

Bogdan Szlachta

Uniwersytet Jagielloński, Polska

ORCID: 0000-0003-4841-589X

O prawie naturalnym jako ewentualnym normatywnym punkcie odniesienia w procesach prawodawczych

On natural law as a possible normative reference point in legislative processes

Abstrakt: W epoce nowożytnej jedynym wyznacznikiem słuszności prawa jest uchwalenie go przez władzę zgodnie z procedurami. Czy klasyczna teoria prawa naturalnego przestała mieć już znaczenie? Autor powołując się na współczesne wypowiedzi papieży i dokumenty Kościoła katolickiego analizuje jakie znaczenie prawo naturalne ma dzisiaj z punktu widzenia normatywnego i dlaczego właśnie w czasach obecnych ma ono znaczenie szczególne także w świecie wielokulturowym.

Słowa kluczowe: prawo naturalne, praworządność, prawo

Abstract: In the modern era, the only indicator of the validity of law is that it is passed by the authorities in accordance with procedures. Has the classical theory of natural law ceased to matter? The author, referring to contemporary statements of popes and documents of the Catholic Church, analyses what significance natural law has today from a normative point of view and why it is particularly important in the present-day world, as well as in a multicultural world.

Keywords: law, natural law, rule of law

W poszukiwaniach prowadzonych we współczesnej filozofii politycznej, o ile traktowanej jako obszar poszukiwań uzasadnień dla obowiązującego systemu normatywnego, przyjmowane są zazwyczaj założenia ściśle indywidualistyczne. Pomijając niewątpliwie wiele zajmujące analizy społeczeństw wielokulturowych, w których winny być uwzględniane nie tyle podobieństwa między poszczególnymi

obywatelami tego samego państwa, choćby mającymi różne zakorzenienia etno-kulturowe (problem niesiony przez postulowaną dzisiaj niekiedy tzw. politykę różnicy jako antidotum na słynny i wciąż wspominany „tygiel” stapiający wszystkich obywateli na „jedną modłę kulturową”¹), wciąż zwykle przywraca się czy podtrzymuje wizję „abstrakcyjnej jednostki” wyposażonej w różnie zestawiane tzw. uprawnienia przyrodzone i czyni ją punktem wyjścia dalszych poszukiwań. W tym ujęciu ład prawny, ustanawiany przez różnie pojmowany „organ prawodawczy” (może nim być i tzw. naród polityczny, określany niekiedy mianem „suwerena”, który wypowiada się w formach tzw. demokracji bezpośredniej, i ciało przedstawicielskie występujące w różnych odmianach, legitymizowane jednak przez tzw. naród polityczny), przedstawiany jest zwykle jako zespół prawnych gwarancji dla tak pojmowanych uprawnień/praw (pojmowanych podmiotowo, należnych poszczególnej a każdej postulatycznie jednostce, której uprawnienia/prawa ma chronić partykularny ład prawny, tzw. prawo krajowe²). Taki sposób myślenia o ładzie normatywnym o walorze prawnym jako pełniącym „funkcję gwarancyjną” dla przysługujących jednostkom uprawnień./praw (kojarzonych zazwyczaj z prawami człowieka) odgrywa kluczową rolę m.in. w poszukiwaniach uzasadnienia dla tzw. interwencji humanitarnej i kryteriów oceny realizacji praworządności przez poszczególne państwa; wymaga on jednak ustalenia zestawu uprawnień lub praw podmiotowych przysługujących jednostkom, by obszar chroniony przez normy prawne był wyraźnie a czytelnie ustalony. Taki sposób myślenia można odnaleźć niekiedy w pewnych interpretacjach posoborowego nauczania Kościoła katolickiego i pojmowania m.in. Konstytucji RP z 1997 r., mającej w art. 30 gwarantować honorowanie godności każdego obywatela kojarzonej właśnie z serią przysługujących jej uprawnień/praw. Taki sposób myślenia jednak, zakorzeniony przede wszystkim w siedemnastowiecznych rozstrzygnięciach Johna Locke’a, myśliciela kluczowego m.in. dla zrozumienia podejścia właściwego Johnowi Rawlsowi u schyłku XX w., nie jest już honorowany

¹ Zob. szerzej w polskiej literaturze choćby Szahaj 2004.

² Pozostawiamy na marginesie niewątpliwie wielce zajmującą kwestię „monizmu jurydycznego” i stawiane w związku z nim pytanie zwłaszcza przez zwolenników prawniczego normatywizmu, wzorujących się głównie na analizach Hansa Kelsena, o prymat prawa międzynarodowego publicznego wobec praw krajowych. Zauważmy, że rzecz dotyczy jednak w tym przypadku ewentualnego prymatu ładu normatywnego „wyższego rzędu” (o walorze prawnym) wobec ładu normatywnego „niższego rzędu” (także o walorze prawnym), zatem relacji między dwoma ładami normatywnymi o podobnym walorze, obu zakorzenionymi w woli prawodawcy lub woli organu sprawującego inny „rodzaj władzy”. Dodajmy, że zwykle zwolennicy tak pojmowanego monizmu są – podobnie jak Kelsen głównie między dwiema wojnami światowymi – krytykami tradycyjnie pojmowanej koncepcji suwerenności, pojmowanej jako wyłączność prawodawcza danego „bytu politycznego” (tj. państwa).

bezkrytycznie. Niekiedy jest on nie tylko pomijany (np. w interpretacjach państwa prawnego danych przez Jürgena Habermasa, który uchodzi za twórcę jednego z najważniejszych projektów tzw. demokracji deliberacyjnej), ale nawet otwarcie kontestowany (np. w krytykach przedstawianych przez nader dzisiaj wpływową myślicielkę Chantal Mouffe, uchodzącą z kolei za jedną z najważniejszych zwolenniczek tzw. demokracji agonicznej).

Warto jednak zwrócić uwagę na fakt podnoszony już przez piszącego te słowa w innym tekście, iż wciąż toczą się spory o to, czy wolność jednostki i wolność grup – kategorie trudno uchwytnie z perspektywy pozytywistycznej, która wymaga uwzględniania „empirystycznej koncepcji wiedzy” – mają uwzględniać jakoś pojmowane prawo jako zestaw norm czy też uwzględniać ich nie mając?; wciąż toczą się debaty dotyczące ewentualnego istnienia jakiegoś „wyższego porządku normatywnego” czy zgoła „wyższego prawa” nie pojmowanego już „na sposób jurydyczny”, wymagany choćby przez normatywistycznie nastrojonych zwolenników monizmu jurydycznego, ale raczej „na sposób etyczny”, jako zestaw wskazań moralnych, które jednak należy uwzględniać tak w wyborach indywidualnych, jak i w trakcie ustanawiania porządku prawnego; w drugim przypadku mieliby go uwzględniać i wiązać nimi swą wolę członkowie różnie pojmowanych ciał prawodawczych. Spory te i debaty są niezwykle doniosłe, wikłają bowiem ich uczestników nie tylko we wspomnianą już w refleksję o roli kontekstów kulturowych, w których tkwią członkowie ciał prawodawczych i obywatele, z ich racji różnie myślący i różne decyzje podejmujący, ale także w refleksję o ewentualnym istnieniu czegoś, co przekracza poziom jednostek i grup, przekracza jednak również poziom orzeczeń ciał prawodawczych; orzeczeń nie relacjonowanych już wyłącznie do uprawnień/praw jednostek (gwooli ustanowienia gwarancji ich nienaruszalności), ale także (lub zamiast?) do „wyższego ładu normatywnego” właśnie. Katolicka nauka społeczna kojarzona jest zwykle z obroną tego podejścia: o ile Leon XIII pod koniec XIX i Jan Paweł II pod koniec XX w. wciąż przypominali o istnieniu „obiektywnej podstawy prawa” o uniwersalnym walorze i w niej szukać mieli fundamentu dla „norm wyższego rzędu”, o tyle Benedykt XVI na początku XXI stulecia stwierdził, iż grunt ten wyraźnie się osunął. Choć dla nich wszystkich *istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej i jest jej znakiem* [Jan Paweł II 1980], to wolność, także członka ciała prawodawczego w państwie demokratycznym, realizuje się nie z uwagi na subiektywnie ustanawiane kryteria tego, co właściwe, ale z uwagi na rozeznanie treści normatywnych przez wolnego człowieka. Każdy z nich naraża się na zarzut wynikający z odnoszenia jednostki do Transcendencji, znajdowania dla

niej jakiegoś „wyższego celu”, służącego jego realizacji jakiegoś „wyższego ładu normatywnego”, co ma prowadzić do deprecjacji wolności człowieka konkretnego, empirycznie danej jednostki tkwiącej nie tylko w różnych kulturach, także nie znających czy nie uwzględniających osobowego Boga, zewnętrznego względem stworzenia i każdej jednostki (choć przez Słowo w nich obecnego); deprecjacji wolności jednostki z racji zmuszania jej do przyjmowania „kolektywnej jaźni wspólnoty wierzących”, którą ma ujawniać Magisterium Kościoła, gwoli realizacji „wolności rzeczywistej” („prawdziwej”). Jan Paweł II głosił wszak, że człowiek *powinien mieć możliwość dokonywania wyboru zależnie od wartości, które uznaje za swoje; w tym ukaże się on jako istota odpowiedzialna, bowiem człowiek jest wolny, ponieważ posiada zdolność opowiedzenia się po stronie prawdy i dobra, jest wolny, ponieważ ma zdolność wyboru [...]. Być wolnym, to móc i chcieć wybierać; to żyć zgodnie ze swoim sumieniem* [Jan Paweł II 1980], ale sumieniem należycie ukształtowanym, stanowiącym ludzkie centrum [Ratzinger 1988: 10], które nie zawsze jest nieomyłne i dlatego – *będąc świętym obszarem, w którym Bóg mówi do człowieka* – nie może stanowić *najwyższej instancji decydującej o tym, co dobre, a co złe, lecz musi stosować się do niezmiennej prawdy prawa moralnego* [Jan Paweł II 1983]. Każdoczesna próba budowania społeczeństwa i jego praw w oparciu o wolę człowieka wspierającą się tylko na rozpoznaniu treści swego sumienia, bez uwzględnienia „niezmiennej treści prawa moralnego”, rodzi groźbę zaprzeczenia rozpoznawanej przez nieuprzedzony ludzki rozum przyrodzony, nie odwołujący się do Objawienia, prawdy bytu oraz prawdy osobowej człowieka (kojarzonych z „niezmienną prawdą prawa moralnego”)³. Następca Jana Pawła II uznał już nie tylko, że *służba prawu i zwalczanie panowania niesprawiedliwości jest i pozostaje podstawowym zadaniem polityka*, ale także, że z coraz większym trudem odróżniamy prawo dobre od prawa złego, bo dominująca kultura, w której trwają zwłaszcza społeczeństwa zachodnie porzuciła już typowe dla katolików odwołania do *idei prawa naturalnego*. Ta „specyficzna idea” opiera się bowiem na przeświadczeniu o istnieniu więzi między bytem i powinnością, która – w imię dualizmu bytu i powinności, uchylania błędu naturalistycznego – została zanegowana przez zwolenników *pozytywistycznej koncepcji natury i rozumu* [Benedykt XVI 2011]⁴.

³ Zob. szerzej [Szlachta 2017: 209-223]. *Wolność nie polega na wolności czynienia czegokolwiek, jest ona wolnością ku Dobru, w którym jedynie znajduje się Szczęście. Dobro jest więc celem* [Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu, 26].

⁴ *Pozytywistyczne rozumienie natury, powiada Benedykt XVI, które postrzega ją na sposób czysto funkcjonalny tak, jak wyjaśniają ją nauki przyrodnicze, nie może tworzyć żadnego pomostu między etyką a prawem, może wywoływać jedynie ponownie odpowiedzi funkcjonalne. To samo dotyczy jednak także rozumu w ujęciu pozytywistycznym, które wielu uważa*

Jan Paweł II i Benedykt XVI odwoływali się do nauczania trzynastowiecznego chrześcijańskiego arystotelika św. Tomasza z Akwinu; gdy przekonywali, że rozpoznawane przez przyrodzony rozum człowieka moralne prawo naturalne odpowiadać ma jego osobowej strukturze, zwykle odsyłali do przyrodzonych skłonności (inklinacji)⁵ jego natury; skłonności te mają stanowić treść natury ludzkiej, właściwej każdej jednostce należącej do gatunku bez względu na kulturę, w której wzrasta, płeć, narodowość lub naród, do których należy, bez względu na czas swego występowania w doczesnym planie widzialnym, bez względu wreszcie na pełnioną rolę społeczną; to one stanowić mają dobro człowieka i punkt odniesienia dla ustaleń normatywnych odpowiadających naturze gatunkowej, stanowiących właśnie to, co w tradycji katolickiej do dzisiaj określa się mianem „prawa naturalnego”, a przez te ustalenia wyznaczać granice uprawnionych zachowań człowieka⁶. To niezwykle złożone, by nie rzec: skomplikowane, jest o tyle istotne, że gdy rozważa się je w związku z prawami człowieka wiedzie i ku orzeczeniu o potrzebie wprowadzania gwarancji ich respektowania, i ku potrzebie uwzględniania *zawsze i w każdej okoliczności* pewnych zakazów moralnych tak przez jednostki, jak i przez prawodawców. Korzystanie z praw przez człowieka nie może prowadzić do negowania takich zakazów; nie może prowadzić do ich negowania również orzeczenie woli prawodawczej choćby legitymizowanej przez większość lub wszystkich adresatów: *Nikomiu i nigdy nie wolno łamać przykazań, które bezwzględnie obowiązują wszystkich do nieobrażania w drugim człowieku, a przede wszystkim w samym sobie, godności osoby wspólnej wszystkim ludziom* [VS 52]⁷. Wola prawodawców powinna być należycie ukierunkowana, zdolna do

za jedyną wizję naukową. Według niej to, co jest niesprawdzalne lub może poddawać się zafałszowaniu, nie należy do dziedziny rozumu w ścisłym znaczeniu. Dlatego etos i religię należy przenieść do sfery podmiotowości, a usunąć ze sfery rozumu w ścisłym znaczeniu tego słowa. Tam, gdzie panuje wyłącznie rozum pozytywistyczny – a tak jest w znacznym stopniu w przypadku naszej świadomości publicznej – klasyczne źródła poznania etosu i prawa są wyłączone „z gry” [Benedykt XVI 2011].

⁵ Autorzy dokumentu z 2009 r., przygotowanego przez Międzynarodową Komisję Teologiczną, do którego wielokrotnie będziemy się odwoływać w niniejszym tekście, stosując termin „dynamizmy” miał „skłonności”, wyróżniając trzy: *do zachowania i rozwijania swojej egzystencji, do reprodukcji w celu podtrzymania gatunku* oraz podawanych łącznie *do poznania prawdy o Bogu jak również dążenie do życia w społeczności*, orzekając, że *wychodząc od tych skłonności można sformułować pierwsze zasady prawa naturalnego znane z natury* (omówienia każdego z „dynamizmów” lub skłonności w punktach 48-51).

⁶ Natura ludzka (gatunkowa, a nie odmienna jakoby w każdej jednostce, która miałaby dysponować „własną naturą”) była punktem odniesienia refleksji zaprezentowanej przez Jana Pawła II zwłaszcza w encyklice *Veritatis splendor* (dalej jako VS) z 1993 r.

⁷ Przykazania bezwzględnie obowiązujące łączył w swej refleksji Jan Paweł II z zasadami prawa naturalnego, o czym świadczy w szczególności sygnowany przez niego *Katechizm Kościoła Katolickiego*, w którym czytamy nie tylko, iż *prawo naturalne, będące doskonałym*

przekraczania względów „czysto partykularnych”, nie powinna bowiem ustanawiać norm, które mogłyby stanowić pokusę skłaniającą do przeciwstawiania interesu osobistego lub grupowego interesowi wspólnoty politycznej [KKK 2236]. Winni oni znać „absolutnie zakazane sposoby postępowania”, a ich wola winna je uwzględniać, skoro wiążą one *w każdych okolicznościach* [VS 75] i nie wolno ich kwestionować nawet powołując się na przewidywalne – choćby politycznie wzniosłe, bo uśmierające np. niepokoje społeczne – konsekwencje działań organu prawodawczego. *Nikt nie może żądać lub ustanawiać tego, co jest sprzeczne z godnością osób i z prawem naturalnym*, orzeka Katechizm [KKK 2235]. *Jeśli sprawujący władzę ustanawiają niesprawiedliwe prawa lub podejmują działania sprzeczne z porządkiem moralnym, to rozporządzenia te nie obowiązują w sumieniu* (dodajmy: jest to kwestia istotna w naszymyśle o ewentualnym sprzeciwie sumienia). *Wtedy władza przestaje być władzą, a zaczyna się bezprawie* [KKK 1903, z powołaniem na Jana XXIII]⁸.

dziełem Stwórcy [zauważmy to problematyczne stwierdzenie], dostarcza solidnych podstaw, na których człowiek może wznosić budowlę zasad moralnych, kierujących jego wyborami, ustanawia niezbędną podstawę moralną do budowania wspólnoty ludzkiej, co koresponduje z „przedmiotową” czy normatywną stroną prawa naturalnego (nie będącego prawem, o jakim myśli dominujący współcześnie pozytywista prawniczy, bo nie włączającego w treść normy sankcji przymusu), ale czytamy także, iż prawo naturalne dostarcza koniecznej podstawy dla prawa cywilnego, które jest z nim związane, albo przez refleksję, która wyprowadza wnioski z jego zasad, albo przez uzupełnienia o charakterze pozytywnym i prawnym [KKK 1959].

⁸ *Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucania własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych [Centesimus annus 44; dalej jako CA]. W ujęciach tych wyraźnie wiązana już była wolność danego podmiotu z jego wyborami dokonywanymi właśnie w sposób wolny. Szło o to, czy wolność, choćby – jak w myśleniu liberalnym zwykle wiążanym z wystąpieniem Johna Locke’a – w swej rozległości określona przez zbiór tzw. uprawnień przyrodzonych (praw naturalnych myślanych podmiotowo), wymaga nieobecności norm prawa naturalnego, czy też winna być rozważana w związku z nimi, zwłaszcza zaś uwzględniać „absolutnie zakazane sposoby postępowania”; idzie przy tym i o wolność ciał prawodawczych, i o moralnie poprawne postępowanie poszczególnej jednostki, jednostki korzystającej z praw jej należnych, zwanych prawami człowieka. Jan Paweł II wskazywał w 1993 r., że dwudziestowieczni zwolennicy „pewnych doktryn” przyznali już *sumieniu indywidualnemu prerogatywę najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe, negując tym samym ideę uniwersalnej prawdy o dobru, dostępną poznawczo dla ludzkiego rozumu*, odsyłając do „natury ludzkiej”, w której ma tkwić fundament dobra i która ma stanowić punkt odniesienia dla konstatacji dotyczących treści prawa naturalnego, zgodnego z treścią natury ludzkiej dostępnej poznawczo ludzkiemu rozumowi przyrodzonemu [VS 32]. *Objawienie poucza nas, że władza decydowania o dobru i złu nie należy do człowieka, ale wyłącznie do Boga. Człowiek oczywiście jest wolny od chwili, kiedy może pojąć i przyjąć Boże przykazania. Cieszy się wolnością niezwykle rozległą, może bowiem jeść „z wszelkiego drzewa tego ogrodu”. Nie jest to jednak wolność nieograniczona: musi się zatrzymać przed „drzewem poznania dobra i zła”, została bowiem powołana, aby przyjąć prawo moralne, które Bóg daje człowiekowi.**

Podobne wywody pojawiają się w interesującym, wspomnianym już dokumencie ogłoszonym w 2009 r. – w okresie pontyfikatu Benedykta XVI – przez Międzynarodową Komisję Teologiczną zatytułowanym *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*; sugestia zgłoszona przez członków komisji brzmi wyraźnie: prawo naturalne, którego treści – choć odnajdowane inaczej – pojawiają się w różnych kulturach, nie tylko naznaczonych chrześcijańskim podejściem. W ich przekonaniu w świecie coraz bardziej zsekularyzowanym należy coraz *bardziej bezpośrednio* odwoływać się do *pojęcia prawa naturalnego*, podobnie jak czynili to lub czynią papieże XIX, XX i XXI w., jako że właśnie to prawo (ujmowane, przypomnijmy, nie jurystycznie, lecz jako normatywna treść moralna) ma *czynić możliwym dialog między kulturami i religiami, który prowadziłby do powszechnego pokoju i uniknięcia „wojny cywilizacji”*, a nadto *spełniać [...] wymaganie rozumnego uzasadnienia praw człowieka* [PEU 35]. Odnosząc się do *relatywistycznego indywidualizmu, który uważa każdą jednostkę za źródło swoich własnych wartości, a społeczeństwo za jedynie czystą umowę zawartą między*

W rzeczywistości właśnie przez to przyjęcie prawa moralnego, ludzka wolność naprawdę i w pełni się urzeczywistnia. „Jeden tylko Dobry” wie bowiem doskonale, co jest dobre dla człowieka i dlatego z miłości doń dobro to mu nakazuje w przykazaniach. Prawo Boże nie umniejsza zatem, a tym bardziej nie eliminuje wolności człowieka, przeciwnie — jest jej gwarancją i sprzyja jej rozwojowi. W zupełnie innym kierunku zmierzają jednak niektóre współczesne tendencje kulturowe, stanowiące podłoże dość licznych nurtów myśli etycznej, które podkreślają rzekomy konflikt między wolnością a prawem. Należą do nich doktryny, które przyznają poszczególnym jednostkom lub grupom społecznym prawo decydowania o tym, co jest dobre, a co złe: według nich ludzka wolność może „stwarzać wartości” i cieszy się pierwszeństwem przed prawdą do tego stopnia, że sama prawda uznana jest za jeden z wytworów wolności. Wolność zatem rościłaby sobie prawo do takiej autonomii moralnej, która w praktyce oznaczałaby zupełną jej „suwerenność”. Jan Paweł II wspomina nadto nauczanie Soboru Watykańskiego II podkreśla z jednej strony czynny udział ludzkiego rozumu w odkrywaniu i stosowaniu prawa moralnego: życie moralne wymaga twórczego myślenia i inteligencji właściwych osobie, która jest źródłem i przyczyną własnych świadomych czynów. Z drugiej strony, rozum czerpie swą prawdę i swój autorytet z odwiecznego prawa, które nie jest niczym innym jak mądrością samego Boga. U podstaw życia moralnego leży zatem zasada „słusznej autonomii” człowieka, osobowego podmiotu swoich czynów. Prawo moralne pochodzi od Boga i w nim ma zawsze swe źródło: mocą naturalnego rozumu, który bierze początek z mądrości Bożej, jest ono zarazem własnym prawem człowieka. [...] prawo naturalne „nie jest niczym innym jak światłem rozumu wlanym nam przez Boga. Dzięki niemu wiemy, co należy czynić, a czego unikać. To światło, czyli to prawo Bóg podarował nam w akcie stworzenia”. Słuszna autonomia rozumu praktycznego oznacza, że człowiek posiada w samym sobie własne prawo, otrzymane od Stwórcy. Niemniej autonomia rozumu nie może oznaczać tworzenia przez sam rozum wartości i norm moralnych. Gdyby ta autonomia prowadziła do negacji uczestnictwa rozumu praktycznego w mądrości Stwórcy i Boskiego Prawodawcy, albo gdyby miała wskazywać na wolność tworzenia norm moralnych, zależnie jedynie od okoliczności historycznych lub od potrzeb ludzkich społeczeństw i kultur, to taka rzekoma autonomia sprzeciwiałaby się prawdzie o człowieku, której naucza Kościół [VS 40].

*jednostkami na zasadzie wybrania przez nich samych wszystkich obowiązujących norm, autorzy dokumentu wskazują, iż fundamentalne zasady rządzące życiem społecznym i politycznym nie opierają się jedynie na konwencji, ale mają charakter naturalny i obiektywny [PEU 35]. To rozstrzygnięcie, eksponujące moment „fundamentalnych zasad”, które mają posiadać charakter naturalny i obiektywny, wydaje się wskazywać kierunek wiodący ku treściom o walorze normatywnym, nie kojarzonym (przynajmniej wprost) z możliwościami jednostek, wiążanym natomiast z normami, które mogą być źródłem praw podmiotowych albo wyznaczać dla takich praw negatywne granice, a przez to również negatywne granice dla prawodawcy odnoszącego się poznawczo i zatwierdzającego swoją wolą poznane treści już to prawa naturalnego jako zespołu norm, już to natury jako podstawy konstatacji ich treści⁹. Co więcej, orzeka się również, że prawa cywilne [tj. stanowione przez organy władzy ustawodawczej, szerzej: przez organy państwa] nie obowiązują w sumieniu, gdy stoją w sprzeczności z prawem naturalnym. Już w tym momencie pojmujemy, że zestawia się „normy niższego rzędu” (prawa cywilne oparte na woli prawodawczej przypisanej organowi ustroj- lub ustawodawczemu) z „normami wyższego rzędu” („prawo naturalne”). Przeświadczenie to umacnia zdanie następane: Kościół głosi uznanie prawa do sprzeciwu sumienia, powiada się w dokumencie, a nawet obowiązek odmówienia posłuszeństwa w imię podporządkowania się prawu wyższemu (z odesłaniem do encykliki Jana Pawła II *Evangelium vitae*, 73-74).*

Członkowie Międzynarodowej Komisji Teologicznej przywołali słowa wspomnianego już wystąpienia papieża Benedykta XVI w siedzibie ONZ w 2008 r.: *Doświadczenie uczy, że praworządność często bywa ważniejsza od sprawiedliwości, kiedy tak bardzo kładzie się nacisk na samo prawo, że ukazuje się je jako wyłączny rezultat rozporządzeń legislacyjnych bądź decyzji normatywnych podejmowanych przez różne instancje panujących władz. Kiedy są one przedstawiane jedynie w kategoriach praworządności, prawa mogą stać się postanowieniami o słabej sile oddziaływania, oderwanymi od wymiaru etycznego i racjonalnego, który stanowi ich podstawę i cel. Zauważmy, że „wymiar etyczny i racjonalny” stanowi punkt*

⁹ Pewną osobliwością w analizowanym zakresie jest uznanie przez autorów dokumentu, iż *demokratyczna forma rządzenia jest nierozdzielnie związana ze stałymi wartościami etycznymi, które mają swoje źródło w wymaganiach prawa naturalnego* – znów należałoby zapytać: pojmowanego podmiotowo czy przedmiotowo? – i które nie zależą więc od zmienności konsensusu osiągniętego przez arytmetyczną większość; także w niezależności „stałych wartości etycznych” mających źródło w wymaganiach prawa naturalnego i jako takich postulatywnie nietykalnych dla „arytmetycznej większości” można odnaleźć pytanie: wartości te należy kojarzyć z tym, co podmiotowe czy raczej z tym, co przedmiotowe? – [PEU 35].

odniesienia, a nawet podstawę i dla praw podmiotowych, i dla norm prawnych (a przynajmniej kojarzony jest z negatywnymi ich granicami); on też stanowi zapewne cel istotny i dla podmiotu moralnego, i dla prawodawcy, bowiem nikt nie może zapominać (a miała to wyrażać Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r.), że *poszanowanie praw człowieka jest owocem przede wszystkim niezmienniej sprawiedliwości, która również [a nie wola umawiających się stron] nadaje moc wiążącą moc międzynarodowym proklamacjom. Ten aspekt jest często pomijany, dopowiada się za Benedyktem XVI, kiedy próbuje się pozbawić prawa ich prawdziwej funkcji w imię ciasnej wizji utylitarystycznej* [PEU przyp. 4].

Postawiony przez papieża Benedykta XVI problem wypierania „wymiaru etycznego i racjonalnego” na rzecz „ciasnej wizji utylitarystycznej” wiązany jest z dominacją pozytywizmu prawniczego: uznawszy, że *każde roszczenie do prawdy obiektywnej i uniwersalnej miałyby być źródłem nietolerancji i przemocy oraz że tylko relatywizm może zagwarantować pluralizm wartości i demokrację*, jego zwolennicy mają nie tylko odrzucać próby odwoływania się do obiektywnego i ontologicznego kryterium dotyczącego tego, co sprawiedliwe, ale nadto głosić, że *ostatnią instancją prawa i norm moralnych jest aktualnie obowiązujące prawo, ocenione z definicji jako sprawiedliwe, ponieważ jest wyrazem woli prawodawcy* [PEU 7]. Zauważmy i to: obowiązujące prawo, prawo stanowione czy – jak wcześniej wspomnieliśmy – „cywilne” jest nie tylko *ostatnią instancją prawa*, jest dla siebie fundamentem, ale jest także *ostatnią instancją [...] norm moralnych*, z niego mają być one wywodzone, co sprawia, że normy takie, normy moralne właśnie, nie są od prawa różnymi i nie mogą stanowić kryterium poprawności czy słuszności albo i sprawiedliwości norm prawnych, lecz są w nich ustanawiane. Ujęcie to, znajdujące w refleksji zwolenników, a nawet apologetów pozytywizmu prawniczego raczej niż prawnego (jak w polskim przekładzie przywoływanego dokumentu), jest problematyczne o tyle, że znosi ujęcie bronione przez papieża Benedykta i jego poprzedników: niepodobna już przekonywać o istnieniu jakiegoś „wyższego prawa” mającego stanowić – jak widzieliśmy – uzasadnienie dla istnienia praw człowieka i normatywny kontekst dla ewentualnego sprzeciwu sumienia; niepodobna już przekonywać także, że uświadomiwszy sobie jego treści jako treści pozwalającej szacować normy stanowionego prawa będzie można uznać którąś z nich za „nieobowiązującą w sumieniu”. Prawo stanowione poprzedza przecież wszelką moralność, w nim bowiem należy teraz znajdować źródło również *norm moralnych*.

Wbrew temu ujęciu, autorzy dokumentu z 2009 r. znajdują inne *ostateczne podstawy* tak *etyki*, jak i *porządku prawnego i politycznego* niż wola prawodawcy

ustanawiającego prawo, bez względu na to, kim on jest, nawet tedy niż wola dysponującego legitymacją wyborców „demokratycznego prawodawcy” („przedstawiciela suwerena”). Te „ostateczne podstawy” ujawniane w *odnowionej prezentacji doktryny prawa naturalnego* mają się wiązać z uznaniem, iż *osoby i wspólnoty ludzkie są władne czy też zdolne, kierując się światłem rozumu, rozpoznać podstawowe kierunki działania moralnego zgodnego z samą naturą ludzkiego podmiotu oraz wyrazić je w sposób normatywny w formie reguł lub przykazań*. Są – jak u św. Tomasza i jak u św. Jana Pawła II – zdolne rozeznąć podstawy działania moralnego nieodmiennie kojarzone z naturą (gatunkową człowieka) i wyrazić je (one, a nie Bóg) normatywnie. *Te podstawowe reguły, obiektywne i uniwersalne, są powołane do tworzenia i inspirowania całokształtu ustaleń [zarówno] moralnych, [jak i] prawnych i politycznych kierujących życiem ludzi i społeczeństw [PEU 9]¹⁰*. W związku z tym zrozumiałe wydaje się orzeczenie, iż reguły wyrażane w sposób normatywny przez *osoby i wspólnoty ludzkie* uprzednio rozpoznające *podstawowe kierunki działania moralnego zgodnego z samą naturą ludzkiego podmiotu* wyznaczają *trwałą instancję krytyczną*, do której sięgać może każda jednostka gwoili rozeznania treści sprawiedliwości, miar zatem pozwalających mierzyć poprawność prawa stanowionego¹¹. Zauważmy ponownie: normy te nie są ani elementami

¹⁰ W punkcie 51. przywoływanego dokumentu znajdujemy ważne orzeczenie, ważne również ze względu na pojawiające się dzisiaj w ustawach zasadniczych niektórych państw (także w art. 30 Konstytucji RP z 1997 r.). odesłania do „przyrodzonej godności osoby ludzkiej”; powiada się tam bowiem, że *dążeniom specyficznym dla człowieka odpowiada rozpoznane przez rozum wymaganie konkretnego realizowania życia w relacji z innymi, i w społeczeństwie budowanym na sprawiedliwych fundamentach, które są zgodne z prawem naturalnym. Pociąga to za sobą uznanie jednakowej godności wszystkich osobników rodzaju ludzkiego, niezależnie od różnicy rasy czy kultury, i wielki szacunek dla człowieczeństwa wszędzie, gdzie ono się znajduje, włącznie z najmniejszym i najbardziej pogardzanym z jego członków [PEU 51]*.

¹¹ Autorzy dokumentu z 2009 r. dodają, że zasady moralne orzekane przez rozum przyrodzony człowieka, który w naturze gatunkowej człowieka rozpoznaje „dążenia” („dynamizmy”, „skłonności”), *przynajmniej w ich ogólnym sformułowaniu, mogą być uważane za powszechne, gdyż stosują się do całej ludzkości. Przybierają [one] także niezmienny charakter w tej mierze, w jakiej wpływają z ludzkiej natury, której istotne elementy pozostają identyczne przez całą historię [PEU 52]*. Choć niekiedy są one *zaciemnione lub nawet wymazane z ludzkiego serca* [co wydaje się być wysoce problematyczne, uwzględniając tezę wcześniej wyrażaną, iż są one zapisane przez Boga samego] *z powodu grzechu oraz uwarunkowań kulturowych i historycznych*, to właśnie one mają stanowić *wspólną podstawę, na której można oprzeć dialog prowadzący do etyki uniwersalnej* (tamże). Warto jednak odnotować i to, że *zastosowanie konkretnych zasad prawa naturalnego może – w opinii autorów dokumentu – przyjąć różne formy w różnych kulturach, a nawet w obrębie tej samej kultury, ale w różnych epokach [PEU 53]*, co sprawia, że podmiot, konkretna ludzka osoba nie powinna gubić się w tym, *co konkretne i indywidualne, co było zarzucane „etyce sytuacyjnej”, lecz musi odkryć „prawidłową regułę” i ustanowić adekwatną normę działania*

objawionego prawa Bożego, ani nie wynikają z aktywności prawodawców narodów i państw albo instancji międzynarodowych; stanowiąc – jako prawo naturalne – *normatywny horyzont, w którym ma funkcjonować porządek polityczny*, wskazując *zespół wartości, które wydają się czynić społeczeństwo bardziej ludzkim*, opierając się na *wymaganiach wynikających ze wspólnego ludzkiego osobom człowieczeństwa* [PEU 86], będąc normatywnymi wyrazami reguł obiektywnych (nie subiektywnych ani intersubiektywnych) i uniwersalnych (nie orzekanych tedy w danym kontekście kulturowym lub narodowym, nie partykularnych więc, lecz właśnie stosujących się do całego ludzkiego *uniwersum*, do każdego jego przedstawiciela, słowem: do każdej ludzkiej jednostki), reguły te określają *służący osobie naturalny porządek społeczny* [PEU 87], porządek naturalny, a nie nadnaturalny, rozpoznawany nadto „siłami naturalnymi”, a nie wywodzony z Objawienia¹².

Jeśli podążymy ostatnim tropem, to bardziej zrozumiała stanie się nie tylko teza, iż podstawowe reguły normatywne orzeczone przez osoby i wspólnoty w oparciu o rozeznaną uprzednio *samą naturę ludzkiego podmiotu* stanowią *trwałą instancję krytyczną*, ale także teza, iż składające się z nich prawo naturalne wyznacza *podstawową normę etyczną* [PEU 9]; normę nieznaną zwolennikom pozytywizmu prawniczego, którzy uznali prawo stanowione za źródło także treści moralnych¹³; normę jednak, której nie należy kojarzyć z *fizycznymi prawami natury* ani z jakimś

wypływającą z *uprzednich zasad* [PEU 57]; znakomitą rolę odgrywa w tym zakresie nie tylko nauka o sumieniu indywidualnym, przedstawiona choćby w encyklice *Veritatis splendor*, a omówiona w literaturze polskojęzycznej przez Andrzeja Szostka [Szostek 1989], ale także nauka o cnotach – o obu elementach wspomina się zresztą w PEU w punktach 57-59, by w ostatnim punkcie mógł pojawić się ważny zapis: *Prawo naturalne nie może więc być przedstawiane jako zespół już gotowych reguł, które a priori narzucają się podmiotowi moralnemu, ale jest ono źródłem obiektywnej inspiracji dla wyłącznie osobistego procesu podejmowania decyzji*.

¹² Mniej zrozumiałe wydaje się w tym kontekście wskazanie, iż te same reguły mają chronić *godność osoby ludzkiej w obliczu zmieniających się ideologii*, chyba że przyjmujemy – wzmiankowaną już – interpretację liberalną („instancja krytyczna” zbliżona do „prawa natury” Locke’a, dyktująca normę lub normy chroniące to, co „prywatne”) albo – co znacznie ciekawsze – podążymy w kierunku ustalenia, iż „odnowiona doktryna prawa naturalnego” skrywa moment normatywny określający nie tylko (nie tyle?) jurystyczną gwarancję przestrzegania postulatywnie nienaruszalnych praw podmiotowych, ale także (ile?) miary poczynań poszczególnych osób i wspólnot rozeznających *samą naturę ludzkiego podmiotu* i w oparciu o to ustalających treści normatywne (odpowiadające regułom obiektywnym i uniwersalnym). [zob. szerzej Szlachta 1992].

¹³ Niepodobna się również dziwić, że chrześcijaństwo *nie ma monopolu* na należycie pojęte prawo naturalne. *W rzeczy samej prawo naturalne opierające się na rozumie, który jest wspólny wszystkim ludziom, jest podstawą współpracy pomiędzy wszystkimi ludźmi dobrej woli niezależnie od ich przekonań religijnych* [PEU 9].

heteronomicznym źródłem, lecz z dobrami moralnymi postrzeganymi w *bezpośredni sposób* przez ludzką osobę, która – a nie ktoś pozostający na zewnątrz niej – *formuluje zasady prawa naturalnego* [PEU 10 i 11]¹⁴. To zatem ludzki podmiot, korzystając ze swego rozumu przyrodzonego (a nie podporządkowując się woli arbitralnego jakiegoś arbitralnego prawodawcy, choćby myślanego w takiej roli Boga), ma zasady tego prawa formułować i ma je respektować również wówczas, gdy ustanawia normy „prawa cywilnego”¹⁵.

Prawo naturalne, raz jeszcze: jako zespół norm moralnych rozpoznawalnych przez ludzki rozum przyrodzony, jest wedle stanowiska przyjmowanego przez katolików właściwym a koniecznym punktem odniesienia dla aktywności prawodawczej; stanowi swego rodzaju „wyższe prawo” nie w tym sensie jednak, iżby miało walor jurydyczny podobny nadawanemu przez człowieka dla postanowień normatywnych wiążących wszystkich ich adresatów, ale w tym, iż winno być respektowane i uwzględniane w decyzjach podmiotów pragnących zachować człowieczeństwo,

¹⁴ Zauważmy, że w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej przywoływane są ustalenia św. Tomasza z Akwinu, który – wbrew średniowiecznym filozofom muzułmańskim i żydowskim – wyraźnie rozróżniał *naturalny porządek polityczny oparty na rozumie i nadprzyrodzony porządek religijny oparty na łasce objawienia*, orzekając w szczególności, iż *sprawiedliwość, za pomocą której kieruje się wspólnotą dla dobra publicznego* [jak się wydaje stanowiąca punkt odniesienia dla woli prawodawcy, a zarazem fundament praw człowieka, kojarzona jest bowiem z prawem naturalnym], *ludzie mogą posiadać w stopniu wystarczającym dzięki danym z natury zasadom prawa naturalnego* [PEU, przyp. 31]. W związku z tym rozstrzygnięciem pozostaje nie tylko odmiennosc podejść chrześcijańskiego i wymienionych uprzednio właściwych innym religiom monoteistycznym, odsyłającym nie do „rozumu przyrodzonego”, lecz jednak do Objawienia, ale także problem woluntaryzmu zakłócającego projekt Tomasza, omawiany przez piszącego te słowa m.in. w Szlachta 2012, a wspomniany także przez autorów PEU jako stanowiska, które doprowadziło *do związania prawa jedynie z samą wolą*, choćby miała nią być wola samego Boga, *i to z wolą oddzieloną od swojego wewnętrznego ukierunkowania na dobro*, do relatywizacji *wszystkich istniejących racjonalnych struktur, osłabienia możliwości ich naturalnego poznania przez człowieka*, wreszcie do tezy niezwykłe krytycznej dla całego tomistycznego nauczania o prawie naturalnym, że *natura nie stanowi już kryterium dla poznania pełnej mądrości woli Boga* (29-30, w powiązaniu z uwagami i szkotystów, i Hobbesa). Zob. również wykład Benedykta XVI wygłoszony na Uniwersytecie w Ratyźbonie w 2006 r. oraz – w powiązaniu z nominalizmem – PEU 69-70.

¹⁵ Zauważmy na marginesie, odsyłając do szerszego tekstu przygotowanego przez piszącego te słowa na Dni Jana Pawła II w 2017 r., że w tym miejscu pojawia się problem często podnoszony przez krytyków prezentowanego ujęcia (podnoszony już także w niniejszym tekście), wciąż obecnego w katolickiej nauce społecznej, eksponującej zarówno uniwersalistyczny, jak i racjonalny wymiar prawa naturalnego, stosującego się do każdego człowieka i dla każdego człowieka poznawalnego: w przywoływanym dokumencie powiada się, że *normy życia prawnego i sprawiedliwości są wyrażone w Słowie Bożym, który następnie przekazuje je do ludzkiego serca „jak na wosku wyciska się obraz sygnetu, który przechodzi przez wosk, pozostając na pierścieniu”* [PEU 26].

honorować naturę gatunkową właściwą każdej ludzkiej jednostce. Wymiar uniwersalistyczny znajdujący w tym ujęciu prawa naturalnego wiąże się jednak i z refleksją o normach, i z refleksją o możliwościach przysługujących człowiekowi jako człowiekowi właśnie; i z namysłem nad moralnymi uwarunkowaniami (granicami) swobody prawodawcy, i z namysłem nad moralnymi uwarunkowaniami (granicami) swobody każdego podmiotu moralnego.

Bibliografia

- Benedykt XVI (2011), Przemówienie w Bundestagu pt. *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa* wygłoszone w dniu 22 września 2011 r.
- Jan Paweł II (1983), przemówienie w czasie audiencji generalnej w dniu 17 sierpnia 1983, „L'Osservatore Romano”, nr 7-8.
- Jan Paweł II (1980), *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność. Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju*, „L'Osservatore Romano”, nr 11.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna (2009), *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, przeł. P. Napiwodzki.
- Ratzinger kard. J. (1988), *Wolność i wyzwolenie. Wizja antropologiczna instrukcji „Libertatis conscientia”*, przeł. J. Zychowicz, „Znak”, nr 7(398).
- Szahaj A. (2004), *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków.
- Szlachta B. (1992), *Prawo katolika – prawo liberała*, „Znak”, nr 11(450), Kraków.
- Szlachta B. (2012), *The Christian Concept of Voluntarism as a Source of Modern Political Thinking*, [w:] *The Problem of Political Theology*, ed. by P. Armada, A. Górniewicz, K.C. Matuszek, Kraków.
- Szlachta B. (2017), *O dwóch problemach katolickiej nauki społecznej (uwagi historyka myśli politycznej)*, [w:] *Prekariat – perspektywa katolickiej nauki społecznej*, red. J. Mazur OSPPE, ks. Ł. Marczak, Spotkania Naukowe Wykładowców Katolickiej Nauki Społecznej, t. XIII, Kraków.
- Szostek A. (1989), *Natura-rozum-wolność: filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Lublin.