

Ks. Stanisław WARZESZAK

ONTOLOGICZNE PODSTAWY PRAWA NATURALNEGO

Treść: I. Założenia kosmologiczne i antropologiczne; II. Kosmologiczna interpretacja prawa naturalnego; III. Antropologiczna interpretacja prawa naturalnego; IV. Perspektywy teologicznej interpretacji prawa naturalnego.

Zwycięstwo teorii ewolucjonistycznych doprowadziło do podważenia racjonalnej wizji natury, w tym zwłaszcza jej celowości. Natura nie przedstawia już sobą porządku racjonalnego nawet wtedy, gdy obserwujemy w niej przejawy racjonalnych procesów. Ten fakt wpłynął decydująco na podważenie idei prawa naturalnego, które w zachodniej tradycji metafizycznej i etycznej było odnoszone do racjonalnej struktury ludzkiej natury oraz jej transcendentnego uzasadnienia. Tymczasem zarówno idea praw człowieka jak i moralnego statusu ludzkiego życia nie może mieć obiektywnego uzasadnienia poza prawem naturalnym. Odejście od idei prawa naturalnego doprowadziło nie tylko do zniszczenia natury jako środowiska ludzkiego życia, ale postawiło także pod znakiem zapytania wiążący charakter ludzkiej natury, czego przykładem są współczesne biotechnologie, zmierzające do radykalnej kontroli początków i końca ludzkiego życia. Aby wyjść naprzeciw tym wyzwaniom, konieczny jest powrót do idei prawa naturalnego oraz jego racjonalnego charakteru.

Wiążącym dla takiej inicjatywy będzie nie tylko pojęcie natury jako rzeczywistości racjonalnej, ale także racjonalności jako faktu nieodłącznego od idei natury. Nierozdzielny związek natury i rozumu należy dzisiaj ukazywać już na poziomie egzystencjalnego doświadczenia faktów przyrodniczych, a następnie podejmować interpretację *sposobu ich istnienia* na poziomie ontologicznym, i w końcu poszukiwać ich ostatecznych uzasadnień na gruncie metafizyki. W tym obszarze spotykają się zarówno dane nauk przyrodniczych, jak również interpretacje nauk filozoficznych i teologicznych. Uznanie prawa naturalnego przez poddanie go hermeneutyce intelektu naukowego, filozoficznego i teologicznego stanowi drogą do realizacji prawdziwej racjonalności etycznej, tak jednostki jak i społeczeństwa.

Uzasadnienie prawa naturalnego okazuje się mimo wszystko niezwykle trudne, gdyż albo idzie ono w kierunku naturalizmu, ulegając tendencjom myśli arystotelesowskiej, albo w kierunku metafizycyzmu, któremu zwykła sprzyjać katolicka filozofia społeczna i doktryna moralna. Aktualnie istnieją próby weryfikacji pojęcia i uzasadnienia prawa naturalnego, zarówno w Magisterium Kościoła jak i w kręgach etyków i teologów moralistów. Nie podlega wątpliwości, że w samej doktrynie katolickiej, jak było to widać w dyskusjach wokół encykliki Pawła VI *Humanae vitae* (1968), zazna-
czył się silny rozdźwięk co do uzasadnień i operatywności pojęcia prawa naturalnego.

Dlatego Magisterium Kościoła wciąż poszukuje sposobu pogłębienia rozumienia prawa naturalnego jako podstawy do uzasadniania norm etyki uniwersalnej, która byłaby do przyjęcia w każdej kulturze i w każdym społeczeństwie.¹

Tym poszukiwaniom winna przyjść z pomocą refleksja rozumowa nad sensem naturalnego i osobowego porządku istnienia w świecie. Metoda analizy egzystencjalno-personalistycznej, którą tu podejmujemy, stanowić może klucz do ukazania ontologicznego aspektu prawa naturalnego oraz jego znaczenia dla uzasadnienia imperatywu moralnego.

I. Założenia kosmologiczne i antropologiczne

1. Refleksja filozoficzna i teologiczna nad zjawiskiem prawa naturalnego prowadzi z konieczności do głębszego uświadomienia drogi realizacji racjonalnych praw wpisanych w ewolucję, które odpowiadają stwórczemu zamysłowi Boga. Ewolucja przedstawia się jako droga permanentnej realizacji globalnego projektu Stwórcy, tj. projektu racjonalnego, obecnego we wszystkich stworzeniach, a zwłaszcza w rozumnej naturze ludzkiej. Prawo Stwórcy, zwane niekiedy prawem odwiecznym, uczestniczy w całym porządku przyrodzonym, a nade wszystko w rozumnym porządku istnienia i działania osoby ludzkiej.

2. Porządek naturalny świata jest wynikiem nie tylko racjonalności, lecz także wolności, tj. wyboru tego, a nie innego modelu realizacji rzeczywistości. Racjonalność jawi się jako przestrzeń spełnienia wolności i wewnętrznej konstytucji bytu. Wolność jest dana już w częściowym niezdeterminowaniu materii, o którym mówi fizyka kwantowa. Przejawia się w całym kosmosie, w możliwościach zdarzeń kosmicznych i przyrodniczych. Zdarzenia te nie tłumaczą się jedynie przypadkiem i koniecznością (*hasard et nécessité*), jak twierdzi Jacques Monod, lecz przejawiają pewien racjonalny zamysł, którego realizacji sprzyja wolność i niezdeterminowanie.

3. Filozof i teolog powinien spojrzeć na rzeczywistość od strony jej najbardziej fundamentalnego doświadczenia, zanim sięgnie po ostateczne uzasadnienia i wyjaśnienia typu metafizycznego i teologicznego. Powinien zatem brać pod uwagę ontologię bytu, tak jak jest on dany w doświadczeniu egzystencjalnym, w swoim sposobie bycia. Onto-

¹ Na taką potrzebę wskazywał już Jan Paweł II w encyklice *Veritatis Splendor* (1992), a także w późniejszych swoich wypowiedziach. Tenże, dla pogłębienia refleksji nad ideą prawa naturalnego, zlecił Międzynarodowej Komisji Teologicznej, aby w bieżącej swej kadencji zajęła się prawem naturalnym, jako podstawą uniwersalnej etyki całej ludzkości. W dniu 5 grudnia 2008 r. Komisja zebrana na sesji plenarnej przedstawiła Benedyktowi XVI wyniki swych badań w odnośnym dokumencie. W przemówieniu do członków Komisji i w odniesieniu do wypracowanego przez nią dokumentu Benedykt XVI podkreślił, że prawo naturalne stanowi autentyczną gwarancję wolności i obrony człowieka przeciw wszelkim formom ideologicznych manipulacji. Papież zwrócił także uwagę, że w aktualnych warunkach kulturowych, politycznych i społecznych istnieje pilna potrzeba promowania prawa naturalnego i podnoszenia świadomości o jego niepodważalnej wartości. Tam, gdzie relatywizm zaczyna bezwzględnie dominować w życiu moralnym i politycznym społeczeństwa, gdzie nadużycie władzy silnych nad słabymi wciąż się rozszerza, prawo naturalne stanowi szansę na powszechną obronę ludzkiej wolności i godności (Por. www.catholicnewsagency.com/new/php?n=14536). Przymuszczałnie dokument Komisji będzie stanowił podstawę do wypracowania odnośnego stanowiska przez Magisterium Kościoła.

logia bytu oddaje najpełniej to, czym byt jest w swoim byciu, w swojej egzystencji, a zwłaszcza w swoim sposobie bycia. Metafizyka zaś uzasadnia od strony struktury bytu to, czym byt jest w swym sposobie bycia, w swym dynamizmie bytowym oraz w jego celowości.

4. Doświadczenie egzystencjalne dostarcza wiedzy o naturze bytu, o jego dynamizmie i rządzących w nim prawach. W konsekwencji pozwala na ujęcie bytu od strony jego ontologii, czyli sposobu bycia. Chodzi tu nie tylko o biologiczne funkcjonowanie natury, ale o jej całościowe ujęcie – jako integralnej jednostki życia lub integralnego podmiotu istnienia. Celowość dana w naturze potwierdza racjonalność rzeczywistości i jej wewnętrzny sens. Sens ten ustanowiony przez Stwórcę jest komunikowany człowiekowi nie inaczej, jak poprzez ludzki rozum. Źródłem wszelkiego sensu jest Stwórca i On ustanawia wszelki sens w świecie, ale czyni to nie inaczej, jak poprzez człowieka.

5. W relacji do osoby wszelka natura, w tym przede wszystkim natura ludzka, jest nośnikiem sensu sama w sobie i nabiera w pełni sensu, jakiego udziela jej człowiek. Podstawę prawa naturalnego nie stanowi kryterium biologiczne, lecz w gruncie rzeczy personalistyczne, bo wszystko, co istnieje w świecie, istnieje ze względu na człowieka jako osobę i w tej relacji do niego spełnia się sens całej rzeczywistości. Nie sugeruje to w żadnym wypadku subiektywistycznej interpretacji rzeczywistości. Analiza egzystencjalno-personalistyczna pozwala na wydobycie treści obiektywnie danych w rzeczywistości, a zarazem pozostających w bezpośredniej relacji do osobowego doświadczenia.

6. W myśli współczesnej zauważamy stałe napięcie między materialistyczną wizją człowieka a idealistyczną. Potwierdzeniem tego jest także współczesna interpretacja prawa naturalnego: albo radykalnie metafizyczna (i w gruncie rzeczy idealistyczna), albo skrajnie naturalistyczna, fizykalna. Ontologiczna interpretacja prawa naturalnego stwarza szansę na jego pełne, integralne ujęcie. Dobrze oddaje materialną treść prawa naturalnego, wyrażającą tendencje bytowe, a dokładniej tendencje w sposobie bycia. Skłonności w naturze nie mają charakteru wyłącznie biologicznego, lecz odpowiadają strukturze bytu, w której biologia stanowi tylko jeden z elementów.

7. Kwestia rozumienia prawa naturalnego jest ściśle związana z pojmowaniem rozumnej natury ludzkiej i jej sensu w szerszym kontekście kosmologicznym i antropologicznym. Refleksja nad człowiekiem i jego osobową naturą nie może osiągnąć właściwego poziomu bez dostatecznego uwzględnienia kosmologicznego i ontologicznego wymiaru rzeczywistości, w której powstał i żyje człowiek. Kiedy mówimy dzisiaj o tzw. ekologii człowieka lub ludzkiej ekologii, mamy na myśli nie tylko ochronę zjawiska życia w środowisku ludzkim, lecz także interpretację pozycji człowieka w relacji do natury i do samego siebie, obowiązków wobec przyrody i wobec samego siebie.

8. Istnieje konieczność przekroczenia dualizmu antropologicznego, który jest źródłem wielorakich błędów w interpretacji prawa naturalnego. Akcentowanie wymiaru cielesnego lub duchowego nie oddaje rzeczywistej struktury ludzkiego bytu, który przedstawia sobą jedność substancjalną ciała i duszy (*corpore et anima unus*). Moralny sens prawa naturalnego jest możliwy tylko na gruncie kompletnie pojętej struktury bytowej człowieka. Prawo naturalne odzwierciedla bowiem jedność substancjalną ciała i duszy, jedność, która jest źródłem uprawnień i norm działania. Stosunek do ludzkiego ciała reguluje prawo naturalne z perspektywy duchowej natury człowieka.

9. Prawo naturalne posiada swój najpełniejszy wyraz w rozumnym i wolnym działaniu osoby ludzkiej. Tę rzeczywistość wyraża personalizm ontologiczny, który potwierdza zależność działania od bytu, według klasycznej formuły: *agere sequitur esse*. Oznacza to, że podstawą rozumienia prawa naturalnego jest ontologiczny porządek rozumu i wolności, w ich nierozłącznej osobowej jedności. Dlatego prawo naturalne przyjmuje charakter personalistyczny, wyrażający rozumną i wolną naturę człowieka w działaniu i porządkowaniu własnych odniesień do świata, jako środowiska życia, oraz do własnego ciała jako elementu integralnie pojętego życia osobowego.

10. Nową propozycję ontologicznej interpretacji prawa naturalnego możemy wypracować z pomocą Hansa Jonasa, którego myśl filozoficzna, skupiona na ontologii bytu organicznego, jest niezwykle instruktynwa. Jonas bierze pod uwagę doświadczenie egzystencjalne bytu, poddając analizie jego ontologię, czyli sposób bycia, i otwierając perspektywę jego metafizycznej interpretacji. W oparciu o wypracowaną przez Jonasa biologię filozoficzną otrzymujemy racjonalny porządek rzeczywistości, w którym ważne miejsce odgrywa również wolność. Porządek ten znajduje ostateczne uzasadnienie w metafizyce bytu oraz w teologii stworzenia.

II. Kosmologiczna interpretacja prawa naturalnego

Gdy poddajemy analizie przesłanki kosmologiczne odsłania się niezwykle ważny fakt empiryczny, jakim jest *subiektywność*. Nie jest to jednak doświadczenie wyprowadzone z samej materii, lecz z podmiotowego doświadczenia człowieka, na podstawie świadomości jego wewnętrznego bytu. Z perspektywy doświadczenia człowieka każdy byt niższy od niego – od zwierząt aż po najprostsze organizmy – zawiera w sobie istotną jakość, czyli odpowiedni stopień subiektywności. Wyraża się ona w dążeniach, pożądaniami i zainteresowaniach, a więc w kategoriach „woli” i „wartości”, wyraźnie wskazujących na wewnętrzną celowość bytów.² Zdaniem Jonasa w najbardziej pierwotnej formie materii występuje „uposażenie w *możliwość* ewentualnej wewnętrznosci”,³ która objawiła się wówczas, gdy w kosmosie zaistniała dana przypadkowo odpowiednia okazja.⁴ Pod wpływem sprzyjających preferencji, które należałoby przypisać materii oraz wykorzystaniu okazji, jakie stworzył przypadkowo kosmos, ujawnił się

² W ten sposób Jonas postawił na nowo problem *teleologii* i przyczynowości kosmicznej, który wydawał się być przez nauki przyrodnicze raz na zawsze rozstrzygnięty na rzecz przypadkowo działających przyczyn. Tymczasem uświadomienie sobie na poziomie ontologii nieodłącznej współzależności oraz współdziałania rozciągłości i świadomości już na poziomie materii pozwala na przyjęcie tzw. monizmu ontologicznego. Podkreśla on nierozdzielność duszy i ciała, a więc zwalcza zarówno metafizyczny dualizm jak i materialistyczny monizm (epifenomenalizm). W konsekwencji duch nie jest czymś zewnętrznym do ciała, lecz stale towarzyszącym materii. Por. H. JONAS, "Materia, Duch i Stworzenie. Rozpoznanie kosmologiczne i przypuszczenie kosmogoniczne", w: *Idea Boga po Auschwitz*, tł. G. Sowiński, Kraków: Znak 2003, 53n.

³ „[...] materia od samego początku jest subiektywnością w stanie latencji, nawet jeśli aktualizacja tego potencjału wymagała nie tylko długiego czasu, ale i szczęśliwego przypadku, jaki rzadko się trafia”; *tamże*, 58.

⁴ Jonas wyjaśnia, że chodzi tu o *potencjalność* a nie o pozytywną predyspozycję czy też uposażenie, tak jak chce tego A.N. Whitehead, przypisujący wewnętrznosc każdej „aktualnej istności”, a więc najbardziej elementarnym cząstkom. Por. *tamże*, 56.

rozpoznawalny „*eros kosmogoniczny*” (a nie *logos*),⁵ w którym manifestuje się swoista tendencja, będąca świadectwem subiektywności utożsamianej z „wola” Stworzenie szansy zrealizowania się subiektywności w kosmosie Jonas przypisuje niezwyktemu a nawet „szczęśliwemu” przypadkowi, którego jednak nie wiąże z logosem, lecz z nadzwyczajnym wyjątkiem.⁶ Pojawienie się życia nie jest już jednak ani wynikiem neutralnego przypadku, ani nadzwyczajnego wyjątku, lecz konsekwencją realizacji posiadanej przez subiektywność potencjalności i gotowości, inaczej mówiąc „dążenia” lub „woli” postępu w kierunku życia. Ten moment odsłania bezsprzecznie cel, którym dla dążeń subiektywności jest po prostu życie jako życie. Celowość zrealizowana w fenomenie życia jest udanym dopełnieniem odwiecznie czekającej na swe spełnienie wewnętrznej potencjalności materii i całego kosmosu. Odtąd życie jest celem dla samego siebie, a jednocześnie przedmiotem swej własnej, nieustannej i żarliwej afirmacji. Wraz z celowością objawiła się w kosmosie „wola” życia, którą należy odnieść do idei „wartości” życia. Świadectwo życia pozwala przypisać całemu przedsięwzięciu kosmicznemu skrycie i długo wypatrywany cel, w świetle którego również przyczynowość kosmiczna jawi się jako dyspozycja do finalizacji oraz otwartość na jej spełnienie.⁷

Przyjmując twierdzenie, że subiektywność, a wraz z nią także celowość, są faktem empirycznym, Jonas znajduje podstawę do tego, by głosić, że są to fenomeny uwarunkowane przez samą naturę biologiczną i autonomicznie wygenerowane przez nią samą. W odniesieniu do każdej istoty żywej można wnioskować o subiektywnie danej celowości, czyli dążeniu do celu, nierozłącznie związanym ze swym obiektywnym działaniem przyczynowym. Celowość, która wyłoniła się wraz z rozwojem natury, nie tylko nie może być obca naturze, lecz musi być całkowicie z nią zgodna, od niej zupełnie zależna, lub po prostu „naturalna” Pojawia się ona na każdym etapie rozwoju natury, towarzyszy różnym splotom determinacyjnym przyczyn sprawczych. Przyczynowość kosmiczna pozostaje ściśle powiązana z przyczyną ostateczną jako dyspozycją do finalności, czy też otwartością na przyczynowe dawanie miejsca celowym interwencjom. Pojęcie przyczynowości kosmicznej nie jest więc całkowicie neutralne wobec celowości, a nawet wobec *wartości* i *różnic aksjologicznych*. Fenomen życia i dana w nim celowość znajdują wyjaśnienie na gruncie immanentnych procesów i przyczynowych determinantów przyrody. Sfera immanencji i związanej z nią finalności przyrody jest uniwersalną jakością świata życia, jego własną cechą, daną tak na poziomie najbardziej

⁵ Istnienie „kosmogonicznego logosu” czy też „planu” zostało przez Jonasa wykluczone ze względu na to, że należałoby przyjąć, iż u początków powstania materii była jakaś „informacja”, która sama jest już wynikiem organizacji i osiągniętego stanu realizacji. Wziąwszy pod uwagę chaos materii prawybuchu, nie sposób przypisać jej artykulacji i stabilności, jakie zakłada „informacja” Wreszcie Jonas stwierdza: „informacja jest czymś magazynowanym, a na jakiegokolwiek magazynowanie prawybuch nie miał jeszcze czasu”; *tamże*, 50. Por. *tamże* 75n. Ponadto w porządku logicznym „informacja” ogranicza się tylko do swej własnej artykulacji i nie wyjaśnia, w jaki sposób możliwe byłoby jej wyjście poza samą siebie. „Do tego niezbędny jest transcendujący czynnik, który dochodzi z zewnątrz i prowadzi do nowego” – podkreśla Jonas; *tamże*, 50.

⁶ Sam fakt powstania planety jaką jest Ziemia z jej tak korzystnymi dla życia warunkami, stanowi według Jonasa niezwykle rzadki i wyjątkowy przypadek w kosmosie. Gdy do niego doszło, mogła zrealizować się szansa subiektywności dzięki jej „gotowości” do realizacji. W ten sposób subiektywność doszła do wykorzystania szansy życia, którego już nie można sprowadzić do zwykłego przypadku. Por. *tamże*, 57n.

⁷ Por. *tamże*, 58.

prymitywnych form doznawania, jak i najbardziej intensywnych doświadczeń zmysłowych. Jonas przypomina, że w całej zresztą tradycji filozoficznej wyjaśnianie przedludzkich form życia dokonywało się bez koniecznego odwołania do transcendencji, a więc w oparciu o samą immanencję przyrody. A zatem przyczynowość jak i wpisana w nią otwartość na celowość są własnym osiągnięciem przyrody, choć uzależnionym od zewnętrznych i szczególnych warunków kosmicznych.⁸ W jakim stopniu wewnętrzna celowość, która wpisała się we własną przyczynowość, wpływała na wykształtowanie się zewnętrznych uwarunkowań ewolucji życia pozostaje dla Jonasa tajemnicą. Wyraża on jednak przekonanie, że empirycznie dana subiektywność, w swym dążeniu, *erosie*, mogła czynnie współdziałać z tymi warunkami i na nie wpływać przyczynowo w momencie, gdy materia stworzyła taką szansę. Co więcej, subiektywność mogła wpływać na kumulację tej szansy i w coraz większym stopniu działać na rzecz jej spełnienia. Chociaż nie można tego udowodnić naukowo, to jednak fenomen życia daje niezbite świadectwo ontologii bytów organicznych, ich stałej determinacji w dążeniu do wykorzystania i prowokowania odpowiednich warunków dla swego rozwoju.⁹

Ontologiczny argument Jonasa wyraźnie zmierza do tego, aby wykazać, iż fenomen życia, a wraz z nim subiektywności, zainteresowania i pragnienia celu, należy rozumieć w bezpośredniej relacji do materii kosmicznej. Życie nie tylko nie pozostaje obce istocie materii, ale swą potencjalność wiąże z samym początkiem organizacji materii. Oznacza to, jak wspominaliśmy wyżej, że materia, która powstała w chwili prawybuchu, zawierała w sobie możliwość subiektywności, tj. pewien ukryty wewnętrzny wymiar, wyczekujący na zewnętrzną okazję, aby móc się ujawnić i utworować drogę dla życia.¹⁰ Owe „wyczekiwanie” lub „tęsknota”, będące źródłem działań na rzecz swego spełnienia, manifestuje ukrytą celowość, która towarzyszy rozwojowi warunków fizycznych, poddanych zdecydowanej dominacji mechanicznego przypadku. Celowość pojmowana w kontekście przypadku pozwala, zdaniem Jonasa, przypuszczać, że na samym początku istnienia materii pojawił się szczególny moment „woli”. Nie jest to jednak zewnętrzna „wola” w stosunku do materii, odpowiadająca jakiejś planującej inteligencji lub wieczystemu przewidywaniu, lecz tylko wewnętrzne dążenie pozbawionego świadomości kosmosu. W granicach immanentnej filozofii przyrody Jonas dokonuje rozpoznania witalnego, które rozmyślnie unika możliwości interpretacji teologicznej. Zatrzymując się wyłącznie na świadectwie ontologii życia pozostaje jako filozof otwarty przede wszystkim na głos jej własnej immanencji. Na poziomie czystej ontologii dąży do odkrycia wewnętrznej logiki bytów, która jest logiką wolności immanentnej i ich własnych „wyborów”.¹¹ Ukształtowany wewnętrznie porządek bytów mocą swej wolności i własnej celowości przekłada się na porządek zewnętrzny, który

⁸ *Tamże*, 58.

⁹ *Tamże*, 59.

¹⁰ *Tamże*, 67.

¹¹ Jeżeli przyjąć, że już najmniejsze cząstki materii posiadają w swym ruchu jakąś niewielką nawet przestrzeń wolności, to efektem tego jest „wybór” (oczywiście, nieświadomy i przypadkowy) wśród pewnych możliwości tego, czym materia w wyniku kumulacji takich „wyborów” się staje. Potwierdza to zarówno fizyka kwantowa jak i wypracowana przez A.N. Whiteheada w oparciu o nią ontologia materii i organizmu. Por. *tamże*, 58.

ma chronić porządek immanencji i sprzyjać jego realizacji. Oznacza to, że tak jak wewnętrzny porządek istnienia jest przedmiotem „woli” konkretnego bytu, tak samo pozostaje nim dla bytu porządek zewnętrzny. Według Jonasa, już na poziomie ontologicznym zarysowuje się pewien obiektywny porządek istnienia, mający swe źródło w porządku wolności i subiektywności, pojętych w odniesieniu do obiektywnie danych, choć odbieranych subiektywnie, wartości. Wewnętrzna logika bytów świadczy bez wątplenia o ich immanentnej wartości. Odpowiada ona wewnętrzznemu dążeniu do stworzenia zewnętrznych warunków istnienia, które nabierają obiektywnej wartości. Istnienie, jako wewnętrznie organizujący się przymiot bytów oraz związana z nim celowość, przekłada się na obiektywną wartość życia.

Ontologia bytu organicznego, interpretowana przez pryzmat subiektywności i woli życia nabiera u Jonasa głębokiego wymiaru *egzystencjalnego*. Fenomen życia, w każdej swej formie – uświadomionej lub nieuświadomionej, jest związany z absolutnie wspólnym dla wszystkich bytów organicznych dążeniem do utrwalenia istnienia i jego stałej kontynuacji. Manifestuje się to najwyraźniej w *sposobie bycia* organizmów, których aktywność polega przede wszystkim na zachowaniu organicznej tożsamości. Wola życia realizuje cel odpowiadający dążeniom subiektywności i pewnego rodzaju obowiązku troski o ten cel. Z punktu widzenia organizmu nieświadomego jest on dany poniekąd jak popęd lub instykt samozachowawczy, a dla istoty świadomej jawi się jako przedmiot powinności. Organizm swoim sposobem bycia zgłasza określone potrzeby wynikające z jego spontanicznej troski o własne trwanie. Oznacza to, że wolę życia należy rozumieć jako obiektywny fakt ontologiczny i źródło roszczeń oraz obowiązku troski o życie. Ontologia bytu odwołania *prawa natury* na poziomie podstawowych dążeń i skłonności naturalnych,¹² zarówno w sensie porządku jak i roszczeń, w których zawiera się wymaganie zachowania tego porządku. Byty świadome swych potrzeb organicznych i uświadamiające sobie te potrzeby w innych bytach są „wezwane” do troski o życie i ochronę jego integralności. Człowiek, będąc zdolnym do troski o byt własny oraz innych istot, powinien podjąć w sposób świadomy odpowiedzialność przede wszystkim za to, do czego każde życie dąży, co jest przedmiotem jego „woli” Dla Jonasa nie jest jednak zupełnie oczywiste, że już na poziomie organizmu wola życia musi podlegać kontroli rozumu, bo inaczej doprowadziłaby do nieuniknionego konfliktu z innymi bytami.¹³ Kontrola ta staje się powinnością tym większą im głębsza jest świadomość zagrożeń dla życia o wyższych wartościach. Wydaje się, że odpowiedzialność człowieka za życie w świecie polega dokładnie na kontroli rozumu nad różnymi interesami lub potrzebami bytów organicznych, przez szczególną troskę o ich rozwój lub konieczne ograniczenie ich rozwoju ze względu na obowiązek stworzenia szansy równowagi biologicznej w

¹² Idea skłonności naturalnych (*inclinationes naturales*) stanowiła w ujęciach klasycznych, zwłaszcza tomistycznych, podstawę do wyprowadzania uprawnień ludzkich, odpowiadających wskazaniom rozumnej natury ludzkiej. Por. *STh* I-II, q. 94, a. 2. W myśl Jonasa i jego ontologicznego ujmowania rzeczywistości organicznej oraz ludzkiej pojęcie *skłonności naturalnych* należałoby rozszerzyć na całą sferę sposobów bycia, dążeń i pragnień każdego żyjącego bytu. W konsekwencji należałoby uczynić podstawą prawa naturalnego również skłonności naturalne wszystkich innych istot żyjących.

¹³ Istnienie autentyczne i spontaniczne, oparte na „woli mocy”, o której mówi Nietzsche i Heidegger, doprowadziłoby do zniwelowania interesów innych bytów, gdyby nie podlegało kontroli rozumu uzgadniającego interesy poszczególnych bytów w wymiarze globalnym, tj. hierarchii istnienia wszystkich bytów.

świecie i ostatecznie uzasadnionych korzyści dla człowieka. Woluntaryzm, który kładzie akcent wyłącznie na wolę życia bez liczenia się z racjonalnymi uwarunkowaniami, okazuje się tak samo destrukcyjny jak i racjonalizm, który nie potrafi uwzględnić woli życia i szanować jego obiektywnego statusu bytowego.

Powyższe wnioski aksjologiczne i cała argumentacja ontologiczna Jonasa została oparta na *antropomorfizmie*, bez którego stworzenie pojęcia immanencji bytu oraz jego celowości byłoby niemożliwe. Czy jednak antropomorfizm, a wraz z nim teleologia, które tak zdecydowanie odrzuciła nowożytna nauka, może mieć jakiegokolwiek znaczenie dla współczesnej myśli kosmologicznej? W przekonaniu Jonasa stanowi on istotny wymóg wypracowanej przez siebie ontologii, gdyż jest częścią metody oglądu fenomenu życia. Nieuzasadnione wydaje się radykalne odrzucenie antropomorfizmu, do którego doszło w nowożytnej nauce, a wraz z nim także zanegowanie celowości w przyrodzie i celowościowych interpretacji natury.¹⁴ Takie podejście ma charakter aprioryczny i wprowadza nieuprawniony rozdział między porządkiem wewnętrznym i zewnętrznym, między podmiotowym doświadczeniem człowieka a przedmiotowo danym światem.¹⁵ Występując w obronie antropomorfizmu Jonas proponuje jednocześnie jakby nowy sposób jego rozumienia i stosowania.¹⁶ Wychodząc z pojęcia fundamentalnej więzi i komunikacji między różnymi formami życia w świecie, w tym także człowieka ze światem, Jonas próbuje oddać immanencję świata nie tylko w „ludzkich” pojęciach, lecz także pokazać, że człowiek i tylko człowiek dzięki swej cielesności (organizm jako organizm) jest w stanie wejść w naturę bytów kosmicznych i nazwać ich stany „po imieniu”¹⁷ Dzięki zastosowanemu zabiegowi indukcji lub interpolacji przypisuje on bytom pozaludzkim *schematy* pochodzące z ludzkiego doświadczenia cielesnego oraz podmiotowej tożsamości wewnętrznej. Wydaje się to uprawnione, gdyż życie organiczne człowieka niejako *zawiera* w sobie świat organiczny i jego podstawowe mechanizmy biologiczne.¹⁸ Dzięki temu podmiot może *wnieść* swoje doświadczenie cielesne

¹⁴ Por. H. JONAS, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer Philosophischen Biologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973, 22.

¹⁵ „Z pojęcia natury antropomorfizm wygnany został tak dogłębnie, że nawet człowieka nie wolno już ujmować antropomorficznie, skoro jest on tylko jej przypadkowym tworem. Jako twór tego, co obojętne, musi on być w swoim bycie również obojętny”; *Religia Gnozy*, tł. M. Klimowicz, Kraków: Platan 1994, 357. W istocie zakaz przenoszenia charakteru doświadczenia wewnętrznego na interpretację świata zewnętrznego opiera się na podejrzeniu o projekcję właściwości ludzkich, których przyroda nie posiada. Taki zarzut można by postawić również Jonasowi, gdyby stosowaną przez niego metodę antropomorficzną rozumieć jako zwyżajny „transfer”, powodujący np. antropomorfizowanie zwierząt lub zoomorfizowanie człowieka. Por. J. DEWITTE, „L'anthropo-morphisme, voie d'accès privilégiée au vivant. L'apport de Hans Jonas”, *Revue Philosophique de Louvain* 100(2002) nr 3, 441.

¹⁶ Momentami odnosi się wrażenie, że proponowana przez Jonasa interpretacja immanencji przyrody ma wyraźne cechy transferu antropomorficznego, gdy np. w odniesieniu do nieświadomych i przypadkowo rozwijających się bytów stosuje pojęcia subiektywności, wolności, woli, dążenia, erosu, uczucia, pragnienia, itp. Potwierdzają to również niektórzy krytycy Jonasa. Por. J.-C. WOLF, „Hans Jonas: Eine naturphilosophische Begründung der Ethik”, w: *Philosophie im 20. Jahrhundert*, red. A. HÜGLI, P. LÜBCKE, Reinbeck b/ Hamburg: Rowohlt 1992, t. 1, 218.

¹⁷ Por. H. JONAS, *Organismus und Freiheit*, dz. cyt., 142.

¹⁸ Na tej podstawie np. wymiana materii może być interpretowana jako akt uniwersalny, który można opisać w kategoriach antropomorficznych, gdyż metabolizm jest również własnym doświadczeniem człowieka. Schemat metabolizmu przeżywanego w ludzkim ciele jest więc środkiem do zrozumienia

i poznanie całości swych organicznych funkcji do zrozumienia fenomenu życia w świecie.¹⁹ Można zatem usprawiedliwić antropomorfizm na gruncie biologii filozoficznej, ale tylko pod tym warunkiem, że będzie on stosowany *krytycznie* tak, by uniknąć związanych z nim niebezpieczeństw.²⁰ Oznaczałoby to, że punktem wyjścia w argumentacji antropomorficznej nie mogą być aprioryczne założenia metafizyczne lub ideologiczne, czy też jakaś naiwna projekcja cech ludzkich, lecz raczej empiryczne, które pozwalają stosować krytycznie transfer pewnych analogii między organizmem ludzkim i każdym innym organizmem.²¹

III. Antropologiczna interpretacja prawa naturalnego

Od porządku kosmologicznego w interpretacji prawa naturalnego przejdźmy do porządku ściśle antropologicznego. Podkreślmy, że problem natury ludzkiej w relacji do naturalnego prawa moralnego nie przestaje nurtować współczesnego moralisty, w tym również bioetyka, którego refleksja moralna jest skazana na stałą korelację porządku rozumu i wolności z porządkiem konstytutywnym dla natury *homo sapiens*.²² Z uwagi na operatywność pojęcia natury ludzkiej w etyce konieczne jest poszukiwanie w tejże naturze czegoś stałego (np. stanów stacjonarnych tworzących człowieka jako stabilny system), a więc tego, co stanowi fundamentalne własności bytu i specyficzne właściwości o charakterze względnie trwałym i niezależnym od uwarunkowań historyczno-kulturowych. Taką płaszczyzną jest też status ontologiczny człowieka, który łączy w sobie zarówno elementy stałe jak i zmienne, statyczne i dynamiczne, biologiczne i metafizyczne. Stanowi on jednocześnie płaszczyznę realizacji integralnej jedności ciała i duszy, natury i wolności, biologicznych determinizmów i ducha kultury. W oparciu o tenże status ontologiczny należy pojmować naturę ludzką nie tylko w porządku biologicznym, ale w istocie osobowym. Natura ludzka jawi się jako natura bytu rozumnego i wolnego oraz jako całość niepodzielnej struktury psycho-pneuma-somatycznej. Tak

metabolizmu w całej przyrodzie. Mimo różnicy i dystansu między formami organicznymi istnieje głębokie doświadczenie pokrewieństwa i współodpowiadania. Por. J. DEWITTE, *art. cyt.*, 449-452.

¹⁹ Interpretacja faktów biologicznych, podobnie jak w hermeneutyce filozoficznej, ma prawo zakładać, że podmiot interpretacji *wnosi coś sobą* lub może *wnieść siebie* (*sich mitbringen*) w proces rozumienia przedmiotu poznania i wyjaśniania. Por. H.G. GADAMER, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tł. B. Baran, Kraków: inter esse 1993, 331.

²⁰ Por. H. JONAS, *Organismus und Freiheit, dz. cyt.*, 143.

²¹ Musi temu towarzyszyć świadomość, że różne poziomy życia organicznego odpowiadają tylko pewnym aspektom doświadczania człowieka i można im przypisać tylko niektóre elementy jego globalnej wizji rzeczywistości organicznej. Doświadczenie człowieka jest bowiem o wiele bogatsze i pełniejsze niż wymagają tego specyficzne rodzaje organizmów. Człowiek, mimo różnicy bytowej, może wejść w relację z niższymi od siebie bytami pod warunkiem posiadania „empatycznej wyobraźni”, która pozwala na formułowanie ogólnych schematów przy jednoczesnym uwzględnianiu specyfiki konkretnych sytuacji – mógłby stwierdzić Jonas (Por. H. JONAS, *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*, tł. P. Domański, Warszawa: PAN-IFiS 1993, 27. Nie będzie to jednak nigdy ten sam rodzaj relacji ze względu na różnice bytów i przypadków istnienia. Pozostaje zatem kierować się w każdej sytuacji stosowania antropomorfizmu zasadą analogii oraz „bliskości na dystans”. Por. J. DEWITTE, *art. cyt.*, 461.

²² Por. R. SPAEMANN, "Téléologie de la nature et action humaine", *Etudes Phénoménologique* 1996, nr 23-24, 43-63.

pojęta ontologiczna struktura człowieka odpowiada własnościom ontologicznym natury ludzkiej oraz jej właściwościom osobowym, które manifestują się na płaszczyźnie ludzkich zachowań bio-socjo-kulturowych. W tym miejscu nasuwa się już wniosek, że natura ludzka pojęta wyłącznie w sensie biologicznym nie konstytuuje człowieka i nie może przedstawiać sobą bezpośredniego zobowiązania czy też kryteriów moralności, które zakłada moralne prawo naturalne. Stanowi ona źródło zobowiązań moralnych jako natura osobowa, której postulaty zostają poddane interpretacji rozumu. Inaczej mówiąc, natura ludzka objawia pewne zobowiązania moralne, gdy w grę wchodzi zachowanie tożsamości osoby w jej cielesności oraz ciągłości integralnego, osobowego rozwoju. W ten sposób natura biologiczna wraz z historią życia osobowego uczestniczy w rozwoju ludzkiej natury i w realizacji istoty ludzkiego bytu.²³

Ujęcie natury ludzkiej w porządku moralnym odwołuje się do pewnych roszczeń czy też uprawnień, jakie z tejże natury wynikają. Natura ludzka daje bowiem istotne wskazania przy ustalaniu hierarchii dóbr, które należy rozwijać, zachowywać i przestrzegać ze względu na osobę. Jednocześnie uświadamia, że transcendencja osoby nie usprawiedliwia jej dystansu w stosunku do swej natury biologicznej, gdyż jest ona nieodzownym „wehikułem” wolności i rozumnego życia osobowego. Dobra osobowe, jakie wskazuje biologiczna natura człowieka są fundamentalne, a ich realizacja wiąże się ściśle z opcją antropologiczną, mającą na względzie najważniejsze dobra osoby. W tym samym kontekście pojawiają się także granice dysponowania naturą biologiczną człowieka, a mianowicie w zakresie, w którym chodzi o zabezpieczenie tożsamości osoby, tj. jej globalnego dobra oraz podstawowych elementów jej integralnej struktury ontycznej. Aspekt moralny natury ludzkiej dotyczy zarówno jej wymiaru biologicznego jak i osobowego, gdyż struktura ontyczna bytu ludzkiego odpowiada jednocześnie cechom istnienia charakterystycznego dla osoby i jednostki gatunku *homo sapiens*. Jeśli weźmiemy pod uwagę ukonstytuowanie bytu osobowego pod kątem jego autodeterminacji, transcendencji, autonomii, niepodzielności, to jest to także istotna treść natury ludzkiej, posiadającej w sobie coś, co stanowi o byciu ludzkim, rozumnym, wolnym oraz cielesno-duchowym. Jeśli tylko osoba miałaby być źródłem roszczeń moralnych, to należy stwierdzić, że natura ludzka także stanowi istotę ludzkiej osoby, gdyż jawi się przede wszystkim jako indywidualna substancja natury rozumnej, właściwej każdemu człowiekowi ze względu na samą jego naturę. Będąc integralną częścią osoby, natura ludzka jest osobowa i stanowi podstawę aktualizacji osoby, gdyż jest wpisana w ontologię tejże osoby. Dlatego rozum interpretujący roszczenia osoby na podstawie różnych właściwości ludzkiej natury może wyciągać te same wnioski normatywne. Porządki życia osobowego i ludzkiego, w tym również biologicznego, są ze sobą całkowicie spójne i w konsekwencji jednakowo normatywne.²⁴

Powyższe rozumienie natury ludzkiej wiąże się z prawem naturalnym, które jest prawem moralnym, ponieważ jego treść stanowi istota osobowej natury ludzkiej i jej celowości. Skoro natura ludzka jest wpisana w osobę na gruncie jej ontologii, to również

²³ Por. X. THÉVENOT, *Morale fondamentale*, Paris: Desclée de Brouwer 2007, 158-168.

²⁴ Por. A. SZOSTEK, "Prawo naturalne jako podstawa działania człowieka (normatywność natury ludzkiej)", w: *Substancja, natura, prawo naturalne*, red. A. MARYNIARCZYK, K. STEPIEŃ, P. GONDEK, (Zadania współczesnej metafizyki 8), Lublin: PTTA 2006, 47-52.

moralne prawo naturalne należy interpretować na płaszczyźnie ontologicznej. A zatem ontologia natury ludzkiej, rozumiana w jej strukturze celowościowej oraz jako źródło właściwości i dynamizmu człowieka, może być odpowiednią podstawą do fundowania prawa naturalnego. Należy zaznaczyć, że celowość jest tu pojmowana jako entelechia w odróżnieniu od teleonomii i teleologii. Gdy idzie o teleonomię, dotyczy ona praw celowego rozwoju natury na poziomie organicznym i daje się sprowadzić do celowości biologicznej. Z kolei teleologia odnosiłaby się do celowego istnienia natury na poziomie metafizycznym, a więc określałaby sens jej istnienia przez odniesienie do tego, co w sposób ostateczny uzasadnia racje jej zaistnienia. Natomiast *entelechia* jest postacią celowości, która odpowiada działaniu celowej zasady ontycznej, określającej sposób bycia na poziomie ontologicznym.²⁵ Jeśli pojmować entelechię w kontekście klasycznej teorii aktu i możliwości, entelechia byłaby celem działania, tj. realizacją wewnętrznego dynamizmu bytowego, zmierzającego do nowej formy bytowej. Oznaczałaby także doskonałość bytową, powstałą jako skutek celowego działania. Byłaby wreszcie zasadą ontyczną powstawania bytu ze względu na cel, jakim jest akt realizujący odpowiednią możliwość.²⁶ Entelechia odpowiadałaby formie substancjalnej lub sile formującej byt na poziomie ontologii i jej celowości. W myśl tak pojętej celowości ontologicznej natura ludzka przejawia w sobie istotne właściwości sposobu bycia jak racjonalność i wolność, oraz różne inklinacje naturalne jako celowościowe realizacje ontologii tejże natury ludzkiej. Inklinacje samozachowawcze, takie jak ochrona życia, przedłużanie gatunku, więź społeczna, o których mówi Akwinata,²⁷ są przykładem celowości ontologicznego sposobu bycia, a nie tylko biologicznej celowości ludzkiej natury.

Natura ludzka poddana ontologizacji odślania swą własną entelechię jako formę substancjalną lub siłę niematerialną kształtującą cel istnienia, oraz jako zasadę działania i dążenia do właściwego sobie celu. Spojrzenie na ludzką naturę od strony jej ontologicznej celowości stało się absolutnie konieczne w debacie bioetycznej, gdzie neguje się normatywność prawa naturalnego z powodu nieprzekonywujących jego uzasadnień na gruncie metafizyki i tym bardziej w oparciu o biologiczne podstawy istnienia i działania ludzkiego bytu.²⁸ Kryzys myślenia metafizycznego w kulturze zachodniej doprowadził do tego, że konieczne jest poszukiwanie argumentacji ontologicznej, na co zresztą wskazuje w ostatnim czasie również Magisterium Kościoła.²⁹ Skoro uzasadnie-

²⁵ U Arystotelesa była to niematerialna siła lub forma kształtująca celowo materię, a u witalistów zwyczajnie niematerialna „siła życiowa”. Por. M.A. KRĄPIEC, „Entelécheia”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, Lublin : PTTA 2002, 171n.

²⁶ Por. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1050 a 6.

²⁷ Por. STh I-II, q. 94, a. 2.

²⁸ Zarzut biologizmu, kierowany pod adresem katolickiej etyki seksualnej, zwłaszcza w kontekście encykliki *Humanae vitae*, sprawił, że wielu etyków, wśród nich Karol Wojtyła, akcentowało uzasadnienie norm prawa naturalnego w oparciu o argumentację ściśle metafizyczną. Por. K. WOJTYŁA, „Nauka encykliki *Humanae vitae* o miłości. Analiza tekstu”, *Analecta Cracoviensia* 1(1969) 341-356.

²⁹ Najwyraźniej nawiązuje do tego Kongregacja Nauki Wiary w *Liście do biskupów Kościoła Katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie* (2004). Znajdujemy tam trzykrotne odniesienie do ontologii natury ludzkiej i płynących z niej konsekwencji etycznych. Por. § 5, 8, 12. Również Jan Paweł II w ostatnich latach swego pontyfikatu proponował uzasadnienie etyki małżeńskiej i seksualnej na gruncie personalizmu ontologicznego. W myśl argumentacji ontologicznej uzasadnia rozstrzygnięcia w zakresie etyki prokreacyjnej Instrukcja *Dignitas personae* (por. § 5).

nie metafizyczne jest nieprzekonywujące, a biologiczne – niewystarczające, należy sięgnąć do ontologii natury ludzkiej, by ukazać jej własności osobowe, tj. racjonalność i wolność, a następnie sposób bycia człowieka jako osobowego podmiotu. Wówczas prawo naturalne zaczyna przedstawiać się jako prawo racjonalne lub personalistyczne, gdyż wyraża całość wymagań etycznych wynikających z samorozumienia człowieka na płaszczyźnie ontologii osoby, tj. sposobu bycia istoty rozumnej i wolnej, a także włączonej w relacje społeczne i historyczno-kulturowe. W myśl tego prawo naturalne staje się odpowiednikiem racjonalnego porządku ontologicznego i zobowiązującego dynamizmu ludzkiej natury. Norma prawa naturalnego nie jest niczym innym jak tylko odpowiedzią na postulaty porządku ontologicznego, pochodzącego z istoty ludzkiej natury, za pośrednictwem regulującej funkcji rozumu. To, co nazywamy materialną treścią prawa naturalnego, wyraża istotne postulaty ludzkiego bytu, odkrywane na podstawie rozumowej interpretacji ontycznych skłonności lub tendencji natury ludzkiej. W ten sposób prawo naturalne nabiera wartości normy moralnej. Tak sformułowane prawo naturalne staje się w konsekwencji dostępne dla każdego nieuprzedzonego umysłu, który jest zdolny ocenić wartość racjonalnego opisu bytu i zaakceptować prawa wynikające z jego struktury ontologicznej.

Ontologizacja natury ludzkiej pozwala ostatecznie na uzasadnienie moralnego prawa naturalnego w relacji do jej wymiaru metafizycznego i biologicznego. Punktem wyjścia staje się w niej pojęcie rozumnej natury człowieka jako integralnej jedności cielesno-duchowej (*corpore et anima unus*). Dopiero ujęcie, w którym człowiek nie jest tylko numeryczną jednością fizycznego ciała, ani nie jest wyłącznie duszą poza ciałem, stawia realnie problem ludzkiej tożsamości osoby i jej naturalnych praw osobowych.³⁰ W relacji do problemów etyki prokreacyjnej Magisterium Kościoła formułuje definicję prawa naturalnego, w której ta jedność ontologiczna człowieka została wyraźnie zaakcentowana.³¹ Podstawą prawa naturalnego oraz związanych z nim uprawnień i obowiązków jest więc cielesna i duchowa natura osoby ludzkiej. Oznacza to, że prawo naturalne odnosi się do natury ludzkiej jako osobowej, tj. do tego, co stanowi ontologiczną jedność duszy i ciała, jedność jej skłonności duchowych i biologicznych, oraz jedność wszelkich innych właściwości, niezbędnych do realizacji właściwych jej celów. W związku z tym natura ludzka nie może być pojmowana wyłącznie jako podstawa norm biologicznych, gdyż jest to natura cielesno-duchowa i jako taka osobowa. Porządek życia cielesnego staje się również normą moralną ze względu na ściśle odniesienie do ducha, jako integralna część życia osobowego. Ciało jest bowiem nierozdzieloną częścią normatywnego porządku istnienia osobowego, według którego „człowiek jest powołany przez Stwórcę do kierowania i regulowania swoim życiem i swoim działaniem, a w szczególności do używania i dysponowania swym ciałem”³² Jeśli nawet twierdzimy, że poszanowanie ludzkiego ciała jest powinno ze względu na god-

³⁰ „Każda osoba ludzka w swojej niepowtarzalnej wyjątkowości nie jest złożona tylko z ducha, lecz także z ciała, i dlatego w ciele i przez ciało dociera się do samej osoby w jej konkretnej rzeczywistości. Szacunek dla godności człowieka pociąga w konsekwencji obronę owej tożsamości człowieka będącego jednością ciała i duszy (*corpore et anima unus*)...”; JAN PAWEŁ II, "Przemówienie do uczestników 35 Zgromadzenia Ogólnego Światowej Organizacji Lekarskiej" (29 X 1983), *L'Osservatore Romano* 4(1983) nr 10, 22.

³¹ Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, Instrukcja *Donum vitae*, Wstęp 3.

³² JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis Splendor*, § 50.

ność osoby, to dzieje się tak dlatego, że ciało wchodzi w integralną jedność życia osobowego. Choć samo z siebie nie posiada wartości moralnej, lecz ze względu na odniesienie do podstawowych dóbr osoby,³³ to jednak zawsze zawiera w sobie sens moralny, bo nigdy nie jest ciałem ludzkim, nie będąc ciałem osoby ludzkiej, a osoba nie jest osobą ludzką, nie będąc zarazem istotą cielesną.

IV. Perspektywy teologicznej interpretacji prawa naturalnego

Argumentacja kosmologiczna i antropologiczna pozostaje otwarta na argumenty religijne, w myśl których istnieje potrzeba odkrycia „nowego antropocentryzmu” i w konsekwencji takiej autonomii człowieka, która uznaje „teonomię uczestniczącą”³⁴ Chodzi tu o przyjęcie idei opatrności, do której krytycznie nawiązuje także Jonas, jako idei rozstrzygającej o rozumieniu sensu rzeczywistości oraz o jej wiążącym charakterze dla człowieka. Idąc za św. Tomaszem z Akwinu znajdujemy w tej idei treść zamysłu Bożego (*ratio ordinis*) dotyczącego realizacji porządku rzeczy w ich fundamentalnym ukierunkowaniu na określony cel.³⁵ To rozumienie opatrności ma charakter uniwersalny i odróżnia się od konkretnej realizacji porządku w świecie (*executio ordinis*), która poddana jest działaniu bytów stworzonych, tj. wyższych panujących nad niższymi. Z tego rozróżnienia wynika, że całe stworzenie poddane jest opatrności Bożej, od najmniejszych cząstek materii aż po człowieka, którego opatrność dotyczy w sposób szczególny. Pojęcia *ratio ordinis* i *executio ordinis* stanowią dwa aspekty opatrności, których wspólnym elementem jest racjonalny porządek przeznaczony do realizacji w świecie z udziałem bytów stworzonych. W relacji do tak pojętej opatrności, autonomia świata, w tym zwłaszcza człowieka, napotyka na „naturalną miłość”,³⁶ która została głęboko wpisana w naturę jako stała tendencja do realizacji celów będących treścią zamysłu Bożego. Jeśli przełożymy na porządek racjonalny (*ordo rationis*) ten zamysł stwórczy Boga (*ratio ordinis*) w stosunku do stworzenia, a przede wszystkim do człowieka w jego rozumnej naturze, to przyjmuje on charakter *prawa wiecznego*, które staje się normą działania w świecie i realizacji porządku stworzenia (*executio ordinis*). W tym prawie wiecznym uczestniczy w sposób szczególny rozumna natura człowieka, jego autonomia oraz osobowy wymiar istnienia. Prawo wieczne przekłada się na „teonomię uczestniczącą” w porządku rozumnego i wolnego działania człowieka, odpowiadającego moralnemu prawu naturalnemu.³⁷ W perspektywie teonomii należy zauważyć, że działanie Boga jest dyskretne i perswazyjne: zachęca do przyjęcia tego, co Bóg ustanowił nie w formie zewnętrznego nakazu, lecz wewnętrznego porządku, dostępnego dla człowieka na poziomie rozumu. To, co Bóg nakazuje w porządku moralnym, ustanawia w porządku

³³ „Naturalne skłonności zyskują bowiem znaczenie moralne jedynie o tyle, o ile odnoszą się do ludzkiej osoby i do jej prawdziwego rzeczywistnienia, które może się dokonać wyłącznie w ramach ludzkiej natury”; *tamże*.

³⁴ Określenie, które stosuje Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, § 41.

³⁵ „Ratio ordinis rerum in finem”; *STh* I, q. 22, a. 1 i 3.

³⁶ Por. *STh* I, q. 60, a. 1, ad. 3.

³⁷ W swym klasycznym ujęciu głosi ono, że jest nim: *participatio legis aeternae in rationali creatura*; *STh* I-II, q. 91, a. 2.

stworzenia, a więc udziela jako zasady ontologicznej i metafizycznej. Odpowiadając na normy prawa naturalnego człowiek staje się zarazem *sibi ipsi et aliis providens*.³⁸ Prawo naturalne wyraża zatem najgłębiej ideę odpowiedzialności za życie w świecie, wskazuje na sens istnienia człowieka i rzuca światło na *logos* jego działania.

* * *

Podsumowując podkreślmy, że obiektywne przesłanki pochodzące z samej natury rzeczy lub określonego porządku istnienia bytów teologia zwykła ujmować jako *ordo creationis*. Pod tym względem również ontologia bytu organicznego jest bliska materialnej treści prawa naturalnego, które wyraża pewien racjonalny, obiektywnie dany porządek istnienia bytów w świecie. Porządek bytowania traktowany jest jako obiektywny fakt, odkrywany przede wszystkim na poziomie ontologii bytu organicznego.

Podkreślmy także, iż filozoficzno-teologiczna refleksja nad działaniem człowieka powinna być skierowana ku idei *prawa naturalnego*. Ta ostatnia winna być rozszerzona na rzeczywistość bezosobową, ujętą zarówno w porządku racjonalności jak i wolności, metafizyki jak i ontologii. Inaczej mówiąc, każdy byt organiczny powinien być postrzegany przez pryzmat prawa naturalnego, jako prawa racjonalnego, odzwierciedlającego porządek rozumnej natury ludzkiej, który reguluje porządek istnienia i zakres ontologicznych roszczeń wszystkich bytów w kosmosie.

ONTOLOGICAL FOUNDATIONS OF NATURAL LAW

Summary

The idea of natural law in recent Catholic moral teaching did not change its ethical relevance in spite of some criticisms after the publication of the encyclical *Humanae vitae* by Paul VI. These criticisms concerned a mainly naturalistic interpretation of natural law. In answer to this, some Catholic ethicists, including Karol Wojtyła, developed a metaphysical interpretation of principles of natural law. In this way we have two contradictory interpretations: naturalistic and metaphysical. This paper suggests a third interpretation – ontological, which leads to the reconciliation of the biological and spiritual sides of reality. On the basis of existential and personalistic analysis we receive a more complete concept of being, whose ontological structure lets us see the fundamental demands of being. In such a way we attend to built imperatives of natural law in strict connection with biological foundations and their metaphysical explanations. Approaching the *modus essendi* of reality and especially of the human being in their ontological structures we get a normative vision of life in the world. When the human being is seen as *corpore et anima unus*, it is also a proper criterion for the interpretation of the unity of nature and its natural postulates and their metaphysical constitution.

Słowa kluczowe: Jonas Hans, prawo naturalne, naturalizm, metafizycyzm, etyka filozoficzna.

Keywords: Jonas Hans, natural law, naturalism, metaphysicism, moral philosophy.

³⁸ *STh* I-II, q. 91, a. 2.