



ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0003-3929-6008

e-mail: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl

<https://doi.org/10.4467/25443283SYM.25.005.23209>

DRAMATYCZNY KRYZYS PRAWA, WOLNOŚCI I DEMOKRACJI

THE DRAMATIC CRISIS OF LAW, FREEDOM AND DEMOCRACY

Streszczenie

Niemal powszechne stały się głosy mówiące, że żyjemy w czasach kryzysu prawa. Odejście od jego klasycznej wizji, według której ma ono porządkować racjonalnie relacje międzyludzkie, aby stawały się coraz bardziej sprawiedliwe, wywołuje rozmaite problemy. Wśród nich na pierwszym miejscu odzwierciedlają się one w rozumieniu demokracji i wolności. W związku z tym coraz częściej w wielu społeczeństwach odżywają tendencje totalitarne, przed którymi od dłuższego już czasu przestrzega Kościół w swoim nauczaniu społecznym. W artykule chodzi o wskazanie racji namysłu nad podstawami prawa i jego znaczenia społeczno-politycznego.

Słowa kluczowe:

prawo | demokracja | sprawiedliwość | wolność | totalitaryzm | etyka

Summary

It has become almost universal to say that we are living in a time of crisis of law. The departure from its classical vision, according to which it is supposed to rationally order human relations so that they become increasingly just, gives rise to various problems. Among these, the most prominent are reflected in the understanding of democracy and freedom. As a result, totalitarian tendencies, which the Church has long warned against in its social teaching, are increasingly reviving in many societies. This article aims to highlight the reasons for reflecting on the foundations of law and its socio-political significance.

Keywords:

law | democracy | justice | freedom | totalitarianism | ethics

Wstęp

Świat prawa w całej swojej rozległości i złożoności (prawodawstwo, sądownictwo, relacje z innymi rodzajami władzy itd.) stał się przedmiotem szerokiej uwagi, choć nie zawsze adekwatnej. Większość ludzi patrzy na tę sprawę dość obojętnie, jakby ich nie dotyczyła. Jakże przydałoby się szersze zaangażowanie, biorące na przykład za punkt odniesienia wezwanie sformułowane przez starego Heraklita (ok. 540 – ok. 480 przed narodzeniem Chrystusa): „Lud powinien walczyć o prawo jak o mury [miasta]”¹. Problem jest tak bardzo ważny, ponieważ ostatecznie chodzi w nim o wolność i autentyczną demokrację, którą wszyscy dzisiaj mają na ustach, w tym także ci, którzy niejednokrotnie degradują społeczne i polityczne znaczenie prawa.

1. Słaba demokracja

Ta ogólna obserwacja, która dotyczy przede wszystkim zaangażowania intelektualnego filozofów prawa, praktyków (sędziowie, adwokaci,

¹ HERAKLIT, fragment 44, w: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tł. J. Lang, Warszawa-Poznań 1990, s. 212.

prokuratorzy), socjologów, ale także moralistów, teologów i oficjalnego nauczania Kościoła, odnosi się do światła i cienia osiągnięć cywilizacyjnych, ale także do procesów degradujących znaczenie prawa pozytywnego. Utrudniają one – niekiedy także uniemożliwiają – określanie i ochronę tego, co sprawiedliwe: *to dikaion – res iusta*, czy też mówiąc bardziej działaniowo: *suum cuique tribuendum*, czyli oddać każdemu to, co mu się należy. Tak od Arystotelesa i Domicjusza Ulpiana aż do świętego Tomasza z Akwinu i współczesnych zwolenników realizmu prawnego – chrześcijan i niechrześcijan – ujmuje się istotę prawa jako przedmiotu sprawiedliwości².

Wśród światła zapalonych przez współczesną refleksję prawną należy szczególnie odnotować zjawisko rosnącej świadomości podstawowych praw człowieka, czyli to wszystko, co pozwoliło postawić w centrum rzeczywistości prawnej osobę ludzką, jej godność i wolność. Prawo jako racjonalne uporządkowanie (*ordo rationis*) wyraża się w całości norm i relacji, które organizują i formują ludzi we wspólnocie społecznej, ale stopniowo uświadomiono sobie, że takie uporządkowanie należy ciągle doskonalić, uwzględniając, iż właśnie osoba ludzka jest podstawą i celem życia społecznego. Wszystko to – uwzględnione również w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (10 grudnia 1948 r.) – stanowi niewątpliwie wielki postęp prawny.

Równocześnie jednak trzeba zauważyć – nie tylko w refleksjach naukowych historyków i filozofów prawa, ale także w prostych ocenach pragmatycznych zwyczajnego człowieka – istnienie dość ogólnego kryzysu *sensu* w dziedzinie prawa. Wyraża się on w gorzkim zauważaniu stopniowego zubożenia etycznego ogłaszanych ustaw i rozporządzeń, a więc wartości pedagogicznej prawa, wraz z będącym tego konsekwencją brakiem zaufania do skuteczności tychże ustaw i rozporządzeń. Często okazują się one niezdolne do bronięcia godności osoby i samego dobra wspólnego społeczeństwa, które w oparciu o wątplą i minimalistyczną wizję nie mogą być sprowadzane do samego dobrobytu ekonomicznego lub hedonistycznego jednostki.

² Na temat ewolucji w rozumieniu pojęcia sprawiedliwości por. P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e giustizia*, Bologna 2000.

W zsekularyzowanym społeczeństwie, które znalazło się pod wpływem naznaczonej rozmaitymi dwuznacznosciami filozofii oświeceniowej, dokonał się postępujący coraz głębiej rozdział między prawem pozytywnym i prawem naturalnym, w wyniku czego normy prawne państw lub normy rekomendowane przez ponadnarodowe organizmy polityczne (np. rekomendacja Parlamentu Europejskiego dotycząca związków homoseksualnych) wywołują zamieszanie, konsternację i konflikty sumienia obywateli. Ponadto, prawa człowieka bywają często przywoływane w sposób narzędziowy – jak w wyżej przywołanym przypadku – to znaczy broni się ich bądź je odrzuca, zależnie od arbitralnych wyborów politycznych i ekonomicznych. Wszystko to sprawia, że szacunek dla władzy publicznej lub dla jej instytucji zostaje osłabiony, a w konsekwencji mnożą się zjawiska przestępcze, jak również sytuacje nielegalne i konflikty społeczne. Można powiedzieć, że socjologicznie jesteśmy dzisiaj świadkami postrzegania prawa jako rzeczywistości głównie umownej, przejściowej i indywidualistycznej, widzianej zasadniczo jako siłowe narzędzie polityczne w służbie interesów subiektywnych lub grupowych, najczęściej partyjnych, często niemoralnych (pieniądz, władza, hedonizm), nie uwzględniających prawdziwych potrzeb społecznych i wartości etycznych wspólnoty, których państwo i jego prawo powinny strzec, ale także je promować i umacniać, ponieważ stanowią one podstawowy element dobra wspólnego. Staje się to wszystko szczególnie oczywiste w kulturze zachodniej.

Po przypomnieniu okropności prawnych i społecznych spowodowanych przez totalitaryzmy XX wieku, papież święty Jan Paweł II, przemawiając w Wilnie do przedstawicieli świata nauki i kultury, w bardzo wymownym momencie, bo zaraz po wyjściu Litwy spod dyktatury komunistycznej i rozpoczęciu wchodzenia na drogę demokracji, mówił przestrzegając: „Z drugiej strony, także wewnątrz «demokracji» zorganizowanych według formuły państwa prawa istniały i do dzisiaj istnieją jaskrawe sprzeczności między formalnym uznaniem swobód i praw ludzkich a licznymi przejawami niesprawiedliwości i dyskryminacji społecznej, tolerowanymi przez te systemy. Są to bowiem modele społeczne, w których postulat wolności nie zawsze łączony jest z postulatem odpowiedzialności etycznej. Ryzyko, na jakie narażone są ustroje demokratyczne, polega na tym, że mogą one zostać sprowadzone do

zespołu reguł nie dość mocno zakorzenionych w niezbywalnych wartościach. Wartości te wyrastają z samej istoty człowieka i dlatego powinny stanowić podstawę wszelkiego współżycia między ludźmi i żadna większość nie może ich unieważnić bez szkodliwych następstw dla człowieka i społeczeństwa. (...) Totalitaryzmy o przeciwnych znakach i chore demokracje doprowadziły do głębokich wstrząsów w dziejach naszego stulecia”³.

Pojawia się jednak szybko pytanie, kiedy i dlaczego zachorowała demokracja, czyli system, który miał bronić godności i wolności człowieka wobec totalitarnych reżimów politycznych i prawnych? Papież Jan Paweł II na to pytanie także udzielił odpowiedzi w przywołanym przemówieniu: „Każdy z systemów, następujących po sobie i wzajemnie się zwalczających, miał swą własną fizjonomię, nie sądzę jednak, by błędem było uznanie ich wszystkich za wytwory jednej i tej samej kultury immanencji, bardzo rozpowszechnionej w Europie ostatnich wieków, z której rodzą się wizje istnienia osobowego i zbiorowego ignorujące Boga i lekceważące Jego zamysł wobec człowieka”⁴.

Wydaje się, że ta niezwykle trafna odpowiedź powinna być wyjątkowo uważnie przeanalizowana nie tylko przez wierzących, ale także przez każdego poważnego polityka i przez każdego intelektualistę, a zwłaszcza przez człowieka prawa, który nie zamyka się ślepo w dogmacie pozytywizmu prawnego. Niestety, dzisiejsi prawnicy i politolodzy nie chwytają zwodniczości intelektualnej dogmatu immanentyzmu i pozytywizmu.

2. Utopia neutralności

Jest faktem historycznym – wystarczy przeczytać bez uprzedzeń słynną *Umowę społeczną* Rousseau⁵ – że społeczeństwo demokratyczne naro-

³ JAN PAWEŁ II, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą*. Spotkanie z przedstawicielami nauki i kultury (5 września 1993), 3, „L'Osservatore Romano” 14 (1993) nr 12, s. 17.

⁴ Tamże, 4 (s. 17).

⁵ Por. J.-J. ROUSSEAU, *Umowa społeczna*, tł. A. Peretiatkowicz, Poznań

dziło się z filozofii społecznej, w której populizm i pluralizm polityczny, mimo wszelkich ograniczeń i słabości, nie poddawał jednak w wątpliwość istnienia prawdy obiektywnej odnośnie do osoby ludzkiej i powszechnych wartości moralnych, które należy szanować. Demokracja była formą wybierania rządzących, ogłaszania ustaw i decydowania – w ramach określonych granic – o ich treści, rozróżniając trójpodział władzy (prawodawcza, wykonawcza, sądownicza) – oraz gwarantując niezależność każdej z nich, kontrolując równocześnie pełnienie funkcji publicznej przez rząd i zapewniając jego legalność. Nie ulegało jednak wątpliwości, że ci rządzący i ci sędziowie mieli szanować to dziedzictwo cywilizacji, prawdy i obiektywnych wartości moralnych, które było zakorzenione lub w każdym razie zakładano, że musiało nim być w sumieniach obywateli, chrześcijan i niechrześcijan. Co więcej, prawo, ustawy i jurysprudencja także w tym sensie spełniały najwyższą rolę pedagogiczną wobec ludu.

Słusznie zostało podniesione przez wielu filozofów nie ulegających dogmatyzmowi ideologii liberalno-agnostycznej, że prawo jako uporządkowanie wolności posiada także naturalne ograniczenia. Nie chodzi w tym przypadku o ograniczenia zewnętrzne, narzucane autorytarnie z zewnątrz (tendencja totalitarna), bądź narzucane przez prostą i wszechobejmującą konwencję (tendencja liberalno-radykalna), ale o marginesy mające podstawę wewnętrzną, czyli prawo naturalne. Niestety, ideologia liberalno-radykalna, oparta na agnostycyzmie religijnym i relatywizmie moralnym, pozbawiając demokrację jej podstawowych zasad i wartości obiektywnych, niebezpiecznie zatarła ograniczenia racjonalności i prawomocności normy. To osłabiło mocno demokratyczny porządek prawny wobec pokusy wolności związanej z naturą, to znaczy wolności bez ograniczeń prawdziwie wyzwalających obiektywnej prawdy odnośnie do godności człowieka i niektórych nienaruszalnych praw osoby ludzkiej (to znaczy praw *prawdziwych*, nieoderwanych od *normalnej* natury człowieka)⁶.

1920.

⁶ Por. G. CREPALDI, *Il cattolico in politica. Manuale per la ripresa*, Siena 2012, s. 77-83.

Wobec rzeczywistości społecznej tego kryzysu prawa i legalności, dogmatycy pozytywizmu prawnego i tak zwanej etyki laickiej z trudem szukają obowiązujących kryteriów, aby wyjść z istniejącego kryzysu – kryteriów, które mogłyby dostarczyć solidnych podstaw decyzjom prawnym, programom politycznym, ich planom społecznym itd. Takie kryteria nie wychodzą jednak dzisiaj poza to, że są zdolne zaoferować pojęcia takie jak: opinia większości, porządek demokratycznie uznanych wartości, bądź też to, co nazywa się prawdą umowną. Racja jest oczywista: filozofia liberalno-radykalna, którą oni się inspirowali, uniemożliwia stwierdzenie prawdy obiektywnej o człowieku, to znaczy prawdy bezwarunkowej, która jest niezależna, która nie polega na umowach, która nie pozwala sprowadzić się do opinii osobistych i do czystego porządku wartości uznawanych faktycznie w społeczeństwie, tymczasem prawo potrzebuje prawdy, która jest prawdą naturalną a nie sztuczną, obiektywną a nie subiektywną, która – jak pokazują dzieje kultury – jawi się rozumowi zanim pojawiło się oświecenie ze strony objawienia chrześcijańskiego. Nie można odrzucać prawdy, która poprzedza samo pojęcie demokracji i poza nie wykracza.

Nauczanie społeczne Kościoła, którego wyrazicielem stał się Jan Paweł II na przykład w encyklice *Centesimus annus*, podkreśla: „Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej” (nr 46). Nie oznacza to jednak, że w państwie prawa wola obywatelska staje się wyłącznym źródłem każdej wartości i każdej prawdy o człowieku, każdej zasady moralnej i każdej ustawy, jakby większość oddanych głosów automatycznie rozdziła absolutną autonomię jakiejś ustawy w stosunku do moralności i mogła zwalniać instytucje i struktury publiczne współżycia społecznego z wszelkich uwarunkowań o charakterze etycznym. W państwie prawa promulgowane ustawy strzegą podstawowych praw osoby ludzkiej, przede wszystkim jej prawa do życia. Papież Jan Paweł II podkreślał: „Chodzi tu o prawa naturalne, uniwersalne i nienaruszalne: żadna jednostka, żadna grupa, władza ani państwo – nikt nie może ich zmienić, a tym bardziej znieść, gdyż prawa te pochodzą od samego Boga”⁷. Demokracja, jak podkreślał Jan Paweł II w przemówieniu

⁷ JAN PAWEŁ II, Adhortacja *Christifideles laici*, Rzym 1988, 38.

do grupy biskupów portugalskich z wizytą *ad limina*, „nie oznacza, że wszystko można przegłosować, że system prawny zależy wyłącznie od woli większości i że nie można domagać się prawdy w polityce. Przeciwnie, trzeba zdecydowanie odrzucić tezę, według której relatywizm i agnostycyzm stanowiłyby najlepszą podstawę filozoficzną dla demokracji, biorąc pod uwagę, że demokracja, aby funkcjonować, domagałaby się od obywateli dopuszczenia, że są niezdolni do rozumienia prawdy. (...) Taka demokracja narażałaby się na ryzyko przemienienia się w najgorszą z tyranii”⁸.

Trzeba, niestety, stwierdzić, że drugiej połowie XX wieku agnostycyzm religijny i relatywizm moralny, czyli gorzkie owoce immanentyzmu filozoficznego i fałszywie liberalnego, przyczyniły się do powstania pewnego typu społeczeństwa demokratycznego przeważnie materialistycznego i permissywnego, opartego już nie na prawdach transcendentnych i religijnych odnośnie do wiecznego przeznaczenia człowieka, ani nawet na elementarnych wymogach moralności naturalnej. Wystarczy pomyśleć o deprecjonowaniu i łatwym rozmywaniu węzła małżeńskiego, a w konsekwencji tragedii wielu małżeństw i rodzin, o szerzeniu się przestępczości, o przemocy rasowej i religijnej, pornografii i perwersjach seksualnych, przerywaniu ciąży, narkotykach, manipulacjach genetycznych itd. Wobec tej rzeczywistości przeważa w prawie wszystkich państwach Zachodu zasada liberalno-agnostyczna i prawno-pozytywistyczna, według której w społeczeństwie demokratycznym „racjonalność” ustaw zależy jedynie od tego, o czym decyduje większość, aby było dozwolone lub tolerowane. Racjonalność prawa w takim przypadku nie jawi się już jako związek normy z naturą ludzką, z obiektywnymi wartościami moralnymi, których prawo powinno bronić i ich strzec, aby móc poprawnie porządkować postawy społeczne i unikać stopniowego odradzania się dzikiego społeczeństwa.

⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Difendere la vita e contra stare l'agnosticismo laicista*. Ai Presuli della Conferenza Episcopale Portoghese in visita „ad limina” (27 listopada 1992), 4, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XV/2 (1992), Libreria Editrice Vaticana 1994, s. 721 (719-725).

3. Prawo i moralność

Właściwie więc rozwija się świadomość – przypomniana na początku – że prawo jest w kryzysie, że następuje ogólniejsza utrata sensu prawa i samej cnoty sprawiedliwości. Nie wynika ten fakt z tego, że wciąż w wielu krajach odkrywa się poważne nadużycia w kierowaniu administracją publiczną, w świecie interesów i użycia środków publicznych. Te poważne sprawy, to prawda, każą mówić niespokojnie o kryzysie prawa i kryzysie moralności nawet dogmatystom etyki laickiej, która – po zawieszeniu treści etycznych relacji człowieka z Bogiem i człowieka z samym sobą – sprowadziła cnotę sprawiedliwości do samej etyki społecznej, to znaczy do relacji czysto intersubiektywnych. Przeciwnie jednak do redukcyjnej i wątpliwej wizji tego moralizmu agnostycznego, raczej kryzysu jawią się jako szersze i o wiele głębsze niż prosta utrata zmysłu obowiązków społecznych. Są nimi raczej pogłębiające się w wielu państwach zubożenie etyczne, permissywna amoralność działalności prawodawczej i jurysprudencji oraz wynikające z tego stopniowe osłabienie racjonalności promulgowanych ustaw i wyroków ich trybunałów. To są czynniki, które prowadzą do deprecjonowania prawa i utraty jego zasadniczej mocy wiążącej. Amoralność prawodawcy i sędziego stanowią najbardziej stymulujące impulsy skłaniające obywatela do amoralności. Jestem świadomy, że w tym punkcie naszego wywodu ktoś mógłby podnieść zastrzeżenie, oceniając sformułowane uwagi w kluczu moralizującym, a nawet fundamentalistycznym, że następuje w nich niebezpieczne pomieszanie porządku prawnego i porządku etycznego. Czy ich autor nie zdaje sobie sprawy, że przykazanie moralne odwołuje się do sumienia, podczas gdy norma prawna dotyczy relacji zewnętrznych dotyczących społecznego postępowania człowieka? Czy nie zdaje sobie sprawy, że w całym tym rozumowaniu, oprócz pomieszania pojęć, odbija się pewna nostalgia za chrześcijaństwem średniowiecznym i za systemem prawnym katolickiego państwa wyznaniowego?

Zauważmy szybko, wbrew wszelkim okolicznościom, fakt na ogół pomijany przez zwolenników moralności laickiej i pozytywizmu prawnego tak zwanego państwa laickiego, czyli wolnego od wszelkich konotacji religijnych. Permissywnemu prawodawstwu dotyczącemu przerywania ciąży, prawom państwowym liberalizującym narkotyki, ułatwieniom

w rozpowszechnianiu pornografii i perwersji seksualnych, użyciu embrionów ludzkich w celach kosmetycznych, manipulacjom genetycznym i innym atakom na osobę ludzką sprzeciwia się nie tylko nauczanie Kościoła katolickiego, ale także bardziej lub mniej formalne wypowiedzi doktrynalne innych wyznań chrześcijańskich i innych religii (islam, judaizm i inne), ale przeciwstawiają się im także, otwarcie lub nieco wstydliwie z obawy przed zakwalifikowaniem od razu jako prawica czy też skrajna prawica, liczni przedstawiciele tej części świata intelektualnego, którzy deklarują swoją obojętność religijną, ale podkreślają stanowisko kulturowo-humanistyczne. Działają w taki sposób, ponieważ wiedzą bardzo dobrze, że przeciwstawianie się takim amoralnym prawom nie tylko opiera się na rozumie oświeconym przez wiarę, ale jeszcze wcześniej na tym, co klasycy nazywali prawym rozumem, będącym naturalnym wyrażeniem pierwotnego zmysłu moralnego, zdolnego do odróżnienia dobra od zła, prawdy od fałszu. „Jest zaiste prawdziwe prawo – wyjaśniał Ciceron w *Państwie* – prawo rzetelnego rozumu, zgodne z naturą, zasiane do umysłów wszystkich ludzi, niezmiennie i wieczne, które nakazując wzywa nas do wypełnienia powinności, a zakazując odstrasza od występków. (...) Prawo to nie może być ani odmienione przez inne, ani uchylone w jakiejś swej części, ani zniesione całkowicie”⁹.

Niech mówią, co chcą, ci, którzy odrzucają prawo naturalne, ale jest faktem, że to prawo – wypisane w sercu człowieka – pozostało zasadniczo niezmienione w ciągu dziejów; co więcej, było ono decydującym czynnikiem w cywilizacyjnym rozwoju narodów i kultur. To prawo nie zostało wymyślone przez chrześcijan ani przez żadną inną religię. Kościół katolicki ogranicza się do przypominania, jak uczynił w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, że „Główne przepisy prawa naturalnego zostały wyłożone w Dekalogu” (nr 1955), potwierdzając zarazem jego rolę w życiu społecznym: „Prawo naturalne, będące doskonałym dziełem Stwórcy, dostarcza solidnych podstaw, na których człowiek może wznosić budowlę zasad moralnych, kierujących jego wyborami. Ustanawia ono również podstawę moralną niezbędną do budowania wspólnoty ludzkiej. Wreszcie, dostarcza koniecznej podstawy dla prawa cywilne-

⁹ CYCERON, *O państwie* [3, 22], w: Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, tł. W. Kornatowski, t. 2, Warszawa 1960, s. 133.

go, które się do niego odnosi, albo przez refleksję, która wyprowadza wnioski z jego zasad, albo przez uzupełnienia o charakterze pozytywnym i prawnym” (nr 1959).

W każdym razie, i wracając na pole refleksji naukowej i metodologicznej, nie wydaje się uzasadnione, aby można było przypisać wystarczającą spójność ewentualnym zastrzeżeniom pomieszczenia pojęć między moralnością i prawem. Jest bowiem prawdą, że moralność i prawo są dwoma różnymi naukami, że dotyczą człowieka z różnych perspektyw i stawiają sobie różne cele. Moralność zajmuje się pierwszorzędnie porządkiem człowieka jako osoby, to znaczy dotyczy całości wymogów wynikających ze struktury ontologicznej człowieka jako istoty stworzonej i obdarowanej szczególną naturą, godnością i celowością. Prawo natomiast zajmuje się pierwszorzędnie porządkiem społecznym, to znaczy dotyczy – mówimy o prawie jako uporządkowaniu racjonalnym – całości struktur, które organizują życie wspólnoty cywilnej, czyli społeczeństwa. Ale jeśli – jak zostało wyżej przypomniane – najbardziej znaczącym i pozytywnym faktem postępu nauki prawa było właśnie postawienie w centrum rzeczywistości prawnej, jako jej prawdziwego protagonisty, człowieka, to jest oczywiste, że prawo zdrowej demokracji musi uwzględniać strukturę ontologiczną osoby ludzkiej, jej naturę bycia nie tylko zwierzęciem, ale istotą rozumną, wolną, posiadającą wymiar transcendentny, religijny i duchowy, który nie może być ignorowany ani ograniczany. W przeciwnym wypadku takie prawo byłoby rzeczywiście antynaturalne, niemoralne; byłoby narzędziem totalitarnego porządku społecznego, zupełnie podporządkowującego sobie indywidualnego człowieka. Tu nie ma miejsca – z czystej uczciwości naukowej – na relatywizm etyczny, to znaczy na negowanie istnienia obiektywnej prawdy o człowieku, jak nie ma miejsca (jeśli chce się uniknąć powrotu dzikiego społeczeństwa) na obronę prawomocności pozytywnego prawa, które „rozwiodło się” z moralnością.

Jest prawdą, że taki rozwód lub separacja nie mogą być uprawnione ani teoretycznie – naukowo – ani faktycznie, czym był i nadal pozostaje właśnie kryzys etyki wywołany przez filozofię immanentystyczną i subiektywistyczną, co doprowadziło do kryzysu świata sprawiedliwości. Biorąc pod uwagę ścisłą więź prawa z moralnością, wcale nie zdumiewa, że obecny kryzys prawa łączy się z kryzysem moralności. „*Simul*

stabunt et simul cadunt – razem stoją i razem upadają” chciałoby się powiedzieć. Obydwa kryzysy mają to samo źródło, a mianowicie relatywizm aksjologiczny, który ostatecznie opiera się na agnostycyzmie religijnym. Tym, co prawomocnie staje się przedmiotem dyskusji, jest ostatecznie istnienie prawa, opartej na osobowym i relacyjnym bycie człowieka, a ostatecznie na istnieniu Boga, to znaczy na zasadach klasycznej wizji, nie tylko chrześcijańskiej, prawa naturalnego i prawa w ogóle. Wartości demokracji, wolności i praw człowieka są w ten sposób pozbawione wszelkiego odniesienia transcendentnego, a na końcu te wartości – zredukowane i manipulowane – zwracają się przeciw samemu człowiekowi i przeciw współżyciu społecznemu. Nie tylko naturalne dobra prawa ulegają relatywizacji – począwszy od tych najbardziej podstawowych, jak życie i rodzina – ale zanika sam sens prawa i odpowiadająca mu cnota sprawiedliwości. Ten zanik jest najbardziej oczywistym dowodem agonii prawnej, do której dochodzą chore demokracje epoki poświeceniowej.

4. Zanim będzie za późno

Z przekonaniem i zdecydowaniem, ale i ze spokojem – także dlatego, że w ciągu dwudziestu wieków dziejów przeżył wiele kataklizmów społecznych i kryzysów cywilizacji – Kościół demaskuje istniejącą sytuację. Papież Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* nauczał: „Totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy ciąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych” (nr 44). W encyklice *Veritatis splendor*, ewidentnie przeciw zwolennikom kultury agnostycznej, podkreślał: „Po upadku w wielu krajach ideologii, które wiązały politykę z totalitarną wizją świata – przede wszystkim marksizmu – pojawia się dzisiaj nie mniej poważna

groźba zanegowania podstawowych praw osoby ludzkiej i ponownego wchłonięcia przez politykę nawet potrzeb religijnych, zakorzenionych w sercu każdej ludzkiej istoty: jest to groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym, który pozbawia życie społeczności cywilnej trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu, w sposób radykalny, zdolność rozpoznawania prawdy” (nr 101).

Niestety, jeśli chodzi o większość porządków prawnych narodów demokratycznych, ta groźba stała się już lub szybko staje się uciążliwą rzeczywistością. Trzeba przyznać, że w takich narodach zostało zdemolowane samo pojęcie demokracji, a w konsekwencji znalazła się w kryzysie racjonalność ich praw. W tych społecznościach demokracja nie jest już uporządkowaniem społecznym wolności w ramach granic naturalnych – to znaczy prawa naturalnego, szacunku dla podstawowych praw i obowiązków ludzkich, które mają swoją podstawę w obiektywnej prawdzie dotyczącej natury osoby ludzkiej. W konsekwencji jest chore także ich prawo: racjonalność ich ustaw nie jawi się już jako wiążąca – oprócz konkretnych okoliczności społecznych i kulturowych – dla koniecznej obrony prawd i wartości obiektywnych, w których wyraża się godność człowieka.

Stwierdziwszy autonomię prawa pozytywnego odnośnie do obiektywnego prawa naturalnego – a jeszcze bardziej odnośnie do prawd dotyczących transcendentnego przeznaczenia człowieka – jedyne ewentualne powiązanie działalności prawnej z moralnością można by znaleźć jedynie na poziomie jakiejś „rotacyjnej” etyki, subiektywnej i sprowadzonej do samych relacji społecznych osoby. Jednak ta poważnie chora etyka – dotknięta jakby niewydolnością sercową, ponieważ opierając się na prawdach umownych, pretenduje do tego, że nie potrzebuje serca i podstawowej zasady moralności, którą jest Bóg – okazała się już kompletną porażką. Także z tej racji, że życie sumienia jest jednorodne i często zjawiska moralne żyją w nim na niewyraźnej granicy między tym, co świadome i nieświadome. Gdy więc aprobeuje się prawo państwowe, które dopuszcza przerywanie ciąży, jest możliwe, że – może nie całkiem świadomie – ktoś powie: jeśli jest dozwolone przerywanie ciąży, to przecież nie będzie katastrofą wzięcie łąpówki, co moralnie jest rzeczą mniej obciążającą.

Co jednak robić, by uniknąć tego samobójstwa prawnego demokracji – pojęcie podobne do przerywania ciąży. Odpowiedź jest tylko jedna, a mianowicie trzeba obronić wolność człowieka wobec totalitaryzmu

agnostycznego i immanentystycznego; trzeba odbudować autentyczne rozumienie wolności osobowej, która nie może pozostawać oderwana od prawdy obiektywnej (prawdy bezwarunkowej, to znaczy nie subiektywnej i umownej) odnośnie do osoby ludzkiej; trzeba na nowo połączyć sprawiedliwość z prawdą, doprowadzić prawo pozytywne państw demokratycznych do poszanowania prawa naturalnego. W przeciwnym wypadku dopełni się agonia prawna demokracji lub – i nie jest to tylko gra słów – demokratyczna agonia prawa.

Bibliografia

- Cicero Marcus Tullius, *Pisma filozoficzne*, tł. W. Kornatowski, t. 2, Warszawa 1960.
- Giovanni Paolo II, *Difendere la vita e contra stare l'agnosticismo laicista*. Ai Presuli della Conferenza Episcopale Portoghese in visita „ad limina” (27 listopada 1992), 4, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XV/2 (1992), Libreria Editrice Vaticana 1994, s. 719-725.
- Crepaldi G., *Il cattolico in politica. Manuale per la ripresa*, Siena 2012.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Rzym 1991.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Rzym 1993.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Christifideles laici*, Rzym 1988.
- Jan Paweł II, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą*. Spotkanie z przedstawicielami nauki i kultury (5 września 1993), 3, „L'Osservatore Romano” 14 (1993) nr 12, s. 16-18.
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranych tekstami*, tł. J. Lang, Warszawa-Poznań 1990.
- Prodi P., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e giustizia*, Bologna 2000.
- Rousseau J.-J., *Umowa społeczna*, tł. A. Peretiatkowicz, Poznań 1920.

KS. PROF. DR HAB. JANUSZ KRÓLIKOWSKI – kapłan diecezji tarnowskiej; w latach 2014-2020 dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPIPII). Od 1997 roku wykłada teologię dogmatyczną na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie. Od 2010 roku wykładowca mariologii w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbium” w Niepokalanowie. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie, członek zwyczajny Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie. Autor licznych publikacji teologicznych.