

DE LEGIBUS

Dla świadomego i krytycznego uczestnika życia publicznego żywym problemem jest prawo i jego zastosowanie w społeczeństwach wysoce zróżnicowanych, które nadużywają naszej codziennej cierpliwości, wysyłając co jakiś czas niejednoznaczne komunikaty. Problemem podstawowym jest proponowana obietnica emancypacji każdej jednostki, sprowadzając w ten sposób prawo – a co za tym idzie – także państwo do gwaranta nieograniczonej *tolerancji* wobec odmiennych zachowań. Tego rodzaju stanowisko, które bardzo często postuluje oddzielenie prawa od moralności, uznając w ten sposób, że uprawnione są wszystkie, nawet najbardziej ekstrawaganckie postawy społeczne i polityczne, bo nie znajduje się legitymacji dla wykluczenia ich poza nawias społeczeństwa obywatelskiego. Tymczasem, korzystając z lekcji historii, nie wolno nam zapomnieć, że sprawiedliwość jak i tolerancja, w myśl obowiązującego prawa, nie może być utożsamiana z absolutną równością wszystkich pomysłów. Nierzetelna refleksja nad problematyką tolerancji i kompromisu, w kontekście pluralizmu we współczesnym społeczeństwie, wzmacnia bardzo często niebezpieczną zasadę „liczby” jako legitymację prawa, nie gwarantując zachowania najbardziej rudymenarnych elementów tradycyjnych zachowań, właściwych dla konkretnej osoby. Warto również zauważyć, idąc za głosem doświadczenia, że absolutna tolerancja prowadzi zazwyczaj nieuchronnie w kierunku jednostkowego nihilizmu moralnego i anarchii życia publicznego przez usunięcie fundamentu pozwalającego odnaleźć jednostkową tożsamość w kulturze zbiorowości, skoro nakazuje abstrahować od struktury rzeczywistości, w imię pełnego uwolnienia jednostek od presji zewnętrznej¹

¹ Przed takimi niebezpieczeństwami ostrzegał już w 1969 roku Leo Strauss: „Jeśli nasze zasady nie mają innego uzasadnienia oprócz naszego ślepego wyboru, wówczas dopuszczalne jest wszystko, czego człowiek się podejmie... Liberalny relatywizm ma swe korzenie w tradycji tolerancji lub idei, że każdy człowiek ma naturalne prawo do subiektywnie pojętego szczęścia, lecz liberalny relatywizm sam w sobie jest zarodkiem nietolerancji. Gdy uświadomimy sobie, że zasady naszego postępowania nie mają już innego, jak tylko ślepy wybór, wówczas już nie będziemy w nie wierzyć. Nie możemy już szczerze postępować według nich, nie możemy już odtąd żyć jako istoty odpowiedzialne. Chcąc żyć, musimy zagłuszać łatwo zresztą milnący głos rozsądku, który

Pobieżna obserwacja współczesnych demokracji, także i w naszym kraju, uwidacznia niebezpieczeństwa dotyczące rozumienia prawa i jego funkcjonowania. Przede wszystkim idea demokratycznego uczestnictwa w sprawowaniu władzy zderza się bardzo często z samą istotą polityki sprowadzanej zazwyczaj do rywalizacji elit. Taki stan rzeczy sprawia, że wyborcy nie kontrolują przez siebie elit inaczej, jak tylko odmawiając im poparcia w trakcie kolejnych wyborów. Decyzje polityczne, jak również rozstrzygnięcia prawne nie są w takim wypadku, jak chciałaby klasyczna teoria demokracji i prawa, podejmowane za pośrednictwem indywidualnej partycypacji obywateli, lecz poprzez *interakcję elit*, toczące się wśród nich przetargi oraz kompromisy, przez nie zawierane. W takim kontekście, konkurencyjna struktura demokracji sprawia, że walka o władzę i treść ładu prawnego jest w istocie wyłącznie pragmatyczną walką o popularność. To z kolei powoduje, że współczesna jurydyczna praktyka wyzbywa się szeregu aksjologicznych i normatywnych założeń, cechujących klasyczną teorię prawa², akcentując w ten sposób tylko elementy proceduralne. W konsekwencji wyłaniają się problemy formalne. Władze administracyjne są bardzo często bezsilne wobec siebie samych jak i problemów, które im powierzono. Logika ich rozwoju niewiele ma wspólnego w realizowaniu potrzeb społecznych, raczej tworzy odrębny segment życia, wymuszając na obywatelach określone postępowanie. Złożoność i niezależność tych instytucji powoduje, że coraz bardziej skomplikowany i mniej przejrzysty staje się mechanizm podejmowania decyzji na poziomie prawa – zaczyna rządzić „martwa struktura”, logika instytucji. Władza wymyka się z rąk elit odpowiedzialnych za los kraju. W tej sytuacji trudno mówić o czyjejś odpowiedzialności za los poszczególnych spraw, a to z tego powodu, że dzisiaj coraz częściej nikt nie doświadcza odpowiedzialności. Trudno jest obywatelowi upominać się o swoje prawa, gdyż nie sposób określić, co jest jego, a co państwa sprawą. Państwo zaś staje się bezsilne wobec siebie samego, przytłoczone ciężarem instytucji i prawnych rozwiązań. Postępuje koncentracja władzy, szczególnie administracyjnej, przy niskim stopniu jej kontroli

mówi nam, że nasze zasady są, same w sobie, tak samo dobre czy złe jak jakiegokolwiek inne zasady”, Por. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, tł. T. Górski, s. 13. Krytyka Straussa już w latach sześćdziesiątych zauważała niebezpieczeństwa demokracji opartej na absolutnej wolności jednostkowej, umowy społecznej racjonalnych jednostek i większości. Jego ostrzegawczy głos brzmi również aktualnie w kontekście nowoczesnej „demokracji elit”, która z łatwością popada w nihilizm, stając się w ten sposób niebezpieczeństwem przerastającym nawet groźbę nihilistycznej deprecjacji woli jednowładcy.

² Mam tu na myśli chociażby podstawowe zasady wypracowane przez prawo rzymskie, jak na przykład: nie można być sędzią we własnej sprawie, prawo nie działa wstecz, należy wysłuchać drugiej strony, poczętego uważa się za narodzonego itd.

i możliwości zmiany. Towarzyszy temu wzrost znaczenia prawa administracyjnego, różnego rodzaju wewnętrznych regulaminów, zasad i procedur ustalonych przez instytucje.

Wszystkie te formy narażone są na niebezpieczeństwo nihilizmu, łatwość rozmycia odpowiedzialności politycznej, nieobecności prawdy, ograniczenia do wymagań czysto formalnych oraz woli większości nie tyle członków społeczeństwa, co ich przedstawicieli, jako wystarczającego usprawiedliwienia prawa.

Na gruncie filozofii prawa niebezpieczeństwo to określa się mianem pozytywizmu prawniczego, dla którego prawo jest tożsame z aktem woli większości lub elit kierujących masowymi partiami politycznymi, a korzystających w sposób kamuflujący z mechanizmów demokratycznych. W ten oto sposób nowoczesna demokracja, w swej rozwiniętej, strukturalnej postaci, stoi bardzo często przed licznymi niebezpieczeństwami. Jednym z nich jest zbyt daleko idący rozdział demokracji od państwa prawa, który przeocza granice wyznaczone przez ideę prawa każdemu podmiotowi władzy państwowej. Efektem takiego rozdziału są ostatecznie decyzje technokratyczne na poziomie narodowym, które swój wewnętrzny sens czerpią z przekonania, że państwo jako takie jest samoregulującym się systemem, którego zadaniem jest nic innego jak zapewnienie – przy zachowaniu maksymalnej wolności obywatela – porządku społecznego. Jeśli w ogóle przyjmuje się istnienie społeczeństwa, to tylko w instrumentalnej i utylitarnej roli wobec jednostki, która sama sobie jest miarą samourzeczywistniania własnych interesów oraz szczęścia. Dobro wspólne w takim wypadku jest pojęciem abstrakcyjnym. Ogólnie szczęście jest tylko sumą szczęścia wielu. Drogą do tak pojętego szczęścia jest w takim wypadku konkretny program polityczny; efektywna administracja oraz opinia publiczna, broniąca w sposób permanentny swoich osobistych interesów³

Jak łatwo zauważyć, taki sposób organizowania życia społecznego może doprowadzić bardzo szybko do bezgranicznego relatywizmu, gdzie dobro wspólne sprowadzone jest do sumy czysto funkcjonalnych reguł zachowania lub kalkulacji technokratycznych, gdzie każdy szuka uprzywilejowanej pozycji (wystarczy przyrzeć się obecnym sporom na temat traktatu z Nicei)⁴

³ Klasycznym przykładem jest w tym wypadku teoria Niklasa Luhmanna, dla którego prawo jako takie ma za zadanie efektywne rozwiązywanie konfliktów, przy zachowaniu maksymalnej tolerancji wobec zróżnicowanego społeczeństwa pluralistycznego, por.: N. Luhmann, *Teoria politica dello stato del benessere*, Milano 1983; Tenże, *Politische Planung*, Opladen 1971; Tenże, *Komplexität und Demokratie*, „Politische Vierteljahresschrift” 10(1969), s. 314–329.

⁴ Por. A. Auer, *Das Spannungsfeld zwischen Recht und Sittlichkeit in der Theologische Ethik*, w: J. Gründel (red.), *Recht und Sittlichkeit*, Freiburg 1982, s. 140–157.

Z perspektywy nauczania *Centesimus annus* tego rodzaju opcja jest nieusprawiedliwiona, w dodatku błędnie fundująca demokrację jako taką, prowadząc do bezkrytycznego nawyku utożsamiania prawa z wolą ustawodawcy, a w konsekwencji z wolą państwa⁵

Pomimo wspomnianych zastrzeżeń, z niepokojem zauważam, że znakomita większość współczesnych filozofów prawa usiłuje odnaleźć w pozytywizmie prawniczym podstawę sensu demokracji, a co za tym idzie porządku społecznego⁶ Nie dostrzegają oni jednak faktu, że kluczowa dla demokracji zasada większości obarczona jest błędem metodologicznym (stan przeświadczeń, postaw i zachowań społeczeństwa określa powinność zachowań jednostek), jak i normatywnym (skoro wymaga od wszystkich stanowisk rezygnacji z zasadności prawa naturalnego). Tego typu zarzuty postawione pozytywizmowi uniemożliwiają uznanie go za dostatecznie wiarygodne uzasadnienie demokracji jako ustroju tolerancji dla prawdy.

W poszukiwaniu sprawiedliwej strony prawa, ograniczającej niesione przez pozytywizm niebezpieczeństwa, myśl filozoficzno-prawna stosuje rozmaite zabiegi. Po pierwsze, uznaje istnienie ostatecznej i najwyższej normy prawnej, którą nazywa normą podstawową, nie wymagającą dalszego uzasadnienia; po drugie, uznaje prawny charakter ograniczających wolę ustawodawcy praw człowieka; po trzecie, uznaje istnienie różnie rozumianego prawa naturalnego jako uprzedniego w stosunku do ładu stanowionego przez państwo i wiążącego wolę prawodawcy.

Propozycja pierwsza przyjmuje istnienie prepozytywnej normy podstawowej (konstytucji państwa), która – sama będąc prawem i fundamentem ładu prawnego zarazem – stanowi podstawę wszelkich norm prawnych niższego rzędu, z tego powodu, że ustala tryb ich powstawania i nadaje kompetencję odpowiednim organom do ich wydawania⁷ Wedle normatywistów, poza normą podstawową (*Grundnorm*) nie istnieje inne uzasadnienie prawa. Przy bliższej analizie tego pojęcia okazuje się, że jest ono nową czysto formalną kategorią, określającą tworzenie prawa przez organ ustalający treść „normy podstawowej”, stającej się źródłem mocy nadawania waloru prawnego normom ustanawianym w oparciu o nią przez organy władzy⁸ Co więcej, takie podkreślenie istotnej dystynk-

⁵ Por. CA, 46.

⁶ Por. A. Kaufmann, *Recht und Sittlichkeit aus rechtsphilosophischer Sicht*, w: J. Gründel (red.), *Recht und Sittlichkeit*, Freiburg – Wien 1982; M. Kołaciński, *Dio fonte del diritto naturale*. Linee di dibattito tra teologia morale e filosofia del diritto, Roma 1997, s. 130–139.

⁷ Por. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Tübingen 1934; Tenze, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, 1911.

⁸ Wystarczy spojrzeć na proces powstawania konstytucji Unii Europejskiej.

cji pojęcia prawa, które winno posiadać moralną moc zobowiązującą, i jego formalnej przynależności do określonego systemu norm sprawia, że normatywizm natrafia na niebezpieczeństwo analogiczne do tego, z jakim spotyka się pozytywizm. To prawda, że bez wolnego od sprzeczności, wewnątrz logicznego porządku prawnego, budowanego na bazie podstawowej normy konstytucyjnej, nie byłoby praworządnego państwa. Takie jednak założenie nie rozwiązuje problemu ostatecznego uzasadnienia normy podstawowej. Normatywizm, stanowiący pewnego rodzaju modyfikację pozytywizmu, musi bowiem przyjąć, że norma podstawowa jest w ostatecznej instancji całkowicie dowolna. I ten właśnie moment, w kontekście państwa prawa, wydaje się krytyczny, bowiem postulatem demokracji nie jest sprowadzenie prawa pozytywnego do ostatecznie dowolnie ustalonej normy przez jakiś organ, lecz uzgodnienie prawa pozytywnego z normatywnymi wymaganiami, których ostatecznym fundamentem jest natura człowieka.

Drugą opcję, usiłującą przekroczyć słabości pozytywizmu i normatywizmu, stanowi związanie prawa danego państwa mocą *praw człowieka*. Prawa te, będące – jak zauważył słusznie Höffe – podstawą politycznej *humanistas*, a zatem moralnym i przedpozytywnym usprawiedliwieniem ładu prawnego, wyprzedzają logicznie państwo. Uprawnienia obywateli wiążą wolę władzy państwowej, która w ten sposób zostaje ograniczona w swej prawotwórczej aktywności⁹ Również w tym przypadku, prawa człowieka, choć stanowią często powtarzające się i uznawane za jedynie godne polecenia stanowisko, ograniczające niebezpieczeństwa płynące z pozytywizmu prawniczego i wskazujące kierunki oraz zakres aktywności prawotwórczej państwa, nie stanowią jednak fundamentu, który usprawiedliwia się sam przez się. Dowodem na to jest fakt, że jeśli prawa człowieka nie zostaną zakorzenione we wspólnej dla danej społeczności kulturze prawnej i etycznej, będą odrzucone lub negowane. Co więcej, jeśli wsparte zostaną pluralizmem i tolerancją, która wynika z *epistemicznej kapitulacji* co do możliwości poznania jakiegokolwiek ostatecznej prawdy o człowieku, to łatwo mogą być poddane manipulacji i ulec bardzo szybko instrumentalizacji¹⁰ I tak na przykład różne sposoby interpretowania natury człowieka, jak również związanych z nią praw decydują o rozmaitych ujęciach kwestii tak istotnych, jak aborcja lub eutanazja.

Kryzys prawa spowodowany technokratycznymi i pozytywistycznymi rozwiązaniami wymaga rozwiązań *sokratejskich*. Uprzywilejowanym środowiskiem powstawania takich rozwiązań jest w tym wypadku prawnonaturalna de-

⁹ Por. O. Höffe, *Etyka państwa i prawa*, Kraków 1992.

¹⁰ Wystarczy przyjrzeć się próbie argumentacji mającej na celu złagodzenie ustawy antyaborcyjnej w Polsce.

bata niemieckiej filozofii prawa, w której prawo naturalne zajmowało stosunkowo silną pozycję, mimo że do 1945 roku była zorientowana pozytywistycznie. Stało się to przede wszystkim za sprawą bardzo wpływowego na przełomie wieków neokantyzmu, a w nieco późniejszym okresie – filozofii fenomenologicznej¹¹ Badania podejmowane w szkołach neokantowskich dały początek teoriom prawa natury o zmiennej treści. Szczególne znaczenie posiadała koncepcja R. Stammlera¹², będąca przykładem „nowej” – formalnej – interpretacji wspomnianego prawa. Studia nad prawem natury prowadzone były również przez przedstawicieli tak zwanego „skrzydła prawniczego” w badeńskiej szkole filozofii kultury, zwłaszcza zaś J. Bindera¹³, G. Radbrucha¹⁴ Autorzy ci, reprezentujący aksjologiczną wersję neokantyzmu, podjęli próbę zdefiniowania prawa jako „przedmiotu kulturowego” Nawiązując do W. Windelbanda, H. Rickerta i E. Sprangera, stwierdzili oni, że prawo – jako przedmiot kulturowy – jest „zawieszane” między rzeczywistością a wartością. Rzeczywistość ta, w przypadku prawa, składała się z „aktów woli empirycznej” (rozkazów), posiadających bardziej złożony ontologiczny sens niż zwykłe empiryczne fakty. Sens tych faktów daje się bowiem ostatecznie określić poprzez ich stosunek do absolutnej, obiektywnie istniejącej wartości, jaką jest *sprawiedliwość* bądź *śluszość*. Przeznaczeniem prawa jest w tym wypadku realizacja tych wartości. Zwolennicy tej i podobnych odmian neokantyzmu zdecydowanie odchodzili od abstrakcyjnej i ponadczasowej doktryny prawa natury, opowiadając się za prawem natury o zmiennej historycznie treści, którego normy (zalecenia) są wyznacznikiem postępu, miarą sprawiedliwości, pozytywnego porządku prawnego, tworzonego w określonym miejscu i czasie. Jak łatwo zauważyć, rozwiązania te nie ustrzegły się błędów popełnionych przez technokratów szukających za wszelką cenę efektywnej strony prawa.

Nasilenie debaty nad prawem natury nastąpiło w Niemczech po drugiej wojnie światowej. Zresztą zwrot ku prawu natury nastąpił nie tylko u sąsiadów – Niemców, ale również w innych krajach, w których upadły reżimy totalitarne. Odrodzenie prawa natury nastąpiło niewątpliwym kosztem pozytywizmu prawniczego, który oskarżono przede wszystkim o to, że umożliwił legitymację systemu prawnego ustrojów totalitarnych. Ważną inspiracją dla podjętej dyskusji były zwłaszcza trzy „rozliczeniowe” teksty G. Radbrucha: *Fünf Minuten Rechtsphilosophie* (1945), *Erneuerung des Rechts* (1946) oraz *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht* (1946). Radbruch ostro przeciwstawia „prawo po-

¹¹ Neotomizm oraz neoheglizm nie odegrał w niemieckiej filozofii prawa takiej roli, jak wymienione wyżej kierunki.

¹² Por. R. Stammlera, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, Berlin 1922.

¹³ Por. J. Binder, *Philosophie des Rechts*, Berlin 1926.

¹⁴ Por. G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1956.

„nadustawowe” – „ustawowemu bezprawiu”, stawiając prawnonaturalną w istocie tezę o nieważności ustaw rażąco niesprawiedliwych¹⁵

Część autorów odwoływało się wprost do tradycyjnej doktryny prawa natury, jeszcze z XIX wieku, w szczególności do pism V. Cathreina¹⁶, J. Mausbacha¹⁷, które jednak bardzo często popadały w kuszący błąd myślenia niezależnego od czasu. Niestety taki ponadczasowy sposób myślenia w kontekście państwa i obowiązującego w nim prawa ma bardzo często skłonności absolutyzujące, nierzadko zmuszając ludzi do wyrzeczenia, o ile żyją już oni w odmiennej epoce kulturalno-historycznej. Błędna absolutyzacja nawet tradycji, jak uczy nas historia teorii państwa, prowadzi bardzo szybko do relatywizmu bez granic. Robert Spaemann trafnie sformułował opinię, którą warto przytoczyć w odniesieniu do takich okoliczności powstawania prawa:

„Czysta deklaracja wglądu w coś bezpośredniego jest już sama w sobie praktykowanym relatywizmem, albowiem suche zapewnienie waży tyle samo, co każde inne. A głoszenie absolutnego charakteru jakiejś treści, obecnej tylko w bezpośredniej, subiektywnej pewności, od dawna nosi nazwę *fanatyzm*”¹⁸

Tym sposobem obiektywistyczne myślenie niezależne od okoliczności i czasu samo z siebie jest niezdolne do uzasadnienia prawa. Zarówno w przypadku poznania *recta ratio*, jak i w przypadku konfliktów w ostatecznym rozrachunku naprzeciw jednej oczywistości staje inna oczywistość, naprzeciw jednego oglądu wartości inny ogląd wartości. W rezultacie potwierdza to i potęguje agresywność myślenia, która ostatecznie skłania osoby odpowiedzialne za porządek społeczny do nietolerancji i fanatyzmu jak niegdyś u Robbespierr’a¹⁹

W takim kontekście niebezpiecznych teorii interpretujących zasadność prawa natury na uwagę zasługuje fenomenologiczno-egzystencjalna interpretacja prawa naturalnego. Pod jej niewątpliwym wpływem, i to zarówno tej w wersji E. Husserla i M. Schelera, jak i K. Jaspersa, M. Heideggera oraz H.G. Gadamera, pozostawała liczna grupa niemieckich filozofów prawa wypowiadających się na temat natury prawa, by wymienić tylko H. Coinga, E. Fechnera, W. Maihofera czy A. Kaufmanna²⁰

¹⁵ Teza ta wywarła ogromny wpływ na kształt i przebieg prawnonaturalnej debaty, i to nie tylko w Niemczech.

¹⁶ Por. V. Cathrein, *Recht, Naturrecht und positives Recht*, Freiburg 1909.

¹⁷ Por. J. Mausbach, *Katholische Moraltheologie*, Münster 1954.

¹⁸ R. Spaemann, *Die Aktualität des Naturrechts*, w: F. Böckle, E.W. Böckenförde (red.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, s. 264

¹⁹ Trafnie zwrócił na to uwagę A. Podlech, *Werungen und Werte im Recht*, w: AOR 95(1970), s. 207–208; H. Goerlich, *Weltordnung und Grundgesetz*, Mainz 1973, s. 135 nn.; R. Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Stuttgart 1985, s. 134 nn.

²⁰ Mniejsze znaczenie posiadał w okresie powojennym neokantyzm, choć i on posiadał swoich przedstawicieli, chociażby w osobach J. von Kempeskiego i W.G. Beckera.

Punktem zwrotnym jest w tym wypadku rozumienie historii w kategoriach antropologicznych, która nie jest już tylko rozumiana jako suma faktów kolejno po sobie występujących. Przeciwnie, historia to proces stawania się konkretnej jednostki, konkretnego społeczeństwa. I właśnie taka paradygmatyczna zmiana interpretacji historii otwiera przed nami nowe sposoby interpretacji prawa naturalnego, będącego prawem uprzednim w stosunku do prawa pozytywnego. Punktem odniesienia jest tu bez wątpienia do dziś aktualna definicja prawa św. Tomasza:

„Legis est quaedam ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habent, promulgata”²¹

W świetle fenomenologiczno-egzystencjalnej interpretacji historii prawo naturalne, słusznie zdefiniowane przez Akwinatę, nie może być zredukowane do idei *habitus* umysłu ludzkiego, lecz jest ze swej natury porządkiem rozumu (*ordinatio rationis*); „*aliquid a ratione constitutum*” (czymś ustanowionym przez rozum)²² Innymi słowy, wychodząca tu na jaw rozumność prawa naturalnego nie przejawia się wyłącznie w percepcji porządku z góry założonego. Przeciwnie – *ordinatio* ściślej zdefiniowana jest wypadkową kontemplacji i interpretowania prawa naturalnego w konkretnej sytuacji²³ Tym sposobem, natura człowieka jako wielkość empiryczna w żaden sposób nie może być ostatecznym fundamentem porządku prawnego, jest nim natomiast *recta ratio*²⁴ Taka inter-

Ten etap prawnonaturalnej dyskusji został rekapitulowany w latach sześćdziesiątych przez F. Wieackera, *Zum heutigen Stand der Naturrechtsdiskussion*, Köln – Opladen 1965 oraz H.D. Schelauskego, *Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945–1965*, Köln 1968. Na ten temat polskich autorów: K. Opałek, *Studia z teorii i filozofii prawa*, Kraków 1997 oraz M. Kołaciński, *Dio fonte del diritto naturale. Linee di dibattito tra teologia morale e filosofia del diritto*, Roma 1997.

²¹ S.Th., I-II, q. 90. a. 4. Dla znanego włoskiego interpretatora Świętego Tomasza – S. Cotta, zacytowana z Sumy Teologicznej definicja prawa zawiera pięć fundamentalnych elementów: treścią prawa jest rozumny porządek; celem prawa jest dobro wspólne; źródłem prawa są członkowie wspólnoty; ostatecznie formą prawa jest jego promulgowanie, por. S. Cotta, *Il concetto di legge pela Summa theologiae di san Tommaso d Aquino*, Torino 1955, s. 16.

²² Por. L. Oeing-Hanhoff, *Der Mensch: Natur oder Geschichte? Die Grundlagen und Kriterien sittlicher Normen im Licht der philosophischen Tradition*, w: MASH 55(1970), s. 11–47.

²³ Por. F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977, s. 70–75; M. Kołaciński, *Dio fonte del diritto naturale. Linee di dibattito tra teologia morale e filosofia del diritto*, Roma 1977, s. 18–19.

²⁴ Por. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, Mainz 1973, s. 47–50; Tenze, *Natur oder Vernunft als Kriterium der Universalität des Sittlichen?*, „Concilium“ 17(1981). s. 831–

pretacja teorii o prawie naturalnym nie jest wyłącznie zdominowana przez przedmiot poznawany, także zwraca naszą uwagę na jego wymiar podmiotowy, gdzie człowiek, będąc istotą rozumną i wolną, odkrywa w sobie nie tylko zdolność bycia odpowiedzialnym za własne życie, ale również za życie innych²⁵

Nieoczekiwanie ta średniowieczna koncepcja prawa naturalnego jest aktualna w dzisiejszym sporze o zasady budowania Wspólnoty Europejskiej. Z całą pewnością, integracji nie można sprowadzić wyłącznie do decyzji dominujących lub też do woli większości Wspólnoty Europejskiej; wręcz przeciwnie, jest ona porządkiem rozumnym (*ordinatio rationis*), której ostatecznym fundamentem jest rozumna natura osoby, transcendująca każdą treść normy prawa ustanowionego (pozytywnego)²⁶ Mając to na uwadze, procesy integracyjne z prawem konstytucyjnym w szczególności nie mogą lekceważyć fenomenu powstawania prawa czy też osądu moralnego w konkretnym wymiarze czasowym. Powinny raczej troszczyć się o interpretowanie zasad ogólnych prawa, aby nie popaść w kuszący błąd myślenia niezależnego od czasu²⁷

Podsumowując, prawo pozytywne, a więc to, z którym każdy obywatel ma nieustanną styczność, nie może być sprzeczne z prawem naturalnym; w wymiarze państwa prawa nie może być sprzeczne z konstytucją; musi być możliwe do wykonania (*lex debet esse possibilis*). Oczywiście zasada ta obowiązuje w sytuacjach normalnych, bowiem w sytuacjach ekstremalnych prawo oczekuje lub też żąda od obywatela zaangażowania heroicznego. Ostatecznie cel prawa nie może być sprowadzony wyłącznie do prawa (*finis legis non cadit sub lege*), lecz dobra wspólnego, do którego prowadzi *recta ratio* odkrywana w konkretnym czasie i miejscu.

836; W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 234nn.; Tenze, *Metaphysik und praktische Vernunft*, w: L. Oeing-Hanhoff (red.), *Thomas von Aquin*, Munchen 1974, 73–96; R. Bagnulo, *Il concetto del diritto naturale in san Tommaso d'Aguino*, Milano 1983, s. 11 S-126; D. Mongillo, *L'elemento primario della legge naturale in san Tommaso*, w: *La legge naturale*. Convegno dei Teologi Moralisti dell'Italia Settentrionale Gazzada 1969, Bologna 1970, s. 103–123.

²⁵ Por. S.Th., I-II, q. 91, a. 2.

²⁶ Por. W. Korff, *Natur oder Vernunft als Kriterium der Universalität des Sittlichen?*, „Concilium“ 17(1981), s. 831–836).

²⁷ Weźmy chociażby pod uwagę: promulgowanie praw człowieka, humanizację prawa karnego, wzrastającą wrażliwość ochrony życia i środowiska.