

Tadeusz STYCZEŃ SDS

U ŹRÓDEŁ KRYZYSU TEOLOGII MORALNEJ¹

Pytanie: „Przez co moralność jest moralnością, przez co dobro i zło: intencji działania i samego działania – staje się moralnym dobrem i złem, przez co powinność staje się moralną powinnością?” – i tegoż pytania metafizyczny odpowiednik: „Przez co etyka jest etyką, jak ona określa swe podstawowe pojęcia, jak uzasadnia swe sądy: swą zasadę naczelną, swe normy szczegółowe?”, czyli problematyka istoty moralności i jej metaetyczne pendant: problematyka charakteru metodologicznego sądu etycznego – oto pole zainteresowania ks. Andrzeja Szostka od chwili, gdy zaczął analizować koncepcję etyki T. Czeżowskiego i T. Kotarbińskiego w swej rozprawie magisterskiej², aż po dzień dzisiejszy.

Problematyka istoty moralności prowadzi ks. Szostka do ujawnienia w samym jej centrum pozycji osoby ludzkiej i konsekwentnie wprowadza go w centrum problematyki związanej z ludzką osobą. Ma to swój metateoretyczny odpowiednik w jego zainteresowaniach dotyczących metodologicznego związku etyki z antropologią.

¹ A. Szostek MIC, *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990, ss. 362. Rozprawa habilitacyjna.

² Której streszczenie przedstawił w artykule: *Etyka jako nauka empiryczna w ujęciu T. Czeżowskiego i T. Kotarbińskiego*, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971) z. 2, s. 43-57.

To skupienie uwagi na zagadnieniu istotnym przedmiotu etyki i samej etyki jest charakterystyczne dla całego okresu naukowej aktywności ks. Szostka. Nie znaczy to, że są mu obce zagadnienia szczegółowe. Przeciwnie, lecz i w nich widzi on zawsze – analizuje i weryfikuje – mechanizm funkcjonowania i konkretyzowania się tego, co istotne.

Trudno zresztą nie dostrzec również związku łączącego problematykę rozprawy doktorskiej ks. A. Szostka: *Normy i wyjątki. Filozoficzne aspekty dyskusji wokół norm ogólnie ważnych we współczesnej teologii*³ z problematyką jego rozprawy habilitacyjnej *Natura – rozum – wolność* właśnie przez nas omawianej. Przy całej odmienności i nowości perspektywy w podejściu do podjętej w ostatniej książce problematyki, natrafiamy w niej nadal na główny nurt problemowy jej poprzedniczki. I tu, i tam wciąż bowiem chodzi autorowi o istotnie ważny – nie tylko dla samorozumienia filozofii moralności, lecz dla samorozumienia filozofii w ogóle – problem, jakim jest zagadnienie możliwości zasadnego formułowania twierdzeń ogólnych wyrażających realne prawdy konieczne. W pozytywnym rozwiązaniu tego zagadnienia filozofowie – przynajmniej pozostający w klasycznym nurcie filozofowania – widzą po

³ Obronionej w roku 1978, a wydanej przez RW KUL w roku 1980.

dziś dzień sprawę rzędu „być albo nie być” filozofii filozofią, tj. dyscypliną autonomiczną, mającą swe własne, odrębne i niczym nie zastąpione miejsce w całokształcie ludzkiego poznania. W przypadku etyki problem ten przyjmuje – pars pro toto – postać zagadnienia możliwości zasadnego formułowania ogólnych norm wyrażających bezwyjątkową – i w tym sensie absolutną – obowiązującość co najmniej niektórych, treściowo zdeterminowanych, sposobów postępowania. Z kolei w pozytywnym rozstrzygnięciu tego problemu etycy nurtu klasycznego widzą sprawę rangi „być albo nie być” etyki filozofią moralności, czyli naprawdę etyką, a więc tą dyscypliną, której uprawianie staje się według nich godne w ogóle uwagi i warte intelektualnego trudu. W tej właśnie postaci problem ten nadal inspiruje i zarazem zakreśla obszar zainteresowania ks. Szostka również w jego rozprawie habilitacyjnej. Sądzę, że autor nie stałby się autorem dzieła, które wymagało od niego dziesięciu lat – włączając w to czas pracy nad rozprawą doktorską dwudziestu lat – intensywnego wysiłku, gdyby nie niepokój zawarty w tym jednym pytaniu: Czy w etyce jest miejsce na jedną bodaj ogólną, treściowo zdeterminowaną, normę dotyczącą działania ludzkiego, która by obowiązywała absolutnie, tj. w sposób wykluczający możliwość dopuszczenia wyjątku, czyli normę typu: „Nie wolno ci nigdy czynić tego i tego”? Pasja poznawcza, tym pytaniem wyrażona, kazała autorowi sięgnąć, rzecz można, do samego korzenia problemu, do miejsca, w którym można by pozytywną odpowiedź na powyższe pytanie najbardziej radykalnie zakwestionować. I gdzie ją też de facto w naszym wieku w sposób bezprecedensowo radykalny zakwe-

stionowano. W taki oto sposób powstało dzieło zwieńczające wieloletni trud i stanowiące owoc dojrzałości naukowej autora, owoc – rzecz trzeba – niezwykle dojrzały. Czy nie znaczy to jednak, że ks. Szostek napisał dwie różne rozprawy na ten sam temat?

To, co różnicuje obie rozprawy, wiąże się z odmiennością – a także z rozległością – perspektywy badania tego samego w gruncie rzeczy problemu, jakim jest zagadnienie metodologicznej prawomocności absolutnych treściowych norm w etyce. Metaetyczną optykę rozprawy doktorskiej: teleologizm czy deontologizm jako adekwatna metoda argumentacji na rzecz słuszności norm etycznych – autor rozprawy habilitacyjnej zamienia na optykę par excellence antropologiczną. W rozprawie tej ks. Szostek analizuje wymienioną problematykę z pozycji roli, jaka przypada rozumowi w formułowaniu norm moralnych. Czy jest ona – pyta autor – odtwórcza czy twórcza, a idąc głębiej jeszcze: kim jest w swej istocie formułujący normy moralne człowiek, podmiot moralności – czy jest ich odkrywca, czy też ich twórcą?

Główny tytuł swej rozprawy *Natura – rozum – wolność* ks. Szostek formułuje w taki sposób, że stwarza to możliwość jego dwojakiej – i zarazem diametralnie przeciwstawnej – wykładni, do czego z kolei kluczem staje się pojęcie „twórczego rozumu”, którym od trzydziestu lat z górami zaczęła operować katolicka teoria moralna. To z kolei autor uwydatnia podtytułem rozprawy: *Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*. To zestawienie i przeciwstawienie zarazem sensów: tytułu głównego i podtytułu – pozwala autorowi w sposób nader zwięzły i frapujący jed-

nocześnie zasygnalizować i wprowadzić w przyjętą w rozprawie rozmyślnie ambiwalentną perspektywę badania podjętego w niej problemu. Jest to z jednej strony perspektywa ciągłości drążonej przez ks. Szostka od lat dwudziestu problematyki absolutnej obowiązywalności norm moralnych łączona, z drugiej strony, z perspektywą nowości optyki, jaką w jej badanie autor rozprawy *Natura – rozum – wolność* wnosi i jaką sygnalizuje już samą formułą jej podtytułu.

Spojrzeniu klasycznego filozofa na triadę: „natura – rozum – wolność”, odślania się, przynajmniej *prima facie*, antropologiczno-etyczna wizja człowieka jako podmiotu, któremu on sam jako człowiek („Natura”) jest poznawczo dany („Rozum”) i jednocześnie zadany („Wolność”). Jest to podmiot zdolny do podejmowania wolnych decyzji, który jednak odczytując aktami swych władz poznawczych określającą go w sposób istotny, a więc konieczny – i dlatego też niezmienny i powszechny – obiektywną o nim (a więc niezależną też od niego samego) prawdę o sobie, odkrywa przez to – i tak też poznawczo odtwarza – wpisane w swój własny byt zadanie dla siebie. Akt poznania prawdy o sobie jest bowiem – w tym stanie rzeczy – jednocześnie aktem uznania prawdy za prawdę i przez to aktem związania swej wolności do uznania owej prawdy właściwymi aktami wolności: aktami wyboru. Poznanie prawdy o sobie jako prawdy o człowieku – mocą aktu samopoznania – wiąże więc podmiot i jego wolność w sposób w tym sensie konieczny, iż niespełnienie tego zadania (nieuznanie owej prawdy) odpowiednimi aktami wolnego wyboru musi przybrać nieuchronnie postać sprzeniewie-

rzenia się samemu sobie i swej wolności. Akt taki staje się po prostu aktem nadużycia wolności do zadania gwałtu samemu sobie. Podmiot wolny nie uznaje tu bowiem aktem wyboru prawdy o samym sobie stwierdzonej i przez to już za prawdę uznanej – aktami własnego (samo)poznania. Oto dlatego zwrócenie uwagi na ten osobliwy stan rzeczy gwarantuje formułom zdaniowym, które ujmują – i wyrażają – ów wewnętrzny i nierozłączny związek realny wolności człowieka z prawdą o człowieku (z jego naturą) daną w samopoznaniu, metodologiczny walor rzeczowych prawd koniecznych lub – jak zwykło się mówić w etyce – „moralnych absolutów”.

Zwornikowa rola w triadzie: „natura – rozum – wolność”, przypada rozumowi, określanemu w tym kontekście także mianem sumienia. Jest to, jak widać, rola lektora i zarazem przekaziciela dla wolności prawdy o człowieku, rola instancji *per se* receptywnej, konstatuującej prawdę na użytek stanowiącego o sobie podmiotu, co mu właśnie umożliwia kierowanie sobą w działaniu w świetle prawdy o sobie.

Podmiot kieruje więc sobą dzięki rozumowi. Wolność jawi się w tym układzie jako centrum mocy sprawczej, ale mocy oświeconej – dzięki rozumowi – prawdą o człowieku, dzięki czemu człowiek działając władny jest sam rządzić sobą, czyli być autonomicznym podmiotem. Tego rodzaju samorządność, autonomia, możliwa jest dla człowieka jednak tylko dlatego, iż moc jego wolności jest mocą poddawania się prawdzie o sobie – nie zaś mocą poddawania sobie prawdy o sobie! Człowiek rządzi

sam sobą, jeśli – korzystając ze swej wolności – rządzi się ukazywaną jej przez rozum – prawdą o sobie. Wolność spełnia właściwą sobie rolę w służbie autonomii człowieka, gdy poddaje się kierownictwu rozumu, który z kolei spełnia właściwą mu – kierowniczą wobec wolności – rolę, gdy sam staje się bez reszty dyspozycyjny w służbie poznania prawdy o człowieku, prawdy, którą poznawczo odtwarza dla ukierunkowania wolności. Rola rozumu więc jako łącznika obu skrajnych korelatów triady tytułowej – to rola instancji z jednej strony o d t w ó r c z e j wobec prawdy, z drugiej zaś strony rola instancji w s p ó ł k o n s t y t u u j ą c e j samą substancję wolności. Św. Tomasz mówi w tym kontekście, że wolność zakorzenia się w rozumie. Sumując: to, co stanowi prawdę definiującą człowieka jako człowieka i co z kolei konstytuuje dla wolności absolutnie konieczne – czyli niewymienialne na żadne inne i nie podlegające w imię żadnych „wyższych” racji uchyleniu – zadanie, nie tylko w niczym nie narusza ani nie ogranicza wolności, przeciwnie, współokreśla jej istotę, stanowiąc warunek nieodzowny jej autoafirmacji, jej samospelnienia się jako wolności. W związku z tym 1. proklamacja absolutnej obowiązywalności norm działania strzegących identyczności człowieka, 2. proklamacja rozumu jako instancji identyczność tę odczytującej, 3. proklamacja wolności i wreszcie 4. proklamacja etyki jako teorii władnej formułować zasadnie „moralne absoluty”, dotyczące określonych postaci ludzkiego postępowania – to kategorie nierozdzielnie ze sobą związane.

Podana tu w skrócie klasyczna wykładnia tytułowej triady „natura – rozum – wolność” stanowi tło i punkt od-

niesienia, które pozwalają dopiero docenić we właściwych proporcjach wyzwanie, jakie pod jej adresem autor rozprawy zaanonsował w jej podtytule: *Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, i pozwalają wejść zarazem w optykę, w jakiej ks. Szostek rozpatruje sprawę moralnych absolutów w podjętej przez niego rozprawie. Dla kogoś w każdym razie, kto nawykł do tradycyjnego sposobu odczytywania triady „natura – rozum – wolność”, podtytuł rozprawy stanowić musi totalne zaskoczenie. Następuje bowiem w nim zupełne odwrócenie kierunku wewnętrznej zależności poszczególnych członów triady, i to w imię odkrycia tego, co to znaczy naprawdę być człowiekiem i co to znaczy działać jako podmiot moralności. Nakładają się tu na siebie dwa różne powody, oba wymienione w podtytule.

Przede wszystkim samo słowo „rozum” zostaje w podtytule dopełnione przymiotnikiem „twórczy”, co w świetle dokonanej co dopiero klasycznej wykładni tytułu głównego zdaje się sprzeczne z samą istotą rozumu jako władzy poznawczej, a więc władzy, której rola polega na odtworzeniu dla wolnego podmiotu działania prawdy o tym, przez co działający jest tym, kim jest: człowiekiem. Ten radykalny zwrot w sposobie rozumienia rozumu rzutuje nie mniej radykalnie na sposób rozumienia obu pozostałych członów tytułowej triady: natury i wolności, zwłaszcza zaś na sposób ujmowania kierunku zachodzącej między nimi zależności. Przekształca radykalnie sposób pojmowania wzajemnej relacji wolności człowieka do prawdy o człowieku (natury), a przez to sposób rozumienia samej wolności. Rozstrzyga się tu istotne dla sprawy pytanie: czy wolność jest mocą

poddawania się – z pomocą rozumu – niezależnej od niej prawdzie o człowieku (naturze), czy też jest ona mocą kształtowania – z pomocą rozumu – prawdy o człowieku. Czy „natura” człowieka nie jest dopiero tworem wolności i rozumu, rodzajem autoprojektu, czyli produktem kultury? Czy po prostu jedyną obiektywną – niezależną od wolności – prawdą o człowieku nie jest ta tylko prawda, że jego wolność nie jest normatywnie (moralnie) związana żadną zastaną prawdą o człowieku poza prawdą o sobie jako wolności właśnie i – ewentualnie – faktem, iż się jest taką wolnością spośród innych tego samego rodzaju wolności? Rzutuje to ostatecznie na sam sposób rozumienia człowieka jako podmiotu moralności: czy jest on podmiotem powołanym do tego, by normy dla siebie – z pomocą rozumu – odtwarzać, a potem je wypełniać, czy też jest podmiotem powołanym do tego, by siebie samego i tak też dopiero normy dla siebie – z pomocą rozumu, zaprojektować? Inaczej zaś zadając to pytanie: czy człowiek swą własną istotę-naturę odnajduje, by nią się następnie w swym postępowaniu kierować, czy też ją sam twórczo – ewentualnie w kontekście innych wolności – kształtuje i sobie nadaje?

Wszystko to radykalnie przeobraża cały sposób widzenia problematyki moralnych absolutów: czy bowiem w wyniku proponowanej radykalnej rewizji całej optyki sprawy istnieje jeszcze jakakolwiek podstawa dla zasadniczego ich formułowania – zważywszy, że cała tzw. przedmiotowa strona człowieka zostaje bez reszty zredukowana do wolności rozumianej jako moc władna określić projekt tego, co uzna za swą własną naturę? Problem moralnych ab-

solutów w etyce – przy tej wizji rozumu i jego podmiotu – ulega po prostu likwidacji jako relikwyt myślenia w kategoriach anachronicznego „obiektywistycznego nieporozumienia”. Chcieć podać wolność jakimś domniemanym absolutom moralnym, to zredukować jedyny absolut moralny (i sprawę jego afirmacji), jakim jest wolność, definiująca osobę jako osobę, do natury, czyli konieczności, czyli zredukować podmiot do przedmiotu (rzeczy), co ostatecznie znaczy dokonać najbardziej opaczego aktu w stosunku do osoby: dokonać jej uprzedmiotowienia na poczet jej afirmacji, czyli popełnić najbardziej elementarny i najbardziej groźny dlatego błąd – naturalizm! – w zakresie etycznego myślenia. Oto o jaki zwrot – i o jaki przełom – w dziedzinie myślenia etycznego chodzi, jeśli w miejsce rozumu-lektora natury dla wolności przyjmie się w etyce rozum konstruujący naturę w imię promocji wolności.

Podtytuł rozprawy musi następnie zaskakiwać także dlatego, iż ów radykalny zwrot, którego domaga się w antropologii i etyce – i na który wskazuje – idea „twórczego rozumu”, zostaje przez autora rozprawy usytuowany w miejscu najmniej, jakby się zdawać mogło, do tego odpowiednim i oczekiwanym, a mianowicie we współczesnej teologii moralnej. Wszak właśnie w jej ramach – zgodnie z brzmieniem podtytułu – autor zamierza przeprowadzić „filozoficzną analizę twórczego rozumu”. Otóż próba zasymilowania idei „twórczego rozumu” w łonie teologii moralnej musi zaskakiwać właśnie dlatego, że prowadzi ona w sposób nieunikniony do radykalnego zakwestionowania możliwości formułowania wszelkich bez wyjątku norm pretendujących do powszechnej obowiązywalności da-

nego sposobu postępowania, wbrew temu, iż właśnie ta teologia przez całe stulecia zasadności niektórych takich norm broniła. Wszak z tego właśnie powodu wprowadziła ona w swe instrumentarium metodologiczne takie kategorie, jak pojęcie „zła koniecznego” („malum necessarium”) w odniesieniu do pewnych treściowo zdeterminowanych aktów oraz odpowiadające mu na metapoziomie pojęcie „sądu ogólnego” obowiązującego absolutnie, czyli – wedle terminologii tej teologii – „semper et pro semper”. Kategorie te zdają się wskazywać na to, że teologia ta uzasadniała wspomniane normy odwołując się do racji czysto rozumowych, filozoficznych, a nie dlatego, iż głosił je niezależnie od tego Nauczycielski Urząd Kościoła, który – przypisując sobie zarazem autorytet autentycznego interpretatora prawa moralnego wypływającego z ludzkiej natury stworzonej przez Boga – w swej misji głosiciela tych norm również chętnie się do czysto racjonalnej argumentacji teologów odwoływał. Czy więc „antropologiczny zwrot” znamionowany ideą „twórczego rozumu” nie musi doprowadzić do radykalnej kontrowersji pomiędzy Magisterium Ecclesiae a współczesną teologią? Pytanie to jest zbędne. Kontrowersja ta jest znanym, i dramatycznym, faktem. Owszem, wydaje się, że nic bodaj równie ostro i wyraźnie niż ta właśnie kontrowersja nie ujawnia, o jak bardzo tu doniosły i jak wciąż aktualny problem chodzi, gdy mowa o absolutach moralnych w etyce, jak bardzo istotną rolę w sporze o absoluty moralne w etyce odgrywa idea „twórczego rozumu” i jak radykalne konsekwencje wypływają z próby zasymilowania tej idei w łonie teologii moralnej. Wspomnijmy, iż narzuca się tu

samo przez się pytanie: kto w tym sporze naprawdę broni rozumu?

Trudno więc o lepsze ukazanie i uzasadnienie wagi i potrzeby podjętego przez ks. Szostka problemu. Wydaje się też, iż wybór idei „twórczego rozumu” jako sui generis „okna wglądowego” w sedno problematyki moralnych absolutów w jej współczesnej postaci zapewnia autorowi rozprawy wyjątkowo dogodną pozycję do uchwycenia jej całokształtu w najbardziej dla niej węzłowym – gdyż organizującym wszystko inne w jednorodną całość – punkcie. Okoliczność zaś, iż autor zdecydował się w swej rozprawie prześledzić próbę przebudowy właśnie za pomocą i w świetle idei „twórczego rozumu” całego systemu teologii moralnej, pozwala mu osiągnąć za jednym jakby rzutem podwójny rezultat: próbę tę niejako przejrzeć do końca i ocenić także jej wsobną wartość w świetle jej własnych implikacji, następnie zaś postawić pod osąd tychże implikacji również samo przedsięwzięcie tych teologów, którzy właśnie w oparciu o tę ideę postanowili dokonać dzieła radykalnej rekonstrukcji całego dotychczasowego systemu teologii moralnej. Jak autor widzi i jak ocenia szanse i możliwości tej rekonstrukcji w świetle jej – ujawnionych w rozprawie – implikacji i konsekwencji?

Z powyższej prezentacji mogłoby się wydawać, że pierwszym co do rangi pytaniem, jakie sobie autor w swej rozprawie postawi, będzie pytanie o to, jak doszło do faktu zadomowienia się idei „twórczego rozumu” w ramach teologii moralnej. Istotnie, autor rzeczywiście stawia to pytanie jako pierwsze co do kolejności, choć nie to pytanie uzna za pierwsze co do rangi. Sprawie genezy recepcji idei „twórczego rozumu”, sprawie ciekawej i historycznie

ważnej, poświęca cały zresztą pierwszy rozdział rozprawy, zatytułowany: *Asymilacja filozoficznej idei autokreacji we współczesnej teologii moralnej*. W przykazie dokonań wielkich twórców antropologii transcendentalnej: I. Kanta, świadomego dokonanego przez siebie „antropologicznego zwrotu” znaczonego przezeń mianem „kopernikańskiego przewrotu”, i W. G. Hegla, podkreślającego wpływ zinstytucjonalizowanych intersubiektywnych struktur społecznych na kształtowanie się moralnej samoświadomości indywidualów, oraz dokonań współczesnej nauki w kształtowaniu się ewolucyjnej mentalności, ukazuje nam autor podjętą przez teologów-protagonistów „antropologicznego zwrotu” próbę nowej interpretacji swej własnej tradycji, w tym dzieła św. Tomasza, w szczególności zaś przypisywaną mu przez nich decydującą rolę (przewyciężenie „stoickiego biologizmu”) w procesie „autonomizowania się” rozumu (sumienia) wobec natury. Rozdział ten, mogący pasjonować historyków filozofii i teologii i pobudzać do dalszych badań, może też nasuwać niejedno pytanie pod adresem autora. Zostawiam tę sprawę znawcom przedmiotu.

Lecz nie pytanie o genezę idei „twórczego rozumu” we współczesnej teologii moralnej, lecz o rolę owej idei w przeobrażaniu struktury wewnętrznej teologii – interesuje w pierwszym rzędzie ks. A. Szostka. Stąd istotnie ważnym rozdziałem rozprawy jest jej rozdział drugi, noszący tytuł: *Koncepcja twórczego rozumu jako idea przewodnia „nowej teologii moralnej”*, w którym autor założywszy już fakt nadania jej przez teologów prawa obywatelstwa w ramach uprawianej przez nich dyscy-

pliny – oferuje im swe uważne i krytyczne zarazem towarzyszenie przy ich dziele przebudowy podstawowych struktur systemu teologii moralnej, z pomocą tej właśnie idei. Tak więc i tu interesować będą autora nie tyle same nazwiska głównych architektów, choć są to nazwiska znane, jak K. Rahner, F. Böckle, J. Fuchs, czy wreszcie B. Schüller i P. Knauer, ile sama przeobrażająca z gruntu te struktury moc idei „twórczego rozumu” oraz jej płodność wynikająca z dynamiki jej logiki wewnętrznej. Ks. Szostek wskazuje na cztery główne przesła dzieła rekonstrukcji.

I tak K. Rahner, którego ks. Szostek uważa za głównego inspiratora i naczelnego architekta dzieła przebudowy teologii moralnej, kładzie fundament pod jego dokonanie poprzez swą koncepcję osoby ludzkiej jako wolności wcielonej – co prawda – w naturę wraz ze wszystkimi jej prawidłowościami, lecz zarazem wobec niej moralnie i normatywnie suwerennej. Osoba w tym ujęciu mocą swej własnej struktury zostaje wezwana do *par excellence* własnego, czyli wolnego od determinacji praw natury aktu podstawowego wyboru profilu i kierunku rozwoju swego dynamizmu, i do określenia przy aktywnym udziale właśnie „twórczego rozumu” (samorozumienia jako *a k t u*) – swego własnego – niezależnego od i nadrzędnego wobec zastanej natury – *autoprojektu* (samorozumienia jako *rezultatu*). Dlatego *autoprojekt* właśnie, nie zaś zastane prawidłowości natury, przejąć ma rolę właściwego kryterium kwalifikującego wartość moralną kolejnych – jako z nim zgodnych lub niezgodnych – wtórnych wobec niego aktów kategoryalnych.

F. Böckle uzupełnia ten pogląd, twierdząc, że tego rodzaju akt twórczej autodeterminacji człowieka (autonomia) nie tylko nie przeciwstawia się prawu Bożemu (teonomia), lecz leży na jego linii, jako że akt wolności człowieka „reprezentuje” w nim właśnie jego Stwórcę i wyraża przez to Jego wolę. Pozwala to widzieć w Bogu nie konkurenta i zagrożenie dla ludzkiej wolności i autonomii, lecz ich ostatecznego gwaranta. Wszystko zatem, co człowiek uczyni zgodnie z tak rozumianym wolnym autoprojektem, uzyskuje z góry aprobatę Boga: jest przez to samo wcieleniem i wyrazem „teonomicznej autonomii”.

Również we wzajemnym współdziałaniu ludzi ze sobą rolę moralnego kryterium i wyznacznika treści odnośnych reguł moralnych (rolę „normy moralności”) pełni nie zastana natura człowieka i jej prawa, lecz autoprojekty poszczególnych osób ludzkich. Nie mogą one być tworzone poza ramami dialogu i bez wysiłku uzyskania aprobaty społecznego konsensu. Ostatecznie jednak nic nie jest w stanie wyręczyć poszczególnych podmiotów w ich wyłącznym prawie i obowiązku zaprojektowania siebie w sposób wolny, a co za tym idzie, przejęcia wyłącznej i ostatecznej odpowiedzialności za moralną ocenę podejmowanych – w tym układzie odniesienia – przez siebie konkretnych decyzji. Każdorazowy akt oceny sumienia jest z tego powodu aktem *par excellence* twórczym, aktem „kreatywnego sumienia” – dopowie J. Fuchs.

Natomiast o moralnej słuszności konkretnych ludzkich działań zewnętrznych rozstrzygać może wyłącznie bilans (*Güterabwägung*) powodowanych przez nie zysków i strat (teleologizm–konsekwencjalizm–utilitaryzm).

Bilans ten może dać wynik – z uwagi na jego z konieczności empirycznie mierzalny charakter – zawsze i tylko przybliżony, prawdopodobny, nigdy definitywnie jednoznaczny, nigdy więc w sposób niezawodny rozstrzygnięty. To zaś w sposób definitywny i niezawodny rozstrzyga o jednym: o niemożliwości zasadnego formułowania jakichkolwiek ogólnych norm dotyczących działania – czyli mogących obowiązywać w sposób absolutny, bezwyjątkowy. Wprowadzając tego rodzaju rachunek w ramy teologii moralnej, protagoniści jej przebudowy pragną – należy tu zwłaszcza podkreślić wkład B. Schüllera i P. Knauera – respektować z jednej strony racjonalność ludzkich czynów, z drugiej zaś ich wolność. „Racjonalność wymaga liczenia się z zastanym światem: jego prawami i układem przedmoralnych dóbr. W imię swej wolności natomiast podmiot powinien podporządkować ów układ swojej decyzji, mocą której nadaje on sens i moralną rangę zarówno tym dobrom, jak i aktom zmierzającym do ich osiągnięcia” (s. 325).

Wraz z wymienioną na końcu propozycją włączenia tak właśnie rozumianego rachunku (teleologizm–utilitaryzm) w wewnętrzną strukturę systemu teologii moralnej pojawia się projekt dokonania bezprecedensowej w dziejach etyki syntezy. Teologowie „twórczego rozumu” chcą połączyć pryncypium moralnego dobra intencji oraz pryncypium moralnej słuszności czynu: dobroci intencji, opartej na transcendentally określającej się – czyli normatywnie suwerennej względem natury człowieka – wolności, co wyklucza możliwość jakiegokolwiek absolutnej, treściowo określo-

nej normy moralnej (błąd naturalizmu!), oraz słuszności czynu, określanej w oparciu o model „logiki chcenia” uprawianej w duchu scjentyficyzmo-racjonalistycznej prakseologii. Ta ostatnia zresztą musi także – tym razem z racji epistemologicznych (empiryzm) – całkowicie wykluczyć możliwość zasadnego formułowania jakichkolwiek treściowych absolutów moralnych; co więcej, musi w imię tak pojętej racjonalności – ostrzec (H. Reichenbach, K. Popper) przed wszelkimi autorytetami (ideologia, totalitaryzm), które prawo do ich głoszenia sobie uzurpują.

Dodać tu trzeba, że w ten sposób po raz pierwszy w dziejach dokonuje się rodzaj sojuszu etyki typu Sartre’a (ks. Szostek widzi w niej ostatnie ogniwo „kopernikańskiego przewrotu” antropologicznego Kanta), który jednak domagał się wykluczenia z ram etyki kategorii (autorytetu) Stwórcy człowieka w imię afirmacji człowieka (jako wolności *par excellence*), z etyką typu Reichenbacha, domagającego się radykalnego wyeliminowania z ram etyki wszelkiego autorytetu ludzkiego, który by – w ślad za Platonem–Sokratesem – usiłował powoływać się na rozum dla usprawiedliwienia treściowych absolutów moralnych. Böckle wyjaśnił bowiem, iż etyka typu Sartre’a wcale nie potrzebuje żywić jego obaw odnośnie do Stwórcy człowieka, skoro tenże obdarzył go transcendentale rozumianą wolnością, nie zaś wolnością polegającą na mocy przyjęcia bądź odrzucenia danej mu wraz z wolnością prawdy (kategorialnie) określającej jego istotę-naturę. Tak oto racje (antropologiczno-etyczne) transcendentale wolności i racje epistemologiczne scjentyficyzmo-rozumu nie muszą się wcale w etyce

przeciwstawiać, przeciwnie – spotykają się harmonijnie w jednym: nie pozostawiają w niej miejsca na żadne treściowe „absoluty moralne”. Tak oto proklamacja jedyne absolutu, jakim jest transcendentale rozumiana wolność, stwarza bezprecedensową szansę symbiozy „rozumu twórczego” z „rozumem nauki” w etyce! Teologia moralna, która możliwość tej symbiozy przygotowała (zwłaszcza dzięki koncepcji „teonomicznej autonomii”) i oferuje ją w swoich własnych ramach, może liczyć na uznanie zarówno filozofów pozostających pod urokiem „kopernikańskiego przewrotu” antropologicznego Kanta, jak i na uznanie współczesnych ludzi nawykłych odnosić się z respektem wobec krytycznej trzeźwości myślenia w kategoriach nauki. Czy nie jest to więc teologia moralna na miarę współczesności?

Respektowi dla logiki wewnętrznej rządzącej dziełem i dla kierujących się nią budowniczych „nowej teologii” towarzyszy jednak również rosnący w książce ks. Szostka niepokój, niepokój, który nasila się w miarę ujawniania coraz dalszych konsekwencji, nieuchronnie wynikających z rządzącej całym dziełem przebudowy teologii przesłanki wyjściowej. Rośnie do punktu, w którym konsekwencje zaczynają przerażać, ujawniając swe destruktywne moce. Konsekwencje te sprowadzają się ostatecznie do jednej: radykalny subiektywizm zrekonstruowanej w duchu idei „twórczego rozumu” teologii moralnej. Ujawnieniu tych konsekwencji i zarazem postawieniu autorów dzieła przebudowy teologii moralnej wobec pytania o gotowość przyjęcia – w imię tej samej konsekwencji – wszystkich jej kosztów poświęca autor trzeci i ostatni rozdział swej rozprawy,

noszący tytuł: *Subiektywizm etyczny „nowej teologii moralnej” i jego antropologiczne podstawy*.

Istota krytyki zaprezentowanej koncepcji sprowadza się ostatecznie, jak sądzę, do tego: przyjmąwszy jako przesłankę wyjściową „twórczy rozum” trzeba 1. w imię logiki zdać sobie sprawę ze wszystkich (a nie tylko pewnych, wyróżnionych) jej konsekwencji i 2. w imię tej samej logiki zadeklarować również gotowość przyjęcia ich wszystkich (a nie tylko wygodnych dla autorów) bądź też dokonać odpowiedniej, radykalnej rewizji rzeczonyj przesłanki. Tertium non datur. Trzecie wyjście nie istnieje. I tak z idei „twórczego rozumu” stojącej u podstaw „zwrotu antropologicznego” wynika – podkreślane przez jego entuzjastów z satysfakcją – odrzucenie możliwości zasadnego formułowania jakiegokolwiek treściowo zeterminowanej absolutnej normy etycznej, lecz wynika z niej także szereg innych konsekwencji, które jej rzecznicy winni – w imię jej własnej logiki wewnętrznej – i dostrzec, i przyjąć.

Ks. Szostek oferuje swą pomoc sporządzając listę innych konsekwencji idei „twórczego rozumu”. Są na niej m.in. konsens partnera współdziałania jako warunek konieczny i wystarczający uznania go za działanie moralnie dobre i słuszne zarazem – niezależnie od jego treści; nieuniknioność odwołania się do przemocy – w imię wolności – dla urzeczywistnienia własnego autoprojektu w sytuacji konfliktu z autoprojektem drugiej osoby (po wyczerpaniu wszelkich środków perswazji); konieczność umieszczenia ciała (życia cielesnego) poza definicją osoby ludzkiej, pomimo zadeklarowania jej „wcieloności” (dualizm), by nie musieć

doprowadzić do poddania wolnej autodeterminacji osoby pod dyktando „kategorialnego absolutu moralnego” w postaci normy o absolutnej nienaruszalności życia bezbronnej osoby w imię należnej jej jako osobie afirmacji.

Za szczególnie cenne uważam w rozprawie ks. Szostka zwrócenie uwagi na kompletną niewydolność tej teorii (K. Rahner, F. Böckle) w wyjaśnieniu fenomenu bezinteresowności moralnego dobra (miłości osobowej), niewydolność, wynikającą z pryncypialnego dla tej teorii zamykania podmiotu w obrębie jego własnej immanencji (pomimo deklarowania „transcendencji osoby”). Istota tej krytyki sprowadza się do tego, iż autorzy operujący ideą „twórczego rozumu”, umieszczając transcendentnie określoną wolność na absolutnym szczycie aksjologicznym, sami przez to spychają ową wolność (i siebie) z jedynej płaszczyzny, gdzie wolność zderza się z kategoryczną – czyli autentycznie moralną! – powinnością, a wtórnie z dziedziną, gdzie jedynie pojawić się może autentycznie moralne (bezinteresowne) dobro albo zło (jako uznanie lub odrzucenie niezależnej i od wolności, i od aktu rozumu prawdy o człowieku). Uwagi, których autor nie szczędził słusznie Rahnerowi, odnoszą się ex aequo do znamienego balansowania Böcklego pomiędzy deontologizmem a eudajmonizmem w jego koncepcji wolności uwikłanej w ideę „teonomicznej autonomii”: wszystko to są dywagacje jakby na przedpolu dziedziny autentycznej moralności, czyli „poza dobrem i złem”, o jakie w etyce jedynie chodzi (a właściwie to „poniżej dobra i zła”, które nas w etyce interesują i dla których etykę uprawiamy).

Na koniec dwa dopowiedzenia.

Wydaje się, iż autor książki *Natura – rozum – wolność* mógłby pokusić się o jedno jeszcze: o sformułowanie w sposób maksymalnie wyraźny tezy, że stanowisko negujące możliwość treściowo zdeterminowanych absolutów moralnych zawiera już w sobie samym negację trafnego ujęcia naczelnej zasady etycznej (definicji dobra moralnego i powinności moralnej) oraz że trafne ujęcie – vice versa – naczelnej zasady etycznej (personalizmu) zawiera już in corpore suo niektóre co najmniej treściowe absoluty moralne (teza, iż nie jest tak, jakoby konieczne było osobne źródło wiedzy po to, by sformułować zasadę personalizmu, można było sformułować jakąkolwiek normę słusnościową).

Listę „niewygodnych konsekwencji” mógłby ks. Szostek zapewne uzupełnić jeszcze innymi pozycjami. Wydaje się, iż – zwłaszcza po uwagach dotyczących sprawy bezinteresowności dobra w kontekście krytyki pozycji Rahnera – można by postawić pytanie o możliwość – i o charakter – moralnego samosprzeniewierzenia się osoby ludzkiej (jako podmiotu wolnej autodeterminacji) zarówno samej sobie, jak i swemu Stwórcy, i – na przedłużeniu logiki tego pytania – postawić budowniczych „nowej teologii” jako teologów właśnie – wobec kolejnego pytania, jakim jest pytanie o możliwość i o charakter odkupienia człowieka przez Boga. Czy nie „uniepotrzebiono” tu dzieła Odkupienia?