

ks. Tomasz Dutkiewicz¹

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu

Aksjologiczne podstawy i ograniczenia obowiązku komunikowania prawdy

Wprowadzenie

W jaki sposób powinni zachować się mieszkańcy wioski, w której schronił się więzień zbiegły z obozu koncentracyjnego, w trakcie obławy przeprowadzanej przez okupantów? Co winni powiedzieć zapytani, czy wiedzą coś na temat miejsca jego pobytu? Jaką odpowiedź powinien usłyszeć z ust lekarza śmiertelnie chory pacjent, domagający się informacji o swoim stanie zdrowia? Jak daleko sięga obowiązek wyjawiania stanu własnego portfela w przypadku starszej osoby, od której najbliższe otoczenie w nachalny sposób wyłudza skromne środki pochodzące z renty czy emerytury? Co wreszcie może powiedzieć kapłan, od którego ktoś żąda opinii dotyczącej osoby, której grzechy poznał w trakcie Spowiedzi świętej?

W dobie panowania etycznego sytuacjonizmu i relatywizmu powyższe oraz podobne pytania wydają się znajdować stosunkowo proste odpowiedzi. Skoro bowiem przyjmuje się, że nie istnieją jakiegokolwiek normy, które obowiązywałyby w sposób absolutny i bezwzględny, to trudno również twierdzić, że kłamstwo jest zawsze złe i zabronione. Etyka sytuacyjna źródeł wartości moralnej ludzkich działań dopatrywać się będzie zasadniczo w okolicznościach, z jakimi w poszczególnych sytuacjach mamy do czynienia. Wobec braku obiektywnych norm przyjmowane przez nią kryterium oceny moralnej posiada charakter użyteczny, co w praktyce oznacza przyjęcie zasady, w myśl której „cel uświęca środki”.

Czy jednak stwierdzenie, że w poszczególnych sytuacjach wolno bronić się przed wyjawieniem prawdy, której odkrycie miałoby przynieść skutki ewidentnie szkodliwe i złe, musi oznaczać akceptację tej fałszywej zasady? Czy odrzucając moralny relatywizm oraz opowiadając się za etyką uznającą istnienie powszechnie obowiązujących zasad moralnych, skazani jesteśmy na uznanie postawy, której wyrazem pozostaje stwierdzenie: „kłamałem, bo tak było trzeba”? Warto zauważyć, że postawa taka zakłada dramatyczną sprzeczność, dopuszczając istnienie

¹ ks. Tomasz Dutkiewicz – doktor filozofii oraz doktor habilitowany teologii, wykładowca filozofii i etyki na Wydziale Teologicznym UMK, w toruńskim Seminarium Duchownym oraz w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej.

sytuacji, w których moralnym obowiązkiem miałyby być złamanie prawa moralnego. Szczęśliwie jednak, porządek moralny pozostaje porządkiem rozumnym, a to oznacza, że poszczególnym dobrom, które w rozlicznych sytuacjach domagać się będą obrony, odpowiadać muszą służące tej obronie moralnie uprawnione i skuteczne środki.

Postulat komunikowania prawdy

Poznanie ładu moralnego opiera się na poznaniu dóbr, do których człowiek ze swej natury dąży. Dobrami takimi są przede wszystkim: ludzkie życie, zdrowie, relacje rodzinne i społeczne, dobre imię, własność prywatna itp. Te oraz inne dobra duchowe i materialne, które człowiek w naturalny sposób sobie ceni, pozwalają sformułować normy prawa, które od czasów starożytnych zwykło się określać mianem prawa naturalnego. To właśnie dlatego, że człowiek z reguły ceni sobie swoje życie, pragnie je zachowywać i przedłużać, oczywisty dla jego umysłu staje się zakaz godzenia w ludzkie życie. Skoro niebagatelną dla człowieka sprawą pozostaje to, w jaki sposób inni myślą o nim i mówią, zrozumiałą wydaje się zakaz pozbawiania innych dobrego imienia zwłaszcza wówczas, gdy miałyby to mieć miejsce na podstawie pomówień i fałszywych oskarżeń. Jeśli w naturalny sposób człowiek dąży do posiadania własności prywatnej, która staje się w praktyce narzędziem obrony innych jego dóbr, takich jak chociażby życie, zdrowie, rodzina i wychowanie potomstwa, nie może nie zgodzić się z normą nakazującą poszanowanie tej własności. Prawo oraz powinność jego przestrzegania pozostają zatem czymś wtórnym w stosunku do dóbr, które jako takie domagają się stosownej ochrony, poszczególnie zaś normy, mieszczące się w pojęciu prawa naturalnego, mają za zadanie obronę rozlicznych dóbr, które ceni sobie i do których posiadania oraz zachowania dąży osoba ludzka².

Jednym z istotnych ludzkich dóbr jest prawda. Fakt ten wynika w sposób oczywisty z analizy ludzkiej natury, która – będąc rozumna – swoją ostateczną realizację i spełnienie znajduje właśnie w poznaniu prawdy. Wbrew wszelkim agnostycznym, relatywistycznym i sceptycznym teoriom człowiek pozostaje niezmiennie tym, który „chce wiedzieć”. To właśnie ludzkie dążenie do prawdy legło u podstaw klasycznej kultury, dając asumpt do rozwoju nauki, zmierzającej do odczytania prawdy bytu jako takiego – co stanowi po dziś dzień domenę realistycznej filozofii – oraz poznania go w różnorodnych, rozlicznych aspektach określających przedmioty badań nauk szczegółowych.

² W ten sposób relację pomiędzy dobrem i powinnością oraz prawem interpretuje realistyczna filozofia i etyka. Tradycja kantowska odwraca ten naturalny porządek, uznając prymat powinności i prawa przed dobrem.

Prawda, którą poznaje człowiek, jest w pierwszym rzędzie prawdą metafizyczną, prawdą bytu, niezależną od ludzkiego poznania. Poszczególne rzeczy stworzone są w swoisty sposób „naznaczone” intelektem ich Stwórcy, noszą w sobie Jego zamysł, który ludzki intelekt jedynie wtórnie dostrzega i odczytuje. Rzecz ma się w tym wypadku podobnie, jak z ludzkimi wytworami, noszącymi w sobie pewien projekt, pewien zamysł ich twórców, zawarty w ukształtowanym w procesie produkcji materiale. To właśnie prawda bytu powoduje, że z uczuciem irytacji zdarza nam się niekiedy spoglądać na umieszczone w sklepie meblowym, obok cen poszczególnych artykułów, opisy, typu: „stół”, „biblioteczka”, „łóżko” itp. Sam byt jako taki jest przecież *inteligibilny*, czytelny dla ludzkiego umysłu, pozwala domyślić się, jaki cel przyświecał jego projektantowi, który zdecydował się nadać materii taką, a nie inną formę.

Prawda zapisana w bycie staje się w wymiarze moralnym normą określającą sposób, w jaki winien być on traktowany. Zło moralne – widziane z perspektywy metafizycznej – jest niczym innym jak rozminięciem się działania z naturą jego adresata. Traktowanie człowieka jako istoty, która dostarczyć ma jedynie przyjemności lub korzyści, zwykło się określać mianem traktowania przedmiotowego, urągającego ludzkiej godności. Traktowanie zwierzęcia jako materialnej, nieożywionej zabawki, z której naturalnymi potrzebami nie trzeba się liczyć i którą – gdy się znudzi – można wyrzucić w przysłowiowy ką, budzić będzie uzasadniony odruch sprzeciwu. Podobnie też o braku moralnego uporządkowania świadczyć będą sytuacje, do których nawiązuje Katechizm Kościoła Katolickiego, pouczając, że niegodziwe jest wydawanie na zwierzęta środków, które mogłyby ulżyć ludzkiej biedzie, oraz obdarzanie ich uczuciami należnymi jedynie osobom³.

Poprawne odczytanie prawdy bytu pozostaje również warunkiem i gwarantem prawdziwości ludzkiego poznania. W ujęciu klasycznym prawda stanowi istotną cechę sądu, który pozostaje w zgodzie (*adequatio*) z rzeczywistością⁴. Najbardziej oczywista ze wszystkich zasad – jak zauważył już Arystoteles – jest zasada niesprzeczności, która głosi, że nie można jednocześnie tego samego twierdzić i negować⁵. Pogwałcenie tej zasady powoduje, że traci sens wszelki dys-

³ Zob. Katechizm Kościoła Katolickiego 2418.

⁴ Tzw. klasyczna definicja prawdy ujmuje prawdę jako zgodność sądu (intelektu) i rzeczy (*veritas est adequatio intellectus et rei*). Długo i niesłusznie przypisywano ją Izaakowi Izraellemu. Współcześnie przyjmuje się, że jej autorem jest najprawdopodobniej Awicenna, zob. S. Wielgus, *Izaak Izraeli*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VII, Lublin 1997, kol. 586; por. też: P. Engelhardt, *Wahrheit in der Geschichte der Philosophie und Theologie*, w: *Lexikon für Theologie*, t. X, Hrsg. von J. Höfer, K. Rahner, Freiburg 1965, kol. 914–920.

⁵ Zasadę tę Stagiryta nazywa „najpewniejszą ze wszystkich”, co do której „niepodobna być w błędzie”, która jest „najbardziej zrozumiała” i „niczym nieuwarunkowana”, zob. *Metafizyka*, 1005 b 14–19. Zob. więcej: A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, t. IV, Lublin 2000, s. 50–52.

kurs, w systemie zaś logicznym, w którym zdanie i jego negacja są jednocześnie prawdziwe, dowodzić można prawdziwości dowolnej tezy. Każda prawda, choćby cząstkowa – o czym poucza Jan Paweł II – posiada charakter uniwersalny. Jeśli coś jest rzeczywiście prawdziwe, musi być prawdziwe zawsze i dla wszystkich⁶.

Pragnienie prawdy stanowi istotny rys ludzkiej natury, o czym świadczy wrodzona człowiekowi skłonność do zastanawiania się nad przyczynami zjawisk oraz dążenie do rozumienia otaczającej rzeczywistości⁷. Co więcej, nie zadowala się on prawdami cząstkowymi, stawiając również tzw. wielkie pytania, dotyczące sensu własnego życia, swojego pochodzenia oraz pośmiertnego losu, istnienia zła i cierpienia itp. Fakt, że pytania te od czasów starożytnych w zadziwiająco zbieżny sposób wybrzmiewały w różnych częściach świata, w których rozwijały się różne kultury i cywilizacje, świadczy o głęboko zakorzenionej w ludzkiej naturze potrzebie sensu⁸. „Człowiek nie może – czytamy w *Fides et ratio* – oprzeć swojego życia na czymś nieokreślonym, na niepewności albo na kłamstwie, gdyż takie życie byłoby nieustannie nękane przez lęk i niepokój”. Dlatego też „można określić człowieka jako *tego, który szuka prawdy*”⁹.

Jest również rzeczą wartą podkreślenia, że poznana przez człowieka prawda ma charakter zobowiązujący. To dlatego – jak zauważa Papież – człowiek niekiedy wręcz ucieka przed prawdą, w obawie przed jej konsekwencjami¹⁰. Ta ludzka postawa dotyczy w szczególności prawd moralnych, co dobrze ilustruje żartobliwa uwaga, w myśl której znakomita część respondentów zapytanych o ich stosunek do prawa grawitacji, wbrew najbardziej powszechnemu i oczywistemu doświadczeniu, gotowa byłaby zakwestionować samo istnienie ciężenia ziemskiego, gdyby tylko z faktu jego uznania wynikały zobowiązania natury moralnej. Zobowiązujący charakter prawdy – w sposób wprost dosadny – zwykł ukazywać uczeń Jana Pawła II oraz jego następcą w katedrze etyki KUL, ks. prof. Tadeusz Styczeń, mówiąc wręcz o „matni” prawdy. Każdorazowym aktem poznania człowiek wprowadza siebie samego w tę *sui generis* matnię zobowiązania, jakie nakłada na niego poznana prawda; negacja zaś tego, co uprzednio sam stwierdził, byłaby równoznaczna ze sprzeniewierzeniem się samemu sobie oraz podeptaniem własnej, ludzkiej godności¹¹.

Poznana przez człowieka prawda staje się również przedmiotem międzyludzkiej komunikacji. I w tym przypadku, podobnie jak na etapie poznania rzeczy-

⁶ Zob. *Fides et ratio*, 27.

⁷ Tamże, 3.

⁸ Tamże, 1.

⁹ Tamże, 28.

¹⁰ Tamże, 28.

¹¹ Zob. T. Styczeń, *Osoba ludzka: wolność przeciw naturze?*, „Ethos” 1991, nr 15–16, s. 19.

wistości, kryterium prawdziwości stanowić będzie *adequatio* – zgodność, tym razem odnosząca się do relacji wypowiedzianego sądu z prawdą, jaką komunikujący ten sąd podmiot posiada w swoim intelekcie. I tym razem aktualna pozostaje dyrektywa, w myśl której nie wolno przeczyć temu, co się wcześniej samemu stwierdziło; jej pogwałcenie zaś sprzeciwia się wprost ludzkiej godności. Stąd też norma moralna zakazująca komunikowania nieprawdy pozostaje naturalnym wymogiem tej ostatniej.

Postulat komunikowania prawdy jest także ważnym wymogiem życia społecznego, które – jak zauważa św. Tomasz z Akwinu – byłoby niemożliwe, gdyby jedni drugim nie mogli wierzyć¹². Skoro zaś człowiek, z samej swojej natury, przeznaczony jest do życia w społeczności, również na tej podstawie normę nakazującą komunikowanie prawdy uznać należy za, oczywistą dla ludzkiego rozumu, normę prawa naturalnego.

Postulat poszanowania sprawiedliwości w komunikowaniu prawdy

Już w starożytności zauważono, że dla dobrego moralnie działania niezbędne jest ukształtowanie w człowieku cnót, jako trwałych dyspozycji do czynienia dobra¹³. Rodowód pojęcia cnoty sięga poematów homeryckich sławiących fakt posiadania przez opiewanych w nich bohaterów pewnych utrwalonych sprawności do zajmowania określonych postaw, w szczególności kojarzonych właśnie z bohaterstwem. Stąd też grecki termin *areté*, oznaczający cnotę, w początkowym stadium swego historycznego rozwoju oznacza przede wszystkim męstwo i heroizm¹⁴. Również niektóre polskie przekłady termin ten tłumaczą jako „dzielność”, czy też „dzielność etyczną”¹⁵. W późniejszym okresie pojęcie cnoty ewoluuje jednak i obejmować zaczyna szerszej rozumianą sprawność do dobrego moralnie działania w różnych dziedzinach ludzkiej aktywności.

Platon jest autorem pierwszej znanej w dziejach klasyfikacji cnót, które w tradycji chrześcijańskiej utrwala się pod nazwą kardynalnych (od łac. słowa *cardis* oznaczającego „zawias”). Stanie się to za sprawą św. Ambrożego, autora dzieła zatytułowanego *De officiis ministrorum*, stanowiącego pierwsze, i do czasów św. Tomasza z Akwinu jedyne, opracowanie etyki chrześcijańskiej. Skojarzenie

¹² Zob. *Suma Teologiczna*, II-II, 109, 2.

¹³ Zob. więcej na ten temat: T. Dutkiewicz, *Filozofia i życie w Chrystusie. Filozoficzne podstawy moralnego nauczania Kościoła*, Pelplin 2012, s. 341 nn.

¹⁴ Podobnie jak jego późniejszy łaciński odpowiednik *virtus* (od *vir* – „mąż”). W ujęciu homeryckim – jak zauważa MacIntyre – uosobieniem ludzkiej doskonałości jest wojownik. Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 329.

¹⁵ Kwestie związane z przekładem terminu *areté* na j. polski szerszej omawia D. Gromska we wstępie do przetłumaczonego przez nią wydania *Etyki nikomachejskiej*, zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, s. LVIII i nast.

czterech wymienionych przez greckiego filozofa cnót z czterema zawiasami, na których osadzone zostają – dwuskrzydłowe, jak należy się domyślać – drzwi, wykorzystane przez biskupa Mediolanu, w sposób obrazowy ukazuje doniosłą rolę, jaką w życiu moralnym pełnią te właśnie cnoty.

Znamienny jest fakt, że podczas gdy mądrość (roztropność), męstwo i umiarkowanie miały, w ujęciu platońskim, pełnić funkcję regulującą w odniesieniu do trzech podstawowych dynamizmów obserwowanych w ludzkiej naturze (dążenia do prawdy, przeciwstawiania się złu i pożądania przyjemności), cnotcie sprawiedliwości przypisana została funkcja nadrzędna, polegająca na zapewnieniu harmonii w ludzkiej duszy. Podobnie również w etyce arystotelesowskiej cnota sprawiedliwości uznana zostaje za najważniejszą spośród cnót etycznych. Stagiryta poświęca jej osobną księgę w ramach swej *Etyki nikomachejskiej* oraz stwierdza, że sprawiedliwość nie jest „częścią dzielności etycznej, lecz jest samą tą dzielnością”, co w formie metaforycznej obrazuje przywołane przezeń przysłowie: *W sprawiedliwości wszystkich cnót zawarty jest kwiat*¹⁶.

Arystoteles wylicza również cały szereg cnót etycznych, nie podając ich dokładnej liczby, borykając się przy tym niekiedy z niedostatkiem greckiej terminologii, co dobrze obrazuje, z jak bogatą rzeczywistością ma tym samym do czynienia¹⁷. Jego analizy wykorzysta św. Tomasz z Akwinu, tworząc oryginalną syntezę, w której wcześniejsza klasyfikacja, obejmująca cztery cnoty kardynalne, uzupełniona zostanie szeregiem cnót pomniejszych, z których każdą przyporządkować można do jednej z cnót „zawiasowych”¹⁸.

Wśród cnót przyporządkowanych cnotcie sprawiedliwości Akwinata wymienia cnotę prawdomówności¹⁹. Fakt ten wydaje się niezwykle doniosły z punktu widzenia prowadzonych przez nas rozważań. Skoro bowiem – zgodnie ze słowami Doktora Anielskiego – przez cnotę sprawiedliwości rozumieć należy „stałą i nieustanną wolę oddania każdemu tego, co się słusznie jemu należy”²⁰, to cnota prawdomówności oznaczać będzie taką samą wolę w odniesieniu do

¹⁶ Tamże, V 1, 1129 b.

¹⁷ Przykładem może być bezimienna cnota stanowiąca złoty środek pomiędzy sztucznym ugrzeczniem a swarliwością, bądź też między udawaną skromnością a chełpliwością; zob. tamże, IV 6, 1126 b – IV 7, 1127 a. Św. Tomasz z Akwinu doliczył się w tekście *Etyki nikomachejskiej* jedenastu cnót etycznych (*Suma Teologiczna* I-II, 60, 5). Nie wydaje się jednak, by było intencją Arystotelesa podanie jakiegoś zamkniętego ich katalogu, zważywszy na fakt, że w *Etyce eudemejskiej* wylicza ich czternaście, i to jedynie tytułem przykładu. Zob. tenże, *Etyka eudemejska* II, 1221 a.

¹⁸ Po interesujące metaforyczne określenia sięga w tym kontekście Stefan Swieżawski, mówiąc o „orszaku”, bądź też „korowodzie” cnót, które towarzyszą poszczególnym cnotom kardynalnym. Zob. tenże, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 203.

¹⁹ *Suma Teologiczna* II-II, 109.

²⁰ *Suma Teologiczna* II-II, 58, 1.

komunikowania prawdy. Zwięźle ujmując ten fakt Katechizm Kościoła Katolickiego, pouczając, że cnota ta „oddaje sprawiedliwie drugiemu człowiekowi to, co mu się należy”, i pozwala zachować „złoty środek między tym, co powinno być wyjawione, a sekretem, który powinien być zachowany”²¹.

Wobec powyższej konstatacji wydaje się zatem rzeczą oczywistą, że sprawiedliwość – realizowana jako prawdomówność – w żaden sposób nie domaga się ujawniania wszelkiej prawdy, wszystkim oraz w każdej sytuacji. Zbrodnią może bowiem okazać się w poszczególnych przypadkach nie tylko pozbawienie kogoś dostępu do informacji, która jako niezbędna do podjęcia słusznej moralnie decyzji, na mocy sprawiedliwości mu się należała (np. poprzez zaniedbanie ostrzeżenia o niebezpieczeństwie), ale także ujawnienie prawdy, do której ktoś na mocy sprawiedliwości prawa nie posiadał (np. poprzez przekazanie wrogowi tajemnic własnej armii).

Próba rozwiązania trudności

W świetle przeprowadzonych rozważań wydaje się rzeczą oczywistą, że cnota prawdomówności nie nakłada bezwzględnego obowiązku komunikowania prawdy, który to obowiązek napotyka na swoje zrozumiałe aksjologiczne ograniczenia. Pragniemy tutaj skupić się na ograniczeniach tego obowiązku dotyczących sytuacji, w których rozmówca (interrogator) próbuje wymóc na pytanym informację, w stosunku do której – na mocy sprawiedliwości – nie ma prawa wnosić roszczenia do jej posiadania. Wymagania wynikające z cnoty prawdomówności są bowiem ścisłe – jak zauważa o. Jacek Woroniecki – jedynie od strony negatywnej; od strony pozytywnej zaś ludzkie uprawnienia do poznania prawdy, tym bardziej zaś obowiązek, by ją podawać do wiadomości, są dość ograniczone²².

Spśród zasygnalizowanych we wstępie przykładowych wątpliwości odmiennego od pozostałych potraktowania domagać się będzie sytuacja, w jakiej znajduje się lekarz, od którego pacjent usiłuje uzyskać informację na temat stanu swojego zdrowia. Sekret, jakim jest tajemnica lekarska, dotyczyć będzie bowiem wyłącznie przekazywania tych informacji osobom do tego nieuprawnionym, zwłaszcza w sytuacji, w której ujawnienie prawdy mogłoby spowodować uciążliwe dla pacjenta konsekwencje. Sam jednak zainteresowany, na mocy sprawiedliwości, ma prawo znać prawdę, która jego samego dotyczy i od znajomości której zależeć może podjęcie przezeń, bądź też zaniechanie, aktów tak ważnych, jak np. pogodzenie

²¹ KKK 2469.

²² Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, Lublin 1995, s. 340. Wydaje się, że w świetle powyższego stwierdzenia z dużą rezerwą odnieść się należy do często wykorzystywanego w praktyce dziennikarskiej argumentu, w myśl którego widzowie (czytelnicy) „mają prawo wiedzieć”.

się z najbliższymi, przyjęcie sakramentów świętych czy sporządzenie testamentu. Trudno w tym kontekście zgodzić się z praktyką, która szczęśliwie już wydaje się należeć do przeszłości, polegająca na utrzymywaniu swoistej zмовы milczenia ze strony lekarza i otoczenia pacjenta, motywowanej troską o jego lepszą kondycję psychiczną²³.

Pozostałe z przywołanych sytuacji łączy wspólna im niezmiernie istotna okoliczność: zarówno osoba wyłudająca pieniądze, ścigający swoją ofiarę zbrodniarze, jak i ten, kto – może nawet bezwiednie – usiłuje uzyskać informacje, których strzeże tajemnica Spowiedzi, na mocy sprawiedliwości nie są uprawnieni do swoich roszczeń w dziedzinie poznania prawdy. W jaki zatem sposób powinna zachować się osoba w sytuacji określanej mianem niesprawiedliwej agresji słownej, w której niewystarczającym sposobem ochrony sprawiedliwości okazuje się zwykle milczenie? Szczególnego dramatyizmu pytanie to nabiera w przypadku dwóch ostatnich sytuacji, w których w grę wchodzi obrona dobra, jakim jest ludzkie życie oraz najwyższej rangi sekret, jakim jest tajemnica Spowiedzi świętej.

Wydaje się, że w odniesieniu do tak postawionego problemu wskazać warto pewną analogię w postaci rozważanego w literaturze etycznej i teologiczno-moralnej przypadku agresji fizycznej zmierzającej do pozbawienia życia osoby atakowanej. Zdrowy rozsądek i prawe sumienie nie pozostawiają w tej kwestii wątpliwości co do faktu, że ofierze ataku musi przysługiwać prawo do zastosowania środków obrony, które mogłyby okazać się skuteczne. Różnica zdań pojawia się zasadniczo dopiero na etapie teoretycznego uzasadnienia tego prawa. Święty Tomasz z Akwinu, odwołując się do zasady podwójnego skutku, zwraca uwagę na fakt, że bezpośrednim zamiarem osoby napadniętej jest ratowanie własnego życia; zabicie agresora pozostaje natomiast jedynie skutkiem dopuszczonym i ma w tej sytuacji charakter zła jedynie fizycznego²⁴. Zmarły niedawno wybitny polski etyk, ks. Tadeusz Ślipko, podważając zasadność tej interpretacji, podkreśla fakt bezpośrednio zabójczego charakteru działania, jakie podejmuje broniący się, co wyklucza w tym przypadku możliwość odwołania się do wspomnianej zasady. Nie zgadza się on również z wypracowaną później na gruncie tomizmu koncepcją tzw.

²³ Dziś często zdarza się spotkać z postawą skrajnie przeciwną – informowania w sposób niedelikatny osoby, która do przyjęcia prawdy o stanie swojego zdrowia nie została należycie przygotowana. Cennym i trafnym wydaje się w tym kontekście imperatyw, by „komunikować prawdę w miłości”, w odpowiedni sposób, tak by mogła być przyjęta przez pacjenta z pożytkiem dla jego dobra fizycznego i duchowego; zob. więcej na ten temat: M. Krężel, *Informowanie chorego*, w: *Encyklopedia bioetyki*, pod. red. A. Muszala, Kraków 2009, s. 289-296.

²⁴ Zob. *Suma Teologiczna* II-II, 64, 7. Akwinata stwierdza m.in., co następuje: *Z samoobrony może wyniknąć dwojaki skutek: zachowanie własnego życia oraz zabicie napastnika. Tak więc czynności, w których się zmierza do ocalenia własnego życia, nie są wzbronione, gdyż dla każdego jestestwa jest rzeczą naturalną, by w miarę możliwości broniło swego życia.* Argumentację tę przytacza także Katechizm Kościoła Katolickiego w numerze 2263.

dwuwarstwowej moralnej struktury przedmiotu aktu zabicia człowieka, w myśl której „zabicie człowieka samo w sobie” miałyby stanowić akt moralnie obojętny, przynależny do porządku czysto fizycznego, o którego niedopuszczalności zdecydować miałyby dopiero kategoria „niewinności” ofiary²⁵. Podobnie krytycznie odnosi się do koncepcji „konfliktu praw”, zakładającej, że w przypadku kolizji prawa do życia agresora oraz prawa do życia osoby zaatakowanej uznać należy wyższość tego drugiego. Zamiast przedstawionych wcześniej i poddanych krytyce prób uzasadnienia dopuszczalności zabicia agresora Ślipko proponuje swój własny sposób w postaci tzw. ograniczenia aksjologicznego zakresu wartości²⁶.

Także w przypadku obrony sekretu w sytuacji niesprawiedliwej agresji słownej na przestrzeni stuleci wypracowano szereg mniej lub bardziej trafnych koncepcji, które stanowić miały – w zamyśle ich autorów – sposób rozwiązania aksjologicznego konfliktu pojawiającego się na styku dwóch zobowiązań: do komunikowania prawdy oraz do poszanowania wymogu sprawiedliwości w postaci dochowania tajemnicy. Pomijamy tutaj koncepcje nacechowane relatywizmem, trudne do zaakceptowania na terenie etyki odwołującej się do prawa naturalnego, takie jak teoria „kłamstwa użytecznego” czy „fałszomówstwa”²⁷.

Refleksja moralna nawiązująca do myśli św. Augustyna oraz św. Tomasza z Akwinu rozwinęła koncepcję tzw. mowy ukrywającej prawdę w formie dysymulacji, w przypadku których użycie wieloznacznych słów sprawia, że udzielający odpowiedzi zachowuje zgodność wypowiedzianych słów ze swoimi myślami, słuchający natomiast podejmuje błędne mniemanie co do ich właściwej treści. W ten sposób prawda, choć zostaje wypowiedziana, nie zostaje rozpoznana²⁸.

²⁵ Przy dopuszczeniu pewnego uproszczenia, stosowanego na potrzeby dydaktyki, wygodną może wydawać się interpretacja V przykazania Dekalogu jako zakazu „zabijania człowieka niewinnego”. Pozwala ona z jednej strony w sposób kategoryczny bronić ludzkiego życia w odniesieniu do jego zagrożeń, takich jak aborcja czy eutanazja, z drugiej zaś realistycznie odnieść się do sytuacji, takich jak obrona konieczna, wojna sprawiedliwa czy też ewentualna kara śmierci, w których to właśnie w imię obrony życia niewinnego dopuścić trzeba możliwość zabicia agresora. Poza swymi teoretycznymi mankamentami koncepcja wprowadzająca kategorię „niewinności” i „winy” jako rozstrzygającą o dopuszczeniu takiej możliwości nie sprawdza się także w praktyce w przypadku, w którym agresji dokonuje np. osoba niepoczytalna.

²⁶ Zob. więcej na ten temat: T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1998, s. 294–311.

²⁷ Teorie te dopuszczają w istocie zło w postaci kłamstwa z racji utylitarnych, w myśl fałszywej zasady głoszącej że „cel uświęca środki”. Marcin Luter w dyskusjach z Filipem Melanchtonem dowodził, że dopuszczalne jest kłamstwo służące dobru społecznemu, dając początek rozpowszechnionej wśród nowożytnych myślicieli niemieckich koncepcji tzw. kłamstwa z konieczności (*Notlüge*). Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka*, s. 345.

²⁸ Zgodnie ze słowami św. Augustyna: *Licet veritatem occultare sub aliqua dissimulatione* („Wolno ukryć prawdę poprzez pewne zatajenie”), zob. tamże, s. 347. Szerzej zagadnienie to omawia B. Häring; zob. tenże, *Nauka Chrystusa*, t. 3, Poznań 1963, s. 447–450.

Nieco inny charakter posiada zaproponowana przez belgijskiego moralistę o. Arthura Vermeerscha SJ koncepcja tzw. dwuznaczników konwencjonalnych, dopuszczająca posłużenie się zwrotami, które na mocy zwyczaju posiadają znaczenie różne od wynikającego z literalnego brzmienia składających się na nie słów. Szablonowe odpowiedzi typu: „nie wiem”, „nie mam”, „zobaczymy”, użyte w stosunku do stawiającego natrętne pytania, na mocy obowiązującej konwencji służą jedynie wyrażeniu postawy niechętniej do podejmowania tematu i udzielania jednoznacznych odpowiedzi²⁹.

Nie trudno przewidzieć, że stosowanie powyższych rozwiązań może się jednak okazać w pewnych sytuacjach mało skuteczne, o czym pisze o. Woroniecki:

Szczególnie trudne są przypadki, gdy ktoś jest zupełnie zdecydowany wdrzeć się do cudzych tajników i dowiedzieć się prawdy, której nie ma prawa znać, a którą podejrzewa. Taki nie zadowolony się odpowiedziami ogólnikowymi lub dwuznacznymi, może zażądać odpowiedzi jasnej, „tak” lub „nie”, na bardzo ściśle postawione pytanie, przy czym da do zrozumienia, że odmówienie odpowiedzi będzie utwierdzeniem go w podejrzanej prawdzie, którą właśnie należy przed nim ukryć³⁰.

Dramatyzm nakreślonej w ten sposób sytuacji przywodzi na myśl rozważany przez nas przypadek pościgu za zbiegłym z obozu koncentracyjnego więźniem. Łatwo wyobrazić sobie w tym kontekście determinację i bezwzględność zadających pytania prześladowców. Stąd też zaskakujący wydaje się sposób, w jaki myśl swoją wieńczy o. Woroniecki:

Otóż gdy konflikt między prawdą a tajemnicą dojdzie do tego stopnia napięcia, obowiązek prawdomówności będzie musiał przeważać nad obowiązkiem chronienia tajemnicy. W takich przypadkach należy odmówić odpowiedzi, nie zważając na to, jakie wnioski z tej odmowy wyciągnie pytający. Jeśli utwierdzi się w wiadomości, którą się przed nim ukrywało, to uczyni to jak rabuś, który wkrada się do cudzego mieszkania, bronionego do ostatka przez jego wiernego stróża³¹.

Wydaje się rzeczą wysoce prawdopodobną, że autor, pisząc te słowa, miał na myśli obraz sytuacji daleko mniej dramatycznych. Tak czy owak trudno zgodzić się z postawioną przezeń tezą, przyznającą pierwszeństwo obowiązkowi komunikowania prawdy przed obowiązkiem dochowania tajemnicy. Warto zauważyć, że tezę radykalnie przeciwną formułuje ks. Ślipko, zwracając zarazem uwagę na fakt, że w niektórych tradycyjnych ujęciach „kult prawdomówności przyjął postać

²⁹ Zob. T. Ślipko, dz. cyt., s. 192–193.

³⁰ J. Woroniecki, dz. cyt., s. 351.

³¹ Tamże, s. 351–352.

nieco przesadną³². Zaproponowana przez niego koncepcja mowy defensywnej, jako uprawnionego środka obrony w sytuacji niesprawiedliwej agresji słownej, pozostaje w bliskim związku ze sposobem, w jaki autor ten tłumaczy moralną dopuszczalność uprawnionej obrony w przypadku agresji fizycznej.

Kluczowa wydaje się w tym kontekście przesłanka, w myśl której porządek moralny jest porządkiem rozumnym. Skoro zatem rozum ludzki odkrywa naturalne zobowiązanie do zachowania określonych sekretów, to muszą również istnieć moralnie dopuszczalne, a zarazem skuteczne środki ich obrony w obliczu poważnego zła moralnego, jakie stanowi niesprawiedliwa agresja słowna³³. Druga istotna przesłanka pozostaje w ścisłym związku z prymatem dyskrecji nad prawdomównością, za którym przemawia ogólniejsza zdroworozsądkowa zasada przyznająca pierwszeństwo normom sformułowanym w sposób negatywny (do takich należy zakaz ujawniania prawd objętych klauzulą sekretu) przed normami pozytywnymi (takim jest w tym wypadku, podyktowany prawdomównością, nakaz zgodności wypowiedzianych słów i myśli)³⁴. Podobnie jak w przypadku fizycznej agresji przeciwko życiu, tak też w sytuacji niesprawiedliwej agresji słownej pojawia się sytuacja konfliktu aksjologicznego, podjęte zaś przez osobę broniącą się akty zmierzające do odparcia agresji (pozbawienie życia agresora/komunikowanie mu nieprawdy) nie posiadają charakteru zła moralnego.

Trzeba jednak podkreślić, że dopuszczalność posłużenia się świadomym i zwodniczym fałszem stanowi ostateczność, do której odwołać się można wyłącznie w sytuacji agresji słownej, podobnie jak w przypadku obrony koniecznej ostatecznością jest godzenie wprost w życie napastnika. W sytuacjach poważnych, jak obrona tajemnicy Spowiedzi św., obrona ludzkiego życia, czy też konieczność stawienia czoła napastliwemu nękanu, usprawiedliwione będzie sięgnięcie po wiarygodnie brzmiące, a zatem i skuteczne, kategoryczne stwierdzenia typu: „nie wiem”, „nie widziałem”, „nie mam”, pozostające w niezgodzie z prawdą. W innych okolicznościach, nie chcąc ujawniać prawdy, poprzestać należałoby raczej na wcześniej wspomnianych wymijających sposobach udzielania odpowiedzi, które mogą okazać się wystarczające³⁵.

³² T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, Kraków 1981, s. 366.

³³ Zob. tamże, s. 364.

³⁴ Zob. tamże, s. 366–367.

³⁵ Ojciec Woroniecki w interesujący sposób przywołuje w tym kontekście jako wzór przykłady zachowań samego Chrystusa Pana; zob. tenże, dz. cyt., s. 350–351.

Podsumowanie

Prawda stanowi ważne ludzkie dobro, do którego poznania i posiadania człowiek dąży mocą wrodzonej, naturalnej inklinacji. Ochronie tego dobra służy norma moralna zobowiązująca go do tego, by komunikowane przez niego treści pozostawały w zgodzie z prawdą, którą wcześniej poznał. Postulat komunikowania prawdy pozostaje również w ścisłym związku z jego osobową godnością, której – zaprzeczając temu, co sam uprzednio stwierdził – człowiek radykalnie się sprzeniewierza. Postulat ten jest także istotnym wymogiem życia społecznego, które trudne byłoby do pomyślenia w sytuacji, w której ludzie nie mogliby wierzyć sobie nawzajem.

Szczególny dylemat moralny pojawia się zatem w sytuacjach, w których występuje swoisty konflikt aksjologiczny pomiędzy zobowiązaniami wynikającymi z cnoty prawdomówności a innym istotnym dobrem zasługującym na ochronę. Dobrem takim może być ludzkie życie, powierzony sekret, bądź też inne – cudze lub własne – dobro duchowe lub materialne. Pomocnym jest w tym kontekście wskazanie na fakt, że cnota prawdomówności pozostaje w istotnym związku z cnotą sprawiedliwości, na mocy której człowiek winien oddawać każdemu to, do czego ten posiada słuszne prawo. W sytuacjach zatem, kiedy pytający poczyna rościć sobie pretensje do poznania prawdy, która na mocy sprawiedliwości mu się nie należy, pytany ma prawo zastosować szereg środków, które pozwolą mu nie ujawniać prawdy. Tradycja etyczna i teologiczno-moralna zwykła preferować w tym kontekście odwoływanie się do wyrażen językowych pozwalających na ukrycie prawdy bez konieczności komunikowania treści jednoznacznie fałszywych.

Z radykalnym aksjologicznym ograniczeniem zobowiązań wynikających z postulatu komunikowania prawdy mamy do czynienia w sytuacji, którą – posługując się określeniem ks. Ślipki – nazwać możemy sytuacją niesprawiedliwej agresji słownej. Kiedy zmierzający w sposób nieprawdy do wejścia w posiadanie nienależnych mu informacji stawia pytanego w pewnym sensie „pod ścianą”, sięgając po broń w postaci tzw. pytań rozstrzygnięcia („tak” czy „nie”), osoba atakowana ma prawo użyć środka nadzwyczajnego w postaci komunikowanego wprost fałszu, podobnie jak osoba broniąca się przed agresorem godzącym w jej życie ma prawo użyć wszelkich skutecznych środków, by odeprzeć ten atak, do zadania śmierci agresorowi włącznie.

Koncepcja aksjologicznego ograniczenia obowiązku komunikowania prawdy w sytuacji niesprawiedliwej agresji słownej pozwala w rozumny sposób rozwiązać szereg moralnych dylematów dotyczących sytuacji, w których człowiek doświadcza konfliktu dwóch moralnych imperatywów: kierowania się prawdomównością oraz ukrycia prawdy, której ujawnienie okazuje się w konkretnych warunkach czymś złym i niewłaściwym.

Słowa kluczowe: *Kościół katolicki, filozofia, prawda, teologia moralna, etyka, konflikt aksjologiczny.*

Summary

Axiological foundations and limits of the duty to communicate the truth

The moral life of a man is full of dilemmas, which can be solved with the use of instrumentation developed on the basis of ethical reflection. It occurs that individual goods appreciated by a man, which - as such - demand fair protection, come into conflict with each other. It occurs in a situation of so-called verbal aggression, in which a person persistently seeking the answer to their question, demands the truth to be revealed, although, due to the secret, or any other legitimate reasons the person questioned is subjected to, should not be disclosed. The aim of the conducted discussion is to identify boundaries governing the obligation to communicate the truth, and to present proposals for the solutions to this dilemma, on the basis of ethic of natural law.