

Abp Julián HERRANZ

MORALNA STRUKTURA WOLNOŚCI

Pojęcie osoby ludzkiej, „prawda o człowieku” nie są kwestiami wyłącznie akademickimi, lecz poważnym problemem egzystencjalnym, bez rozwiązania którego – na płaszczyźnie rozumu – nie jest możliwe ponowne odkrycie sensu i wartości etyki i prawa, czyli „moralnej struktury wolności”.

„Czy jesteśmy świadkami jednego z najbardziej złożonych i decydujących okresów ludzkiej historii? Czy jest to koniec jakiejś epoki czy też początek?” – Te słowa Jana Pawła II przywołują na pamięć słowa św. Augustyna, w których wyrażał on przekonanie, że upadek Imperium Rzymskiego pod ciosami barbarzyńców rozpoczyna nową epokę ludzkości. 17 sierpnia 1988 roku Papież otworzył tymi dwoma pytaniami międzynarodowe kolokwium „At the End of the Millennium” zorganizowane w Castel Gandolfo przez Instytut Nauk o Człowieku z Wiednia¹.

Odpowiedzi na pytania Jana Pawła II udzielone przez obecnych na kolokwium uczonych były wyważone, ale – jak mi się wydaje – zasadniczo miały charakter afirmatywny. Chciałbym tu syntetycznie przytoczyć tylko jedną z nich – odpowiedź amerykańskiego politologa Zbigniewa Brzezińskiego. Wyraził on swój wielki niepokój z powodu, między innymi, „niewielkiej zdolności do kontroli postępu naukowego”, jaką ludzkość posiada na przykład na szerokim polu manipulacji genetycznych (sztuczne zapłodnienie bez ograniczeń, klonowanie itd.), na które nie należy się godzić. „Dynamika nauki – mówił – może podważyć humanistyczną podstawę demokracji i respekt dla świętości życia ludzkiego”, dodając, że nie wolno oddzielać od siebie „demokracji” i „wartości” (o czym wielokrotnie przypominał w swym nauczaniu Kościół), gdyż w przeciwnym wypadku „globalna anarchia polityczna mogłaby się połączyć z globalną anarchią intelektualną”.

Jednakże najbardziej jasną i zwięzłą odpowiedź na wspomniane pytania dał w kilka tygodni po zakończeniu kolokwium sam Jan Paweł II w przemówieniu do grupy biskupów ze Stanów Zjednoczonych przybywających z wizytą „ad limina”: „Zbliżamy się do końca stulecia, które rozpoczęło się zaufaniem w prawie nieograniczony postęp ludzkości, a kończy szerzącym się strachem i zamieszaniem moralnym. Jeśli pragniemy wiosny ludzkiego ducha, musimy ponow-

¹ Zob. „L'Osservatore Romano”, wyd. włoskie, 17 VIII 1998, s. 1.

nie odkryć podstawy nadziei”². Jaka jednak była główna przyczyna owej sytuacji „szerzącego się strachu i zamieszania moralnego” i gdzie u progu trzeciego millennium należy szukać „podstawy nadziei”?

UTOPIE DWUDZIESTEGO WIEKU

Można powiedzieć, że całe społeczne nauczanie Kościoła w kończącym się stuleciu kierowało się przede wszystkim koniecznością obrony sumień chrześcijan i sumienia całej ludzkości przed dwoma wielkimi ideologicznymi utopiami, które stały się także systemami politycznymi na skalę światową: totalitarną utopią sprawiedliwości bez wolności oraz liberalistyczną utopią wolności bez prawdy. Jak mówił Papież: „Totalitaryzmy o przeciwnych znakach i chore demokracje doprowadziły do głębokich wstrząsów w dziejach naszego stulecia”³.

Pierwsza z tych utopii – a wraz z nią systemy polityczne, które w różnych formach wcielały ją w Europie – jest już w stadium upadku i zaniku, pozostawiając jednak za sobą ogrom zniszczeń duchowych i społecznych. Druga natomiast, utopia wolności bez prawdy, znajduje się niestety w okresie ciągłej ekspansji. Wyrosła na filozoficznym podłożu oświecenia i agnostycznego relatywizmu, znajdując swoje narzędzie prawne (a zatem: społeczne i polityczne) w ścisłym p o z y t y w i z m i e p r a w n y m. Dla systemu tego bowiem – negującego *explicite* lub *implicite* postulaty prawa naturalnego – racjonalność prawną i prawomocność moralną norm czy wyroków gwarantuje nie p r a w d a o b i e k t y w n a, lecz p r a w d a k o n w e n c j o n a l n a, pragmatyczny owoc kompromisu statystycznego lub politycznego.

Nie jest przypadkiem, że główny reprezentant pozytywizmu prawnego, Hans Kelsen, komentując pytanie skierowane przez Piłata do Jezusa: „Cóż to jest prawda?” (J 18, 38), pisał, że w rzeczywistości to pytanie pragmatycznego polityka zawierało już w sobie odpowiedź: prawda jest nieosiągalna. Dlatego też Piłat, nie czekając na odpowiedź Jezusa, zwraca się do tłumu i pyta: „Czy zatem chcecie, abym wam uwolnił Króla Żydowskiego?” (J 18, 39). Czyniąc tak – konkluduje Kelsen – Piłat zachowuje się jak prawdziwy demokrat: problem ustalenia tego, co p r a w d z i w e i s p r a w i e d l i w e, przekazuje bowiem opinii większości, chociaż sam jest przekonany o całkowitej niewinności Nazarejczyka⁴.

² „L'Osservatore Romano”, wyd. włoskie, 3 X 1998, s. 1.

³ *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą* (Spotkanie z przedstawicielami świata kultury i nauki, Wilno, 5 IX 1993); „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 14(1993) nr 12, s. 17.

⁴ Zob. V. P o s s e n t i, *Società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Milano 1991, s. 345n.

Jan Paweł II, medytując nad dramatycznym procesem Jezusa, napisał: „Tak więc wyrok człowieka na Boga nie opiera się na prawdzie, ale na przemocy, na doraźnej koniunkturze. Czyż to właśnie nie jest prawdą dziejów człowieka, prawdą naszego stulecia? Ten wyrok współcześnie powtórzył się w tylu trybunałach w ramach systemów totalitarnej przemocy. Czy ten wyrok nie powtarza się także w demokratycznych parlamentach, kiedy na przykład poprzez stanowione prawo skazuje się na śmierć człowieka nie narodzonego?”⁵.

Niestety, tak jest. Wraz z Papieżem trzeba stwierdzić, że w drugiej połowie wieku XX agnostycyzm religijny oraz relatywizm moralny i prawny, gorzkie owoce immanentyzmu filozoficznego, przyczyniły się do powstania „chorego” społeczeństwa demokratycznego, w dużej części materialistycznego i permissywnego, oderwanego nie tylko od prawd transcendentnych dotyczących wiecznego przeznaczenia człowieka, ale również od podstawowych wymagań moralności naturalnej. Pomyślmy o deprecjacji małżeństwa (z którym chce się zrównać „związki faktyczne”, również homoseksualne), o łatwym rozwiązywaniu węzła małżeńskiego i płynącym stąd podważaniu stabilności rodziny, o permissywnym w stosunku do szerzenia się przemocy i pornografii, narkotyków, aborcji, eutanazji, o „przewrotnych manipulacjach genetycznych”, o których na wspomnianym kolokwium mówił Brzeziński. Trafnie podsumował tę sytuację Papież w cytowanej powyżej wypowiedzi: „Zbliżamy się do końca stulecia, które [...] kończy się szerzącym się strachem i zamieszaniem moralnym”.

ODNALEŹĆ NADZIEJĘ

Profetyczne przepowiadanie Jana Pawła II, podobnie jak całe nauczanie Magisterium Kościoła, nie zatrzymuje się jednak na odślanianiu szerzącego się zła, lecz wskazuje ono jednocześnie na odpowiednie środki zaradcze. Papież pojmuje siebie jako wysłannika zbawiającej mocy Jezusa. Dlatego, odwołując się do swego historycznego przemówienia do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych w roku 1995, dodał: „Jeśli pragniemy wiosny ludzkiego ducha, musimy ponownie odkryć podstawy nadziei”. To właśnie w tym przemówieniu, skierowanym do najbardziej wielonarodowego i wieloreligijnego zgromadzenia, Jan Paweł II wskazał na jedyne możliwe lekarstwo na *liberalną utopię*, która grozi przemianą ludzkiej wspólnoty w społeczeństwo bezprawia⁶. Stwierdziwszy bowiem, że „wolność jest miarą godności i wielkości człowieka”, natychmiast dodał, że „kwestią fundamentalną”, którą

⁵ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 65.

⁶ Tenże, *Od praw człowieka do praw narodów*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 16(1995) nr 11-12, s. 4-9.

należy podjąć, jest kwestia „odpowiedzialnego korzystania z wolności”, i dlatego trzeba, aby wszyscy – filozofowie, prawnicy, politycy, socjologowie i inni – skierowali swą uwagę ku zagadnieniu „moralnej struktury wolności, która stanowi wewnętrzną architekturę kultury wolności”.

Gdzie jednak ludzie pochodzący z różnych narodów i tradycji mogą odnaleźć ową m o r a l n ą s t r u k t u r ę i uniwersalną k u l t u r ę wolności? W tym samym przemówieniu Jan Paweł II rozwiął ewentualne wątpliwości swego niezwykle zróżnicowanego audytorium wypowiadając zwięzłe słowa, które są wyzwaniem dla rozumu – *recta ratio* – każdego uczciwego człowieka: „Wolność ma swoją wewnętrzną «logikę», która ją określa i uszlachetnia: jest podporządkowana prawdzie i urzeczywistnia się w poszukiwaniu i w czynieniu prawdy. Oderwana od prawdy o człowieku, wolność wyradza się w życiu indywidualnym w samowolę, a w życiu politycznym w przemoc silniejszego i w arogancję władzy. Dlatego odniesienie do prawdy o człowieku – prawdy powszechnie poznawalnej poprzez prawo moralne, wpisane w serce każdego z nas – nie jest bynajmniej ograniczeniem wolności ani zagrożeniem dla niej, ale w rzeczywistości gwarantuje przyszłość wolności”⁷.

Widzimy zatem, gdzie Jan Paweł II dostrzega fundament „moralnej struktury wolności”: w prawdzie, a zwłaszcza w „prawdzie o człowieku”. W istocie z owej konkretnej „prawdy o człowieku” wypływa treść wszelkich innych prawd: o godności osoby, jej niezbywalnych prawach, naturze małżeństwa, rodziny, społeczeństwa itd. Te obiektywne prawdy określają następnie przestrzeń rozwoju autentycznej wolności i jej ograniczenia. W ten sposób, dzięki owej wewnętrznej „logice”, wolność realizuje się w sposób rozumny, jest oparta na fundamencie moralnym, co wyklucza dowolność na płaszczyźnie indywidualnej i samowolę na płaszczyźnie społecznej i politycznej.

To właśnie brak owej „moralnej struktury” i autentycznej „kultury” wolności i praw człowieka doprowadził do degradacji kulturowej i cywilizacyjnej, owocu szerzącej się w końcu XX wieku „utopii liberalnej”. Przez odzyskanie tej „kultury” ludzkość może odzyskać mocne fundamenty nadziei, a „chore” demokracje mogą wyleczyć się z trapiących je chorób społecznych. Chodzi o ocalenie wolności dla odzyskania nadziei.

WOLNOŚĆ „WYZWOLONA”

Jak słusznie zauważają filozofowie, na przykład J. Maritain, A. Del Noce czy V. Possenti, oraz tacy prawnicy, jak na przykład S. Cotta, J. Hervada czy J. Finnis (tę listę można by oczywiście poszerzać), autorzy klasyczni, sprzed okresu rozpowszechnienia się ideologii liberalno-agnostycznej, rozumieni de-

⁷ Tamże, s. 8.

mokrację jako społeczną organizację wolności w ramach ograniczeń naturalnych⁸. Nie były to ograniczenia zewnętrzne, arbitralnie narzucone (tendencja totalitarna) lub przyjęte na mocy wszechogarniającej umowy (tendencja radykalnego liberalizmu), lecz ograniczenia posiadające fundament wewnętrzny: moralne prawo naturalne. Niestety, ideologia radykalnego liberalizmu, z płynącym z niej relatywizmem moralnym, pozbawiając demokrację fundamentu zasad i wartości obiektywnych w niebezpieczny sposób zatębiała granice racjonalności i prawomocności normy. Głęboko osłabiło to demokratyczny porządek prawny wobec pokusy wolności „wyzwolonej”, to jest wolności pozbawionej rzeczywiście wyzwalających ograniczeń obiektywnej prawdy o godności człowieka i o niezbywalnych prawach osoby ludzkiej, to jest praw prawdziwych, nierozdzielnie związanych z normalną naturą człowieka.

Wobec społecznej oczywistości tego kryzysu prawa i legalności dogmatycy pozytywizmu prawnego i tak zwanej etyki laickiej (czyli takiej, która po wykluczeniu z etyki relacji człowieka do siebie samego i do Boga zredukowała moralność wyłącznie do relacji międzyludzkich) pilnie poszukują kryteriów, które pozwoliłyby na wyjście z kryzysu, to jest kryteriów, które byłyby w stanie dostarczyć solidnych fundamentów decyzji prawnych, programów politycznych, projektów społecznych. Jednak jedynymi kryteriami, które znajdują, są takie pojęcia, jak opinia większości, demokratycznie uznany porządek wartości lub to, co zwykło się nazywać prawdą konwencjonalną⁹.

Przyczyna jest oczywista: filozofia radykalnego liberalizmu uniemożliwia przyjęcie obiektywnej prawdy o człowieku, czyli prawdy bezwarunkowej, która jest niezależna od liczb, która jest czymś więcej niż konwencją, której nie można zredukować do prywatnych opinii lub wartości de facto uznanych przez dane społeczeństwo, która – jednym słowem – jest prawdą naturalną, a nie sztuczną, obiektywną, a nie subiektywną, która – jak pokazuje historia kultury – odsłania się przed rozumem nie oświeconym jeszcze światłem chrześcijańskiego objawienia. Jest to prawda, która poprzedza i przekracza pojęcie demokracji i która nie może zostać przez demokrację podważona¹⁰.

⁸ Z różnych perspektyw i z różnym rozłożeniem akcentów mówią o tym między innymi: J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993; Possenti, dz. cyt., s. 281-314; J. Hervada, *Derecho natural, democracia y cultura*, „Persona y Derecho” 6(1979) s. 200n.; S. Cotta, *Diritto naturale: ideale o vigente*, „Iustitia” 1989, nr 2, s. 119n.; J. Fornés, *Pluralismo z fundamentación ontológica del Derecho*, „Persona y Derecho” 9(1982) s. 109.; J. Finnis, *Liberalism and Natural Law Theory*, „Mercer Law Review” 45(1994) s. 687-701.

⁹ Zob. J. M. Martínez Doral, *¿Hay una verdad incondicional del hombre?*, „Persona y Derecho” 3(1976) s. 475-483.

¹⁰ Zob. J. Herranz, *L'agonia del Diritto agnostico*, „Studii Cattolici”, IV 1994, s. 166-171.

OSOBA I PRAWO

Jak wiadomo, etyka laicka i pozytywizm prawny pojęty w sensie absolutnym (tj. taki, który odrzuca postulaty prawa „zapisanego w sercu każdego człowieka”, znanego już filozofii greckiej¹¹ i prawu rzymskiemu¹² niezależnie od Dekalogu i przed objawieniem chrześcijańskim) propagują dogmatyczne oddzielenie „moralności prywatnej” i „etyki publicznej”. Moralność prywatna opiera się – według tych teorii – na zasadach filozoficznych i przekonaniach religijnych właściwych każdej jednostce i dlatego powinna zostać ograniczona do przestrzeni sumienia każdego obywatela; etyka publiczna natomiast byłaby ustalana wyłącznie na podstawie konsensu większości obywateli, czyli na podstawie tej prawdy konwencjonalnej, o której mówiliśmy powyżej. Etyka publiczna byłaby zatem jedynym źródłem wartości, które w sposób demokratyczny mogą dostarczyć struktury moralnej prawom oraz – konsekwentnie – uprawnionemu użyciu wolności.

Wydaje się jednak, że ten absolutny rozdział przyjęty w wielu systemach demokratycznych opiera się na bardzo ubogim pojęciu prawa – ignorującym jego racjonalność obiektywną i funkcję pedagogiczną – a także na nie mniej ubogich pojęciach zarówno wolności, jak i osoby ludzkiej. Wolności – ponieważ nie można jej racjonalnie pojąć – w sensie moralnym – jako absolutnej i zawsze słusznej możliwości wyboru, również wyboru zła. Osoby – ponieważ człowiekowi nie można odmówić, nie lekceważąc jego godności, możliwości poznania prawdy: czy to samodzielnie, czy to za pomocą pedagogicznej funkcji prawa.

Nie sądzę, że rozważaniom tym – potwierdzonym przez ciągłość *Magisterium Kościoła*¹³ – można by z metodologicznego punktu widzenia przypisać

¹¹ W słynnym fragmencie *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles napisał: „Sprawiedliwość polityczna jest bądź przyrodzona, bądź stanowiona. Przyrodzona jest ta, która ma wszędzie ten sam walor, a nie dopiero dzięki czyjemuś takiemu czy innemu mniemaniu; stanowiona zaś jest sprawiedliwość, jeśli pierwotnie nie ma różnicy, czy jest tak czy owak, ale skoro raz coś zostało ustanowione, to już nie jest wszystko jedno”, V, 7, 1134 b.

¹² Na przykład w *Institutiones* Gajusza (I, 1) czytamy: „Wszystkie ludy rządzą się prawami i zwyczajami, odwołując się częściowo do swego własnego prawa, częściowo do prawa wspólnego wszystkim ludziom; prawo, które każdy lud ustanowił dla siebie, jest właściwe dla danego miasta i nazywa się prawem cywilnym, tj. prawem właściwym dla miasta; natomiast to prawo, które rozum naturalny ustanawia dla wszystkich ludzi, jest przestrzegane przez wszystkie ludy i nazywa się prawem narodów, jako że jest to prawo na użytek ludów. I tak lud rzymski posługuje się w części swoim własnym prawem, a częściowo prawem wspólnym wszystkim ludziom”.

¹³ W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II czyni to w sposób następujący: „Po upadku w wielu krajach ideologii, które wiązały politykę z totalitarną wizją świata – przede wszystkim marksizmu – pojawia się dzisiaj nie mniej poważna groźba zanegowania podstawowych praw osoby ludzkiej i ponownego wchłonięcia przez politykę nawet potrzeb religijnych, zakorzenionych w sercu

jakiś rodzaj „fundamentalizmu”, czyli pojęciowego pomieszania chrześcijańskiej moralności z prawem cywilnym. Prawdą jest, że prawo dotyczy porządku społecznego – odnosi się do praw i zwyczajów, które porządkują życie społeczne. Jednak jeśli najistotniejszym momentem postępu nauki o prawie w społeczeństwach demokratycznych, zwłaszcza w wieku dwudziestym, było postawienie w centrum rzeczywistości prawnej jej prawdziwego podmiotu – człowieka, fundamentu i celu społeczeństwa, to jasne jest, że w zdrowej demokracji prawo musi – i jest to niezbywalne wymaganie moralne – brać pod uwagę „prawdę o człowieku”, musi uznawać i chronić roszczenia – osobowe i społeczne – wpływające ze struktury ontycznej człowieka jako bytu posiadającego określoną naturę, godność i cel.

W cytowanym przemówieniu do Zgromadzenia Ogólnego ONZ Jan Paweł II słusznie – również z punktu widzenia filozofii prawa – zauważył, że owo „odniesienie do prawdy o człowieku”, na którym winno opierać się prawo, jest „dalekie od ograniczania czy zagrażania wolności”, stanowiąc w rzeczywistości „gwarancję przyszłości wolności”. Z faktu centralnej pozycji osoby w prawie (przypomnijmy choćby Powszechną Deklarację Praw Człowieka) i z faktu, że osoba jest tym, czym jest – a nie tym, co taka lub inna większość o niej myśli – wynika, że prawo rzeczywiście sprawiedliwe nie może opierać się na prawdzie konwencjonalnej, lecz musi odwołać się do *o n t y c z n e j p r a w d y* osoby ludzkiej: do jej nie tylko zwierzęcej i instynktowej, ale i rozumnej, wolnej i obdarzonej wymiarem transcendentnym i religijnym natury, której nie może ono lekceważyć czy negować. W przeciwnym razie prawo – nawet jeśli chce się je nazywać demokratycznym i opartym na etyce publicznej – jest antynaturalne, istotnie niemoralne, staje się narzędziem *t o t a l i t a r n e g o p o r z ą d k u s p o ł e c z n e g o*. Nie ma tu miejsca na relatywizm etyczny, podobnie jak nie ma miejsca (jeśli chce się uniknąć powrotu do społeczeństwa bezprawia) na obronę zasadności oddzielenia prawa pozytywnego od moralności, czyli od tej „prawdy o człowieku”, która określa treść i granice jego wolności. Takiego rozdziału nie można usprawiedliwić ani przez odwołanie się do racji teoretyczno-naukowych, ani przez wskazanie na fakt, że to właśnie wywołany przez filozofię immanentystyczną i subiektywistyczną kryzys etyki doprowadził do kryzysu dziedziny sprawiedliwości. Z uwagi na ścisły związek prawa z moralnością – a konkretnie: prawomocności praw z „prawdą o człowieku” – nie jest rzeczą zaskakującą, że obecny kryzys prawa idzie w parze z kryzysem moralności (można by powiedzieć: *simul stabunt, simul cadunt*). Oba te kryzysy mają bowiem tę samą przyczynę: relatywizm aksjologiczny.

każdej ludzkiej istoty: jest to groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym, który pozbawia życie społeczności cywilnej trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu, w sposób radykalny, zdolność rozpoznawania prawdy” (nr 101).

PRAWDA O CZŁOWIEKU

W materiałach z symposium „Sekularyzacja i laickość w doświadczeniu współczesnych demokracji” czytamy następujące stwierdzenie, widoczny owoc przeżytego doświadczenia: „Godności osoby nie broni się uroczystymi deklaracjami, które mnożą się w okresach braku zaufania do przyszłości, między rozpaczą a utopią. Człowiek odzyskuje pewność i zaufanie jedynie wówczas, gdy odzyskuje świadomość, że jego godność jest nienaruszalna nie z tej racji, że zdecydował tak jakiś parlament czy inne zgromadzenie, lecz dlatego, że wymaga tego jego własny osobowy byt”¹⁴.

Wydaje się, że słowa te – chociaż z innej perspektywy – wyrażają to samo, co znane powiedzenie Antonio Rosminiego „osoba jest prawem”, a także nawiązują do wezwania Jana Pawła II, by moralną strukturę wolności (a więc również prawa) oprzeć na „prawdzie o człowieku”.

Nie ma wątpliwości, że w obecnym momencie dziejów szczególnej doniosłości nabrała konieczność ukazywania tego, kim jest osoba ludzka, rzeczywistość radykalnie różniąca się od wszelkich innych bytów. Ta ściśle filozoficzna kwestia ma bowiem istotne znaczenie dla przyszłości ludzkości – zarówno w dziedzinie nauki, a szczególnie biologii i genetyki, jak i prawa, socjologii i polityki.

Dla wierzących „prawda o człowieku” nie jest kwestią problematyczną, lecz rzeczywistością objawioną. „Kim jest zatem ten byt, które stworzenie otoczone jest tak wielką troską?” – pytał św. Jan Chryzostom zastanawiając się nad wielkością tego wyjątkowego bytu, który Bóg stworzył „na swoje podobieństwo” (Rdz 1, 27), jako byt rozumny i wolny, świadomy i odpowiedzialny, który został wybawiony z grzechu i śmierci przez ofiarę wcielonego Boga, który został wyniesiony do statusu przybranego syna Bożego i wezwany do uczestnictwa – przez poznanie i miłość – w życiu Bożym. Św. Jan Chryzostom tak odpowiadał na to pytanie: „To człowiek, cenniejszy w oczach Bożych od całego stworzenia; to człowiek, to ze względu na niego istnieją niebo i ziemia, i morze, i wszystko stworzenie”¹⁵.

Komentując tę biblijną wizję człowieka antropologia chrześcijańska wyjaśnia: „Człowiek, ponieważ został stworzony na obraz Boży, posiada godność osoby: nie jest tylko czymś, ale kimś. Jest zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami; przez łaskę jest powołany do przymierza ze swoim Stwórcą, do dania Mu odpowiedzi wiary i miłości, jakiej nikt inny nie może za niego dać”¹⁶. Osoba ludzka jest zatem fundamentem i celem porządku społecznego, jest

¹⁴ J. Vidal Gallardo, *Secularidad y dignidad de la persona*, San Sebastian 1996, s. 109 (materiały z cytowanego symposium).

¹⁵ Św. Jan Chryzostom, *Sermones in Genesim*, 2,1, PG 54, 587D-588A.

¹⁶ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 357.

podmiotem niezbywalnych praw, których nie otrzymuje z zewnątrz – na mocy decyzji jakiejś ludzkiej władzy czy struktury politycznej, wypływają one bowiem z jej natury i nikt nie ma prawa jej ich pozbawiać.

Jaka jest jednak „prawda o człowieku” dla ludzi niewierzących, dla rozumu nie oświeconego wiarą? Jak powiedzieliśmy już wyżej, odpowiedź na to pytanie – której częściowo udziela filozofia, a częściowo nauki biologiczne – pociąga za sobą poważne konsekwencje dla przyszłości: nie tylko przyszłości wolności i demokracji, ale przyszłości całej ludzkości. Z tego właśnie powodu – jak to wskazuje Jan Paweł II w swojej encyklice *Fides et ratio* – istnieje pilna potrzeba spokojnego i konstruktywnego dialogu na temat tej kwestii między filozofią i Objawieniem, między Atenami i Jeruzalem, między wiarą i rozumem.

„Objawienie – mówi Papież – ukazuje wyraźnie pewne prawdy, których rozum być może nigdy by nie odkrył, gdyby był zdany na własne siły, choć nie są one niedostępne dla jego naturalnego poznania”¹⁷. Dlatego komentując powtarzające się w encyklice wyrażenie „więź między teologią i filozofią”¹⁸ kardynał J. Ratzinger powiedział, że oznacza ono, iż teologia rozpoczyna się od Słowa Bożego, „ale ponieważ Słowo to jest prawdą, to znajduje się ona zawsze w relacji do ludzkiego poszukiwania prawdy, do otwarcia rozumu na prawdę”. Ze swej strony również filozofia „tak jak powinna być otwarta na odkrycia nauk empirycznych, podobnie powinna brać pod uwagę świętą tradycję religii, a przede wszystkim przesłanie Biblii”¹⁹.

DIALOG BEZ UPRZEDZEŃ

W owym horyzoncie „więzi między wiarą i filozofią”, czyli ich dialogu w ludzkim poszukiwaniu prawdy, znajduje się niewątpliwie podstawowa kwestia „prawdy o człowieku”, o o s o b i e l u d z k i e j. Przypomniał to wyraźnie Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*: „Także koncepcja osoby jako istoty duchowej jest szczególnie oryginalnym wkładem wiary: chrześcijańskie orędzie godności, równości i wolności ludzi bez wątpienia wywarło wpływ na nowożytną refleksję filozoficzną”²⁰.

Wydaje mi się, że jeśli myślimy o dalszym rozwijaniu tej refleksji filozoficznej (metafizycznej), prowadzonej w konstruktywnym dialogu zarówno z biblijnym przesłaniem o godności bycia osobą, jak i z odkryciami biologii i genetyki dotyczącymi początku i rozwoju bytu ludzkiego, to stajemy najpierw przed wyzwaniem: chodzi o wyzwanie przewyciężenia przesądów. Bez spełnienia tego wstępnego warunku metodologicznego konstruktywny dialog między wia-

¹⁷ J a n P a w e ł II, *Fides et ratio*, nr 76.

¹⁸ Tamże, nr 73.

¹⁹ J. R a t z i n g e r, Konferencja „La fede e la ricerca di Dio” wygłoszona w Bazylice św. Jana na Lateranie 17 XI 1998 r.

²⁰ J a n P a w e ł II, *Fides et ratio*, nr 76.

raż, filozofią i biologią nie będzie możliwy. A przecież p o w i n i e n być możliwy. Ponieważ – powtórzmy – pojęcie osoby ludzkiej, „prawda o człowieku” nie są kwestiami wyłącznie akademickimi, lecz poważnym problemem egzystencjalnym, bez rozwiązania którego – na płaszczyźnie rozumu – nie jest możliwe ponowne odkrycie sensu i wartości etyki i prawa, czyli „moralnej struktury wolności”.

W przeszłości – w okresie herezji i kontrowersji dotyczących dogmatów o Trójcy Świętej i Wcieleniu Słowa – dialog między teologią i filozofią był bardzo intensywny z powodu konieczności sprecyzowania znaczenia terminów: „natura”, „substancja”, „hipostaza”, „osoba” oraz relacji między nimi (także dlatego, że filozoficzne pojęcie osoby, wprowadzone przez Boecjusza²¹, nie istniało w filozofii greckiej). Jak dobrze wiemy, ów dialog trwał również później, zwłaszcza w epoce nowożytnej; dotyczył między innymi funkcjonalnego lub ontologicznego odróżnienia (lub jego braku) pomiędzy terminami „jednostka” i „osoba” (Hegel, Kierkegaard, Feuerbach, Buber, Mounier i inni). Z drugiej strony w encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II zachęca filozofów do pogłębiania pojęcia osoby przez zwrócenie większej uwagi na relacjonalną antropologię biblijną²².

Jednakże tą dziedziną, w której dialog powinien być podjęty z największym zaangażowaniem i cierpliwością, jest relacja teologii i filozofii do nauk biologicznych. Ten konstruktywny i wzajemnie ubogacający dialog dzisiaj wydaje się być może trudniejszy niż w przeszłości z racji znanej tendencji znacznej części myśli współczesnej do odrzucenia metafizyki, do marginalizowania zagadnienia b y t u. Słusznie powiedziano, że w nowożytnym projekcie kulturowym „człowiek został rozdwojony: istnieje poziom, na którym uznaje się go za nieredukowalny p o d m i o t (osoba interpretowana jest przede wszystkim jako podmiot praw), oraz poziom, na którym jest p r z e d m i o t e m, częścią natury fizyczno-biologicznej, który podpada pod kompetencje nauki”²³. Oczywiście na czysto empirycznym poziomie nauk biologicznych wartość osoby jako n i e - r e d u k o w a l n e g o p o d m i o t u staje się bardzo problematyczna.

Dlatego być może byłoby wskazane, aby pierwszego podejścia do dialogu filozofii i teologii z naukami biologicznymi, a konkretnie z biogenetyką człowieka, nie rozpoczynać od personalistycznych „postulatów” wprowadzanych „ex abrupto”. „Należałoby raczej rozpocząć – sugeruje V. Possenti – od ontologicznej analizy i obserwacji rzeczywistości: życia i bytu człowieka, i na tej podstawie odsłaniać swoistość i specyficzny charakter bytu osoby”²⁴.

²¹ „Persona est rationalis naturae individua substantia”. Boecjusz, *De duobus naturis*, cap. 3, PL 64, 1343.

²² Por. J a n P a w e ł II, *Fides et ratio*, nr 80.

²³ V. P o s s e n t i, *Sobre el estatuto ontológico del embrión humano*, w: *El derecho a la vida*, Pamplona 1998, s. 117.

²⁴ Tamże, s. 118.

Jednocześnie po stronie biologii należałoby unikać niewłaściwego posługiwania się słowem „osoba”, które przez niektórych bywa używane nie jako transcendentna granica między światem ludzkim i pozaludzkim, lecz wyłącznie w ramach świata ludzkiego w celu przeprowadzenia arbitralnego rozróżnienia między różnymi fazami rozwoju człowieka; „osobą” byłoby dopiero narodzone dziecko, ale nie płód czy embrion. W ten sposób – i w przeciwieństwie do wizji teologicznej i filozoficznej – osoba nie jest definiowana poprzez to, kim jest, lecz poprzez to, co jest w stanie zrobić, co na płaszczyźnie prawnej owocuje konsekwencją normatywną: ten, kto jeszcze nie jest „osobą”, a tylko rzeczywistością czy rzeczą „potencjalnie ludzką”, nie może posiadać osobowości prawnej, nie może być zatem podmiotem praw – takich jak prawo do życia²⁵.

*

Jan Paweł II, zapraszając reprezentantów różnych narodów do odświeżania „moralnej struktury wolności” poprzez poznanie i obronę „prawdy o człowieku”, postawił ich przed wyzwaniem, które odnosi się jednak do nas wszystkich, przede wszystkim zaś do tych, którzy uprawiają różne nauki antropologiczne: teologów, filozofów, biologów, prawników, socjologów... Wzywając do poważnego i dalekowzrocznego dialogu, który angażuje rozum i wiarę, Papież wzywa do odwagi poznania prawdy, to jest do przekonania, że przekraczając ograniczenia i przesady – w ramach różnych kultur i metodologii naukowych – można poznać kryteria pozwalające na dotarcie do prawdy o człowieku. To dlatego w encyklice *Fides et ratio* Papież mówi: „Odpowiedzią na odwagę (parresia) wiary musi być odwaga rozumu”²⁶. „To wiara przynagla rozum, aby [...] nie wahał się ponosić ryzyka”²⁷.

Tłum. z jęz. włoskiego Jarosław Merecki SDS

²⁵ Chodzi tu oczywiście o tezę, którą odrzuca nie tylko Magisterium Kościoła; również bioetyka uznaje ją za pozbawioną wartości naukowej, zważywszy że „biologicznie i genetycznie jest pewne, że natychmiast po połączeniu się gamet rozpoczyna się istnienie człowieka, który – pod kontrolą programu zapisanego we własnym genomie – autonomicznie i teleologicznie, w ścisłej jedności funkcjonalnej realizuje własny plan rozwoju w sposób stopniowy i ciągły”, E. Sgricca, *Identità e statuto dell’embrione humano*, w: *Per una dichiarazione dei diritti del nascituro*, Milano 1996, s. 24n.

²⁶ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 48; zob. nr 101.

²⁷ Tamże, nr 56.