

PAŃSTWO PRAWA¹

Podnoszona kwestia obrony życia nie jest „jakąś jedną z wielu” kwestii naszych czasów. [...] Jest kamieniem probierczym pozwalającym zrozumieć, co naprawdę człowiek współczesny myśli o człowieku jako takim, i konsekwentnie, co myśli o podstawowych pojęciach składających się na zasadniczą architekturę naszego życia obywatelskiego. A dotyczy to przede wszystkim takich pojęć, jak: prawo, wolność, państwo, prawa człowieka.

1. Pojęcie „państwa prawa” w podręcznikach uniwersyteckich jest przeciwstawiane pojęciu „państwa policyjnego” oraz „państwa absolutnego”. Odznacza się też współcześnie pewną cechą, która je wyróżnia w stosunku do przeszłości. Państwo prawa jest mianowicie mocą swej zasady państwem, w którym prawo wiąże nie tylko rządzonych, lecz także podmiot, który je stanowi. W dawnych natomiast instytucjach prawnych można było stwierdzić zasadę „*princeps legibus solutus*”: ten, kto ma władzę rządzenia, jest właśnie na mocy tego nie związany prawem, które sam stanowi.

Konsekwencją prymatu prawa jest mianowicie trójpodział władzy państwa – czego pierwsze sformułowanie pochodzi od Monteskiusza. Oddzielenie władzy ustawodawczej od sądowniczej i wykonawczej umożliwia kontrolę legalności poczynań administracyjnych państwa, gdy ono interweniuje bezpośrednio w życie społeczne. Państwo może być wtedy pociągane do odpowiedzialności w przypadku naruszenia prawa na równi z każdym innym obywatelem.

2. Tego rodzaju definicja „państwa prawa” jest jednak definicją całkowicie formalną i okazała się zupełnie niezdolna do postawienia zapory despotyzmowi i okrucieństwu różnych państw. Wszak nikt nie ośmieliłby się powiedzieć, że nazistowskie Niemcy czy stalinowski Związek Radziecki były „państwem prawa”. A przecież także w nich uznawano prymat praw.

¹ Tekst niniejszy został wygłoszony w ramach sesji „Człowiek i jego prawa w nauczaniu Jana Pawła II. Wartości chrześcijańskie w życiu społecznym, politycznym i gospodarczym” zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II KUL z okazji czternastej rocznicy pontyfikatu Jana Pawła II (Lublin, 22 X 1992 r.). Red.

Tragiczny aspekt eksterminacji całych narodów polega na tym, że dokonana została ona nie wskutek ślepej brutalności pewnej tylko osoby, ale w imieniu prawa. Liczne tragedie naszego czasu objawiły monstrualne wręcz oblicze państwa. Wielki filozof prawa włoskiego G. Capograssi w swej rozprawie *Il diritto dopo la catastrofe (Prawo po katastrofie)* napisał: „Apogeum rozkwitu instytucji prawnych, mozolne dzieło historii dla dobra człowieka, zaowocowało jako apogeum nieprzyjaznych dla niego mocy. Jeśli tak jest, to znaczy, że w organizmie państwa coś nie funkcjonuje jak należy: państwo jest w kryzysie!” A Jemolo, inny filozof prawa włoskiego, napisał: „Państwo przedstawia czynnik maksymalnej niepewności dla człowieka. Wszelkie nasze niepokoje co do przyszłości pochodzą z niepewności co do tego, co państwo może uczynić lub nie”. Trzeba nam więc podjąć owo niepokojące pytanie: „Co właściwie odróżnia państwo od dobrze zorganizowanej bandy przestępców?”

Pytanie to stawia kard. Joseph Ratzinger w wydanej co dopiero książce *Europa tra speranze e pericoli (Europa między nadzieją a zagrożeniami)*. Przypomina on w niej przestrożę Seneki, że instytucje państwowe, w których brakuje sprawiedliwości, są jedynie monstrualnie rozwiniętymi organizacjami przestępczymi, przywołuje też Tacyta, który w usta jednego ze swych bohaterów – anonimowego męczennika stoickiego, nieustraszonego w obliczu cesarza Commodusa – wkłada następujące słowa: „Godność cesarska nie przysługuje temu, kto jak ty, jest tyranem i pierwszym wśród przestępców”.

Oto dlaczego nie może nas zadowolić przywołana wyżej definicja państwa prawa. Trzeba bowiem najpierw pojąć, co stanowi najgłębszą istotę prawa. Niestety, także pod tym względem kultura współczesna daje nam jedynie czysto formalne, pozbawione treści rozwiązania. Znana jest teoria Hauriou, wyrażona łacińską formułą: „ubi societas ibi ius, ubi ius ibi societas”. Prawo jest tu pojęte jako narzędzie organizacji danego społeczeństwa na mocy samego faktu, że zostaje ono wprowadzone. Nie ma ono niczego innego na celu poza organizacją władzy i jej wykonywaniem. Tak oto społeczność złodziei (przykład pochodzący od Hauriou) staje się społecznością nie mniej legalną, niż jakieś stowarzyszenie dobroczynne. Ta teoria prawa, zwana instytucjonalistyczną, chce się przeciwstawić jego etatystycznej koncepcji, zgodnie z którą prawo byłoby jedynie wyrazem woli państwa. Jej intencją jest obrona wolnych zrzeszeń społecznych przeciwko wszechwładzy państwa, w gruncie rzeczy jednak i ona sama nie jest w stanie obronić się przed zarzutem utożsamiania tego, co słuszne, z tym, co faktycznie stanowione, tym bardziej, że – podobnie jak i koncepcja etatystyczna -przyjmuje ona zasadę „skuteczności” prawa. Prawem, według niej, nie jest norma promulgowana, jeśli nie żyje w rzeczywistości, jeśli nie dysponuje efektywnie siłą normującą. W ten sposób trudno jednak jest odróżnić prawo od przemocy, prawo (*diritto*) staje się prawem (*legge*) silniejszego.

Współczesna kultura prawna w znacznym jeszcze stopniu pozostaje pod wpływem pozytywizmu prawnego, którego najbardziej systematyczny wykład znajdujemy u Kelsena: nie ma prawa poza ustawami pisаныmi, bądź jasno i wyraźnie wypowiedzianymi.

„Słuszność” ustaw można oceniać jedynie w stosunku do ustawy hierarchicznie wyższej, i tak aż po normę naczelną (fundamentalną), która stanowi szczyt piramidy, sama zresztą będąc również normą „pozytywną”.

Trzeba jednak uznać pewne zalety pozytywizmu prawnego. W jego zamierzeniu bowiem, przynajmniej w lepszym jego wydaniu, leży walka z relatywizmem. W obliczu różnorodnych ideologii pozytywizm wiąże prawo z pewnością, rozumianą jako bezpieczny przewodnik dla działania, jako gwarancję równego traktowania wszystkich. „Pewność – pisał Lopez de Onaté – jest swoistą etycznością prawa”. Stosowanie różnej reguły dla identycznych przypadków, byłoby kaprysem, nie prawem. Mimo wszystko także i to kryterium nie przestaje być li tylko formalne. Prawa rasowe były wszak stosowane na równi wobec wszystkich Żydów, lecz przez to wcale nie przestawały być niesprawiedliwe.

Pozytywizm prawny można nazwać także „laicyzmem prawnym”, jako że abstrahuje od celów porządku prawnego. Prawo pozostaje dlań wyłącznie narzędziem. Należy rozerwać związek prawa ze sprawiedliwością, gdyż ta jest niepoznawalna, kiedy zaś zostanie przełożona na treści, ukazuje obraz tylko cząstkowy i dyskusyjny. Stąd też – jeśli chcemy nadać prawu wartość uniwersalną, ważną dla wszystkich, musimy je uwolnić od treści, czyniąc zeń czystą formę, w której można – mówiąc obrazowo – zanurzyć jakikolwiek metal, zarówno szlachetny jak i pospolity.

Krocząc tą drogą dochodzimy – jak widać – również do tej samej konkluzji: prawo to siła.

3. Tak oto – także w wymiarze prawnym – ujawnia się pewien wspólny fenomen, dotyczący całokształtu współczesnego myślenia.

J. Huizinga w swym dziele *Zmierzch cywilizacji zachodniej* pisze: „Widzimy jak prawie wszystko, co kiedyś jawiło się jako nienaruszalne i święte – prawda i człowieczeństwo, rozum i prawo – uległo zachwianiu”. Nie ustrzegła się przed zagubieniem prawa jako wartości także i marksistowska jego wizja, według której racjami wszelkich zjawisk społecznych są warunki rozwoju pracy i ekonomiczna struktura społeczeństwa. Te historyczne czynniki rodzą określone skutki: pierwszym z nich jest prawo pojmowane jako wyraz przypadkowych warunków ekonomicznych. A ponieważ prawo ma tendencję do petryfikacji i kostnienia, do tworzenia skorupy utrudniającej ewolucję, koniecznością staje się „permanentna rewolucja”, która dawałaby pierwszeństwo interesom wynurzającym się ze zderzenia z nawarstwieniami interesów przeszłości. Prawo jest zatem jakby fotografią rzeczywistości, w głównej mierze rzeczywistości minio-

nej, nie tym, co „powinno być”, „obowiązkiem”, sprężyną historii, ani tym bardziej obiektywnym kryterium oceny ludzkich działań.

Ale i takie prawo-fotografia – nie mniej niż prawo-czysta forma – niesie z sobą ryzyko stania się narzędziem przemocy. Stąd też, jeśli chcemy przywrócić i prawu, i państwu prawa, znaczenie wartości, nie możemy zrezygnować z badania związków zachodzących między prawem i państwem a sprawiedliwością, usiłując ująć jej treść w sposób zabezpieczający ją przed zarzutem ulegania wpływom aktualnej ideologii. Schematowi prawa-fotografii niewiele też jednak pomoże samo zakotwiczenie w demokracji, o ile sama demokracja nie zostanie właściwie zdefiniowana. Jeżeli demokrację sprowadzi się wyłącznie do reguły większości, jeśli za prawo uzna się to, czego życzy sobie większość, wówczas stanie się niemożliwe odróżnienie państwa do stowarzyszenia przestępców. Przecież to ostatecznie może również zaakceptować regułę większości.

Demokracja oczywiście jest wartością, lecz gdy nie odkryje się jej najgłębszego fundamentu, wówczas nawet skazanie Jezusa na śmierć jest słuszne, ponieważ Piłat zdecydował o nim po zasięgnięciu opinii ludu, a większość ludu właśnie wołała: „Ukrzyżuj Go”. Wszak prawo Piłata sfotografowało tę właśnie większość. Demokracja, oczywiście, posiada swoją wartość: rozsądna jest myśl, że opinia większości, lepiej niż sam tylko przywódca, jest w stanie odkryć sprawiedliwość. Jednakże wcale nie jestem taki pewny tego, czy Hitler – ogłaszając referendum w sprawie swych ustaw rasowych w szczytowym dla swojej sławy momencie i korzystając ze wszystkich środków propagandy nie odniósłby sukcesu. Zresztą także i w niektórych krajach Europy Wschodniej wolne wreszcie głosowanie ludu nie zawsze było w stanie obalić do końca komunizm.

Poza tym należałoby przebadać stosunek zachodzący pomiędzy demokracją a informacją. Głosowanie jest całkowicie wolne wówczas, gdy ten, kto w nim uczestniczy, dobrze zna wszystkie elementy, które należy poddać osądowi. Często jednak środki, jakimi dysponuje władza polityczna czy ekonomiczna, nie są w stanie ukierunkować konsensu ludzkiego po linii respektu dla prawdy. Wśród polityków – przynajmniej na Zachodzie – których znam osobiście, jest bardzo rozpowszechniona idea prawa-fotografii. Nie bierze się przede wszystkim pod uwagę tego, co jest słuszne, lecz to, czego przypuszczalnie oczekują ludzie. Mnożą się sondaże opinii publicznej prowadzone przez różne ośrodki badań statystycznych i wykorzystuje się ich wyniki, jako racje stanowienia praw. W demokracji konsens ludu jest nieodzownym narzędziem. Jest on jednak tylko środkiem, a nie celem. Bardzo często partie polityczne oraz ich przywódcy, formułują swoje programy jedynie w tym celu, aby uzyskać konsens, gdy tymczasem winni oni mieć takie zaufanie do swych ideałów i swych programów, by móc wierzyć, że w oparciu o nie właśnie będą mogli uzyskać – przy koniecznym wykorzystaniu informacji – współmierny wobec nich konsens. Konsens za wszelką cenę: być może za cenę porzucenia swoich idea-

łów, bądź za cenę kradzieży (środki ekonomiczne bowiem mogą przyczynić się do osiągnięcia konsensu) jest poważną chorobą demokracji.

W epoce nowożytnej pojawił się początkowo konflikt – w pewnych okresach nieco ukryty, kiedy indziej zupełnie jawny – pomiędzy chrześcijaństwem a demokracją. Racjonalistyczne i oświeceniowe rodowody niektórych państw „laickich” – w połączeniu z postawami nie tylko antyklerykalnymi, ale niekiedy wręcz antyreligijnymi – zdawały się zamykać przestrzeń dla wymiaru religijnego w społeczeństwie zachodnim. Począwszy jednak od papieża Leona XIII, a następnie szczególnie dzięki Piusowi XII, Janowi XXIII i Soborowi Watykańskiemu II, Kościół doszedł do przekonania, że demokracja jest lepszą formą rządzenia. Jan Paweł II w swojej encyklice *Centesimus annus* powiada: „Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich innymi w sposób pokojowy” (nr 46). Papież jednak dodaje: „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamufLOWANY totalitaryzm” oraz , że „w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań, dla celów, jakie stawia władza”.

Chodzi więc w rezultacie o racjonalne rozstrzygnięcie, czy fundamentem demokracji jest „agnostycyzm i sceptyczny relatywizm”, czy też „prawda o człowieku”. W pierwszym przypadku, „ci, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę i zdecydowanie idą za nią, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda zmienia się w zależności od zmiennej równowagi politycznej” (nr 46). W drugim przypadku, jeśli fundamentem demokracji jest prawda o człowieku, nie są godni zaufania – także z demokratycznego punktu widzenia – ci, którzy nie pozwalają się kierować aksjologiczną prawdą o człowieku.

Chodzi więc znowu o zrozumienie, czy demokracja jest tylko metodą usuwania przewagi siły fizycznej („ne cives ad arma veniant”), czy też wartością samą w sobie, i co jest jej rdzeniem. Demokracja w pojęciu agnostycznym, a więc rozumiana wyłącznie jako metoda, jest okaleczeniem demokracji. Przyznanie każdej jednostce władzy uczestnictwa nie może być jedynie pragmatycznym wybiegiem. Założeniem demokracji jest uznanie podstawowej równości wśród wszystkich współobywateli: każdy jest na równi współrządzającym (władza należy do ludu – głoszą liczne konstytucje). Rządzającym jest ten, kto może być w określony sposób „superiorem non recognoscens”. Karol Wojtyła w Vaduz w Liechtensteinie powiedział, że każdy człowiek w porządku stworzenia jest królem. Tego rodzaju władza zasadza się na tajemnicy człowieka, jego godności, która jest zawsze najwyższa i która właśnie dlatego, że jest najwyższa nie podlega stopniowaniu, nie dopuszcza zróżnicowania co do wartości. Zapo-

minając o tym, demokracja naraża się na korupcję. Oto, co na ten temat pisze Jan Paweł II w cytowanej encyklice: „Wynika stąd coraz większa niezdolność do włączania korzyści partykularnych w konsekwentny obraz dobra wspólnego, które nie jest zwykłą sumą korzyści partykularnych, ale wymaga ich oceny i pogodzenia w oparciu o sprawiedliwą hierarchię wartości i, w ostatecznym rozrachunku, o właściwe zrozumienie godności i praw człowieka” (nr 47). Nie wystarcza zatem tak konieczna skądinąd demokracja, aby zagwarantować sprawiedliwość prawa i państwa.

Jeśli nie chcemy, by prawo i państwo ponownie nie stały się li tylko fotografią tego, co rzeczywiste, czyli ponownie narzędziem przemocy, należy dodać coś jeszcze więcej.

4. Człowiek współczesny dokonał, w pewnym sensie, profetycznego wysiłku. Dokładnie w samym środku naszego stulecia, które stało się wiekiem agnostycyzmu i krwi, w jego centrum, nie tylko w sensie chronologicznym, ale i logicznym (ponieważ rok 1948 – ten sam, w którym przyjęty został dokument, który zechcę zaraz zacytować – znajdował się w bliskiej odległości czasowej od zakończenia II wojny światowej i był zarazem u progu okresu największego zagrożenia katastrofą atomową, zdolną położyć kres ludzkiej historii) niemal wszystkie narody ziemi, w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* proklamowały, iż: „fundament sprawiedliwości, wolności i pokoju opiera się na uznaniu godności każdej istoty przynależącej do rodziny ludzkiej i jej niezbywalnych praw”. Formuła niniejsza zdaje się być zbieżna z myślą Jana Pawła II. Nazwałem ją „profetyczną”, ponieważ zdaje się odczytywać transcendencję, tajemnicę człowieka. Cóż bowiem innego znaczy „godność”? Konflikt pomiędzy sprawiedliwością i prawem zdaje się być definitywnie rozwiązany.

A przecież musiała pojawić się tu jakaś dwuznaczność, skoro Paweł VI w swym orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1977 r. wołał: „Ludzie tego kończącego się dwudziestego stulecia: na swoją chwałę podpisaliście karty człowieczej pełni, którą osiągnęliście, jeśli te karty są prawdziwe; jeśli jednak te dokumenty są tylko owocem retorycznych zachcianek, czy też prawnej hipokryzji, przypieczętowałibyście wobec historii swoje moralne potępienie. Zaś sprawdzianem rzeczy jest równanie między prawdziwym pokojem a godnością życia”.

Liczne konstytucje europejskie dokonały przekładu praw człowieka na normy prawa pozytywnego. I tak konstytucja włoska w art. 2 głosi, iż „Republika uznaje i gwarantuje nienaruszalne prawa człowieka i domaga się spełnienia nienaruszalnych obowiązków solidarności społecznej”. Lecz znajdujemy tu jeszcze coś więcej. Niektóre konstytucje potwierdzają, że godność ludzka jest fundamentem i celem państwa: tak głosi art. 1 konstytucji greckiej („Szacunek i ochrona godności ludzkiej stanowią podstawowy obowiązek państwa”), art. 1 konstytucji portugalskiej („Portugalia jest Republiką opartą na respekcie dla godności osoby ludzkiej”), art. 10 konstytucji Hiszpanii („Godność osoby [...], prawa jej przynależne [...] są fundamentem porządku politycznego i pokoju społecznego”).

Wydawać by się mogło, że pozytywizm i laicyzm prawny, państwo prawa i demokracja, rozumiane w znaczeniu wyłącznie formalnym, są pojęciami definitywnie już przewyższonymi. Sprzężenie prawodawstwa pozytywnego ze sprawiedliwością zdaje się być na nowo odkryte. Z różnych doświadczeń wypływa: a) że istnieją prawa niepisane, wyprzedzające normy pisane; b) że prawa te wynikają z godności osoby ludzkiej; c) że to one osadzają wszelkie normy pisane.

W ten sposób nie byłoby więcej możliwe ukrywanie przemocy pod maską prawa, samo zaś pojęcie państwa prawa uległoby korekcie: podlegałoby ono wyższemu, obiektywnemu prawu, którego nie tylko nie stwarza, lecz winno je uznać za uprzednie względem siebie. Sędziowie procesu norymberskiego skazali postawionych w stan oskarżenia nazistów, powołujących się w swej obronie na przestrzeganie ustaw obowiązujących w ich państwie epoki stanowionych faktów, w imię tego właśnie wyższego, niepisanego prawa. Jednakowoż nikt chyba nie sądzi, że osiągnęliśmy metę. I faktycznie „wydaje się, rzecz paradoksalna, że przełożenie filozoficznej idei praw człowieka na terminy prawnicze wcale nie zwiększyło ich praktycznego i konkretnego zabezpieczenia” – pisze Sergio Cotta, inny włoski filozof prawa. Trudność nie rodzi się wyłącznie z braku organu kontroli ponadnarodowej, ani z tego, że pewne państwa nie godzą się na ograniczanie ich suwerenności. Jeżeli prawa są proklamowane, negując zarazem bądź ignorując założenie, stanowiące fundament ich prawomocności, łatwo je relatywizować i uzależniać od „świadomości historycznej”, która wcale nie jest koherentna ani jednolita, ale właśnie zmienna i dlatego niczego nie gwarantuje. Pozytywizm prawny i relatywizm filozoficzny są w stanie odebrać moc najpiękniejszym słowom, czyniąc je słowami wieloznacznymi. Jaka jest treść słowa „godność”? Co znaczy „osoba”?

Niezależnie od tego, czy odpowiedź pozostawi się państwu (pozytywizm), czy pozostawi się ją opinii większości danej epoki historycznej (relatywizm) – wszystko staje się niepewne. Sławetne orzeczenie Sądu Federalnego Stanów Zjednoczonych z 1857 roku postanawiało, że „Murzyni, zgodnie z prawami cywilnymi, nie są osobami”. Oto w jaki sposób, na mocy prawniczego zdefiniowania pojęcia „osoby”, usprawiedliwiona została „szczególna instytucja”: niewolnictwo.

W ten sposób można dojść do całkowitego przewrotu, „do takiego punktu – cytuję w dalszym ciągu S. Cottę, którego myśl tu streszczam – jaki obserwujemy w naszych czasach, w których nowa koncepcja praw ludzkich wyrzeka się z jednej strony pozytywizmu prawnego i wręcz samej idei prawa, a z drugiej – odcina się od historycyzmu”, po to jednak, aby potwierdzić „nową postać [...] libertyńskiego neonaturalizmu, który utożsamia naturę z prywatnym sposobem myślenia i odczuwania, co więcej, z absolutną spontanicznością, absolutną, tzn. całkowicie wolną od wszelkich ograniczeń”. W tej hedonistycznej filozofii aborcja, homoseksualizm, eutanazja itd. wynoszone są do rangi praw człowieka. Powoływanie się na Wilhelma Reicha czy Herberta Marcuse

jest niemal obowiązkowe. Jednakże najbardziej miarodajne źródła powyższej filozofii odnajdujemy u Fryderyka Nietzschego. W swoim dziele *Wiedza radosna* pisze on: „Chcemy stać się tymi, kim jesteśmy, tzn. nowymi, niepowtarzalnymi, niezrównanymi ustawodawcami dla samych siebie”, a w *Genealogii moralności* opiewa jednostkę równą tylko samej sobie, człowieczo uwolnioną od etyczności zwyczajów, autonomiczną, bez moralności [...] przebudzona i mądra powiada ona: «Ciałem jestem we wszystkim i dla wszystkich, i niczym innym». Pragnienie jednostki staje się w ten sposób treścią sprawiedliwości: „Tylko ten, kto stał się panem, przeczuwa następnie, czym jest sprawiedliwość, tzn. wszystko poddaje swojej mierze”. Z kolei w *Poza dobrem i złem* Nietzsche nalega: „Życie jest w istocie swej zawłaszczeniem, obrazą, pokonaniem tego, co jest obce i słabe, wcielaniem się, i w najbardziej umiarkowanym przypadku – użyciem”.

Konkluzja Cotty jest dramatyczna: „W zarysowanej powyżej perspektywie kulturowej przywołane tu podstawowe prawa jawią się podwójnie niejasno: albo są podstawowe tylko pozornie, ponieważ w rzeczywistości zależą od woli ustawodawcy bądź historii [...], albo też są podstawowe jako prawa naturalne, ale naturalne w sensie naturalizmu, nie zaś w sensie ontologicznym, a zatem posiadają moc konfliktorodną, zatracając przez to wszelki charakter prawa”.

W ten sposób, przechodząc stopniowo od tradycyjnego pojęcia państwa prawa przez koncepcję pozytywistyczną do formowania pojęcia demokracji i ludzkich praw, ryzykujemy, że zamiast wyraźnego kryterium dla odróżniania państwa od bandy przestępców, pozostanie nam w dłoniach – jak mówią Włosi – jedynie garść much.

5. Mam świadomość, że zostałem zaproszony do Lublina nie z powodu jakichś szczególnych osiągnięć w zakresie nauk filozoficznych czy prawnych. Dlaczego zatem otrzymałem od Państwa to zaproszenie? Sądzę, że zostałem zaproszony z racji mojego wieloletniego już zaangażowania w sprawę ochrony rodzącego się oraz zbliżającego się do kresu życia ludzkiego, z racji mego zaangażowania w walkę przeciwko aborcji, eutanazji, sztucznej prokreacji, eksperymentom na embrionach. Zaprosiliście mnie z racji mojego zaangażowania na rzecz prawa do życia, pierwszego spośród wszystkich ludzkich praw. Wszystkie moje przemyślenia, którymi starałem się z wami tu podzielić, pochodzą bowiem z moich nieustannych dociekań w tym właśnie zakresie. Nie sądzą, aby ten kąt widzenia był deformujący. Kardynał Ratzinger w cytowanej już przeze mnie książce zauważa, że pojęciowa konfuzja pomiędzy państwem a organizacją kryminalną „niezależnie od tego, czy występuje w bardziej radykalnej czy w bardziej umiarkowanej postaci”, staje się oczywista wszędzie tam, gdzie zorganizowana eliminacja ludzi niewinnych (jeszcze nie narodzonych) jest uzasadniana przez pozór prawa, ponieważ staje się ono parawanem interesów większości”.

Rezygnuję zasadniczo z cytowania Jana Pawła II, który przejdzie do historii m.in. jako Papież broniący prawa do życia. Przytoczę tu zaledwie jedną jego wypowiedź, będącą jakby streszczeniem wszystkich pozostałych, w której bardzo świadomie wytycza on wyraźny program całego pontyfikatu. Przemawiając do Kolegium Kardynalskiego w 1980 roku, u początku swego posługiwania jako Wikariusz Chrystusa, Jan Paweł II powiedział: „W obliczu pogardy dla najwyższej wartości życia, pogardy, która prowadzi do legalizacji unieszkodliwienia istoty ludzkiej w łonie matki [...] – należy przypominać o nietykalności ludzkiego życia. Nie ustane nigdy w wypełnianiu tej misji, którą uważam za niecierpiącą zwłoki, korzystając z podróży, spotkań, audiencji, orędy do osób, instytucji, stowarzyszeń, doradców”.

Wiele osób, nawet wśród zdecydowanych przeciwników aborcji i eutanazji, nie zdaje sobie sprawy, iż jest to dla kultury sprawa centralna. Kwestia ta nie jest bowiem „jakąś jedną z wielu” kwestii naszych czasów. Rozważana w sposób możliwie całościowy i dogłębny, jawi się jako „jedyna”, decydująca. Jest ona bowiem kamieniem probierczym pozwalającym zrozumieć, co naprawdę człowiek współczesny myśli o człowieku jako takim, i konsekwentnie, co myśli o podstawowych pojęciach składających się na zasadniczą architekturę naszego życia obywatelskiego. Dotyczy to przede wszystkim takich pojęć, jak: prawo, wolność, państwo, prawa człowieka. Pogwałcenie sprawiedliwości, również w radykalnej formie agresji wobec człowieka, ma wiele postaci. Mówi się jednak wówczas o „pogwałceniu”. Nikt nie mówi wtedy o „sprawiedliwości” czy „prawie”. Natomiast w przypadku aborcji mówi się o prawie-uprawnieniu (*diritto*), a pragnienie („wybór”) kobiety podnosi się do rangi prawa-ustawy (*legge*). Śmierć licznych embrionów pochodzących ze sztucznej prokreacji nazywa się „prawem do dziecka” albo „prawami nauki”. W imię godności domaga się prawa do zgody na odebranie życia człowiekowi nieuleczalnie choremu bądź niepełnosprawnemu. Zabicie nazywa się „wolnością” i „prawem ludzkim”. Tymczasem już Justynian przestrzegał: „*Hominum causa omne ius constitutum est*”: człowiek, jego bezkompromisowa obrona jest celem prawa. A wielki filozof włoski Rosmini utożsamiał prawo z osobą: osoba jest prawem. Jak będziemy śmieli powoływać się na pozostałe prawa ludzkie, jeśli uprzednio podepczemy pierwsze spośród nich?

Prawo jest „*hominis in hominem proportio*”: jakże je uznać, jeśli likwiduje się jeden z dwu tworzących tę relację kresów? Wolność zamienia się w swe przeciwieństwo. A przecież wolność została nam dana jako narzędzie miłości. Będziemy w pełni wolni tylko wówczas, gdy zostaniemy w pełni ogarnięci miłością Bożą. Tak pojmowana wolność zakłada drogę, kolejne kroki, stopnie. Pierwszym z nich jest uznanie kogoś drugiego jako drugiego, dostrzeżenie w nim wartości zasługującej na istnienie. Przykazanie „nie zabijaj” wyznacza początek drogi ku wolności. Tymczasem wolność pojmowana jest jako możliwość czynienia tego, co się chce, jako możliwość realizowania własnych projektów, nawet za cenę zabicia drugiego.

Państwo winno być przede wszystkim zdecydowanym obrońcą słabych. Tymczasem ono używa swej niezmiernej siły – najwyższej w społeczeństwie – do uciskania absolutnie najsłabszego. W ten sposób państwo faktycznie ponosi klęskę. „Jak można jeszcze mówić o godności każdej osoby ludzkiej, kiedy zezwala się na to, aby zabijano najsłabszego i najbardziej niewinnego? W imię jakiej sprawiedliwości dokonuje się pośród ludzi najbardziej niesprawiedliwej dyskryminacji, głosząc, iż niektórzy są godni ochrony, podczas gdy w innych godność ta jest zanegowana?” (Jan Paweł II).

W grę wchodzi tu zakończenie pewnego dziejowego procesu, który w imię ludzkiej godności, stopniowo wyzwalał od dyskryminacji całe kategorie ludzi: obcokrajowców, niewolników, Murzynów, Żydów, kobiety. Podejmowana dziś kwestia prawa do życia musi być odczytana nie jako wsteczność, ale jako krok ku cywilizacji, w której godność zostanie potwierdzona nie tylko w wymiarze horyzontalnym, ale także wertykalnym, w odniesieniu do różnych faz tego samego ludzkiego życia.

W grę wchodzi także sprawa szacunku dla rozumu. Ludzka tożsamość dziecka poczętego jest dziś biologicznie pewna, i – dzięki nowoczesnym narzędziom dostarczonym przez naukę i technikę – już po kilku nawet dniach widoczna. Jednakże ideologia pożądania i przyjemności woli nie widzieć i szuka ratunku w sofistycznych rozróżnieniach.

Jest to wszakże postępowanie urągające rozumowi i skazuje na upadek kulturę, która od wieków rościła sobie prawo, aby – w imię człowieka właśnie i przy użyciu rozumu budować historię, teraz zaś neguje człowieka i zdradza rozum.

W grę wchodzi w końcu pojęcie osoby, na którym wszystko się opiera.

6. Doszliśmy do punktu końcowego, punktu oparcia zdolnego nadać treść oraz życie wszelkim formom, które w przeciwnym razie pozostałyby puste, dwuznaczne czy niewystarczające. Problem polega na ustaleniu, czy możliwe jest zrozumienie człowieka w oderwaniu od Boga. Teologia współczesna uczy nas, iż w Objawieniu Bóg nie tyle pokazał człowiekowi siebie samego, ile raczej objawił człowieka człowiekowi. Mówi się dzisiaj dużo o „kulturze śmierci”. Określenie to nie oznacza wcale, iż ludzie stali się bardziej krwiożerczy czy też miłujący śmierć: oznacza natomiast, iż nie są oni zdolni do patrzenia na życie, a przynajmniej do żywienia nadziei, stawiania hipotez czy kierowania się intuicją wykraczającą poza grób. W ten sposób człowiek uznaje siebie tylko za część (nawet jeśli wysoce zorganizowaną) materii, a to praktycznie oznacza, że zarówno siebie samego, jak i wszystkich innych zaczyna traktować w sposób przedmiotowy. Nic więc dziwnego, że w perspektywie nieuchronnego grobu jako jedyny sens życia pojawia się właśnie przyjemność. Konsekwentnie zaś inni będą respektowani tylko o tyle, o ile związek z nimi dotyczy własnego egoistycznego szczęścia, zakaz zaś zabijania osoby ludzkiej, która „z istoty swej nie pozwala traktować się jako rzecz” (R. Guardini) staje

się czymś relatywnym. W konsekwencji pojęcie „osoby” wykorzystane jest w celu dyskryminowania ludzi: niektórzy są uważani za osoby, inni natomiast nie. Również w tym miejscu mamy do czynienia z przewrotem. Historycznie rzecz biorąc pojęcie osoby, które w starożytności greckiej oznaczało maskę aktora, zrodziło się w kulturze chrześcijańskiej wówczas, gdy św. Augustyn medytował nad tajemnicą trynitarną Boga (trzy Osoby w jedności natury). Pojęcie to odniesiono następnie do człowieka po to, aby odróżnić go od każdej innej rzeczywistości stworzonej, ale zarazem po to, aby podkreślić jego podobieństwa do Stwórcy. Osobami są Bóg i człowiek.

Chociaż teraz nie sposób zastanawiać się głębiej nad sugestią wypływającą ze słów Matki Teresy z Kalkuty: „To małe dziecko jeszcze nie narodzone zostało stworzone dla czegoś wielkiego: aby kochać i być kochane”, to przecież trudno mi tu o tym nie wspomnieć, że jest ona – jak mi się wydaje – zbieżna z głęboką intuicją G. La Piry, który nazwał człowieka „istotą modlącą się”. Czy nie mamy tu do czynienia z najbardziej przekonującymi ujęciami osoby?

„Aby poznać człowieka, człowieka prawdziwego, człowieka integralnego, trzeba poznać Boga” – powiedział Paweł VI. W Bogu zatem spoczywa objawienie ludzkiej godności, a wraz z nią trwałego fundamentu prawa, równości, demokracji, rozumu, wreszcie historii i właściwie zrozumianej polityki. Możemy powtórzyć za św. Augustynem, że wszędzie tam, gdzie wyrzuci się Boga, pojawia się nieuchronne ryzyko redukcji państwa – w bardziej lub mniej wyraźnej postaci – do poziomu bandy przestępców.

Czy przerwiemy zatem dialog z kimś, kto nie wierzy lub – inaczej – z kimś, kto uważa, że nie wierzy w Boga (pamiętając, że tylko Bóg może osądzić naszą wiarę)? Czy uznamy za nieużyteczne wszelkie próby współpracy z nim na rzecz realizowania sprawiedliwości?

Bóg jest ontologicznie gwarantem zarówno dialogu, jak i twórczej możliwości budowania jedności między wszystkimi ludźmi, ponieważ On jest Ojcem wszystkich. Jego obraz („stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo” – mówi Księga Rodzaju) odcisnięty został w sercach wszystkich, także tych, którzy o tym nie wiedzą i objawia się – pomimo wszystko – w rozumie, wolności, zdolności miłowania, w zdumieniu w obliczu tajemnicy życia ludzkiego. Tak jak Kościół, który „w wigilię trzeciego tysiąclecia, pozostaje «znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej»” (*Centesimus annus*, nr 55), tak samo ludzie wierzący mają za zadanie pomagać wszystkim odkryć prawdę o człowieku, a wraz z nią także prawdę o prawie i państwie.

Tłum. Krystyna Borowczyk
Tadeusz Styczeń SDS