



MARIAN MACHINEK

Ks. prof. dr hab., Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

## Koncepcja prawa naturalnego jako przestrzeń spotkania wiary i rozumu

The Concept of Natural Law as a Space of Encounter between Faith and Reason

Wśród wielu wymiarów sensu ludzkiej egzystencji bez wątpienia istotne miejsce zajmuje wymiar moralny. Człowiek chce mieć świadomość, że działa nie tylko racjonalnie, ale i z moralnego punktu widzenia słusznie, tzn. po prostu dobrze. Choć doświadczenie moralne należy do najbardziej osobistych, najgłębszych doświadczeń ludzkich, to jednak odpowiedź na pytanie o właściwą miarę działania moralnego nie może być jedynie indywidualna. Dlatego refleksja etyczna przez wieki zajmowała się kwestią prawa moralnego, tzn. zasad i norm obowiązujących wszystkich ludzi. Pytania o istnienie takich norm oraz sposób ich poznania i uzasadnienia nabrało w naszych czasach szczególnego znaczenia. W obliczu nieustannie narastających konfliktów, które coraz częściej nabierają wymiarów globalnych, nie będzie przesadą stwierdzenie, że los świata zależy od głębokiego porozumienia na płaszczyźnie etycznej między zwolennikami różnych opcji światopoglądowych. Nie chodzi przy tym jedynie o ustalenia prawne – chociaż te mają swoje istotne znaczenie – ale o porozumienie dotyczące fundamentalnych wartości ludzkich, których moc zobowiązująca nie byłaby kwestionowana.

Za niepokojący należy uznać fakt, że dotychczasowe, powszechnie przyjmowane kodeksy etyczno-prawne, których klasycznym wyrazem była np. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r., coraz częściej bywają stawiane pod znakiem zapytania, bądź też traktowane jedynie jako przejściowy etap na drodze rozwoju moralności. Jednym z powodów tej kontestacji jest niewątpliwie kwestionowanie podstawy, w oparciu o którą zasady te zostały sformułowane: jest nią, mająca judeochrześcijańskie korzenie, koncepcja człowieka. W oparciu o nią, modyfikowaną i pogłębianą w ciągu wieków, chrześcijańscy myśliciele adaptowali i pogłębiali starożytną naukę o prawie naturalnym<sup>1</sup>. Figura argumen-

<sup>1</sup> Por. W. Kluxen, *Naturrecht. I. Philosophisch*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, wyd. III, t. 7, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1998, kol. 684-688.

tacyjna prawa naturalnego bywa nie bez powodu utożsamiana z katolicką doktryną moralną<sup>2</sup>, należy bowiem od czasów jej zmodyfikowanego sformułowania przez św. Tomasza z Akwinu do podstawowego arsenału nauczania moralnego Magisterium Kościoła. Chociaż wobec podnoszonej ciągle na nowo krytyki, ale także pod wpływem nowych nurtów myślowych, idea prawa naturalnego była modyfikowana i ulegała rozwojowi, to jednak odwołanie do natury również we współczesnym nauczaniu Kościoła nie straciło nic ze swej aktualności.

Niniejsze przedłożenie nie może z oczywistych względów zawierać szczegółowej analizy niezwykle rozbudowanej problematyki prawa naturalnego. Przeglądowe opracowania tego typu są dostępne zarówno w polskojęzycznej<sup>3</sup>, jak i zagranicznej<sup>4</sup> literaturze etycznej i teologiczno-moralnej. Przedmiotem poniższych analiz – poza sumarycznym przedstawieniem współczesnej kontestacji nauki o prawie naturalnym – będzie kluczowy problem tej nauki: relacja rozumu do skłonności naturalnych, a w tym kontekście pytanie o samo pojęcie natury oraz o normatywny wymiar ludzkiej cielesności.

## 1. KONTESTACJA NAUKI O PRAWIE NATURALNYM

Odwołanie do ludzkiej natury stanowiło przez stulecia niekwestionowany fundament i punkt odniesienia w poszukiwaniu powszechnie obowiązujących norm moralnych. Znaczenie tej koncepcji odkryli już myśliciele starożytności, którzy poprzez jej adaptację ustanowili płaszczyznę pozwalającą na refleksję etyczną nie zacieśnioną jedynie do wspólnoty wierzących w Chrystusa. Wyzwania związane z wielkimi odkryciami geograficznymi w XV i XVI w. postawiły na nowo pytanie o powszechnie obowiązujące normy moralne przekraczające granice kulturowe i w konsekwencji przyczyniły się do dalszego rozwoju idei prawa naturalnego.

Oczywistość, z jaką odwoływano się do natury w uzasadnianiu nawet bardzo szczegółowych norm moralnych stała się jednak jedną z przyczyn kryzysu

<sup>2</sup> Por. K. Haakonsen, *Natural law*, w: *Encyclopedia of Ethics*, red. L.C. Becker, C.B. Becker, wyd. II, New York-London 2001, s. 1205nn.

<sup>3</sup> Warto przywołać tu dawniejsze opracowanie A. Szostka, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990. Zob. także I. Mroczkowski, *Współczesne interpretacje prawa naturalnego*, w: J. Nagórny, J. Gocko, *Prawo naturalne. W poszukiwaniu fundamentu jedności europejskiej*, Lublin 2002, 45-61.

<sup>4</sup> Problematyka ta bywa omawiana w podręcznikach teologii moralnej ogólnej, np. A. Günthör, *Der Christ – gerufen zum Leben*, T. 1: *Allgemeine Moraltheologie Vallendar-Schönstatt*, Patris Verlag 1993, s. 214-260; zob. także W. Waldstein, *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschliche Gesellschaft*, Augsburg 2010; *Natur. Ein philosophischer Grundbegriff*, red. H.-G. Nissing, Darmstadt 2010; krytycznie: H. Weber, *Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort*, Graz-Wien-Köln 1991, s. 121-123; S. Ernst, *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*, München 2009, s. 133-164.

tej idei. Do niewątpliwego jej przeciążenia doszły inne czynniki, pogłębiające ten kryzys. Należy do nich niewątpliwie związana z myślą najpierw protestancką, a później także oświeceniową krytyka metafizyki aż do całkowitego zakwestionowania jej prawomocności jako narzędzia adekwatnej refleksji antropologicznej<sup>5</sup>. Ta zmiana dotychczasowego paradygmatu rozumiana była jako promocja jednostki oraz jej moralnej autonomii. Zgodnie z myślą oświeceniowo-kantowską normy moralne powinny być formułowane nie w oparciu o naturę, ale w dystansie do niej, a więc także do manifestujących się w niej naturalnych inklinacji.

Drugim czynnikiem, który spotęgował sceptycyzm wobec koncepcji prawa naturalnego był niewątpliwie rozwój nauk empirycznych. Wraz z nim nastąpiła całkowita redefinicja pojęcia natury, a w konsekwencji i prawa naturalnego. Dawne, *jakościowe* pojęcie natury jako istoty rzeczy, zostało zastąpione pojęciem *ilościowym*, definiującym naturę jako całość faktycznej rzeczywistości, bądź też jako tą jej część, która nie została dotknięta ingerencją człowieka. W miejsce teleologicznego spojrzenia na naturę (także na naturę ludzką), pojawiło się rozumienie natury jako surowca. Miejsce pytania o własną doskonałość, do której dążą poszczególne byty, zajęło pytanie o możliwość ich efektywnego wykorzystania i postrzeganie natury w kategoriach przyczynowości i eksperymentu. Prawo naturalne zaczęło utożsamiać z fizykalnym porządkiem natury („prawa natury”), którego odkrywaniem i wyjaśnianiem zajmują się nauki przyrodnicze<sup>6</sup>. Popularyzacja kartezjańskiego obrazu człowieka doprowadziła do tego, że pojęcie natury ludzkiej zostało zawężone do sfery cielesnej, a ta – zdegradowana do bycia „ciałem pośród ciał” – umieszczona została w opozycji do autonomicznego rozumu. Tak postrzegana natura ludzka nie mogła już stanowić punktu odniesienia dla moralności, która stała się teraz domeną autonomicznego rozumu, a w płaszczyźnie społecznej – wynikiem porozumienia suwerennych podmiotów. W efekcie tych procesów za jedyną szeroko akceptowalną podstawę nomyślu etycznego uznaje się dziś niejednokrotnie wolny od nacisków dyskurs (*herrschaftsfreier Diskurs*<sup>7</sup>) różnych opcji, połączony z rezygnacją z roszczeń związanych z własnym stanowiskiem i gotowością do poszukiwania etycznego kompromisu. Publiczna debata jako platforma wymiany myśli i ścierania się różnych zapatrywań stała się faktycznie nieodłącznym elementem kształtującym

<sup>5</sup> Również zdaniem niektórych współczesnych autorów metafizyka powinna zostać radykalnie zastąpiona przez filozoficzną antropologię, nie odwołującą się w swej argumentacji do istnienia Boga, a więc agnostyczną, bądź nawet ateistyczną. Por. E. Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007.

<sup>6</sup> Historyczne aspekty pojęcia natury zostały obszernie omówione w opracowanym przez kilku autorów haśle „Natur” w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 6, Basel-Stuttgart 1984, kol. 421-478.

<sup>7</sup> Ta lansowana m.in. przez Jürgena Habermasa droga znajdowania rozwiązań problemów etycznych, jest nie tylko problematyczna (czyż nie dochodzi tu do swoistego „dogmatyzowania” zdania większości w kwestiach etycznych?), ale też praktycznie niewykonalna (przestrzeń publicznej debaty nigdy nie jest wolna od nacisków, ale jest areną ścierania się różnych interesów, nierzadko starannie ukrywanych za oficjalnie prezentowanymi deklaracjami).

współczesne demokratyczne społeczeństwa, jednak nadzieje, że dzięki niej uda się stworzyć nowy katalog powszechnie akceptowanych wartości, a na ich podstawie – zręby światowego etosu, okazały się być płonne.

W kontekście współczesnego relatywizmu wraca ponownie pytanie o solidniejszy fundament dla powszechnie przyjmowanych zasad etycznych. Mimo to pojęcie prawa naturalnego nie cieszy się dobrą estymą ani w środowiskach etyków, ani prawników. Jednym z powodów może być historyczna hipoteka ciążyąca na nauce o prawie naturalnym, a szczególnie jej neoscholastyczne zawężenia. Paradoksalnie to właśnie spór z koncepcjami oświeceniowymi, a przede wszystkim z naukami empirycznymi, dla których natura jest mierzalną empirycznie, pozbawioną znaczenia normatywnego rzeczywistością (*factum brutum*), doprowadził do zawężenia prawa naturalnego do prostej dedukcji konkretnych norm z nazbyt biologicznie rozumianej natury ludzkiej. Stąd krytykom nauki o prawie naturalnym kojarzy się ono z gotowym systemem norm, wydedukowanych bezpośrednio z przesłanek metafizycznych bądź nawet z biologiczno-fizykalnych prawidłowości. Tak sformułowane normy moralne wydają się być całkowicie heteronomiczne wobec działającego podmiotu, a gdy dodatkowo zostaną zaopatrzone w religijną legitymację, spotykają się ze zdecydowanym odrzuceniem.

Te niewątpliwie problematyczne skostnienia nie są jednak w stanie zdyskredytować idei prawa naturalnego. Spór nie dotyczy bowiem jedynie jakiegoś pobocznego zagadnienia etycznego, ale jest w swej istocie sporem o człowieka, o jego cielesno-duchową naturę, a także o samą istotę moralności. Ani dla zwolenników, ani dla przeciwników idei prawa naturalnego nie ulega wątpliwości, że normy moralne są statuowane w wyniku aktywności ludzkiego rozumu. W jaki sposób jednak rozum wykonuje to zadanie? Jakkolwiek chciałoby odpowiedzieć na to pytanie, nie sposób zanegować egzystencjalnego kontekstu, w jakim działanie porządkującego rozumu ludzkiego się dokonuje: jest to zawsze rozum zakotwiczony w konkretnej cielesnej egzystencji. Jakie znaczenie dla normoodkrywczej i zarazem w pewnym sensie normotwórczej pracy rozumu mają zatem naturalne skłonności manifestującej się w duchowo-cieleśnej naturze osoby?

Spór o normatywny wymiar ludzkiej natury bywa współcześnie zazwyczaj prowadzony w dwóch kierunkach. Pierwszy z nich ma charakter formalny i dotyczy samej możliwości uwzględnienia deskryptywnych wypowiedzi dotyczących natury przy poszukiwaniu i formułowaniu wniosków normatywnych. Ta szeroko dyskutowana problematyka, związana z zarzutem tzw. błędu naturalistycznego (*naturalistic fallacy*) nie może być w tym miejscu szerzej omówiona<sup>8</sup>. Warto jedynie wspomnieć, iż całkowita negacja związku pomiędzy

<sup>8</sup> Spośród opracowań tego zagadnienia w języku polskim warto wskazać na: J. Merecki, *Błąd naturalistyczny a prawo naturalne. Josefa Fuchsa krytyka tomistycznej koncepcji prawa*, „Roczniki Filozoficzne” nr 2, 1993, s. 73-90.

twierdzeniami typu „jest” a tymi typu „powinno być”, której zwolennicy powołują się zazwyczaj na poglądy Davida Hume’a (1711–1776) i George’a Edwarda Moore’a (1873–1958), nie jest do utrzymania. Zresztą, jak wynika z głębszych analiz<sup>9</sup>, obydwu myślicielom obce było tak radykalne rozdzielenie obu porządków, a ostrze swej krytyki kierowali raczej przeciwko pewnym formom metaetycznego deskryptywizmu<sup>10</sup>. Druga, głębsza jak się wydaje płaszczyzna dyskusji dotyczy już nie tyle *formalnego*, ile *treściowego* aspektu idei prawa naturalnego. Chodzi o możliwość i sposób dokładniejszego określenia tych wymiarów natury, które mogłyby stać się punktem odniesienia dla refleksji etycznej. Zagadnienie to osiąga swoją kulminację w pytaniu o normatywny wymiar ludzkiej cielesności oraz jej relację do porządkującej roli rozumu praktycznego<sup>11</sup>.

## 2. SKŁONNOŚCI NATURALNE A ROZUM PRAKTYCZNY – PRZEGLĄD STANOWISK

W jaki zatem sposób w ludzkiej naturze manifestuje się powinność moralna i jakie ma ona znaczenie w działaniu rozumu praktycznego? Tradycyjna, oparta na koncepcji św. Tomasza odpowiedź na to pytanie koncentruje się na normatywnym wymiarze tzw. skłonności naturalnych (*inclinaciones naturales*) oraz ich uwzględnieniu przez rozum praktyczny. Od razu należy jednak zaznaczyć, że pojęcie skłonności naturalnych nie oznacza po prostu poruszeń i pragnień witalnych (i w tym sensie „naturalnych”), wynikających np. z ludzkiej biologii. Chodzi o inklinacje ku celom, będącym jednocześnie fundamentalnymi dobrami, bez których człowiek nie osiągnie swej doskonałości. Zgodnie z założeniem koncepcji prawa naturalnego są one wpisane w ludzką naturę przez Stwórcę, a więc uprzedzają etyczny namysł<sup>12</sup>.

We współczesnej debacie wyróżnić można kilka modeli relacji między manifestującymi się w ludzkiej naturze inklinacjami a porządkującą aktywno-

<sup>9</sup> Por. np. J. Müller, *Ist die Natur ethisch irrelevant? Zur Genealogie des naturalistischen Fehlschlusses*, w: *Natur*, red. H.-G. Nissing, s. 99-114.

<sup>10</sup> Jak stwierdza Eberhard Schockenhoff, formułowanie imperatywów w oparciu o przesłanki indykatywne może być uprawnione, jeżeli przynajmniej jedna z tych przesłanek ma charakter imperatywny. Por. E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996, s. 67-69.

<sup>11</sup> Klasyczne rozróżnienie *rozumu teoretycznego*, dzięki któremu dokonuje się poznanie rzeczywistości od *rozumu praktycznego* formułującego wnioski dotyczące właściwego działania oraz skłaniającego do jego podjęcia, nie oznacza, że w człowieku istnieją dwie odrębne od siebie władze rozumowe. Raczej chodzi o różne aktywności tego samego ludzkiego rozumu, które, zakorzenione w tej samej władzy duchowej, są ukierunkowane na różne cele.

<sup>12</sup> Por. A. Saberschinsky, *Naturrecht*, w: A. Franz, W. Baum, K. Kreutzer, *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 2003; por. także M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 289, 291-311, szczególnie s. 298-304.

ścią rozumu praktycznego<sup>13</sup>. Modele te nawiązują do myśli św. Tomasza i chociaż w szczegółach znacznie od siebie odbiegają, usiłują uchodzić za adekwatne interpretacji poglądów Akwinaty. Wszyscy analizowani autorzy podkreślają za Tomaszem racjonalny charakter prawa naturalnego<sup>14</sup> oraz pierwszą, poznawaną intuicyjnie i nieomylnie zasadę tego prawa, wyrażającą się w nakazie czynienia dobra i unikania zła. Różnice dotyczą pytania czy i w jakim zakresie skłonności naturalne ukierunkowują rozum praktyczny w stronę tego, co moralnie dobre.

#### a) Rozum odczytuje gotowe normy moralne

Zgodnie z pierwszym stanowiskiem prawo naturalne jest na tyle wpisane w ontologiczny porządek natury, że rola rozumu praktycznego ogranicza się do formułowania bezpośrednich wniosków płynących z prawd ontologicznych. Normy prawa naturalnego są tu bezpośrednimi konkluzjami z metafizycznych przesłanek. Porządek naturalny wydaje się być gotowym kodeksem norm, które rozum praktyczny musi jedynie w ramach apriorycznej dedukcji odczytać i zastosować do konkretnej sytuacji.

Wielu badaczy wskazuje, że właśnie taki pogląd, właściwy dla koncepcji neoscholastycznych, stał się jedną z przyczyn współczesnego kryzysu całej idei prawa naturalnego. Tak radykalne pomniejszenie roli rozumu praktycznego nie może być uznane za słuszne. Wprawdzie rozum nie formułuje norm moralnych w „normatywnej próżni”, w całkowitym oddzieleniu od całości cielesno-duchowej egzystencji osoby. Nie można go jednak redukować do roli skanera, odczytującego bezpośrednio poszczególne nakazy i zakazy wyłącznie w oparciu o ontologiczne przesłanki, co zdaje się zakładać to stanowisko.

#### b) Rozum niezależny od skłonności naturalnych

Za równie niewystarczające należy uznać stanowisko przeciwne, w ramach którego rozum praktyczny jest określany jako wolny od wpływu inklinacji naturalnych. Pojęcie prawa naturalnego ma tu jedynie charakter formalny i oznacza strukturalne prawo działania rozumu praktycznego, jego formalne „uwolnienie” do autonomicznej aktywności normotwórczej. Sens prawa naturalnego ogranicza się do nakazu racjonalnego działania, natomiast pytanie o treść norm moralnych pozostaje otwarte. Mamy tu zatem do czynienia z całkowitą autonomią rozumu praktycznego w stosunku do skłonności naturalnych<sup>15</sup>. W ramach teologicznego uzasadnienia tego stanowiska wskazuje się na stworzenie

<sup>13</sup> W analizie poszczególnych stanowisk wykorzystano rozważania E. Schockenhoffa, *Naturrecht und Menschenwürde*, s. 148-154 oraz D.S. Crawforda, *Natural Law and the Body: Between Deductivism and Parallelism*, „Communio” 35 (2008), s. 338-344.

<sup>14</sup> Dla św. Tomasza prawo jest zawsze „ordinatio rationis” (Sth I-II, q. 90, a. 1). Odnosi się to także do prawa naturalnego.

<sup>15</sup> E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde*, s. 150.

człowieka na obraz i podobieństwo Boże, które jest tu rozumiane jako wyposażenie człowieka w nieograniczoną wolność w rozumnym kierowaniu własnym życiem. W tym kontekście używane bywa określenie „autonomia teonomiczna”<sup>16</sup>.

Stanowisko to traktuje skłonności naturalne jako całkowicie zewnętrzne w stosunku do rozumu praktycznego i właśnie takie podejście stanowi o jego słabości. Tak daleko sięgające rozdzielenie wymiaru naturalnego od aktywności rozumu mija się z codziennym doświadczeniem moralnym. Nie istnieje działający rozum, który nie byłby „wcielony”. Oznacza to nie tylko powierzchowny związek, ale wzajemne przenikanie się dynamizmów cielesnych i właściwości duchowych, sprawiające, że naturalne impulsy nigdy nie są przez człowieka doświadczane jako czysto zewnętrzne.

### c) Skłonności naturalne – „wstępny projekt” dóbr moralnych

Kolejne stanowiska usiłują docenić znaczenie skłonności naturalnych w normującym wysiłku ludzkiego rozumu, chociaż czynią to w różnym stopniu. Zgodnie z trzecim stanowiskiem rozum ludzki nie formułuje wprawdzie norm moralnych całkowicie niezależnie od skłonności naturalnych, stanowią one dla niego jednak jedynie rodzaj ogólnych wektorów, wskazujących na właściwe osobie ludzkiej dobra. Prawo naturalne obejmowałoby zatem pewne pole dyspozycji (*Dispositionsfeld*), wstępne przesłanki (E. Schockenhoff używa takich określeń, jak: „wstępny projekt” – *Vorentwurf*, „podstawowy zarys” – *Grundriss*, „surowy szkic” – *Rohskizze*<sup>17</sup>) tego, co moralnie dobre. W poszukiwaniu dobra moralnego stanowi ono wprawdzie dla rozumu praktycznego zobowiązujący punkt odniesienia, ale nie zawiera gotowych norm, a jedynie „metanormy” (W. Korff), które domagają się konkretyzacji. Tej rozum dokonuje już samodzielnie, znajdując odpowiednie drogi i środki (a więc formułując konkretne normy) do realizacji wskazanych celów i osiągnięcia wyznaczonych dóbr. Punktem odniesienia dla poszukującego norm moralnych rozumu nie jest po prostu rozwijająca się według biologicznych praw ludzka cielesność, ale to, co jest odpowiednie (= naturalne) dla człowieka jako istotny cielesno-duchowej. Naturalne inklinacje uzyskują znaczenie normatywne dopiero poprzez ich uporządkowanie przez rozum<sup>18</sup>.

Koncepcja powyższa okazuje się niezwykle pojemna, gdyż bardzo ostrożnie określa normatywne znaczenie skłonności naturalnych. Stąd też wśród jej zwolenników są zarówno ci, którzy dążą do zminimalizowania znaczenia natu-

<sup>16</sup> Pojęcie teonomicznej autonomii bywa jednak używane także przez tych, którzy nie opowiadają się za całkowitą niezależnością rozumu praktycznego od skłonności naturalnych. Por. K. Demmer, *Naturrecht*, w: LTHK<sup>3</sup>, t. 7, kol. 689: „Durch den Glauben wird die Vernunft in ihr Eigensein freigesetzt und mißt den Gesamtbereich des Naturrechtes aktiv entdeckend aus (VS 40) ohne in immanentistischer Verkrümmung zu enden”.

<sup>17</sup> E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde*, s. 151.

<sup>18</sup> Tamże, s. 183-184.

ralnych inklinacji, jak też rzeczniczy ich szerszego uwzględnienia przy zachowaniu prymatu rozumu praktycznego. Generalnie jednak naznaczona jest ona nieskrywanym sceptycyzmem wobec normatywnego znaczenia ludzkiej natury i – jak się wydaje – niezbyt adekwatnie określa znaczenie rozumu przy formułowaniu norm moralnych, skłaniając się nierzadko w stronę przedstawionego powyżej drugiego stanowiska.

#### d) Jedność skłonności naturalnych i rozumu praktycznego

Ostatnie z prezentowanych stanowisk akcentuje jeszcze ściślej związek rozumu praktycznego i skłonności naturalnych. Punktem wyjścia jest co prawda znów podkreślenie autonomii rozumu praktycznego, działającego paralelnie do rozumu teoretycznego w oparciu o własne pryncypia. Jednak rozum praktyczny operuje tu niejako „w ramach” skłonności naturalnych i poprzez nie, co suponuje daleko idący związek obydwu tych elementów. Chociaż bowiem nie sposób ich wzajemnie do siebie redukować, to w rzeczywistości nigdy nie występują oddzielnie. Martin Rhonheimer, czołowy przedstawiciel tego stanowiska<sup>19</sup>, nie waha się przyrównać wzajemnej relacji rozumu praktycznego i skłonności naturalnych do relacji materii i formy<sup>20</sup>. Moralne cele i dobra nie są odkrywane w „zewnątrznej” naturze, nie są też efektem metafizycznej spekulacji. Ujawniają się rozumowi praktycznemu niejako „od wewnątrz”, w akcie uświadamiania i porządkowania naturalnych inklinacji. Chodzi zatem już nie o ogólny kierunek i wstępny szkic tego, co dobre, ale o głęboką jedność materialnych skłonności natury z rozpoznawanym przez rozum moralnym dobrem<sup>21</sup>. Rhonheimer podkreśla, że prawo naturalne stanowi odzwierciedla partycypację prawa wiecznego w racjonalnym stworzeniu.

Atutem tego stanowiska jest konsekwentne zachowanie jedności cielesnoduchowej osoby ludzkiej. Rhonheimer zdaje się unikać zarówno deprecjonowania normatywnego wymiaru natury, jak i niedoceniań znaczenia rozumu praktycznego. W twórczy też sposób podejmuje centralne idee tomaszowej koncepcji prawa naturalnego. Zdaniem krytyków koncepcja ta jednak zbyt mocno akcentuje jedność skłonności naturalnych i rozumu praktycznego: w miejsce komplementarności tych dwóch elementów pojawia się ich niemalże tożsamość. Koncepcja ta zdaje się też niewystarczająco uwzględniać znaczenie doświadczenia moralnego w formułowaniu konkretnych norm moralnych<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Por. M. Rhonheimer, *Natural Moral Law: Moral Knowledge and Conscience. The Cognitive Structure of the Natural Law and the Truth of Subjectivity*, w: [http://www.academiavita.org/template.jsp?sez=Publicazioni&pag=testo/nat\\_dig/rhonheimer/rhonheimer&lang=english](http://www.academiavita.org/template.jsp?sez=Publicazioni&pag=testo/nat_dig/rhonheimer/rhonheimer&lang=english) [dostęp: 24-09-2010].

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Por. D.S. Crwaford, *Natural Law and the Body*, s. 341-342.

<sup>22</sup> Por. E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde*, s. 154.



Analiza przedstawionych modeli wzajemnej relacji rozumu praktycznego i skłonności naturalnych ujawniła raz jeszcze szczegółowe punkty sporu. Chodzi o zakres i charakter normatywnej kompetencji ludzkiego rozumu, jak również o normatywne znaczenie faktu zakotwiczenia tego rozumu w ludzkiej cielesności.

Jakkolwiek spróbuje się rozwiązać te problemy, jedno wydaje się bezsporne: adekwatne rozumienie prawa naturalnego jest możliwe jedynie przy uwzględnieniu cielesno-duchowej jedności osoby ludzkiej. Chociaż nie można obu tych wymiarów wzajemnie do siebie redukować, to jednak nie sposób też pomniejszać znaczenia tego, że człowiek doświadcza siebie nie inaczej, niż jako uduchowione ciało albo ucieleśniony duch<sup>23</sup>. W działaniu moralnym jedność ta ukazuje się szczególnie wyraźnie.

### 3. ROZUM WOBEC STWÓRCZEGO WYMIARU LUDZKIEJ NATURY

Analiza współczesnych koncepcji prawa naturalnego ujawnia daleko idącą ostrożność w określaniu jego znaczenia i treściowej zawartości. Nawet, jeżeli nie neguje się samej idei, ma ona nierzadko znaczenie jedynie formalne. Wielu współczesnych teologów uznaje ideę prawa naturalnego jedynie w takim stopniu, w jakim może ona zostać wkomponowana w kontekst laickich koncepcji etyki autonomicznej. Przyszłość tej idei i jej użyteczność we współczesnym dyskursie etycznym, zależy, jak się wydaje, od głębszego rozważenia dwóch kluczowych zagadnień. Zostaną one poniżej zarysowane w oparciu o teksty dwóch ostatnich papieży, którzy w swoim nauczaniu poświęcili im sporo miejsca.

#### a) Do jakiej koncepcji rozumu odwołuje się idea prawa naturalnego?

Pierwszym zagadnieniem jest rozumienie ludzkiej rozumności. Dominacja metody empirycznej w refleksji naukowej sprawiła, że także w naukach normatywnych ten wymiar racjonalności osiągnął wyjątkowe znaczenie<sup>24</sup>. To właśnie nowożytne koncepcje racjonalności, jak twierdzi Benedykt XVI, przyczyniły się do zmarginalizowania nauki o prawie naturalnym<sup>25</sup>. Jeszcze przed objęciem Stolicy Piotrowej, a także jako papież w swoich najbardziej spektakularnych i najszerzej komentowanych wystąpieniach, Benedykt XVI wielokrotnie apelował o oczyszczenie i dowartościowanie wszystkich wymiarów ludzkiego rozumu. W jego „samoograniczeniu” do wyłącznie empiryczno-racjonalnej logiki widzi Benedykt XVI główną przyczynę cechującego współczesną naukę redukcyjnego podejścia do natury, a w ostateczności i do człowieka. Trafność zrodzonej z syntezy kartezjanizmu i empiryzmu koncepcji racjonalności zdają

<sup>23</sup> Por. Jan Paweł II, *List do Rodzin*, 19.

<sup>24</sup> Por. K. Stachewicz, *Kilka uwag o racjonalności. Wprowadzenie*, „Filozofia chrześcijańska” 6, 2006, 7-15.

się potwierdzać odkrycia naukowe i osiągnięcia techniczne. Okazuje się ona jednak nieprzydatna w poszukiwaniu odpowiedzi na najgłębsze ludzkie pytania, w tym także na pytania moralne<sup>26</sup>. Rozum zdominowany przez logikę empiryczną, która pozwoliła człowiekowi głęboko wniknąć w struktury materii, może okazać się niezdolny do uchwycenia, jak powiada papież, obecnego w niej etycznego przesłania<sup>27</sup>. Obecny w stworzeniu „język Logosu” nie ogranicza się bowiem jedynie do wymiaru matematycznego, ale obejmuje także wymiar estetyczny, a przede wszystkim moralny<sup>28</sup>. Wymiary te, chociaż nie mogą zostać uchwycone przez nauki przyrodnicze, okazują się być fundamentalne dla określenia miary prawdziwie ludzkiego, słusznego i dobrego postępowania. Jak podkreślił Benedykt XVI w niewyłoszonym przemówieniu w rzymskim uniwersytecie La Sapienza, prawda, do której poznania zdolny jest wolny od samoograniczeń ludzki rozum, oznacza coś więcej niż wiedza: poznanie prawdy zmierza do poznania dobra<sup>29</sup>. Dopiero pełne poznanie prawdy o rzeczywistości

<sup>25</sup> Jak stwierdza Anton Rauscher, Joseph Ratzinger był na początku swojej teologicznej drogi sceptyczny wobec znaczenia idei prawa naturalnego, uważając pojęcie natury za wynik procesu teologicznej abstrakcji, wymuszony przez konieczność inkulturacji. W okresie późniejszym jednak coraz częściej pojawiają się pozytywne refleksje, których zwieńczeniem jest przyjęcie istnienia moralnych pra-przekonań o dobru i złu, pierwotnej ogólnoludzkiej ewidencji (*menschheitliche Evidenz*) w tej dziedzinie. Ratzinger sięga tu chętnie do pojęcia anamnezy. Por. A. Rauscher, *Benedikt XVI und das natürliche Sittengesetz. Auseinandersetzung mit problematischen Zeitströmungen*, w: *Mensch und Naturrecht in Evolution*, red. W. Freistetter, R. Weiler, Wien-Graz 2008, s. 84.

<sup>26</sup> Benedikt XVI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. Vorlesung des Papstes beim Treffen mit Vertretern der Wissenschaften im Auditorium Maximum der Universität Regensburg am 12. September 2006*, w: Benedikt XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg-Basel-Wien 2006, s. 26-32.

<sup>27</sup> Por. Benedikt XVI, *Ansprache an die Teilnehmer an dem von der Päpstlichen Lateranuniversität veranstaltete Internationalen Kongress über das natürliche Sittengesetz (12 II 2007)*, w: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2007/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070212\\_pul\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul_ge.html) [dostęp: 06-09-2010]. Por. tenże, *Prawo moralne i poszukiwanie etyki uniwersalnej. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej (5 XII 2008)*, „L'Osservatore Romano” 2 (2009), s. 20: „Wszyscy dobrze wiemy, że w kształtowanym przez nauki ścisłe świecie, metafizyczne pojęcie prawa naturalnego jest niemal nieobecne, niezrozumiałe. Tym bardziej, ponieważ dostrzegamy jego zasadnicze znaczenie dla naszych społeczeństw, dla życia ludzkiego, trzeba to pojęcie na nowo przedstawiać i wyjaśniać w kontekście naszego sposobu pojmowania – a mianowicie fakt, że w samej istocie ludzkiej zawarte jest przesłanie moralne oraz wskazania dla rozwiązań prawnych”.

<sup>28</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2007, s. 57: „Myśl i czyn są czymś jednym dla stwórczego pra-Ducha, dla Ducha-Stwórcy. Jego myśl jest stwarzaniem. rzeczy istnieją dlatego, że zostały pomyślane. [...] Ponieważ wszelki byt jest myślą, więc jest sensem, logosem, prawdą. Myślenie ludzkie jest po-myśleniem [...]. Człowiek jednak może pomyśleć o Logosie, o sensie bytu, ponieważ jego własny logos, jego własny rozum jest logosem Logosu, myślą pra-myśli, ducha stwórczego, panującego nad bytem”.

<sup>29</sup> Benedykt XVI, *Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy*. Niewy-

wraz z jej wymiarem etycznym pozwala na sformułowanie podstawowych wymogów godności osoby ludzkiej, jej życia, instytucji rodziny, sprawiedliwego porządku społecznego. Sformułowane w ten sposób podstawowe zasady prawa naturalnego są „prawdziwą rękojmią życia w wolności dla każdego człowieka, poszanowania jego godności i ochrony przed wszelką manipulacją natury ideologicznej oraz samowolą i nadużyciem silniejszego”<sup>30</sup>.

Uznanie zdolności ludzkiego rozumu do odczytania przesłania moralnego zawartego w naturze ludzkiej pociąga za sobą pytanie o właściwą miarę tej zdolności. Jeżeli bowiem jest prawdą, że jedynie respektując normatywny wymiar natury rozum praktyczny będzie w stanie sformułować normy moralne w pełni wspierające rozwój osoby i chroniące ją przed autodestrukcją i niszczeniem innych, to jego autonomia będzie miała z gruntu charakter ograniczony. Z teologicznego punktu widzenia zarówno skłonności naturalne, jak i porządkujące je rozum praktyczny są śladem mądrości Stwórcy, który jedynie może być określony jako *norma ultima moralitatis*. Aktywność normoodkrywczą nie będzie więc nigdy wyrazem absolutnej autonomii, gdyż ta jest właściwa jedynie absolutnemu Stwórcy. W roszczeniu absolutnej autonomii pobrzmiewa rajaska pokusa „poznania” dobra i zła (por. Rdz 3, 5), a więc jego nieograniczonego kreowania. Mimo to porządkująca aktywność rozumu praktycznego nie jest jedynie pozorna, jakoby człowiek był w dziedzinie moralności jedynie pasywnym obiektem, a jego samostanowienie – złudzeniem. By wyrazić tę specyfikę moralnego działania osoby ludzkiej papież Jan Paweł II użył pojęcia teonomii uczestniczącej<sup>31</sup>. Działanie rozumu praktycznego, czyli właśnie prawo naturalne w formalnym znaczeniu tego słowa, obejmuje *jednocześnie* zarówno samodzielną, porządkującą aktywność, jak też świadomość uprzedniego wobec niej stwórczego zamysłu Boga, którym naznaczona jest ludzka natura.

#### b) Czy ludzka cielesność ma znaczenie normatywne?

Drugim zagadnieniem wymagającym pogłębienia i ściśle związanym z wyżej omówionym, jest normatywne znaczenie ludzkiej cielesności. Już sama supozycja, że cielesność może mieć jakieś normatywne znaczenie, jest przez wielu współczesnych moralistów uznawana za klasyczny przypadek błędu naturalistycznego i powrót do neoscholastycznych zawężeń. Wskazująca na znaczenie ciała argumentacja Magisterium Kościoła, zwłaszcza w kontekście etyki seksualnej, miałyby być takiego błędu klasycznym przykładem. mamy tu niewątpliwie do czynienia z głębokim resentymentem wobec normatywnego znaczenia cielesności. Mimo formalnej akceptacji normatywnego znaczenia

głoszone przemówienie Benedykta XVI do społeczności rzymskiego uniwersytetu La Sapienza (17.01.2008), „L'Osservatore Romano” 3 (2008), s. 14.

<sup>30</sup> Benedykt XVI, *Niezbywalna wartość naturalnego prawa moralnego*. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Międzynarodowej Komisji Teologicznej (05.10.2007), „L'Osservatore Romano” 12, 2007, s. 19.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 41.

natury ludzkiej, cielesność stanowi w tych koncepcjach często element mniej lub bardziej zewnętrzny w stosunku do poszukującego norm moralnych rozumu praktycznego. Jak komentuje David S. Crawford, wymiar cielesny bywa wprawdzie uwzględniany, jednak dopiero wtedy, gdy rozum praktyczny ustalił już suwerennie dobra i cele moralne<sup>32</sup>. Tego typu poglądy wydają się ostatecznie naznaczone dualizmem, nie pozwalającym doceniać znaczenia jedności cielesno-duchowej osoby ludzkiej.

W tym kontekście warto wskazać na krytykę, jakiej Jan Paweł II poddał tego rodzaju tendencje w encyklice *Veritatis splendor*. Jak powiada papież, w ich konsekwencji „natura ludzka i ciało jawią się jako wstępne dane czy przesłanki dla wyborów dokonywanych przez wolność, materialnie niezbędne, ale zewnętrzne wobec osoby, wobec podmiotu i ludzkiego działania. Dynamizmy ludzkiej osoby nie mogą jakoby mieć moralnie wiążącej rangi, ponieważ celem tych skłonności są jedynie dobra «fizyczne», zwane przez niektórych «przed-moralnymi»<sup>33</sup>. W odróżnieniu od takiego podejścia Jan Paweł II nie waha się określić ciała ludzkiego jako „znaku”<sup>34</sup>, „wyrazu” a zarazem „obietnicy” Boskiego planu stwórczego<sup>35</sup>. Ludzki umysł jest wezwany (i zdolny) do twórczego wysiłku, interpretującego ów „znak ciała” i formułującego powinności dotyczące ludzkiego działania, by człowiek mógł zrealizować tkwiącą w nim obietnicę. Podmiotem działania moralnego nie jest bowiem nigdy wyłącznie umysł, ale „cała osoba łącznie z ciałem, [która] zostaje powierzona samej sobie [...] właśnie w jedności duszy i ciała”<sup>36</sup>. Jedność ta obejmuje i łączy wszystkie jej skłonności duchowe i biologiczne wraz w wszelkimi innymi właściwościami. Moralny sens cielesności może i musi zostać właściwie odczytany przez rozum, stanie się to jednak wyłącznie poprzez odniesienie do osoby w jej integralnej jedności.

Jan Paweł II zdaje sobie przy tym doskonale sprawę z niebezpieczeństwa zbyt pośpiesznego i powierzchownego przypisywania cielesnym dynamizmom i biologicznym strukturom normatywnego znaczenia, co byłoby równoznaczne z tak bardzo piętnowanym błędem naturalistycznym. Dlatego podkreśla, że „naturalne skłonności zyskują [...] znaczenie moralne jedynie o tyle, o ile odnoszą się do ludzkiej osoby i jej prawdziwego urzeczywistnienia, które może się dokonać wyłącznie w ramach ludzkiej natury”<sup>37</sup>.

Odniesienie do integralnie rozumianej osoby ludzkiej wydaje się być kluczowe dla przyszłości idei prawa naturalnego. Pozwala ono unikać zarówno

<sup>32</sup> D.S. Crawford, *Natural Law and the Body*, s. 350.

<sup>33</sup> Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 48.

<sup>34</sup> W tym kontekście należy też odczytywać odniesienie przez Jana Pawła II do ciała i cielesności pojęcia sakramentalności. Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin, s. 23nn.

<sup>35</sup> Tenże, *Veritatis splendor*, 48.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Tamże, nr 50.

naturalistycznych zawężeń, jak i absolutyzacji roli rozumu. Szereg autorów postuluje nawet zastąpienie pojęcia prawa naturalnego określeniem „prawo osobowe”. Pojęcie osoby wydaje się bardziej adekwatnie wskazywać na złożoną strukturę istoty ludzkiej, niż pojęcie natury. Propozycje te nie są jednak do końca przekonujące, gdyż w toczącej się dyskusji filozoficznej i teologicznej (szczególnie w obszarze bioetyki) również i to pojęcie nie jest jednoznaczne, a nawet w jeszcze większym stopniu niż pojęcie natury, staje się powodem nieporozumień.

\*

Czy w obliczu katastrofalnych skutków współczesnego kryzysu moralnego figura argumentacyjna prawa naturalnego może stać się znowu punktem odniesienia dla refleksji etycznej? Czy może stać się ponownie – jak było przez wieki – „przestrzenią” spotkania wiary i rozumu? Sceptycznie należy ocenić próby rewitalizacji nauki o prawie naturalnym, gdyby miały one polegać jedynie na ponownym przypomnieniu tej nauki w jej neoscholastycznym wydaniu. Wobec poszukiwań różnych nurtów współczesnej filozofii, bezkrytyczny powrót do dawnych pewników nie wydaje się ani możliwy, ani sensowny. Nie musi to jednak oznaczać rezygnacji z odwołania do ludzkiej cielesno-duchowej natury w poszukiwaniu powszechnie obowiązujących norm moralnych. Teologia może i powinna dokonać re-lektury idei prawa naturalnego, uwzględniając przy tym nie tylko poszukiwania filozoficzne, ale także dokonania empirycznych nauk o człowieku. Renesans nauki o prawie naturalnym nie dokona się oczywiście przez kosmetyczną jedynie zmianę pojęć<sup>38</sup>, ale stanie się możliwe przez pogłębienie koncepcji osoby ludzkiej, która w swej cielesno-duchowej jedności stanowi podmiot, ale także miarę, a więc i „normę” moralności.

<sup>38</sup> Podczas debaty z jednym z czołowych współczesnych filozofów – Jürgenem Habermasem, kardynał Ratzinger stwierdził, że nauka o prawie naturalnym mogłaby być owocnie rozważana również bez odwoływania się do kontestowanego i wieloznacznego pojęcia natury. Por. C. Geyer, *Strukturwandel der Heiligkeit. Dogma gegen Diskurs: Jürgen Habermas und Joseph Kardinal Ratzinger treffen aufeinander*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 21.01.2004, s. 17.