

WILHELM WEBER

## PRAWO NATURALNE O WCIAŻ STAJĄCEJ SIĘ TREŚCI

W 1936 r. ukazała się książka *Die ewige Wiederkehr des Naturechts* Heinricha Rommena, który przed nazistami musiał emigrować do USA. W 1947 r. doczekała się drugiego wydania w Monachium.

Co oznacza ów „ustawiczny powrót prawa naturalnego”? Na pewno nie oznacza to ciągłego powrotu tego samego w sensie „totalnej eternizacji rzeczywistości”<sup>1</sup>. To doprowadziłoby do konserwacji „wiecznych” praw. Rommen nie pojmował też tego w ten sposób. Przez „wieczny powrót” rozumiał liczne odrodzenia „idei” prawa naturalnego w historii prawa i filozofii, która wprawdzie może w niektórych okresach zanikać, jednakże ciągle na nowo dochodzi do głosu.

Okazuje się, że idea ta lub wołanie o prawo naturalne pojawia się na nowo — prawie zawsze — tylko w okresach wielkich przełomów albo dopiero po katastrofach, gdy skutki totalnego zniszczenia prawa każą poszukiwać prawa „niezniszczalnego”. W tym też sensie książka Rommena z jej charakterystycznym tytułem jest typowym wytworem okresu narodowego socjalizmu i okresu tuż powojennego. Jeszcze na początku lat pięćdziesiątych znajdujemy w wyrokach Sądu Najwyższego RFN powroty do argumentacji opierających się na prawie naturalnym (nawet z powołaniem na Johannes Messnera). Natomiast dzisiaj wydaje się, że w ciągłej ofensywie jest pozytywizm, ten pozytywizm, który niemiecką generację prawników sprzed 1933 roku uczynił w dużej mierze bezbronną w stosunku do nazistowskiego „rozumienia prawa”.

Można wprawdzie interpretować „ustawiczny powrót prawa naturalnego” jeszcze inaczej, nie tylko jako wciąż ożywiający temat filozofii prawa, lecz także w tym sensie, że i w historii ludzkości, którą możemy ogarnąć wzrokiem, istnieje realny i historycznie poznawalny rozwój świadomości obyczajowej i prawnej, który dałby się sprowadzić do formuły „prawa naturalnego o tworzącej się treści lub narastającej (Natrecht mit werdenden oder wachsendem Inhalt) — lub wyrażając się jeszcze inaczej i optymistycznie — że istnieje postęp

---

<sup>1</sup> W. Bierbaum. *Geschichte als Paidagogia Theou*. (Diss). München 1953 s. 13.

w rozwoju moralnej i prawnej świadomości ludzkości jako całości, świadomości przynależnej do sfery naturalnej moralności lub prawa naturalnego w węższym tego słowa znaczeniu.

Można wprawdzie sądzić pesymistycznie — jak Christopher Dawson — „że także zło jest siłą progresywną i że jego rozwojowi właśnie świat współczesny daje nieograniczone możliwości”<sup>2</sup>. Można także, podobnie jak Hans Dombois, zaledwie w kilka lat po katastrofie narodowego socjalizmu podzielać przekonanie, „że rok 1945 zamknął jedną epokę zniszczenia prawa, a drugą otworzył”<sup>3</sup>. Można w końcu z Karlem Steinbuchem, niemieckim przyrodnikiem (informatyk), uważać, że dokonuje się „niezmierzony proces optymalizacji”, którego wynikiem są „przekazane formy myślenia i zachowania, których nie można lekkomyślnie porzucać”<sup>4</sup>.

Za każdą z obu alternatyw można przytoczyć wiele doświadczeń i argumentów, nie powodując jednakże podważenia jednej przez drugą. Wymieniony przez Steinbucha „proces optymalizacji” istnieje rzeczywiście — powrócę do tego w dalszej części artykułu. Ale istnieje także — i nikt temu zaprzeczać o charakterze katastrof, raz po raz podważających moralność i prawo. Nie oznacza to jednak nic innego jak to, że obowiązujące nas wartości podstawowe i przekonania prawne nie są wygodną poduszką do spoczynku, na której można by spać beztrąsko. Niszczenie i pogwałcenie, łamanie prawa nie są dowodami przeciw wspomnianemu procesowi optymalizacji. Nie przemawiają one bowiem przeciwko tendencji długotrwałego doskonalenia się świadomości moralnej i prawnej ludzkości jako całości, mówią jedynie o naszej uległości i podatności wobec zła, jeżeli spotykamy je w postaci fascynującej.

„Prawo naturalne o wciąż stającej się treści” o co tu właściwie chodzi? Chciałbym w tym miejscu dokonać kilku rozgraniczeń pojęciowych.

Prawo naturalne w **szerszym znaczeniu** jest naturalnym prawem moralnym, tzn. jest to ogólnie rzecz biorąc — cały obszar moralności. Należy przez to rozumieć porządek, który jako dany przez Stwórcę dla rozwoju człowieka powinien być przez człowieka uznany (porządek stworzenia); porządek, który może rozumem swym pojąć (a więc nie przez objawienie) i który powinien respektować jako podstawę swego wolnego działania. Porządek ten ma zatem charakter teonomiczny, jednakże autonomia człowieka pozostaje nienaruszona i to tak dalece, że może on ten porządek dobrowolnie zaakceptować lub odrzucić.

Przez prawo naturalne w **węższym znaczeniu** rozumie się zazwyczaj ową część naturalnego prawa moralnego, która dotyczy porządku prawnego i instytucjonalnego stosunku człowieka do człowieka i człowieka do społec-

<sup>2</sup> Ch. Dawson. *Gericht über die Völker*. Einsiedeln-Zürich 1943 s. 12.

<sup>3</sup> H. Dombois. *Naturrecht und christliche Existenz*. Kassel 1952 s. 7.

<sup>4</sup> K. Steinbuch. *Kurskorrektur*. Stuttgart 1973 s. 154.

czeństwa — oraz odwrotnie. On określa ten „zakres powinności moralnej, który jako minimum moralnego zachowania powinien być ujęty w normach prawnych, a także jako prawo egzekwowany”<sup>5</sup>. Funkcja prawa naturalnego w tym węższym znaczeniu wydaje się być bardzo jednoznaczna: „Chodzi o określenie godności osoby, prawa człowieka, i o wyposażenie go w moc obowiązującą we współżyciu międzyludzkim”<sup>6</sup>.

W tym miejscu nie można uniknąć w ramach społeczeństwa włączenia się w dyskusję dotyczącą tysiąckroć omawianych i obracanych pytań i problemów, związanych z pojęciem „natury”, pierwotnym i wtórnym prawem naturalnym, poznawalnością „natury” i innymi istotnymi pojęciami.

Ażeby złożoność problemu nieco zredukować — mam nadzieję, że nie za bardzo — chciałbym metodycznie wyłączyć na użytek niniejszych rozważań, obciążone tradycjami i dyskusyjne pojęcie **prawa naturalnego**, a w jego miejsce używać pojęcia **naturalnej moralności** lub etyki jako ontologicznego fundamentu stosunków prawnych między ludźmi, lub ludzi do społeczeństwa. Ten „trik” metodyczny zwalnia nas z konieczności dyskusji nad pojęciem „natury” — z wszelkimi implikacjami, ponieważ w przypadku moralności naturalnej nie musimy nastawać bezwzględnie na wyjaśnienie problemu „obiektywnej” ontologicznej natury (ludzkiej), lecz możemy się zadowolić pytaniem o jej stronę poznawalną, „subiektywną”, pytaniem o naturalny ludzki rozum jako zasadę poznania maksym obyczajowych („natura” nie jako essentia, lecz jako ratio lub recta ratio). O ile chodzi o kognitywną stronę tej problematyki, to jest ona, być może, najbardziej interesującą oraz — być może — jest jedyną częścią naszej problematyki, którą można wyjaśnić. Redukcja tematyki pod tym kątem ma swoje uzasadnienie w tym, że wszystkie ludy, także te bez nadnaturalnego objawienia, własnymi siłami, właśnie za pomocą rozumu dojść mogą do poznania stosunków prawnych i stworzyć systemy prawne. Wynikiem tego są zasady moralności naturalnej.

W ten sposób — przynajmy, że może trochę na przelaj — dotarliśmy do naszej właściwej tematyki, którą możemy teraz sformułować w ten sposób:

— czy istnieje rozwój świadomości moralnej (subiektywna zasada poznania) i moralności naturalnej (obiektywny rezultat: moralne i prawne maksymy) w historii ludzkości?

— jakie były ważniejsze etapy tego procesu?

— czy istnieje w tym procesie coś niezmiennego, co w całym procesie rozwoju zachowuje tę niezmienność?

— czyż „prawo naturalne” nie jest właściwie „prawam kultury”?

Bez wątpienia istnieje historia rozwoju świadomości moralnej ludzkości

<sup>5</sup> J. Gründel. *Naturrecht*. W: *Herders Theologisches Taschen-Lexikon*. Vol. 5 1973 s. 177-185 (177).

<sup>6</sup> Tamże.

i obiektywnej naturalnej moralności, która wyraża się w podstawowych przekonaniach moralnych i prawnych. To jest to, co K. Steinbach rozumie jako „proces optymalizacji”, którego wyników nie można zbyt lekkomyślnie podważać. Rozwój świadomości moralnej można wytłumaczyć tylko w ten sposób, że człowiek posiada pewną zdolność, umiejętność, która jako organ oceniający krytycznie, jako predyspozycja wartościująca krytycznie, dochodzi w konfrontacji z bezpośrednim codziennym podstawowym doświadczeniem i przekazanym nam doświadczeniem historycznym generacji wcześniejszych (tradycja), do przeświadczeń ukierunkowujących rozsądnie (= moralnie dobrze) życie i działalność ludzką i które zaczynają istnieć najpierw jako prawo zwyczajowe, a później ewentualnie przyjmują postać prawa skodyfikowanego. Tomasz z Akwinu mówi — podejmując tradycję — o syneidesis i synderesis, które rozumie jako zdolność zastosowania najważniejszych zasad moralnych do konkretnego przypadku<sup>7</sup>.

Podstawowe niejasności powstały przez to, iż sądzono — a sąd ten partly został jeszcze przez zbyt dużą pewność siebie niektórych przedstawicieli prawa naturalnego — jakoby to, co jest prawem naturalnym, jako takie musiało być bezpośrednio zrozumiałe dla wszystkich ludzi dane im jako poznanie wrodzone. Wrodzona jest — św. Tomasz jest również tego zdania — tylko **predyspozycja** do moralnego poznania. Moralne i prawne **prawdy rozumowe** (Vernunftswahrheiten) są natomiast, tak jak wszystko, przyswajane poprzez doświadczenie. Przy czym istnieje doświadczenie i zasób doświadczeń ludzkości jako całości (tradycja) oraz doświadczenie osobiste, indywidualne. K. Steinbach stwierdza: „Życie jednego człowieka nie wystarcza, aby wynalazł on samodzielnie wszystkie istotne cnoty, tu każdy musi uczyć się z doświadczenia poprzedniej generacji. Tradycja okazuje się niezastąpionym źródłem ludzkiego doświadczenia”<sup>8</sup>.

Dowodem na to wydaje się być **historia rozwoju praw człowieka**, która jest taka stara, jak znana nam historia ludzkości. Według Marcela Redinga przyjmowane dziś prawa człowieka są „wynikiem trwającej tysiące lat refleksji ludzkości nad sobą i tysiącletniej praktyki w zakresie ich urzeczywistniania”<sup>9</sup>.

Jeśliby spróbować oznaczyć kilka szczególnie ważnych kamieni milowych na drodze tej historii ludzkości, można by zestawzić następującą (niepełną) listę:

— „złota reguła”, która jest znana zarówno w Biblii, jak i poza nią (istnieją różne sformułowania; podaję tu dwa: „Traktuj innych tak, jakbyś i ty przez nich chciał być traktowany” lub: „Inni są tobie równi; są ludźmi tak jak ty.

<sup>7</sup> STh I q. 79 a. 12 n.

<sup>8</sup> Steinbuch, jw. s. 37.

<sup>9</sup> M. Reding. *Politische Ethik*. Freiburg in Br. 1972 s. 157.

Dlatego też musisz ich tak traktować, jak byś chciał być traktowany przez nich").

— Dekalog, dziesięć przykazań, a tu specjalnie przykazania drugiej tablicy;

— etyka Sokratesa, Arystotelesa, a szczególnie szkoły stoickiej (Seneka, Cicero i in.);

— Ewangelia;

— „Magna Charta Libertatum” (1215) — zapewniała ona wolność stanom Anglii, występowania przeciw absolutyzmowi króla — wówczas Jana bez Ziemi;

— początki etyki prawa narodów (Völkerrechtsethik) reprezentowanej przez późnych scholastyków hiszpańskich (Franciszek de Vitoria; de Indis recenter inventis, wielka liczba wydań);

— „Bill of Rights” (of Virginia) 1776;

— „Declaration des droits de l’homme et du citoyen” z 1789 r.;

— I. Kanta „Imperatyw kategoryczny”, przede wszystkim w sformułowaniu: „Nie traktuj nigdy swego bliźniego jako środek do celu, lecz zawsze tylko jako cel sam w sobie”;

— Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ z 10 XII 1948;

— Europejska „Konwencja Obrony Praw Człowieka i Podstawowych Wolności” z 4 IX 1950;

— tzw. „trzeci koszyk” postanowień z Helsinek z 1975 r.

Stopniowy rozwój praw człowieka lub wolności podstawowych idzie w parze z rozwojem rozumienia człowieka przez siebie samego, z rozwojem **obrazu człowieka**, który nie od początku był ustalony i który pozostał otwarty na dalszy rozwój. Wiele, bardzo wiele sił, szkoły filozoficzne i teologiczne współpracowały przy tworzeniu obrazu człowieka, który stał się bazą praw człowieka lub deklaracji praw podstawowych. Znacząca była tu szkoła stoików, która z pojęciem kosmopolités, tj. obywatela świata, wprowadziła na scenę historii ludzkości postać historycznie szczególnie ważną. Ważniejsze jeszcze było chrześcijaństwo z jego ideą bożego dziecięctwa wszystkich ludzi, dzięki czemu owa fundamentalna równość i godność wszystkich ludzi zakotwiczona została w transcendentalnym punkcie odniesienia, nie podlegającym ziemskiej ingerencji.

Gwoli rzetelności należy tutaj wspomnieć, że współczesne prawa człowieka i wolności — chociaż jak najgłębiej odpowiadają istocie chrześcijaństwa — częściowo niestety zostały sformułowane z pominięciem Kościoła lub bez jego współdziałania. Nie sposób tutaj bliżej wyjaśnić powodów tego, są one bardzo złożone.

II Sobór Watykański ukazuje szczególnie ścisły związek wolności religijnej z chrześcijańskim objawieniem, o prawne rozumienie wolności religijnej zmagano się mocno jeszcze na samym Soborze. Sobór ogłasza jednocześnie,

że wolność ta, jak również inne wymogi rozumu ludzkiego zostały w przebiegu stuleci coraz pełniej poznane — nie wdając się w wyjaśnienie problemu, jakie rzeczywiście były te siły napędowe (polityczne i ideowe), które na długo przed Soborem nadały tym wolnościom charakter konstytucyjny.

Decydujący cytat z tekstu Soboru: „To, co obecny Sobór Watykański oznajmia o prawie człowieka do wolności religijnej, ma fundament w godności osoby, której to godności wymagania uświadomiły się pełniej rozumowi ludzkiemu dzięki doświadczeniu wieków. Co więcej, owa nauka o wolności ma korzenie w boskim Objawieniu, wobec czego chrześcijanie z tym większą czcią powinni je przestrzegać” (Deklaracja „*Dignitatis humanae*” o wolności religijnej 1965 Nr 9).

Jeżeli spojrzymy na historię praw człowieka i podstawowych wolności, tak jak ją w dużym skrócie przedstawiliśmy, to tytuł tego artykułu: „Prawo naturalne o wciąż stojącej się treści”, który został sformułowany jako termin „prawo naturalne” został ze względów metodycznych zastąpiony przez „moralność naturalną”) jest już w zasadzie omówiony. W tym miejscu rozprawa ta mogłaby właściwie zostać zakończona:

Ale tu moglibyśmy zostać zaskoczeni pytaniem pełnym obaw, czy przez takie postawienie sprawy moralny i prawny rozwój ludzkości nie zostałby wydany na łaskę procesu, którego konsekwencji nie można by przewidzieć. Sądzę, że obawa ta jest na dłuższą metę nieuzasadniona. Przede wszystkim spojrzenie, które rzuciliśmy na historię, mimo iż było ono niepełne, dowodzi, że świadomość prawna ludzkości jako całości nie cofała się, lecz była w pozytywnym sensie progresywna. Dlaczego więc miałoby się to w sposób zasadniczy zmienić?

Uważałbym za o wiele bardziej niebezpieczne, gdybyśmy z fałszywej lęklivosti chcieli w sposób absolutny ograniczyć świat w jego moralnej i prawnej świadomości do stanu obecnego. Zachowalibyśmy się wówczas jak przewrotni Archimedajczycy, którzy zamiast szukać punktu, z którego mogliby poruszyć świat, poszukają stanowiska, z którego mogliby pozwolić światu zastygnąć w jego stanie obecnym. To sprzeciwiałoby się głęboko istocie objawienia, jako skierowanej ku przyszłości perspektywie owej nadziei.

Jeżeli jednak przez to zatroskane pytanie o ważność maksym moralnych i prawnych miałaby być wyrażona obawa, że mogłoby dojść znów do zniszczenia prawa jak w narodowym socjalizmie i innych systemach totalitarnych, to trzeba wskazać na to, że ani ontologiczno-statyczne, ani antropologiczno-ewolucyjne pojęcie prawa nie mogłoby takich katastrof powstrzymać lub ich popierać.

Aby uniknąć poważnych nieporozumień, należy tu wyraźnie stwierdzić, że ewolucyjny punkt widzenia procesu historycznego i wypracowywania moralnych i prawnych maksym nie tylko nie wyklucza, lecz także pozytywnie włącza istnienie pewnych punktów stałych, pewnych konstant, a nawet,

w określonych warunkach, pewnych punktów końcowych w poszczególnych etapach rozwoju. Ewolucyjny punkt widzenia rzeczy nie musi i nie może być utożsamiany z totalnie relatywizującym historyzmem. Są pewne punkty, poza które nie może się cofnąć żadne cywilizowane państwo, bez narażenia się na dyskwalifikację przez opinię światową.

Jeżeli wyjdziemy z założenia, że nasze prawa człowieka i podstawowe wolności oraz fundamentalne formy instytucjonalne życia społecznego (małżeństwo i rodzina, własność, państwo, relatywna autonomia wolnych stowarzyszeń itp.) są wynikiem liczącego sobie tysiące lat procesu optymalizacji i dlatego nie wolno ich lekkomyślnie zarzucić; nie jest to więc nic innego, jak tylko opowiedzenie się za antropologiczną mocą wiążącą tego rodzaju maksymy i formy społecznego współżycia.

Jest to najgłębsze jądro „konserwatywnego” myślenia, które nie stoi w opozycji do każdej zmiany, lecz jest nastawione na rozróżnienie między zmianą prawdziwą a fałszywą, między prawdziwym i fałszywym „postępem”. Co zaś jest właściwe, a co fałszywe, nie wynika dla „konserwatysty” z mniej lub bardziej samowolnej miarodajności społeczno-futurystycznych wyznań wiary pretendujących do absolutnej ważności, lecz dla niego nicią przewodnią o istotnym znaczeniu dla działania praktycznego i politycznego jest właśnie owa antropologiczna moc wiążąca norm i form życia moralnego i prawnego, wykształconych w toku długich procesów historycznych.

Takie przyznanie się do antropologicznie obowiązujących doświadczeń historii za Hermannem Lübbe będzie w stanie zaakceptować „regułę rozdzielczą obowiązku przeprowadzenia dowodów” Hermanna Lübbe, według której postęp czy to w nauce, czy w polityce, a nie tradycja wymaga uzasadnienia. Tego rodzaju założenie obowiązków uzasadnienia nie ma nic wspólnego z upodobaniem w tym co stare. Jest ono konsekwencją postępowania wynikającą ze zrozumienia faktu, że ogół sytuacji i norm, które warunkują nasze istnienie, jest zbyt złożony, ażeby możliwe było wyraźne udowodnienie lub zaprzeczenie ich sensowności. Dlatego nie pozostaje nic innego, jak tylko zawierzyć owym stanom i obowiązującym normom, aż do udowodnienia ich przeciwieństwa. Można naturalnie wykazać przeciwieństwo, ale zawsze tylko, w przypadkach szczegółowych. Kto chce coś zmienić, może ów proces prowadzić, ale należy go obciążyć obowiązkiem przeprowadzenia dowodu. Jeżeli obowiązek ten znosi łatwo, to i działanie naszkicowanej reguły rozdzielczej obowiązku przeprowadzenia dowodów jest małe, tzn. że nie przeszkadza ona zachodzącym zmianom. Jeżeli jednak obowiązek jest trudny do zrealizowania oznacza to, że działanie przeszkadzające zmianom wypływające z tej reguły jest rozsądne (vernünftig)<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> H. Lübbe. *Lebensqualität oder Fortschrittskritik von links*. „Schweizer Monatshefte” 53:1973 H. 4. s. 606 nn.

Być może rozważania te nie uśmierzą trosk tych, którzy chcieliby wydobyć z teorii prawa naturalnego więcej pewności, więcej stałości niż może im zapewnić wskazanie na antropologiczną moc obowiązującą norm moralnych i prawnych i instytucji, która kształtowała się w długich, historycznych procesach. Ale w takim przypadku uprawnione jest pytanie, czy aby w ten sposób nie dąży się do pewności pozornej.

Prawdopodobnie można się będzie łatwiej uwolnić od skostniałego pojmowania prawa naturalnego, a właściwie od myślenia prawniczego na bazie skostniałego (ontologicznego) pojmowania natury, jeżeli uzmysłowimy sobie, że prawo naturalne — nawet jeśli tylko zwane „wtórnym” prawem naturalnym — usprawiedliwiałoby istnienie instytucji, których dziś nie chcielibyśmy z nim łączyć w żaden sposób; np. niewolnictwo, którego istnienie zostało poparte rozważaniami w duchu prawa naturalnego przez Arystotelesa (polit. 5), a nawet jeszcze przez Tomasza z Akwinu (S.T. II-II, qu. 57 a. 3 ad 2; II-II qu. 104, a. 5c i 6 ad 2). Nie da się już zaakceptować także i tego, że podporządkowanie kobiety mężczyźnie w formach, które wówczas były znane, w samej chociażby Biblii, traktowane było niemalże jako konsekwencja *conditio naturalis* obydwu płci.

Już Tomasz z Akwinu zdawał sobie sprawę z historyczności prawa, jeśli chodzi o zastosowanie zasad naturalno-prawnych w konkretnych warunkach społecznych. Odrzucił on, na co wskazuje Franz-Martin Schmölz, „konstruowanie systemu prawa naturalnego („et sic jus positivum... non potest oriri a jure naturali”) w postaci raz na zawsze ustalonych zdań konkludujących („conclusio ex principiis”). Byłoby to zbyt proste, można byłoby bowiem w pewnym momencie sporządzić katalog i oszczędzić sobie myślenia po wsze czasy”<sup>11</sup>.

W przeciwieństwie do tego pozostawił Tomasz „jedyną drogę wyprowadzenia z prawa naturalnego prawa pozytywnego — *modus determinationis* („alio modo oritur aliquid ex justo naturali per modum determinationis, et sic omnia justa positiva vel legalia ex justo naturali oriuntur”), stale na nowo podejmowanemu trudowi myślenia człowieka rozumnego [...]. Determinacja ta wystawiona jest nieprzerwanie na możliwość błędu i tym samym musi nieustannie być przed nim chroniona. Prawo naturalne jest więc i pozostanie nie jako usamodzielniony zawieszony w próżni problem, lecz jako problem człowieka rozumnego i społecznego, który ma za zadanie troszczyć się o odnowę porządku społecznego w każdym czasie”<sup>12</sup>.

Jeśli się ów czasowo uwarunkowany, tj. historyczny aspekt wkomponuje do problematyki prawa naturalnego, to wówczas staje się bardziej zrozumiałe, dlaczego we względnie statycznych i stacjonarnych społeczeństwach (jak arystotelesowskie czy św. Tomasza) pewne odziedziczone, a przecież w za-

<sup>11</sup> F. M. Schmölz. *Chance und Dilemma der politischen Ethik*. Köln 1966 s. 44.

<sup>12</sup> Tamże.



sadzie historyczne struktury i instytucje, jak np. niewolnictwo czy też podporządkowanie kobiety władzy dyktatorskiej mężczyzny mogły być odbierane jako „naturalne” lub „naturalno-prawne” i z tego powodu zostały do pewnego stopnia zabezpieczone. W pewnym sensie i tu także chodzi o „normatywność stanu faktycznego”. Trzeba też uzmysłwić sobie, że co najmniej pewne części „filozofii prawa naturalnego” dawnych czasów były w rzeczywistości częścią prymitywnej „socjologii” przeszłości. Tak więc można w stosunku do niko-machejskiej etyki Arystotelesa powiedzieć, że jest ona, w każdym bądź razie miejscami, „socjologią” starogreckiego państwa — miasta. „Niehistoryczność” myślenia byłaby tym samym nie immanentną słabością, lecz wyrazem statycznego i stacjonarnego porządku społecznego, odbieranego poprzez pradawne zwyczaje jako „naturalny”, a stąd jako niezmienny.

Człowiek musi swoją „naturę”, tzn. siebie samego jako **osobę** (każdy człowiek jest *personne située*) aktualizować w społeczeństwie podporządkowanym procesowi historycznemu. Ta aktualizacja będzie wyglądać różnie, w zależności od kręgu kulturowego, stopnia rozwoju cywilizacyjnego i intelektualnego.

W ten sposób weszliśmy w styczność z prądami i kierunkami kulturowo-antropologicznymi w ramach socjologii, szczególnie zaś niemieckiej antropologii kulturowej (H. Schelsky, R. Koenig, A. Gehlen i inni).

Jeśli chodzi o kwestię mocy wiążącej norm i instytucji poza sferę myślenia filozoficznego, to mamy do czynienia z dwoma przeciwstawnymi sobie ujęciami: **behawiorystycznym** i **kulturowo-antropologicznym**. Kierunek behawiorystyczny skłania się do koncepcji „normatywności stanu faktycznego”, tzn. do dopasowania norm do stale zmieniającego się zachowania ludzi, podczas gdy kierunek antropologii kulturowej skłania się do tezy, że zachowanie ludzkie musi być „kanalizowane” przez „normy” oraz wspierane i odciążane przez stabilizujące „instytucje”. Przy tym okaże się prawie zawsze, jak utrzymuje Schelsky, że „przeciwieństwo normy i rzeczywistości należy do istoty społecznego przekształcenia się zachowań. Normy zawsze będą pozostawać bardziej idealne niż faktyczne zachowania. Kradzież będzie zawsze i z zasady zakazana i obwarowana sankcjami. Tym nie mniej zawsze będą się zdarzać przestępstwa naruszenia własności. Dlatego antropologia kulturowa stoi na stanowisku, że „w określonej tradycji kulturowej raz osiągnięte absolutne (sic!) wartości moralne nie mogą być nigdy odrzucone przez faktycznie występujące: słabnącą ludzką dyscyplinę i zdolność do rezygnacji”<sup>13</sup>.

Antropologia społeczna jest zdania, że norm nie można „dowolnie” zmieniać i ustalać ciągle na nowo. „Nie opuściliśmy przecież drzew przed chwilą”<sup>14</sup> mówi Schelsky odnośnie koncepcji moralności z *Raportu Kinseya*. **Wbrew**

<sup>13</sup> H. Schelsky, *Soziologie der Sexualität*. Hamburg 1955 s. 36 n.

<sup>14</sup> Tenze, *Die Moral der Kinsey-Report*, „Wort und Wahrheit” 9:1954 s. 423.

temu stanowisku — z czego warto sobie zdać sprawę — behawioryści byliby tendencyjnie bardziej gotowi „wspiąć się na drzewa”, o ile by to weszło powszechnie w modę.

Również antropologowie kultury i antropologowie społeczni nie traktują tej „nie-dowolności” większości obowiązujących norm w żadnym wypadku jako sztywnej i nienaruszalnej — w sensie prawd absolutnych, lecz jako względną, choć zachowującą ważność w dłuższych okresach czasu, pozostającą w odniesieniu do danej kultury. Chcą oni jednak przeciwstawić się stałej antycypacji „normatywności stanu faktycznego” w sensie nieprzerwanej akrobatyki dopasowywania się „do dołu”, aczkolwiek także antropologowie kulturowi nie mogą zagwarantować, że któregoś dnia znów nie wylądujemy „na drzewach”.

Naszą główną troską nie może być w obecnej sytuacji na świecie utrzymanie „czystej” nauki prawa naturalnego opartej na koncepcji statyczno-ontologicznej. Potrzebujemy dziś sprzymierzeńców w walce o utrzymanie owego humanum w świecie nie mogącym odetchnąć od zagrożeń ideologicznych i wojennych. W tej sprawie sprzymierzeńcami mogą być także niektórzy antropologowie kulturowi.

W świecie pluralistycznym, w którym żaden Kościół i żaden Orbis christianus nie są już w stanie autorytatywnie zalecić światu normy prawa naturalnego i nalegać na ich przestrzeganie, istnieje, moim zdaniem, jeszcze tylko możliwość dążenia do pewnego rodzaju „skoncentrowanej akcji” wszystkich zajmujących się nauką, którzy — jeżeli nawet wychodzą częściowo z odmiennych punktów widzenia i posługują się terminologią, odbiegającą od naszej — dochodzą do „wypowiedzi o paralelnym znaczeniu w stosunku do naszych (Schelsky) i odrzucających zarazem skracanie wymiaru ludzkiej rzeczywistości przez ideologie totalitarne.

Do takiej skoncentrowanej akcji mogłyby być włączone następujące przesłanki myślowe (przy czym zestawienie to nie posiada aspiracji, aby być pełnym):

- podstawowe przesłanki, w szczególności zaś zasady katolickiej nauki społecznej
- ewangelicka teologia „porządków” (Theologie der „Ordnungen”) E. Brunnera
- socjologiczna i (ewangelicko-teologiczna dyskusja wokół „instytucji”
- „socjalno-prawne” koncepcje tzw. „socjalistów z katedry” (Kathedersozialisten) i z końca XIX wieku
- klasycy konserwatywni: E. Burke, F. Gentz, N. Berdjajew, E. Jünger i in.
- poszczególni współcześni przedstawiciele nauk humanistycznych: A. Gehlen, K. Lorenz, K. Steinbach, H. Schelsky i in.

To, co przyzwyczajono się określać jako „historyczność prawa naturalnego”, pojawiło się na nowo właściwie dopiero od Piusa XII (1939–1958) w polu

widzenia magisterium Kościoła. W wielce wówczas cenionej przemowie z 13 X 1955 r.<sup>15</sup> wyjaśniał Pius XII między innymi: „Studium historii i rozwoju prawa od najdawniejszych czasów poucza, że z jednej strony przemiany stosunków gospodarczych i społecznych (czasem także politycznych) domagają się nowych form tych postulatów prawa naturalnego, których panujące dotychczas systemy nie są w stanie zrealizować; z drugiej jednak strony, że przy tych przemianach podstawowe wymagania natury ciągle powracają i przynoszą się z większym lub mniejszym nasileniem z jednej generacji na drugą”.

Między Piusem XII a Janem XXIII (1958–1963) przesuwają się raz jeszcze akcenty i to w dość istotny sposób. Podczas gdy dla Piusa XII prawda, a szczególnie dogłębne poznanie norm prawa naturalnego jako posiadanie „obiektywnej” prawdy przez Kościół i urząd nauczycielski, przedstawiane jest w taki sposób, że wszystkie inne instancje opinii publicznej, nauki, środków masowego przekazu pojawiają się w roli słuchaczy a najwyżej odbiorców, to Jan XXIII ocenia te problemy w sposób o wiele bardziej zróżnicowany. Jemu nie zależy tak bardzo na prawie wyłącznym żądaniu absolutnej, wiecznej, niezmiennej prawdy dla Kościoła i jego urzędu nauczycielskiego, co zresztą w świecie szarpanym sprzecznościami światopoglądowymi nie jest możliwe do osiągnięcia z piedestału urzędu nauczycielskiego. Poglądowi temu daje wyraz przede wszystkim w encyklice „*Pacem in terris*” (1963). Według niego prawda konkretyzuje się, poznanie prawdy wyrasta z „prawdziwości” wzajemnych stosunków międzyludzkich. Opierając się na nadziei rozsądnego zrozumienia i miłości między ludźmi Jan XXIII wierzy w realizację „prawdziwości” w stosunkach międzyludzkich jako zasady umożliwiającej każde poznanie prawdy. Prawda nie istnieje już tylko jako posiadany, strzeżony i autorytatywnie interpretowany, obiektywny „depozyt”. Prawda — odnoszona do społecznych stosunków międzyludzkich — musi się dokonywać w wolności ludzi, jako społeczny proces odkrywania prawdy.

Według Jana XXIII „stawanie się prawdy” żyje z tego, że „dzięki niej ludzie, współdziałając ze światłem prawdy, przekazują sobie wzajemnie swą wiedzę, mogą bronić swych praw i wypełniać obowiązki, otrzymują zachętę do starania się o dobra duchowe, słusznie cieszą się wspólnie z każdej rzeczy pięknej, bez względu na jej rodzaj, stale pragną przekazywać innym to, co w nich jest najlepsze, starają się usilnie przyswajać sobie duchowe wartości posiadane przez innych. Wartości te oddziałują pobudzająco i kierowniczo zarazem na wszystkie sprawy dotyczące nauki, gospodarki, stosunków społecznych, rozwoju i ustroju państwa, ustawodawstwa oraz innych elementów, składowych i rozwojowych doczesnej wspólnoty ludzkiej”<sup>16</sup>.

Zgodnie z klimatem encykliki „*Pacem in terris*” mógł Paweł VI proklamować:

<sup>15</sup> *An das Centro Italiano per la Riconciliazione Internazionale*. AAS 47:1955 s. 672–682.

<sup>16</sup> *Pacem in terris* nr 36.

jeszcze podczas Soboru w swojej pierwszej własnej encyklice „*Ecclesiam suam*” (6 VIII 1964) ów w międzyczasie tak bardzo nadwyrężony „dialog” nowym stylem łączności Kościoła ze światem<sup>17</sup> i II Sobór Watykański mógł ocenić, jak wiele w poznaniu prawdy, w odniesieniu do „natury” człowieka i współżycia ludzi w społeczeństwie, zawdzięcza Kościół światu i jego dążeniu do prawdy. „Doświadczenie minionych stuleci, postęp nauk, bogactwo złożone w różnych formach kultury ludzkiej, w których okazuje się pełniej natura samego człowieka i otwierają się nowe drogi do prawdy, przynosząc korzyść także i Kościołowi”<sup>18</sup>.

Zgodnie z tym, ta uprzednio przeze mnie wspomniana, skoncentrowana akcja, która razem z nami doszła do „stwierzeń o paralelnym znaczeniu odnośnie życia społecznego, byłaby dokładnie na linii owej gotowości do rozmów, która w nauczaniu Kościoła ujawnia się od Piusa XII, przede wszystkim zaś od Jana XXIII i Soboru w przeciwieństwie do zbyt silnego dążenia do wyłączności, jakie miało miejsce w przeszłości.

Sądzę, że w wyniku tych rozważań nie można lepiej tego ująć niż słowami znanego wiedeńskiego etyka społecznego Johanna Messnera, który w piątym wydaniu swego epokowego dzieła „*Das Naturrecht*”<sup>19</sup> napisał: Należy to „do istoty stosowanego prawa naturalnego, że jest ono w znacznej części prawem naturalnym w procesie stawania się (*werdendes Naturrecht*). Gdyż po pierwsze: Urzeczywistnienie wymogów prawa naturalnego zakłada wgląd w naturę rzeczy, która jeśli znajduje się w pełnym rozwoju, może się wymykać ocenie jej naturalnoprawnej ważności. Następnie: Jeśli nawet można by ją wyraźnie poznać, to skuteczne nowe rozporządzenia prawne (*rechtlche Neuregelungen*) zakładają niezbędny rozwój świadomości prawnej społeczeństwa. Poza tym: Ponieważ w ustroju prawnym (*Rechtsordnung*) chodzi o regulację roszczeń wynikających z określonych interesów w procesie rozwoju prawnego biorą udział przeciwstawne sobie siły społeczne, które w szerokim wymiarze pozwalają urzeczywistniać się porządkowi naturalno-prawnemu tylko w procesie nieustannego tworzenia się. Wreszcie: Jeżeli w ciągu rozwoju prawnego porządek prawny społeczeństwa kształtowany jest dalej zgodnie z wymaganiami (porządku) naturalno-prawnego, to wynik mierzony wg tego ostatniego będzie stale niedoskonały i niepełny, tak, że sumienie prawne musi znowu stanąć przed nowymi zadaniami. Z tych wszystkich powodów **urzeczywistnienie porządku naturalno-prawnego** ujmowane jest w stałym procesie stawania się, jest prawem naturalnym wchodzącym do danego systemu prawnego (*Rechtsordnung*) społeczeństwa, w dużej mierze jako wynik stającego się prawa naturalnego i jako jego punkt wyjścia”<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> AAS 56:1964 s. 609–659.

<sup>18</sup> *Gaudium et spes* nr 44, 2.

<sup>19</sup> Wien-Insbruck-München 1966.

<sup>20</sup> Tamże s. 365.