

Bogdan Szlachta

 <https://orcid.org/0000-0003-4841-589X>

Uniwersytet Jagielloński

 <https://ror.org/03bqmcz70>

## (NIE)PEWNOŚĆ POLITYKI, (NIE) PEWNOŚĆ PRAWA: KRÓTKIE UWAGI O POSZUKIWANIACH W OBU ZAKRESACH Z UDZIAŁEM JANA PAWŁA II

Auguste Comte przekonywał w XIX wieku, że ustalenia nauki są pewne, a przeświadczenia magiczno-teologiczne i filozoficzno-metafizyczne takie nie są. Pewność nauki wynikała z ładu i stabilności świata mającego przypominać mechanizm możliwy do rozpoznania i opisanego przez człowieka, dla którego zbędne stały się dawne a niepewne ustalenia teologiczne i filozoficzne. „Mechaniczny świat” (być może ustanowiony przez Istotę Doskonałą zdolną „zbudować” mechanizm określający poruszenia ciał) został jednak sproblematyzowany wraz z **klasycznymi naukami ścisłymi**: to, co jako uporządkowane i stabilne ongiś one opisywały, okazało się **na wszystkich poziomach obserwacji pełne fluktuacji, niestabilności, złożoności wyborów**; to, co przewidywalne z racji niezmienności ładu, porządku, „mechanizmu”, okazało się **mniej przewidywalne**. Badaczy-uczonych coraz mniej zajmowały stałe prawa opisujące niezmienną się prawidłowość, coraz bardziej pojęcia takie jak **chaos**. To one **opanowały** – głosi Ilya Prigogine w książce pod znaczącym tytułem *Kres pewności. Czas, chaos i nowe prawa natury – wszystkie dziedziny nauki, od kosmologii po astronomię*; w tradycyjnej fizyce poznanie absolutne miało walor pewności, dzisiaj **prawa natury** przestały być pewne, wyrażają **możliwości** lub **prawdopodobieństwa**. Jedną z podstaw nauki: **wiara w pewność poznania**, została utracona, bo nauka nie opisuje już **bierniej i podlegającej deterministycznym prawom natury rzeczywistości**. **Antropocentryczna ułuda**, która ongiś zdominowała poszukiwania uczonych, winna zostać porzucona. Ani Wielki Zegarmistrz, ani człowiek

nie ukonstytuowali niezmienną się maszyny ze stałymi prawidłowościami nazywanymi prawami natury czy raczej przyrody ujmowanej właśnie mechanistycznie. Pewność istnienia takich praw i pewność ich ostatecznego poznania zanikły<sup>1</sup>.

Niekiedy badacze zjawisk prawnych i politycznych usiłują naśladować uczonych lub wręcz naukowców mających jakoby docierać do takich praw, formułować zdania poznawcze równie pewne jak zdania królów-filozofów Platona, choć dotyczące bardziej tego, co materialne, niż tego, co pojęciowe. Prawo bywa badane jako zespół faktów, podobnie jak zjawiska dziejące się w „świecie politycznym”. „Rzeczywistość rzeczowa” oraz „rzeczywistość prawna i polityczna” bywają ujmowane jako równie stałe i łatwo poznawalne, oparte na prawach niezmiennych a uchwytnych dla poznającego podmiotu, dla badacza zresztą bardziej niż dla zaangażowanego w tworzenie „rzeczywistości prawnej” uczestnika „rzeczywistości politycznej” określanej nie tyle przez „stały ład”, ile przez „polityczność”, zwykle pojmowaną jako sporność, konfliktowość, niejednoznaczność. „Polityczność” zapowiada raczej chaos niż pewność, bardziej walkę niż ład i zmienność niż stałość. Rodzi ona niepewność po każdej ze stron, a okazuje się nieodczowna w ludzkim życiu, pewna. Oto paradoks nie postmodernizmu czy później nowoczesności, w której dyskutuje się o postpolityczności, debatuje o przyszłym zaniku sporności, konfliktowości oraz niejednoznaczności wynikającej z pozycji zajmowanej w trakcie trwającego sporu lub toczącego się konfliktu, lecz paradoks człowieka „od zawsze”. Z jednej strony wikła się on, zwykle wraz z grupą, do której należy, w spory i konflikty; z drugiej marzy o niezakłócanym pokoju, choćby wynikającym tylko z powstrzymywania się przed jego zakłócaniem ze strachu przed sankcją lub z uwagi na złożone zobowiązanie. Paradoks, który go dotyczy, polega na tym, że świadomy nieuchronności konfliktów wciąż poszukuje rozwiązań, które mogłyby je ograniczyć lub całkowicie wyeliminować. „Realiści polityczni” uznają jednak te poszukiwania za jałowe, twierdząc, że nic nie jest w stanie stłumić polityczności, której źródłem jest właściwe człowiekowi dążenie do panowania nad drugim człowiekiem lub innymi ludźmi – nie po to, by realizować ich dobro czy uwzględniać ich interes, lecz by narzucić im własną wolę albo wykorzystać ich do pomnażania własnych korzyści. „Idealiści polityczni” – poczynawszy od starożytnych, opowiadających się za rozwiązaniami kosmomicznymi lub teonomicznymi – ufają, że przeniesienie do planu ludzkiego ładu kosmosu lub realizowanie woli bogów bądź Boga doprowadzi do usunięcia albo ograniczenia polityczności. Pierwsi powiedzą, że polityczność wymaga mnożenia sił, by ustalić tymczasową równowagę. Drugi,

1 Por. I. Prigogine, *Kres pewności. Czas, chaos i nowe prawa natury*, przeł. I. Nowoszevska, P. Szwajcer, Warszawa 2000, s. 18.

że to nie faktyczna przewaga sił, lecz normatywne uwikłanie woli aktorów stosunków międzynarodowych, na przykład przez międzynarodowe prawo publiczne, może zabezpieczyć przed konfliktami, bo strony wiążące się nim odstąpią od konfliktu. W XXI wieku doświadczamy sporów między zwolennikami obu podejść nie tylko w związku z napaścią wojsk Federacji Rosyjskiej na terytorium Ukrainy, ufającej ongiś w moc międzynarodowych zobowiązań, lecz doświadczamy ich także wtedy, gdy wsłuchujemy się w wywody tych, którzy – wybijając polityczność jako nieusuwalną – widzą demokrację jako „środowisko” swobodnych zmagania o dominację między aktorami politycznymi, wciąż zmieniającymi przeciwników i przyjaciół (głosiciele demokracji radykalnej bądź agonicznej, krytycznie spoglądający na ograniczenie swobody konkutowania przez prawa człowieka lub zasady sprawiedliwości bliskie takim autorom uznawanym za liberałów jak John Rawls i Jürgen Habermas, którzy wspominają o konkluzywnej deliberacji usuwającej polityczność). Są nawet i tacy, którzy ufają w zgodne realizowanie subiektywnie konstruowanych projektów życia przez jednostki po usunięciu takich „maszyn uprzedmiotawiających” ludzi w rodzaju prawa czy języka (francuscy nade wszystko zwolennicy „postpolityki”)<sup>2</sup>.

Kosmonomia wymagała przenoszenia w plan ludzki ładu kosmosu zapewniającego niezderzanie się ciał niebieskich. Teonomia wskazywała na wolę bogów lub Boga jako źródło ładu nieznającego konfliktów, eksponując relację do jego autorów lub Autora, zapowiadających sankcje dla naruszających ład. Umowa między ludźmi nie miała znaczenia, bo albo ład tkwił w kosmosie, albo wynikała ona z woli tych lub Tego, który, przekraczając człowieka, ujawniał wolę istotniejszą niż wola dowolnego ludzkiego prawodawcy (u Sofoklesa Antygona, opierając się na tej konstrukcji, mierzyła się z królem Kreonem). Gdy Grecy przełomu wieków VI i V przed Chr. kreślili pierwsze filozoficzne rozwiązania, wspominali o niezmiennych ideach sprawiedliwości i człowieka, boskim *Logosie* (rozumnej naturze tkwiącej między innymi w każdym człowieku „na poziomie serca”) albo formach określających gatunki i właściwe im dobro, zapowiadali rozwiązanie nieco odmienne, kładące akcent na jednakie wszystkim ludziom skłonności, dążności lub inklinacje, które mieli w swej naturze, formie bądź istocie, które mogli poznać i otoczyć „ochroną normatywną”, przyjmującą postać prawa naturalnego. Tak, obok praw kosmosu (jakże bliskich „klasycznym uczonym” Prigogine’a) i objawionego prawa Bożego, pojawiła się propozycja ustanawiania przez człowieka – który rozeznał swą naturę – norm chroniących skłonności nie tylko jego, lecz także każdego człowieka. Propozycja ta, przypisywana Arystotelesowi, nauczycielowi Aleksandra Macedońskiego, który rychło wyprawiał się

---

2 Por. B. Szlachta, *Demokracja liberalna. Źródła, ustanowienie(?) i kres(?)*, Warszawa 2022 (wraz z przywołanymi tam licznymi innymi publikacjami).

przeciwko Persom, bagatelizowała to, co różnicuje ludzi i prowokuje sporność, eksponowała zaś to, co jest w każdym człowieku jednakie. Jednak właśnie to, co jednakie, miało – o ile rozpoznane i chronione przez normy ustanawiane przez ludzi – przynosić pewność realizowania przez nich wspólnych im skłonności, uchylającą pewną polityczność. Natura była istotniejsza niż to, co jawi się na co dzień, i jako taka miała być chroniona kosztem sporów i zmagania, nie miała być negowana przez żadnego ludzkiego prawodawcę.

Działania Aleksandra i jego następców były jednak znakami dominacji polityczności nad roszczeniem i nadzieją filozofa ze Stagiry. Znow to, co faktyczne, polityczność, było potwierdzane kosztem skłonności przyrodzonych człowiekowi, odpowiadających jego naturze inklinacji do życia czy – co szczególnie kontrowersyjne – do trwania w pokoju z innymi ludźmi, w społeczności lub społeczeństwie, w danej wspólnotcie politycznej lub zgoła w ludzkości. Mimo „uniwersalizującego” projektu Arystotelesa, Grek (i nie tylko on) był postrzegany jako uwikłany w swoją wspólnotę polityczną, ona bowiem zachować mogła pamięć o nim jako herosie lub wodzu, wojowniku lub artyście, a może i filozofie, którym stawać się miał człowiek niezrywający relacji ze zbiorowością, lecz jej służący (przypadek Sokratesa). To uwikłanie skrywało jeszcze jeden pokład ujawniony przez Arystotelesa, który miał apelować (co wciąż czynimy za nim, świadomi problematyczności tego westchnienia także w naszym kraju), by to prawo rządziło, a nie ludzie, by niepewność wynikająca z polityczności realizującej się we wspólnotach politycznych raz na zawsze lub choćby na chwilę ograniczyć przez utwierdzenie dominacji systemu prawnego. Jak jednak można to uczynić, skoro prawo ustanawiane jest przez ludzi lub ich grupy (patrycjuszów lub plebejuszów równie dobrze, jak burżujów lub proletariuszy albo elity lub „populistów”)? Arystoteles, który analizował formy rządów (ustroje), unaocnił, że formy zwyrodniałe, jak despotcja, oligarchia i demokracja, uzasadniają rządy ludzi, podobnie jak formy właściwe (monarchia, arystokracja i politeja), lecz o ile w pierwszych prawo ustanawia się tylko dla korzyści rządzących, a przez to nie realizuje się dobra wspólnego, o tyle w drugich – owszem – ustanawia się je dla korzyści wszystkich, dba o ich dobro. Nawet jednak prawo ustanawiane dla własnej tylko korzyści przez despotę, oligarchów lub większość w demokracji wiąże adresatów, chyba że negować ono będzie występujące w nich skłonności: jeśli prawo stanowione przez większość (jak w demokracji) dla jej tylko korzyści negować je będzie, gwałcić zakazy chroniącego je prawa naturalnego, wówczas demokracja nie będzie już nazwą formy rządów, nie będzie już nazwą nawet ustroju zwyrodniałego, lecz słowem, które opisuje arytmetyczny mechanizm opresji. Ciceron, obywatel rzymskiej republiki, podobnie jak Platon i Arystoteles w demokratycznych Atenach, ostrzegał przed większością podatną na wpływy demagogów. Apelował, by przywódcy stronnictw politycznych, wspie-

ranych zarówno przez patrycjuszy, jak i plebejuszy, wsłuchiwali się w niezmienny logos odzywający się w ich sercach i podporządkowywali mu swoje działania. Wzywał ich, by nie naruszali prawa natury, a więc prawa rozumu. Nie chroniło ono już tego, co gatunkowe, lecz to, co rozumne: ludzki umysł nie tyle dodawał ochronę normatywną do tego, co wcześniej rozpoznał, ile odkrywał to, co jako prawo natury lub prawo rozumu było już obecne w człowieku – „na poziomie serca”. I wspomniani Grecy, i wspomniany Rzymianin, nieskuteczni w próbach podejmowanych w „polityczności” usiłowali wprowadzić coś stałego: a to idee, a to formę, a to rozum w serce wpisany, w każdym przypadku jednak, jeśli nie wszystkim ludziom, to wszystkim mieszkańcom „miasta” ludzkiego; próbowali (bezsukutecznie) odnaleźć pewność w dziedzinie sporności i konfliktowości, w dziedzinie pełnej zmagania. Pewność nie miała tkwić w tym, co było kluczowe choćby dla stabilizującego stosunki w Imperium Rzymskim po okresie dramatycznej anarchii u schyłku III wieku po Chrystusie. Dioklecjana, który szukał jej w tym, co dawne, wiązał pożytek publiczny nie z respektowaniem prawa naturalnego bądź natury. „Sprawca” tetrarchii szukał jej w tym, co dawne. Racja, którą podał w edyktach nakazujących prześladowanie manichejczyków i chrześcijan, była znakiem pewności bliskiej elitom politycznym nie tylko jego czasów: to, co dawne, zakorzenione, „oswojone” przez członków wspólnoty politycznej, nie mogło być zakłócanie przez „religie nowe”, kierujące ku obcej Persji albo osobowemu Bogu nie tylko spoza panteonu bogów publicznej religii Rzymian, ale także istotniejszemu niż wspólnota polityczna. Dawność dawała poczucie pewności istotne również dla Konstantyna I Wielkiego i jego następców, choć nie tak ważne, jak dla Juliana zwanego Apostatą, mierzącego się z chrześcijaństwem, ongiś „nową religią” niebezpieczną dla „dawnego Rzymu”.

Zrazu manichejczyk, a następnie chrześcijanin Aureliusz Augustyn, obywatel rzymski z Afryki, znalazł pewność gdzie indziej, nie w dawności, lecz w relacji z osobowym Bogiem. Gdy cesarstwo zachodniorzymskie słabło, a Rzymowi zagrażali barbarzyńcy, on pisał o Tym, który tak umiłował ludzi, że wstąpił do stworzenia, by ich odkupić, by dać im pewność utraconą po Upadku, pewność mimo konfliktów będących jego następstwem. W świecie chcianym raczej przez upadłych ludzi niż przez Stwórcę, świecie wypełnionym zmaganiem między nimi, zatem politycznością, mieli żyć po Upadku ludzie zachowani przy życiu po niecnym czynie pierwszych rodziców. Ustanowieni na obraz i podobieństwo Boga, nie miłowali Go już, lecz pożądali tego, co On stworzył. Zmagali się ze sobą o przetrwanie w stanie, który wymagał Bożej interwencji, by zepsuci ludzie mogli uzyskać względną przynajmniej pewność trwania. To, co Bóg dał z miłości do stworzonych, a upadłych, to władza (*potestas*), po którą miał sięgnąć pożądający człowiek, by narzucić innym reguły postępowania. Niecny pożądający jawił się jako władca ustanawiający prawo – nie prawo naturalne ani prawo natury

czy rozumu, lecz prawo własne, stanowione przez tego, kto sprawował władzę. To ono miało wyprowadzać zdominowanych ludzi ze stanu anarchii, wprowadzając ich do „państwa ziemskiego”, porządkować zachowania jednostek i zapewniać im „względna pewność trwania”. Prawo nie było dziełem Boga, lecz upadłego człowieka, ale to ono stawało się swoistym węzłem spajającym upadłe jednostki. Ustanawiane przez prawodawcę – niebaczącego na prawo Boże, naturalne ani natury – miało powstrzymywać ludzi przed zderzaniem się z innymi, zabijaniem ich, kaleczeniem, okradaniem i tak dalej. Ich intencje nie były istotne, prawo bowiem miało ich powstrzymywać przed zachowaniami przez nie uznawanymi za „nieczne”. W już istniejących wspólnotach politycznych pojawiał się jednak Kościół jako „pielgrzymujące Państwo Boże”, mający inną proveniencję niż państwa ziemskie – nie ludzką, lecz Boską – zdolny przez to przekształcać intencje ludzi, „wyprowadzać” ich z polityczności, uczyć miłości Boga i bliźnich, zgodnie z Chrystusowym „podwójnym przykazaniem miłości”. Augustyn wracał do pomysłu idealistycznych autorów klasycznych: dążenie do dominacji miało słabnąć, gdy ludzie przemieniać będą swe intencje dla zyskania nagrody dla swej nieśmiertelnej duszy.

Ruch woli poszczególnych pożądanycy wcześniej jednostek tkwił w centrum projektu Augustyna; podobny ruch znał aktywny osiem wieków po nim, w „późnych wiekach średnich” św. Tomasz z Akwinu, który wiązał go z odnajdowaniem w sobie przez człowieka tego, co w nim tkwi jako Boży zamysł dotyczący ludzkiego gatunku. Jako arystotelik Akwinata był przekonany, że jeszcze przed stworzeniem Bóg zna prawo wieczne, zawierające idee poszczególnych gatunków. Następnie „odciska” je w materii, wskutek czego w pierwszych rodzajach ludzkiego gatunku pojawiają się forma, natura i istota gatunkowa, a wraz z nimi – znane już Stagiryście – określone skłonności, dążności czy inklinacje. Są one najpierw pomyślane przez Boga. Warto to podkreślić, aby zrozumieć późniejsze poszukiwania tych, którzy jeszcze w XX wieku będą odwoływać się do myśli św. Tomasza. Także on dopowie, że to, co jest w każdym człowieku, co stanowi jego *fundament*, jest daleko istotniejsze niż *fenomeny* znajdowane lub kojarzone z poszczególnymi ludźmi i różnicujące ich<sup>3</sup>, nawet tak wzniosłe, jak kultura, tradycje czy pozycja społeczna. Także on, acz wyraźniej niż Arystoteles, odeśle do prawa naturalnego, mającego chronić to, co jest jednakim fundamentem znajduwanym w każdym człowieku, Bożą rozumnością w nim odcisniętą,

3 „Wielkie wyzwanie” stwierdzone przez Jana Pawła II u kresu drugiego tysiąclecia po Chrystusie miało polegać „na przejściu od fenomenu do fundamentu”. „Nie można zatrzymać się – pisał w encyklice *Fides et ratio* z 1998 roku – na samym doświadczeniu, bo rzeczywistość i prawda wykraczają poza granice tego, co faktyczne i empiryczne. Należy sięgać do metafizyki, która nie stanowi alternatywy antropologii, jako że to właśnie metafizyka pozwala uzasadnić pojęcie godności osoby, wskazując na jej naturę duchową” (83).

którą winien chronić każdy ludzki legislator. Ustanawiane przez ludzkich prawodawców normy zyskiwały przez tę zgodność „prawość”, a nawet „prawność”. Coraz wyraźniejsza stawała się kwestia, czy człowiek winien mieć za prawo to, czego zechciał Bóg, czy raczej to, czego zechciał ludzki prawodawca (pretendujący dzisiaj do zanegowania sprzeciwu sumienia)? Czy każda norma ustanawiana przez takiego prawodawcę ma moc prawa czy zgoda jest prawną? A może prawną jest tylko norma niesprzeczna z rozumnością Boga, z naturą przez Niego myślaną, znaną człowiekowi wzywaniem z tej racji do spełnienia niekiedy powinności sprzeciwu wobec normy nieprawnej, bo nieprawej czy nierozumnej.

Te zagadnienia są ważne między innymi w związku z tezą sformułowaną przez Benedykta XVI w przemówieniu z 2011 roku w niemieckim Bundestagu: możliwe jest „oderwanie władzy od prawa, przeciwstawienie się władzy prawu, podeptanie przez nią prawa, uczynienie państwa narzędziem niszczenia prawa”<sup>4</sup>. Oderwanie się i przeciwstawienie władzy prawu to mocne tezy wypowiedziane w parlamencie państwa określanego mianem liberalno-demokratycznego. Zanim zobaczymy, że podobne tezy mógłby wypowiedzieć również liberał zaniepokojony naruszaniem przez legislatora prawa natury, zakazującego mu ingerowania w przyrodzone prawa i uprawnienia obywateli, zatrzymajmy się przy XIV-wiecznym ataku woluntarystów na stanowiska zarówno Augustyna, jak i Tomasza. Pośrednio był to również atak na poglądy przedchrześcijańskich autorów, którzy wskazywali na istnienie dobra wspólnego wszystkim ludziom, zakorzenionego w ich realnie istniejącej naturze gatunkowej. Atak ten bywa określany mianem „rewolucji nominalistycznej”. Jej konsekwencją była teza, że nie istnieje dobro „jako takie” – niezmiennie i obiektywnie – ponieważ dobro jest jedynie tym, co Bóg arbitralnie uznaje za pożądane. Bóg jawił się zatem jako Prawodawca niczym nieograniczony, nawet przez poznawane przez siebie i istniejące w Nim idee gatunkowe. Jednak wbrew woluntarystycznym przekonaniom, które tak silnie kształtowały działania renesansowych przywódców państw, w XVII wieku pojawiły się kolejne propozycje ograniczenia niepewności pogłębionej rozpadem chrześcijańskiej jedności. Prawodawcy bywali upodabniani do arbitralnego Boga, stawali się przywódcami Kościołów lokalnych lub narodowych, państwa zaś miały realizować ich wolę. Monarchowie i rzeczpospolite skutecznie osłabiały uniwersalistyczne pretensje papieży i cesarzy, korzystając z ustalonej w XIV wieku koncepcji suwerenności jako wyłączności prawodawczej. Odtąd każdy polityczny byt, określany coraz częściej mianem „państwa” i kierujący się własnymi „racjami” jako „stan”, miał ustalać treść norm prawnych dla siebie. Owszem, pojawiały się ślady ujęć kluczowych dla nowożytnej

4 Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, przemówienie wygłoszone w Bundestagu 22 września 2011 roku, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/niemcy2011\\_bundestag\\_22092011.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/niemcy2011_bundestag_22092011.html) (31.10.2025).

nauki, bo także myśliciele polityczni XVII wieku, a zwłaszcza XVIII i poniekąd XIX wieku, wspominali o mechanizmie określającym poruszenia nie tylko rzeczy, lecz także ludzi trwających w swych niewielkich politycznych wspólnotach. Obywatele już raczej niż poddani, jako członkowie wspólnot odnosili się do państwa jako swoistego podmiotu – nieosobowego, a jednak posiadającego własne racje i wolę. Tym samym ponownie byli relacjonowani raczej do państwa niż do osobowego Boga, o którym wprawdzie pamiętano, lecz którego – podobnie jak niegdyś w Rzymie – „oswajano”, postrzegając Go jako wspierającego dane państwo w zmaganiach z innym, również uznającym Go za „swojego”. Władcy XVII i kolejnych stuleci kojarzyli pożytek publiczny głównie z siłą czy potęgą państwa, dbali – jeśli nie o narzucenie dominacji innym, to o równowagę w relacjach z nimi – mając dawne pewniki religijne i Kościół za pozostające w najlepszym wypadku w „sferze prywatności” (zdarzały się wszak w tym czasie także próby erastiańskie, kwestionujące szczególną proveniencję Kościoła, czyniące go i jego depozyt zależnymi od państwa).

Jednak to właśnie wtedy proponowano ujęcia istotne dla nowożytności. Najpierw Tomasz Hobbes, a po nim Jan Locke, dwaj Anglicy świadomi niepokojów wynikających z rozbicia religijnego, społecznego i politycznego, uczynili nowymi pewnikami uprawnienia przyrodzone, które miał posiadać każdy człowiek przed pojawieniem się państwa i legislatora działającego w imieniu jego lub społeczeństwa. Hobbes uznał, że uprawnienie to możliwość podjęcia każdego zachowania zmierzającego do zaspokojenia własnego instynktu samozachowawczego, również zachowania prowadzącego do uśmiercenia innego podmiotu uprawnionego. Sytuacja uprawnionych jednostek była w stanie natury równie niepewna, jak w anarchii pogrzechowej św. Augustyna. Konieczne okazało się więc ustanowienie państwa jako „boga śmiertelnego”, który zawęzał ich uprawnienia, odsłaniając normy prawa natury bądź prawa rozumu, bądź – znacząca to równoważność – prawa państwowego. Zawężanie przez prawo uprawnień miało pozwolić „uspokoić sytuację”, uzyskać coś względnie pewnego: pokój między obywatelami, zachowanie życia ciał, których było celem powstania i poczynañ państwa. Pożytek publiczny nie był już wiązany głównie z tym, co na zewnątrz państwa; zaczęto to wiązać z tym, co rozgrywało się w jego wnętrzu, bo los obywateli miał być pewniejszy, życie ich ciał lepiej zabezpieczone niż wówczas, gdy sami tylko dbali o jego zachowanie. Locke pojął uprawnienie inaczej: jako nieutracalną możliwość podlegającą tylko dyspozycji jednostki, której nikt nie może ograniczyć czy zawęzić, nikt nie może do niej wkraczać; w przeciwnym razie zakłóciłby wyłączność dysponenta. Nie wdając się w dywagacje o dalszych losach tak „negatywnie” ujmowanego uprawnienia (ważnych dla dziejów liberalizmu, rodzących pytanie, czy kiedykolwiek demokracja oparta na zasadzie większości określana była przez „liberalność” wynikającą z tak negatywnego ujęcia upraw-

nień jednostek?), dopowiedzieć należy, że nie tyle same uprawnienia (owszem: uniwersalne, uznawane za naturalne lub przyrodzone), ile norma prawa natury bądź prawa rozumu, która zakazywała ich naruszania, stanowi zasadnicze *novum*. Locke nie uznaje równoważności Hobbesa, nie ma prawa natury bądź rozumu za prawo państwowe, bo nie państwo ma je „wyjawiać”. Zakaz tego prawa, który chroni uprawnienia (do życia, zdrowia, wolności, jako możliwości poruszania się w przestrzeni, oraz ewentualne – choć w tym przypadku podstawa jest inna niż w pozostałych, skoro uprawnienie właścicielskie ma korzenie w trudzie zyskującego uprawnienie), znany jest intelektualnie dojrzałej jednostce już wówczas, gdy pozostaje ona w stanie natury, zatem przed zawarciem umowy o zaistnienie społeczeństwa cywilnego zawieranej po to, by ustanowić instancję bezstronnie interpretującą (lecz nieustanawiającą ani niezmieniającą) zakaz prawa natury lub prawa rozumu oraz bezstronnie orzekającą, czy w danym przypadku został ten zakaz przez kogoś naruszony. Locke porzuca trop ku państwu jako autorowi prawa natury bądź prawa rozumu, znajduje je w umyśle każdej jednostki, przenosi jednak dwie władze: interpretowania treści prawa natury lub prawa rozumu oraz orzekania o naruszeniu tego prawa, z potencjalnie stronnich i interesownych jednostek na ustanawiane przez nie w kontrakcie społeczeństwo cywilne. Ani u Hobbesa, ani u Locke’a uprawnienia nie są darem państwa. U pierwszego uprawnienie ma być zawężane, u drugiego zaś chronione przez prawo jako nienaruszalne (zarówno dla państwa lub jego organów, jak i dla innych jednostek).

Hobbes i Locke mówią nie o prawie naturalnym chroniącym skłonności wynikające ze wspólnej wszystkim ludziom natury gatunkowej, lecz o prawie natury, czyli prawie rozumu. Prawo to albo byłoby wyjawiane przez państwo – które stawałoby się tym samym swoistym „podmiotem” rozumu, posiadającym go lub go ujawniającym, skoro ustanawiają je jednostki zawierające z państwem umowę o podporządkowanie – albo pozostawałoby dostępne poznawczo jednostkom intelektualnie dojrzałym. Każde państwo i każda jednostka mają znać lub ogłaszać prawo natury bądź prawo rozumu, jakby natura nie była dziełem Boga, a rozum tkwił tylko w tym, co „obok Boga” (czy był także lub nade wszystko Jego?). Oba rozwiązania, które uznano za liberalne, były problematyczne, jednostki w nich się pojawiające były bowiem „abstrakcyjne” czy raczej „puste”, nie znały zrazu żadnych grup, swej historii, swego pochodzenia i tak dalej. Ich autorzy byli jednak pewni założeń, orzekając, że każda jednostka powoduje się już to instynktem samozachowawczym, którego instrumentem stawał się rozum, już to rozeznaniem tego, co dla niej korzystne w relacji ze swym ciałem i rzeczami. Próby pierwszych liberałów oprotestowali w XVIII wieku inni liberałowie, zwracający uwagę – jak Monteskiusz – na „duchy praw” lub – jak Bentham – na orzekanie przez jednostkę o tym, co dla niej korzystne nie tylko w ramach jej

uprawnień. Oprotestowali je konserwatyści (eksponujący ewolucyjność zmian i znaczenie zadawnionych rozwiązań) i socjaliści (zwracający uwagę na wykluczenie wielu z udziału w zasobach wspólnych). Pierwsi wytykali liberałom imanie się koncepcji „abstrakcyjnej jednostki” i epatowanie „sztucznością” każdej ludzkiej zbiorowości, co prowadziło do wyzuwania jednostek z tego, co je określa – między innymi z kultury, więzi społecznych, poczucia religijnego i politycznego. Drudzy zaś usprawiedliwiali hegemonię nielicznych, skupionych tylko na sobie i nieczułych na dołę innych, co prowadziło do pogłębiania się rozwarstwienia w społeczeństwie oraz korzystania z rozumu jako narzędzia pozwalającego umacniać uległość. Próby liberałów, konserwatystów i socjalistów zaatakował Fryderyk Nietzsche, mając je – podobnie jak wszelkie „projekty filozoficzne” – za konstrukty, które w różny sposób zmierzają do uprzedmiotowienia człowieka, osaczenia jego życia, w istocie powielając to, co czyniło chrześcijaństwo. Pewniki tej religii nawet dotyczące Boskości Syna były podważane, jakby debaty z pierwszych wieków po Chrystusie były „przedawnione”. Także one, jak wszystko, co ongiś pewne, były „osadzone w historii i doświadczeniu społecznym”, nie mogły już być ahistoryczne i wiążące wszystkich, skoro działanie się dziejów i rozwój społeczeństwa stawały w centrum namysłu jako główne elementy rzeczywistości. Fundament „metafizyczny”, odsyłający do Stwórcy, nie był już istotny, ważne stawały się teraz fenomeny, zjawiska, fakty oglądane zmysłami, jawiące się w doświadczeniu, badane i porządkowane. To, co niedoświadczone w taki sposób, stawało się niepewne, a próby jego opisu wykraczały poza granice wypowiedzi istotnych czy sensownych. Wspomnienia o naturze nieuchwytywanej zmysłami, nie o przyrodzie drzewami i ciałami ludzkimi, lecz o gatunkowej naturze człowieka, kwitowano wzruszeniem ramion: prawa stanowionego niepodobna już było odnosić do tak pojmowanej natury jako podstawy prawa naturalnego, jak niepodobna było odnosić do znanych nawet liberałom prawa natury bądź prawa rozumu. Powstawał prawniczy pozytywizm uniezależniający powinności od bytu (kojarzonego choćby z naturą). Prawodawca miał ustanawiać powinności, wywodzić prawo – jak przekonywał Hans Kelsen – nie z woli prawodawcy, lecz z apriorycznej podstawowej normy, by ograniczyć arbitralność dowolnego legislatora, także demokratycznego. Dla Benedykta XVI autor ten, „wielki teoretyk pozytywizmu prawniczego”, miał pod koniec życia uznać potrzebę relacjonowania prawa stanowionego do natury, orzekając, że wola legislatora nie może być od niej odrywana, ponieważ nie może dryfować ku normom niesprawiedliwym. Kategoria „natura”, znajdująca się „w samym centrum kulturowego dziedzictwa Europy”, wiąże się z przekonaniami o istnieniu Stwórcy oraz „równości wszystkich ludzi wobec prawa” jednako chroniącego „nienaruszalną ludzką godność każdej osoby. Kultura Europy zrodziła się ze spotkania Jerozolimy, Aten i Rzymu – ze spotkania wiary Izraela w Boga, filo-

zoficznego rozumu Greków i rzymskiej myśli prawniczej”, przynosząc również kryteria prawa wiążące każdego prawodawcę: każdy człowiek winien być świadomy „odpowiedzialności przed Bogiem” i uznawać „nienaruszalną godność każdego” ludzkiego bytu. Kryteriów tych nie znosi naukowy, pozytywistyczny rozum, sytuowany niekiedy w centrum jedynej kultury, spychający „wszystkie inne rzeczywistości kulturowe do poziomu subkultur”, mający siebie za jedyne „podstawę tworzenia prawa”. Rozum ten, paradoksalnie, unieważnia kulturę Europy wyrastającą z korzeni zdyskwalifikowanych przez Comte’a i jego kontynuatorów<sup>5</sup>. Usunąwszy je, ma on się rozwijać kumulatywnie, by z czasem rozwiązać wszelkie problemy człowieka. Rzecz jednak nie tylko w tym, co wykazali dwudziestowieczni filozofowie nauki, a więc, że nauka kształtowana przez tak pojmowany rozum nie rozwija się kumulatywnie, bo uwzględnia wciąż nowe paradygmaty, lecz także w tym, że – wbrew nadziejom – nie daje ona pewności. Z jednej strony wymaga doświadczeń, które mają ewentualnie potwierdzać naukowe hipotezy, lecz ich ilość może być nieskończona. Z drugiej strony uprawiający nauki społeczne i humanistyczne<sup>6</sup> są zależni od uwarunkowań historycznych, społecznych i nawet politycznych, jako że korzystają w trakcie badań z zasobów publicznych i prywatnych. Z trzeciej strony racjonalistyczno-mechanistyczne ujęcie odsyłające do „obiektywnej rzeczywistości” badanej przez „bezbiasnego obserwatora” okazało się niepewne także dlatego, że uznawane bywa za „wykwit” jednej z wielu (równie wartościowych) kultur. Niepewność w sferach politycznej i prawnej ma dodatkowe źródło. Jest nim indywidualizm wyrażający z uznania jednostki za pierwszą wobec wszelkich grup społecznych oraz z przypisania jej uprawnień lub praw został dopełniony tezą, że wszelki wiążący ją ład normatywny winien być przez nią współkształtowany: „zasadę większości” zastosowano także do kwestii, „w których stawką jest godność człowieka i ludzkości”, co sprawia, że każda norma ustanowiona przez większość zyskuje

5 Por. Benedykt XVI, *Serco rozumne...*, dz. cyt.

6 W *Fides et ratio* zawarł Jan Paweł II słowa niezwykle: „to, co myśl patrystyczna i średniowieczna pojmowała i ukształtowała jako głęboką jedność, źródło wiedzy zdolnej dotrzeć do najwyższych form myślenia abstrakcyjnego, zostało w praktyce zniszczone przez systemy, które opowiedziały się po stronie poznania racjonalnego, oderwanego od wiary i stanowiącego dla niej alternatywę. Zwolennicy niektórych z nich, rozwijając humanizmy ateistyczne, uznali wiarę za czynnik alienujący i szkodliwy dla rozwoju pełnej racjonalności. Nie wahali się oni nadać swoim humanizmom statusu nowych religii i uczynić ich podstawą programów społecznych i politycznych. Niektóre z takich programów doprowadziły do powstania systemów totalitarnych, które przysporzyły ludzkości wielu cierpień. Również w sferze badań przyrodniczych rozpowszechniła się stopniowo mentalność pozytywistyczna, która nie tylko zerwała wszelkie powiązania z chrześcijańską wizją świata, ale, co ważniejsze, zrezygnowała też z wszelkich odniesień do wizji metafizycznej i moralnej. W wyniku tego zaistniało niebezpieczeństwo, że niektórzy ludzie nauki, rezygnując z jakichkolwiek odniesień etycznych, nie stawiają już w centrum swej uwagi osoby ludzkiej i całości jej życia. Co więcej, część z nich, świadoma możliwości otwartych przez rozwój techniki, wydaje się ulegać nie tylko logice rynku, ale także pokusie zdobycia demiurgicznej władzy nad przyrodą” (45–46).

walor prawa. Pewność nadaje prawu człowiek wolny, tworzący czy wręcz stwarzający siebie samego. I przywoływany Benedykt XVI, i jego poprzednik, Jan Paweł II, nie uznawali takiego jego pojmowania: jest on „duchem i wolą”, ale jest także „naturą”, co sprawia, że „jego wola jest słuszna wtedy, kiedy szanuje naturę, słucha jej i akceptuje siebie takiego, jakim jest”; nie stworzył on siebie ani siebie nie stwarza, urzeczywistnia on „prawdziwie ludzką wolność”, działając zgodnie z lub wedle natury w nim będącej, nadanej mu przez Boga-Stwórcę<sup>7</sup>.

Człowiek nowożytny nie patrzy już w niebo, by Kogoś tam odnaleźć, nie korzysta z woli ze względu na Niego, lecz ustala nią własne miary dobra i zła. Również do takich ludzi zwracał się Jan Paweł II, zauważając w pierwszej encyklice z 1979 roku, że warunkiem pokoju jest „poszanowanie [obiektywnych i] nienaruszalnych praw [każdego] człowieka [trwającego] we wspólnocie”<sup>8</sup>. W 1995 roku – kilka lat po tzw. upadku komunizmu także w jego ojczyźnie – mówił już o dominacji mentalności uznającej „za posiadacza praw”, za posiadacza praw człowieka już nie każdego, lecz „tylko tego, kto dysponuje pełną albo przynajmniej zaczątkową autonomią i wychodzi już ze stanu całkowitej zależności od innych”. Ci, którzy nie wychodzą lub nawet nie są w stanie wyjść „ze stanu całkowitej zależności od innych”, nie byłiby wtedy posiadaczami praw przeciw obiektywnych i nienaruszalnych. Mentalność taka miała być punktem oparcia dla „teorii praw człowieka” gruntowanej na „uznaniu faktu, że człowiek, inaczej niż zwierzęta i rzeczy, nie może podlegać niczyjemu panowaniu”; gdy mu podlega, jak człowiek poczęty a nienarodzony albo otoczony opieką paliatywną, nie ma on praw i przypomina zależne od innego człowieka zwierzę. Nie ma praw jakoby obiektywnych i nienaruszalnych ten, kto nie jest w stanie porozumiewać się za pomocą języka. Takie „wykluczające” ustalenie dokonane zostało przez ludzi bagatelizujących dającą pewność wiarę wielu podobnych Janowi Pawłowi II, że każdego człowieka ustanowił Bóg, iż każdy człowiek od Stwórcy otrzymał życie, a wraz z nim naturę ludzką i jako taki ma prawa, których żaden człowiek

7 Benedykt XVI, *Serce rozumne...*, dz. cyt.

8 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 17. Jan Paweł II w późniejszej o kilkanaście lat encyklice *Veritatis splendor* (z 1993 roku, nr 50), wyjaśniał, jak należy pojmować prawo naturalne, którego żaden prawodawca nie może naruszać, o ile ustalana przez niego norma ma obowiązywać, a nie rodzić powinności sprzeciwu sumienia po stronie każdego, kto pragnie ją zachowywać, jak jej autor winien i każdy adresat, pisał, że prawo naturalne „odnosi się do pierwotnej natury właściwej człowiekowi, do «natury osoby ludzkiej», którą jest sama osoba jako jedność duszy i ciała, jako jedność wszystkich jej skłonności zarówno duchowych, jak biologicznych, oraz wszelkich innych właściwości, które są jej niezbędne, by mogła dążyć do swego celu. «Naturalne prawo moralne wyraża i wskazuje cele, uprawnienia i obowiązki, których podstawą jest cielesna i duchowa natura osoby ludzkiej. Przeto nie może być ono pojmowane po prostu jako zbiór norm biologicznych, lecz winno być określane jako rozumny porządek, według którego człowiek jest powołany przez Stwórcę do kierowania i regulowania swoim życiem i swoim działaniem, a w szczególności do używania i dysponowania swoim ciałem» [Kongregacja Nauki Wiary, Instr. o szacunku dla rodzającego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae* (22 lutego 1987), Wstęp 3: AAS 80 (1988), 74; por. Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae* (25 lipca 1968), 10: AAS 60 (1968), 487–488]”.

nie może mu odebrać. Ma godność osobową bez względu na to, czy podlega komuś czy nie, i bez względu na to, czy ma zdolność porozumiewania się przy pomocy języka czy nie. Żadna „strukturalna słabość” nie odbiera mu godności, nie czyni go „przedmiotem”, o którego losach decydują mocniejsi, jak w rzeczywistości, w której dominowała „racja siły”, a nie „siła racji” mająca uzasadniać ustanawianie „państwa prawa”. Jednostka „absolutyzowana” jako wolna, swobodnie korzystająca z praw, nie zna lub nie wiąże się relacją solidarności z innymi ludźmi, bo zwraca się głównie ku sobie, pragnie spełniać to, co jej tylko służy, za nic mając obowiązki wobec innych, nawet najbliższych, wobec wspólnoty politycznej czy gatunku. „Absolutyzacja” taka sprawia, że z wolna kształtuje się „kultura śmierci”, gdyż mocniejsi starający się spełnić „indywidualistyczne pojęcie wolności”, swojej wolności, poświęcają słabszych, innych ludzi, niszczą ich, negują ich życie. Radują się z posiadanych praw człowieka, zamykają jednak na pierwotne najbardziej oczywiste „pewniki prawdy obiektywnej i powszechnie uznawanej, stanowiącej podstawę życia osobistego i społecznego”. „Egoistyczny interes i kaprys” stają się często nowymi fundamentami dla jednostki korzystającej z praw człowieka, gotowej negować prawa innych, utrudniających realizację ich interesu bądź kaprysu<sup>9</sup>.

- 9 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 19. Do przedstawionego wywodu wprowadza Jan Paweł następującymi słowami: „każdy człowiek jest «stróżem swego brata», ponieważ Bóg powierza człowieka człowiekowi. I właśnie w perspektywie tego zawierzenia Bóg obdarza każdego człowieka wolnością, w której istotne znaczenie ma wymiar relacyjny. Wolność jest wielkim darem Stwórcy, jako że ma służyć osobie i jej spełnieniu, które dokonuje się przez dar z siebie i otwarcie się na drugiego człowieka. Natomiast absolutyzacja wolności w indywidualistycznym ujęciu prowadzi do ogołocenia jej z pierwotnej treści oraz do przekreślenia jej najgłębszego powołania i godności” (tamże). W dalszej części tejże encykliki pojawia się refleksja znajdowana w wielu miejscach wypowiedzi nie tylko Jana Pawła II: we współczesnych społeczeństwach nade wszystko zachodnich wartości związane z „być” zostają zastąpione przez wartości związane z „mieć”. Jedynym celem, który się bierze pod uwagę, jest własny dobrobyt materialny. Tak zwana „jakość życia” jest interpretowana najczęściej lub wyłącznie w kategoriach wydajności ekonomicznej, nie uporządkowanego konsumpcjonizmu, atrakcji i przyjemności czerpanych z życia fizycznego, natomiast zapomina się o głębszych – relacyjnych, duchowych i religijnych – wymiarach egzystencji. W takim klimacie cierpienie – które nieustannie ciąży nad ludzkim życiem, ale może też stać się bodźcem do osobowego wzrostu – zostaje „ocenzone”, odrzucone jako bezużyteczne, a nawet jest zwalczane jako zło, którego należy unikać zawsze i we wszystkich okolicznościach. Gdy nie można go przezwyciężyć i gdy znika nawet nadzieja na dobrobyt w przyszłości, człowiek skłonny jest sądzić, że życie straciło wszelki sens, i doznaje coraz silniejszej pokusy, aby przypisać sobie prawo do położenia mu kresu. W tym samym kontekście kulturowym ciało nie jest postrzegane jako typowa rzeczywistość osobowa, znak i miejsce relacji z innymi, z Bogiem i ze światem. Zostaje sprowadzone do wymiaru czysto materialnego: jest tylko zespołem organów, funkcji i energii, których można używać, stosując wyłącznie kryteria przyjemności i skuteczności. W konsekwencji także płciowość zostaje pozbawiona wymiaru osobowego i jest traktowana instrumentalnie: zamiast być znakiem, miejscem i językiem miłości, to znaczy daru z siebie i przyjęcia drugiego człowieka wraz z całym bogactwem jego osoby, staje się w coraz większym stopniu okazją i narzędziem afirmacji własnego „ja” oraz samolubnego zaspokajania własnych pragnień i popędów. I wreszcie: ta materialistyczna wizja prowadzi do prawdziwego zubożenia relacji między osobami. Szkodę ponoszą tu przede wszystkim kobiety, dzieci, chorzy lub cierpiący, starcy. Właściwe kryterium, które powinno przesądzać o uznaniu godności osoby – to znaczy kryterium szacunku, bezinteresowności i służby – zostaje zastąpione przez kryterium wydajności, funkcjonalności i przydatności: drugi człowiek jest

Zamiast wspólnoty, o której marzył Jan Paweł II w 1979 roku, pojawia się „zbiorowość jednostek absolutnie autonomicznych”, wręcz „suwerennych moralnie”, „postrzegających innych ludzi jako wrogów, przed którymi trzeba się bronić; zbiorowość jednostek żyjących obok siebie”, pragnących „zrealizować swoje cele niezależnie od innych czy wręcz [...] kosztem innych”. Wszystko w takiej zbiorowości może się stać „przedmiotem umowy i negocjacji, nawet pierwsze z podstawowych praw, jakim jest prawo do życia”. O tym, czy jest ono realizowane, decyduje większość mocniejszych, niezależnych i zdolnych się komunikować, przystająca na wyrzucenie ze „wspólnego domu” słabszych. Zdominowane przez nią państwo staje się „tyrańskie, uzurpuje sobie [bowiem] prawo do dysponowania życiem słabszych i bezbronnych, dzieci jeszcze nienarodzonych, w imię pożytku społecznego” ustalanego przez jedną z grup, grupę mocniejszych. Pożytek tej grupy, wskazywany przez większość, ma się realizować i podlegać ochronie prawnej ustalonej „z pełnym poszanowaniem praworządności, [...] zgodnie z tak zwanymi zasadami demokratycznymi”. To jednak tylko pozór „praworządności”, skoro ta ma się spełniać zgodnie z wymaganiami osobiście pojmowanej „moralności prawa” nieodsyłającej już do ładu kosmosu, woli bogów lub Boga, objawionego prawa Bożego, prawa naturalnego, prawa natury ani nawet do ustalających się w długim czasie reguł ważnych jako prawa fundamentalne dla konstytucjonalistów francuskich XVI–XVIII wieku i „zadawnionej konstytucji” krytyków absolutystycznych pretensji królów Anglii. To pozór, bo „moralne” jest prawo nie tyle „prawe”, ile formalnie poprawnie przyjęte. Jednak dla Jana Pawła II nie jest ono „prawe”, skutkiem czego nie obowiązuje: jeśli nieguje się to, co pewne, prawa każdej ludzkiej osoby, w formalnie poprawnie przyjętych przepisach, wówczas przepisy te nie wprowadzają prawa, a „ideał demokratyczny zostaje zdradzony u samych podstaw”, gdyż i on jest spełniany tylko wtedy, „gdy uznaje i chroni godność każdej osoby”<sup>10</sup>.

„Tragiczny pozór praworządności” pojawia się, a „ideał demokratyczny” zdradzany jest u podstaw, gdy porządek prawny wznosi się na tym, „co większość obywateli stosuje i uznaje za moralne” z pominięciem „niedostępnej” jakoby „w rzeczywistości prawdy wspólnej i obiektywnej”, pewnej i wyznaczającej pewny punkt oparcia także w polityce i prawodawstwie. Nie można traktować woli większości jako jedyne źródła prawa „przedmiotowego”, w którym miałyby być konstytuowane prawa człowieka, niekiedy nieuwzględniające praw osoby ludzkiej do życia mimo prób mocniejszych i wolności religijnej, a także prób narzucania wizji politycznych sięgających między innymi homogeniczności republiki francuskich jakobinów. Nie można się godzić na mnożenie kolejnych

---

ceniony nie za to, kim „jest”, ale za to, co „posiada, czego dokonuje i jakie przynosi korzyści”. Oznacza to panowanie silniejszego nad słabszym (23).

10 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 20.

generacji praw człowieka, które przesłaniają lub nawet uzasadniają negowanie prawa najbardziej podstawowego i nienaruszalnego, jakim jest „prawo do życia każdej niewinnej ludzkiej istoty”<sup>11</sup>. „W zdrowej demokracji” prawo to winno być chronione przez prawo stanowione, dla którego stanowić nawet winno „normatywny punkt odniesienia”<sup>12</sup>. Nie prawa człowieka jako posiadane przez jednostki możliwości kształtowania siebie wyznaczają taki punkt, lecz „autentyczne” prawo każdej ludzkiej osoby do życia jako „prawo wrodzone, uprzednie wobec konstytucji i prawodawstwa jakiegokolwiek państwa”<sup>13</sup>.

Jan Paweł II nie jest pierwszym papieżem wspominającym aprobatywnie o prawach osoby ludzkiej i prawach człowieka. Pierwszą kategorię znajdujemy choćby w encyklice papieża Jana XXIII *Mater et Magistra* z 1961 roku. Papież, który zwołał Sobór Watykański II<sup>14</sup>, kanonizowany w tym samym czasie co Jan Paweł, wywodził, że „interwencja gospodarcza państwa, choćby była bardzo szeroko zakrojona i docierała do najmniejszych nawet komórek społecznych, winna być tak wykonywana, by nie tylko hamowała wolność działania osób prywatnych, lecz przeciwnie, by ją zwiększała, jeśli tylko są całkowicie zachowane podstawowe prawa każdej osoby ludzkiej. Wśród tych praw trzeba wymienić przysługujące normalnie każdemu człowiekowi uprawnienie i obowiązek zapewnienia utrzymania sobie i swojej rodzinie; wskutek tego każdy ustrój gospodarczy winien pozwalać i ułatwiać jednostce wykonywanie prawa prowadzenia działalności produkcyjnej”<sup>15</sup>. Pod koniec trzeciej części tejże encykliki Jan XXIII

11 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 69.

12 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 70–71.

13 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 18. Deklaracje praw człowieka „wskazują na pogłębianie się w całym świecie wrażliwości moralnej, bardziej skłonnej uznać wartość i godność każdej ludzkiej istoty jako takiej, bez względu na jej rasę, narodowość, religię czy poglądy polityczne i pochodzenie społeczne”, wywodził Jan Paweł II. W tym samym czasie jednak coraz częściej neguje się najbardziej podstawowe prawo takiej istoty, którego realizacja umożliwia ma jej ujawnianie swej wartości i godności, a także realizowanie siebie. Neguje się je w społeczeństwach, w których „gwarancja ochrony praw człowieka stanowi główny cel i zarazem powód do chluby”. To w nich dopuszcza się, a nawet uzasadnia i chroni przy użyciu prawa cywilnego „odtrącanie słabszych, bardziej potrzebujących pomocy, starców i tych, których życie dopiero się poczęło”, słowem: „zamachy na życie”, które „jawnie przeczą szacunekowi dla życia”, a przez to „stanowią radykalne zagrożenie dla całej kultury praw człowieka”, a także ostatecznie podważają sam sens demokratycznego współistnienia (tamże).

14 Jan Paweł II wspominał o tym zgromadzeniu w: Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 3.

15 Jan XXIII, *Mater et Magistra*, II. Jan XXIII przywołał następujące słowa Piusa XII z przemówienia wygłoszonego w trakcie II wojny światowej jesienią 1944 roku: „Broniąc prawa własności prywatnej Kościół zmierza do tego, by jak najlepiej osiągnąć cele moralne w życiu społecznym. Nie usiłuje on wcale bronić istniejącego porządku rzeczy, jakoby widział w nim wyraz woli Bożej, a tym bardziej nie bierze w opiekę majątków bogaczy i uprzywilejowanych, zapominając przy tym o prawach ubogich i wydziedziczonych. Prawdziwym zamiarem Kościoła jest, by instytucja własności prywatnej była tym, czym wedle zamierzeń Mądrości Bożej i wedle prawa natury być powinna”. Rzekł kilkanaście lat później, już po przyjęciu przez ZO ONZ Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka: „Trzeba zatem by własność prywatna zabezpieczała prawa osoby ludzkiej do wolności i by wносиła zarazem swój niezbędny wkład w odbudowę zdrowego ładu”.

dopowiada: „zdarza się, że w krajach zasobniejszych ludzie coraz bardziej nienasytzeni dobrami materialnymi, odrzucają już złudny obraz nieskończenie jakoby szczęśliwego życia na ziemi. Z każdym też dniem wzrasta u ludzi świadomość, że są podmiotami nienaruszalnych i powszechnych praw osoby ludzkiej, a ponadto skupiają oni wszystkie wysiłki i starania, by swe wzajemne stosunki ułożyć na zasadach większej równowagi i poszanowania godności człowieka. Z tego wszystkiego wynika, że obecnie ludzie zaczynają sobie uświadamiać ograniczoność swych możliwości i gorliwiej niż dotychczas zaczynają się troszczyć o swe sprawy duchowe”<sup>16</sup>. Wielu wątpi dzisiaj w zasadność stwierdzeń dotyczących troski o sprawy duchowe, mniej liczni wątpią zapewne we wzrost świadomości istnienia „nienaruszalnych i powszechnych” praw człowieka (oraz mnożenia ich „generacji”, a nie tylko multiplikowania „poszczególnych” praw). Tymczasem już w tekście z 1961 roku pojawia się istotne rozstrzygnięcie unaoczniające sposób myślenia o człowieku właściwy biskupowi Rzymu sprzed sześćdziesięciu lat, skoro na początku czwartej części wspomianej encykliki czytamy: „Jak najbardziej błędny, a rozpowszechniony w naszych czasach pogląd głosi, że wrodzony samej naturze człowieka zmysł religijny należy uznać za pewnego rodzaju wyzmysł albo twór wyobraźni, który trzeba całkowicie wypłenić z umysłów, jako zupełnie sprzeczny i ze współczesnym sposobem myślenia, i z postępowaniem cywilizacji. A jednak owa głęboka skłonność człowieka do religii świadczy właśnie, że człowiek jest rzeczywiście stworzony przez Boga i do niego nieodwołalnie zdąża”<sup>17</sup>. Stworzenie przez Boga i nieodwołalne do Niego zdążanie mają dotyczyć każdego konkretnego człowieka, a nie abstrakcyjnej jednostki, która jest „pusta”, nie zna swego zakorzenienia i pragnie jedynie przetrwać jako to oto ciało. Jan XXIII nie mówi o prawach człowieka: mówi o człowieku uczynionym przez Boga i do Niego dążącym, który z racji swego początku i swego celu jest osobą ludzką. Nie człowiek ma prawa, ale ta właśnie osoba ludzka jako ustanowiona przez Boga i do Niego dążąca.

W bardziej znanej, późniejszej o dwa lata encyklice *Pacem in terris* Jan XXIII wyraźnie orzeka, że „każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i obowiązki, wypływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury. A ponieważ są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec”. Papież nie wspomina wprawdzie o stworzeniu ani nadaniu życia człowiekowi przez Boga, zwraca jednak uwagę, że godność swą czerpie on z wyjątkowego daru, jakim jest „odkupienie za cenę krwi Jezusa Chrystusa” czyniące go (z mocy łaski Bożej) „dzieckiem i przyjacielem Boga, a także dziedzicem chwały wiecznej”. Nie wspo-

16 Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, III.4c [podkr. B.S.].

17 Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, IV.1.

mina się o świadomości jako warunku posiadania praw, zwraca jednak uwagę na posiadanie przez człowieka rozumu i woli, sugerując, że korzystanie z nich może stanowić taki warunek<sup>18</sup>. Jan XXIII omawia następnie prawa nie osoby ludzkiej, lecz człowieka, a wśród nich – na pierwszym miejscu – wymienia „prawo do życia”<sup>19</sup>.

Jan Paweł II odwoływał się zrazu do praw człowieka, z czasem jednak jął eksponować prawa osoby ludzkiej, jakby odwracając kolejność występującą w wypowiedziach poprzednika z początku lat 60. XX wieku. Człowieka należy pojmować jako osobę ludzką także wówczas, gdy jest zależny od matki przed urodzeniem i wiele miesięcy po nim albo gdy jest zależny od opiekunów z powodu ciężkiej choroby; gdy jeszcze nie ma lub już nie ma zdolności komunikowania się przy pomocy języka. O tym, że każdy człowiek jest „powołany do pełni życia, która przekracza znacznie wymiary jego ziemskiego bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu samego Boga”, pamięta się coraz rzadziej. Za-

18 Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 9–10.

19 W 11 punkcie *Pacem in terris* czytamy, że człowiek (nie osoba ludzka, a może człowiek będący osobą ludzką) ma „prawo do życia, do nienaruszalności ciała, do posiadania środków potrzebnych do zapewnienia sobie odpowiedniego poziomu życia, do których należy zaliczyć przede wszystkim żywność, odzież, mieszkanie, wypoczynek, opiekę zdrowotną oraz niezbędne świadczenia ze strony władz na rzecz jednostek. Z tego wynika, że człowiekowi przysługuje również prawo zabezpieczenia społecznego w wypadku choroby, niezdolności do pracy, owdowienia, starości, bezrobocia oraz niezawinionego pozbawienia środków niezbędnych do życia”. W kolejnych punktach omawia autor encykliki prawa do korzystania z wartości moralnych i kulturalnych, do oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami prawego sumienia (lecz nie negowania Boga lub oddawania czci przez znieprawiającego sumienie), do wyboru odpowiadającego mu stanu, i nadto prawa w dziedzinie gospodarczej, do zrzeszania się, do emigracji i imigracji, do udziału w życiu publicznym oraz do ochrony swych praw. Zwraca uwagę nie tylko zestawienie obowiązków człowieka zaraz po zaprezentowaniu jego praw, ale także nazywanie praw człowieka (raz jeszcze: a nie praw osoby ludzkiej) **naturalnymi** (w nawiązaniu do naturalnych czy przyrodzonych uprawnień Locke’a?) albo – co prowadzi w innym kierunku – wspominanie, że prawa takie ma on **na mocy prawa naturalnego** (prawa lub uprawnienia nie były uprzednie wobec prawa naturalnego, lecz to ono by je „konstytuowało”: prawo naturalne ujmowane „przedmiotowo” w pierwszym przypadku dawałoby „ochronę normatywną” temu, co nie pojawia się na jego mocy, w drugim przypadku byłoby jakby źródłem praw „podmiotowych”), a zwłaszcza wspomnienie o **społecznej naturze człowieka** (23), jakby z praw wynikających z natury czy praw naturalnych, zatem nie nadawanych przez jakkolwiek rozumianą władzę polityczną, lecz pochodzących skądinąd, właśnie z natury, lub – być może – od Twórcy natury, człowiek każdy korzystał nie mimo, lecz w ramach społeczeństwa powstającego w oparciu o skłonność do życia społecznego tkwiącą w jego naturze, w naturze każdego przedstawiciela ludzkiego gatunku, także nieświadomego takiej przynależności, lecz i w takim stanie korzystającego z następstw podobnej skłonności występujących w każdym człowieku, w rodzicach, lekarzach, położnych, politykach i tak dalej. Wystarczy przywołać dwa fragmenty, by ujrzeć istotę rozumowania Jana XXIII: „każdemu z praw [...] wypływających z natury odpowiadają w tym samym człowieku i obowiązki. Prawa te i obowiązki udzielane czy też nakazywane przez prawo naturalne, z niego biorą swój początek, treść i bezwzględnie obowiązującą moc. W społeczności ludzkiej każdemu prawu naturalnemu jednego człowieka odpowiada obowiązek innych ludzi, a mianowicie obowiązek uznania i poszanowania tego prawa. Każde bowiem bardziej istotne prawo człowieka czerpie swą moc i siłę z prawa naturalnego, które je wyznacza i wiąże z odpowiadającym mu obowiązkiem. Tych więc ludzi, którzy dopominają się o swe własne prawa, a równocześnie albo całkowicie zapominają o swych obowiązkach, albo wykonują je niedbale, trzeba porównać z tymi, którzy jedną ręką wznoszą gmach, a drugą go burzą” (28–30).

pomina się, że „wniosłość tego nadprzyrodzonego powołania ukazuje wielkość i ogromną wartość ludzkiego życia także w jego fazie doczesnej”, choć przecież „życie w czasie jest podstawowym warunkiem, początkowym etapem i integralną częścią całego i niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji”; procesu, który – „nieoczekiwanie i bez żadnej zasługi człowieka – zostaje opromieniony obietnicą i odnowiony przez dar życia Bożego, które urzeczywistni się w pełni w wieczności (por. 1 J 3, 1–2)”. Lecz właśnie to „nadprzyrodzone powołanie uwydatnia względność ziemskiego życia mężczyzny i kobiety”, które okazuje się nie być rzeczywistością „ostateczną”, ale „przedostateczną”, „która zostaje nam powierzona, abyśmy jej strzegli z poczuciem odpowiedzialności i doskonalili ją przez miłość i dar z siebie ofiarowany Bogu i braciom”. Także ze względu na nadprzyrodzone powołanie każdej ludzkiej osoby ma ona prawo oczekiwać absolutnego poszanowania jej „podstawowego dobra”, jakim jest jej indywidualne życie; „uznanie tego prawa stanowi [wręcz] fundament współżycia między ludźmi oraz istnienia wspólnoty politycznej”<sup>20</sup>.

Ostatecznie to nie prawa człowieka, lecz prawa osoby ludzkiej tkwią w centrum namysłu nad tym, co dla „papieża praw człowieka” pewne i w polityce, i w legislacji, co jako takie winni uznać zarówno politycy, jak i prawodawcy<sup>21</sup>. Jeśli prawa człowieka mnożone w liberalnych demokracjach nakierowanych na konkurowanie aktorów politycznych o poparcie wyborców służą jako uzasadnienie dla rozwiązań przyzwalających na negowanie prawa ludzi do życia jako zależnych lub niemających zdolności komunikowania się przy pomocy języka, to lepiej odstąpić od tego terminu i zastąpić go innym, stosowanym już przez Jana XXIII. Prawo osoby ludzkiej do życia – czyli tego, co jej nadał Bóg<sup>22</sup> – oraz wolność religijna nie mogą być negowane przez uczestników politycznych zmagających nawet w demokracjach ani w legislacji, nawet gdy prawodawca odwołuje się do prawniczego pozytywizmu i ma swą wolę za jedyne źródło prawa. Prawo do życia i wolność religijna nie mogą być kartami w politycznej grze prowadzonej przez partie, w której nie szuka się już „racjonalnych rozwiązań”, lecz toczy grę o dominację i realizuje polityczność jako sporność. Prawo to i ta wolność, jako pewne i dlatego nietykalne, mają tę sporność ograniczać oraz znajdować się poza granicami swobody woli prawodawcy. Zmagania partii nie mogą ich dotyczyć, nie można w rezultacie tych zmagających kwestionować ich, jako że są pewne,

20 Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 2.

21 Zob. szerzej choćby B. Szlachta, *Prawa człowieka a prawo naturalne i prawo narodów. Kilka uwag o nauce społecznym Kościoła*, [w:] *Prawa człowieka, prawa narodów*, red. Z. Zarębianka, Kraków 2018, s. 29–54; *Prawa człowieka, prawa osoby ludzkiej? Wspomnienia z dziejów poszukiwania granic swobody prawodawcy* (tekst przeznaczony do druku w zbiorze esejów pt. *Polityka, politologia, filozofia polityki*, który ma się ukazać w Krakowie w 2026 roku).

22 Życie ludzkie, pisał Jan Paweł II w *Evangelium vitae*, „należy wyłącznie do Boga: kto podnosi rękę na życie człowieka, podnosi niejako rękę na samego Boga” (9).

bo wyrastają one z samej – a pewnej, zdaniem Jana Pawła II, stworzonej przez Boga – natury człowieka. Polityczność określa zachowania aktorów dążących do dominacji, ale należy ją odjąć od pewnej dziedziny, do której zaliczane są – raz jeszcze, jako nie dane czy nadane przez dowolnego ludzkiego prawodawcę, lecz wyrastające z fundamentu metafizycznego człowieka lub osoby ludzkiej – prawo do życia i wolność religijna. Polityka to gra określana przez jej uczestników, współustalających formalne warunki konkurowania, lecz gra, w której to, co pewne, nie może być usuwane, choćby odnosiło się tylko do życia zależnych lub niezdolnych do komunikowania się przy pomocy języka<sup>23</sup>.

- 23 W „odnowionej prezentacji doktryny prawa naturalnego” przedstawianej w dokumencie z 2009 roku, zatytułowanym *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej. Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, Międzynarodowa Komisja Teologiczna wskazuje, że doktryna ta „w swej istocie twierdzi, że osoby i wspólnoty ludzkie są zdolne, kierując się światłem rozumu, rozpoznać podstawowe kierunki działania moralnego zgodnego z samą naturą ludzkiego podmiotu, oraz wyrazić je w sposób normatywny w formie reguł lub przykazań. Te podstawowe reguły, obiektywne i uniwersalne, są powołane do tworzenia i inspirowania całokształtu ustaleń moralnych, prawnych i politycznych kierujących życiem ludzi i społeczeństw” – 9; przeł. P. Napiwodzki, [https://www.unesco.pl/fileadmin/import24/user\\_upload/pdf](https://www.unesco.pl/fileadmin/import24/user_upload/pdf) (18.10.2025). Wspomina się o osobie ludzkiej zdolnej rozpoznać kierunki działania zgodnego z naturą ludzkiego podmiotu określaną przez gatunkowe skłonności, o których wspominał między innymi św. Tomasz z Akwinu. Reguły ją chroniące stanowią „trwałą instancję krytyczną” dla legislacji (tamże, 26), natura „nadaje w rzeczywistości [także] warunki realizowania wolności i wskazuje kierunki dla wyborów, które powinna podjąć osoba” (68) znajdowana „w centrum politycznego i socjalnego porządku jako cel, a nie środek. Jest ona bytem społecznym z natury, a nie z wyboru lub tylko na mocy zawieranej umowy. Aby zrealizować się jako osoba, potrzebuje ona sieci relacji, które zawiera z innymi osobami. [...] Ponieważ ludzie są powołani do życia we wspólnocie z innymi, mają wspólny zbiór dóbr do osiągnięcia i wartości do obrony. To właśnie nazywa się „dobrem wspólnym” (84–85). I wreszcie: Prawo naturalne (*lex naturalis*) wyraża się w naturalnych uprawnieniach (*jus naturale*) od momentu, gdy rozważa się relacje sprawiedliwości występujące pomiędzy ludźmi: relacje pomiędzy osobami fizycznymi a moralnymi, między osobami a władzami publicznymi, relacje wszystkich wobec prawa stanowionego. [...] Naturalne uprawnienie jest wewnętrznym miernikiem regulacji pomiędzy członkami społeczeństwa. Jest to reguła i wewnętrzna miara międzyosobowych i społecznych ludzkich relacji. Prawo nie jest czymś arbitralnym: wymaganie sprawiedliwości, które wypływa z prawa naturalnego, jest wcześniejsze od formułowania i promulgowania przepisów prawnych. Nie decydują one o tym, co jest sprawiedliwe. Polityka także nie jest arbitralna: normy sprawiedliwości nie są jedynie wynikiem umowy zawartej między ludźmi, ale pochodzą one najpierw z samej natury bytów ludzkich. Naturalne uprawnienie jest zakotwiczeniem prawa ludzkiego w prawie naturalnym. Jest horyzontem, w którym ludzki prawodawca powinien się znajdować, promulgując normy prawne służące dobru wspólnemu. W ten sposób uwzględnia on prawo naturalne nierozdzielnie związane z człowieczeństwem osoby. W przypadku przeciwnym, gdy negowane są naturalne uprawnienia, prawo stanowi jedynie wola prawodawcy. Prawodawca nie jest już interpretatorem tego, co jest sprawiedliwe i dobre, ale usurpuje sobie prerogatywy bycia ostatecznym kryterium tego, co sprawiedliwe. Uprawnienie naturalne nie jest nigdy miarą ustanowioną raz na zawsze. Jest wynikiem oceny zmiennych sytuacji, w których żyją ludzie. Formułuje osąd rozumu praktycznego, który ocenia to, co jest sprawiedliwe. Uprawnienie naturalne, prawny wyraz prawa naturalnego w porządku politycznym, jawi się jako miara sprawiedliwych relacji pomiędzy członkami wspólnoty. [...] Prawo stanowione powinno czynić wysiłki, aby sprostać wymaganiom naturalnych uprawnień. Czyni to albo w formie wnioskowania (uprawnienie naturalne zakazuje zabijania, prawo stanowione zabrania aborcji), albo w formie dookreślenia (uprawnienie naturalne nakazuje karać winnych, pozytywne prawo karne decyduje, jakie kary należy zastosować do poszczególnych przestępstw). O ile rzeczywiście wywodzą się z naturalnych uprawnień, a więc z prawa wiecznego, stanowione prawa ludzkie obowiązują w sumieniu. W przeciwnym przypadku nie obowiązują. „Jeśli prawo nie jest sprawiedliwe, nie jest nawet prawem”. Prawa stanowione

Niepodobna już liczyć na uzgodnienia, które u schyłku XX wieku zapowiadali Rawls i Habermas. Trzeba pogodzić się z mnogością konkurujących ze sobą aktorów politycznych, którzy w coraz bardziej wielokulturowych społeczeństwach Zachodu, a także w relacjach między nimi, zmieniają koalicje zależnie od rozstrzyganej kwestii i rywalizują o dominację. Można mówić o *pluriversum* zastępującym *universum*, można też jednak pytać o to, czy kiedykolwiek było inaczej? Czy był albo będzie czas „nie-polityczności”? Czy leninowskie „kto, kogo?” było kiedykolwiek uchylone? Czy cokolwiek pewnego może być w polityce prócz zmagania o władzę jednostek, rodzin, dynastii, grup społecznych, partii politycznych? Czy prawo może „rządzić”, jeśli tworzą je i mają je za instrument służący ich celom poszczególni aktorzy polityczni? Czy tam, gdzie jednak rządzą ludzie, należy mnożyć prawa człowieka, a zapominać o ich prawie najbardziej podstawowym, warunkującym realizację innych, mianowicie prawie do życia osoby ludzkiej, każdego zatem człowieka bez względu na „strukturalną” jego słabość czy odmienność? Czy tam, gdzie jednak rządzą ludzie, a nie prawo, można utrzymać prawo każdej ludzkiej osoby do życia danego jej przez Boga? Czy można utrzymać prawo osoby ludzkiej, „autentycznej jednostki”, „autentycznego człowieka”, który nie może być kwalifikowany do ludzkiego gatunku, bo nie spełnia warunków ustalonych przez innych, mocniejszych, już żyjących i niezależnych oraz już (i jeszcze) mających zdolność komunikowania się? To pytania, które – jak widzieliśmy – mimo pewności co do metafizycznego fundamentu człowieka i jego praw niepokoiły już Jana Pawła II. Nawet ten pewnik podano w wątpliwość<sup>24</sup>, jak wcześniej podano wiarę w istnienie osobowego, transcen-

---

mogą, a nawet muszą, zmieniać się, aby wiernie wypełnić właściwe im powołanie. Istnieje bowiem, z jednej strony, postęp w ludzkim myśleniu, które powoli staje się coraz bardziej świadome tego, co najlepiej odpowiada dobru wspólnoty i, z drugiej strony, zmieniają się warunki historyczne życia społeczeństw (na lepsze lub gorsze) i prawo powinno się do nich dostosowywać. Tak więc prawodawca powinien ustalać to, co jest sprawiedliwe w konkretnej sytuacji historycznej. Uprawnienia naturalne są wcześniejszą miarą relacji międzyludzkich niż wola prawodawcy. Są obecne od momentu, gdy człowiek żyje w społeczeństwie. Uprawnienie naturalne jest tym, co naturalnie sprawiedliwe przed wszystkimi prawnymi sformułowaniami. Wyraża się szczególnie w subiektywnych uprawnieniach osoby, jak prawo do respektowania swojego własnego życia, integralności własnej osoby, wolności religijnej, wolności myślenia, założenia rodziny i wychowania dzieci według swoich przekonań, prawo do stowarzyszania się z innymi i uczestnictwa w życiu wspólnoty. Uprawnienia te, do których współczesne myślenie przywiązuje wielką wagę, mają swoje źródło nie w zmiennych pragnieniach jednostek, ale w samej strukturze bytów ludzkich i ich relacji, dzięki którym stają się coraz bardziej ludźmi. Uprawnienia osoby ludzkiej wypływają więc ze sprawiedliwego porządku, który powinien panować w relacjach między ludźmi. Uznać te naturalne uprawnienia człowieka oznacza uznać obiektywny porządek ludzkich relacji ufundowany na prawie naturalnym” (88–92). Podaje tak długie cytaty, by uaoznacznić wagę poszukiwań tego, co było pewne dla kilku wspomnianych papieży; tego, co nie było jednak i nie jest pewne dla licznych polityków i prawodawców. Brak pewności po ich stronie jest racją wielu dramatów obserwowanych w demokracjach liberalnych (i nie tylko), które wynikają z negocjowania prawa do życia osoby bez względu na jej ewentualne „braki”, których nieistnienie uzasadnia przypisanie podmiotowi praw.

24 W encyklice z 1998 roku Jan Paweł II wspominał, że „nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę”, skoro „niektóre z nich głoszą, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek

dentnego Boga-Stwórcy i Odkupiciela, Zbawcy i Celu<sup>25</sup>, relacja z którym była dla Jana Pawła II podstawą pewności<sup>26</sup>. Zmagania krytyków z wszelkimi pewnikami powinny budzić zainteresowanie – zarówno z tymi, które w pierwszej kolejności wydobywał Jan Paweł II, jak i z tymi, które niesie ze sobą gromadzona przez pokolenia „mądrość praktyczna wspólnoty kulturowej”: nie tylko narodowej, lecz także chrześcijańskiej, i nie tylko polskiej, lecz również mu bliskiej. Mogą one jednak niepokoić.

powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności”. Postawa nihilistyczna znalazła „potwierdzenie w straszliwym doświadczeniu zła”. To w „obliczu tragizmu tego doświadczenia załamał się racjonalistyczny optymizm, który odczytywał historię jako zwycięski pochód rozumu, źródła szczęścia i wolności”. Mimo jednak tak mocnej „pokusy rozpaczy”, wciąż „istnieje pewnego rodzaju mentalność pozytywistyczna, która nie wyzbyła się złudzenia, iż dzięki zdobyczom nauki i techniki człowiek może niczym demiurg zapewnić sobie całkowitą kontrolę nad swoim losem” (*Fides et ratio*, 91). Pomijając nazistowskie i sowieckie szaleństwa legislacyjne, kojarzone z pozytywistycznym podejściem, powiedzmy, że nie wyzbyli się złudzenia również ci prawodawcy, którzy ufają, że nauka i technika pozwolą choćby „udoskonalić człowieka” oraz rozwiązać inne jego problemy nierozwiązane w epokach „teologiczno-magicznej” i „metafizycznej”. Opinia ta w pewnym zakresie wiąże się z inną, że zanika z wolna rozwijana przez większą część XX wieku debata między realistami (uznającymi, że reguły ustala „silniejszy”) a moralistami (w „naszym słowniku” idealistami, do grona których zaliczam również Jana XXIII, Jana Pawła II i Benedykta XVI) o istnienie i możliwość stosowania zasad normatywnych w stosunkach międzynarodowych. W *International Relations Theory. New normative approaches* (New York 1992) Chris Brown argumentował, że należy wreszcie porzucić tę debatę jako przebrzmiałą i podjąć inną, pozwalającą wybrać między „kosmopolityczną” i „wspólnotową” („nacjonalistyczną” w języku wielu innych badaczy) koncepcją sprawiedliwości międzynarodowej, zatem między tym, co jest efektem, a zarazem uzasadnia globalizację, a tym, co odsyła do wielości państw, „etatyzmu”, a nawet „nacjonalizmu”. Spory kosmopolitów i ich „etatystycznych” krytyków dominowały przez pewien czas, dzisiaj jednak – między innymi w związku z agresją wojsk Federacji Rosyjskiej na Ukrainę, odwetem Państwa Izrael na Hamasie z wieloma ofiarami w Strefie Gazy i kształtowaniem się ładu międzynarodowego nie z jednym centrum, ale co najmniej z dwoma blokami – zdaje się dominować podejście „etatystyczne” (mimo rozbudowanych, a nawet nasilających się krytyk „państw narodowych”). Czyżby był to znak ostatecznego zerwania z „pewnikami uniwersalistycznymi” opieranymi na woli Boga jedyne, wspólnej wszystkim ludziom naturze gatunkowej, prawie natury znanym umysłom wszystkich ludzi, a także prawach człowieka lub prawach osoby ludzkiej? Dość wejrzeć w wywody postmarksistowskiej, nawiązującej do Carla Schmitta, „agonistki” Chantal Mouffe, która w *Polityczności* broniła polityczności jako istotowej dla demokracji, broniła jej nawet przed liberałami, by dostrzec analogię między wywodami dotyczącymi wielu demokracji i wielu państw niekoniecznie demokratycznych (C. Mouffe, *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, przeł. J. Erbel, Warszawa 2008, s. 108). Jedni „kosmopolici” wciąż wspominają o prawach i wolnościach (uprawnieniach?) jednostek, inni jednak domagają się nie tyle respektowania praw (co ważne między innymi w związku z „interwencjami humanitarnymi”), ile umacniania społeczeństwa globalnego jako „ponadnarodowego”, kosmopolitycznego (odróżnia się niekiedy podejścia kosmopolityczne, wymagające rozszerzania i rozwoju demokracji w skali globalnej, wzmacniania demokracji w państwach „od zewnątrz”, spoza nich, przez mnożenie instytucji globalnych, od kosmopolitycznych zapowiadających ustanowienie „kosmopolitycznego prawa demokratycznego”) – por. s. 114–116.

25 Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 5.

26 Pisał on przecież, że wie – podobnie jak męczennicy – „że dzięki spotkaniu z Jezusem Chrystusem znalazł prawdę o własnym życiu i tej pewności nikt ani nic nie zdoła mu odebrać” (*Fides et ratio*, 32). Pewność prawdy dopełniana jest zatem w ujęciu Jana Pawła II pewnością metafizycznego ufundowania ludzkiej osoby i jej praw; osoby i praw, których żaden polityk, choćby w imię najchwalebniej brzmiących ideologii, nie może negować.

## Abstrakt

*(Nie) pewność polityki, (nie) pewność prawa: krótkie uwagi o poszukiwaniach w obu zakresach z udziałem Jana Pawła II*

W rzeczywistości politycznej zdominowanej przez konflikty i spory zwraca się niekiedy uwagę na granice, których muszą przestrzegać prawodawcy uczestniczący w podejmowaniu decyzji politycznych. W przeszłości jako źródła norm, które prawodawcy również powinni uwzględniać, wskazywano porządek kosmosu, wolę bogów lub wolę Boga. Z czasem ukształtował się pogląd, że granice te wyznaczają prawa człowieka lub — jak głosili Jan XXIII, a następnie Jan Paweł II — prawa osoby ludzkiej. Dla Jana Pawła II prawa te wydawały się pewnikami politycznymi i prawnymi; nie zostały one jednak zaakceptowane przez wielu polityków zasiadających w organach ustawodawczych.

**Słowa kluczowe:** aksjologia, godność, niepewność, polityka, prawo, spór, stabilność

## Abstract

*The (un)certainty of politics, the (un)certainty of law: Brief remarks on inquiries in both areas involving John Paul II*

In a political reality dominated by conflicts and disputes, attention is sometimes drawn to the limits that must be respected by human legislators engaged in political decision-making. In the past, the order of the cosmos, the will of the gods, or the will of God were invoked as sources of norms that legislators were also expected to take into account. Over time, the view emerged that these limits were determined by human rights or, as John XXIII and later John Paul II proclaimed, by the rights of the human person. For John Paul II, these rights appear to constitute political and legal certainties; nevertheless, they have not been accepted by many politicians serving in legislative bodies.

**Keywords:** axiology, dignity, dispute, law, politics, stability, uncertainty

B. Szlachta, *(Nie) pewność polityki, (nie) pewność prawa: krótkie uwagi o poszukiwaniach w obu zakresach z udziałem Jana Pawła II*, [w:] *(Nie) pewność*, red. E. Laskowska, Kraków 2026, s. 23–42 (Dni Jana Pawła II), <https://doi.org/10.15633/9788383701677.03>.