

## ETYKA, CHRZEŚCIJAŃSTWO A PORZĄDEK POLITYCZNY

*Pas de politique sans  
philosophie politique.*

(J. Maritain)

### 1. Społeczeństwo i osoba

Od Platona i Arystotelesa polityka, czyli sztuka rządzenia społeczeństwami, stanowiła problem powracający wciąż na nowo w filozofii. A to dlatego, że już myśliciele greccy wyczuwali, iż człowiek jest z natury istotą społeczną, i że realizuje się jako osoba tylko razem z innymi. Arystoteles ujął to z typową dla siebie precyzją: *'ánthropos phýsei politikòn zóon* — „człowiek jest z natury zwierzęciem stworzonym do życia w społeczności (*polis*)”<sup>1</sup>. Jako dowód tej naturalnej „społeczności” człowieka Arystoteles sygnalizował to, że jest on wyposażony w *logos* — pojęcie, które — jak zauważył E. Lledó — „implikuje nierozzerwalne odniesienie do wyrażenia się, do myśli wyrażonej, do słowa”<sup>2</sup>. Człowiek jest z istoty swej bytem komunikatywnym. Tylko w wielorakiej *inter*-komunii ludzkiej realizuje się jako osoba. Jest to dialog. Jasne jest, iż dialog ludzki zawiera w sobie o wiele więcej niż same tylko słowa. Jest współpracą, współdziałaniem, pomocą, służbą, rodziną, nauką, wymianą kulturalną, przemysłem, handlem, sztuką, moralnością, religią, zdrowiem, sportem, itd. itd. — tymi wszystkimi, rozlicznymi poczynaniami, jakie osoba jest w stanie wypełniać i które faktycznie spełnia wśród innych ludzi i wraz z nimi. Życie ludzkie jest życiem w dialogu, tzn. w społeczeństwie. Osoba bez innych osób nie zrealizuje się jako osoba<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Arystoteles, *Politica*, III, 6, 1278.

<sup>2</sup> E. Lledó, *Filozofía y lenguaje*, Barcelona 1970, s. 98.

<sup>3</sup> Maritain odróżnia wspólnotę od społeczeństwa: „Wspólnota jest przede wszystkim dziełem natury i wiąże się ściśle z porządkiem biologicznym; natomiast społeczeństwo jest przede wszystkim dziełem rozumu i wiąże się ściśle z intelektualnymi i duchowymi zdolnościami i nastawieniami człowieka” J. Maritain, *El hombre y el Estado*, Madrid 1983, s. 16. Max Scheler badał różne formy „socjalności” w dziele *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.

Feuerbach pisze: „Istota człowieka zawiera się we wspólnocie, w jedności człowieka z człowiekiem... jest to tajemnica życia wspólnotowego i społecznego, tajemnica konieczności „ty” dla „ja”. Dlatego właśnie najwyższą i ostateczną zasadą filozofii jest jedność człowieka z człowiekiem”<sup>4</sup>. Powiedziano, że odkrycie „ty” dla zrealizowania „ja”, dokonane przez filozofię personalistyczną, stało się przewrotem kopernikańskim, ważniejszym od tego, jakiego miał dokonać Kant.

Człowiek doświadcza mimo wszystko swoich braków w zakresie pełnego rozwoju własnej osobowości i swych możliwości, i dlatego także odczuwa naturalną skłonność, niepoohamowaną, gwałtowną, stałą i powszechną, do jednoczenia się z innymi ludźmi. Z osób i rodzin kształtuje się społeczeństwo cywilne i polityczne, w nim zaś może realizować się osoba w swoich różnych wymiarach.

To jasne zatem, że jeżeli osoby jednoczą się w społeczność, czynią to w poszukiwaniu, popychane przez swą naturę, możliwości integralnego rozwoju wszystkich i każdej z osobna osoby, tworzących razem daną społeczność. To właśnie nazywamy dobrem wspólnym. Każda osoba, która żyje w społeczeństwie cywilnym, ma prawo do tego, by to społeczeństwo przychodziło jej z pomocą w realizowaniu samej siebie i w obowiązku współpracowania z innymi członkami tego społeczeństwa, tak by wszyscy i każdy z osobna mogli żyć jako osoby. Dobro wspólne zawiera w sobie ideę integralnego rozwoju osoby zarówno w jej wymogach, jak też w jej wymiarze kulturalnym, moralnym i religijnym.

## 2. Społeczeństwo i państwo

Nie ma zatem społeczeństwa bez jedności. Każda społeczność cywilna składa się z konieczności z komponentów: wielości i jedności, lub po prostu z zespolonej wielości. Strukturą nadającą społeczeństwu jedność jest władza polityczna, którą nazywamy państwem. Jego celem jest troska o to, aby społeczność oraz każda osoba należąca do tej społeczności współpracowały ze sobą w realizowaniu dobra wspólnego. Maritain określa państwo jako „tę część ciała politycznego, której szczególnym zadaniem jest zachowywanie prawa, troska o wspólną pomyślność i porządek publiczny oraz administrowanie sprawami publicznymi”<sup>5</sup>. W społeczeństwach współczesnych państwo rozwinęło się aż po bardzo złożoną organizację całościową: strzeże praw własności, kieruje

<sup>4</sup> L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Stuttgart- Bad Cannstatt 1959<sup>2</sup>, t. II, s. 319.

<sup>5</sup> Dz. cyt., s. 26.

planowaniem ekonomicznym, zajmuje się ochroną wolności i godności osobistej obywateli, czuwa nad dobrobytem i przestrzeganiem praw społecznych poszczególnych członków, zwłaszcza ekonomicznie wywłaszczonych, stara się o podniesienie poziomu życia materialnego, broni bezpieczeństwa wewnętrznego, rehabilituje tych członków społeczeństwa, którzy popadli w konflikt z prawem, gwarantuje równość wszystkich wobec prawa, itd.<sup>6</sup>

Państwo ma więc prawo do zobowiązywania, jeśli jest to konieczne, członków społeczeństwa do współpracy ze sobą dla dobra wspólnego. Ma tzw. *vis coactiva*, co nie znaczy jednak, że prawo utożsamia się ze współdziałaniem, jak chciał Kant.

Władza państwa wypływa *bezpośrednio* od ludu, który powierza mu funkcję rządu sobą w sensie wyżej wskazanym. Stąd też lud może ustanowić pewne ograniczenia i warunki funkcjonowania władzy. *Pośrednio* władza państwowa pochodzi od Boga jako Autora społecznej natury człowieka, a poprzez nią także Autora społeczeństwa i w konsekwencji jego władzy, jako że bez władzy nie ma społeczeństwa. Jedynie wtedy, gdy władza pochodzi, w ostatecznej instancji, od Boga, może ona *zobowiązywać w sumieniu* swych obywateli, kiedy wydaje prawa zgodne ze sprawiedliwością. Jeżeli natomiast, jak głoszą Hobbes, Locke, Rousseau, Pufendorff i politycy liberalni, władza rodzi się wyłącznie ze sztucznego kontraktu, jeżeli wywodzi się tylko z woli ludzi, to prawa nie mogą zobowiązywać w *sumieniu*, nie podpadają bowiem pod zakres dobra i zła moralnego, albowiem żaden człowiek nie może zobowiązać kogoś innego *w sumieniu*, skoro wszyscy jesteśmy sobie równi i z natury rzeczy nikt nie jest wyższy od innego. Zobowiązywać w ten sposób może wyłącznie Najwyższy Prawodawca, przed którym jesteśmy odpowiedzialni za swoje czyny. Jeżeli zaś prawa nie zobowiązują w sumieniu, a tylko pod groźbą kary, to w ostatecznym rozrachunku społeczeństwa przestają być już ludzkie, gdyż rządzi nimi wyłącznie przymus — podobnie jak jakimś stadem<sup>7</sup>.

Wynika z tego, że państwo winno wciąż służyć społeczeństwu, a nigdy społeczeństwo — państwu. Państwo jest późniejsze i niższe od społeczeństwa, jest tworem społeczeństwa, ukształtowanym

<sup>6</sup> Przegląd współczesnych teorii państwa podaje K. Grzybowski, *Estado*, w: *Marxismo y Democracia. Enciclopedia de conceptos básicos, Política*, Madrid 1973, s. 24 n.

<sup>7</sup> Obszernie, jasno i precyzyjnie wyklada zagadnienie władzy cywilnej F. Suarez, *De legibus, I.III; Defensio fidei, I.III*. Są to dzieła klasyczne i zasadnicze, obecnie — niestety, raczej zapomniane, a pozwalające tak naprawdę i realistycznie zrozumieć i uzasadnić to, czym jest autorytet cywilny i jakie są jego relacje ze społeczeństwem.

dla jego dobrego funkcjonowania, powinno więc podlegać warunkom, jakie społeczeństwo mu narzuca. Maritain pisze: „Państwo jest niższe od ciała politycznego jako całości, służy też ciału politycznemu jako całości”<sup>8</sup>. Kiedy więc państwo, zamiast służyć społeczeństwu, czyni z niego swego sługę, wywracając w ten sposób porządek naturalny, mamy do czynienia z dyktaturą. Państwa współczesne, zwłaszcza socjalistyczne, dążą do skumulowania możliwie jak najwięcej władzy w swoich rękach, twierdząc, że będą ją mogły dopiero wtedy obrócić na korzyść wszystkich obywateli, a szczególnie na rzecz bardziej upośledzonych. Czy to jest prawdą, odpowie na to dopiero historia. Obywatele ze swej strony, zamiast podejmować inicjatywy, zadowolają się zebraniem wszystkiego od państwa i oczekiwaniem od niego na spełnienie ich wszystkich nadziei, przez co dają mu sami jeszcze więcej władzy, tak jak ono tego pragnie. „Jest faktem — pisze J. Maritain — że to wszystko, co jest wielkie i potężne, ma instynktowne wprost nastawienie do przekraczania swych granic i doświadcza w sposób naturalny pokusy osiągnięcia tego. Władza dąży do powiększenia władzy”<sup>9</sup>.

Historia dostarcza nam przelicznych świadectw o trudzie władzy, która czyni wszystko, żeby się przebóstwić. Od egipskich faraonów aż po przedostatnie imperium japońskie dążono wciąż do wysublimowania władzy i osób ją wcielających, wymagając od poddanych nie tylko szacunku, ale nawet uwielbienia, adoracji. Na *Forum Romanum* zachowały się także ślady świętych wznoszonych dla oddawania czci religijnej imperatorom.

Jasne jest, iż w demokracjach liberalnych nikt się nie ośmielił przebóstwiać władzę; skoro jednak zasadniczą ideologią jest tu pozytywizm prawny, ostateczna decyzja o tym, co jest dozwolone, a co niedozwolone, co gorliwe, a co niegodziwe, co dobre, a co złe, należy do większości parlamentarnej. Sejm rozstrzyga zatem o tym, co dozwolone lub niedozwolone, prawne lub bezprawne, a skoro nie ma żadnej wyższej instancji, jemu przypada także w udziale decyzja o tym, co godziwe moralnie, a co niegodziwe. Większość sejmową stanowi natomiast partia, która wygrała ostatnie wybory. Ta większość słucha zatem kierowanej do niej szeptem pokusy: „Będziecie jak Bóg i będziecie decydować o tym, co dobre, a co złe” (por. Rdz 3, 5). W państwach demokratycznych następuje absolutyzacja większości, albowiem nie dopuszcza się już żadnego ustawodawstwa wyższego od niej. Jest to inny sposób ubóstwienia władzy.

<sup>8</sup> Dz. cyt., s. 27.

<sup>9</sup> Tamże, s. 27-28.

### 3. Demitologizacja państwa

Dobrzy znawcy dziejów polityki przyznają, że chrześcijaństwo oznacza prawdziwą nowość, albo nawet rewolucję w teorii państwa i władzy. Zdanie Jezusa z Ewangelii: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21), odmitologizowało raz na zawsze boski wymiar państwa, albowiem tym, co Jezus powiedział, jest stwierdzenie, że Cezar nie jest Bogiem, a Bóg jest niezależny całkowicie i niepomierne wyższy od Cezara. Powiedział także to, że polityk jako taki nie wchodzi z racji wykonywanej funkcji w zakres tego, co święte, i że istnieje niepodważalna Apelacja, wyższa od Cezara: Bóg. Rzym cesarski był absolutnie tolerancyjny wobec wszelkich religii — przypomnijmy sobie słynny Panteon: świątynię wszystkich bogów — ale mniej tolerancyjny dla chrześcijaństwa. Powodem tego było zaś to, że chrześcijanie odmawiali stanowczo palenia kadzideł przed posągami imperatorów, albowiem tylko „Królówi wieków nieśmiertelnemu, niewidzialnemu, Bogu samemu — cześć i chwała na wieki wieków” (1 Tm 1, 17). Inne natomiast religie uznawały bez problemu państwo za podmiot wyższej sakralności. Stąd też prawa miały tam coś boskiego w sobie, a tym samym były bezwarunkowo zobowiązujące. Przytoczona wypowiedź Jezusa, kwestionując dawne pojęcie państwa jako najwyższej i bezapelacyjnej instancji, podważała same podstawy państwa absolutnego. Oddzielała *ius sacrum* od *ius publicum*. Bóg — władca rzymski stawał się tym samym tylko człowiekiem—imperatorem, a kiedy starał się być bogiem, oceniany był jako apokaliptyczna bestia, której dano „wszczać walkę ze świętymi i zwyciężyć ich, i dano jej władzę nad każdym szczepem, ludem, językiem i narodem. I będą oddawać mu pokłon wszyscy mieszkańcy ziemi, każdy, którego imię nie jest zapisane w księdze życia zabitego Baranka” (Ap 13, 7-8). Dlatego też przyznawało ludziom wolność osobistą wobec niesprawiedliwości pochodzącej od tej władzy. Pojawił się tym samym i ustabilizował pewien dualizm: odtąd człowiek będzie przynależał do dwóch wspólnot, świeckiej i religijnej, powiązanych w jakiś sposób ze sobą, z tym jednak, że niepodważalna wyższość przysługuje wspólnocie religijnej nad cywilną. Biorąc to wszystko pod uwagę, staje się czymś w pełni zrozumiałym, że państwo skazywało chrześcijan na śmierć.

Jeżeli jest prawdą, że od chrztu Konstantyna Wielkiego i Edyktu Mediolańskiego (r. 313), a następnie w wiekach późniejszych, na skutek tzw. „augustynizmu politycznego”, źle pojmowano tę wyższość społeczności religijnej, uważając mianowicie, że Kościół

ma wszelką władzę nad państwem, które ze swej strony winno przymuszać ludzi do wstępowania do Kościoła, to przecież faktem jest, iż ten dualizm: państwo—Kościół, jaśniał przed oczyma ludzi jak gwiazda obwieszczająca raz na zawsze wolność sumienia wobec wszystkich władców. Kiedy Kościół przekształca się w państwo lub z nim się utożsamia, wówczas traci wolność, natomiast gdy państwo uciska Kościół lub odsuwa go na bok, ta wolność wzrasta jeszcze bardziej, albowiem w takim przypadku państwo staje się najwyższą instancją.

Państwa współczesne nie starają się być absolutnymi pod sztandarem religijnym, o ile pominie się islam; czynią to jednak pod innym znakiem ideologicznym, którego wcieleniem czy uosobieniem jest partia. Denerwuje je zatem bardzo to, że Kościół występuje publicznie, demaskując przy tym z całą swobodą te wypaczenia moralne, jakie dana partia lub ideologia starają się narzucić obywatelom wraz z wydawanymi przez siebie prawami. Dlatego właśnie władza starała się już tyle razy podporządkować sobie, a przynajmniej zagłuszyć Kościół, bądź też zamknąć go w świątyni, aby jego głos nie był słyszalny poza czterema ścianami. „Państwo ideologiczne jest totalitarne; musi stać się ideologiczne, jeżeli nie można mu przeciwstawić niezależnego, ale publicznie uznanego autorytetu sumienia. Tam, gdzie nie ma takiego dualizmu, nieunikniony jest totalizm, system totalitarny”<sup>10</sup>.

Takiej funkcji krytycznej i wyzwalającej nie może wykonywać jedna partia, albo partie alternatywne. Ich zaangażowanie jest bowiem czysto polityczne. Nie mają one żadnej władzy w ludzkim zakresie moralności lub niemoralności.

Państwo i Kościół powinny być oddzielone od siebie, z tym jednak, że państwo winno szanować Kościół jako instytucję prawa publicznego. Jednemu i drugiemu powinno się też rozchodzić o zachowanie równowagi systemu dualistycznego jako podstawy wolności obywateli. Z drugiej strony jest rzeczą jasną, że Kościół powinien szanować państwo i jego autonomię, o ile tylko to państwo trzyma się granic swojej misji doczesnej, stara się o prawdziwe dobro wspólne, i nie narusza w niczym prawa naturalnego, o jakim będzie jeszcze mowa. W przypadku natomiast, gdy państwo przekroczy swoje funkcje (i kompetencje), bądź też wyda prawa niemoralne, Kościół ma prawo i obowiązek mówić donośnym głosem. Wykonywanie tego prawa przez Kościół kosztowało

<sup>10</sup> Kard. J. Ratzinger, *Kościół, ekumenizm — polityka*, Poznań 1990 (Kolekcja *Communio* 5), s. 210. Wiele cennych myśli uzupełniających powyższe refleksje można właśnie znaleźć w cytowanym dziele kard. J. Ratzingera, zwł. w jego cz. IV: Kościół a polityka. — Dopowiedzenie tłumacza, L. B.

go już wielu męczenników i będzie nadal kosztowało, a to ze względu na dążenie władzy do tego, by stać się absolutną, o czym była już wyżej mowa. Chrystus nie był rewolucjonistą politycznym, stał się natomiast męczennikiem politycznej teokracji.

Chrześcijanin powinien mieć świadomość tej wolności, jaką Chrystus mu dał. Świadomość zaś jest największym wrogiem absolutyzmów i pozytywizmów. Człowiek świadomy w pełni siebie, który słucha głosu sumienia, wie, że nie powinien ustępować ani milczeć wobec dowolności danej władzy, jakiejkolwiek władzy, politycznej, ekonomicznej, czy też władzy środków przekazu. Dlatego właśnie w społeczeństwach kapitalistycznych dokłada się tak wiele starań, aby pomieszać czy poplątać sumienie, a nawet by je zdeptać lub zagłuszyć; są też liczni, nie wykluczając członków Kościoła, którzy wpadli w sieci pomieszania i wątpliwości. Władza staje się szlachetna i godna szacunku tylko wtedy, gdy pozwala się kierować głosem sumienia. Ludzie rządzący, ale bez sumienia, dochodzą szybko do arbitralności oraz popadają w korupcję. Na miejsce etosu wprowadzają *praxis*. A tymczasem rezygnacja z etosu utożsamia się z wyrzeczeniem się wolności i odpowiedzialności.

#### 4. Polityka i moralność

Akty polityczne, dokonywane bądź to przez osoby sprawujące władzę, bądź też przez poddanych, powinny być z natury rzeczy aktami ludzkimi, tzn. wykonywanymi z pełną świadomością i wolnością. Mają właśnie dlatego wewnętrzny komponent moralny czyli są dobre lub złe moralnie. Każdy akt ludzki albo jest moralnie dobry, albo zły. Jeżeli odpowiada naturze ludzkiej branej w swej całości, tzn. jako złożonej z materii i ducha, tak że wartości duchowe nadają kierunek wartościom materialnym i nimi kierują, jest to akt moralnie dobry. Jeżeli zaś jest przeciwny naturze jako takiej, jest moralnie zły. Istnieje więc etos polityczny, którego nie można absolutnie wykluczyć z życia ludzkiego.

Skoro tak się rzeczy mają, to dlatego, że istnieje natura ludzka, tzn. jakaś ostateczna struktura osoby, identyczna u wszystkich osób. Czy będzie to Japończyk, Peruwianczyk, Zairczyk, Kandyjczyk czy Hiszpan, osoba jest zawsze taka sama, mająca identyczną strukturę podstawową. Dopiero wyżej, ponad naturą, jawi się kultura, ekonomia, historia lub dziedzictwo genetyczne, ale one nie zmieniają bytu ludzkiego w jego podstawowej strukturze. Witaliści, historycyści, egzystencjaliści, pozytywiści, postmoderniści negują rzeczywistość natury fundamentalnie wspólnej wszystkim ludziom. Zamykają oczy przed tym, co oczywiste. Jeżeli bowiem

nie ma wspólnej wszystkim ludziom natury, nie może też istnieć jakakolwiek Deklaracja praw ludzkich, ważna dla wszystkich, a więc i obowiązująca wszystkich ludzi. Jeżeli natomiast mamy takie deklaracje, uznajemy je za ważne i domagamy się ich realizacji, to dlatego, że traktujemy je za prawa obowiązujące nas (wszystkich) jako osoby, a nie z tej racji, że przynależymy do takiej, a nie innej kultury.

Jeżeli zatem istnieje struktura wspólna dla wszystkich, to powinien też istnieć jakiś zespół postaw i zachowań, zgodnych z tą wspólną naturą, bądź też z nią niezgodnych. Pierwsze z nich są moralnie dobre, drugie zaś moralnie złe. Prawo, które obowiązuje nas w sumieniu do dobrego zawsze postępowania moralnego i do unikania zła moralnego, czy to indywidualnie, czy w rodzinie, czy też w ekonomii lub w polityce, nazywa się prawem natury, czyli prawem naturalnym.

Takie pojęcie prawa naturalnego było jednak przedmiotem wielu kontrowersji, a także i dzisiaj bywa negowane przez wielu. Negują je zwłaszcza ci, którzy nie uznają istnienia poznania ponadzmysłowego czy też metafizycznego, a są ich legiony. Wielu sądzi tak dlatego, że nie studiowali oni nigdy metafizyki i ją odrzucają, wcale jej nie znając. Lekceważą po prostu to, o czym nie mają żadnego pojęcia. Inni zaś dlatego, że znajdują się pod presją kultury, albo raczej panującej mody, która jest nacechowana empiryzmem, hedonizmem, relatywizmem i sceptycyzmem. Wolą więc to, co nowe i wygodne, od tego, co prawdziwe. Jeszcze inni odrzucają prawo naturalne dlatego, że myślą obecnie tak, jak się myślało w wieku minionym, że mianowicie można uznać za pewne tylko to, co jest naukowe, a więc sprawdzalne zmysłami, kwantytatywne. „Lęk przed metafizyką jest złowieszczy, albowiem uczone nie może sobie w rzeczy samej poradzić bez metafizyki”<sup>11</sup>. Kant sądził, że udało mu się udowodnić, iż metafizyka jako nauka jest niemożliwa, a tymczasem pewne jest to, że Kant znał jedynie metafizykę racjonalistów (Leibniz, Wolff, Baumgarten), a nie opanował metafizyki Greków, nie znał także wcale wielkich myślicieli hiszpańskich z XVI i XVII wieku.

To prawda, że w Oświeceniu i potem nadużywano pojęcia prawa naturalnego; to jednak nie usprawiedliwia wcale frontalnego odrzucania tegoż prawa jako nie mającego żadnej mocy wiążącej. Przeciwnie, uważamy to prawo za bezwzględnie konieczne dla definitywnego ustalenia moralnych postaw ludzkich, także

<sup>11</sup> A. Einstein, *Mis ideas y opiniones*, Barcelona 1981, s. 21.



politycznych. Człowiek jest istotą moralną i dlatego powinien wiedzieć, jaka jest podstawa oraz ostateczna racja moralności.

Idea prawa naturalnego, tak istotna dla wszystkich ludzi, znana była już Grekom. Sofokles w *Antygonie* czyni aluzję do „praw niepisanych i niezmiennych”. Stoicy, Cyceron, św. Paweł, św. Augustyn, św. Tomasz, Franciszek de Vitoria, F. Suarez i wszyscy klasycy bronią tego prawa. W naszych dniach spotykamy także licznych jego obrońców; szczególnie głęboko omawia je J. Maritain<sup>12</sup>.

Przed wszystkim trzeba stwierdzić, iż nie ma prawa bez prawodawcy. A zatem prawo obowiązujące wszystkich ludzi do życia w pełni jako osoby ludzkie, i to obowiązujące ich *w sumieniu*, może pochodzić wyłącznie od Tego, kto jest wyższy od ludzi i wobec Którego ludzie są odpowiedzialni. Tym ostatecznym i najwyższym Prawodawcą może być jedynie Bóg. Wbrew temu, za czym się opowiadał Hugo Grotius, prawo natury, oparte na samym tylko rozumie, nie może zobowiązywać w sumieniu, tzn. zobowiązywać ludzi moralnie<sup>13</sup>. Co więcej, trzeba także stwierdzić, że bez Najwyższego Prawodawcy prawo naturalne nie powoduje autentycznego zobowiązania moralnego<sup>14</sup>. Jeżeli Bóg jest Stwórcą, Prawodawcą i Opatrznością, a nie może nim nie być, to wymaga On tego, byśmy żyli jako osoby. Ta właśnie wola Boga jest Prawem Naturalnym. Będąc zaś prawem natury, zobowiązuje ona w konsekwencji wszystkich ludzi, niezależnie od tego, czy są, czy nie są chrześcijanami.

To właśnie moglibyśmy nazwać wraz z Maritainem „ontologicznym momentem” prawa naturalnego. Trzeba jednak wciąż brać pod uwagę także „moment gnozeologiczny” czyli poznanie, że jako ludzie mamy, lub możemy mieć, prawo naturalne. Jest to prawo niepisane, promulgowane przez ten sam rozum, który poznając coraz bardziej i lepiej to, czym jest osoba, odkrywał

<sup>12</sup> Por. J. Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*, Fribourg 1986.

<sup>13</sup> Wiadomo, co pisze H. Grotius, twierdząc ograniczająco, że prawo naturalne „zachowa całą swą wartość nawet wtedy, gdybyśmy przyjęli — czego nie możemy uczynić bez większego występku — że Bóg nie istnieje i że się nie zajmuje sprawami ludzkimi” H. Grotius, *De iure belli ac pacis. Prolegomena*, 11. Stąd właśnie wywodzi się teoria prawa natury, dążąca do uzasadnienia obowiązku moralnego samym tylko rozumem. To jasne, że rozum może odkryć dobro lub zło moralne; nie jest jednak w stanie zobowiązać do czynienia dobra i do unikania zła.

<sup>14</sup> Znane jest zdanie F. Dostojewskiego z *Braci Karamazow*: „Gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone”, które przytacza Sartre w *L'existencialisme est un humanisme*. Zob. w tej kwestii godną uwagi pracę: R. Pizzorni OP, *In che senso si può dire che se Dio non esiste tutto è permesso*, Angelicum 64 (1987) 247-283.

równocześnie to, co jest spójne i co nie jest spójne z bytem osoby. Jest więc ono wynikiem rozwoju *recta ratio*, o jakiej mówi św. Tomasz. Skoro zaś budzenie rozumu postępowało bardzo powoli i z kolei sam rozum musiał tu wiele odkrywać, jasne jest, iż były i są nadal liczne błędy w poznaniu nakazów oraz wartości prawa naturalnego. U niektórych ludów pierwotnych poligamia, samobójstwo, aborcja, eutanazja, nieczystość, niewolnictwo nie uchodzą za coś niemoralnego. Oznacza to, że rozum pozostał tam w stadium uśpienia. Zdarza się też często, że rozum pozostaje w dalekim dystansie od pełni, ale z biegiem lat odkrywa nowe wymiary osoby, które nawet obecnie nie są jeszcze odkryte. Błędy popełniane w poznawaniu prawa naturalnego nie negują więc w żadnym wypadku prawdy tego prawa, podobnie jak błędy popełniane w matematyce nie negują prawdy samej matematyki.

Ze względu na braki rozumu, albo raczej jego słabość w odkrywaniu tego wszystkiego, czym jest osoba jako taka, Bóg zechciał pouczyć ludzi i objawił ludowi izraelskiemu to, co nazywamy Dekalogiem — dziesięć przykazań, które są dziesięcioma sposobami życia ludzi jako osób, dziesięcioma istotnymi liniami moralnego postępowania człowieka<sup>15</sup>. Późniejsze objawienie, zwłaszcza ewangelijne, pomogło w znacznej mierze odkryć wartości, zobowiązania i prawa osoby. Te dane objawione są obecnie dziełctwem ludzkości, chociaż wiele ludów i osób nie uznaje ich za objawione przez Boga.

Prawo naturalne jest prawem praw, jako że prawa pozytywne, jakiegokolwiek by były, nie mogą nigdy być sprzeczne z prawem naturalnym, a jeżeli mu się przeciwstawiają, tracą automatycznie swą wartość, przestają obowiązywać; można więc ich nie słuchać, a w niektórych przypadkach istnieje nawet obowiązek odmówienia im posłuszeństwa, jak na przykład gdy nakazują aborcję lub eutanazję. W ten sposób prawo naturalne staje się obrońcą sumienia i wolności osoby wobec ewentualnych dowolności władzy.

Nie mówimy, że państwo jest zobowiązane ustanawiać to wszystko, do czego zobowiązuje człowieka prawo naturalne, albowiem porządek moralny jest o wiele szerszy od politycznego. Prawa państwowe mogą być i często są bardzo niedoskonałe.

Mówimy natomiast, że państwo nie może nakładać praw będących w mniej lub bardziej wyraźnej sprzeczności z prawem naturalnym i występujących przeciwko prawom człowieka, które się właśnie rodzą z tego prawa naturalnego.

<sup>15</sup> Przykazania te są konkretyzacją prawa naturalnego. Nie jest jednak jasne, czy przykazanie „święcenia szabat” wynika z prawa naturalnego.

Państwo nie jest bowiem rzeczywistością świętą, ani tym bardziej boską. Nie może więc naruszać najwyższego Prawa, ponieważ właśnie ono jest święte. Jest to granica nieprzekraczalna. Co więcej, skoro się przyjmuje, że ustawodawstwo pozytywne nie zawsze spełni wszystkie wymogi prawa naturalnego, to trzeba też dopowiedzieć, iż tylko to ostatnie prawo winno być zawsze zasadą orientacyjną dla prawodawców — a to z uwagi na doskonałość stanowiących przez nich praw i dobro wspólne społeczeństwa.

W końcu należy położyć nacisk na to, że prawo naturalne oraz jego nakazy obowiązują wszystkich ludzi, niezależnie od tego, czy są oni religijni, czy też nie, nastawieni agnostycznie czy ateistycznie. Czym innym natomiast jest to, czy poznają oni i przyjmują istnienie oraz wartość tego Prawa. Trzeba więc im je uświadamiać, ukazywać, ogłaszać, ale nigdy nie narzucać go siłą. Chrześcijaństwo przyjmuje i broni etycznej racjonalności polityki, zwłaszcza w społeczeństwach pluralistycznych naszych czasów. Głosi zaś, że ta właśnie racjonalność wymaga etycznego ugruntowania polityki w instancji ostatecznej, jaką jest właśnie prawo naturalne. Równocześnie naucza akceptowania z pełnym szacunkiem oraz tolerowania niedoskonałości, chociaż nie wyrzeka się nigdy głoszenia większej racjonalności, która — o ile tylko się jej nie uwięzi — doprowadza ludzi do Boga Stwórcy, Fundamentu, Opatrzności i Prawodawcy<sup>16</sup>.

## 5. Pozytywizm a polityka

Naszą dotychczasową refleksję moglibyśmy nazwać transhistoryczną. Nie zrywa ona z historią, ale bierze pod uwagę to, że historia, mając za podmiot rozwijającą się ludzkość, uwzględnia jedynie stałą namiastkę natury, która — będąc zawsze tą samą w swej istotnej strukturze — rozwija się diachronicznie. Tym więc, czego nie może dokonać, jest uzasadnienie zachowań etycznych i politycznych, realizowane przez samą tylko historię lub

<sup>16</sup> Klasycznym dziełem na temat prawa naturalnego jest: F. Suarez, *De legibus*, zwł. ks. II. Zob. także E. Elorduy, *La soberanía popular según Francisco Suárez*, Madrid 1963; L. Pereña, *Génesis suareciana de la democracia*, Madrid 1975; tenże, *La Génesis suareciana del ius gentium*, Madrid 1973; L. Recasens Siches, *La Filosofía del Derecho en Suárez*, Madrid 1927; C. Barcia Trelles, *Francisco Suárez, les théologiens espagnols du XVI siècle et l'école moderne du droit international*, Paris 1933; H. Rommen, *Die Staatslehre des F. Suárez*, München-Gladbach 1927. Por. też J. M. Palacios, *El problema de los derechos humanos*, *Revista de Filosofía* (Madrid) 6 (1983) 257-273.

socjologię, z pominięciem natury ludzkiej jako takiej. A tymczasem o to dzisiaj właśnie chodzi. Zdanie E. Cardenala: „Wierzę w historię”, wyraża ciche wyznanie wiary wielu ludzi.

Nie jesteśmy w stanie podać pełnego wykazu podejmowanych w ostatnich wiekach wysiłków zmierzających do uzasadnienia zachowań moralnych, przy wyraźnym odcięciu się od prawa naturalnego i Boga. Wystarczy wspomnieć eudajmonistyczną i racjonalistyczną moralność Oświecenia, czy też takich teoretyków prawa natury (Thomasius, Wolff) i empirystów (Locke, Hume), którzy wpadli w immanentny formalizm etyczny Kanta, wymagający wypełnienia powinności dla powinności<sup>17</sup>. Rousseau głosił „oświeconą” ideę człowieka z natury dobrego, korumpowanego przez własność prywatną i instytucje. *Retournons à la nature!* — Powrót do natury był jego hasłem<sup>18</sup>. Marks wprowadził radykalny machiawelizm: doprowadzić do społeczeństwa bez własności prywatnej i bez klas — cel ten uświęca wszystkie środki. Nietzsche, mający obsesje na punkcie moralności chrześcijańskiej, dążył do zniszczenia jej za wszelką cenę oraz do zastąpienia jej moralnością instynktów oraz wolą władzy. Comte uczynił z moralności naukę uwarunkowaną „historycznymi sytuacjami jednostek” i ukierunkowaną zawsze na altruizm. Wiek XX stał się tak pluralistyczny w filozofiach, że każdy autor lub przynajmniej każda szkoła stworzyła „własną” moralność: różnorakie egzystencjalizmy, scjentyzmy, strukturalizmy, postmodernizmy, itd. To dziwne, że jeszcze dzisiaj wielu wierzy w możliwość istnienia społeczeństwa i polityki, czysto racjonalnych, a więc „oświeconych”, bądź też w racjonalność osiąganą drogą konsensusu. Czyż nie jest to już nazbyt przesadną wiarą, gdy się wierzy w to wszystko? Wielu nie jest chyba zdolnych do tak wielkiej wiary!

Nie chodzi nam jednak o badanie każdego z tych nurtów mających swój oddźwięk w polityce. Pewne jest to, że pokonane i odsunięte na bok przez jednych i drugich prawo naturalne szukało dla siebie innego rozwiązania, bardziej odpowiadającego naszej empirycznej kulturze: chodzi o pozytywizm etyczny, jurydyczny i polityczny. Co to oznacza? Jeżeli się ograniczymy do zakresu politycznego, oznacza to, że społeczeństwa współczesne nie są ani religijne, ani moralnie jednolite, lecz pluralistyczne. Sposób rządzenia może więc być jedynie demokratyczno-liberalny i świecki, co zawiera w sobie poszanowanie sumienia (świadomości) in-

<sup>17</sup> Por. G. B. Sala SJ, *Genesi, contenuto e fortuna della moral kantiana*, La Civiltà Cattolica (1988) 439-453.

<sup>18</sup> Por. zvl. jego rozprawy *O nauce i sztuce* (1751) oraz *Początki i podstawy nierówności między ludźmi* (1753).

nych. Nikt nie ma prawa narzucać innym swojej religii czy moralności. Każdy w swoim sumieniu powinien decydować o tym, co jest dobre, a co złe moralnie. Wymóg prawd i wartości powszechnych oraz niezbędnych określany jest jako naiwny, bezkrytyczny, będący burżuazyjną iluzją, tych zaś, którzy bronią takich prawd i wartości — łącznie z prawem naturalnym — określa się mianem fundamentalistów, a więc określeniem niewątpliwie modnym, ale nie mającym jasno określonej treści. Wydaje się, że ma ono wyrażać zamiar trzymania się podstawy (fundamentu) oraz przyznawania mniejszej rangi temu, co nieistotne. W tym jednak znaczeniu nie byłoby to określenie pejoratywne.

W konsekwencji państwo powinno się kierować wyłącznie etyką świecką, która jest względna — w zależności od konkretnych sytuacji socjologicznych, ale ułatwia współzycie międzyludzkie. Decyzje są podejmowane większością parlamentarną, która ustanawia prawa. „Państwo konstytucyjne — pisze profesor uniwersytetu — nie jest w stanie wykazać istnienia prawdziwej prawdy obiektywnej... Państwo to nie ma więcej prawdy od władzy konstytuującej, od konstytucji... Stąd też prawda państwa jest zawsze prawdą relatywną, a nigdy absolutną... I dlatego prawda konstytucyjna zmienia się, rozwija”<sup>19</sup>. Obywatele mają w swych rękach „prawdę państwa”. Inny uniwersytecki profesor prawa napisał przed laty, że „w demokracji prawda musi ustąpić większości”. Czy nie jest to droga wiodąca do dyktatury partyjnej? Od narodowego optymizmu przechodzi się do pesymizmu, który odmawia rozumowi możliwości ukazania prawd obiektywnych i absolutnych, które nas wyzwalają z możliwych dowolności „prawdy państwa” — jakże groźne to pojęcie.

Broni się jednak mimo wszystko istnienia dwóch etyk: jednej publicznej, a drugiej prywatnej. Tą ostatnią kierowałoby sumienie każdego człowieka, zgodnie z jego własnymi przekonaniem. Każdy musiałby wybierać własną prawdę. Nie dopuszcza się natomiast prawd obiektywnych ani wartości absolutnych: każdy wybiera według własnej prawdy i swego sumienia. Jeżeli nie jest to teoria chaosu moralnego, to niewiele brakuje jej do tego. Faktycznie, wielu Europejczyków kieruje się taką etyką prywatną i dlatego właśnie nasz kontynent żyje obecnie w tak wielkim chaosie moralnym. Tego nie da się żadną miarą zaprzeczyć.

Przejdźmy zatem do etyki publicznej, albo lepiej mówiąc, do

<sup>19</sup> J. Pérez Royo (profesor prawa konstytucyjnego na uniwersytecie w Sewilli), *Iglesia, Estado, Aborto*, w: *El París* z 21 stycznia 1994 r., s. 14. Przeciwwstawiając się takim ujęciom, autor ten przyjmuje, że „istnieją takie decyzje, których nie może prawnie podjąć dana większość”.

etyki politycznej. Jaki jest jej fundament? Jak już powiedzieliśmy, jeżeli nie przyjmuje się istnienia prawa naturalnego, to nie może być nim coś innego poza „widzimisię” większości parlamentarnej. Od czasów Rousseau przyjmuje się, że właśnie większość, obecnie reprezentowana przez daną partię, ma rację<sup>20</sup>. W reżimach totalitarnych partia ucieleśniała rozum historyczny i dlatego właśnie stawała się *partią jedyną*. W demokracjach istnieją różne partie, ale partia mająca aktualnie władzę staje się ostateczną instancją, Najwyższym Władcą w znaczeniu, jakie Bodino nadał temu słowu: „absolutnym i wiecznym władcą rzeczypospolitej”<sup>21</sup>. Co czynić, kiedy ta większość parlamentarna ustanawia prawo błędne, jak choćby nakazując, by matka mająca już jedno dziecko, gdy rodzi następne, musiała koniecznie je zabić? Albo też, jak działo się to w nazizmie, kiedy władza postanawiała, że kobieta aryjska nie może mieszkać pod jednym dachem z mężczyzną nie należącym do rasy aryjskiej? W imię czego przeciwstawiamy się tak mocno takim prawom? Jeżeli ważne są wyłącznie prawa pozytywne, to człowiek staje się zupełnie bezbronny wobec ustawodawstwa cywilnego. Jak bowiem udowodnić, że to, co myślę, jest bardziej racjonalne od tego, co sądzi większość dominująca? Sam Locke w „Liście o tolerancji” z 1689 r. bronił istnienia prawdy obiektywnej i powszechnej. O jedno tylko prosił, a mianowicie, by nie narzucano jej siłą<sup>22</sup>. I w tym wszyscy jesteśmy zgodni. Tolerancja nie utożsamia się jednak z relatywizmem wobec prawdy, lecz jest wyrazem szacunku dla sumienia innych osób, o ile nie występują one przeciwko dobru wspólnemu.

Podział na etykę prywatną i publiczną, względnie polityczną, jest z gruntu fałszywy. Istnieje jedna tylko etyka obiektywna: ta, która nakazuje nam żyć i działać jako osobom, czy to publicznie, czy też prywatnie. Prawo naturalne oraz Deklaracje praw ludzkich mówią nam wystarczająco jasno o tym, co podstawowe,

<sup>20</sup> „Wola większości zobowiązuje zawsze wszystkich innych... Wolę ogólną poznaje się, licząc głosy. I dlatego gdy zwycięża opinia przeciwna mojej własnej, dowodzi to, że byłem w błędzie i to, co uważałem, za wolę ogólną, nią nie było”. Umowa społeczna I. IV, r. II.

<sup>21</sup> J. Bodin, *De la République*, I. I, c. VIII. Z tym, że Bodino dodaje, iż ten Najwyższy Władca musi się rozliczać przed Bogiem.

<sup>22</sup> „Prawda wyszłaby zwycięsko, gdyby choć raz pozwolono jej obronić się samej. Rzadko kiedy otrzymywała, a boję się nawet, że nigdy nie otrzyma zbyt wielkiej pomocy ze strony wielkich ludzi będących u władzy, którzy rzadko ją poznają, a jeszcze rzadziej jej sprzyjają. Nie uczą jej prawa, ale nie wymaga także żadnej siły, aby wejść w umysły ludzkie... Jeżeli prawdzie nie udaje się wkroczyć dzięki własnemu światłu w rozumieniu, to nie uda się tego dokonać na pewno drogą przemocy. Wyd. P. Bravo Gala, Madrid 1985, s. 49.

a więc jakie są zachowania prawdziwie ludzkie. Osoba winna formować swoje sumienie zgodnie z tymi wartościami oraz realizować się według nich tak publicznie, jak i prywatnie.

Gdy pap. Jan Paweł II w swych ostatnich encyklikach i w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* broni prawa naturalnego, kiedy potępia tak energicznie aborcję, wojnę, wykorzystywanie człowieka przez człowieka, pozamałżeńskie stosunki seksualne, itd., to czyni tak dlatego, że to wszystko przeciwne jest godności osoby ludzkiej; nie uprawia więc żadnego „fundamentalizmu”, o co się go niekiedy oskarża, albowiem nie narzuca nikomu prawdy. Obwieszcza jedynie wszystkim ludziom dobrej woli tę prawdę. Jeżeli rządcy, jakiegokolwiek maści, nie chcą jej przyjąć, nie potępia ich, ani nie skazuje na spalenie; ale powiedzmy to jasno i donośnym głosem: jeżeli rządy sprzeciwiają się prawdzie, to działają niemoralnie. W takim przypadku odmawiamy zdecydowanie posłuszeństwa wydawanym przez nie prawom niemoralnym, albowiem trzeba oddać Cesarowi to, co cesarskie, ale Bogu to, co Boże. Tak prywatnie, jak publicznie, niezależnie też od tego, czy się wyznaje wiarę chrześcijańską, czy nie, wystarcza tutaj to jedno: starać się żyć po ludzku — jako osoba ludzka <sup>23</sup>.

Podpisujemy się zresztą całkowicie pod zdaniem św. Augustyna: *Erit igitur veritas, etsi mundus intereat* — jeżeli nawet świat zaginie, pozostanie mimo to prawda!

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>23</sup> Rektor uniwersytetu Carlosa III w Madrycie, wykładający tamże filozofię prawa, G. Peces-Barba w artykułach pisanych na ten temat miesza w sposób godny politowania „fundamentalizm” z głoszeniem prawdy i dochodzi do moralnego subiektywizmu, gdy na przykład pisze: „Konsekwencją art. 16 hiszpańskiej Konstytucji, mówiącego o bezwyznaniowości państwa, jest pluralizm zarówno politycznych koncepcji sprawiedliwości (tzn. różnych form rozumienia moralności publicznej), jak też ofert moralności prywatnej, a jego celem jest to, by wszyscy i każdy z osobna obywatel mógł wybrać dobrowolnie własną etykę, tzn. to, co czyni go moralnie wolnym”. ABC z 30 czerwca 1995 r. Co powie p. Peces-Barba o „prawdzie”, która wynajduje różne własne super-stary?