

Ks. MARIUSZ KOŁACIŃSKI
(WT UAM)

TEOLOGIA MORALNA POMIĘDZY SCEPTYCYZMEM A INTELEKTUALNĄ ODPOWIEDZIALNOŚCIĄ (Podpatrując Ksenofanesa i Sokratesa)

1. Status quaestionis

Tytuł artykułu nawiązuje do prowokującej myśli Sokratesa, którą możemy streścić w następujący sposób: Wiem, że nic nie wiem, i zaledwie to¹ Takie przekonanie – pomimo wielkich osiągnięć ludzkiego rozumu – jest nawet dzisiaj aktualne, być może jeszcze bardziej aktualne niż za czasów Sokratesa. Łatwo zauważyć, że w takim świetle idea obiektywnej prawdy oraz idea poszukiwania prawdy mają tutaj decydujące znaczenie.

Człowiekiem, który pierwszy w świecie starożytnym rozwinął teorię prawdy łącząc ją z ideą ludzkiej omylności, był „presokratyk” Ksenofanes. Urodził się on przypuszczalnie w roku 565 przed Chrystusem, w Jonii, w Azji Mniejszej² Był pierwszym Grekiem uprawiającym krytykę literacką, pierwszym etykiem, pierwszym krytykiem poznania i pierwszym spekulatywnym monoteistą. To właśnie on był twórcą pewnej tradycji, kierunku myślenia, którą określa się jako szkołę „sceptyczną”

Słownik Języka Polskiego charakteryzuje „sceptycyzm” jako „powątpiewanie, niedowierzenie” a „sceptyka” jako „człowieka nieufnego”³ Tymczasem grecki czasownik: σκέπτομαι, z którego wywodzi się między innymi rodzina polskich wyrazów (sceptyczny, sceptyk, sceptycyzm), nie oznaczał jednak pierwotnie „wątpić”, lecz „rozważać sprawdzając, sprawdzać, poszukiwać, badać, dociekać”⁴ Wśród sceptyków w pierwotnym sensie tego słowa było z pewnością także wielu wątpiących i nieufnych, ale to niezręczne semantyczne utożsamienie słów „sceptycyzm” i „powątpiewanie” wprowadziło i nadal wprowadza wiele zamieszania w nauce, również w takiej dyscyplinie jaką jest teologia moralna.

¹ Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Wytwicki, w: I. Krośka, *Sokrates*, Warszawa 1968, s. 149–160, 155.

² W. Steffen, *Antologia liryki greckiej*, Wrocław 1955, s. 41.

³ M. Szymczak (red.), *Słownik Języka Polskiego*, t. III, Warszawa 1995, s. 174.

⁴ F. Schenkl, F. Brunetti, *Dizionario Greco-Italiano-Greco*, Genova 1992, s. 798.

Jeżeli chodzi o profesję, Ksenofanes był z zawodu rapsodem⁵ Wykształcony na Homerze i Hezjodzie, krytykował obu. Jego krytyka była etyczna i zarazem pedagogiczna. Obrócił się przeciwko Homerowi i Hezjodowi, którzy powiadali, że bogowie kradli, kłamali i cudzołożyli. To spowodowało, że Ksenofanes poddał krytyce Homerową mitologię. Ważnym rezultatem krytyki było odkrycie tego, co dzisiaj określamy jako antropomorfizm. Odpowiedź Ksenofanesa jest monoteistyczna, chociaż podobnie jak Luter w swoim tłumaczeniu pierwszego przykazania, formułując swój monoteizm ucieka się do użycia słowa „bóg” w liczbie mnogiej:

Jeden Bóg tylko jest największy, sam pośród bogów i ludzi,
 Niepodobny śmiertelnym ani kształtem, ani w swych myślach.
 Zawsze pozostaje w tym samym miejscu, nie ruszając się,
 Nie przystoi mu wszak, by kręcił się, to tu, to tam.
 Bez trudu wywija światem, sam swą wiedzą i wolą.
 Cały jest patrzeniem; cały myśleniem i planowaniem;
 i cały jest słuchaniem⁶

Jak łatwo zauważyć, jest to fragment, który informuje nas o teologii spekulatywnej Ksenofanesa. Było to bezprzykładne jak na tamte czasy samokrytyczne zwycięstwo, zwycięstwo jego intelektualnej rzetelności i jego skromności. Ksenofanes uogólnił swoją samokrytykę w charakterystyczny dla niego sposób. Mianowicie stało się dla niego jasne, że to, co stwierdził o własnej teorii, odnosi się do wszystkich ludzkich teorii – tzn. wszystko jest tylko przypuszczeniem. Grecki filozof sformułował swoją krytyczną teorię poznania w czterech następujących strofach:

Nie ma takiego i nigdy nie będzie na ziemi człowieka,
 Który by sprawę mógł wiedzieć o bogach i o tym, co
 [głoszę;
 Gdyby się nawet zdarzyło, iż trafne wyrzekłby słowo,
 sam by nic o tym nie wiedział, bo wszędy pozór
 [króluje⁷

Te zaledwie cztery przytoczone strofy zawierają więcej niż tylko teorię niepewności ludzkiej wiedzy. Zawierają również teorię obiektywnej prawdy. To właśnie Ksenofanes próbuje przekonać nas, że to, co mówię, może być praw-

⁵ Rapsod w starożytnej Grecji był to wędrowny śpiewak–deklamator recytujący, zwykle przy akompaniamencie instrumentu, poematy epickie innych twórców, czasem własne.

⁶ Ksenofanes, *Określenie Boga*, tłum. K. Popper, w: Tenże, *W poszukiwaniu lepszego świata*. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat, Warszawa 1997, s. 227.

⁷ Ksenofanes, *Niedoskonałość rozumu ludzkiego*, tłum. S. Srebrny, w: W. Steffen, *Antologia liryki greckiej*, Wrocław 1955, s. 54.

dziwe bez mojej lub kogokolwiek wiedzy. A to oznacza, że prawda w tym kontekście jest to zgodność tego, co mówię, z faktami; niezależnie od tego, czy teraz wiem czy też nie wiem, że ta zgodność istnieje. Dla pełnego zrozumienia teorii prawdy Ksenofanesa szczególnie ważne jest odróżnienie obiektywnej prawdy od subiektywnej pewności. Obiektywna prawda – jak już stwierdziliśmy – jest dla Ksenofanesa zgodnością zdania z faktami, niezależnie od tego, czy o tym teraz wiemy – wiemy z pewnością – czy też nie. Często jednak – jak podpowiada nam to własne doświadczenie – zdarza się, że ktoś coś przypuszcza i nie wie tego z pewnością, że jego przypuszczenie jest rzeczywiście prawdziwe. Ksenofanes sugeruje w ten sposób, że istnieje wiele prawd i to ważnych w naszym życiu, których nikt nie zna z pewnością; co więcej, których nikt nie może znać, chociaż niektórzy je przypuszczają. I dalej sugeruje, że są prawdy, których nikt nawet nie może przypuszczać. A z tego wynika dalej, że istnieje nieskończenie wiele prawd, o których nic nie wiemy, a które istnieją.

Takie dowodzenie wiedzy „hipotetycznej” ma również dzisiaj ogromne znaczenie. Są bowiem prawdy, do których możemy przybliżyć się jedynie w możliwych poszukiwaniach, nie wykluczając równocześnie możliwości błędu.

Drugim i o wiele bardziej wpływowym twórcą „tradycji sceptycznej” był już wspomniany Sokrates. Nauczał on bowiem: „tylko ten jest mądry, kto wie, że nim nie jest” Sokrates i mniej więcej w tym samym czasie Demokryt poczynili, jeden niezależnie od drugiego, to samo odkrycie etyczne. Obaj powiedzieli, niemal tymi samymi słowami: Lepiej jest nieprawości doznawać, niż nieprawość czynić. Pogląd ten – przynajmniej wraz ze świadomością tego, jak mało wiemy – prowadzi, jak nauczał wiele lat później Wolter, do tolerancji⁸

Dla uważnego obserwatora myśli Ksenofanesa i Sokratesa nasuwają się niektóre wnioski etyczne – zasady, które dla wielu, jak na przykład dla Erazma z Rotterdamu, Woltera, a później Lessinga, były podstawą wszelkiej racjonalnej dyskusji, to znaczy każdej dyskusji stojącej na służbie poszukiwania prawdy. Na uwagę zasługują tu trzy takie zasady: zasada omylności: być może ja mam rację, a być może ty masz rację, ale także my obaj możemy nie mieć racji; zasada racjonalnej dyskusji: chcemy próbować rozważyć, możliwie jak najbardziej bezosobowo, nasze racje za i przeciw określonej, dającej się krytykować teorii; zasada przybliżenia do prawdy: dzięki merytorycznej dyskusji prawie zawsze przybliżamy się do prawdy i dochodzimy do lepszego zrozumienia, także wówczas, gdy nie osiągamy zgodności.

Wszystkie te zasady są bez wątpienia zasadami epistemologicznymi i jednocześnie zasadami etycznymi. Implikują one bowiem między innymi wyrozumiałość, tolerancję, respekt wobec prawdy i osoby, która ją poznaje. Bowiem

⁸ Wolter, *Traktat o tolerancji*, przeł. Z. Ryłko, A. Sofiński, Warszawa 1988.

gdy uczy się od drugiej osoby i czynimy to w interesie odnalezienia obiektywnej prawdy, wówczas musimy tę osobę nie tylko tolerować, lecz także uznać ją za potencjalnie równoprawną. Taka potencjalna jedność i równouprawnienie wszystkich ludzi są przesłanką racjonalnego dyskusowania. Ważne jest także przekonanie, że z dyskusji możemy się wiele nauczyć, chociażby zrozumieć niektóre słabości naszego stanowiska. Nie ulega więc wątpliwości, że każda nauka za punkt wyjścia musi przyjąć zasady etyczne. Idea prawdy jako podstawowa zasada regulatywna jest w tym wypadku jedną z takich zasad etycznych. Poszukiwanie prawdy – tak samo jak idea intelektualnej rzetelności i omylności, które prowadzą nas do samokrytycznej postawy i tolerancji – są dalszymi zasadami etycznymi. Bardzo ważne jest również to, że w dziedzinie etyki możemy się także uczyć. Prawda moralna w takim kontekście nie jest nam tylko dana, ale i zadana.

Cóż jednak ma to wspólnego z dyscypliną teologiczną, jaką jest bez wątpienia teologia moralna? Czy uwagi Ksenofanesa o kondycji ludzkiego poznania, czy też Sokratesa o ideale osobistej mądrości są nadal aktualne w procesie percepcji prawdy moralnej?

2. Teologia moralna wobec wyzwań ery nowożytnej

Nie ulega wątpliwości, że od teologii moralnej, jak od każdej dyscypliny teologicznej, wymaga się przedstawienia prawdy obiektywnej w świetle Objawienia. Wymóg ten nie ma jednak nic wspólnego z mentalnością eklektyczną, która zmierza do połączenia w jedną całość teorii, koncepcji z różnych systemów filozoficznych i teologicznych, zaniebując w ten sposób na rzecz koherencji systemu, zagadnienie prawdy obiektywnej⁹ Mając to na uwadze, teolog nie może za żadną cenę ulec pokusie „eklektycznej”, powinien natomiast być zdolnym do nieustannej weryfikacji swoich założeń. W przedsięwzięciu tym nie można z całą pewnością ograniczyć się do wyjaśniania poprawności postaw moralnych, które stanowią tylko jeden z aspektów problemu. Gdyby tak było, teologia moralna zostałaby zredukowana do wiedzy praktycznej opartej wyłącznie na kazuistyce, a ta z kolei preferuje rozumowanie oparte na relacji, która zachodzi pomiędzy normą a konkretną sytuacją, w której znajduje się podmiot moralny¹⁰ Wymagania naukowe, które stawia się przed teologią moralną, są znacznie większe. W złożonej analizie teologiczno-moralnej powinno się dążyć przede wszystkim do refleksji nad formą koncepcji zdolnych rozwiązać pro-

⁹ K. Demmer, *Moraltheologische Methodenlehre*. Studien zur theologischen Ethik, Freiburg i. Br. 1989, 45–46; W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, s. 271–273.

¹⁰ St. Feldhaus, *Kasuistik*, w: LThK, Freiburg i. Br. 1996, s. 1290–1291.

blemy dnia codziennego. To właśnie na tym poziomie dokonuje się autentyczny trud tworzenia podstaw, zasadniczych fundamentów refleksji moralnej. Wymaga to oczywiście od teologa wytrwałości, ponieważ trudno dojść do rozwiązań, które można by szybko zastosować. Warsztat pracy teologa, a tym bardziej teologa moralisty, potwierdza zasadę epistemologiczną wspomnianego już przez nas Ksenofanesa:

Ludziom śmiertelnym nie wszystko od razu odkryli
[bogowie,
Jeno powoli, szukając, znajduje człek swoje dobro¹¹

Historia teologii moralnej dostarcza nam wiele przykładów na potwierdzenie tej tezy. Wystarczy wspomnieć tutaj chociażby lata 1300–1550, które rozwijały się pod znakiem „tucjoryzmu”, lub też okres drugiej połowy XVI i XVII wieku, w którym za sprawą dominikanina Mediny (1528–1580), profesora uniwersytetu w Salamance, oraz jezuita Suareza (1548–1617), nauczającego początkowo w Rzymie, potem zaś w Alcali, Salamance, „probabilizm” – jako nowy system moralny – zyskał sobie prawa obywatelstwa¹². To samo dotyczy wysiłków reformatorskich Alfonsa de Liguori, który w czasach Oświecenia szukał sposobu połączenia stanowisk ekstremalnych – „probabilizmu” o domniemanych tendencjach laksystycznych i „tucjoryzmu”, który dążył w kierunku rygoryzmu (jansenizm) – wprowadzając umiarkowany probabilizm¹³.

Studium teologii moralnej w dobie dzisiejszej jest coraz bardziej skomplikowane. Z jednej strony wzrasta ciągle złożoność samej materii. Wystarczy tutaj wspomnieć o nieustannym rozwoju zagadnień bioetycznych i społecznych. Dyscyplina ta podziela przebieg tego procesu razem z wszystkimi innymi dyscyplinami naukowymi jak np. genetyka, prawo międzynarodowe. Zresztą samo życie bombardowane nieustannymi przemianami stawia coraz to nowe pytania, wymaga od konkretnej osoby uprawiającej daną dyscyplinę intelektualnej odpowiedzialności. Stąd nie można się dziwić, że dla współczesnego teologa moralisty pogłębia się trudność przedstawienia obiektywnej prawdy moralnej. Zazwyczaj szuka on jakiejś tezy, myśli przewodniej, która pozwoliłaby mu wyty-

¹¹ Ksenofanes, *Do istotnej prawdy dochodzi się z trudem*, tłum. S. Srebrny, w: W. Steffen, *Antologia liryki greckiej*, Wrocław, Zakład imienia Ossolińskich 1955, s. 53.

¹² Należy w tym wypadku pamiętać, jaki cel przyświecał promotorom tej nowej postawy moralnej. Otóż wielu kierowników sumienia w owych czasach było zaalarmowanych wzrostem niepokoju religijnego i skrupułów, znamienych dla cywilizacji XVI–XVII wieku. Przypomnijmy, że od 1654 do 1663 roku ukazały się rozprawy kazuistyczne co najmniej sześciuset teologów katolickich. Tę liczbę podaje R. Taveneaux w: *Histoire des Religions*, Pleiade 1972, t. II, s. 1083.

¹³ M. Vidal, *Sant' Alfonso de Liguori moralista*, w: StM 28(1990), s. 363–390; TH Rey-Mermet, *Il santo del secolo dei lumi. Alfonso de Liguori*, Assisi, Città Nuova 1983.

czyć początkową drogą w gęstwinie problemów. Pomocą może być na przykład w takim wypadku tradycyjne rozwiązanie, wyznaczając mu z jednej strony, konkretny punkt wyjścia, z drugiej zaś strony, oszczędzając jego siły by ich niepotrzebnie nie rozpraszał lub też marnował. Czyż jest to jednak wystarczające?

Nawet powierzchowna analiza Historii Zbawienia pozwala stwierdzić, że wspólnota wierzących rozpoznaje w sobie wiele aspektów charakterystycznych dla każdego człowieka, a jej „horyzont sensu” rozciąga się na wszystkich ludzi dobrej woli. Nie wydaje się więc zbyt śmiałe stwierdzenie, że pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi dokonuje się nieustanne przenikanie się punktów widzenia, w którym uczestniczą wszyscy ludzie¹⁴. Zarówno Kościół jak i teologowie poszukujący swej tożsamości chrześcijańskiej byli tego świadomi. I tak na przykład niektóre elementy filozofii pogańskiej zostały w historii przejęte przez chrześcijaństwo, gdzie poddane zostały krytycznemu i selektywnemu oczyszczeniu, przekształceniu i uwzniośleniu. Podobną sytuację obserwujemy we współczesnej dyskusji interdyscyplinarnej, która w ramach dyscyplin teologicznych stanowi wymóg porządku naukowo-teoretycznego, umożliwiając uprawiającym teologię rzetelny kontakt z rzeczywistością, w której znajduje się konkretna osoba¹⁵.

Próbując scharakteryzować współczesne wysiłki nad formą i metodą w teologii moralnej, należy choć na chwilę powrócić do myśli Soboru Watykańskiego II, który w poszukiwaniu nadania kształtu przeżywanej prawdy we wspólnocie Kościoła, przyczynił się pośrednio do przełomu w metodzie teologicznej, a który we współczesnej terminologii naukowo-teoretycznej mógłby zostać zdefiniowany jako zmiana paradygmatu. Punktem odniesienia w tym przypadku nie jest już dłużej abstrakcyjne prawo związane z samą prawdą, lecz konkretne prawo osoby do poszukiwania prawdy i dokonywania oceny na podstawie własnego sumienia. Nowy sposób myślenia zostaje potwierdzony przez Ojców soborowych poprzez wprowadzenie kategorii personalistycznych, gdzie w centrum stawia się godność osoby.

Dekret o formacji kapłanów *Optatam totius* to kolejny krok integrujący badania teologiczne. Otóż teologia, a w tym także teologia moralna – taki jest postulat – powinna kształtować argumentację w świetle Objawienia. Jest to program teologiczny, którego konieczność została uznana w krytycznej dyskusji z własną tradycją manualistyczną o charakterze prawno-naturalistycznym¹⁶. Jak

¹⁴ Por. KDK, 16 i 33. Por. także A. Rimoldi (red.), *Discorsi e documenti sul Concilio* (1963–1965), Queriniana, Brescia 1986.

¹⁵ TH. Pinckaers, *La méthode théologique et la morale contemporaine*, w: *Seminarium* 31(1991), s. 313–327.

¹⁶ Mówiąc o tradycji manualistycznej – która również i w Polsce odegrała poważną rolę – mamy na myśli przede wszystkim: A. Lehmkühl, *Theologia moralis*, I–II, Freiburg i. Br. 1852; H. Noldin, *Summa theologiae Moralis*, I–III, Innsbruck 1912–1910; B.

łatwo zauważyć, postępowanie chrześcijanina w świetle takich założeń nie wyczerpuje się w wypełnianiu porządku bezosobowego prawa naturalnego, lecz jest odpowiedzią na wezwanie, które ma swój początek w konkretnym spotkaniu z osobą Jezusa Chrystusa.

W Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Jezus Chrystus jest określony jako człowiek doskonały, w którym każda osoba odkrywa pełną prawdę o sobie¹⁷ Na tle przytoczonego stwierdzenia, związek pomiędzy chrystologią i antropologią jest więc teologicznie uzasadniony, zaś podana zasada, że moralność chrześcijańska jest wypełnieniem moralności ludzkiej, pozwala uniknąć niebezpieczeństwa naiwnego humanizmu, czy też tak samo groźnego pozytywizmu biblijnego.

W świetle tak nieodzownej relacji pomiędzy antropologią a chrystologią powracają jak bumerang podstawowe pytania: jak można myśleć o Bogu we współczesnym świecie, w którym interpretacja teologiczna spełnia rolę drugorzędną? W jakim sensie można mówić o Bogu jako najwyższym Prawodawcy? W jaki sposób wymiar eschatologiczny życia ludzkiego determinuje jego konkretne działanie? Tak sformułowane pytania pociągają za sobą inne pytania. Dotyczą one przede wszystkim natury prawdy a w tym także prawdy moralnej. A jest to podyktowane faktem, że w dzisiejszym społeczeństwie pluralistycznym obserwuje się coraz częściej ciekawe zjawisko współbrzmienia pojęć i postaw moralnych, które nie odwołują się w sposób bezpośredni do wiary. Ponadto chrześcijanin, żyjąc w społeczeństwie zróżnicowanym światopoglądowo, jest bardzo często zaabsorbowany poszukiwaniem argumentacji będącej fundamentem dialogu oraz zgody społecznej i to już z samego faktu, że nawet Magisterium Kościoła zwraca się w swych dokumentach do wszystkich ludzi dobrej woli¹⁸ W takim wypadku zasadne wydaje się pytanie: Czym jest prawda moralna? Jak ją można odróżnić od innych prawd, na przykład prawd filozoficznych czy prawd teologicznych.

3. W poszukiwaniu prawdy moralnej

Nie ulega wątpliwości, że słowo prawda – wraz z niewielką liczbą innych pojęć, jak np. „dobro” lub „zło” – należy do terminów o specyficznej kategorii. Wyrażenia te w sposób niezbędny znajdują się w naszym codziennym życiu. Mamy je stale i czasami beztrąsko na ustach, jakbyśmy dobrze wiedzieli, co one

H. Merkelbach, *Summa theologiae Moralis*, I–III, Parigi 1919–1935; D. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis*, Freiburg i. Br. 1914; A. Vermeersch, *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, I–IV, Roma 1926–1928.

¹⁷ KDK, n. 22.

¹⁸ HV, n. 31.

oznaczają. Wystarczy jednak znaleźć się w sytuacji krytycznej i, ku naszemu zaskoczeniu, zmuszeni jesteśmy przyjrzeć się dokładniej prawdom, które przyjmujemy, oraz zapytać się, jaką właściwie mają one wartość, skąd się wywodzą. Wówczas wspomniane pojęcie prawdy, które – gotowe do służby – pretensjonalnie obiega ulice i wszelkie pulpity akademickie, staje się nagle terminem niedostępnym, trudnym pod względem treści i zarazem tak kruchym, że można się z nim obchodzić tylko z wielką ostrożnością. Już sama pamięć wydarzeń, która przerywa zwykły bieg myśli, sprawia, że pojęcie „prawda” przerasta samo siebie. A powoduje to świadomość wyrażonego przedmiotu „prawdy”, który wymyka się spod jakiegokolwiek arbitralnej władzy nad nią, lub kaprysu osoby, lub jakiegokolwiek instytucji uzurpującej sobie prawo do jej posiadania¹⁹

Taka sytuacja zobowiązuje każdego intelektualistę, który odpowiedzialnie poszukuje prawdy do zastanowienia się nad jej istotą i miejscem w nauce. Inspiracją w takich poszukiwaniach, pomimo odległych czasów, może być nadal myśl Ksenofanesa, który, jak już podkreślaliśmy, odróżniał wyraźnie obiektywną prawdę od subiektywnej pewności. Założenie takie nie jest do końca błędne, ale z całą pewnością nie wyczerpuje w pełni kwestii natury prawdy jako takiej. Przypomnijmy, główne znaczenie i sens tej relacji dla Ksenofanesa nie znajduje się w podmiocie poznającym, lecz w drugim członie tej relacji – w przedmiocie poznawanym. Owa relacja daje w ten sposób przedmiotowi okazję ujawnienia się jako to, czym on jest w swej istocie. O ile to się udaje, i tylko wtedy, gdy to się udaje, dochodzi do głosu prawda, ἀλήθεια.

Taki „przedmiotowy” sposób interpretowania prawdy wywarł duży wpływ na późniejszy rozwój myśli filozoficzno-teologicznej. I tak na przykład Arystoteles i św. Tomasz z Akwinu definiują prawdę jako *adequatio intellectus et rei*, czyli jako zgodność intelektu z przedmiotem²⁰ Prawda w świetle takiej definicji, podobnie jak u Ksenofanesa, jest przedstawiona w kategoriach relacji, która zachodzi pomiędzy podmiotem poznającym a przedmiotem poznawanym. Nie bez powodu teoria owa nazwana została „teorią zgodności” Warto jednak zauważyć, że prawda rozumiana w kategoriach „relacji”, w odróżnieniu od Ksenofanesa, była interpretowana przez Akwinatę jako wielkość formalnie względna, zakładając zawsze jako warunek swej możliwości ontologiczną prawdę rzeczy, opartą na stwórczej znajomości Boga²¹ Jednak, ani wymiar logiczny praw-

¹⁹ J. Simon, *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitfrage in der neueren Philosophie*, Berlin 1978.

²⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, II, 4; Tomasz z Akwinu, *Questiones Disputatae de Veritate*, q. I a. 1. Warto wspomnieć, że nie bez znaczenia dla św. Tomasza była również definicja św. Augustyna, który w *Soliloquiach*, ks. II, rozdz. V, powiada, że „prawdą jest to, co jest”

²¹ L.B. Puntel, *Verità*, w: *Concetti fondamentali di filosofia?* Queriniana, Brescia 1981, s. 2137–2318; J. Ladrière, *La verité et ses critères*, w: *Revue Théologique de Louvain* 18(1987), s. 147–170.

dy rozpatrywany w kategoriach zgodności, czy też relacji pomiędzy podmiotem a przedmiotem poznawanym, ani jej wymiar ontologiczny dostrzegany w porządku stworzenia nie jest końcowym etapem tomistycznej teorii prawdy. Autor traktatu *De Veritate*, poszukując drogi całościowego wyjaśnienia rzeczywistości prawdy, zwraca również uwagę na kondycję intelektualną podmiotu poznającego, zdolnego do autorefleksji.

Jak łatwo zauważyć, prawda – według świętego Tomasza – nie jest wyłącznie zdominowana przez przedmiot poznawany²², wręcz przeciwnie, Akwinata zwraca naszą uwagę na jej wymiar podmiotowy, gdzie człowiek będąc istotą rozumną i wolną odkrywa w sobie nie tylko zdolność poznania prawdy, ale także możliwość poznania siebie w prawdzie.²³ Proces poznania w takim kontekście daje z jednej strony przedmiotowi możliwość ujawnienia się i ukazania jako to, czym on jest w swej istocie. Z drugiej strony, proces ten jest początkiem przeobrażenia się osoby. W ten oto sposób relacja, która zachodzi pomiędzy podmiotem a przedmiotem, jest najbardziej uprzywilejowanym miejscem występowania prawdy. Aby teologicznie wyrazić faktyczny stan rzeczy, należy stwierdzić, że poznający podmiot oraz rozpoznawany przedmiot – to nie są tylko dwa „stworzenia”, lecz są to „współstworzenia”. Obie te rzeczywistości znajdują się bowiem względem siebie w naturalnej wzajemności.

Traktat *De Veritate* jest bez wątpienia – dla teologa moralisty – pomocny w trudnym poszukiwaniu istoty prawdy moralnej, które Akwinata kontynuował w swym najbardziej genialnym dziele, jakim jest *Summa Theologiae*²⁴. Już Prolog wprowadzający czytelnika do drugiej części tego dzieła oraz pięć kolejnych kwestii dotyczących: „celu ostatecznego” i „szczęścia” w życiu człowie-

²² Tomasz z Akwinu, *Questiones Disputatae de Veritate*, q. 1 a. 1; Teksty paralelne: S. th., I, q. 16, aa. 1,3; I *Sent.*, D. 8, q. 1,3; D. 19, q. 5, a. 1, ad 3,7.

²³ Tomasz z Akwinu, *Questiones Disputatae de Veritate*, q. I a. 2; Teksty paralelne: S.th., I, q. 16, a. 1; I *Sent.*, D. 19, q. 5, a. 1; C. G., I, c. 60; VI *Metaph.*, l. 4, 1230–1234; I *Periherm.*, l.3. Taki sposób spojrzenia na prawdę zawdzięcza Akwinata dorobkowi myśli neoplatonickiej a szczególnie Proklesowi, który rozpatrywał zagadnienie prawdy w kontekście pojęcia *reditio completa*; zob. K. Demmer, *Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns*, Freiburg i Br., Basel, Wien, Herder 1981, s. 67–97.

²⁴ Łaciński tytuł tego dzieła: *Summa Theologiae* oznacza „skrót” lub „zarys” teologii opartej na Objawieniu Bożym o Bogu jako Stwórcy i celu ostatecznym wszechświata, a szczególnie wszystkich ludzi. Ten „skrót” w polskim przekładzie (Wyd. Veritas w Londynie) obejmuje 34 tomy i stanowi jedno spośród kilkunastu innych dzieł św. Tomasza – stosunkowo młodego dominikanina, bo zmarł w 49-tym roku życia w drodze na Sobór w Lyonie w roku 1274, nie ukończywszy tego dzieła. Uzupełniono je później na podstawie innych dzieł. To uzupełnienie – *Supplementum* – stanowi drugą połowę III części Sumy. Pierwsza obejmuje 90 zagadnień, zaś *Supplementum* 98 zagadnień, odnoszących się do sakramentu pokuty, kapłaństwa i małżeństwa, i do rzeczy ostatecznych.

ka²⁵, pozwalają stwierdzić, że prawda moralna w żadnym wypadku nie może być zredukowana do wypadkowej w relacji, która zachodzi pomiędzy podmiotem a konkretną normą. Co prawda, uważna lektura *Sumy Teologicznej* potwierdza niezastąpioną rolę normy w postawie moralnej człowieka: Wyznacza ona bowiem konkretne formy działania, w celu umniejszenia ciężaru poszczególnej decyzji; jest przejawem gestu solidarności wspólnoty względem jednostki, która nie zostaje zdana wyłącznie na własne decyzje. Z drugiej jednak strony, decyzja moralna jest dla świętego Tomasza czymś więcej niż adekwatną aplikacją normy w konkretnej sytuacji. A wiąże się to z faktem, że człowiek będąc istotą rozumną i wolną, zanim skonfrontuje i zaakceptuje swoje postępowanie w świetle normy moralnej, jest najpierw zaabsorbowany pytaniem o sens i cel ostateczny swojego życia, który jest dla niego jedyny, niepowtarzalny i wykraczający poza teraźniejszość.

Ten właśnie moment jest bardzo ważny dla refleksji teologiczno-moralnej. Otóż miejscem uprzywilejowanym, w którym prawda moralna nabiera swego blasku, jest „relacja transcendentna”, która zachodzi pomiędzy podmiotem moralnym a jego celem ostatecznym. Mając to na uwadze dyskusja o prawdzie moralnej nie może być wyłącznie sprowadzona do debaty czysto normatywnej, jej poznanie wiąże się z naturalną i spontaniczną skłonnością każdego człowieka do poznania prawdy²⁶ Konsekwentnie norma moralna nie ma więc sensu sama w sobie, ale tylko wtedy, gdy jest postrzegana i interpretowana w kontekście celu ostatecznego, który człowiek antycypuje w pełni poprzez wiarę. Konieczne jest jednak jeszcze inne zaakcentowanie problemu. Otóż święty Tomasz mówiąc o prawdzie moralnej zakładał ścisłą zależność pomiędzy prawdą a dobrem, do tego stopnia, że prawdę moralną identyfikował z dobrem moralnym²⁷

Takie rozumienie prawdy nie budzi w żadnym wypadku wątpliwości i jest nadal aktualne. Jednakże, o ile nie chce stracić kontaktu z ciągle rozwijającą się rzeczywistością, na przykład w kontekście społeczeństwa pluralistycznego, musi otworzyć się na nowe punkty widzenia²⁸ Nie wolno nam zapomnieć, że definicja arystotelowsko-tomistyczna prawdy zakładała społeczeństwo, w którym panowała jednomyślność w zakresie tego, co dotyczyło spraw fundamentalnych: w odniesieniu do spraw religijnych, etycznych, czy też ostatecznie społeczno-politycznych. Taki porządek rzeczy w dzisiejszych czasach jest w większości wypadków nieaktualny. W społeczeństwach, w których żyjemy, zazwyczaj występuje ogromna i wieloraka różnica zdań i poglądów. Wymaga ona, je-

²⁵ S. Th., I – II, q. 1–5.

²⁶ S. Th., II–II, q. 34.

²⁷ S. Th., I–II, q. 79.

²⁸ K. Demmer, *Etische Wahrheit jenseits von demokratischen Konsens? Eine Herausforderung für theologische Ethik und kirchliches Lehramt*, s. 121–139.

śli chce się dojść do uzgodnienia wymagań moralnych, wspólnej płaszczyzny spotkania.

Cennym bodźcem, przynajmniej na polu metodologicznym, mogą okazać się teorie konsensusu charakterystyczne dla Habermasa²⁹ i Apela³⁰, przynajmniej w takim stopniu, w jakim są w stanie zintegrować tradycyjną teorię prawdy w rzeczywistości pluralistycznej. Prawda w kontekście tych teorii nie objawia się wyłącznie w poznaniu, które bada rzeczywistość, ale już samo poznanie zawiera konstytutywną funkcję prawdy, która nie może zostać osiągnięta na drodze odosobnionej, ale jedynie wspólnym wysiłkiem. Każdy uczestniczący w tym procesie daje swój wkład w poznanie prawdy, ukazując wszystkie przesłanki swojego myślenia. Pozwala to w konsekwencji na wyeliminowanie pozycji uprzywilejowanych i niekontrolowanych, oraz gwarantuje jak największą uczciwość intelektualną i przejrzystość myśli.

Przedstawiona pokrótce „teoria konsensusu” jest bardzo aktualna dla teologii moralnej. Poznanie prawdy moralnej jest bowiem w istocie powiązane z wolnością wymiany myśli, która sama przez się reprezentuje wysoki poziom moralny. Jednak i tutaj nie brakuje problemów, a dotyczą one przede wszystkim prawd podatnych na konsensus: nie można, na przykład prawdy moralnej sprowadzić wyłącznie do wymiaru publicznego, akceptacji społecznej; albo mówić o niej w kategoriach ontologicznych bez odniesienia się do wszystkich elementów gnozeologicznych. Wyznacza to jasne granice dla ważności teorii konsensusu, które wydają się być niezdolne do objęcia całego wymiaru prawdy moralnej³¹. Teorie konsensusu mogą być przydatne raczej tam, gdzie wchodzi w grę problemy życia publicznego i to przede wszystkim w odniesieniu do relacji, która zachodzi pomiędzy prawem a moralnością. Natomiast sfera dotycząca szczególnie istoty prawdy może tu zostać odkryta tylko w sposób niedoskonały, pozostając na poziomie wartości przybliżonych.

²⁹ J. Habermas, *Etica del discorso*, Roma 1989; E. Arens, *Habermas e la teologia*. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria dell' agire comunicativo, Brescia 1982.

³⁰ K.O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*. Das problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt 1988.

³¹ K. Demmer, *Seguire le norme del Cristo*, Roma 1996, s. 50–53.

4. Uwagi końcowe

W odniesieniu do tego, co zostało powiedziane, teologia moralna jako nauka staje wobec licznych wyzwań. To właśnie tej dyscyplinie powierzona jest permanentna odpowiedzialność intelektualna za życie w pełni zrealizowane i dobre w świetle prawdy. Zadanie takie jest tym bardziej aktualne, ponieważ podstawowe dla człowieka pytanie o globalny sens życia i świata nie może uzyskać pełnej odpowiedzi w dyscyplinach badających fragmentaryczne aspekty rzeczywistości. Znajomość genu ludzkiego nie pomaga i nie pomoże w samotniczych zmaganiach z cierpieniem. Ludzkie doświadczenie więzi rodzinnej, przyjaźni czy tęsknoty za ukochaną osobą pozostaje z zasady niemożliwe do przekładu na język nauk empirycznych czy prawniczych.

Do historii myśli przeszła już koncepcja nauki „fatalizującej”, która – niczym partia w powieści Orwella – usiłowała obejmować całość ludzkiej egzystencji, dekretując granice między bytem i nicością. Jedynie w dyscyplinach o niskim stopniu rozwoju teoretycznego można jeszcze spotkać sympatyków tej wizji nauki. Zapowiadają oni kolejną rewolucję naukową oraz głoszą, że wszystkie przejawy ludzkich zachowań będzie można wyjaśnić przez odwołanie się do kilku prostych mechanizmów. Niepokojące zjawiska na tym horyzoncie stanowią próby negocjowania wartości nauki i przeciwstawiania jej tzw. wartościom humanistycznym.

Na szczęście ważną cechą decydującą o specyfice natury ludzkiej stanowi to, że w swych zainteresowaniach intelektualnych człowiek potrafił wykraczać poza dziedzinę bezpośredniej pragmatyki i podejmować kwestie teoretyczne pozbawione praktycznych zastosowań. Ewolucja myśli człowieka – o czym świadczy chociażby nasza krótka analiza myśli Ksenofanesa i Sokratesa – niosła nie tyle nowe wersje doskonalonych narzędzi i technik działania, lecz przede wszystkim nowe formy pytania o *arche*. Mimo iż w próbach udzielanych odpowiedzi element racjonalnej refleksji łączył się tutaj z mitem i antropomorfizmem, podejmowane próby składały się na ważny proces ludzkiego poznawania prawdy.

W atmosferze współczesnych ucieczek w irracjonalizm i zafascynowanie się paranauką myśl teologiczna może nadal w dzisiejszym pluralistycznym społeczeństwie odgrywać ważną rolę na drodze poznania prawdy. W perspektywie aksjologii chrześcijańskiej wewnętrzne ukierunkowanie człowieka na prawdę jest ważniejsze niż jej możliwe praktyczne zastosowanie, lub znormalizowanie. Przejawem takiego spojrzenia było m.in. chrześcijańskie dowartościowanie cnoty epikei i kontemplacji także w sytuacjach, gdy nie prowadzą one do obserwowalnych następstw praktycznych³²

³² F. D'Agostino, *La tradizione dell'epikeia nel medioevo latino*, Milano 1976; S. Bastianel, *La preghiera nella vita morale cristiana*, Casale Monferrato 1986; G. Cosi, *Ordine e dissenso. La disubbidienza civile nella società liberale*, w: Jus

W ten oto sposób chrześcijańska interpretacja prawdy łączy się z teoriopoznawczym realizmem oraz afirmacją absolutnego wymiaru prawdy³³ Transcendentalny ideał prawdy – to sam Bóg. Każda inna prawda jest partycypacją w tym ideale, a zarazem odbiciem stanu faktycznego, nie zaś istniejącego tylko w umyśle ludzkim. Jej wsobny i uniwersalny charakter odkrywany jest poprzez dzieje ludzkości. To sprawia, że człowiek nie może opanować do końca prawdy, ale może poprzez osobiste zmaganie w nią wniknąć – to nieraz druga i możliwa droga. Indywidualna i niepowtarzalna.

Teolog moralista nie powinien pasywnie przypatrywać się temu procesowi. Doświadczenie życia i doświadczenie wiary domagają się od niego nieustannej weryfikacji swoich założeń, inaczej nie dotrze do wymogów zawartych w jej materii i pozostanie słabym teoretykiem, niezdolnym do zaoferowania pomocy w życiu. Zdoła osiągnąć jedynie poziom dyskursu normatywnego z jego swoistą logiką i ciasnotą. Życie jednak nie pozwala się zamknąć w system, ponieważ obejmuje coś przekraczającego wszelkie schematy, coś co wypływa z wnętrza człowieka, coś co nieustannie popycha go ku pełni bycia szczęśliwym.

31(1984), s. 93–155; Aa. Vv., *Coscienza, legge e Autorità*. Atti del Convegno organizzato dal centro studi di Gallarate, Brescia 1970.

³³ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979, s. 172.