁸ D. Bonhoeffer, *Étique, Genève* (b.r.w.), 308.

³⁹ Tamże, 309.

⁴⁰ Tamże, 310. Można mieć wiele „cynizmu”, mówiąc komuś prawdę „w ten sam sposób, w jakimkolwiek miejscu i czasie, oraz komukolwiek (...). Fanatyk prawdy niszczy prawdę żywą między ludźmi”. Tamże, 310-311.

⁴¹ F. d’Agostino, dz. cyt., 30. B. Häring mówi, że „trzeba zwrócić szczególną uwagę na psychologię i filozofię języka komunikacji”. Dz. cyt., 52. Podaje jako przykład następstwa wyjawienia prawdy, gdy funkcjonariusze nazistowscy pytali w szpitalach o to, ile dzieci ma choroby dziedziczne, a po uzbieraniu niezbędnych informacji wywozili te dzieci do obozów zagłady. W takich okolicznościach udzielano im przeważnie odpowiedzi negatywnej, mówiąc, że nie ma takich dzieci, chociaż faktycznie były. Była to jednak odpowiedź poprawna, albowiem „w tej konkretnej sytuacji to, o co ludzie Hitlera rzeczywiście pytali, znajdowało się właściwie ponad słowami przez nich wypowiedzianymi; ich faktyczne pytanie bowiem brzmiało: «ile dzieci ma pójść do komór gazowych?». Jediną możliwą odpowiedzią na tak postawione pytanie mogło być powiedzenie: «nikt» (= żadne dziecko). I kończy: „Słowa mają swój własny sens tylko w ramach kontekstu, to zaś, co abstrakcyjnie mogłoby być nazwane «kłamstwem» lub «fałszywym

A w odniesieniu do człowieka chorego: „Lekarz, który ukrywa przed chorym prawdę o jego stanie, nie kłamie, jeśli to, co może mu powiedzieć, ma charakter obiektywnej terapii, albowiem dialogowe odniesienie: lekarz—pacjent, uzyskuje swój właściwy cel w tym właśnie i w niczym innym. To nie dlatego, że chory jest chorym, a lekarz lekarzem, może być usprawiedliwione kłamstwo, które zawsze i bezwzględnie jest nieuzasadnione i nieusprawiedliwialne. Jednak terapeutyczna relacja, która — podobnie jak każde inne odniesienie — zawiera w sobie całą siatkę obejmującą tego, kto mówi, kto słucha, i tego, o czym lub o kim się mówi, ma sama w sobie własną prawdę, która polega na prawdzie leczenia, a nie na zwyczajnej tylko diagnostycznej lub prognostycznej dokładności i poprawności wypowiedzi terapeuty”⁴².

VIII. „CZYNIĆ PRAWDĘ W MIŁOŚCI”

COMMUNIO 2000 (1)

Z teologicznego punktu widzenia akcentuje się obecnie, idąc po linii najbardziej autentycznej tradycji chrześcijańskiej, jako centralny punkt relacji międzyosobowej cnotę miłości. Można by powiedzieć, że nastąpiło odejście od perspektywy klasycznej, chociaż i ona była nacechowana nastawieniem teologicznym, skoncentrowanym jednak bardziej na samej naturze języka jako daru Stwórcy. W perspektywie tej obowiązek mówienia prawdy przeważał nad obowiązkiem miłości. Obecnie uwypukla się natomiast bardzo mocno ścisły związek istniejący między jednym i drugim. Prawdopodobnie nie ma na celu samej tylko materialnej treści komunikowania się, ale przede wszystkim tworzenie relacji miłości z drugą osobą. Pawłowe wyrażenie: „czynić prawdę w miłości” (Ef 4, 15), jest szczególnie dopingujące i rozjaśniające zarazem ten problem.

Locutio jest z istoty swej międzyosobowym komunikowaniem się, które winno być podporządkowane wymogom miłości i sprawiedliwości. Oznacza to, że obowiązek prawdomówności winien być im podporządkowany w konfrontacji z innymi jeszcze obowiązkami wynikającymi z miłości i że dopuszcza wyjątki zawsze wtedy, gdy domaga się tego *ordo caritatis*. Jedynie na podstawie

stwierdzeniem», może być w konkretnej sytuacji właściwą odpowiedzią”. Tamże.

⁴² F. d’Agostino, art. cyt., 30-31. „Nie wydaje mi się czymś sztucznym ani też przesadnym uważanie za nie-kłamstwo chwilowego ukrywania tego, co lekarz uważa za niezbędne do zatajenia, albowiem przypadek ten stanowi część stopniowego procesu prawdziwego komunikowania się”. B. Häring, dz. cyt., 52.

obowiązku miłości, tego pierwszego zobowiązania, powinno się oceniać moralnie to, co powinno być, lub nie, przekazane komuś innemu. Jako podstawa obowiązku komunikacji, miłość może nie tylko dopuścić, ale także narzucić, niemówienie prawdy.

„Moralna ocena mówienia fałszu zależy od tego, czy słowo jest faktycznie aktem komunikacji, a tym samym aktem miłości. Istnieje ogólna powinność miłości bliźniego i to ona nakłada obowiązek oddania jej do dyspozycji tego, co mamy w naszym umyśle. Mogą jednak zaistnieć takie sytuacje, w których mówienie tego, co jest prawdziwe, może być przeciwne miłości, może być krzywdzące dla tego, kto nas słucha. Normalnie wystarczyłoby nic nie powiedzieć; jeżeli jednak ktoś mnie pyta i muszę mu odpowiedzieć, to odpowiedź winna mieć w pierwszym rzędzie na uwadze dobro drugiego. W niektórych przypadkach dobro innego może wymagać powiedzenia tego, co jest fałszywe”⁴³.

Mówienie prawdy to dostosowywanie języka do myślenia w miłości; nie jakiegokolwiek prawdy, ale prawdy realizowanej i wypowiedzanej w miłości: „Prawda nie czyniona w miłości nie jest prawdą. Kłamstwo jest zabronione i potępione dlatego, że neguje prawdę i miłość (...). Jego złość wewnętrzna stąd właśnie wynika; na tej także podstawie rozumie się kłamstwo jako takie i ocenia jego ciężar gatunkowy. Jednak tylko miłość określa prawdę w sytuacjach konfliktowych lub napiętych, kiedy to wyjawienie jakiegoś „faktu” rani, dzieli, obciąża, poniża, a nawet zabija. Milczenie niczego tutaj nie rozwiązuje; i dlatego lepiej jest ukryć dany fakt, mówiąc coś innego”⁴⁴.

To z miłości do człowieka chorego, cierpiącego, słabego, bezbronno mówi się mu coś przeciwnego prawdzie, jeśli jej nagie i okrutne wyjawienie mogłoby wyrządzić wielką szkodę. Prawda obiektywna, faktyczna, lecz obojętna, nie dotyczy ogólnego dobra; nie zbudowana na miłości, może ona jednak przerodzić się w cierpienie, we współudział w winie, w niesprawiedliwość, w donos, ucisk, zdradę... Prawda, którą trzeba czynić i przekazywać, „jest zawsze prawdą wydobywającą się z miłości, która jednoczy z bliźnim; z tym bliźnim, o którym się mówi, z tym bliźnim, do którego się mówi. To, co się mówi na podstawie miłości, z miłości i dla miłości, jest słowem według prawdy. Nie można zapominać o bliźnim i określać całą cnotę prawdomówności w relacji: fakt—myśl—słowo”⁴⁵.

⁴³ E. Chiavacci, *Teologia Morale*, 3/2: *Morale della vita economica, politica, di comunicazione*, Assisi 1990, 318-319.

⁴⁴ M. Cozzoli, *Virtù sociali*, w: *Corso di Morale*, 3, Brescia 1984, 145.

⁴⁵ Tamże, 146.

Miłość jest tym wyższym kryterium, które służy ocenie w sytuacjach zwyczajnych i ma charakter decydujący w sytuacjach konfliktowych: „Na to zaś wszystko przyobleczcie miłość, która jest więzią doskonałości” (Kol 3, 14). W sytuacjach konfliktu wartości nieodzowna jest mądrość i dar rozróżniania — ze względu na wybór tego, co lepsze i bardziej odpowiednie, ale i one muszą być nacechowane miłością (por. Ef 1, 9-11). Prawda w relacjach ludzkich jest dialektyką z miłością. To ona jednak inspiruje zawsze ostateczną decyzję, opartą na dobru, a nie na braku zainteresowania, oportunistycznie lub wygodnictwie tego, kto wybiera coś łatwiejszego, albowiem miłość „współweseli się z prawdą” (1 Kor 13, 6), a nie znosi obłudy (por. Rz 12, 9).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC