Bogdan Szlachta

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Akademia Ignatianum w Krakowie

O dwóch problemach katolickiej nauki społecznej (uwagi historyka myśli politycznej)

Jako historyk myśli politycznej wielokroć zmuszony jestem w kraju takim jak Polska, w którym mieszka wiele osób deklarujących przynależność do Kościoła rzymskokatolickiego, mierzyć się z problemami katolickiej nauki społecznej. Czynię to z tym większym przejęciem, że sam do tego Kościoła należąc, usiłuję pojąć istotę nauki, której wielu nie tylko odmawia rangi nauki, ale także ma ją za kolejną ideologię, „światopogląd”, który zajął miejsce wcześniejszego, także pretendującego do rangi „nauki”, wskazywanego nawet w roli „socjalizmu naukowego”. Usiłując to pojąć, jako historyk myśli politycznej, zwykle kieruję uwagę nie tyle na katolicką naukę społeczną, która kształtuje się od drugiej połowy XIX wieku, a powszechnie przyjmując, od schyłku XIX wieku (zatem przez niewiele ponad jedno stulecie), ile na stanowiska znacznie wcześniejsze, powiązane z ojcami Kościoła i scholastykami, a w końcu z przedstawicielami szkoły z Salamanki i ich naśladowcami aktywnymi w różnych monarchiach i republikach w XVI wieku i w kolejnych stuleciach. Wydaje się bowiem, że niepodobna wykorzeniać katolicką naukę społeczną z tych wcześniejszych odniesień, niepodobna jej odmawiać bez należytego a rzetelnego rozeznania dokonań wcześniejszych myślicieli

katolickich, także tych, którzy mierząc się z polemistami należącymi do chrześcijańskich grup reformowanych wraz z nimi przygotowywali nie tylko istotne rozstrzygnięcia dotyczące podstaw władzy publicznej, relacji między wspólnotą duchową i „zbiorowością polityczną” oraz „przywódcami” obu tych wspólnot, wreszcie tzw. praw jednostek i grup w relacji do różnie pojmowanego „przedmiotowego ładu”, który ma walor prawny i określa zestaw norm pozostających w relacji do praw tamtych, mających walor podmiotowy. Sięgając po dawniejsze ujęcia, lepiej pojmuję nie tylko istotę toczonych ongiś polemik, ale także istotę polemik toczonych obecnie, nie zawsze „świeżych” czy „nowych”, by nie rzec „odkrywczych”, a często powielających i problemy zidentyfikowane dawno temu i dotyczące ich rozwiązania.

Już w tym „sięganiu” znajduję podstawę do identyfikowania pierwszego z dwóch problemów, które pragnę rozważyć. Oto prowadzi ono w stronę ujęć znajdowanych w pismach myślicieli sprzed XVII wieku. Gdy bowiem czytam na przykład tekst papieża Leona XIII i znajduję w nim analizę liberalizmu, mam nieodpartą wrażenie, że opiera się on na refleksjach wcześniejszych od niego autorów katolickich. Gdy papież przełomu XIX i XX wieku, często uznawany za ojca katolickiej nauki społecznej, wskazuje na najbardziej radykalnych jego zdaniem liberałów negujących, zarówno w dziedzinie prywatnej, jak i politycznej, wszelką zależność rozumu ludzkiego (oraz ludzkiej woli) od Rozumu Bożego, i powiada, że w sferze moralnej i politycznej opierają się oni na filozoficznym racjonalizmie i naturalizmie, gdyż uznają rozum jednostkowy za władny odrzucić „posłuszeństwo winne Rozumowi Bożemu i wiecznemu” i głosić, „iż sam od siebie tylko zależy, sam siebie uważa za najwyższą zasadę, za źródło i sędziego prawdy”¹, to w słowach tych znajduję nie tylko zapowiedź pewnych wywodów św. Jana Pawła II z encykliki *Veritatis splendor* z ostatniej dekady XX wieku, zatem późniejszych o sto lat, ale także echo uwag znaczą-

¹ Leon XIII, enc. *Libertas* (20.06.1888), nr 152.

nie wcześniejszych, poprzedzających wystąpienie Leona o dwieście, trzysta lat, a Jana Pawła o trzysta, czterysta lat. Obaj wszak zdają się być zgodni, że liberalizm budowany na podstawie takich założeń neguje potęgę Boga i „pod pozorem wolności odwraca wolę od zachowywania przykazań Bożych, prowadząc do bezgranicznej samowoli”, zbliżając się do politycznego anarchizmu i moralnego nihilizmu. Leon XIII zwraca uwagę, iż

jeśli zło i dobro uczynimy zależnym od sądu samego rozumu ludzkiego, znosimy tym samym właściwą różnicę pomiędzy złem i dobrem; to, co jest podłe i to, co jest szlachetne, nie różni się już niczym w rzeczywistości, lecz tylko przez odmienne pojmowanie i sądzenie każdego człowieka: to, co się będzie podobało, będzie dozwolonym².

Podobnie czyni Jan Paweł II, gdy zarzuca „niektórym nurtom myśli współczesnej” nie tylko utratę „zmysłu transcendencji”, ale także przyznawanie „sumieniu indywidualnemu prerogatywy

² Leon XIII, enc. *Libertas*, nr 152. Zdaniem XIX-wiecznych katolików liberalowie, wprowadzając zasadę większości i żądając odsunięcia Kościoła od wpływu na prawodawstwo, nieświadomie wracają do stanu istniejącego w okresie przedchrześcijańskim, gdy zakres aktywności państwa był, owszem, węższy co do spraw wspólnych wszystkim członkom społeczności, lecz obejmował również kontrolę ich religijności. Na to niebezpieczeństwo zwracał uwagę m.in. dziewiętnastowieczny jezuita Victor Cathrein, pisząc, iż „w dziedzinie politycznej liberalizm działał na korzyść socjalizmu przez oddawanie w moc państwa wszystkich czynników życia publicznego”, albowiem „centralizacja nowożytnych państw wolnomysłnych (scil. liberalnych) przygotowuje socjalizm i jest mu pokrewną. A któż to wszelkimi siłami dążył do centralizacji państwowej zarządu kościoła, szkół, związków małżeńskich, dobroczynności publicznej, kto niweczył w dążeniu do tej centralizacji niezależność gmin, władz kościelnych, zakonów? [...] Socjalizm jest konsekwentnym rozwinięciem liberalnego pojęcia państwa. Państwo jest źródłem wszelkiego prawa, mówi liberalizm”; na tę zasadę powołują się także socjaliści, przeto jedynym środkiem służącym liberalom w dziele ograniczania socjalistycznych uroszczeń może być jedynie siła policyjna. Zob. *Filozofia moralna. Wykład naukowy porządku moralnego i prawnego*, tł. W. Gostomski, Warszawa 1904, t. III, s. 152–153.

najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe”. Istota zagadnienia tkwi w tym, że do słusznej „tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niesłusznie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Wskutek tego zanikł jednak nieodzowny wymóg prawdy” (wiązał się z relacją sądu podmiotowego do rzeczywistości, z możliwością rozeznania „uniwersalnej prawdy o dobru, dostępnej poznawczo dla ludzkiego rozumu), ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, «zgody z samym sobą», co doprowadziło do skrajnie subiektywistycznej interpretacji osądu moralnego”³. Koncepcje etyczne, do której zdaniem obu papieży sięga ten sposób myślenia moralnego, nieodmiennie kojarzonego z liberalizmem, mają przeczyć relewantności obiektywnego porządku rzeczy; rzeczywistość przedmiotowa, w której tkwi podstawa dobra, zostaje wzięta w nawias, a punktem centralnym staje się subiektywny sąd podmiotu (zarówno jednostki, jak i – ewentualnie i coraz częściej – grupy jednostek zidentyfikowanych jako posiadające wspólną tożsamość, np. etno-kulturową lub płciową). Rzeczywistość uzależniona zostaje od nadającego jej sens podmiotu, który nakłada na nią własne kryteria epistemicznej prawomocności i aksjologicznej relewantności⁴.

Spostrzeżenie to pragnę skojarzyć na razie nie tyle z ustaleniami innego jeszcze papieża, następcy Jana Pawła II, Benedykta XVI, ile z uwagą – jako się rzekło – pierwszą z dwóch zapowiedzianych. Skoro zarówno Leon XIII, jak i Jan Paweł II sięgają w swych krytykach w istocie do poszukiwań m.in. św. Tomasza z Akwinu, wracają do ujęć poprzedzających „nominalistyczną rewolucję” XIV i następnych stuleci, to zapewne kierują się ku stanowiskom

³ Jan Paweł II, enc. *Veritatis splendor* (6.08.1993), nr 32.

⁴ Zob. szerzej m.in. B. Szlachta, *Katolicyzm-liberalizm: obszary dialogu i konfliktu*, w: *Liberalizm i katolicyzm dzisiaj*, Warszawa 1994, s. 17–44 (przekład niem. *Ein Vergleich zwischen Katholizismus und Liberalismus: Dialog und Konflikt*, w: *Liberalismus und Katholizismus heute*, Warszawa 1995, s. 21–54).

sytuowanym przez zwolenników pozytywizmu Comte'a i jego następców nie w „fazie nauki”, ale w fazie tamtą poprzedzającej lub nawet w fazach tamtą poprzedzających. Czyniąc tak, narażają i siebie, i nas, czytelników ich pism, którzy ewentualnie podzielają uwagi w nich zawarte, na trwanie w fazie niewłaściwej, fazie świadczącej o pewnym (również naszym) niedorozwoju. Wiemy przecież, że w XIX i XX wieku ustalały się „dogmaty pozytywizmu”, które stały się podwalinami nauki w jej właściwym rozumieniu. Za pierwszy „dogmat” uznawana jest empirystyczna koncepcja wiedzy o naukach przyrodniczych, do których winny się dostosowywać w swych wymaganiach także nauki humanistyczne i nauki społeczne. Ktoś, kto chce uprawiać naukę społeczną, naraża się na zarzut nie tylko wówczas, gdy określa ją mianem „katolickiej”, burząc tym samym postulowaną jedność nauki czy nauk społecznych, ale także wówczas, gdy nie honoruje tego „dogmatu”. Tedy ktoś, kto nie chce wywodzić tez, używając tylko „empirystycznej koncepcji wiedzy”, i sięga (także) po treści empirystyczne nieoosiągalne, łamie „dogmat”, a przez to dyskwalifikuje swoje dokonania, czyni je „nienaukowymi”. Drugi „dogmat pozytywizmu” jest jednak dla nas znacznie ciekawszy. „Dogmat” ten głosi, że nauka (opierająca się na pierwszym „dogmacie”) „jest najwyższym, najbardziej miarodajnym, a nawet wyłącznym źródłem autentycznej wiedzy”; że ten tedy, kto nie uprawia jej z uwzględnieniem wszystkich „dogmatów pozytywizmu”, nie uprawia jej w ogóle, a przez to nie sięga po „autentyczną wiedzę”. Co więcej, według „prawa trzech stadiów rozwoju społecznego Comte'a teologiczny sposób myślenia wiedzie do metafizycznego, ten zaś do naukowego”. Wynikają z tego dwa wnioski ważne także dla nas:

- 1) nauka, metafizyka i teologia [mają być] konkurentami w znaczeniu, że są alternatywnymi sposobami myślenia, obejmującymi pełny zakres celów, dla których społeczeństwa ludzkie wymagają wiedzy, a więc, że można sensownie myśleć jako o wzajemnie się zastępujących; (2) naukowy sposób myślenia

przewyższa inne, a zatem stanowi postępowanie w sferze myślenia harmonizujący (i faktycznie przyczyniający się doń) z postępowaniem przemysłowym i społecznym⁵.

Wniosek pierwszy uniemożliwia w istocie możliwość współwystępowania w umyśle kogoś, kto uprawia naukę, treści już to teologicznych, już to metafizycznych, jak te, które – mając jeden lub drugi walor – tkwiły w umysłach wspomnianych już papieży i wsłuchujących się w ich słowa. Warto jednak pamiętać, że w przywoływanej pracy dwóch brytyjskich autorów czytamy następujący wywód: „teologii i metafizyce”, obu stadiom poprzedzającym „fazę nauki”, „nie chodzi tylko o opisywanie natury świata – próbują one także wywieść apodyktyczne normy ludzkiego zachowania. Ukazują swym zwolennikom”, widzieliśmy to w stwierdzeniach papieży, których dzieli niemal sto lat,

racje do posłuszeństwa względem pewnych reguł postępowania oraz do akceptacji tych, a nie innych rodzajów instytucjonalnych porządków. Natomiast wykluczenie wartości w empirystycznej koncepcji nauki ogranicza tę ostatnią do wąskiego zadania przewidywania tego, co [byłoby] konsekwencją, [jeśli] postępowano by według takiej a takiej polityki. W tym ujęciu nauka nie może wypowiadać się na temat atrakcyjności bądź nieatrakcyjności czy to polityki, czy też jej przewidzianych konsekwencji. W takim wypadku nauka nie może zastąpić funkcji pełnionych przez teologię czy metafizykę. Jeśli ludzie mają ustosunkować się do dylematów etycznych oraz wyzwń nowoczesnego życia, [a z pewnością pragną to czynić], potrzebują specyficznie moralnych i politycznych źródeł doradztwa, których sama nauka nie może dostarczyć⁶.

⁵ T. Benton, I. Craib, *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, tł. L. Rasiński, Wrocław 2003, s. 58.

⁶ T. Benton, I. Craib, *Filozofia nauk społecznych...*, dz. cyt., s. 58.

Znajdujemy tedy miejsce dla ujęcia papieża, choć poza granicami nauki: w tych granicach nie mieszczą się ich orzeczenia jako odwołujące się do podstaw już to teologicznych, już to metafizycznych; katolicka nauka społeczna wspierająca się na takich orzeczeniach, badająca je i uogólniająca ich treści, także nie może być traktowana zasadnie jako „nauka”, gdyż ona także nie honoruje wspomnianych powyżej „dogmatów”, także ona bowiem opiera się na podstawach wykraczających poza te, które fundują naukę pojmowaną na sposób pozytywistyczny. Niemniej, zauważmy, i orzeczenia papieża, i treści niesione przez katolicką naukę społeczną, choć „nie-naukowe” w sensie pozytywistycznym, stanowić mogą – nie mając „konkurencji” w nauce – „specyficznie moralne i polityczne źródła doradztwa” w odniesieniu „do dylematów etycznych oraz wyzwań nowoczesnego życia”.

Wniosek drugi potwierdza tę istotną rolę, którą pełni także katolicka nauka społeczna – wprawdzie nie jako „nauka”, lecz wie-
dza o innym walorze, usprawniająca nasze społeczno-moralne umiejętności. Choć ktoś mógłby być skłonny uznawać, iż ludzkość osiągnęła trzecią, naukową, fazę rozwoju, fazę „najwyższą”, znak „postępu w sferze myślenia harmonizującego (i faktycznie przyczyniającego się doń) z postępem przemysłowym i społecznym”, to winien także dostrzegać, iż „nauka nie wszystko wyjaśnia”, nie daje odpowiedzi na każde pytanie i nie rozwiązuje wszystkich dylematów, nawet tych, które wydają się niezwykle istotne dla życia indywidualnego i społecznego.

Warto jednak nie tylko stale zastanawiać się nad trwającym sporem o „naukowy walor” katolickiej nauki społecznej. Warto też stale podejmować ten wątek, bo wciąż toczy się batalia o właściwe podstawy nauki. Stwierdzany przez Bentona i Craiba obecny schyłek „pozytywistycznego modelu nauki”, głoszony przez nich już w latach 60. XX wieku, nie jest przecież powszechnie odczuwany. Podobnie rzecz się ma z drugim problemem zapowiedzianym na wstępie. Wciąż przecież toczą się spory o to, czy wolność jednostki i wolność grup – kategorie trudno uchwytnie z perspektywy

pozytywistycznej, która wymaga uwzględniania „empirystycznej koncepcji wiedzy” – mają uwzględniać jakoś pojmowane prawo jako zestaw norm, czy też mają ich nie uwzględniać. Wciąż toczą się debaty o istnieniu jakiegoś „wyższego porządku normatywnego”, czy zgoda „wyższego prawa”, które członkowie ciał prawodawczych winni uwzględniać i nimi wiązać swą wolę, i które winny uwzględniać poszczególne podmioty moralne, poszczególni obywatele, by działać poprawnie, w sposób prawy czy zgodny z prawem, choćby korzystając z posiadanych „praw podmiotowych”, możliwości podejmowania działań własnych. Spory te i debaty są niezwykle doniosłe, wikłają bowiem ich uczestników nawet w refleksję o znaczeniu kontekstów kulturowych (badanych przez naukowców), w których tkwią członkowie ciał prawodawczych i obywatele, i z ich racji różnie myślący i różne decyzje podejmujący. Nie wdając się nawet w szersze dywagacje o kłopotach związanych z potęgującym się zjawiskiem tzw. wielokulturowości, zauważając jedynie tendencje wiodące do formułowania postulatów o potrzebie zróżnicowania systemów prawnych poszczególnych państw przez wzgląd na różnice tradycji prawnych obywateli państw wielonarodowych, wielowyznaniowych i wielokulturowych, nie wdając się też w dywagacje dotyczące możliwości uzasadnienia współwystępowania tych wielości w oparciu o inne tradycje polityczne niżli tzw. zachodnia, zauważając jedynie problematyczność ugruntowania relatywizmu moralnego poza tą tradycją, ograniczę się do spostrzeżenia wstępnego: o ile Leon XIII pod koniec XIX wieku i Jan Paweł II pod koniec XX wieku wciąż przypominali „obiektywną podstawę prawa”, podstawę o uniwersalnym walorze, w niej szukając fundamentu dla „norm wyższego rzędu”, o tyle Benedykt XVI na początku XXI stulecia stwierdził, iż grunt ten wyraźnie się osunął. Choć dla nich wszystkich „istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej i jest jej znakiem”⁷, to

⁷ Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność. Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju*, (8.12.1980) [dalej: Orędzie], nr II.

wolność, także członka ciała prawodawczego w tzw. demokratycznym państwie, realizuje się nie z uwagi na własne, subiektywne poczucie tego, co właściwe czy powinno, ale z uwagi na rozeznanie treści normatywnych przez wolnego człowieka. Żaden z nich w istocie nie kroi koncepcji wolności na „miarę człowieka konkretnego”, kierującego się w swych poczynaniach łatwo weryfikowalnymi celami odpowiadającymi jego bieżącym opiniom i potrzebom, lecz raczej na miarę „prawdziwego człowieka, któremu przypisuje się dążenie do jakiegoś celu idealnego, mimo iż nie śniło się o tym ja empirycznemu”⁸. Tym samym każdy z nich naraża się na zarzut: odnoszenie jednostki do Transcendencji, znajdowanie dla niej jakiegoś „wyższego celu” lub – służącego jego realizacji – „wyższego ładu normatywnego” albo zgoła „ładu prawnego” prowadzi do deprecjacji wolności konkretnego człowieka, konkretnej jednostki, a nawet do zmuszania go/jej do przyjmowania jakiejś „kolektywnej jaźni wspólnoty wierzących” personifikowanej przez Magisterium Kościoła; jaźni, którą ma przyjąć każda jednostka, by móc realizować „wolność rzeczywistą” czy „wolność prawdziwą”. Pisał ongiś Anzenbacher, że zdaniem katolików godność człowieka nie wspiera się na tym, iżby mógł on postępować zgodnie z przyczynowością naturalną, lecz na tym, iż może on sam siebie określać na zasadzie wolności i że prawo moralne w nim emancypuje go z przyczynowości naturalnej⁹. Zamknięcie człowieka w obrębie takiej przyczynowości neguje istnienie apriorycznego prawa etycznego (prawa naturalnego), niwecząc jego odniesienie do wartości. Tymczasem człowiek, jak twierdzi Jan Paweł II,

powinien mieć możliwość dokonywania wyboru zależnie od wartości, które uznaje za swoje; w tym ukaże się on jako istota odpowiedzialna, [albowiem] człowiek jest wolny, ponieważ

⁸ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, wybór i oprac. J. Jedlicki, tł. H. Bartoszewicz i in., Warszawa 1991, s. 133.

⁹ Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1987, s. 312–313.

posiada zdolność opowiedzenia się po stronie prawdy i dobra, jest wolny, ponieważ ma zdolność wyboru [...]. Być wolnym, to móc i chcieć wybierać; to żyć zgodnie ze swoim sumieniem¹⁰,

a nie zgodnie jedynie z przyczynowością naturalną. Dodajmy jednak, zgodnie z sumieniem stanowiącym ludzkie centrum¹¹, które nie zawsze jest nieomyślne i nie zawsze pozostaje panem samego siebie, zdolnym do wyborów słusznych w dziedzinie przyznanej mu prywatności. I chociaż „sumienie jest świętym obszarem, w którym Bóg mówi do człowieka, to nie jest najwyższą instancją decydującą o tym, co dobre a co złe, lecz musi stosować się do niezmienniej prawdy prawa moralnego”¹². Każdoczesna próba budowania społeczeństwa i jego praw w oparciu o wolę człowieka wspierającą się na rozpoznaniu stanu jednostkowego sumienia rodzi groźbę zaprzeczenia rozpoznawanej przez nieuprzedzony ludzki rozum prawdzie bytu oraz prawdzie osobowej człowieka. Katolik konstytuujący koncepcję wolności odwołuje się zwykle do natury ludzkiej: w jego ujęciu jedynie „poprzez harmonię z wymogami ludzkiej natury [wola] staje się wolą ludzką”, bo wolność musi się stawać wolnością na miarę człowieka. Zapoznanie tej rudymen tarnej zgodności spycha człowieka do stanu kłamstwa i samozniszczenia, albowiem pozbawia go kryterium prawdy i właściwego stosunku do drugiego człowieka. „Wolność nie polega na wolności czynienia czegokolwiek, jest ona wolnością ku Dobru, w którym jedynie znajduje się Szczęście. Dobro jest więc celem”¹³. „Odpowiedzialne instancje w społeczeństwie powinny umożliwiać realizowanie prawdziwej wolności we wszystkich jej przejawach”¹⁴, powiada Jan Paweł II, dodając gdzie indziej, że tam,

¹⁰ Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1981 r.), nr 6.

¹¹ J. Ratzinger, *Wolność i wyzwolenie. Wizja antropologiczna instrukcji „*Libertatis conscientia*”*, tł. J. Zychowicz, „Znak” 398 (1988) nr 7, s. 10.

¹² Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie audiencji generalnej w dniu 17.08. 1983*, „L'Osservatore Romano” (1983) nr 7–8.

¹³ *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, 26.

¹⁴ Orędzie, 6.

„gdzie organizacja społeczeństwa ogranicza czy wręcz eliminuje sferę wolności przysługującej obywatelom, tam życie społeczne ulega stopniowemu rozkładowi i zamiera”¹⁵.

Pojmujemy tedy, iż wolność jednostki winna być zapewniana przez właściwe instancje polityczne czy organy władzy publicznej, w szczególności zaś przez ciała prawodawcze. Rzecz jednak nie w tym, lecz w relacji sumienia jednostkowego jako „świętego obszaru, w którym Bóg mówi do człowieka”, oraz stosowaniem się przezeń „do nieziennej prawdy prawa moralnego” (stosowaniem się „przezeń”, obejmującym także członków ciał prawodawczych, choćby – jak w przypadku referendum – mieli nimi być potencjalnie wszyscy obywatele posiadający odpowiednie prawa podmiotowe). Tymczasem, i jest to kluczowy element drugiego problemu zapowiedzianego na wstępie, następcy Jana Pawła II, Benedykt XVI, przedstawiając przed pięcioma laty w niemieckim parlamencie „kilka myśli dotyczących podstaw demokratycznego państwa prawa” uznał, że choć „polityka musi być staraniem się o sprawiedliwość i tworzeniem w ten sposób podstawowych przesłanek dla pokoju”, że choć „służba prawu i zwalczanie panowania niesprawiedliwości jest i pozostaje podstawowym zadaniem polityka”, to z coraz większym trudem odróżniamy prawo dobre od prawa złego. Przekonując, że „w procesie tworzenia prawa każda osoba, poczuwająca się do odpowiedzialności, winna sama poszukiwać kryteriów swej orientacji”, i że „w przeciwieństwie do innych wielkich religii chrześcijaństwo nigdy nie narzucało państwu i społeczeństwu prawa objawionego, uregulowania prawnego, wywodzonego z objawienia”, lecz „odwoływało się [...] do natury i rozumu jako prawdziwych źródeł prawa – odwoływało się do zgody między rozumem obiektywnym a subiektywnym, do zgody, która jednak zakłada istnienie obu dziedzin, powstałych w stwórczym Umyśle Boga”, trud ten wiąże z rozeznawaniem tego, co powstało właśnie w tym „stwórczym Umyśle Boga”. Już wiemy, że wywód

¹⁵ Jan Paweł II, enc. *Centesimus annus* (1.05.1991), nr 25.

ten naraża papieża Benedykta na ataki zwolenników „pozytywistycznej koncepcji nauki”, gdyż nie głosi on „nauki prawa”, lecz wprowadza wątek teologiczny raczej niż metafizyczny. Mało tego jednak, w 2011 roku papież orzeka, że taki sposób myślenia zrodził nie tylko to, co zostało przez niego nazwane „zachodnią kulturą prawną”, prowadzącą drogą od „przedchrześcijańskiej więzi między prawem a filozofią [...], przez chrześcijańskie średniowiecze, do rozwoju prawnego okresu oświecenia [i] aż do Deklaracji Praw Człowieka”, ale i to, że jej punktem centralnym jest „idea prawa naturalnego”, która dzisiaj jest już postrzegana tylko „jako specyficzna nauka katolicka, o której nie warto dyskutować poza środowiskiem katolickim, tak iż prawie wstyd jest wymieniać nawet jej nazwę”. Ta „specyficzna nauka” opiera się bowiem na przeświadczeniu o istnieniu więzi między bytem i powinnością, więzi, która została zanegowana przez zwolenników „pozytywistycznej koncepcji natury i rozumu”. Znow więc, również w drugim z zapowiedzianych problemów, natrafiamy na kłopot z pozytywizmem (wbrew uwadze sformułowanej powyżej za Bentonem i Craibem, papież znajduje pozytywizm, pojmujemy, iż w jego prawniczym ujęciu, za „niemal powszechnie przyjęty”), który odsyła nas do natury pojmowanej „jak to powiedział Hans Kelsen – «jako zespół danych obiektywnych, złączonych z sobą nawzajem jako przyczyny i skutki»”; natury pojmowanej tak tedy, iż „rzeczywiście nie można z niej wyciągać żadnej wskazówki, która miałaby w jakiś sposób charakter etyczny”¹⁶.

¹⁶ Benedykt XVI, *Przemówienie w Bundestagu „Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa”*, wygłoszone w dniu 22 września 2011. „Pozytywistyczne rozumienie natury, powiada dalej papież Benedykt, które postrzega ją na sposób czysto funkcjonalny, tak jak wyjaśniają ją nauki przyrodnicze, nie może tworzyć żadnego pomostu między etyką a prawem, może wywoływać jedynie ponownie odpowiedzi funkcjonalne. To samo dotyczy jednak także rozumu w ujęciu pozytywistycznym, które wielu uważa za jedyną wizję naukową. Według niej to, co jest niesprawdzałne lub może poddawać się za fałszowaniem, nie należy do dziedziny rozumu w ścisłym znaczeniu. Dlatego etos i religię należy przenieść do sfery podmiotowości, a usunąć ze sfery

Papież nie tylko potwierdza nasze spostrzeżenie sformułowane w związku z pierwszym z zapowiedzianych problemów (nazwijmy go teraz „problemem filozofii nauk społecznych”), pisząc wyraźnie o ograniczoności rozstrzygnięć nazwanych przez nas „nauką” uprawianą wedle jej „pozytywistycznego modelu”, choć używając terminu „kultura”.

Pozytywistyczna koncepcja natury i rozumu, światopogląd pozytywistyczny jako całość stanowi wielką część ludzkiego poznania i wiedzy, których w żadnym wypadku nie powinniśmy się wyrzekać. Jednak sama ona jako całość nie jest kulturą, która odpowiada i wystarcza, aby być człowiekiem w całej pełni. Tam, gdzie rozum pozytywistyczny pojmuje jedynie siebie jako kulturę wystarczającą, zsyłając wszystkie inne rzeczywistości kulturowe do kategorii subkultur, pomniejsza człowieka i zagraża człowieczeństwu.

Nie możemy tedy ukrywać, wbrew tezie wpisanej w „trójfazowy rozwój”, przepowiedziany przez Comte’a i wciąż bliski wielu, że „w takim [...] świecie będziemy czerpać potajemnie również z „zasobów” Bożych, które przetworzymy w nasze wytwory. Trzeba na nowo otworzyć szeroko okna, winniśmy na nowo ujrzyć rozległość świata, niebo i ziemię, oraz nauczyć się korzystać z tego wszystkiego w sposób sprawiedliwy”. Papież powiada jeszcze coś, co zbliża nas do problemu drugiego: przywołując Hansa Kelsena, którego ma za „wielkiego teoretyka pozytywizmu prawniczego”, zauważa, iż ten porzucił w podeszłym wieku dualizm bytu i powinności, uznając, że „normy mogą wywodzić się tylko z woli”, że w naturze mogą pojawiać się „normy tylko wówczas, gdy wola

rozumu w ścisłym znaczeniu tego słowa. Tam, gdzie panuje wyłącznie rozum pozytywistyczny – a tak jest w znacznym stopniu w przypadku naszej świadomości publicznej – klasyczne źródła poznania etosu i prawa są wyłączone «z gry». Jest to sytuacja dramatyczna, która interesuje wszystkich i która wymaga dyskusji publicznej”.

[w niej je] umieści”, by dopowiedzieć, iż Bóg poprzez naturę (odawaną niekiedy w polskim przekładzie jako „przyroda”) ujawnia nam rozum, iż także

człowiek ma naturę, którą winien szanować i którą nie może manipulować dla własnej przyjemności. Człowiek nie jest tylko wolnością, którą się tworzy dla niej samej. Człowiek nie stwarza sam siebie. Jest on duchem i wolą, ale jest też przyrodą, a jego wola jest słuszna wtedy, kiedy słucha on także przyrody, kiedy ją szanuje i przyjmuje siebie takiego, jakim jest, że nie uczynił sam siebie. Właśnie w ten sposób i tylko w ten sposób urzeczywistnia się prawdziwa ludzka wolność¹⁷.

Skoro, jak stwierdziliśmy w związku z problemem pierwszym, katolicka nauka społeczna, niehonorująca „dogmatów pozytywistycznego modelu nauki”, niemająca waloru nauki modelowi temu odpowiadającej, może uzupełniać naukę tam, gdzie tamta nie sięga, to – mimo waloru w istocie kontrkulturowego we współczesnej nam rzeczywistości, zdominowanej wciąż przez podejście pozytywistyczne – winna ujawniać treści normatywne, proponować je woli, ta zaś (o ile pragnie wybrać czyn potwierdzający „harmonię z wymogami ludzkiej natury”, stać się „wolą ludzką”) propozycję tę

¹⁷ Benedykt XVI, *Przemówienie w Bundestagu...*, dz. cyt. „Na podstawie przekonania o istnieniu Boga Stwórcy – wywodził Benedykt XVI – rozwinięto ideę praw człowieka, ideę równości wszystkich ludzi wobec prawa, rozumienie nienaruszalności godności ludzkiej w każdej pojedynczej osobie oraz świadomość odpowiedzialności ludzi za ich działanie. To przeświadczenie o rozumie tworzy naszą pamięć kulturową. Jej ignorowanie lub traktowanie jej tylko jako przeszłość byłoby amputowaniem naszej kultury w swej integralności i pozbawiałoby ją jej całokształtu. Kultura Europy zrodziła się ze spotkania Jerozolimy, Aten i Rzymu – ze spotkania wiary w Boga Izraela, filozoficznego rozumu Greków i prawniczej myśli Rzymu. To potrójne spotkanie tworzy głęboką tożsamość Europy. Spotkanie to, świadome odpowiedzialności człowieka przed Bogiem i uznające nienaruszalną godność człowieka, każdego człowieka, umocniło kryteria prawa, których obrona jest naszym zadaniem w obecnym okresie dziejowym”.

przyjąć powinna w sumieniu. Teza ta, trudna do głoszenia w dzisiejszym świecie, jest ważna dla tych, którzy pragną trwać w tradycji im bliskiej, mimo jej niepopularności.

Oczywiście, można ją rozważać wedle schematu: powinność człowieka jako jednostki względem swego indywidualnego losu czy jej powinność względem losu zbiorowości, do której należy, albo wedle schematu: rzeczywistość tylko doczesna czy także pozadoczesna, a zatem los – i powinności moralne – tylko względem tego, co tutaj, czy także względem tego, co „tam”, są to jednak zagadnienia czy propozycje, które prowadzić mogą w różnych kierunkach.