

KS. MARIUSZ KOŁACIŃSKI
(WT UAM)

DEMOKRACJA JAKO FORMA ŻYCIA

Wybrane aspekty dyskusji pomiędzy teologią moralną a filozofią prawa

„Niejednokrotnie trudno jest rozstrzygnąć, co kosztem czego wybrać należy i co w imię czego należy wytrzymać, a jeszcze trudniej jest wytrwać w przekonaniu, do którego się doszło; przeważnie bowiem bolesne jest to, czego oczekiwać należy, haniebna zaś jest rzecz, do której się jest zmuszonym, gdy zależnie od tego, czy się uległo przymusowi, czy też nie, otrzymuje się pochwałę lub nagane”

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 111a 29–36.

I. Status quaestionis

Zwykle na początku nowego tysiąclecia rodzi się konieczność poszukiwania nowych perspektyw, dokonania bilansu, czy też nawet bolesnej przemiany. W takim momencie bardzo często skłonni jesteśmy traktować swoje przeżycia, marzenia jako trwałą podstawę naszych perspektyw życiowych. Przyszłość jest jednak niejasna. Nie można jej przecież do końca przewidzieć. Stąd też rodzą się wątpliwości i krytyczny dystans.

Wątpliwości te nabierają szczególnego znaczenia w kontekście wydarzeń społeczno-politycznych, które miały miejsce w 1989 roku. Rok ten był rokiem rewolucji, w najlepszym znaczeniu tego słowa, rokiem, który zmienił świat. Komunistyczna ideologia załamała się pod naciskiem własnej praktyki i straciła wiarygodność. Zniknęło zagrożenie ideologiczne i militarne, które do roku 1989 było przyczyną podziału świata na dwa przeciwstawne sobie bloki. Wolność, demokracja, społeczna gospodarka rynkowa stały się ideami nowego porządku społecznego na naszym kontynencie.

Przed upadkiem muru berlińskiego nie było w historii takiego okresu, w którym demokracja jako forma państwa i sposób życia cieszyłaby się na całym

świecie tak wielkim uznaniem. Doświadczenie pierwszych lat po przełomie nauczyło nas jednak, że proces zmiany systemu jest niezwykle trudny i mozolny. To, co dzisiaj w krajach, w których istniał realny socjalizm, określa się ogólnie jako transformacja, jest zjawiskiem bardziej złożonym niż zakładano na początku. Społeczeństwa, które przez całe dziesięciolecia podlegały wpływom totalitarnych idei, systemów i mechanizmów kontroli, nie były i nie są w stanie z dnia na dzień żyć dzisiaj demokratycznie i to przede wszystkim dlatego, że rzeczywistość społeczna i gospodarcza, w której żyją i przychodzi im się zmagać, nie dostarczyła im jak dotąd dowodu, że wolność i demokracja są równoznaczne z bezpieczeństwem socjalnym i osobistym dobrobytem. Bieda, społeczne ubóstwo, a jednocześnie niewyobrażalne i przestępcze bogacenie się wielu, to doświadczenia i zjawiska, które w znacznym stopniu osłabiły początkowy entuzjizm dla wolności i demokracji. Silne jest rozczarowanie wielu ludzi, których wyrzeczenia są dzisiaj jeszcze większe niż przedtem. Dzisiaj jesteśmy świadomi tego, że procesy zmiany systemu, tworzenia nowego porządku politycznego, prawnego i gospodarczego wymagają o wiele więcej czasu. A to przede wszystkim dlatego, że demokracja to nie tylko proces życia w swym wymiarze społecznym, politycznym, ale przede wszystkim jest to proces myślenia, racjonalnej argumentacji, narażony nieustannie na elementy anarchistyczne. Z tego też względu proces ten wymaga nieustannej refleksji, pewnej postawy duchowej¹

W procesie tym uczestniczy bez wątpienia teologia moralna, która w zakres swych rozważań włączała także problemy państwa i społeczeństwa. Jednak i na tym polu pojawił się cały szereg problemów. Przez wiele lat w obowiązujących podręcznikach i opracowaniach, teolodzy – dążąc do zachowania wymaganej neutralności wobec rozmaitych form organizowania życia w państwie – nie wychodzą poza ogólne zasady². Powtarza się w ich argumentacji bardzo często arystotelesowski podział form państwowości, w świetle której naród, jako podmiot władzy państwowej, oraz wybrani przezeń reprezentanci muszą czuć się w sposób szczególny oddani dobru wspólnemu i odpowiedzialni za jego realizację na miarę swego wpływu na sytuację polityczną. Pojęcie dobra wspólnego pozostaje w tym przypadku pojęciem abstrakcyjnym i statycznym, dalekim od

¹ Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Warszawa 1983.

² Por. B. Häring, *Das Gesetz Christi*. Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien, I–III, Freiburg i. Br. 1954; J. Messner, *Das Naturrecht*. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Innsbruck – Wien – München 1960; Tenze, *Moderne Soziologie und scholastisches Naturrecht*, Wien 1961; Tenze, *Sind die Naturrechtsprinzipien Leerformeln?*, w: Schöllgen W.(red.), *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung*, Düsseldorf 1964, s. 318–336; A.F. Utz, *Das Naturrecht als Basis für eine Theorie der Weltgesellschaft*, w: ARSP 48 (1962), s. 289–297; A. Auer, *Der Mensch hat Recht*. Naturrecht auf dem Hintergrund des Heute, Graz 1956.

rzeczywistości. W ten oto sposób właściwe zadanie teologii moralnej w zakresie myśli społecznej i politycznej, polegające na ustanowieniu kryterium, które nie wikłałoby się w kazuistykę, zarazem byłoby wystarczająco konkretne, aby służyć sumieniu konkretnej osoby w określonej sytuacji, pozostaje nie spełnione. Wypełnienie tego zadania wymaga ustalenia jakie czynniki oraz rodzaje i sposoby działania decydują o określonym porządku państwowym i społecznym. Taka konkretyzacja nie jest jednak możliwa, gdy wychodzi się od zasad najogólniejszych, których uniwersalność jest zbyt abstrakcyjna wobec ciągle zmieniającej się rzeczywistości. Staje się to jednak możliwe dzięki wglądowi w wewnętrzne zasady poszczególnych form porządku politycznego.

I. Etos nowoczesnej demokracji

Każda forma państwowości – a w tym również demokracja – ma właściwy sobie etos. Porządek, który ona przedstawia, nie rozwija się samoistnie, z jakiejś sytuacji zastanej, lecz jest ostatecznie efektem ludzkiej działalności, mówiąc inaczej porządek społeczny nie spada nam z nieba, wręcz przeciwnie jest obiektywizacją wyobrażeń o życiu wspólnym ludzi, a podstawą są w tym wypadku rozważania ludzkiego rozumu oraz decyzje podjęte w poczuciu ludzkiej wolności. Ponieważ jest to porządek istniejący pomiędzy ludźmi, istotami, którym właściwy jest zarówno byt indywidualny, jak i wspólnotowy, dlatego pewien określony etos jest założony jako fundament. Jego poszanowanie czyni porządek państwa wewnętrznym możliwym i z tej racji można go uznać za rdzeń dobra wspólnego.

Etos demokracji jest więc przede wszystkim etosem ludzkim i dziejowym. Chcąc ująć jego treść, nie wolno z całą pewnością rozpoczynać od idealnych wyobrażeń, które stawiane są przed rzeczywistością jako nieprzekraczalna norma. Nie wolno również zapomnieć, że tylko na gruncie zastanej rzeczywistości historycznej możemy działać w przestrzeni społecznej i kształtować życie publiczne³

Mając to wszystko na uwadze, możemy – opierając się na myśli Wolfganga Böckenfördego⁴ – wyciągnąć dwa podstawowe wnioski: Po pierwsze, pytanie o

³ Por. E. W. Böckenförde, *Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche*, w: Tenże, *Schriften w Staat – Gesellschaft – Kirche*, Freiburg 1958, s. 24–44.

⁴ Ernst-Wolfgang Böckenförde jest jednym z najznakomitszych myślicieli, znawców prawa i teoretyków nowożytnej demokracji. Urodził się w 1930 roku, studiował prawo, historię i filozofię na Uniwersytecie w Münster, gdzie uzyskał doktorat, a następnie w 1964 habilitację. Wykładał w Heidelbergu, w Bielefeld, we Fryburgu. Od 1983 roku był sędzią Trybunału Konstytucyjnego. Należy do ścisłego kierownictwa naukowego Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu. Jego prace naukowe obracają się wokół podstawowych zagadnień demokracji. Demokracja, która w czasach współczesnych przybiera

etos demokracji musi zostać postawione w sposób konkretny. To znaczy, przedmiotem rozważań musi być nie etos demokracji jako takiej, lecz etos w naszym przypadku demokracji nowoczesnej, kontynentalno-europejskiej. Innymi słowy, dla sensu demokracji nie jest obojętne, czy wyrasta ona z długiej i nieprzerwanej tradycji, czy też pojawia się w wyniku rewolucji, czy ma za podłoże religijną odpowiedzialność gminy purytańskiej, czy raczej wynika z autonomicznej myśli filozoficznej w rodzaju Rousseau lub Kanta⁵ Po drugie, jest zupełnie możliwe, że etos ten nie we wszystkim odpowiadać będzie obrazowi państwa, zawartemu w chrześcijańskim prawie naturalnym. Jego źródłem są bowiem rozważania rozumu i decyzja woli, wskutek czego także on może być prawdziwy bądź fałszywy, dobry bądź zły⁶

Taki sposób interpretowania etosu nowoczesnej demokracji jest daleki od ahistorycznego rozumienia świata, który był bardzo często obecny w etyce społecznej jako dziedzictwo np. neoscholastyki, dla której sytuacja przed którą stoi działający człowiek, jest rozumiana abstrakcyjnie jako izolowany od przeszłości i przyszłości „obiekt”, koncentrując się wyłącznie na zastosowaniu w każdej sytuacji obiektywnie ważnej zasady⁷ Dla wielu jednak tylko na gruncie zastanej rzeczywistości historycznej możliwości działania są w sposób daleko idący określone przez to, co myślą i czynią inni ludzie⁸ Stąd też nie ma w takim wypadku możliwości ustanowienia sprawiedliwego porządku za jednym

coraz wyraźniej postać państwa prawa, stanowi dla niego wykwit dojrzałej kultury politycznej. Jednym z kluczowych zagadnień teorii demokracji jest dla Böckenferdego, jej stosunek do Kościoła i Kościoła do niej.

⁵ Por. E. W. Böckenförde, *Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche*, w: Tenże, *Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche*, Freiburg 1958, s. 25.

⁶ Por. Tamże.

⁷ Por. Albert Auer, *Der Mensch hat Recht. Naturrecht auf dem Hintergrund des heute*, Graz 1956; J. Fuchs, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf 1955; Tenże, *Naturrecht und positives Recht*, w: StZ 163 (1958/59), s. 130–141; Tenże, *Situation und Entscheidung*, Frankfurt a.M. 1952; J. Funk, *Primat des Naturrechts. Die Transzendenz des Naturrechts gegenüber dem positiven Recht*, Mödling 1952; Pio XII, *Der Rechtspositivismus und das richtige Recht*, w: AAS 41 (1948), s. 604–608; Tenże, *Naturrechtliche Begründung des Privatrechts...*, AAS 40 (1948), s. 411–418.

⁸ Problem ten został bliżej omówiony przez: K. Demmer, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Freiburg i. Br. 1999; Tenże, *Christliche Existenz unter dem Anspruch der Rechts*. Ethische Bausteine der Rechtstheologie, Freiburg i. Br. 1995; J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft*, Regensburg 1996; M. Kołaciński, *Dio fonte del diritto naturale. Linee di dibattito tra teologia morale e filosofia del diritto*, Roma 1997; O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt a.M. 1987; W. Korff, *Wie kann der Mensch glücken? Zur Frage einer ethischen Theorie der Gesellschaft*, w: ThQ 153 (1973), 305–322.

razem. Ze względu na dobro wspólne konieczne może okazać się na przykład branie w rachubę mniej doskonałych lub nawet spornych form struktury politycznej – jeżeli tylko nie przeczą one bezpośrednio godności człowieka – i lojalne działanie na gruncie ich etosu. Zakwestionowanie takich założeń w imię realizacji wartości absolutnych może oznaczać wydanie ich na pastwę wrogów wszelkiego ludzkiego ładu⁹

Nowoczesne demokracje kształtujące wyobraźnię życia społecznego we współczesnej Europie, podkreślają przede wszystkim, że porządek społeczny powinien zostać utworzony przez tych, którzy są mu podlegli. Jego treści nie określa autorytet niezależny od akceptacji poddanych, lecz ich własna wola i inteligencja, stosownie do których buduje się demokratyczne konstytucje¹⁰. Naród wybiera swoich reprezentantów, oni mianują rząd, a w toku ich wzajemnego oddziaływania oraz pod wpływem opinii publicznej i rozmaitych grup interesów, powstaje wola państwa. Swój wewnętrzny sens porządek ten czerpie z przekonania, że człowiek jest z natury zdolny do tego, by ustanowić dla samego siebie prawa działania, oraz że dzięki współdziałaniu indywidualnych interesów i celów wytwarza się wewnętrzna harmonia¹¹

Duchowe korzenie tych przekonań nie są trudne do rozpoznania. Tkwią one w nowożytnych ideach autonomii i indywidualizmu, jak również w optymistycznym obrazie człowieka, który stworzyło Oświecenie. Teoretycy takiego porządku państwowego poszukiwali w takim kontekście sposobu pogodzenia autonomii jednostki z koniecznością istnienia wiążącego porządku społecznego¹². Podstawę państwa widzieli oni w umowie społecznej jako jedynej idei,

⁹ Por. E.W. Böckenförde, *Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche*, w: Tenże, *Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche*, Freiburg 1958, s. 26. Podobną myśl znajdujemy u św. Tomasza z Akwinu, który mówi, że prawo, które samo w sobie jest niesprawiedliwe i jako takie nie ma mocy wiążącej, może jednak obowiązywać dla zapobiegania niepokojom lub powstaniu, ponieważ każdy musi być gotów zrezygnować z własnej korzyści. Nieprzekraczalną granicę widzi on (dopiero) tam, gdzie naruszone zostają prawa Boże, por. S. Th. I–II, q. 96, a. 4.

¹⁰ Por. E. Schmidt-Abmann, *Der Rechtsstaat*, w: J. Isensee–P. Kirchhof (red.), *Handbuch des Staatsrechts*, t. I, Heidelberg 1987, 987–1043; zobacz także: W. Maihofer, *Prinzipien freiheitlicher Demokratie*, w: E. Benda–W. Maihofer–H.J. Vogel (red.), *Handbuch des Verfassungsrechts*, Berlin/New Jork 1994, s. 427–536.

¹¹ Por. E.W. Böckenförde, *Freiheit und Recht, Freiheit und Staat*, w: Tenże, *Recht, Staat, Freiheit Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1991, s. 42–57.

¹² Zobacz np: I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Darmstadt 1956; J.J. Rousseau, *Emile oder über die Erziehung*, Stuttgart 1965. Krytyczną analizę porządku społecznego opartej na myśli Oświecenia przedstawił Ch. Taylor, *Der Irrtum der negativen Freiheit*. w: Tenże, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a.M. 1992, s. 118–144.

zgodnie z którą można było mówić o prawowitym państwie. Zasadą fundamentalną jest w tym przypadku przekonanie, iż nikt nie może być podległy innym prawom, jak tylko tym, na które sam dał przyzwolenie. Te prawdy stanowią dla nowoczesnej demokracji jej zasadniczą i wykraczającą poza doraźne cele legitymację. Wobec konieczności istnienia porządku społecznego pierwotna, indywidualna-autonomiczna wolność uległa metamorfozie i powróciła jako demokratyczna wolność współuczestniczenia każdego obywatela określonej społeczności w ustalaniu ładu społecznego¹³

Obok pojęcia wolności drugim elementem fundamentalnym nowoczesnej demokracji jest równość, widziana przede wszystkim w wymiarze politycznym¹⁴ Najpełniej wyraża się ona w powszechnym i równym prawie wyborczym. Każdy ma takie same szanse na awans polityczny, musi tylko znaleźć dostatecznie wielu ludzi, którzy go poprą. Przeciwnie niż w monarchii, jakościowa różnica pomiędzy rządzącymi a rządzonymi jest wykluczona. Polityczny przywódca jest wykreowany przez tych i spośród tych, którym przewodzi; nie rządzi on sam z siebie, lecz dlatego, że jest – i dopóki jest – za politycznego przywódcę uznawany. Powszechne prawo wyborcze, równy dostęp do urzędów publicznych, cykliczne wybory reprezentacji narodu, cały parlamentarny system zarządzania, a więc zależność rządu od zaufania parlamentu i odpowiedzialność rządu przed parlamentem – wszystko to jest wyrazem zasady równości i w niej znajduje swoje uprawomocnienie. W takim kontekście stare, pochodzące z prawa kanonicznego odróżnienie *pars senior* i *pars maior* nie mają swojego uzasadnienia na gruncie nowoczesnej demokracji: z zasady bowiem demokratycznej równości wynika, że – jeśli chodzi o rezultat prawny – głosy mogą być tylko liczone, a nie rozważane.

Taka nowa konstelacja porządku społecznego niesie ze sobą kilka konfliktów: kryzys kultury, rozwoju, orientacji, modernizacji, tożsamości. Centralną kwestią jest w takim przypadku pytanie o demokrację jako formę życia. Jak odpowie ona na nowe wyzwania? Jakie siły będą ją spajać? Czy można demokrację sprowadzić do drogi kompromisu? Czy jest ona w stanie zapewnić nam pokój, zgodę społeczną?

¹³ Autonomia jednostki w takim wypadku przenosi się na zbiorowość. Taki sposób myślenia jest konsekwencją zasady, która znajduje swe uzasadnienie w wyrosłym na gruncie kalwinizmu przekonaniu, że naród jako taki nie może się mylić (Cherbury, Rosseau).

¹⁴ Pod tym względem nowoczesna demokracja mieści się w szerszym kontekście historycznym. Spełnia się ona w toku wydarzeń historycznych jako proces niełatwy i prawie niepowtarzalny. Prowadzi od rozpadu opartych na personalnej władzy i zależnościach struktur arystokratycznych i korporacyjnych, poprzez stopniowe zastępowanie władzy sprawowanej przez osobę „władzą norm”, do prawnej, politycznej i społecznej równości.

3. Krytyczne zaufanie do demokracji

Bardzo często filozofowie społeczni; filozofowie prawa; teoretycy nauki o państwie oraz ostatecznie etycy błędnie postrzegali rzeczywistość i błędnie ją przedstawiali, ponieważ patrzyli na nią wyłącznie – nie wiedząc nawet o tym – przez pryzmat platońskiej teorii społecznej¹⁵

Platon był teoretykiem absolutystyczno-arystokratycznej formy rządów. Jako podstawowy problem teorii państwa postawił następujące pytanie: Kto powinien panować? Kto powinien rządzić państwem? Wielu, motłoch, masy czy też nieliczni, wybrańcy, tzw. elita?¹⁶ W takim oto kontekście, jeśli za podstawowe przyjmuje się pytanie: Kto powinien panować?, to wówczas oczywiście nasuwa się tylko jedna racjonalna odpowiedź: nie ignoranci, lecz ci, co wiedzą – mędracy; nie motłoch, lecz elita. Oto platońska teoria panowania elity – arystokracji.

Jest rzeczą nieco dziwną, że wielu przeciwnicy tej platońskiej teorii – wielcy teoretycy współczesnej demokracji, jak na przykład Rousseau¹⁷ – akceptowali sposób postawienia pytania przez Platona, zamiast go odrzucić jako niewystarczający. Jest bowiem oczywiste, że podstawowe pytanie dotyczące teorii władzy współczesnego państwa demokratycznego jest zupełnie inne, niż przyjął to Platon. Nie brzmi ono: kto powinien panować? bądź też: kto powinien mieć władzę?, lecz: ile władzy powinno przyznać się rządowi? lub być może jeszcze dokładniej: jak powinniśmy rozbudować nasze polityczne instytucje, żeby nawet nieudolni i nieuczciwi władcy nie mogli wyrządzić nam wielkich szkód? Innymi słowy, zasadniczym problemem teorii państwa demokratycznego jest problem ograniczenia władzy politycznej – samowoli i nadużycia władzy – przez instytucje, pomiędzy które władza zostaje podzielona i przez które jest kontrolowana¹⁸

Pytanie Platona, a zarazem pytanie które coraz częściej pojawia się w naszej rzeczywistości politycznej: kto powinien rządzić? kto powinien mieć władzę? zostało więc błędnie postawione i błędnie angażuje również dzisiaj wielu ludzi ze świata polityki. Preferujemy bowiem demokrację nie dlatego, że są to rządy ludzi o określonej opcji, ale dlatego, że jest jedyną formą rządów, która jest do pogodzenia z pokojową i skuteczną opozycją polityczną a przeto z polityczną wolnością. Niestety, problem błędnie postawiony przez Platona: kto powinien panować?, nigdy nie został zdecydowanie odrzucony przez teoretyków państwa.

¹⁵ Na ten temat porównaj K.R. Popper, *Urok Platona*, w: Tenże, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*. Warszawa 1993, rozdz. VIII.

¹⁶ Por. Tamże.

¹⁷ Por. J. Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag*, Stuttgart 1965.

¹⁸ Por. K.R. Popper, *W co wierzy Zachód*, w: Tenże, *W poszukiwaniu lepszego świata*, Warszawa 1997, s. 256n.

Przeciwnie, Rousseau postawił to samo pytanie, ale udzielił zupełnie innej odpowiedzi niż Platon: panować powinna powszechna wola ludu — wola większości, a nie tylko nielicznych¹⁹; niebezpieczna odpowiedź, ponieważ prowadzi do deifikacji ludu i jego woli. Również Marks pytał zupełnie w duchu Platona: Kto powinien panować: kapitaliści czy proletariusze? i także on odpowiedział: panować powinni ci, którzy stanowią większość, a nie mniejszość²⁰

W przeciwieństwie do takich rozwiązań, które spychają demokrację do dyktatury większości, w rozstrzygnięciu większościowym głosowania bądź wyborów widzimy dzisiaj w nowoczesnej demokracji jedynie metodę podjęcia decyzji bez przelewu krwi i przy minimum ograniczenia wolności. Innymi słowy, demokracja nie oznacza po prostu władzy większości lub absolutyzmu większości. Wolność i równość, które nieodwracalnie związane są z porządkiem demokratycznym ograniczają zasadę większości. Mając to na uwadze, wewnętrzne prawo pozwalające większości podejmować zobowiązujące ogół rozstrzygnięcia, opiera się właśnie na tym, że owa większość rywalizuje o przywództwo polityczne z mniejszością, która ma absolutnie równe szanse stania się większością²¹. Z wolności i równości wynika dalej, że nikt nie może rościć sobie pretensji do tego, by jego poglądy były uznane za jedynie ważne, i nie może odmawiać poglądom politycznym przeciwnika wartości merytorycznej, która pozwala jej uczestniczyć w dyskusji na rzecz dobra wspólnego. Oznacza to w rzeczywistości autentyczną gotowość do kompromisu, zwłaszcza w sytuacji tworzenia koalicji. Kompromis w takim wypadku nie jest manewrem taktycznym, by władzę sprawować niepodzielnie, lecz wyrazem kultury sprawowania władzy, umożliwiającej opozycji uczestniczenie w życiu publicznym pomimo własnych przekonań politycznych²²

Takie rozumienie kompromisu politycznego jest punktem wyjścia w refleksji nad etycznym fundamentem nowoczesnej demokracji. Z jednej strony wymaga ona, by każdy był wewnętrznie gotów uznać rozstrzygnięcia większości, nawet gdy ich nie pochwała, i by lojalnie akceptował je ze względu na porządek cało-

¹⁹ Por. J. Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag*, Stuttgart 1965, s. 56.

²⁰ Por. K.R. Popper, *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, w: Tenże, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 1993. Zobacz na ten temat: R. Dahrendorf, *Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx*, Hannover 1971; Z. I. Husani, *Marx, on Distributive Justice*, „Philosophy and Affairs” 8 (1978), s. 27–64; P.J. Kain, *Marx, Justice and the Dialectic Method*, „Jornal of the History of Philosophy” 24 (1986), s. 523–546.

²¹ Należy przy tym pamiętać, że w kontekście państwa demokratycznego jego aktualna mniejszość jest zawsze potencjalną większością.

²² Por. G. Küchenhoff – E. Küchenhoff, *Allgemeine Staatslehre*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1967.

ści, dopóki obowiązują. Z drugiej strony, postawa taka ma sens, gdy aktualnie rządzące grupy nie absolutyzują siebie ideologicznie czy prawnie, pozostawiając przeciwnikom równą demokratyczną wolność i równe szanse uzyskania władzy politycznej.

Mówiąc jednak o porządku etycznym współczesnego państwa, nie wolno zapomnieć, że demokracja i państwo prawa jako takie leżą względem siebie na różnych płaszczyznach i dotyczą rzeczy odmiennych. Demokracja określa w tym wypadku podmiot i sposób sprawowania władzy, państwo prawa natomiast odnosi się do jej treści i zasięgu. Prawa podstawowe, takie jak: równość wyborcza, wolność zgromadzeń, osobista i polityczna wolność myśli, stanowią przy tym wewnętrzną granicę dla woli każdej większości, niezależnie od tego, czy ta granica jest przez konstytucję chroniona czy też nie. Strukturalny etos nowoczesnej demokracji jest zatem odniesiony w istocie do wartości formalnych i żadna określona treść porządku państwowego, jak na przykład: własność prywatna, ochrona rodziny i małżeństwa nie jest wraz z nim dana, lecz tylko umożliwiana. W takim wypadku tylko wolność i równość są zinstytucjonalizowane, a porządek demokratyczny zawiera każdorazowo tylko taką treść, jaką nadadzą mu jednostki, grupy, a ostatecznie cały naród dzięki swemu usposobieniu, postawie i inteligencji²³ W tak rozumianym porządku demokratycznym państwa prawa kryje się wiele możliwości jak i niebezpieczeństw.

Przede wszystkim nowoczesna demokracja będąca systemem porządku politycznego aksjologicznie opartym na zasadzie wolności i równości, ma prawo bronić tych zasad przeciwko wewnętrznym wrogom²⁴ Ponadto, porządek demokratyczny jak żadna inna forma państwowości, jest budowany od „dołu”, to znaczy na aktywności jednostki. Wszelkie formuły, które są używane do jej określenia, jak na przykład: jedność rządzących i rządzonych (Schnabel, Carl Schmitt); rządy narodu przez naród i dla narodu (A. Lincoln); identyczność podmiotu i przedmiotu władzy (H. Kelsen), łączy jedno: porządek społeczny

²³ Por. E.W. Böckenförde, *Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche*, w: Tenże, *Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche*, Freiburg 1958, s. 32; zobacz również: K. Engisch, *Die idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit*, Heidelberg 1953.

²⁴ Klasycznym przykładem jest w tym przypadku stanowisko Federalnego Trybunału Konstytucyjnego wobec Komunistycznej Partii Niemiec w 1956 roku. Uzasadniając swoją decyzję, która zabraniała działalności tej partii, podkreślano nie tyle jej negatywny stosunek do porządku prywatnej własności, jak niemożliwość pogodzenia celów i działań tej partii z demokratycznymi zasadami wolności i równości. KPD domagała się ponadto jedynej i absolutnej ważności własnych przekonań politycznych oraz traktowała przeciwnika politycznego jako wroga, który przy pierwszej sposobności powinien zostać pozbawiony praw politycznych.

powinien zostać utworzony przez tych, którzy są mu podlegli. Jego treści nie określa autorytet niezależny od akceptacji obywateli, lecz ich własna wola i inteligencja, stosownie do których buduje się demokratyczne konstytucje.

Niestety nowoczesna demokracja w swej rozwiniętej, strukturalnej postaci stoi bardzo często przed licznymi niebezpieczeństwami. Jednym z nich jest zbyt daleko idący rozdział demokracji od państwa prawa, który przeocza granice wyznaczone przez ideę prawa każdemu podmiotowi władzy państwowej. Efektem takiego rozdziału są ostatecznie decyzje technokratyczne, które swój wewnętrzny sens czerpią z przekonania, że państwo jako takie jest samoregulującym się systemem, którego zadaniem jest nic innego jak zapewnienie – przy zachowaniu maksymalnej wolności każdego człowieka – porządku społecznego. Jeśli w ogóle przyjmuje się istnienie społeczeństwa, to tylko w instrumentalnej i utylitarnej roli wobec jednostki, która sama sobie jest miarą samourzeczywistnienia, własnych interesów oraz szczęścia. Dobro wspólne w takim wypadku jest pojęciem abstrakcyjnym. Ogólne szczęście jest tylko sumą szczęścia wielu. Drogą do tak pojętego szczęścia jest w takim wypadku konkretny program polityczny; efektywna administracja, oraz opinia publiczna, broniąca w sposób permanentny swoich osobistych interesów²⁵ Jak łatwo zauważyć, taki sposób organizowania życia społecznego może prowadzić do bezgranicznego relatywizmu, gdzie dobro wspólne sprowadzone jest do sumy czysto funkcjonalnych reguł zachowania²⁶

4. Teologia moralna wobec systemu demokratycznego

Teologia moralna uczestniczy w dialogu dotyczącym kształtowania postaw ludzkich w kontekście państwa demokratycznego, zachęca zresztą do tego Jan Paweł II w swoich encyklikach *Evangelium Vitae*; *Centesimus Annus*, wskazując na niektóre słabości współczesnej kultury demokratycznej. Bez wątpienia podjęcie wszystkich aspektów życia w kontekście demokratycznym jest praktycznie, w tej fotograficznej analizie niemożliwe. Szczególnie stosowne wydaje

²⁵ Klasycznym przykładem jest w tym wypadku teoria Niklasa Luhmanna, dla którego prawo jako takie ma za zadanie efektywne rozwiązywanie konfliktów, przy zachowaniu maksymalnej tolerancji wobec zróżnicowanego społeczeństwa pluralistycznego, por.: N. Luhmann, *Teoria politica dello stato del benessere*, Milano, 1983; Tenże, *Politische Planung*, Opladen 1971; Tenże, *Rechtssoziologie und Rechtslehre*, Hamburg 1972, Tenże, *Komplexität und Demokratie*, „Politische Vierteljahresschrift” 10(1969), s. 314–329; Tenże, *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Köln – Opladen 1970; Tenże, *Klassische Theorie der Macht, kritik ihrer Prämissen*, w: *Zeitschrift für Politik*. 16 (1969), s. 149–170.

²⁶ Por. A. Auer, *Das Spannungsfeld zwischen Recht und sittlichkeit in der Theologische Ethik*, w: J. Gründel (red.), *Recht und Sittlichkeit*, Freiburg 1982, s. 140–157.

się podjęcie problemu kultury prawa ze względu na to, że udziela ona niezbędnej pomocy przy realizacji udanego życia, konkretnej jednostki lub społeczeństwa. W kontekście takiej problematyki rodzi się wiele pytań: Jaką funkcję spełnia prawo w tak złożonym systemie jakim jest demokracja? Jakie są jego możliwości i ograniczenia? Czego możemy oczekiwać od ustawodawcy a czego nie? Jaki jest ostatecznie fundament prawa promulgowanego? Kiedy prawo zobowiązuje obywatela do działania a kiedy nie?

Punktem wyjścia w poszukiwaniu odpowiedzi na wyżej postawione pytania może być doktryna o prawie naturalnym. Była ona momentem przełomowym w dyskusji teologicznej na temat prawa Bożego. Pojawienie się tej nowej wyobraźni filozoficzno-teologicznej pozwoliło spojrzeć na człowieka jako na protagonistę swoich decyzji²⁷ Na uwagę zasługuje tu bez wątpienia myśl św. Tomasza z Akwinu, który w swoim niekonwencjonalnym traktacie Sumy Teologicznej²⁸ *De legibus* – dystansując się w nim jednoznacznie od myśli Platona, Cyserona, Arystotelesa oraz św. Augustyna – dopatruje się analogii pomiędzy prawem naturalnym a prawem ludzkim²⁹ Punktem wyjścia, tak zaskakującej jak na średniowiecze analogii, jest do dziś aktualna definicja prawa:

²⁷ Ta śmiała personalistyczna koncepcja prawa naturalnego nie zawsze była kontynuowana w refleksji teologicznej. Za przykład może posłużyć tradycja manualistyczna, która pod wpływem ideału nauk ścisłych, sprowadziła prawo naturalne do dobrze sprecyzowanych norm. W kontekście takiego ideału naukowego, teologiczny obraz Boga ulegał nieustannemu sformalizowaniu. A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, I–II, Freiburg i. Br. 1852²; H. Noldin, *Summa theologiae moralis*, I–III, Innsbruck 1912–1910¹⁰; B.H. Merkelbach, *Summa Theologiae Maralis*, I–III, Parigi 1919–1935; D. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis*. Freiburg i. Br. 1914, A. Vermeersch, *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, I–IV, Roma 1926–1928²

²⁸ Łaciński tytuł tego dzieła: *Summa Theologiae* oznacza „skrót” lub „zarys” teologii, opartej na objawieniu Bożym o Bogu jako Stwórcy i celu ostatecznym wszechświata, a szczególnie wszystkich ludzi. Ten „skrót” w polskim przekładzie (Wyd. Veritas w Londynie) obejmuje 34 tomy i stanowi jedno spośród kilkunastu innych dzieł św. Tomasza – stosunkowo młodego dominikanina, bo zmarł w 49-tym roku życia w drodze na Sobór w Lyonie w roku 1274, nie ukończywszy tego dzieła. Uzupełniono je później na podstawie innych dzieł. To uzupełnienie – *Supplementum* – stanowi drugą połowę III części Summy. Pierwsza obejmuje 90 zagadnień, zaś *Supplementum* 98 zagadnień, odnoszących się do sakramentu pokuty, kapłaństwa i małżeństwa, i do rzeczy ostatecznych.

²⁹ Święty Tomasz podejmując problematykę prawa naturalnego używa zamiennie dwóch zwrotów: *lex naturae* lub *lex naturalis*. W dziełach Akwinaty terminy te występują 559 razy, z tego 387 w traktacie Sumy teologicznej *De Legibus*. Oprócz prawa naturalnego św. Tomasz często mówi o innych prawach, jak na przykład: *lex nuova*, *lex vetus*, *lex divina*, *lex positiva*, *lex humana*; dane zostały zaczerpnięte z: C. Giaccon – R. Busa – R. Cardoletti, *Sussidi lessicali e bibliografici per lo studio di san Tommaso*, w:

„Legis est quaedam ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habent, promulgata”³⁰

W świetle takiej definicji prawo naturalne, które pozostałoby abstrakcyjne bez jednoczesnego pomyślenia świata zewnętrznego, nie może być zredukowane do idei *habitus* umysłu ludzkiego, lecz jest ze swej natury porządkiem rozumu (*ordinatio rationis*); „*aliquid a ratione constitutum*” (czymś ustanowionym przez rozum)³¹ Innymi słowy, wychodząca tu na jaw rozumność prawa naturalnego nie przejawia się wyłącznie w percepcji porządku z góry założonego. Wręcz przeciwnie, *ordinatio* ściślej zdefiniowana jest wypadkową kontemplacji i interpretowania prawa naturalnego w konkretnej sytuacji³² Analogia z prawem ludzkim jest tu oczywista: jak prawodawca ludzki wydaje swoje prawa dla „*bonum commune*” (dobra wspólnego), tak Bóg Stwórca ustanawia „*lex naturalis*” dla „*bonum universi*” (dobra powszechnego), to znaczy jest ono skutecznym wyrazem władania Bożego „*gubernatio rerum*”

Z punktu widzenia człowieka moralne prawo naturalne przedstawia się jako uczestnictwo stworzenia obdarzonego rozumem i wolnością w odwiecznym prawie Bożym³³

„Sicut ratio divinae sapientiae in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel idae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc, lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum”

Tym sposobem, idąc za myślą Akwinaty, natura człowieka jako wielkość empiryczna w żaden sposób nie może być ostatecznym fundamentem porządku prawnego, jest nim natomiast *recta ratio*, która w kategoriach epistemologicz-

SM 3 (1977), s. 918–933. Na uwagę zasługuje ponadto fakt, że w żadnym komentarzu odnośnie prawa naturalnego święty Tomasz nie odwołuje się do myśli Arystotelesa, por. R. Bagnulo, *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d'Aquino*, Milano 1983, s. 72.

³⁰ S. Th., I–II, q. 90. a. 4. Dla znanego włoskiego interpretatora świętego Tomasza S. Cotta, zacytowana z Sumy Teologicznej definicja prawa zawiera pięć fundamentalnych elementów: treścią prawa jest, rozumny porządek; celem prawa, jest dobro wspólne; źródłem prawa, są członkowie wspólnoty; ostatecznie formą prawa jest jego promulgowanie, por. S. Cotta, *Il concetto di legge nella Summa theologiae di san Tommaso d'Aquino*, Torino 1955, s. 16.

³¹ Por. L. Oeing-Hanhoff, *Der Mensch: Natur oder Geschichte? Die Grundlagen und Kriterien sittlicher Normen im Licht der philosophischen Tradition*, w: MASH 55 (1970), s. 11–47.

³² Por. F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977, s. 70–75; M. Kołaciński, *Dio fonte del diritto naturale. Linee di dibattito tra teologia morale e filosofia del diritto*, Roma 1977, s. 18–19.

³³ S. Th. I–II. q. 93. a. 1.

nych odsłania przed nami tajemnicę planu Bożego w życiu jednostki i społeczeństwa³⁴. Taka interpretacja teorii o prawie naturalnym, nie jest wyłącznie zdominowana przez przedmiot poznawany, wręcz przeciwnie, Akwinata zwraca naszą uwagę na jego wymiar podmiotowy, gdzie człowiek będąc istotą rozumną i wolną odkrywa w sobie nie tylko zdolność bycia odpowiedzialnym za własne życie, ale również za życie innych.

„Cum omnia divine providentiae subduntur manifestum est quod omnia participant aliquo modo legem aeternam; in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationem ad finem. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet in quantum ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens”³⁵

Nieoczekiwanie ta średniowieczna koncepcja prawa naturalnego jest aktualna w dzisiejszym sporze o naturę prawa w państwie demokratycznym. Prawa bowiem nie można sprowadzić wyłącznie do decyzji panującego, lub też do woli większości danego społeczeństwa³⁶; wręcz przeciwnie jest ono porządkiem

³⁴ Por. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, Mainz 1973, s. 47–50; Tenze, *Natur oder Vernunft als Kriterium der Universalität des Sittlichen?*, „Concilium” 17 (1981), s. 831–836; W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 234nn.; Tenze, *Metaphysik und praktische Vernunft*, w: L. Oeing-Hanhoff (red.), *Thomas von Aquin*, München 1974, 73–96; R. Bagnulo, *Il concetto del diritto naturale in san Tommaso d'Aquino*, Milano 1983, s. 115–126; D. Mongillo, *L'elemento primario della legge naturale in san Tommaso*, w: *La legge naturale*. Convegno dei Teologi Moralisti dell'Italia Settentrionale Gazzada 1969, Bologna 1970, s. 103–123.

³⁵ S. Th., I–II, q. 91, a. 2. Odwołując się do takiej definicji prawa naturalnego, nie wolno zapomnieć, że dla świętego Tomasza, *lex naturalis* to nie *lex scripta*, lecz *lex indita*. Zwrot taki występuje w następujących tekstach: S. Th., I–II, q. 106, a. 1 ad 2, *ove si parla della distinzione tra legge naturale e legge evangelica*: „Dupliciter est aliquid inditum homini, uno modo quasi pertinet ad naturam humanam, et sic lex naturalis est indita homini; alio modo est aliquid inditum homini quasi naturae superadditum per gratiae donum, et hoc modo lex nova est indita homini non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum”; In III Sent., d. 37, q. 1, a. 3: „Quaedam enim sunt leges quae ipsi rationi sunt inditae, quae sunt prima mensura et regula omnium humanorum actuum; et haec nullo modo deficiunt, sicut nec reginem rationis deficere potest, ut aliquando esse non debeat; et hae leges ius naturale dicuntur” Teksty te potwierdzają raz jeszcze, że treść prawa naturalnego nie jest podana człowiekowi za pośrednictwem wrodzonych idei moralnych, lecz za pośrednictwem rozumnej natury ludzkiej, dzięki której osoba jest w stanie wydedukować obiektywną treść prawa, będącego fundamentem wolnego aktu moralnego; zobacz na ten temat: J. Gründel, *Mutevole e immutabile nella teologia morale. Considerazioni sulla teologia morale alla luce dell'assioma „agere sequitur esse”*, Brescia 1976, s. 30nn.

³⁶ Myśl taką rozwinął natomiast, skłaniający się na gruncie neokantowskiej filozofii ku subiektywistycznemu myśleniu, Gustaw Radbruch w swej *Filozofii prawa* z 1932

rozumnym (*ordinatio rationis*), którego ostatecznym fundamentem jest rozumna natura osoby, która transcenduje każdą treść normy prawa ustanowionego (pozytywnego)³⁷

Mając to na uwadze, takie dyscypliny jak teologia moralna oraz wszystkie nauki prawnicze z prawem konstytucyjnym na czele nie mogą lekceważyć fenomenu powstawania prawa, czy też osądu moralnego w konkretnym wymiarze czasowym. Wręcz przeciwnie, powinny raczej troszczyć się o interpretowanie zasad ogólnych prawa, aby nie popaść w kuszący błąd myślenia niezależnego od czasu³⁸. Taki ponadczasowy sposób myślenia w kontekście państwa ma bardzo często skłonności absolutyzujące, nierzadko zmuszając ludzi do wyrzeczenia, o ile żyją już oni w odmiennej epoce kulturalno-historycznej. Błędna absolutyzacja, jak uczy nas historia teorii państwa, albo myśli moralnej prowadzi bardzo szybko do relatywizmu bez granic. Robert Spaemann trafnie sformułował opinię, którą warto przytoczyć w odniesieniu do takich okoliczności powstawania prawa:

„Czysta deklaracja wglądu w coś bezpośredniego jest już sama w sobie praktykowanym relatywizmem, albowiem suche zapewnienie waży tyle samo, co każde inne. A głoszenie absolutnego charakteru jakiejś treści, obecnej tylko w bezpośredniej, subiektywnej pewności, od dawna nosi nazwę *fanatyzmu*”³⁹

Tym sposobem obiektywistyczne myślenie niezależne od okoliczności i czasu samo z siebie jest niezdolne do uzasadnienia prawa. Zarówno w przypadku poznania *recta ratio*, jak i w przypadku konfliktów w ostatecznym rozrachunku naprzeciw jednej oczywistości staje inna oczywistość, naprzeciw jednego ogła-

roku, której orientacja zwróciła niemieckich jurystów ku nazistowskiemu reżimowi. Główna teza Radbrucha brzmi następująco: „Jeśli nikt nie umie ustalić, co jest sprawiedliwe, to ktoś musi stwierdzić, co ma być prawne, a jeśli ustanowione prawo ma zadośćuczynić zadaniu rozwiązywania sporu pomiędzy przeciwstawnymi poglądami na prawo poprzez autorytatywny werdykt, to ustanawianie prawa musi przysługiwać woli, dla której będzie możliwe także jego przeforsowanie wbrew wszystkim niezgodnym z nią poglądom prawnym. Kto umie przeforsować prawo, dowodzi, że jest powołany do jego ustanawiania” G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1956. s. 181; dalej czytamy: „Zawodowym obowiązkiem sędziego jest ofiarować własne poczucie prawa autorytatywnemu rozkazowi prawnemu i zapytywać, co jest prawne, nigdy zaś, czy prawo jest też sprawiedliwe. Właśnie dzięki temu jest on sprawiedliwym sędzią”, tamże, s. 181.

³⁷ Por. W. Korff, *Natur oder Vernunft als Kriterium der Universalität des Sittlichen?*, „Concilium” 17(1981), s. 831–836.

³⁸ Weźmy chociażby pod uwagę: promulgowanie praw człowieka, humanizację prawa karnego, wzrastającą wrażliwość ochrony życia i środowiska.

³⁹ R. Spaemann, *Die Aktualität des Naturrechts*, w: F. Böckle–E.W. Böckenförde (red.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, 264.

du wartości inny ogląd wartości. W rezultacie potwierdza to i potęguje agresywność myślenia, która ostatecznie skłania osoby odpowiedzialne za porządek społeczny do nietolerancji, fanatyzmu jak niegdyś u Robbespierr'a⁴⁰

Również propozycja odnosząca prawo wyłącznie do konkretnej sytuacji i czasu jego powstania nie pokazuje wyjścia z tego dylematu. Wprawdzie neguje ona czysto subiektywny charakter interpretacji zasad ogólnych, tak samo jak i ich ponadczasową, transcendentną względem dziejów idealność, niemniej jednak nie dochodzi do ich obiektywnego uzasadnienia. Zatrzymuje się przy każdorazowym dziedzictwie duchowo-kulturowym, które ludzie uznają wedle kryteriów aktualnej świadomości aksjologicznej za obowiązujące. Dziedzictwo to – odłączone przez Diltheha od metafizyki – podlega nie tylko historyczno-kulturowemu rozwojowi i ukonkretnieniu, lecz także, jako całość, historyczno-kulturowej transformacji, której jednak nie transcenduje⁴¹

Jak łatwo zauważyć takie próby – w dziedzinie orzecznictwa prawnego – nie usuwają teoretycznych zastrzeżeń co do formy uzasadnienia prawa, lecz ją właściwie potęgują. Praktyka prawnicza bynajmniej nie niweluje czy nie nadrabia tutaj braków racjonalności, które ciążyą na obiektywistycznym i subiektywistycznym uzasadnieniu prawa, a jedynie tworzy pozór uzasadnienia. Powołanie się na abstrakcyjne zasady fundamentalne, czy też na aktualne wartości występujące w świadomości konkretnego społeczeństwa w istocie rzeczy nie stanowi jego uzasadnienia, ale zarazem niebezpiecznie zwalnia od prób innego uzasadnienia prawa. Z jednej strony, taki klimat w dziedzinie orzecznictwa prawnego otwiera subiektywnym przekonaniom sędziów, teoretyków prawa i wszelkich innych osób uczestniczących w kształtowaniu prawa dostęp do porządku prawnego jako obowiązującego prawa, z drugiej zaś strony, usankcjonowuje aktualne ujęcia aksjologiczne, które faktycznie są czy też wydają się dominującymi w danym społeczeństwie przekonaniami. Takie uzasadnienie prawa wyraźnie redukuje go do pozytywnie obecnych subiektywnych ujęć aksjologicznych społeczeństwa, nie występując wobec nich z własnym normatywno-krytycznym miernikiem. To w konsekwencji otwiera drogę do akceptacji uśmiercania nie narodzonych dzieci lub śmiertelnie chorych starców, uzasadniając takie decyzje porządku prawnego jako wynik rozważań pomiędzy wartościami, które są bardziej lub mniej aktualne w życiu danej wspólnoty⁴².

⁴⁰ Trafnie zwrócił na to uwagę A. Podlech, *Wertungen und Werte im Recht*, w: AÖR 95(1970), s. 207–208; H. Goerlich, *Weltordnung und Grundgesetz*, Mainz 1973, s. 135n.; R. Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Stuttgart 1985, s. 134n.

⁴¹ Por. O.F. Bollow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. Berlin ²1955, s. 156–166, 216n.; por. także H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, ⁴1975. s. 205n.

⁴² Por. E.W. Böckenförde, *Die Begründung des Rechtes auf die Werte oder das von der Natur Rechte*, w: R. Brinkmann (red.), *Natur in den Geisteswissenschaften*, t. 1., Mainz 1988, s. 181nn.

Z całą pewnością na nieodzowne, wyrastające w takim kontekście pytanie o metapozytywną podstawę i miarę prawa obowiązującego nie można zadawała-
jąco odpowiedzieć poprzez zwrot ku abstrakcyjnym zasadom prawa naturalne-
go. Pojawia się tu natychmiast problem konkretyzacji prawa. Wynika to z tego,
że działanie ustawodawcze w każdej ze swych funkcji w wysokim stopniu jest
konkretne. Z konieczności podlega ono czasowo-przestrzennym uwarunkowa-
niom i jest przez to – pod względem swobody wyboru – ograniczone. W proce-
sie powstawania porządku prawnego z konieczności muszą być podejmowane
decyzje dotyczące pozytywnych, jak i negatywnych priorytetów, albowiem nig-
dy wszystkie cele godne uwagi nie są jednocześnie możliwe do osiągnięcia
i nigdy nie da się zapobiec wszelkiemu złu. Co więcej, działanie ustawodawcze
ograniczone jest koniecznością przewidywania skutków wynikających z niezamierzonego rozwoju wypadków. Jak z tego jasno wynika, prawo by mogło być
zobowiązujące i skuteczne musi być bardzo konkretne, oczywiście na tyle, na
ile mogą być konkretnymi zasady i normy prawa naturalnego⁴³

Znane lapidarne twierdzenia i postulaty pierwotnego i wtórnego prawa natu-
ralnego tracą w tym wypadku swoją siłę wyrazu poza obszarem działań, zapo-
biegających elementarnym klęskom, czyli tam, gdzie zaczyna się działanie po-
lityczne i podejmowanie politycznych decyzji. Przyczyną takiego stanu rzeczy
jest abstrakcyjna interpretacja natury ludzkiej⁴⁴, będącej rękojmią powszechnej
ważności, niezmienności i racjonalności prawa naturalnego⁴⁵. Przewyciężenie
istniejącej sprzeczności pomiędzy nieokreślonością ogólnych norm a wymo-
giem treściowej konkretyzacji wskazań działania politycznego, następuje w ta-
kim przypadku poprzez konfrontację konkretnej sytuacji z zasadami bezpośred-
nio ugruntowanymi w naturze ludzkiej oraz z konkluzjami logicznie z nich wy-
nikającymi⁴⁶. Takie rozwiązanie problemu konkretyzacji jest jednak tylko po-
zorne. Nie uwzględnia ono bowiem kryteriologicznej funkcji warunków i ko-
nieczności działania na przykład politycznego w powstawaniu prawa. Typo-

⁴³ Por. F. Viola, *Il diritto come pratica sociale*, Milano 1990; S. Cotta, *Il diritto nell'esistenza*, Milano 1989; Tenze, *Ha il diritto una funzione propria? Linee di un'analisi onto-fenomenologica*, w: RIFD 23(1974), s. 398–412.

⁴⁴ Abstrakcja ta rozciąga się nawet na poszczególne teologiczne *status naturae*, por. F. Klüber, *Grundlagen der katholischen Gesellschaftslehre*, Köln 1961. s. 51nn.

⁴⁵ Por. J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Stuttgart 1968, s. 62. W tym samym sensie zobacz: G. Manser, *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, Freiburg 1944, s. 51nn.; H. Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*. München 1947, s. 225nn.; K. Mausbach, *Naturrecht und Vollerrecht*, Köln 1918. s. 65nn.

⁴⁶ Por. np. G. Manser, *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, Freiburg 1944, s. 51nn.; J. Messner, *Das Naturrecht*, Innsbruck – Wien – München 1960, 99n. H. Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, München 1947. s. 226–230.

wym tego przykładem może być pojęcie dobra wspólnego, które jako pojęcie ogólne, pozostaje jednak w dużej mierze mało precyzyjne. Powołując się na nie, można wprawdzie wskazać abstrakcyjnie na ogólne składniki sprawiedliwego prawa, a także sformułować tezy dotyczące ich znaczenia, jeżeli trafnie zostaną rozpoznane współzależności, które istnieją i przybierają na sile wraz z postępującym rozwojem społeczno-kulturowym⁴⁷ Z tego jednak można wydedukować w najlepszym razie ogólne tylko określenie celu, mniej lub bardziej ukształtowane wyobrażenie „dobrego porządku”, ale w żadnym razie nie skonkretyzowaną treściową normę, służącą podejmowaniu decyzji „tu i teraz”, mogących uwzględnić aktualne problemy, kompromisy i alternatywy⁴⁸ Takie bowiem działanie za punkt wyjścia musi brać jedność i względność konkretnego *bonum commune* oraz jego charakter, zgodnie z którym dobro wspólne jest spojeniem rozmaitych, zachowujących swą odrębność aspektów i perspektyw. Ich znaczenia i aktualności nie mierzy się abstrakcyjnie, według (rzekomo) niezmiennie obowiązujących kryteriów pojęcia dobra wspólnego, lecz konkretnie, ze względu na istniejącą w danej chwili sytuację i istniejące bądź przewidywalne alternatywy.

W takim kontekście, każda decyzja polityczna, począwszy od wyborów poprzez decyzje dotyczące programu rządowego lub ustawodawczego, jest decyzją wiążącą w jedno różne oceny i poglądy. Właśnie dlatego różnorakie punkty widzenia i wnioski z analiz muszą się w niej zawierać i zostać zintegrowane w proces decyzyjny; izolacja i absolutyzacja pojedynczych prawno-naturalnych aspektów jest czymś z góry rzeczowo nieadekwatnym.

Nie oznacza to, że dla *bonum commune* nie istnieje etyczny i społeczno-moralny fundament, jest nim prawo – naturalne, minimum, poza którym *bonum commune* przeistacza się w *malum commune*, a dla obywatela powstaje problem odmowy lub ewentualnie oporu. Ta właśnie treść minimum prawa naturalnego nie daje się określić według miary prawno-naturalnych, pojedynczych i izolo-

⁴⁷ Szczególnie wyrazistą próbę w tym kierunku czyni J. Messner, który w swoim dziele pt. *Das Gemeinwohl*, rozróżnia 12 wymiarów dobra wspólnego (metafizyczny, duchowy, etyczny, prawny, gospodarczy, społeczny itd.), jednak może podać z konieczności tylko formalny opis pojęcia dobra wspólnego oraz sam wskazuje na pierwszeństwo rzeczowego rozważenia, korzystającego z dorobku empirycznych nauk społecznych, przed argumentami wywiedzionymi z ponadczasowych postulatów. Ażeby bowiem „od tych ostatnich dojść do rzeczywistości, trzeba posłużyć się postulatami, które czerpią uzasadnienie z powrotem właśnie z owych rzeczowych rozważań”, J. Messner, *Gemeinwohl*, Stuttgart²1968, s. 245.

⁴⁸ Trudności związane z jakąkolwiek konkretyzacją, mającą posiadać immanentną ważność, a nie tylko formułującą pogląd, ukazuje próba E. Welty, *Das Konkrete Gemeinwohl*, *Die neue Ordnung* 18(1959), s. 321–335.

wanych „derywacji”, nawet gdyby one same były istotne, a tylko poprzez konkretną promulgację normy prawa pozytywnego, będącej obrazem złożonej sytuacji społecznej. Innymi słowy, prawo naturalne i prawo pozytywne są to dwie rzeczywistości uzupełniające się do tego stopnia, że trudno mówić o prawie naturalnym bez prawa pozytywnego, lub też o słuszności prawa pozytywnego bez odwołania się do prawa naturalnego. Nieustanne tłumaczenie prawa naturalnego, poszukiwanie jego sensu w historii jest więc dla wielu teologów i prawników szansą przewyciężenia napięcia, które występuje nieustannie pomiędzy ogólnymi zasadami normatywnymi a wymogiem treściowej konkretyzacji wskazań, mających służyć konkretnemu działaniu politycznemu.

Takie rozwiązanie problemu konkretyzacji prawa wymaga jednak jeszcze raz przypomnienia klasycznej nauki św. Tomasza: Prawo pozytywne, a więc to, z którym każdy obywatel ma nieustanną styczność nie może być sprzeczne z prawem naturalnym; w wymiarze państwa prawa nie może być sprzeczne z konstytucją; musi być możliwe do wykonania („*lex debet esse possibilis*”) – oczywiście zasada ta obowiązuje w sytuacjach normalnych, bowiem w sytuacjach ekstremalnych prawo oczekuje lub też żąda od obywatela zaangażowania heroicznego. Ostatecznie cel prawa nie może być sprowadzony wyłącznie do prawa („*finis legis non cadit sub lege*”).

5. Uwagi końcowe

Odwołując się do myśli św. Tomasza możemy wyciągnąć kilka interesujących wniosków, które mogą okazać się niezbędne w kształtowaniu etosu współczesnej myśli demokratycznej. W tym przypadku nie chodzi o formalne podsumowanie, lecz o próbę wyciągnięcia wniosków z przedstawionych wywodów.

Przede wszystkim, co łatwo można było zauważyć, państwowy porządek prawny powinien być w pierwszym rzędzie porządkiem pokoju, który zabezpiecza uporządkowane współzycie przez uzgodnienie poszczególnych interesów. W celu zabezpieczenia dobra wspólnego każdy obywatel powinien przyjąć pewne ograniczenia i w tym sensie wszelki porządek prawny jest z konieczności porządkiem kompromisów opartych na ogólnej tolerancji. Ażeby programowa tolerancja państwa nie zmieniła się jednak w niekontrolowany konflikt, należy podkreślić, że państwo demokratyczne jest praworządne na zasadzie konstytucyjności, którego ostatecznym fundamentem jest prawo naturalne.

Ten programowy tekst, którego prawodawca jest zobowiązany przestrzegać chroni przede wszystkim obywatela, ponieważ legislacja jest poddana pod kontrolę publiczną. Także państwo jest w takim przypadku osłaniane, bowiem demokracja nie może i nie powinna nigdy degenerować się w plebistycie. Punktem wspólnym filozofii prawa i myśli etycznej jest to, że porządek prawny jest zdeterminowany poprzednim porządkiem wartości.

Powoływanie się jednak tylko na ogólne zasady prawa naturalnego, nie dostarcza wskazówek dotyczących działalności, które bezpośrednio nadawałyby się do zastosowania w praktyce. Nie oznacza to jednak, że można je uznać za zbyteczne i pozbawione znaczenia. Jak uczy nas doświadczenie historyczne, ponawianie się katastrof społecznych i zniszczenia podstaw godnego istoty ludzkiej porządku nie są wcale w XXI wieku niemożliwe. Dlatego dawanie świadectwa niezbywalności etycznych i moralno-społecznych podstaw politycznego porządku, które mają pozostać pomimo wszystkich podejmowanych kompromisów nienaruszalne, jest funkcją ważną i pozytywną. Społeczność polityczna, w której liczy się pluralizm i otwartość – aby mogła istnieć – wymaga w istocie integrującego fundamentalnego konsensusu, który przeciwstawi się odśrodkowym tendencjom, wpływającym ze światopoglądowego i duchowo-etycznego pluralizmu. To zasadnicze przekonanie o niezbywalności porządku godnego człowieka nie jest jednak uniwersalną i niezmienną wiedzą aprioryczną rozumu ludzkiego. Jest ono rezultatem dziejowo-kulturowego doświadczenia oraz wglądu w moralną świadomość człowieka. Religia i wspólnoty religijne należą przy tym do instytucji, których działalność sprawia, że w społeczeństwie żywe są zapatrywania i postawy etyczno-obyczajowe. Dzieje się to z reguły przez kształtujące oddziaływanie na społeczeństwo, które obejmuje tworzenie i utrwalanie konsensusu konkretnej wspólnoty politycznej; istniejące więzi społeczne i podstawy moralne są przejmowane i adoptowane, przy czym przypisuje się im wyłącznie podstawy religijne.

Ponadto, jeśli właściwy rdzeń prawa naturalnego ma zostać owocnie spożytkowany, także i dla politycznego działania, to w kilku decydujących punktach musi być ono na nowo przeanalizowane. Podstawowe wypowiedzi normatywne, mające za podstawę istotową naturę człowieka, muszą być rozumiane nie jako normy imperatywne, lecz jako zasady i wskazania we właściwym sensie. Nie można z nich wyprowadzić imperatywów na drodze rzekomo ściśle racjonalnych wnioskowań lub (zależnych od sytuacji) zastosowań, lecz muszą one tworzyć podstawy twórczych i argumentatywnych konkretyzacji, zależnych od aktualnego położenia i istniejących stosunków. Konkretyzacje te zawierałyby się we wspomnianych zasadach jako elementy budowy strukturalnej, ale nie byłyby z nich wprost wyprowadzone. To oznacza, po pierwsze, że konkretyzacja – w tym przypadku jurydyczna – nie jest wyłącznie efektem logicznej tautologii, lecz procesem racjonalnej argumentacji. To zakłada gotowość kwestionowania osiągniętych wyników na podstawie coraz to lepszych argumentów i wyklucza osiągnięcie jedynego słusznego (wówczas prawno-naturalnego) rozwiązania. Po drugie, żadna poszczególna konkretyzacja nie może wymagać dla siebie bezwzględnej obowiązywalności, z góry da się bowiem pomyśleć wiele rozwiązań i większe lub mniejsze „zbliżenie” do tego, co z natury słuszne, może być mie-

zione siłą przekonywania, tkwiącą w przedstawionych racjach. W ten i tylko w ten sposób prawo naturalne może być konkretne i posiadać zarazem rzeczowe odniesienie, a przez to zapewniać zgodę społeczną, której nie można utracić w rozmaitych porządkach i pośród zmieniającej się sytuacji społeczno-politycznej.