# [CAŁY WYKŁAD] Prof. John Finnis: „Jan Paweł II i podstawy etyki”

Etyka zasadza się na rzeczywistościach stwierdzanych w metafizyce, ontologii oraz antropologii – na rzeczywistych danych natury ludzkiej. Jednak w porządku odkrywania metafizyka przychodzi ostatnia, a natura dynamicznej rzeczywistości/bytu jest poznawana przez poznawanie zdolności bytu, te zaś poznaje się wyłącznie poznając jego działania – mówił prof. John Finnis w wykładzie z cyklu „JP II Lectures” organizowanym przez Instytut Kultury św. Jana Pawła II na rzymskim Angelicum.

Prawdziwym zaszczytem jest dla mnie fakt, że zostałem zaproszony do wygłoszenia wykładu na Angelicum, w Instytucie Kultury Św. Jana Pawła II na Wydziale Filozofii, podobnie z radością przyjąłem wskazany mi temat „Jan Paweł II i podstawy etyki”. Rozpocznę od kilku słów odnośnie do owego tytułu, czy też zagadnienia.

Po pierwsze, imię „Jan Paweł II” potraktuję tu *ad litteram*, skupiając swoje omówienie na pismach powstałych, gdy był on już papieżem. Wspomnę o kilku najdonioślejszych elementach książki *Osoba i czyn*, gdzie mogą one objaśniać teksty papieskie, ale poza tym pojedynczym wyjątkiem skupiał się będę na pierwszej encyklice, *Redemptor hominis*, na encyklice *Laborem exercens*, a także na encyklice *Veritatis splendor*, okazjonalnie zaś również na innych wypowiedziach, które Karol Wojtyła wygłosił będąc już papieżem. Te trzy encykliki przedstawiają koncepcję podstaw etyki zasługującą na badanie i odwzajemniającą włożony w nie trud.

Będą one ilustrować jedno z najistotniejszych twierdzeń nauczania chrześcijańskiego,  to mianowicie (wielokrotnie wspominane przez św. Tomasza), że niektóre kluczowe elementy chrześcijańskiej nauki powtarzają i rozpowszechniają odpowiadające im elementy właściwie uformowanej filozofii. Przykładem może być prawda, że wszechświat został stworzony *ex nihilo* za pośrednictwem transcendentnego aktu

rozumu, woli oraz mocy sprawczej, dokonującej wyboru stwórczego, a konkretnie wyboru stworzenia *tego* wszechświata, nie zaś żadnej z jego niezliczonych możliwych alternatyw.

Kolejnym przykładem jest to, co zdrowa filozofia stwierdza jako kluczowe zasady i nakazy – te, o których myślał św. Paweł w Rz 2, 14, gdy nauczał, że ludy, którym Prawo objawione Mojżeszowi i Izraelowi nie zostało objawione, były mimo tego w stanie z natury – za pomocą rozumu naturalnego w postaci sumienia – dokonywać osądów moralnych odpowiadających Prawu. Wiele fragmentów Listu do Rzymian oraz innych listów wskazuje, że św. Paweł mówi o Prawie określonym w Dekalogu, nie zaś o wielu innych częściach Prawa Mojżeszowego, które w tradycji kontynuowanej przez św. Tomasza nazywane były „nakazami ceremonialnymi oraz sądowniczymi" w przeciwieństwie do jego sekcji „moralnej". Rozważane z filozoficznego punktu widzenia, nakazy Dekalogu – za wyjątkiem *determinatio* okresu odpoczynku jako jednego na siedem dni – stanowią nakazy prawa naturalnego. Co znaczy, że są to standardy, które (jak Paweł informował chrześcijan z Rzymu) dostępne są dla umysłu ludzkiego bez wsparcia objawienia – czy to w postaci sumienia, jak stwierdza się w Rz 2, 15, czy też filozofii. Paweł podkreśla ową dostępność, mówiąc, że „Poganie, którzy Prawa nie mają, idąc *za naturą* (*physei*), czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają", ponieważ „treść [*ergon*] Prawa wypisana jest w ich sercach (*kardíais; cordibus*), gdy jednocześnie ich sumienie (*syneideseôs; conscientia*) staje jako świadek…". (Do słów „serce" oraz „sumienie" jeszcze powrócimy).

Mój wykład będzie w większości filozoficzny. Nie będę jednak rygorystycznie wykluczał aspektów doktrynalnych ani teologicznych – to znaczy, twierdzeń oraz refleksji opartych na objawieniu.

Podstawowe dla etyki są (czy też inaczej mówiąc: u podstaw etyki leżą) konstytucja, struktura, natura oraz istota osoby ludzkiej, która może być moralnie dobra lub zła. Etyka zasadza się na rzeczywistościach stwierdzanych w metafizyce, ontologii oraz antropologii – na rzeczywistych danych natury ludzkiej. Jednak w porządku odkrywania, jak w więcej niż jednym miejscu stwierdza św. Tomasz, metafizyka przychodzi ostatnia, a także, jak podkreśla niezliczoną liczbę razy od swych najwcześniejszych do ostatnich dzieł, natura dynamicznej

> *Etyka zasadza się na rzeczywistościach stwierdzanych w metafizyce, ontologii oraz antropologii – na rzeczywistych danych natury ludzkiej*

rzeczywistości/bytu jest *poznawana* (odkrywana) przez poznawanie zdolności bytu, te zaś poznaje się wyłącznie poznając jego działania, jego akty, aktualizacje owych zdolności, natomiast akty poznawane oraz rozumiane są poprzez poznanie *ich przedmiotów*. A jak wyjaśnia Akwinata[1] w formalnym omówieniu pierwszych zasad etycznych w *Prima-Secundae Summy* q. 94 a.2, przedmioty aktów ludzkich są inteligibilnymi dobrami, dobrami, ku którym kieruje nas pierwsza zasada rozumu praktycznego, a które pozostałe pierwsze zasady rozumu praktycznego identyfikują. Pytanie zaś, co jest dobre a co szkodliwe w dążeniu do dóbr, stanowi właściwy przedmiot etyki. Zatem w sposób adekwatny poznajemy naturę ludzką filozoficznie, metafizycznie, rozumiejąc ją najpierw etycznie.

Ta konkluzja, jeśli nie – a przynajmniej nie *explicite* – całość rozumowania do niej prowadząca, inspiruje (jak sądzę) ogół przed-papieskiego dzieła filozoficznego Jana Pawła II dotyczącego natury osoby ludzkiej oraz ludzkich czynów.

Rozważę zatem najpierw pewne kluczowe elementy oraz wnioski jego analizy aktów osób ludzkich. Następnie, rozważę zawartą *implicite* – a być może też *explicite* – metodologię zastosowaną w tej analizie: przyjęcie wewnętrznego punktu widzenia, samorozumienie myślącej, posiadającej intencje oraz dokonującej wyboru osoby. Następnie zaś analizował będę aspekty, które nie zostały w pełni rozwinięte w filozoficznym dziele Karola Wojtyły w zakresie natury ludzkiej, badania inteligibilnych ludzkich dóbr oraz dobrego sposobu dążenia do nich i aktualizowania ich: badanie to nosi stosowną nazwę etyki.

## I

### A. *Laborem exercens* (1981)

Oryginalne, polskie wydanie książki *Osoba i czyn* Karola Wojtyły zostało, jak rozumiem, opatrzone podtytułem „Próba skonstruowania etyki Katolickiej w oparciu o filozofię Schelera" (podtytułu nie użyto, ani o nim nie wspomniano w wydaniu angielskim, opublikowanym dekadę później, w roku 1979). Pomijając wszelkie kwestie związku między filozofią Schelera a filozofią Jana Pawła II, o którym wiele już napisano, ale którego oceny nie zamierzam tu przedstawić, zależy mi na wskazaniu myśli, że książka ta została pomyślana nie po prostu jako fenomenologia czy też badanie personalnego doświadczenia działania, bycia działającym podmiotem, ale co najmniej jako jedna z podstaw etyki – badanie jednego z fundamentalnych elementów etyki. Tu i w całym tekście przyjmował będę, że „etyka" stanowi krytyczne, refleksyjne rozumienie moralności wyborów, dyspozycji oraz działań, a tym samym tego, czym jest dla osoby bycie *moralnie* dobrym lub *moralnie* złym. Istnieje zatem tylko bardzo subtelna różnica między „etyką" a „moralnością", przeważnie będę używał terminów „etyczny" i „moralny" wymiennie. (Tę wymienność odnaleźć można, przykładowo, w *Laborem exercens*[2]). Podstawą etyki jest podstawa moralności, ponieważ etyka zasadniczo stanowi teoretyczne (choć również praktyczne: *praktyczno*-teoretyczne) badanie moralności, badanie w którym decydującą kwestią jest: jakie są prawdzie standardy, za pomocą których ocenić mogę moje przyszłe wybory jako moralnie słuszne lub niesłuszne (niemoralne), a zatem również ocenić, w podobnych kategoriach, mój sposób życia, i w istocie *siebie*.

> *Podstawą etyki jest podstawa moralności, ponieważ etyka zasadniczo stanowi teoretyczne badanie moralności*

Pomijając na razie kwestię prawdziwych standardów, do której powrócimy, skupię się w sekcji pierwszej na związku zachodzącym między wyborami, aktami, sposobem życia oraz „jaźniami", to znaczy, osobami – w pierwszej instancji sobą – jako samo-określającymi się oraz samo-kształtującymi się poprzez wybór. Jest to przedmiot lub temat, który książka *Osoba i czyn* przyjmuje jako swoje zagadnienie główne, a który jest również zasadniczym problemem w encyklice *Laborem exercens*. To trzecia encyklika Jana Pawła II, otwarcie powiązana z pierwszą z nich,

*Redemptor hominis* (którą zajmiemy się już niedługo), zaś implicite będąca w ścisłym związku również ze wspomnianą książką. Encyklika *Laborem exercens*, opublikowana we wrześniu 1981 i nosząca podtytuł „o pracy ludzkiej (z okazji 90 rocznicy encykliki *Rerum novarum*)", za jeden z głównych tematów przyjmuje katolicką naukę społeczną o własności, a zatem również o socjalizmie i komunizmie, a także przesadnym lub pozbawionym zasad kapitalizmie oraz ekonomizmie; wszystko to dziś zignoruję, mimo że ma to sporą wartość. Skupię się na drugim jej zagadnieniu wiodącym, „pracy ludzkiej".

Encyklika precyzyjnie określa swoją „nić przewodnią" jako: „tajemnicę stworzenia"(punkt 12; także punkt 4). Bowiem poprzez pracę osoby ludzkie spełniają, rozwijają lub realizują siebie: to znaczy, każdy z nas ma udział w Boskim stwarzaniu nas samych, nawet kiedy praca – to nad czym lub przy czym pracujemy – jest skromna w swoim „obiektywnym charakterze" jako pracy[3]. (Tutaj należy pamiętać, że mówiąc o boskim, transcendentnym stworzeniu, nie musimy odchodzić od tego, co ściśle filozoficzne. To bowiem ściśle filozoficzne argumenty wykazują, że wszechświat musi mieć swoje wyjaśnienie w takim właśnie transcendentalnym akcie).

W całej encyklice stosowane jest rozróżnienie między „pracą w sensie subiektywnym" a „pracą w sensie obiektywnym". Rozróżnienie to nie ma nic wspólnego z tym między prawdą „obiektywną" a zaledwie „subiektywną" opinią, w którą mocno się wierzy i takoż stwierdza, ale której brak obiektywizmu, to znaczy prawdy. Rozróżnienie stosowane w encyklice odzwierciedla fakt, że praca ma dwa aspekty, dwa wymiary, dwie *rationes*. W „sensie obiektywnym" praca skierowana jest na przedmiot zewnętrzny, na przykład na jakąś część zasobów świata; i dokonuje jego transformacji przy pomocy innego zewnętrznego przedmiotu, na przykład jakiejś maszyny wytworzonej przez czyjąś pracę (być może kogoś *innego* – innej osoby); tym samym jej skutkiem jest kolejny zewnętrzny przedmiot, ukończony produkt. Nawet jeśli przyjmować pracę, zgodnie z intencją encykliki, w bardziej ogólnym znaczeniu, jako obejmującą wszelkie formy wybranych aktywności w temporalnym świecie – w tym nawet (jak sądzę) aktywność i pracę kontemplacji, występuje jej „obiektywny" aspekt: wybrana czynność jako możliwe do zaobserwowania zjawisko w czasie i przestrzeni.

Tym samym, uważam, że ideę przedmiotów „zewnętrznych” należy rozumieć jako obejmującą wszystko, co zewnętrzne w stosunku do woli, zewnętrzne wobec aktu namysłu oraz wyboru: zatem modlitwa i kontemplacja jako rezultaty aktu wyboru są zewnętrzne w stosunku do woli, mimo iż może je zaobserwować jedynie sama osoba modląca się lub kontemplująca. I sądzę, że tak jest w istocie (jest to sednem sprawy), chociaż obserwacja jest w pewnym sensie wewnętrzna, i chociaż – jak to błyskotliwie podkreśliła Elizabeth Anscombe[4] – *wiemy, co robimy* bez konieczności „obserwowania”, co robimy. Obserwowanie co się robi jest *możliwe*, ale nie jest to *konieczne*, bowiem wie się już (przed obserwacją), co się robi, ponieważ robiąc to, wprowadza się w życie plan (propozycję, szereg przewidzianych celów oraz środków), które zostały ukształtowane na etapie namysłu, a przyjęte poprzez wybór. Twierdząc to, wykroczyłem poza to, co mówi encyklika a także *być może* poza to, co Jan Paweł II uważał lub analizował. Jednak jest to całkowicie zgodne z jego myślą, z jego zainteresowaniem „fenomenologią” oraz z jego „personalistycznym” zamierzeniem.

Punkt 4 *Laborem exercens* wprowadza „aspekt obiektywny” tymi słowami:

> Praca rozumiana jako działalność „przechodnia” — to znaczy taka, która biorąc początek w ludzkim podmiocie, skierowana jest ku zewnętrznemu przedmiotowi, zakłada swoiste panowanie człowieka nad „ziemią”, z kolei zaś panowanie to potwierdza i rozwija.

Słowo „przechodnia” sugeruje, rzecz jasna, swoje przeciwieństwo – to, co „nieprzechodnie”. Jednak, nie chcąc narzucać własnej nomenklatury filozoficznej Kościołowi, Jan Paweł II wstrzymuje się przed używaniem w encyklice terminu „nieprzechodnie”, mimo iż jest to jeden z kilku, czy nawet kluczowy termin w jego własnym filozoficznym wytłumaczeniu tego, co encyklika nazywa „subiektywnym” aspektem pracy. Subiektywny aspekt lub ratio pracy zostaje wyjaśniony w puncie 6 *Laborem exercens*:

Człowiek dlatego ma czynić sobie ziemię poddaną, ma nad nią panować, ponieważ jako „obraz Boga” jest **osobą**, czyli **bytem podmiotowym uzdolnionym do planowego i celowego działania, zdolnym do stanowienia o sobie** [*deliberandum de se*] i zmierzającym do spełnienia siebie [*eoque contendem ut de se ipsum perficiat*]. Jako osoba jest tedy człowiek podmiotem pracy. Jako osoba pracuje, wykonuje różne czynności przynależące do procesu pracy, a wszystkie one, bez względu na ich charakter, mają służyć urzeczywistnianiu się jego człowieczeństwa, spełnianiu osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samegoż człowieczeństwa. (…) [kursywa w oryginale, wytłuszczenie (tu i dalej) dodane – J.F.]

Tak więc owo „panowanie”, o jakim mówi rozważany tutaj biblijny tekst, odnosi się nie tylko do przedmiotowego wymiaru pracy, ale wprowadza nas równocześnie w zrozumienie jej wymiaru podmiotowego. Praca jako proces, poprzez który człowiek i ludzkość „czyni sobie ziemię poddaną”, tylko wówczas odpowiada temu podstawowemu pojęciu z Biblii, gdy równocześnie w tym całym procesie człowiek ujawnia siebie jako tego, który „panuje”. Owo panowanie odnosi się do wymiaru podmiotowego poniekąd bardziej niż do przedmiotowego: wymiar ten warunkuje samą **etyczną istotę** pracy. Nie ulega bowiem wątpliwości, że praca ludzka ma swoją wartość etyczną [*in labore humano vis ethica insit*], która wprost i bezpośrednio pozostaje związana z faktem, iż ten, kto ją spełnia, jest osobą, jest świadomym i wolnym, czyli stanowiącym o sobie podmiotem [*de se ipso deliberans*].

Ta prawda, która stanowi jakby sam podstawowy i odwieczny rdzeń chrześcijańskiej nauki o pracy ludzkiej (…).

Zostaje to objaśnione w wytłumaczeniu dobra pracy, w punkcie 9:

(…) jako taka [praca] jest dobrem człowieka. I to nie dobrem tylko „użytecznym” czy „użytkowym”, ale dobrem „godziwym”, czyli odpowiadającym godności człowieka, wyrażającym tę

godność i pomnażającym ją. Chcąc bliżej określić **znaczenie etyczne** pracy, trzeba mieć przed oczyma tę przede wszystkim prawdę. Praca jest dobrem człowieka — dobrem jego człowieczeństwa — przez pracę bowiem człowiek *nie tylko przekształca przyrodę*, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także *urzeczywistnia* siebie jako człowiek, a także poniekąd bardziej „staje się człowiekiem".

To „doskonalenie, urzeczywistnianie, rozwijanie siebie" [*se ipsum perficiens*] stanowi temat omówienia pracy w konstytucji *Gaudium et spes* 35 Soboru Watykańskiego II (zacytowanej w punkcie 26 *Laborem exercens*):

> „Aktywność ludzka, jak pochodzi od człowieka, tak też ku niemu się skierowuje. Człowiek bowiem pracując, nie tylko przemienia rzeczy i społeczność, lecz doskonali też samego siebie. Uczy się wielu rzeczy, swoje zdolności rozwija, wychodzi z siebie i ponad siebie. Jeżeli się dobrze pojmuje ten wzrost, jest on wart więcej aniżeli zewnętrzne bogactwa, jakie można zdobyć (...). Stąd normą aktywności ludzkiej jest to, żeby zgodnie z planem [*consilium*] Bożym i wolą Bożą odpowiadać prawdziwemu dobru rodzaju ludzkiego [*genuino human generis bono*] i pozwolić człowiekowi na realizowanie i wypełnianie pełnego swojego powołania [*integrae sure vocationis*] bądź indywidualnie, bądź społecznie". (podkreślenia dodane)

Nie będzie więc zaskoczeniem, że arcybiskup Wojtyła w latach 1964–1965 miał swój wkład w tę część *Gaudim et spes*, a z całą pewnością jest to część, która znajduje odzwierciedlenie w centralnym rozdziale książki *Osoba i czyn*, opublikowanej po raz pierwszy w roku 1969. Rozdział ten bowiem rozpoczyna się od twierdzenia, że „wykonanie czynności przynosi spełnienie" opatrzonej komentarzem: „Zwrot 'spełniać czyn' kryje w sobie poniekąd całą tematykę niniejszego studium"[5]. Jednocześnie autor zwraca naszą uwagę, że idea „spełnienia w czynie" będzie mieć znaczenie „w dalszym ciągu rozważań, których temat stanowi transcendencja osoby w czynie"[6].

Czym jest owa transcendencja osoby dokonywana przez osobę? Wydaje się, że jest ona zbliżona do twierdzenia zawartego w punkcie 35 konstytucji *Gaudium et spes*, że w działaniu człowiek wychodzi z siebie i ponad siebie [*extra se i supra se*]. Zarówno to twierdzenie, jak i myśl są czymś więcej niż tylko poetyckim chwytem czy metaforą. Wojtyła konsekwentnie określa rodzaj transcendencji, który przeważnie ma na myśli, mianem „transcendencji pionowej". Zaś jego rozróżnienie między **transcendencją poziomą i pionową** odpowiada (jako równoznaczne) jego rozróżnieniu między **obiektywną a subiektywną *ratio* pracy**, a także rozróżnieniu miedzy **przechodnimi i nieprzechodnimi aspektami działania**. Raz jeszcze: *transcendencja pozioma jest tym, do czego dąży obiektywna ratio pracy, co zaś w zamierzeniu ma osiągnąć przechodni aspekt działania*. Jak poprzez postrzeganie oraz poznanie przedmiotów w pewnym sensie wychodzimy poza samych siebie, tak również wychodzimy poza siebie zamierzając oraz pragnąc (dokonując wyboru) przedmiotów (w tym wydarzeń i stanów rzeczy) poza nami samymi lub, mówiąc ściślej, poza naszym pragnieniem.

Transcendencja pionowa z drugiej strony stanowi fakt samookreślenia. Jako osoby, zdolni jesteśmy przekroczyć swoje strukturalne granice dzięki zdolności posługiwania się wolnością[7]. Ta transcendencja jest „związana z samo-panowaniem oraz samo-posiadaniem"[8]. Jest to kwestia „nadrzędności względem własnego dynamizmu"[9], względem wszelkich przyrodzonych dynamizmów ciała oraz umysłu (*soma* i *psyche*)[10], względem wszystkich naturalnych dynamizmów emocji i pragnienia, i niechęci, które są same z siebie wydarzeniami zachodzącymi wewnątrz osoby lub przydarzającymi się osobie (tj. zachodzącymi we mnie), nie są natomiast działającym mną – chociaż są mi właściwe w stopniu takim samym w jakim jest mi właściwy sam dynamizm działania[11].

Kiedy działam, są one integrowane w ów nadrzędny typ dynamizmu i otrzymują od niego nowe znaczenie oraz nową jakość, która jest właściwie osobowa[12].

> *Jako osoby, zdolni jesteśmy przekroczyć swoje strukturalne granice dzięki zdolności posługiwania się wolnością*

Pozwolę sobie wyjaśnić swoim słowami, co rozumiem przez „transcendencję pionową" w tekście *Osoby i czynu* (a stąd również przez „subiektywną *ratio* pracy" w *Laborem exercens*). Wolny wybór (który *Osoba i czyn* nazywa wolną wolą) jest czymś więcej, czymś o wiele więcej od tego, co starożytni i post-chrześcijanie rozumieją przez wolność wyboru: tj. od wolności od przymusu i swobody działania wedle upodobania. Bowiem rozumienie zapowiadane w Księdze powtórzonego prawa 30, 18 ([kładę] „przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. *Wybierajcie* więc życie"), w Księdze Syracha 15, 14–15a („On [Bóg] na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygania. Jeżeli zechcesz, zachowasz przykazania"), i w całej Ewangelii, a także w odniesieniach do wolności czynionych przez Jana Pawła II, jest następujące: mogę wybierać między alternatywnymi możliwościami/propozycjami, które ukształtowałem w trakcie namysłu, *otwartymi* alternatywami w takim sensie, że *żaden czynnik poza moim wyborem* nie decyduje o wybranej przeze mnie alternatywie – bez względu na to, czy miałby to być system pragnień lub predylekcji (jak ująłby to typowy filozof anglo-amerykański), czy też „samolubne geny", czy nadrzędny rozsądek albo prawość moralna jednej alternatywy oraz zło moralne drugiej (innych), czy też jakikolwiek inny „dostateczny powód". Zatem moje wolne wybory – właśnie dlatego, że nie są one produktem tego, co obejmowały moje pragnienia, preferencje, przyzwyczajenia… ani inne tego rodzaju dynamizmy – *są twórcze*. Owa kreatywność wyboru stanowi istotę tego, co *Laborem exercens* nazywa transcendencją. A już w tytule 3 podrozdziału w trzecim rozdziale *Osoby i czynu*, znaleźć możemy: „Wolna wola jako podstawa transcendencji osoby w czynie"[13].

Rozumiejąc tę kreatywność, możemy również zrozumieć, jak *Osoba i czyn* pojmuje nieprzechodniość działania. Ponownie ujmując to moimi frazami: wolne wybory osoby tworzą jej tożsamość lub charakter – oczywiście nie tożsamość jako kobiety lub mężczyzny, czy też (nieco

odmiennie) jako niewolnika lub osoby wolnej, które to tożsamości nie są w mocy wyboru jednostki. Tym samym wybory nasze są nie tylko przechodnie – przechodzące z woli ku zachowaniom jednostki i skuteczności w kształtowaniu rzeczy i wydarzeń w świecie. Są one również nieprzechodnie – każdy wolny wybór jako czyn poprzez który, chcąc nie chcąc, ja który dokonuję wyboru, konstytuuję siebie jako osobę, którą odtąd będę i którą pozostanę, chyba że (lub potencjalnie – dopóki) wycofam się z tego wyboru, czy to poprzez formalną skruchę i postanowienie poprawy mego życia, czy też nieformalnie poprzez podjęcie decyzji niezgodnej z tą poprzednią.

Tym samym dotarliśmy do kolejnego charakterystycznego tematu w analizie działania w tekście *Osoby i czynu*, czyli tego, co nazywa się w nim konsekwencją czynów.

> Otóż w wymiarze wewnętrznym osoby czyn ludzki przemija i nie przemija zarazem. Odnosi skutek trwalszy niż on sam, skutek ten zaś tłumaczy się sprawczością i samostanowieniem czyli zaangażowaniem osoby w wolności. Zaangażowanie to uprzedmiotawia się (…) nie w samym tylko czynie jako skutku przechodnim, (…) ale w osobie. Czyny ludzkie **trwają** w człowieku **dzięki wartościom moralnym**, które stanowią rzeczywistość przedmiotową najściślej spójną z osobą, [a więc rzeczywistość również głęboko subiektywną] (…).[14]

W tym miejscu przerywam, by wprowadzić dwie obserwacje potrzebne w interpretacji. Po pierwsze, uważam, że „wartość moralna” jest tu równoznaczna z „wartością etyczną” z *Laborem exercens* 6, z fragmentu cytowanego powyżej. Po drugie, sądzę, że termin „przedmiotowy” w cytowanym powyżej zdaniu z *Osoby i czynu* nie odpowiada słowu „obiektywny”, które widzieliśmy w *Laborem exercens* 4, ale raczej znaczeniu „obiektywny”, które po prostu wzmacnia orzeczenie „prawdziwy”, „rzeczywisty”, „na prawdę” itd, a nie jedynie wyobrażony i tak dalej. Jednak, gdy dalej czytamy „również głęboko subiektywną”, mamy do czynienia z faktyczną zapowiedzią sformułowania z *Laborem exercens* 4. (W tłumaczeniu angielskim pojawiła się swego rodzaju gra wokół wyrazu „*objective*”, który użyty został w obu tych fragmentach). W tym samym wywodzie w *Osobie i czynie,* czytamy:

> Świadkami takiego uprzedmiotowienia jesteśmy właśnie w moralności, gdzie poprzez czyn moralnie dobry lub też moralnie zły sam człowiek jako osoba staje się moralnie dobry lub też moralnie zły. W taki to sposób zarysowuje się przed nami właściwe znaczenie zwrotu „spełniać czyn" [ang. „*to perform the action brings fulfilment*"]. (…) Intencjonalność chcenia i działania, wyjście na zewnątrz siebie ku przedmiotom przedstawiającym się człowiekowi jako różnorodne dobra – a więc ku wartościom – stanowi równocześnie wejście we **własne „ja" jako najbliższy i najistotniejszy przedmiot samostanowienia.** (…) [D]zięki tej strukturze wchodzi ona w **wewnętrzny ustrój człowieka** jako osoby i uzyskuje w nim swą trwałość[15].

To wytłumaczenie czegoś, co w *Laborem exercens* nazwane zostanie subiektywną *ratio* pracy i działania (zaś w pismach filozoficznych nazywa się nieprzechodnim aspektem czynu) tłumaczy podmiot (wybierającego i działającego) jako przedmiot, nieprzechodni przedmiot wybierania i działania (wyboru i czynu). Odpowiada to sensowi, w którym – jak wielokrotnie stwierdza się w *Laborem exercens* – osoba stanowi o sobie, *deliberat de se ipso*. Kwestia ta zostaje omówiona w rozdz. 3 *Osoby i czynu*:

> Chodzi […] o to, że w czynie poprzez samostanowienie osoba jest dla siebie samej przedmiotem [w szczególny sposób będąc immanentnym celem, na którym koncentruje się wysiłek wszelkich władz człowieka, o ile chodzi o określenie tej właśnie osoby][16], i to poniekąd przedmiotem pierwszym czyli najbliższym.

> Każde aktualne samostanowienie urzeczywistnia podmiotowość samo-panowania oraz samo-posiadania, w każdej z tych wewnątrz-osobowych relacji strukturalnych zawiera się bowiem owa przedmiotowość. Stanowi ona istotny korelat złożoności: osobie jako podmiotowi (jako temu, kto panuje i posiada) dana jest osoba jako przedmiot (jako ten,

komu ona panuje i ten, kogo posiada). Przedmiotowość ta jest, jak widać, odpowiednikiem podmiotowości osoby i w szczególny sposób wydaje się podmiotowość tę uwydatniać.

Następnie zaś stwierdza on, że podmiot jest nie tylko pierwotnym i najbliższym podmiotem jego działania, ale stanowi również jego najbardziej podstawowy, bezpośredni i wewnętrzny przedmiot.

Jednak twierdzeń tych, jak również wzmianki o namyśle *de se ipso* (nad sobą samym), nie należy traktować jako wpisujących się w jakąś teorię – nazwijmy ją teorią opcji fundamentalnej – w myśl której osoba stanowi o sobie jedynie na mocy fundamentalnej opcji, która nie jest wyborem podjęcia takiego czy innego konkretnego działania, ale w jakiś sposób radykalnym wyborem siebie lub Boga, „całkowitego stanowienia" o sobie „w głębinach jaźni", gdzie (jak twierdzą twórcy tej teorii) „ja" jest „całkowicie wobec siebie obecne"… w taki sposób, że żaden konkretny wybór lub czyn nie może być nazwany sam z siebie grzechem śmiertelnym. W istocie teoria nieprzechodniego przedmiotu działania Jana Pawła II jest radykalnie przeciwna takiej teorii opcji fundamentalnej. Bowiem, w samym środku owego nalegania na bezpośredniość i bliskość owego nieprzechodniego przedmiotu, oraz na „ja" jako ów nieprzechodni przedmiot, czyni on owo kluczowe zastrzeżenie (*caveat*):

> Jednakże uprzedmiotowienie podmiotu nie posiada charakteru intencjonalnego w takim znaczeniu, w jakim intencjonalność odnajdujemy w każdym ludzki chceniu. Kiedy „chcę", wówczas zawsze chcę czegoś. Chcenie wskazuje zwrot do przedmiotu, a zwrot ten stanowi o jego intencjonalnym charakterze. Ażeby intencjonalnie zwrócić się do jakiegoś przedmiotu, stawiamy tenże przedmiot niejako wobec siebie (albo przyjmujemy go w takiej pozycji). (…)[17] W samostanowieniu nie zwracamy się do własnego „ja" jako do przedmiotu, tylko aktualizujemy gotową już niejako przedmiotowość tegoż „ja" zawartą w wewnątrz-osobowej relacji samo-panowania i samo-posiadania. Aktualizacja ta ma podstawowe znaczenie dla moralności. Cała realność moralności, wartości moralnej, tutaj tkwi swymi korzeniami. (…)

> Uprzedmiotowienie istotne dla samostanowienia zachodzi wraz z intencjonalnością poszczególnych chceń. Kiedy chcę czegokolwiek, wówczas równocześnie stanowię o sobie. Chociaż własne „ja” nie jest przedmiotem intencjonalnego chcenia, to przecież w chceniu takim zawiera się jego przedmiotowość. Właśnie dzięki temu dopiero chcenie jest samostanowieniem[18].

Natomiast odniesienia w *Laborem exercens* do namysłu oraz decydowania *de se ipso* implikują rzecz podobną: ów namysł nie jest jakimś tajemniczym aktem samostanowienia, którego zamierzonym celem jest całkowite samostanowienie wobec Boga[19]. Przeciwnie, namysł *de se ipso* jest takim samym namysłem, jak ten poprzedzający każdy akt wolnego wyboru, na przykład, wybór zaangażowania się w daną pracę lub projekt – jak choćby moje wygłaszanie a Państwa słuchanie tego wykładu – i zrobienia tego możliwie dobrze w takim czy innym celu. Namysł *de se ipso* powiązany jest z każdym poważnym wyborem; bowiem każdy poważny wybór, bez względu na to, jak konkretnej sprawy by nie dotyczył, jest *nolens volens* aktem samostanowienia , kształtowaniem charakteru, (częściowym) budowaniem (albo wzmacnianiem lub destrukcją) charakteru – i rozciąga się w czasie poza okres działania, zaś będąc rzeczywistością duchową, trwać może wiecznie. Tym samym cały fragment dotyczący subiektywnej *ratio* pracy (*Laborem exercens* 6), kończy się w następujący sposób:

> Ostatecznie bowiem celem pracy: jakiejkolwiek pracy spełnianej przez człowieka — choćby była to praca najbardziej „służebna”, monotonna, w skali potocznego wartościowania wręcz upośledzająca[20] — pozostaje zawsze sam człowiek.

W *Human Acts*, referacie, który wygłosiłem podczas Kongresu Teologii Moralnej w Rzymie w roku 1986, a który ukazał się ponownie w drugim tomie moich *Collected Essays*, poświęciłem kilka stron teologom (wspominałem o Timothy’m O’Conellu i Josefie Fuchsie), którzy –

> … przeczą, jakoby można było poznać siebie w, oraz przez refleksję o, swoich wyborach i działaniach. Proponują oni wyjaśnienie osoby oraz poznania, zgodnie z którym jaźń stanowi rzeczywistość radykalnie wolną od wielu całkowicie wolnych wyborów i czynów, rzeczywistość, która w przeciwieństwie do wyboru oraz czynu, pozostaje niedostępna zarówno dla świadomości, jak i poznania w drodze refleksji.

Pod koniec mojej prezentacji oraz krytyki (str. 134–136 owego tomu), przedstawiam następujące podsumowanie:

> Odrzucając w ten sposób epistemologię zdominowaną przez obrazy rzucania okiem lub przyglądania się, lub konfrontowania, powracamy do metodologii nieprzemijającej: cokolwiek jest poznane, zostaje poznane o tyle, o ile jest w akcie; charakter duszy poznaje się poprzez zdolności duszy, ale owe zdolności poznawane są w ich aktualizacjach. A konkretniej [słowami Karola Wojtyły, *Osoba i czyn*, str. 11] *czyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby*.

Czyn dostarcza nam najlepszego wglądu w nieusuwalną istotne osoby i umożliwia nam najpełniejsze rozumienie osoby.

**B. *Redemptor hominis* (1979)**

Pierwszy akapit swojej pierwszej encykliki Jan Paweł II otwiera słowami „Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii", zaś zamyka go, cytując samego Odkupiciela: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3, 16). Dziś mówił będę jedynie o zawartej w tej encyklice antropologii działania, w postaci w jakiej ukazuje ją ten dokument przy pomocy sformułowania: „rozum, wola, sumienie i wolność" (pkt 12), „wolność (…) u samego niejako korzenia, w duszy człowieka, w jego sercu, w jego sumieniu" (12); "Każdy człowiek w całej tej niepowtarzalnej rzeczywistości bytu i

działania, świadomości i woli, sumienia i serca” (14); „(…) największej głębi człowieka: ludzkich serc, ludzkich sumień, ludzkich spraw” (10). Czym zatem są *rozum, wola, sumienie i serce*?

W Nowym Testamencie, podobnie jak w Starym, *kardía* (łacińskie *cor*) oznacza siedzibę, centrum lub źródło fizycznego, duchowego i umysłowego życia, całej „wewnętrznej egzystencji” myśli, uczuć i woli, często traktowanych łącznie, jednak w pewnych kontekstach uściślanych jako: (a) myśl, rozumienie, myślenie, wątpienie itd., lub (b) pragnienie i decydowanie, bycie kuszonym itd, szczególnie moralnie doniosłe decyzje i wybory wraz z ich konsekwencjami, czystość serca lub skruszone serca; lub (c) pragnienia, emocje, miłości, urazy itd.[21] Św. Tomasz dokonuje przeglądu niektórych strategicznych tekstów, takich jak Psalm 84. wers 2(3) „*cor meum et caro mea exulateverunt*” i przypisuje *cor* łaknienie intelektualne, *caro* („ciału”) zaś łaknienie zmysłowe[22]. Jednak rozważając wyliczenia wariantów – z Księgi Powtórzonego Prawa 6, oraz Ewangelii Mateusza 22, Marka 12 i Łukasza 10 – odnośnie wezwania do *kochania* „sercem, duszą, umysłem, siłą/mocą”, bez wahania stwierdza, że, ponieważ miłość [*dilectio*] jest aktem woli, *cor* odpowiada woli, szczególnie zamiarom celów, nade wszystko zaś celu ostatecznego; że „rozum” to kwestia intelektu, poruszonego wolą, a „dusza” jest niższym łaknieniem (łaknieniami), podczas gdy „moc” oznacza siły sprawcze zewnętrzne w stosunku do woli, pragnienia, poznania…[23] Mógł był w większym stopniu uwypuklić owe fundamentalne wypowiedzi Pana, opisane u Mateusza 15 oraz Marka 7 – wraz z ich intrygującymi różnicami, które pokazują, że każdy z nich polegał na własnej pamięci oraz ustnym przepowiadaniu apostołów, a nie na redakcji tekstu drugiego – kiedy wyjaśnia On swoim najbliższym uczniom spór z Faryzeuszami, zarzucającymi im zaniedbanie mycia przed posiłkiem: to z wewnątrz, z serca biorą się niemoralne działania, czyny ukształtowane w sercu oraz przez serce (Mateusz 15, 1–20, zwł. 18–19; Marek 7, 1–23, zwł. 21).

Sądzę więc, że powinniśmy rozumieć encyklikę *Redemptor hominis* w następujący sposób. Intelekt i wola to elementy kluczowe w wyborach i działaniach dotyczących samostanowienia, wybieraniach oraz działalnościach (*choosings and actings*). „Serce” również je obejmuje, ale nie jest względem nich wtórne, ponieważ dotyczy także życia emocji i uczuć, towarzyszącego wszelkiemu ludzkiemu poznaniu i wszelkiej woli, podobnie jak obrazy towarzyszą ludzkiemu myśleniu

> *Intelekt i wola to elementy kluczowe w wyborach i działaniach dotyczących samostanowienia, wybieraniach oraz działalnościach*

matematycznemu, chociaż matematyk wie, że nie są one tym, co podlega namysłowi i tak naprawdę po części reprezentują te sprawy błędnie – prosta, którą można zobaczyć lub wyobrazić sobie, nie może być tym, czym prosta jest z definicji: jako długość pozbawiona szerokości. Chociaż encyklika *Veritatis splendor* 54 traktowała będzie „serce" jako określenie sumienia, w *Redemptor hominis* „sumienie", owo istotne słowo z Nowego Testamentu puszczone w obieg przez Piotra[24] i Pawła[25], jest w istocie, i bardziej konkretnie, czyimś *rozumieniem wskazań do działania*, którym rozumiejący namysł nadaje kształt opcji, między którymi można dokonywać wyboru. Jednak sumienie jest wyspecjalizowanym rozumieniem: rozumieniem, przykładającym owe propozycje do miar uczciwości, sprawiedliwości oraz innych elementów zupełnego rozsądku (*prudentia*), a ostatecznie odnosząc je do tego, jakie ukierunkowania woli są, a jakie nie są, zgodne z ludzkim spełnieniem.

Nie jesteśmy bowiem w stanie pojąć etyki ani projektu w rodzaju Osoba i czyn, czy pełniejszego przedsięwzięcia jak *Veritatis splendor*, jeśli nie przyjmiemy punktu widzenia nie obserwatorów, ale samej osoby dokonującej namysłu oraz wyboru – o sobie, swojego własnego myślenia o tym, co robić oraz decydowania/wybierania co zrobić (bez względu na to, czy osądziło się to jako moralnie dobre czy też moralnie złe, „w sumieniu"). Ten punkt widzeniu nosi akademicką nazwę „wewnętrznego punktu widzenia". To odniesienie do niego znajduje się w kluczowym punkcie w *Veritatis splendor* 78:

> *Moralność ludzkiego czynu zależy przede wszystkim i zasadniczo od przedmiotu rozumnie wybranego przez świadomą wolę*, czego dowodzi także wnikliwa i do dziś aktualna analiza św. Tomasza. Aby określić przedmiot danego czynu, decydujący o jego jakości moralnej, należy przyjąć *perspektywę osoby działającej*. (…) Przedmiot ten jest wszak bezpośrednim

> celem świadomego wyboru [*delectionis; un choix*], który określa [=rozstrzyga] akt chcenia osoby działającej. (kursywa oryginalna)

Możemy i powinniśmy pójść tak daleko, by stwierdzić, że będąc osobą działająca, posiada się w akcie wyboru niezawodne poznanie przedmiotu, czyli tego, co się wybiera, choć już nawet w chwilę później można częściowo zapomnieć lub zacząć fałszywie odczytywać, co się wybrało.

Zauważyli Państwo, że zawsze używam zaimka „ktoś" (ang. *one*) na sposób angielski, a nie amerykański: to w istocie pierwsza osoba, znaczeniem odpowiada więc „ja" (ang. *I*). Takie pierwszo-osobowe użycie to najlepszy sposób – *de facto* jedyny bezpieczny sposób – przedstawiania, rozumienia oraz analizowania aktów jakiejś działającej osoby lub osoby działającej w ogóle: *w sposób* w jaki są one pojmowane oraz tworzone przez tę osobę (dla dobra lub dla zła). „Z perspektywy osoby działającej…"

## II

### C. *Veritatis Splendor* (1993)

Encyklika ta jest znacząca przede wszystkim jako tekst doktrynalny, magisterialny, apostolski. Jest ona jednak także teologiczna. I jak wszelka właściwie uformowana teologia (jak stwierdzi encyklika *Fides et ratio* pięć lat później)[26], świadomie usiłuje być również solidną filozofią. Wydaje mi się – jest to jednak kwestia do dyskusji, przy tym wymagająca zasobu informacji większego od tego, którym dysponuję – że oryginalna koncepcja *Osoby i czynu* jako „Próby skonstruowania etyki Katolickiej w oparciu o filozofię Schelera" dowodzi dwóch rzeczy. Pierwszej, że Karol Wojtyła uważał, że neo-scholastyczne, tomistyczne prezentacje etyki, z którymi był dobrze zaznajomiony, mają częściowe lub zupełne braki w przyjmowaniu wewnętrznego punktu widzenia – perspektywy osoby działającej – w swych wyjaśnieniach struktury osoby ludzkiej oraz działania, będącego wolnym wyborem człowieka. Dlatego też zwrócił się gdzie indziej, ku Schelerowi, w nadziei

znalezienia większego zakresu wewnętrzności, tym samym przynajmniej *implicite* stosując faktyczną metodę św. Tomasza w swym rozumieniu, że odpowiednia wiedza krytyczna na temat działań poprzedza, w porządku epistemologicznym, adekwatne krytyczne poznanie natury, w tym wypadku natury oraz struktury człowieka.

I drugiej, że uciekanie się do filozofii Schelera zdało się na niewiele lub zgoła na nic – ośmielę się nawet uznać, że mogło stanowić rozproszenie – w odzyskiwaniu tego, co utracili neo-scholastycy: precyzyjne zrozumienie prawdziwie inteligentnych oraz inteligibilnych dóbr ludzkich, będących tym, ku czemu kierują nas pierwsze zasady praktycznego poznania i rozumu – jak głosił św. Tomasz, choć bez nieskazitelnej jasności wykładu, w q. 94 aa. 2 i 3 *Prima Secundae*. Mówienie o spełnieniu w naszych czynach, co *Osoba i czyn* ma na względzie od samego początku, to *implicite* również mówienie o ludzkich dobrach (jak widzieliśmy w passusie cytowanym w przypisie 15 powyżej, ze stron 158–159). Wiele jednak pozostało do otwartego wyjaśnienia oraz krytycznej obrony. Projekt *Veritatis splendor*, ogłoszony w roku 1987 a ukończony sześć lat i sześć dni później, jednak z całą pewnością rozwijany wcześniej i dłużej, wymógł na Janie Pawle II pełniej, choć nie całkowicie, wyrażony wykład *tych właśnie* podstaw etyki.

Drugi z trzech rozdziałów *Veritatis splendor* – najdłuższy, obejmujący punkty od 28 do 83 – zajmuje się kolejno czterema głównymi prądami ideowymi, łączącymi się w ich odstępstwie od niezmiennego nauczania moralnego Kościoła.

Pierwszy z owych czterech prądów dotyczy szeregu pojęć autonomii lub wolności, w odniesieniu do chrześcijańskich koncepcji wolności człowieka, prawa boskiego oraz naturalnego, a także natury ludzkiej. Jeden z elementów owego ruchu dotyczy —

> stwierdzenia, że Boże Objawienie nie zawiera żadnej konkretnej i określonej treści moralnej, trwale i powszechnie obowiązującej: Słowo Boże miałoby moc wiążącą jedynie jako zachęta, ogólnikowe napomnienie [*paraenesis*], które później tylko autonomiczny rozum musi sam wypełnić konkretną

> treścią, ustanawiając normy moralne rzeczywiście „obiektywne”, tzn. dostosowane do określonej sytuacji historycznej (…), które jakoby nie są zawarte w Objawieniu i same w sobie nie mają znaczenia w porządku zbawienia. (pkt 37)

Z powyższym powiązany jest pogląd, że nie ma żadnego boskiego ani naturalnego prawa, ściśle mówiąc, za wyjątkiem prawa miłości (Boga i bliźniego), oprócz którego Kościół nie może dostarczyć żadnej konkretnej nauki o ludzkim postępowaniu, jedynie zachęty i wskazania lub ideały. Pokrewne, pomniejsze prądy odstępcze utrzymują, że nauczanie moralne Kościoła wykorzystuje przestarzałą i fałszywą koncepcję natury, która jest fizykalna lub biologiczna, a nie prawdziwie ludzka i rozumna. Przeciwko tym wszystkim głosom, encyklika broni człowieczeństwa i rozsądku, jak również charakteru boskiego objawienia, poświadczonego przez Chrystusa *naturalnego prawa moralnego wymagającego szacunku w każdym wyborze oraz działania na rzecz podstawowych dóbr natury ludzkiej*.

O owych fundamentalnych ludzkich dobrach była mowa już w pierwszym rozdziale encykliki, w zawartym w punkcie 13 namyśle nad odpowiedzią udzieloną przez Chrystusa młodzieńcowi, który zapytał, co musi zrobić, by odziedziczyć życie wieczne, odpowiedzi wskazującej pytającemu Przykazania:

> Poszczególne przykazania Dekalogu to w istocie tylko różne ujęcia jedynego przykazania, mającego na względzie dobro osoby, odniesionego do wielorakich dóbr związanych z jej tożsamością jako istoty duchowej i cielesnej, która pozostaje w relacji z Bogiem, z bliźnim i ze światem rzeczy. (…) Celem przykazań, przypomnianych przez Jezusa młodemu rozmówcy, jest ochrona dobra osoby, obrazu Bożego, poprzez zabezpieczenie jej dóbr. „Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie” – to zasady moralne sformułowane jako zakazy. Normy negatywne szczególnie dobitnie wyrażają bezwarunkową konieczność ochrony życia ludzkiego, więzi osób w małżeństwie, własności prywatnej, uczciwości i dobrego imienia.

> Przykazania stanowią zatem podstawowy warunek miłości bliźniego (…).

“Konieczność ochrony życia ludzkiego, więzi osób w małżeństwie, własności prywatnej, uczciwości i dobrego imienia”: to lista dóbr fundamentalnych, która – jako lista – ewidentnie nie jest ani w pełni objaśniona, ani filozoficznie ustabilizowana, ani wyczerpująca. Jest to jednak wartościowe wskazanie potrzeby, a dodałbym też – dostępności, tego rodzaju wyjaśnionego i zadowalająco ułożonego szeregu.

Po zawartej w pkt 44 aluzji do „Tomistycznej doktryny prawa naturalnego” jako czegoś od dawna „włączonego” w nauczanie Kościoła dotyczące moralności, *Veritatis splendor* powraca w pkt 48 do fundamentalnych dóbr, które (choć encyklika tego nie stwierdza) są przedmiotem Tomaszowego nauczania o pierwszych zasadach prawa naturalnego (ponownie I-II q. 94 a. 2…). W pkt 48, Jan Paweł II bezpośrednio mierzy się z owym współczesnym poglądem teologicznym, który oskarża doktrynę Kościoła dotyczącą płci oraz małżeństwa i życia ludzkiego o mylenie praw biologii z prawami moralności – o fizykalizm, biologizm itp. (pkt 47 oraz 48.2). Fragment owej złożonej odpowiedzi brzmi następująco:

> Właśnie w świetle prawdy o godności ludzkiej osoby, którą należy afirmować dla niej samej, rozum jest w stanie ocenić, jaką wartość moralną mają określone dobra, ku którym osoba odczuwa naturalną skłonność. Skoro zaś osoba ludzka nie może być sprowadzana jedynie do samoprojektującej się wolności, ale posiada określoną strukturę duchową i cielesną, to pierwotny nakaz moralny, by miłować i szanować osobę jako cel, a nigdy jako zwykły środek działania, z natury zakłada także potrzebę szacunku dla pewnych podstawowych dóbr (… ). (pkt 48. 3)

To nie fakt, że mamy naturalną skłonność do dążenia do owych dóbr czyni je moralnie normatywnymi, ale raczej prawda, że przedmioty tego rodzaju skłonności, przedmioty takie jak życie i jedność małżeńska

(małżeństwo) stanowią integralne elementy godności ludzkiej, jako bytu – osoby – nierozdzielnie zarówno cielesnego, jak i duchowego: *corpore et anima unus*:

> Naturalne skłonności zyskują bowiem znaczenie moralne jedynie o tyle, o ile odnoszą się do ludzkiej osoby i do jej prawdziwego urzeczywistnienia, które może się dokonać wyłącznie w ramach ludzkiej natury. (pkt 50)

Gdy dokonamy krytycznej analizy tekstu, a następnie przetłumaczymy q. 94 a. 2 z *Prima Secundae,* odkryjemy, że już św. Tomasz określił małżeństwo – nie stosunki płciowe ani prokreację – mianem podstawowego dobra ludzkiego, które wymieniać należy po życiu i zdrowiu[27].

Na temat drugiego i trzeciego z czterech prądów błędnych sądów teologicznych powiem dziś bardzo niewiele. Drugi dotyczy sumienia i podejmowany jest od pkt 54 do 64. Żaden nauczyciel, który określił pewien sposób postępowania lub rodzaj czynu prawdziwie niemoralnego, nie może potem, zachowując rozsądek, dodać: „Jeśli jednak w swoim sumieniu uznasz, że nie jest to złe dla ciebie, nie będzie to dla ciebie złe". Taki biskup czy inny mędrzec, przeczy sam sobie i najprawdopodobniej działa w złej wierze, na próżno próbując ukryć fakt, że sam nie wierzy w to, co rzekomo głosi. Jednak w świetle tego, co zostało powiedziane na temat sumienia w, oraz w związku z, *Amoris laetitia* pkt 303 (oraz 37, 298 i 304) – że sumienie indywidualne skonfrontowane z Bożym oraz Ewangelicznym przykazaniem przeciwko cudzołóstwu może „także szczerze i uczciwie uznać to, co w danej chwili jest odpowiedzią wielkoduszną, jaką można dać Bogu i odkryć z jakąś pewnością moralną, że jest to dar, jakiego wymaga sam Bóg pośród konkretnej złożoności ograniczeń, chociaż nie jest to [czyli: trwanie w cudzołóstwie w cywilnie zawartym drugim małżeństwie] jeszcze w pełni obiektywny ideał" (AL 303) – słusznie dostrzeże opis fałszywego nauczania, przedstawiony przez św. Jana Pawła II w pkt 56 *Veritatis splendor*:

> (…) niektórzy proponują przyjęcie swego rodzaju podwójnego statusu prawdy moralnej. Obok płaszczyzny doktrynalnej i abstrakcyjnej należałoby uznać odrębność pewnego ujęcia egzystencjalnego, bardziej konkretnego. Ujęcie to, uwzględniające okoliczności i sytuację, mogłoby dostarczać uzasadnień dla wyjątków od reguły ogólnej i tym samym pozwalać w praktyce na dokonywanie z czystym sumieniem czynów, które prawo moralne uznaje za wewnętrznie złe. W ten sposób wprowadza się w niektórych przypadkach rozdział lub nawet opozycję między doktryną wyrażoną przez nakaz o znaczeniu ogólnym a normą indywidualnego sumienia, które w praktyce miałoby stanowić ostateczną instancję orzekającą o dobru i złu. Na tej podstawie próbuje się uzasadnić tak zwane rozwiązania „pastoralne", sprzeczne z nauczaniem Magisterium i usprawiedliwić „twórczą" hermeneutykę, według której poszczególna norma negatywna bynajmniej nie we wszystkich przypadkach jest wiążąca dla sumienia.
>
> Trudno nie zauważyć, że tezy te podważają samą tożsamość sumienia w jego relacji do wolności człowieka i prawa Bożego.

Punkty od 57 do 64 (oraz pkt 117) przedstawiają obszerną i staranną refutację tego zjadliwego błędu.

Trzecim prądem jest twierdzenie, że nic nie ma znaczenia moralnego, czy też nie ma znaczenia dla zbawienia, poza „fundamentalną opcją" osoby za Dobrem, lub dobrem w ogóle, opcją, która jest jedynie niedoskonale odzwierciedlona, nigdy w sposób decydujący, w konkretnych wyborach i czynach człowieka. Na to Jan Paweł II odpowiada (parafrazując jego słowa), że prawdziwą opcję fundamentalną stanowi wiara, podstawowy wybór, dzięki któremu człowiek w istocie

> może nadać kierunek własnemu życiu i z pomocą łaski Bożej dążyć do swego celu, idąc za Bożym powołaniem. Ta możność jednak urzeczywistnia się w aktach wyboru określonych czynów,

poprzez które człowiek świadomie kształtuje swoje życie zgodnie z wolą, mądrością i prawem Bożym.

Zatem owa opcja fundamentalna: „zostaje odwołana wówczas, gdy człowiek wykorzystuje swą wolność, by dokonywać świadomych wyborów sprzecznych z nią, a dotyczących poważnej materii moralnej" (pkt 67).

Czwarty prąd jest tym najstaranniej definiowanym i omawianym, a przy tym dwukrotnie oficjalnie potępionym w encyklice *Veritatis splendor*, gdzie określany jest mianem „proporcjonalizmu" lub „teleologizmu"; można go również nazywać konsekwencjonizmem (termin ten udatnie i z korzyścią ukuła Elizabeth Anscombe). Dopiero u schyłku roku 1968 katoliccy teologowie zaczęli publicznie[28] i za pomocą mniej lub bardziej filozoficznych argumentów zaprzeczać, że istnieje jakikolwiek nakaz moralny (naturalny lub objawiony), który absolutnie wykluczałby rodzaj czynu możliwego do określenia (doprecyzowania) poprzez odniesienie jedynie do jego elementów intencjonalno-behawioralnych – czynu w rodzaju zabicia osoby niewinnej, apostazji, stosunku płciowego nie ze swoim małżonkiem (-ką) – w którym określenie lub doprecyzowanie nie zależy od uprzedniej oceny *moralnej* takich działań jako niesprawiedliwych, nieczystych, nieumiarkowanych i tak dalej. Odstępczy, ale liczni teologowie oraz duszpasterze, z którymi mierzy się *Veritatis splendor*, twierdzili, że zasady prawdziwej i chrześcijańskiej moralności nie zakazują takiego czynu, za wyjątkiem sytuacji, kiedy jest on, w danych okolicznościach (danej sytuacji), *nieproporcjonalny*, to znaczy, kiedy wydaje się, że w danych okolicznościach prawdopodobnie spowoduje, ogólnie i na średnią bądź dłuższą metę, *więcej* ludzkiego (przedmoralnego) zła niż ludzkiego (przedmoralnego) dobra – i dlatego w odnośnych, konkretnych okolicznościach jest niesprawiedliwy, nieczysty, nieumiarkowany i tym podobne.

Zgodnie z tym rozumowaniem, konkretny czyn nie może zostać osądzony (lub oceniony w sumieniu) jako, w danych okolicznościach, zły, nim nie *wyważy* się wszystkich motywacji osoby działającej oraz jego okoliczności (w tym prawdopodobnych, ogólnych konsekwencji długoterminowych) – a wówczas jego zło jest po prostu *nieproporcjonalną* szkodliwością lub prawdopodobną szkodliwością

względem moralnie odnośnych „wartości” lub dóbr ludzkich. Bez takiej zindywidualizowanej oceny proporcjonalności, żaden ogólny nakaz lub „przykazanie” nie może tak naprawdę być niczym więcej jak tylko *przypomnieniem* istotnych wartości oraz *ideałów* lub punktów orientacyjnych na potrzeby namysłu nad tym, czego miłość Boga i bliźniego wymaga *w danej sytuacji*, w której wybór, czy spełnić dany czyn (jak seks pozamałżeński, aborcja, eutanazja…), czy się od niego wstrzymać, ma zostać oceniony. Ocena ta, powtórzmy raz jeszcze, ma zostać dokonana, jak głosili owi teologowie, *w świetle proporcji dobra i zła, wartości i bezwartościowości, przewidywalnych w prawdopodobnych ogólnych skutkach długoterminowych danych alternatyw* – spełniania lub wstrzymania się od danego aktu w danej (jej rodzaju) sytuacji.

Teoretycy ci przyjmowali więc etykiety „proporcjonalizmu” lub „teleologizmu”, ponieważ „proporcjonalna przyczyna” wyboru czynu – nawet z rodzaju dotychczas uznawanych za z natury rzeczy niemoralne – jest taka, że dany wybór i czyn ma – i wydaje się prawdopodobne (w tych okolicznościach), że uzyska – *telos*, cel lub zamiar, czynienia większego dobra, a przynajmniej mniejszego zła netto, ogólnie i długoterminowo.

> Veritatis splendor *dokonywała rozróżnienia między nakazami pozytywnymi i negatywnymi, i potwierdzała nauczanie św. Tomasza, że tylko negatywne nakazy moralne obowiązują nas bezapelacyjnie*

Już w odpowiedzi na pierwszy z owych prądów, w pkt 52, encyklika *Veritatis splendor* dokonywała rozróżnienia między nakazami pozytywnymi i negatywnymi, i potwierdzała nauczanie św. Tomasza, że tylko *negatywne* nakazy moralne obowiązują nas bezapelacyjnie i bezwyjątkowo *semper et pro semper*, zawsze i w każdym przypadku, bez odstępstw. Nakazy pozytywne, jeśli są prawdziwe, zawsze są w mocy, jednak wprowadzanie ich w życie zależy od okoliczności – obowiązują nas one *semper sed non pro semper* [zawsze, ale nie w

każdej sytuacji]. *Negatywne* prawidła określające czyny z istoty swej złe i zakazujące ich, nie twierdzą zaledwie, że źle jest działać przeciwko cnocie – na przykład niesprawiedliwie zabić albo oddawać się *nieczystym aktom seksualnym*. Przeciwnie, zasady owe wykluczają, bez wyjątków (pkt 52, 67, 76 i 82), „specyficzne", „konkretne", „partykularne" rodzaje zachowań (zob. 49, 52, 70, 77 i 79–82). Te *rodzaje zachowań* wykluczone są przez odnośne nakazy moralne (i są sprzeczne z cnotą) bez uprzedniego określenia ich w opozycji do cnót, a także bez namysłu nad szczegółowymi okolicznościami, a także bez względu na dobre intencje, jakie ktoś mógł mieć, podejmując owe zachowania.

I zgodnie ze swoją filozofią czynu, która w swych zasadniczych elementach jest również filozofią św. Tomasza, Jan Paweł II wyjaśnia, że mówiąc o *zachowaniu*, nie ma na myśli zachowania możliwego dla kogoś, kto nie jest zdolny dokonać wolnego wyboru – przedstawienia, które może zostać nagrane kamerą wideo. Bynajmniej, wyjaśniając, co rozumie się przez „przedmiot danego aktu moralnego" nie pozostawia wątpliwości, że tu, kiedy mowa o zachowaniu, chodzi ściśle o możliwy przedmiot celowych lub wolnych wyborów, zachowanie przewidziane w procesie wybierania przedmiotu. Cytowałem już ten fragment i powtórzę go teraz:

> Aby określić przedmiot danego czynu, decydujący o jego jakości moralnej, należy przyjąć *perspektywę osoby działającej*. Przedmiot aktu chcenia stanowi bowiem czyn wybrany w sposób wolny. (…) Za przedmiot określonego aktu moralnego nie można zatem uznać jakiegoś procesu czy wydarzenia należącego wyłącznie do porządku fizycznego i godnego uwagi tylko dlatego, że wywołuje określony stan rzeczy w świecie zewnętrznym. Przedmiot ten jest wszak bezpośrednim celem świadomego wyboru, który określa akt chcenia osoby działającej. (pkt 78)

Krótko mówiąc: działanie jest moralnie istotne, na mocy *opisu, jaki ma ono w namyśle osoby, która może zdecydować się go podjąć*[29].

Te akapity *Veritatis splendor* stosują klasyczną terminologię używaną, ale również swobodnie pomijaną, przez św. Tomasza: intencja, przedmiot, okoliczności. Kluczem do zrozumienia tego jest fakt, że „intencja” i „przedmiot” odpowiadają „celowi” i „środkom”: ktoś ma zamiar spełnić jakiś czyn lub osiągnąć rezultat X *poprzez* robienie Y, czyli używając Y jako środka. Tutaj „środek” nie odnosi się do narzędzia, ale do czynu (być może z wykorzystaniem narzędzia). Mamy zatem do czynienia z szeregiem związków wyłożonym już przez Arystotelesa w *Metafizyce* i przez Akwinatę w jego *Komentarzu do sentencji*: w skrócie, wszystkie cele (poza najbardziej ostatecznymi) są również środkami, wszystkie zaś środki (z wyjątkiem najbardziej początkowych: rozpoczęcie napinania mięśni…) są również celami[30]. Istnieje zatem tylko względne rozróżnienie między *intencją* (która, z definicji, jest „celowa” [*of ends*]) a *celem* (który jest, z definicji, „wybranym środkiem”). Czasami „zamiar” używany jest na tyle szeroko, że obejmuje „cele”, jak w słynnym Tomaszowym omówieniu samoobrony, w którym wprowadza on pojęcie *duplex effectus* – skutków, które są zamierzone albo jako cel, albo jako środek oraz rezultatów, które w zamiarze i osądzie osoby działającej nie są ani celami, ani środkami, ale są przewidziane i przyjmowane jako skutki uboczne. W tym szerszym sensie „zamiaru” (*intention*), przedmioty wybranego czynu są zawartymi zamiarami osoby, która go wybrała. I czasami, jak w *Veritatis splendor* począwszy od zdania trzeciego w punkcie 74[31], „zamiar” używany jest w sposób węższy i odróżniony od „przedmiotu”, tak jak „cele” odróżnione są od „środków”, chociaż niemal we wszystkich praktycznych celach cele są środkami, a środki celami.

Wymóg rozumu jest taki, że wszystkie szeroko rozumiane intencje danej osoby – w tym te, które w zawężonym znaczeniu są przedmiotem (przedmiotami), a nie intencją (intencjami) – muszą być zgodne z rozumem, i żadna z nich nie może być pragnieniem (intencją lub wyborem) zniszczenia bądź uszkodzenia podstawowego dobra człowieka. W tym sensie, istnieją środki, których nie może usprawiedliwić żaden cel, a także zła takie, których nie można wybrać nawet w celu uzyskania dobra, i nie wystarczy mieć dobre intencje i żywić prawą troskę o o długoterminowe skutki, w tym te uboczne.

*Bonum* tylko *ex integra causa, malum ex quocumque defectu* [dobro tylko z całościowo dobrej przyczyny, zło z dowolnego defektu]– ze złego celu *lub* złego środka *lub* niesprawiedliwych skutków ubocznych.

Słuszność lub niesłuszność zrzucenia bomby atomowej na Nagasaki ustala się nie *jedynie* poprzez stwierdzenie, czy intencje tego czynu były wolne od nienawiści i nakierowane wyłącznie na długoterminowe dobro ludzkości (w tym ludności japońskiej) *oraz*, czy konsekwencje średnioterminowe były pod wieloma względami dość prawdopodobnie pozytywne. Pytać należy nie tylko o intencje i okoliczności, ale również o przedmiot: czy planujący operację potrzebowali, aby ją skutecznie przeprowadzić, zniszczenia (bardzo wielu) cywilów, a zatem wybrali zniszczenie ich jako środek, co znaczy, że ich przedmiotem było owo zabijanie (czyli, przyjmując szerokie znacznie intencji, było ono jedną z ich intencji)?

Dokonywałem tu podsumowania w języku tradycji – w pełni zrozumiałym ze ściśle wewnętrznego, moralnego, nigdy zaś wyłącznie fizycznego lub behawioralnego punktu widzenia – tego, co Jan Paweł II rozumie przez *rodzaj zachowania, czyn człowieka*, a także *przedmiot czynu ludzkiego*, kiedy wspomina w *Veritatis splendor*, że

> tradycyjna nauka moralna Kościoła mówi o czynach, które są „wewnętrznie złe" (intrinsece malum): są złe zawsze i same z siebie, to znaczy ze względu na swój przedmiot, a niezależnie od ewentualnych intencji osoby działającej i od okoliczności. (pkt 80, także pkt 81)

I tak: główny wniosek i centralne nauczanie encykliki *Veritatis splendor* zostaje wyłożone w pkt 79, a następnie niemal słowo w słowo powtórzone w pkt 82:

> *Należy zatem odrzucić 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.* (kursywa zachowana z oryginału)

Jako akt Magisterium, potępienie to opiera się *zasadniczo* na objawionym Piśmie oraz tradycji wiary chrześcijańskiej (49, 79, 81; zob. zwł. 1 Kor 6, 9–10). Jednak encyklika ta zarysowuje również (bez przedstawiania pełnego wykładu) filozoficzną krytykę odnośnych teorii proporcjonalistycznych i teleologicznych. Teorie takie proponują, by określać „proporcje" poprzez „przedmoralne" dobro oraz zło oczekiwane jako skutek wyboru, natomiast *Veritatis splendor* wskazuje na „niemożliwość oceny wszystkich konsekwencji własnych czynów oraz wszystkich ich dobrych i złych skutków" przy pomocy jakiegoś rodzaju racjonalnej „miary" bądź „kalkulacji" (77).

*Dobra i szkody, integralne dla osoby, wraz z ich powiązaniami zaledwie zaczynają się w tym życiu; nie sposób po prostu zważyć ich względem siebie, jak to proponują proporcjonaliści*

Można rzecz ująć następująco. Dobra i szkody, integralne dla osoby, wraz z ich powiązaniami zaledwie zaczynają się w tym życiu; nie sposób po prostu zważyć ich względem siebie, jak to proponują proporcjonaliści, to znaczy używając rozumu, ale powstrzymując się od wykorzystania moralnych standardów w procesie oceny. Ludzka przezorność i zdolność osądu nie są nigdy w stanie z całą pewnością stwierdzić, że decyzja o zabiciu niewinnej osoby lub oddaniu się cudzołóstwu przyniesie w ostatecznym rozrachunku i długoterminowo mniej zła niż decyzja, by się od tego wstrzymać. Pośród powodów blokujących taką konkluzję jest pewien fakt, prawda wspominana więcej niż raz w tekście *Veritatis splendor* a centralna dla *Osoby i czynu*. W myśl tej zasady, wybierając spełnianie czynów owych rodzajów, w tradycji chrześcijańskiej oraz w centralnej tradycji filozoficznej określanych jako z istoty swej złe, nie tylko wybiera się wytworzenie zmian, które w pkt 71 *Veritatis splendor* określa się mianem zmian „stanu rzeczy zewnętrznych wobec" woli osoby działającej – „przechodnich" skutków wyboru. Podejmuje się bowiem również, jak określa to pkt 65 *Veritatis splendor* ,„decyzję o

sobie samym” – tworząc w ten sposób skutek „nieprzechodni”: ustanawiając siebie tego rodzaju osobą, która robi owe rzeczy. Bez nawrócenia, konsekwencje takiego samookreślenia trwają w tym świecie bez końca (tzn. bez granicy w czasie) i rozciągają się w nieskończoność, już teraz. Nawet wewnątrzświatowe konsekwencje i skutki kształtowania takiego chcenia *oraz jego aprobaty ze strony innych osób* (które w ten sposób są warunkowane, by chcieć działać podobnie) całkowicie wymykają się wszelkim wysiłkom proporcjonalistów czy konsekwencjonistów, by zważyć – za pomocą rozumu i unikając rozstrzygających odwołań do zasad moralnych – i ocenić stosunek „przedmoralnych” dobrych i złych rezultatów danej decyzji.

Oto znacznie takich wyborów i czynów dla życia wiecznego. I sądzę, że osoba, której fragment dzieła był tematem niniejszego wykładu, uznałaby to miejsce za odpowiednie, by na tym poprzestać.

*Wykład wygłoszony w ramach „Wykładów Janopawłowych”, organizowanych przez Instytut Kultury Św. Jana Pawła II na Angelicum 19 listopada 2020 r.*

Przeł. Michał Szczurowski

***

[1] obiectum nie występuje w q. 94, jednak w wypowiedzi na temat inclinationes ad bona a. 2 chodzi właśnie o obiecta tych ostatnich, zgodnie z twierdzeniem zawartym w ST I q. 105 a. 4c: "Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale"; zob. także dyskusja w ST I-II q. 51 a. 1c na temat obiecta przyjmowanych przez inclinationes oraz potentiae, ze wzmianką o principia iuris communis, stanowiących seminalia virtutum. Zob. moją książkę: Aquinas: Moral, Political and Legal Theory, Oxford 1998, s. 86–94.

[2] *Laborem exercens* punkt 6 „praca ludzka ma swoją wartość etyczną"; punkt 9 „godność ludzkiej pracy (...) właściwą jej wartość moralną” (wł. morale; lat. ethica [!]).

[3] Warto odnotować słowa przestrogi pod koniec Laborem exercens 4:

Człowiek, stając się — przez swoją pracę — coraz bardziej panem [dominus] ziemi, potwierdzając — również przez pracę — swoje panowanie nad widzialnym światem, w każdym wypadku i na każdym etapie tego procesu [progressionis] znajduje się na linii owego pierwotnego ustanowienia Stwórcy [in via illius primigeniae ordinationis, a Creatore datae, manet constitutus], które pozostaje w koniecznym i nierozerwalnym związku z faktem stworzenia człowieka jako mężczyzny i niewiasty „na obraz Boga”. Ów ordo rerum [teksty włoski, angielski, polski itd. mają  tym punkcie, wątpliwy „proces”] zaś jest równocześnie uniwersalny: obejmuje wszystkich ludzi, każde pokolenie, każdy etap rozwoju [progressus] ekonomicznego i kulturalnego, a równocześnie jest to ordo effecitur [znów wątpliwe: pol. „proces przebiegający”, ang. „process takes place”] w każdym człowieku, w każdym świadomym ludzkim podmiocie (...).

[4] Zob. mój esej „On Hart's Ways...", w: Collected Essays of John Finnis, vol. IV, Philosophy of Law, Oxford 2011, s. 230-256, zwł. 235-239.

[5] K. Wojtyła, Osoba i czyn, Kraków 1969, s. 156.

[6] W polskim tekście w tym miejscu znajduje się jedynie związek frazeologiczny „spełniać czyn” – tłumaczenie dostosowano do angielskiego przekładu użytego przez J. Finnisa. Wydaje się też, że do tłumaczenia angielskiego wkradł się błąd, w tekście polskim mowa bowiem o „dalszym ciągu”, zaś w tekście angielskim o „previous discussion”. (przyp. tłum.)

[7] Ibid., s. 126.

[8] Ibid., s. 137.

[9] Ibid., s. 145.

[10] Ibid., s. 204.

[11] Ibid. s. 86.

[12] Ibid., s. 204–205.

[13] Przekład według wersji angielskiej, po polsku podtytuł ten brzmi inaczej. (przyp. tłum.)

[14] Ibid., s. 158–159 – zdania w nawiasie kwadratowym nie udało się odnaleźć w polskiej wersji tekstu. (przyp. tłum.)

[15] Ibid., s. 158-159.

[16] Zdanie to przetłumaczono z wykładu J. Finnisa, ponieważ nie udało się go odnaleźć w polskim tekście. (przyp. tłum.)

[17] Tu następuje fragment: „Można oczywiście postawić wobec siebie jako przedmiot również własne „ja" i zwrócić się do niego podobnym aktem intencjonalnym, aktem chcenia. Intencjonalność taka nie jest jednakże właściwym samostanowieniu. W samostanowieniu…" W omówieniu Jana Pawła II oraz teorii opcji fundamentalnej, można by chcieć dokonać egzegezy tego zdania. Jednak dla celów obecnego wykładu wystarczy, by kontekst wykluczał wszelkie teorie, w których wybory poszczególnych czynności nie są traktowane jak stanowienie o sobie.

[18] K. Wojtyła, dz. cyt., s. 113-114; zob. także s. 309, ostatnie zdanie przyp. 40 w tłum. ang.: idem, Acting Person, Dordrecht 1979.

[19] Fraza deliberans de se ipso występuje u św. Tomasza tylko raz, w ST I-II q. 89 a. 6c, w słynnym passusie o siedmioletnim poganinie, którego pierwszym aktem wolnej woli / wolnego wyboru jest albo grzech śmiertelny, albo akt nawrócenia ad debitum finem oraz ad Deum. To do tego właśnie passusu odwołują się obrońcy teorii opcji fundamentalnej. Są jednak w błędzie. Kiedy bowiem św. Tomasz przechodzi do opisania aktu nawrócenia w q. 113 a. 7 ad 1 oraz aa. 4 i 6, wyjaśnia, że nie jest to kwestia totalnego samostanowienia, jak wyobrażają sobie teoretycy opcji fundamentalnej, ale przeciwnie przyziemna rzeczywistość wolnego wyboru, by „przystać" na dwa sądy szczegółowe: wiarę w Boga oraz nienawiść grzechu. Jak pisałem w Aquinas na s. 41 i dalej:

Chociaż pojedynczy wybór (zdaniem Akwinaty) nie może ukształtować dyspozycji nawykowej w sensie ścisłym (tę formuje działanie powtarzane: I-II q. 51 1.3), to jednak wybór taki pozostaje w woli (skłonności) jednostki i ją kształtuje, aż ta odrzuci go bądź się zeń nawróci (zob. np. De Veritate q.24 a. 12c). Chociaż charakter umysłowy oraz kultura dzieci może być dogłębnie ukształtowana nim osiągną one wiek rozumu (…), nie mogą one podejmować wolnych wyborów, nim go nie osiągną; gdy zaś ktoś go już osiągnie, natychmiast (statim) zostaje skonfrontowany z racjonalną koniecznością namysłu, na tyle na ile jest w stanie, nad samym sobą (de se ipso) oraz nad kierunkiem, punktem integrującym całość jego życia (salus sua), aby móc traktować siebie jako cel sam w sobie, z którym inne rzeczy powiązane są jako quasi-środki (de sepso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem), i albo zdołać, albo nie zdołać zrealizować 'czym jest w sobie (quod in se est)': I-II q. 89 a. 6c oraz ad 3; II Sent. d. 42 q. 1 a. 5 ad 7; De Malo q. 7 a. 10 ad 8.

[20] W watykańskim tłumaczeniu na angielski użyto w tym miejscu słowa „alienating", jednak inne języki mają precyzyjniej „marginalizująca" (włoskie: emarginante lub podobnie; po łacinie opere (…)in societatis partes secundarias potissimum detrudente). Ciężar analizy spoczywa tu na fakcie, że praca, w której człowiek wyraża swoje

samo-stanowienie, samo-panowanie i samo-posiadanie nie jest alienująca, jak poślednia by nie była. Praca może być uwłaczająca lub alienująca, kiedy wszelka motywacja z twórczości i odpowiedzialności, a zatem wszelkiego rodzaju osobista satysfakcja, zostaje usunięta, ponieważ dana osoba w żaden sposób nie pracuje „dla siebie" (in re propria): Laborem exercens 5.

[21] Zob. Arndt and Gingrich, A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature, Cambridge 1957, s. 404-405, s.v. kardia.

[22] I-II q. 24 a. 3c.

[23] II-II q. 44 a. 5c.

[24] 1 P 3, 16; 21; por. 2, 19.

[25] 1 Kor 8, 7; 19; 10, 29; 2 Kor 1, 12; 4, 2; 5, 11; Rz 2, 15; 9, 1; 13, 5; 1 Tm 1, 5; 19; 3, 9; 4, 2; Tt 1, 15; 2 Tm 1, 3; Dz23, 1. Najwcześniej być może w kazaniu Apollosa, Hbr 9, 9; 14; 10, 22; zatwierdzonym przez Pawła: 13, 19(!); 22-24 (wysyłającego opatrzone uwagami kazanie z Efezu do Koryntu); por. Dz 18, 24 – 19, 1; 1 Kor 16, 12.

[26] Np. Fides et ratio 68: „teologia moralna musi odwoływać się do właściwie uformowanej filozoficznej wizji natury ludzkiej i społeczeństwa, a także ogólnych zasad rządzących wyborami etycznymi".

[27] J. Finnis, Aquinas, dz. cyt., s. 82, 97-98.

[28] Kluczowym momentem w datowaniu tej doniosłej przemiany myślenia większości uczonych-kapłanów teologów moralnych jest kwiecień roku 1966, kiedy to teologowie z powołanej przez Ojca Świętego Pawła VI Papieskiej Komisji do spraw problemów populacji, rodziny i ilości narodzin odkryli, że większość z nich uważa, że

nauczanie Kościoła o antykoncepcji jako samej w sobie niemoralnej jest błędne i wymaga zmiany, a następnie wyrazili tę opinię w teorii, w myśl której moralnej oceny poszczególnych aktów obezpłodnionych stosunków małżeńskich można jedynie dokonać po rozważeniu ich w odniesieniu do całego okresu życia małżeńskiego danej pary małżonków. Jak twierdzę w Finnis, Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth,Washington DC 1991, s. 89: w owych dokumentach z roku 1966:

Akt antykoncepcji i obezpłodniony akt płciowy stanowią tylko jeden czyn, którego moralny charakter bierze się w całości z moralnego charakteru aktu płciowego. Ten zaś czerpie swój istotowy charakter moralny z „całości" (totality) utworzonej z niego samego, szeregu obezpłodnionych aktów, z których jest jednym, oraz nie-obezpłodnionych aktów, które mogły były się wydarzać lub mogą się wydarzać w całym okresie małżeństwa. Teoria ta (...) – według której Kościół powinien odwrócić swoje dotychczasowe nauczanie dotyczące antykoncepcji i promulgować nowe, że antykoncepcja często jest moralnie nakazana – nie oparł się odrobinie racjonalnego namysłu i słusznie przepadł bez śladu. Czy raczej, zapadł się w ogólną teorię proporcjonalizmu, według której moralność wyboru może zostać oceniona jedynie po uwzględnieniu wszystkich okoliczności, „całości" znacznie szerszej, rzecz jasna, od owej domniemanej „całości" utworzonej z wyimaginowanego szeregu przeszłych obecnych i przyszłych aktów małżeńskich danej pary.

[29] Rzecz jasna na opis ten będzie miało wpływ, co osoba działająca uznaje za mający być osiągnięty, chciany/zamierzony stan rzeczy w świecie.  Namysł dotyczy (domniemanej/spodziewanej) przyczynowości.

[30] Zob. J. Finnis, Aquinas, s. 31-32, 35, 142, przyp. 43, 165-166 itd.

[31] Terminologia punktów od 74 do 82 zostaje wprowadzona w pkt 74:

74. Od czego jednak zależy jakość moralna wolnego działania człowieka? Co jest kryterium wolnego działania człowieka? Co jest kryterium owego przyporządkowania ludzkich czynów Bogu? Czy jest nim intencja działającego podmiotu, czy okoliczności — zwłaszcza konsekwencje — jego działania, czy też sam przedmiot działania? Oto problem zwany tradycyjnie problemem „źródeł moralności". Właśnie wokół niego rozwinęły się w ostatnich dziesięcioleciach nowe — lub przejęte z przeszłości — normy kulturowe i teologiczne, które wymagają wnikliwego rozeznania przez Magisterium Kościoła.