

# Prawo – Rozum – Autonomia

## Nauczanie Jana Pawła II a nowoczesne rozumienie normatywności



### Aleksander Stępkowski

Doktor habilitowany nauk prawnych (2011), pracownik naukowy Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego. Stypendysta Fundacji na rzecz Nauki Polskiej (2000 i 2001), uniwersytetów w Manchester (1999), w Oxfordzie (2002), KU Leuven (2003). W pracy naukowej koncentruje się na prywatnym i publicznym prawie porównawczym, porównawczej historii prawa, historii myśli politycznej i prawnej oraz filozofii prawa. Dyrektor Centrum Prawnego Ordo Iuris.

### **Law – Reason – Autonomy. Moral Teachings of John Paul II and the Modern Normative Approach.**

*The paper confronts two different perspectives of understanding the nature of normativity. The first one underpins the modern legal (and political) culture and is rooted in the broader intellectual context of the modern intellectual culture. The second one is rooted in the pre-modern intellectual context. Contemporarily, the later one might be found as a still binding paradigm in the moral teachings of the Roman Catholic Church. A noteworthy exposition of this approach to normativity was presented in 'Veritatis splendor', an encyclical letter by the Pope John Paul II. The document will serve as a reference point in confrontation to the modern paradigm. The argument is that the key difference between the various approaches is based on the different way of understanding of human rationality and subsequently – human freedom. The paper attempts to explain this discrepancy and consequences thereof.*

Niniejszy tekst stanowi próbę spojrzenia na nowoczesny sposób pojmowania normatywności z perspektywy nauczania Jana Pawła II zawartego w encyklice *Veritatis splendor*. Nie tyle zatem chodzi o szczególnie dorobek intelektualny Jana Pawła II, co o sposób, w jaki konfrontował on nowoczesny (a zatem również i współczesny) sposób pojmowania normatywności z tradycyjnym *Magisterium ecclesiae*, zwłaszcza zaś z tymi aspek-

tami, które korzeniami tkwią jeszcze głęboko w okresie patrystycznym.

**Tekst opublikowany w ramach współpracy z Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie, będącym właścicielem licencji. Artykuł jest owocem konferencji naukowej „Filozofia prawa Jana Pawła II”.**



\*\*\*

Zacznijmy jednak od nowoczesności. Pionierzy nowoczesnej filozofii społecznej, tacy jak Tomasz Hobbes i John Locke, później Immanuel Kant, zaznaczyli swe dociekania z pozycji klasycznych, wska-

natury jest efektem pozyskania przez rozum ludzki określonych danych empirycznych, których kojarzenie – i ustalanie związków między nimi – prowadzi człowieka do odkrycia wynikających z natury rzeczy nakazów moralnych.



## Przedstawiony przez Locke’a sposób pojmowania ludzkiej rozumności i naturalnego ładu moralnego jest tym samym sposobem, w jaki pojmował tę problematykę Hobbes.

zując na racjonalne źródło normatywności, która wiązała się z pojęciem prawa natury, a zatem określonego ładu moralnego, uprzedniego względem człowieka. Spektakularnym przykładem takiego klasycyzującego ujęcia jest słynny *passus* z § 6 *Drugiego traktatu o rządzie* Johna Locke’a, gdzie czytamy, że będący prawem natury rozum nakazuje ludziom nie wyrządzać sobie szkody ani krzywdy<sup>1</sup>. Oznacza to, że rozum zdolny jest ustalić, co jest dobrem, a co złem w relacjach między ludźmi i umie stosownie do tego pokierować ludzkimi działaniami. Jest to jednak pierwszy i ostatni raz, kiedy Locke w tym traktacie w taki sposób utożsamia prawo natury z rozumem.

Co więcej, w swych znacznie wcześniejszych *Esejach o prawie natury* (1663/64) Locke wyraźnie odrzuca ten sposób rozumienia naturalnego ładu moralnego, zaznaczając, że „prawo natury jest «tylko obiektem poznania przez rozum, nie zaś samym rozumem»”<sup>2</sup>. Tym samym ludzka wiedza o prawie

Widzimy tu bezpośredni związek między sposobem ujmowania tego, co normatywne, a sposobem pojmowania ludzkiej rozumności. W tym wypadku prawomocność nakazów określonego zachowania (ich normatywny charakter) wynikać ma ze zdolności rozumu do przetwarzania danych dostarczanych mu przez zmysły. W kontekście naszych rozważań jest to o tyle istotne, że nie pozwala postrzegać § 6 Locke’owskiego *Drugiego traktatu* jako późniejszej rewizji wcześniejszych o 20 lat poglądów na prawo natury. Takie samo pojmowanie ludzkiej rozumności jak w *Esejach* przedstawiają bowiem *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (1689), opublikowane w tym samym roku co *Dwa traktaty*. Co więcej, w dalszym ciągu *Drugiego traktatu*, w szeregu niezwykle istotnych jego fragmentów odnajdujemy sposób pojmowania prawa natury zbieżny właśnie z tym, który prezentują *Eseje o prawie natury*, nie zaś z przytoczonym tu fragmentem § 6.

1 J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992, II, § 6, s. 166. Dalej traktat ten będzie powoływany w postaci cyfry II i odpowiedniego numeru paragrafu. Liczba w nawiasie będzie odsyłała do strony tłumaczenia.

2 „Lex naturae (...) est tantum objectum rationis non ratio ipsa, hujusmodi scilicet veritates quas querit ratio et investigat ad vitam dirigendam moresque efformandos necessarias”, J. Locke, *Essays on the Law of Nature*, red. W. von Leyden, Oxford

1954, s. 148. Zob także Z. Rau, *Wstęp* (w:) J. Locke, *Dwa traktaty...*, dz. cyt., s. XXX; nowsza wersja istotnej części tego wstępu została opublikowana jako studium *Umowa społeczna w doktrynie Johna Locke’a* (w:) Z. Rau, M. Chmieliński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2010, s. 127 *passim*, przytoczony fragment jest na s. 130. W dalszym ciągu artykułu, po powołaniu tego studium, ujmuję w nawias cyfry rzymskie wskazujące na paralelny fragment *Wstępu*.

Nie ma tu miejsca, by dociekać przyczyn tej niekonsekwencji Locke’a, poprzestać należy więc na stwierdzeniu, że zarówno przedstawiony przezeń sposób pojmowania ludzkiej rozumności, jak i naturalnego ładu moralnego będącego źródłem normatywności, jest tym samym sposobem, w jaki pojmował tę problematykę Tomasz Hobbes, którego poglądy z reguły kontrastuje się z Locke’owskimi. To właśnie filozof z Malmesbury określał rozum ludzki zdolnością liczenia ciągów ogólnych nazw będących śladem empirycznych doznań w naszym umyśle, dzięki czemu możemy rejestrować i oznaczać nasze myśli<sup>3</sup>. Tym samym można stwierdzić, że mamy tu do czynienia nie tyle z poglądem tego lub innego filozofa, co z bardziej uniwersalnym stanowiskiem filozoficznym, które łączy nowoczesnych autorów uchodzących w literaturze za reprezentantów nader różnych sposobów spojrzenia na problematykę życia społecznego.

W zbieżności tej ujawnia się istotny element nowoczesnej kultury intelektualnej. Na jej gruncie właśnie ludzka rozumność została całkowicie podporządkowana i zdeterminowana przez subiektywizm doznań zmysłowych, na podstawie których rozum generuje u człowieka powinność określonego zachowania się. Jeśli bowiem sądowni o etycznej wartości określonych czynów przypisywać charakter rozumny, to musiał być on ugruntowany właśnie na doznaniu zmysłowym. W ten sposób, ze względu na podmiotowe uwarunkowania poznania zmysłowego, któremu towarzyszą nasze indywidualne preferencje lub awersje, rozumność, a w dalszej kolejności również poznanie moralne zostały na gruncie nowoczesnej kultury intelektualnej głęboko zsubiektywizowane<sup>4</sup>. Oznaczało to konieczność utożsamie-

nia dobra z przyjemnością, a zła z cierpieniem<sup>5</sup>, co sprawiło, że w jej głównym nurcie nowoczesnej etyce nadano charakter hedonistyczny i jednocześnie relatywistyczny. Natomiast akceptacja stanowiska relatywistycznego w odniesieniu do życia zbiorowego musiała z kolei prowadzić do utożsamienia prawa z rozkazem suwerena.

O ile Hobbes przyznawał to wprost, o tyle Locke uparcie usiłował sprawiać wrażenie, że zajmuje względem Hobbesa stanowisko antagonistyczne. Dokładniejsza analiza *Drugiego traktatu o rządzie* mówi jednak co innego. Gdy bowiem Locke uzasadnia konieczność opuszczenia stanu natury przez jednostki, wówczas musi stwierdzić, że „choć prawo natury jest proste i zrozumiałe dla wszystkich rozumnych istot, to ludzie, pochłonięci własnymi interesami, nie studiują go, nie wiedzą o nim zbyt wiele i zwykli nie uznawać za prawo, które miałyby zastosowanie do ich własnych spraw”, i dlatego ludzie według niego potrzebują innego niż rozum miernika dobra i zła, a mianowicie „ustanowionego, znormalizowanego, znanego prawa, powstałego i akceptowanego przez powszechną zgodę”<sup>6</sup>. Przyznaje zatem, że rozum ludzki ze swymi aspiracjami do poznania etycznego jest w praktyce zdolny jedynie do określenia tego, co leży w partykularnym interesie jednostki. Innymi słowy, ludzka rozumność jest całkowicie zdeterminowana przez egoizm i trudno od niej oczekiwać tego, by – jak utrzymywał Locke w § 6 – mogła powstrzymać człowieka przed wyrządzeniem bliźniemu szkody, jeśli tylko uzna ją za korzystną dla siebie.

Widać to jeszcze dokładniej kilka paragrafów później. Locke zapewnia wprawdzie w § 135, że „posłuszeństwo prawu natury nie przestaje obowiązywać w społeczeństwie, a w wielu wypadkach obowiązuje w nim jeszcze ściślej, gdyż dodano do niego na mocy ludzkich praw powszechnie znane kary”, jednocześnie jednak to kojące zapewnienie

3 T. Hobbes, *Leviathan*, 1, 5 „For reason, in this sense, is nothing but reckoning (that is, adding and subtracting) of the consequences of general names agreed upon for the marking and signifying of our thoughts; I say marking them, when we reckon by ourselves; and signifying, when we demonstrate or approve our reckonings to other men”, por. T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 35.

4 Szerzej A. Stępkowski, *O rozumności człowieka w „De optimo senatore” i dziś (w:)*, tenże (red.), *O senatorze doskonałym*

*studia. Prace upamiętniające postać i twórczość Wawrzyńca Goślickiego*, Warszawa 2009, s. 204–205.

5 T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., s. 45, 140; J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London 1849, II, XXI, 42, s. 163–164.

6 Locke, II, § 124 (252).

nabiera zupełnie innego charakteru w świetle kolejnego paragrafu. Locke stwierdza tam, że „[p]rawo natury jest prawem niepisanym i nie można go nigdzie znaleźć poza ludzkim umysłem. Tych zatem, którzy (...) będą je wypaczać czy błędnie stosować, nie można łatwo przekonać o ich błędach, wtedy, gdy brak jest ustanowionego sędziego. A więc prawo to wtedy nie służy, tak jak powinno, określaniu uprawnień i ochronie własności tych, którzy żyją

O ile bowiem akt rozumu praktycznego jest pełnoprawnym wyznacznikiem działań pojedynczych jednostek, o tyle nie sposób oprzeć na nim ich współzycia, wręcz przeciwnie: prowadzi ono do konfliktów<sup>9</sup>.

To samo stanowisko odnajdziemy również u Jana Jakuba Rousseau piszącego o konieczności całkowitego oddania się jednostek w akcie umowy społecznej suwerennej wspólnocie, pozwolenie bowiem jednostkom na działania na podstawie ich osobi-



## Nowocześnie pojmowana autonomia ludzkiego rozumu, afirmując indywidualizm i subiektywizm, prowadzi do konieczności odrzucenia jej jako podstawy ładu społecznego.

pod jego rządami”<sup>7</sup>. Okazuje się zatem, że moralne sądy każdej jednostki są niezwykle subiektywne i konieczne jest wprowadzenie bezstronnego arbitra, którego etyczne rozstrzygnięcia będą wiążące w danej społeczności. Innymi słowy, prawo natury nie tyle obowiązuje w społeczeństwie jeszcze ściślej, co po prostu dopiero po utworzeniu suwerena staje się realnym regulatorem stosunków międzyludzkich.

Locke zatem, choć nie chciał napisać tego wprost, zajął stanowisko Hobbesowskie<sup>8</sup>. W przedmiocie dobra i zła określonych zachowań jedynie decyzja suwerena może być wiążąca dla członków wspólnoty. Widzimy zatem, że rozum praktyczny poszczególnych jednostek jest czymś *par excellence* subiektywnym i tym samym jego sąd etyczny nie jest ufundowany na wiedzy o obiektywnym porządku moralnym, lecz na egoistycznym interesie jednostki.

stej autonomii moralnej prowadziłyby do sytuacji, w której „każdy, będąc w pewnym kierunku swoim własnym sędzią, pretendowałby wkrótce zostać nim we wszystkich; stan natury utrzymałby się nadal i zrzeszenie stałoby się z konieczności tyrańskie lub daremne”<sup>10</sup>. Jeszcze dobitniej wyraził to Immanuel Kant, według którego doświadczenie poucza „o właściwej ludziom maksymie przemocy i ich złośliwości, która, zanim jeszcze pojawi się ustawodawcza władza wyposażona w siłę, każe im wzajemnie się zwalczać”. Dlatego za podstawowy nakaz rozumu uważał on konieczność wyjścia „ze stanu natury, w którym każdy kieruje się własnym mniemaniem”<sup>11</sup>.

A zatem moralna autonomia jednostki postrzeganej w kontekście współzycia z innymi zostaje zredukowana przez Kanta do zaledwie źródła subiektywnych mniemań o tym, co jednostce wydaje się dobrem, a co złem. Przez to moralna autonomia

7 Locke, II, § 136 (260).

8 T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., (II, 26), s. 236. „The law of nature and the civil law contain each other and are of equal extent. ... The law of nature therefore is a part of the civil law in all Commonwealths of the world. Reciprocally also, the civil law is a part of the dictates of nature”.

9 Tamże, s. 140–141.

10 J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiałowicz, wyd. 3, Łódź 1948, s. 20–21.

11 I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki prawa*, przeł. W. Galewicz, Kęty 2006, § 44, s. 118.

człowieka musi być źródłem konfliktów, to zaś czyni koniecznym poddanie się przez jednostkę – w teorii moralnie autonomiczną – heteronomicznym normom obwarowanym zewnętrznym przymusem. W ten sposób nowoczesnie pojmowana autonomia ludzkiego rozumu stanowi afirmację indywidualizmu i subiektywizmu, która paradoksalnie prowadzi jednak do konieczności odrzucenia tej autonomii jako etycznej podstawy ładu społecznego. Podstawą taką stać się mogą jedynie suwerenne rozstrzygnięcia ustawodawcy, które wykluczają moralną autonomię ludzi w kwestiach, których dotyczą. W ten sposób paradoksalną konsekwencją kluczowej, na gruncie nowoczesnej etyki, absolucyzacji indywidualnej autonomii w wymiarze jednostkowej egzystencji jest afirmacja pełnej suwerenności moralnej państwa w wymiarze życia wspólnotowego. To suweren ma w odniesieniu do całej wspólnoty decydować o tym, co ma być uznawane za dobro, a co za zło.

W gruncie rzeczy nowoczesny sposób pojmowania normatywności układa się w bazujący na sprzecznościach Hegłowski schemat dialektyczny, gdzie teza w postaci moralnej autonomii jednostki prowadzi do narastania sprzeczności, które nieuchronnie prowadzą do antytezy w postaci przyznania pełnej suwerenności moralnej decyzji suwerena. Z kolei ich synteza wyraża się w konstrukcji praw podmiotowych, przedstawianych co do zasady jako afirmacja tezy, lecz mających praktyczną doniosłość jurydyczną tylko o tyle, o ile są afirmacją antytezy, znajdującą swą podstawę w aktach prawa stanowionego.

\*\*\*

Powyższa analiza nowoczesnego sposobu pojmowania normatywności dokonana została na podstawie filozoficznych traktatów powstałych na przestrzeni XVII i XVIII wieku. O ile jednak wówczas te konstrukcje teoretycznie zostały już zwerbalizowane na kartach książek, o tyle daleko im było do tego, by znaleźć swój pełny wyraz w realiach życia społecznego, przekształcanych pod ich dyktando powoli i bardzo stopniowo. To dopiero dzisiaj obserwować możemy właściwą ekspansję relatywizmu i subiektywizmu etycznego w kulturze, podobnie jak i bezwzględny dyktat moralny ze strony suwerena. Ten ostatni, nawet jeśli nie da się go już prosto utożsa-

miać z państwem, czuje się dziś w pełni kompetentny do decydowania o tym, co to znaczy być kobietą lub mężczyzną, co to jest małżeństwo, czy też komu przysługuje prawo do życia, a komu niekoniecznie. Nie ma jednak wątpliwości, że obecny stan kultury został zdeteminowany właśnie przez ten wiek książek, które powstały w XVII i XVIII wieku.

Kościół zaczął dość szybko, z imponującą niekiedy przenikliwością intelektualną, reagować na te etyczne nowinki. Ponieważ jednak wskazywał na praktyczne konsekwencje głoszonych idei, na których ujawnienie się w realiach życia społecznego trzeba było jeszcze długo czekać, jego napomnienia były często traktowane jako wyraz ciasnoty intelektualnej i frustracji utraconą pozycją społeczno-polityczną. Gdy jednak po upływie dwóch stuleci pewne procesy kulturowe już się dokonały, wówczas objawiły się one również w samym Kościele, na gruncie twórczości naukowej katolickich teologów moralnych. Te niepokojące zjawiska nasiliły się pod koniec XX wieku na tyle, że Jan Paweł II poczuł się zmuszony do zareagowania na nie encykliką – kierowaną, co znamienne, do samych jedynie biskupów – poświęconą niektórym podstawowym problemom nauczania moralnego Kościoła<sup>12</sup>.

Warto zatem przyrzeć się nieco wnikliwiej zwartemu w niej nauczaniu Jana Pawła II. W obecnym kontekście szczególnie istotna będzie tu treść drugiego rozdziału *Veritatis splendor*, a konkretnie podrozdziału traktującego o relacjach między wolnością i prawem. Ważne w tym miejscu wydaje się to, że papież nie prezentuje tu żadnego nowatorskiego, autorskiego rozwiązania, lecz jedynie przypomina tradycyjne nauczanie, głęboko zakorzenione w wypowiedziach Ojców oraz Doktorów Kościoła.

Jan Paweł II zaczyna od podkreślenia kwestii kluczowej: „władza decydowania o dobru i złu nie należy do człowieka, ale wyłącznie do Boga” i zestawia tę prawdę z doktrynami, które „przyznają poszczególnym jednostkom lub grupom społecznym prawo decydowania o tym, co jest dobre, a co złe” (§ 36). A zatem kwestionuje on nowoczesne twierdzenie o autonomii moralnej ludzkiego rozumu, a dokładniej – autonomii moralnej tego, co nowocześni filo-

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, encyklika, Watykan 1993.

zofowie mieli na myśli pod pojęciem rozumu, czyli zdolności wyciągania normatywnych wniosków po dokonaniu subiektywnej obróbki intelektualnej danych, których dostarczają nam zmysły. Kwestionuje zatem autonomię moralną rozumu instrumentalnego, który nowoczesność przedstawiła jako rozum *par excellence*, czyniąc z pojmowanej w ten sposób

lem naszej indywidualnej odmienności względem innych. Tymczasem rozumność człowieka w nauczaniu Kościoła, podobnie jak u Platona, Arystotelesa czy u stoików jest pochodzenia boskiego i zasadza się na partycypacji człowieka – według nauki Kościoła – w Bożym *Logos*, będącym źródłem wszelkiej rzeczywistości (J 1, 3). O ile więc dla nowoczesnych



## W świetle *Magisterium* godność rozumu wyraża się w akceptacji prawa moralnego, które w ten sposób staje się własnym prawem człowieka.

racjonalności fundament pod nowoczesną kulturę intelektualną, której chorążymi uczyniono zakorzenione w wiedzy empirycznej nauki przyrodnicze. Jednocześnie jednak nie sposób przeoczyć w papieskim nauczaniu faktu, że podaniu w wątpliwość autonomii rozumu instrumentalnego towarzyszy afirmacja autonomii moralnej całkowicie odmiennie pojmowanego – rozumu praktycznego. Jan Paweł II podkreśla przede wszystkim jego zależność „od Mądrości Bożej, oraz konieczność – w obecnym stanie upadłej natury – Bożego Objawienia w poznaniu prawd moralnych także tych, które należą do porządku naturalnego”. Tym samym – dodaje papież – „człowiek przez swój rozum uczestniczy w odwiecznym prawie, którego jednak sam nie ustanawia”.

Jeśli teraz zestawimy te wypowiedzi papieskiego nauczania z poglądami filozofów kładących fundamenty pod nowoczesną kulturę intelektualną, to dostrzec można szczególną rzecz. Nowocześni filozofowie werbalnie afirmują ludzką rozumność w stopniu *prima facie* nieporównanie większym niż ma to miejsce na gruncie *Magisterium* Kościoła. Locke podkreśla chociażby, że normy porządku naturalnego są możliwe do poznania nawet bez objawienia<sup>13</sup>. Jednocześnie jednak proces ustalania treści tych norm jest niezwykle zindywidualizowany. Ludzki rozum staje się oto gwarantem i symbo-

filozofów godność rozumu ludzkiego zasadza się na jego indywidualnej niezależności względem innych, o tyle Jan Paweł II za św. Tomaszem przypomina, że „rozum czerpie swą prawdę i swój autorytet od wiecznego prawa, które jest niczym innym jak Mądrością samego Boga”. W świetle *Magisterium* Kościoła autorytet ludzkiego rozumu zasadza się na uznaniu jego zależności od Boga, która wyraża się w akceptacji przykazań moralnych. To one pozwalają prawidłowo rozpoznać „dobra osoby”, które, domagając się ochrony, stają się źródłem powinności. To właśnie posłuszeństwo przykazaniom staje się „pierwszym, niezbędnym etapem drogi ku wolności, jej początkiem”<sup>14</sup>.

Zależność ludzkiego rozumu od Boga nie ma jednak charakteru heteronomicznego. Zaakceptowane rozumnym aktem, pochodzące od stwórczego *Logosu* prawo moralne staje się własnym prawem człowieka, uzdalniającym go do rozumnego wniknięcia w strukturę rzeczywistości, co tradycyjnie pojmowane było zawsze w kategoriach królewskiego panowania nad światem<sup>15</sup>. Stanowisko takie było oczywiście nie do zaakceptowania dla nowoczesnych filozofów, których deizm – tak jak w przypadku Epikura – pozwalał wprawdzie zaakceptować tezę o istnieniu Boga, jednak czynił go rozumowi

13 Zob. Z. Rau, *Umowa...*, dz. cyt., s. 130 (XXXI).

14 Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, dz. cyt., pkt 13.

15 Tamże, pkt 38–40.

ludzkiemu całkowicie niedostępnym<sup>16</sup>. Dlatego o ile współczesna kultura czyni z wiary coś aracionalnego, a coraz częściej wręcz irracjonalnego, o tyle na gruncie kultury przednowoczesnej, gdzie spotkały się racjonalne dociekania greckich filozofów z prawdą chrześcijańskiego Objawienia, to dopiero wiara w pełni otwierała nas na to, co prawdziwie racjonalne. Tyle tylko, że wówczas rozumność nie

sób przednowoczesny staje się prawdziwym warunkiem życia wspólnotowego<sup>18</sup>. Dalszą konsekwencją przyjęcia tej przednowoczesnej perspektywy jest uznanie, że władza w społeczności ludzkiej nie jest moralnie suwerenna, lecz w swych działaniach musi przestrzegać uprzedniego, naturalnego ładu moralnego, co tak plastycznie przedstawiały chociażby stoickie koncepcje kosmopolityczne<sup>19</sup>.



## Nowocześnie autonomiczny rozum legitymizował moralnie bunt przeciwko zastanemu łaadowi – rozum, o którym pisze Jan Paweł II, nakazuje dobrowolne podporządkowanie się naturalnemu łaadowi, rozwijające i umacniające jego podobieństwo do Boga.

jest autonomicznym czynnikiem indywidualizującym i separującym od innych, lecz pozwala człowiekowi uświadomić sobie zarówno swą zależność od Stwórcy, jak i łączność z innymi ludźmi poprzez możliwość tego samego poznania etycznego. To właśnie dzięki tak rozumianej racjonalności mógł człowiek wspólnie odkrywać to samo dobro i odróżniać je od zła. O ile więc pojmowana nowocześnie autonomia moralna jest czymś, co uniemożliwia życie wspólnotowe i czego człowiek musi wyrzec się na rzecz suwerena, którego materializująca się pod postacią ustawy wola uczyni dopiero z jednostek wspólnotę<sup>17</sup>, o tyle rozumność pojmowana na spo-

Gdy zatem nowocześnie autonomiczny rozum legitymizował moralnie bunt przeciwko zastanemu łaadowi – początkowo zaledwie społecznemu, ale z czasem w coraz większym stopniu również przeciwko porządkowi przyrody i wszelkiej idei dopuszczającej istnienia niekonwencjonalnego ładu – to rozum, o którym pisze Jan Paweł II, nakazuje dobrowolne podporządkowanie się prawdzie stworzenia, poprzez dokonywanie czynów moralnie dobrych, co z kolei czyni człowieka bardziej ludzkim, rozwijając i umacniając jego podobieństwo do Boga<sup>20</sup>.

Tymczasem to Bóg właśnie jest na gruncie współczesnej kultury ukazywany jako główne zagrożenie dla ludzkiej wolności i racjonalności. Z tego też powo-

16 T. Hobbes, *Leviathan*, 1, 5 „For reason, in this sense, is nothing but reckoning (that is, adding and subtracting) of the consequences of general names agreed upon for the marking and signifying of our thoughts; I say marking them, when we reckon by ourselves; and signifying, when we demonstrate or approve our reckonings to other men”. Por. tenże, *Lewiatan...*, dz. cyt., s. 35.

17 Por. I. Kant, *Metafizyczne podstawy...*, § 41, s. 115.

18 Arystoteles, *Polityka*, I, 1, 11 (1253a); Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 27.

19 Cicero, *De legibus*, I, 7, 23; M.T. Cynceron, *O państwie. O prawach. O powinnościach O cnotach*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1960, s. 210; M. Aureliusz, *Rozmyślenia*, IV, 4, przeł. M. Reiter, Warszawa 1988, s. 32.

20 Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, dz. cyt., pkt 39.



du bunt przeciw nauczaniu moralnemu Kościoła ukazującemu naturalny ład rzeczywistości stworzonej jest tak spektakularnie obecny we współczesnej kulturze. Ten bunt jednak, choć wznieca się go w imię humanizmu, oznacza w gruncie rzeczy zaparcie się naszego człowieczeństwa. To bowiem podobieństwo do Boga, wyrażające się w ludzkiej rozumności, pozwalającej odróżnić dobro od zła i sprawiedliwość od niesprawiedliwości, jak wskazywał na to już Arystoteles<sup>21</sup>, jest tym, co odróżnia człowieka od zwierząt. Dlatego też na gruncie nowoczesnej kultury mamy coraz więcej kłopotu z uzasadnieniem nieprzekraczalnej różnicy, jaka na płaszczyźnie etycznej istnieje między nami i innymi organizmami. Ostatnio przejawia się to spektakularnie w wyraźnej tendencji do uznawania zwierząt za podmioty praw. Co więcej, patrząc na nowoczesną wszak konstrukcję praw podmiotowych, trzeba od razu stwierdzić, że ten kierunek ich rozwoju nie powinien być wcale zaskakujący, mieszcząc się w logice nowocześnie pojmowanej normatywności oraz będącej dla niej podstawą – nowocześnie pojmowanej racjonalności.

Podsumowując, chciałbym zwrócić raz jeszcze uwagę na fakt, że koncentrowałem się na wątku

---

21 Arystoteles, *Polityka...*, dz. cyt.; Arystoteles, *Dzieła...*, dz. cyt., s. 27.

nauczania Jana Pawła II, które bynajmniej nie jest naznaczone szczególnym rysem jego indywidualności. Jest to nauczanie upominające się o poszanowanie dla tradycyjnej postaci nauczania moralnego Kościoła, które kształtowało się w oparciu o klasyczne (przednowoczesne) kategorie intelektualne. Warto zwrócić chociażby uwagę na doniosłość, jaką dla tego wątku encykliki, mają pisma świętych: Augustyna i Grzegorza z Nyssy. Dlatego wydaje się, że adekwatną odpowiedzią na kryzys współczesnej kultury intelektualnej jest powrót do kultury klasycznej. Oczywiście oznacza to konieczność tłumaczenia jej w sposób komunikatywny dla współczesnego człowieka, jednak baczycy należy na to, by chęć komunikatywności nie zafałszowała treści istotnych dla tożsamości kultury klasycznej. Wydaje mi się, że nauczanie Jana Pawła II zawarte w encyklice *Veritatis splendor* stanowi właśnie przykład, w jaki sposób można to czynić. Często jednak można się zetknąć z takim rozkładaniem akcentów przy interpretacji klasycznych tekstów, które w sposób diametralny odwraca ich właściwe znaczenie. W ten sposób zamiast odnaleźć w klasycznej filozofii wskazówki do wyjścia z obecnej matni intelektualnej, będziemy w nią głębiej brnąć, dziwiąc się, że otaczająca nas rzeczywistość jest coraz bardziej niehumanitarna.