

Kontekst kulturowy recepcji i krytyki prawno-naturalnej myśli św. Tomasza z Akwinu

1. Postawienie problemu

„Quid leges sine moribus? Na cóż zda się prawo, jeśli nie pozostaje w służbie tego, co moralnie godziwe? To retoryczne pytanie stanowi motto rozważań. Można też powiedzieć, że dąży się w tej refleksji do odsłonięcia normy prepozytywnej konstytuującej aksjologiczny fundament prawa. Jednak *heureka* etosu prawa nie ma narzucać słusznego i pożądanego założenia aksjologicznego. Nie jest więc wypowiedzią poszukującą etycznej racji prawa w rozlicznych doktrynach społecznych, religijnych i filozoficznych. Uwaga koncentruje się na analizie przesłanki kształtowania się kultury prawnej zgodnej z treścią międzynarodowych aktów o charakterze prawnym lub quasi prawnym, kodyfikującym standardy postępowania funkcjonariuszy państwa wobec ludności. Jest to więc jedynie propozycja oglądu jednego z „aspektów problemowych” – by posłużyć się słownictwem Stanisława Ossowskiego – kwestii aksjologicznych podstaw prawa.

2. U źródeł współczesnych rozważań podstaw aksjologicznych prawodawstwa

Przeświadczenie, że władzę państwową ograniczają nadrzędne idee jest obecne w kulturze europejskiej od zawsze. Do czasu wojen religijnych XVI-XVII wieku dominowało religijne uzasadnianie ograniczenia arbitralności władzy. Istotną rolę odgrywał też nacisk grup dominujących (przywileje stanowe). Tymczasem od XVII wieku na pierwszy plan zaczynały stopniowo wysuwać się świeckie doktryny polityczne i prawne inaczej uzasadniające ograniczenie władzy. Poszukiwały uzasadnienia prawa do rządzenia w porządku doczesnym i w praktyce sprowadzały się do formułowania różnych wariantów teorii umowy społecznej. Stały się one podstawą rozwoju nowożytnych ustrojów demokracji. Już prawo rzymskie zabraniało tworzenia *societatem leoninam*, a więc tworzenia związków, z których korzyści mogłaby mieć tylko jedna strona. Logiczne więc było, że w ramach demokratycznych wersji teorii umowy społecznej dążono do rozwoju doktryn uściślających zakres praw i obowiązków człowieka (obywatela) i władzy. Odwoływano się przy tym do postulatów rozumu,

abstrakcyjnych zasad ogólnych, które powinny stać się podstawą wszelkiego porządku społecznego. Ponadto powoływano się na dane doświadczenia. Twierdzono, że skłaniają one do przyjmowania rozwiązań prawnych najwygodniejszych dla jak największej liczby ludzi (w praktyce dla zamożnego mieszczaństwa), a jednocześnie (w przeświadczeniu tych ludzi) humanitarnych. Kulturowych inspiracji rozwoju teorii umowy społecznej dostarczał etos mieszczański. Teoria umowy społecznej przyczyniła się do rozwoju nowożytnego konstytucjonalizmu oraz do kodyfikacji praw i wolności członków narodu politycznego. Do narodu politycznego długo nie zaliczano całych kategorii osób (np. Indian i Murzynów w USA). Ludzie niezamożni, a nawet dłużej kobiety, także bardziej były przedmiotem ochrony prawnej niż podmiotem prawa, co powodowało, że do początku XX wieku nie miały praw wyborczych.

Jednocześnie dla liberalnej burżuazji odwoływanie się do wartości tradycyjnych, a więc i do prawa naturalnego, było przejawem wstecznictwa, wspierania ancien régime. Natomiast badanie społecznych funkcji prawa, ujawniające strukturalne konflikty społeczne, czym zajmował się marksizm, zdawało się grozić chaosem rewolucji.

3. Niepokój XX i XXI wieku

Na przełomie XIX i XX wieku największy wpływ na myślenie prawnicze miał kontynentalny pozytywizm i różne odmiany tzw. realizmu czy funkcjonalizmu prawniczego. Pozytywizm kontynentalny analizował zależności wynikające z hierarchii aktów normatywnych i formalnych reguł rozstrzygających kwestię obowiązywania praw. Nie oceniał programowo ich treści ani źródeł legitymizmu. Realizm prawniczy uznawał zaś za oczywiste, że wszelka etyka możliwa jest jedynie, gdy zostanie ustanowiony jakikolwiek ład między ludźmi. To nie etyka określa według tej koncepcji granice państwa i władzy, lecz władza, dzięki której ludzie z naturalnego stanu dzikości przechodzą w stan kultury – według znanej formuły Tomasza Hobbesa – umożliwia życie etyczne. Takie podejście prowadziło niektórych teoretyków niemieckich początków XX wieku do kwestionowania istnienia prawa międzynarodowego. Nawiązywali do tego faszyci, a ostatnio neokonserwatywni, amerykańscy teoretycy państwa i polityki.

Najsilniejsza opozycja wobec takiego wolnego od wartościowania myślenia pojawiła się w tych gałęziach prawa, w których jego prymat najboleśniej godził w moralne zasady człowieka współczesnego, a więc właśnie w międzynarodowym prawie wojny. Demokratyzacja stosunków i rozwój technologiczny dotyczyły też wojska. W ich efekcie

powstawały ogromne armie narodowe. W czasie wojen ginął kwiat powołanej do nich młodzieży i bezbronna ludność cywilna. W związku z tym w kolejnych traktatach, najdobitniej w tzw. klauzuli Martensa do IV konwencji Haskiej z 1907 roku powoływano się nie tylko na literę prawa, ale i na ogólne zasady postępowania przyjęte między cywilizowanymi narodami.

Zapewne zupełnie niezależnie od tej humanitarnej refleksji wewnętrzna logika rozwoju prawoznawstwa prowadziła do stopniowego podkopywania wiary pozytywistów w możliwość wolnej od wartościowania nauki prawa. Kwestia naukowego statusu prawoznawstwa, odpowiedzi na pytanie co to jest prawo, wcale nie wydawała się na początku XX wieku bliższa. Czy rzeczywiście przedmiotem analiz prawniczych ma bezkrytycznie być to wszystko, co jako prawo zostanie określone przez siły polityczne aktualnie sprawujące władzę? A jeśli, jak coraz częściej sądzono, nie można na takiej podstawie konstruować przedmiotu nauki prawa, to w jaki sposób ten przedmiot wyznaczyć? W dobie narastania ruchów rewolucyjnych i nacjonalizmu proste powołanie argumentów pozytywistycznej nauki bowiem nie wystarczało. Refleksja nad statusem ontycznym prawa i naukowością prawoznawstwa prowadziła bądź ku socjologii, bądź – co tutaj ważniejsze – do rozważań metaprawnych, a więc do filozofii prawa, wtedy głównie do Kanta (Leon Petrażycki, Rudolf Stammler). Od strony praktycznej kwestia ta przybierała charakter sporu o udział czynnika ludowego w wymiarze sprawiedliwości (sąd przysięgłych). Od strony teoretycznej wymagała dostarczenia kryteriów oceny prawa stanowionego według zasad niezależnych od kaprysów władzy, nieudolności polityków i zmienności nastrojów społecznych. Jednak wybuch I wojny światowej poważnie wpłynął na przebieg debaty i w Europie nie udało się w pierwszych dekadach XX wieku uzyskać niezbędnego aksjologicznego konsensusu.

W czasie II wojny światowej rozpoczętej bezprawnym atakiem na Polskę, określanym przez Hitlera jako prewencyjna wojna w celu obrony pokoju, zwolennicy kultu siły ujawnili żelazną, zbrodniczą konsekwencję w realizacji przyjętych założeń ideologicznych. Zbrodnie wtedy popełnione, zwłaszcza ludobójstwo zorganizowane na skalę przemysłową przez hitlerowskie Niemcy poraziły ówczesnych ludzi. Z lektury wspomnień wynika, że zanim zbrodnie zostały popełnione, w zasadzie nikt – niezależnie od ideologii – nie wyobrażał sobie, że coś tak strasznego mogłoby się zdarzyć w sercu cywilizacji zachodniej. Fenomen buntu metafizycznego – używając określenia Alberta Camus – był też kompromitacją pozytywizmu prawniczego. Ostateczną konsekwencją metafizycznego buntu głoszącego możliwość ustanowienia poprzez kreatywną destrukcję całkowicie (totalnie) nowego, zaplanowanego świata stała się zbrodnia. Dla prawa największym wyzwaniem jest fakt, że w

wielu przypadkach zbrodni tych dokonuje się w majestacie (zbrodniczego) prawa. Kwestia etyki prawa, kryteriów oceny prawa z perspektywy świata wartości przestała być dla większości ludzi zagadnieniem związanym z poglądami politycznymi, przekonaniem religijnymi czy światopoglądowymi. Nie chodzi już o poszukiwanie podstaw prawoznawstwa czy teoretycznych fundamentów prawa. Zbrodnie przeciwko ludzkości, jak to: skrytobójstwa, tortury, ludobójstwo, zbrodnie wojenne i zbrodnie przeciw pokojowi, wobec których prawo pozostaje bezradne, uzmysławiają społeczności ludzkiej, że kwestia etycznych standardów prawa stanowionego jest centralnym zagadnieniem decydującym o przetrwaniu naszej cywilizacji i kultury, a nawet o przetrwaniu ludzkości. Nie chodzi o to, że ludzie wcześniej tak nie myśleli, lecz o to, że po drugiej wojnie światowej takie przekonanie stało się częścią powszechnego, kulturowego dziedzictwa Europejczyków. To powszechne przekonanie umożliwiło stopniowe przebicie się do warstwy międzynarodowego prawa traktatowego, a także do *ius cogens*, ogólnych zasad wyznaczających standardy przyzwoitości cywilizacyjnej w stosunkach człowiek – państwo. Był to więc czas narodzin współczesnych kodyfikacji praw człowieka. Dla prawnika powstało od razu zasadnicze pytanie, które wywołało ogromną polemikę w dobie procesu zbrodniarzy hitlerowskich (Trybunał Norymberski). Rozważano mianowicie, czy akty kodyfikujące zbrodnie przeciw ludzkości, w tym zbrodnie przeciw pokojowi mają charakter konstytutywny czy deklaratywny. To znaczy, czy zdefiniowanie ich w literze prawa było warunkiem *sine qua non* ich istnienia? Czy przeciwnie, owe kodyfikacje były rodzajem zebrania i spisania wcześniej istniejących praw, lecz w gruncie rzeczy nie stanowiły nowych reguł postępowania. W polskiej doktrynie prawa międzynarodowego przeważał ten drugi punkt widzenia, jednak sprawa była w istocie kłopotliwa.

4. Analityczne pojęcie sprawiedliwości w prawie

W sensie logiczno-formalnym za Chaimem Perelmanem można powiedzieć, że sprawiedliwy jest czyn zgodny z prawidłem, w myśl którego wszystkie istoty określonej kategorii mają być traktowane w pewien określony sposób. Samo to prawidło nie podlega żadnemu kryterium moralnemu. Prawidła sprawiedliwościowe można podzielić na kilka podstawowych typów: „każdemu według jego pracy”, „każdemu według jego zasług”, „każdemu to samo”, „każdemu według jego dzieł”, „każdemu według jego pozycji”, „każdemu według jego potrzeb”, „każdemu według tego co przyznaje mu prawo” (*dura lex sed Lex*). „Każdy” – może oznaczać wszystkich ludzi bądź jakąś kategorię osób (np. każdy górnik, każdy niepełnosprawny w stopniu lekkim). Przytoczone reguły mogą się też

nawzajem przenikać w konkretnych rozwiązaniach, a forma wyrażenia w prawie i sposób realizacji nadają im dopiero rzeczywistą treść społeczną. Takie określenie prawideł sprawiedliwości może pogodzić różne sposoby jej rozumienia i złączyć w sobie elementy racjonalne i emocjonalne, które koniecznie sprawiedliwości towarzyszą. Znacznie trudniej jest zdaniem Perelmana określić, kiedy jakieś prawo sprawiedliwości jest sprawiedliwe. Można jedynie domagać się od prawa sprawiedliwościowego, żeby nie było arbitralne a uzasadnione, by wynikało z pewnego systemu normatywnego.

5. Cywilizacja a prawo

Cywilizacja jest przeciwieństwem stanu natury. Mianem tym określa się ogół cech dużych wspólnot ludzkich najbardziej zaawansowanych w rozwoju. Tak pojęty zakres semantyczny słowa cywilizacja nie oddaje w pełni *patosu* tego terminu. Słowo „*civilitas*” w języku łacińskim oznacza uprzejmość, ludzkość. W naszym kręgu kulturowym pojęcie cywilizacji ma w nawiązaniu do łacińskiego źródłosłowa charakter wartościujący i dlatego w rozważaniach o kulturze za przeciwieństwo cywilizacji przyjmuje się nie stan natury, ale barbarzyństwo. Barbarzyństwo nie wyklucza bowiem wysokiego poziomu zorganizowania, czy wyrafinowanej techniki. Obozy w Oświęcimiu czy w Treblince, zorganizowane mordy w Katyniu i gułag sowiecki, to wytwory przerażającej aberracji w rozwoju ludzkości. Nie są one powrotem do jakkolwiek rozumianego stanu natury, natomiast są niebezpiecznymi przejawami barbarzyństwa. Cywilizacja rozwija się więc w stałym napięciu, każdego dnia musi pokonywać zagrożenie jakie niesie dla niej nie stan natury, ale właśnie barbarzyństwo. Tak było wielokrotnie w historii. Wiele cywilizacji upadło w wyniku najazdu barbarzyńców lub uzyskania przez nich przewagi społecznej, gospodarczej i politycznej wewnątrz społeczeństwa. Prawo stanowi integralną część cywilizacji w przyjętym w tym tekście jej rozumieniu, zarówno w swojej warstwie normatywnej, filozoficznej, jak i w ludzkim działaniu. Prawo wiąże się zarówno z przekonaniem o tym, co jest ważne w życiu jednostek, grup i narodów, jak również z typem i rozumieniem ludzkiej racjonalności, która jest podstawą formułowania wzorów postępowania i racją ich utrzymywania. Prawo zarówno chroni to, co uważamy za ważne (dobro prawne), jak również poprzez swoje zasady i orientację prospektywną wyraża tendencję do zmiany na lepsze, postępu. Inaczej mówiąc, prawo stabilizuje stan zastany i dynamizuje go w kierunku zgodnym z cywilizacyjnymi aspiracjami. Pojęcie współczesnej cywilizacji zachodniej determinuje nasze myślenie, bo w niej żyjemy. Cywilizacja ta, mimo naporu postmodernizmu, jako swój konstytutywny

składnik zawiera myślenie w kategoriach historii. Waloryzuje nie tylko stabilność, ale poprzez różne idee postępu także zmianę. Prawo w naszej cywilizacji reguluje stosunki między ludźmi pozwalając na organizację życia społecznego zgodnie z interesami jednostek, grup i narodów. Robi to poprzez społecznie i instytucjonalnie zdeterminowany proces uzgadniania stanowisk, jest więc wynikiem *sui generis* „umowy społecznej”. Rozumie się ją nie tylko jako fikcję z zakresu doktryn politycznych (myśli Marsyliusza z Padwy, Tomasza Hobbesa, Johna Locka czy Jean Jacques Rousseau), ale także jako realny socjo-polityczny proces społeczny. Gustav Radbruch, jeden z najwybitniejszych prawników niemieckich XX wieku, którego idee stały się inspiracją działań Trybunału Konstytucyjnego w Karlsruhe wyróżniał w prawie trzy fundamentalne elementy. Są to : 1) reguła postępowania dającą pewność jak mamy się zachować, czyli tzw. prawo pozytywne; 2) zasada sprawiedliwości rozumianej zgodnie z rzymską tradycją jako oddanie każdemu tego, co mu się zgodnie z właściwym danej kulturze poczuciem słuszności należy (*suum cuique tribuere*); 3) zasada racjonalności, czyli celowości rozumianej jako empirycznie uzasadniona użyteczność danego prawa z punktu widzenia wartości i celów stawianych przed danym unormowaniem. Jak wiemy każdy projekt prawa ustanawiający nowe reguły lub zmieniający stare musi mieć swoje uzasadnienie, projekty nowych praw w Polsce zawierają uzasadnienie pisemne. Projekt taki powinien być przedmiotem dyskusji przebiegającej w sposób określony kulturą prawną i polityczną społeczeństwa. Dyskusja taka jest warunkiem *sine qua non* demokratycznego charakteru ustroju państwa. Decyzje podejmowane na podstawie tak sformułowanych praw także wymagają uzasadnienia racjonalnego (w tym na żądanie musi to być uzasadnienie pisemne np. wyroku sądowego). Ponadto musi istnieć wcześniej możliwość podjęcia merytorycznej dyskusji na temat zasadności konkretnej decyzji, gwarantuje to konstytucyjne prawo do sądu w każdej spornej sprawie i prawo apelacji.

Cywilizacja jako zjawisko społeczne jest czymś żywym i zmiennym. Można ją w analizach „urzeczowić” i mówić o niej z perspektywy „archeologa”, w tym „foucaultiańskiego” archeologa wiedzy. Jednak w praktyce cywilizacja stanowi integralną część środowiska, które współokreśla naszą świadomość jako jednocześnie podmiotów i przedmiotów doświadczenia. Fundamentem żywej cywilizacji rozumianej jako dziedzictwo i zadanie w procesie wychowania jest pojęcie prawdy. Gdy wypowiadamy się o tym, co dotyczy podmiotu, to gdzieś na końcu musi być stwierdzenie na temat tego jak postrzega się świat, według jakich kryteriów dokonuje się wyborów, co jest wartościowe lub nie. Każdy musi więc starać się na swój użytek dotrzeć do prawdy, zrozumieć siebie w kontekście

społecznym, a suma tych przekonań tworzy lub niszczy cywilizację. Filozofowie określają tę egzystencjalną sytuację człowieka wolnością.

6. Prawda jako kategoria myślenia o prawie i cywilizacji

Jak wiele słów określających najważniejsze kwestie w życiu człowieka prawda pozostaje istotnym i niedookreślonym pojęciem kultury, filozofii i innych dziedzin ludzkich dociekań. W rozważaniach pominąć można wiele wątków powtarzanych w opracowaniach filozoficznych, ale dla tej analizy pobocznych. Nie mówię o pojęciu prawdy w różnych działach i paradygmatach nauki, czy o prawdzie koherencyjnej drogiej badaczom historii systemów pojęć i logikom. Na potrzeby prowadzonych analiz wyróżnić natomiast można cztery rozumienia prawdy, użyteczne przy samookreślaniu się człowieka jako podmiotu prawa w kulturze.

6.1 Prawda klasyczna

W pierwszym, klasycznym sformułowaniu przez prawdę rozumie się zgodność słów opisujących rzeczywistość ze stanem faktycznym. To znaczy, jeśli twierdzę, że w danym pokoju jest jedno okno, to zdanie to będzie prawdziwe, jeśli rzeczywiście jest tam jedno okno. Inaczej zdanie to będzie fałszywe. Fałsz może wynikać albo z błędu albo z kłamstwa. Kłamstwo jest wtedy, jeśli wiedziałem, że w tym pokoju jest jedno okno, ale z jakiś powodów świadomie powiedziałem nieprawdę utrzymując, że okna nie ma, lub jest tam wiele okien. Klasyczna prawda bowiem jest jaka jest, natomiast kłamstwo może mieć postać różną, ma wyraźnie bardziej elastyczny charakter. Pomijam kwestie szczegółowe, np. problem definicji okna. Może on wystąpić, jeśli stwierdzimy, że w sali jest tylko mały lufcik. Te kwestie metodologiczne mają jednak charakter wtórny, choć w życiu trzeba o nich pamiętać.

6.2. Prawda życia.

Po drugie mówi się o prawdzie życia. Mówi się, że „prawdą jest Chrystus”. Zdanie to wyraża przekonanie – oparte na wierze – o autentyczności życia i myślenia zgodnego z wartościami głoszonymi przez Jezusa z Nazaretu. Życie zgodnie z nauką Zbawiciela pozwala – według tych przekonań – najlepiej wyrazić człowieczeństwo. W tym ujęciu prawdą nie jest już tylko stosunek wypowiedzianych słów do stanu faktycznego. Jak wiemy można doskonale znać fakty na temat życia Chrystusa, tak jak można znać liczne koncepcje etyczne czy poglądy moralne, jednak ich znajomość nie ma automatycznie wpływu na to, według jakich

zasad sami żyjemy. Nawet jeśli idąc śladem filozofów starożytnej Grecji w mądrości poszukuje się źródła moralności, trzeba pamiętać, że przecież mądrość nie wynika nieuchronnie z wiedzy rozumianej jako znajomość pewnego kwantum informacji czy koncepcji. Prawdą życia określić należałoby więc prawdziwą postawę człowieka, jego emocjonalny, intelektualny, znajdujący wyraz w dyspozycjach do określonego zachowania stosunek do świata, do innych ludzi i uznawanych przez nich zasad postępowania. Ocena postawy wymaga więc odniesienia do jakiegoś zewnętrznego kryterium, które pozwalałoby nam mówić o tym, że ktoś ma postawę prawdziwą, a ktoś inny fałszywą. Na potrzeby prawa i życia obywatelskiego takim kryterium we współczesnej cywilizacji zachodniej jest historycznie ukształtowany szacunek dla obiektywnie ujętej godności człowieka. Uznanie człowieczeństwa za naczelną wartość, najważniejsze dobro prawnie chronione, wynikać może z różnych inspiracji religijnych, czy świeckich. Wspólnym mianownikiem dla nich jest nie intencja, ale skutek, to znaczy uznanie konkretnych wzorów zachowań określających funkcjonowanie dużych grup ludzkich zorganizowanych w państwa. Paradoksalnie jednym ze skutków uznania przyrodzonej godności człowieka zobiektywizowanej w prawie jest szacunek dla różnorodności myśli, wyznań, przekonań i poglądów. Zgodnie z tym stanowiskiem nikt nie może nikogo, nawet samego siebie pozbawić człowieczeństwa, nawet największy zbrodniarz powinien być traktowany w sposób ludzki. Inaczej nasz stosunek do człowieka, a poprzez niego i do całego świata, będzie oparty na fałszywych przesłankach. Pojęcie prawdy życia jest trudne. Bardzo długo w historii prawda życia była źródłem wielu konfliktów, a spory o nią prowadziły do najokrutniejszych walk w dziejach ludzkości, wojen religijnych czy innych sporów ideologicznych. Ostrożność w eksponowaniu filozoficznych i religijnych źródeł praw człowieka nie wynika więc z oportunistyki, czy bezideowości, ale z mądrości historycznej i odpowiedzialności za los wspólnoty ludzkiej. Prawa człowieka stwarzają więc jedynie forum do dialogu wspólnoty ludzkiej, nie narzucają jednak żadnej odpowiedzi egzystencjalnej po co, dlaczego i jak żyć. Takie podejście może pozwolić na obronę godności ludzkiego życia przez osoby podążające do prawdy różnymi drogami. Warto podkreślić, że twierdzenie o braku jakiegokolwiek prawdy życia rodziłoby poważne konsekwencje dla teorii wychowania. Każde tego rodzaju twierdzenie jest – na gruncie analizy samego pojęcia – wewnętrznie sprzeczne i z tego powodu fałszywe. Milczenie o prawdzie życia w teorii wychowania nie jest więc wyborem, np. tolerancji światopoglądowej, ale zasadniczym, dyskwalifikującym daną teorię brakiem – pisał o tym pięknie Karl Jaspers. Teoria nie zawierająca pierwiastka prawdy życia nie jest bowiem inna, jest po prostu błędna. Ocena prawdy życia potrzebna jest człowiekowi na prywatny użytek nie po to, by

kogokolwiek sądzić, ale by zrozumieć siebie oraz świat i zachować życie. W prawie publicznym natomiast prawda zobiektywizowana w pojęciu godności człowieka stała się wartością rozświetlającą szlak wędrówki historycznej wspólnot ludzkich. Nie jest zadaniem latarnika sterowanie okrętem. Szacunek dla godności człowieka daje szansę na ominięcie największych tragedii i nieszczęść w podróży do zrozumienia sensu ludzkiego życia. Pozwala korzystać z mądrości dziejów.

6.3. Prawda otwartości.

Po trzecie w tradycji humanistycznej prawdą jest proces poszukiwania odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące zarówno faktów jak i wartości. Tak rozumiana prawda wiąże się z charakterystyczną dla cywilizacji zachodniej krytyczną refleksją nad własnymi podstawami. Praźródłem takiego rozumienia prawdy badacze doszukują się w starożytnej filozofii greckiej i tradycji ateńskiego *polis*. Prawdą jest więc stawianie pytań i poszukiwanie odpowiedzi. Prawda jest tu bowiem ustalana w procesie wymiany myśli, opinii i przekonań, który kształtuje oblicze współczesnego świata. Prawda otwartości jest więc zawsze prospektywna, stanowi dla człowieka zadanie. Antynomią tak rozumianej prawdy, czyli fałszem humanistycznym byłaby nieszczerłość. Sytuacja, w której wygłaszany jest jakiś pogląd lub twierdzenie, nie po to by coś zrozumieć lub komuś przekazać, ale po to, by załatwić sprawę. W prawie pojęciu prawdy jako otwartości odpowiada rzymskie pojęcie *bonae fidei*, dobrej woli. Bez dobrej woli, bez bezstronności i uczciwości sędziego nie mogłoby istnieć prawo i państwo zgodne z naszymi aspiracjami cywilizacyjnymi. Wyraża to sentencja z frontonu gmachu sądów warszawskich „Sprawiedliwość jest ostoją mocy i trwałości Rzeczypospolitej.” Jeśli więc chcemy, żeby sędzia mówił prawdę, to pragniemy przede wszystkim, żeby był uczciwy, co obok klasycznej prawdomówności oznacza odrzucenie stosowania sofistycznych reguł rozumowania. Sofiści uczyli się sposobu dyskutowania, dzięki któremu mogli udowodnić na życzenie klienta dowolną tezę. Sofiści nie wierzyli bowiem w *Logos*, czyli w terminologii mojego wywodu w prawdę, polegającą w ujęciu subiektywnym na dochowaniu dobrej wiary. Jak uczył św. Augustyn dochowanie dobrej wiary jest ważne nie tylko wobec osób nam bliskich, ale nawet wobec nieprzyjaciół na wojnie. Osiągnięcie otwartości możliwe jest dzięki mądrym towarzyszom człowiekowi w wychowaniu, tak aby wychowanek odważył się myśleć i dochował wiary samemu sobie w drodze do prawdy życia. Inaczej spotka go los Doriana Greya. Można powiedzieć, że trudno jest kochać bliźniego, jeśli nie kocha się własnego człowieczeństwa i trudno jest zrozumieć

innych, jeśli nie miało się odwagi zrozumieć siebie. Są to konieczne, jak się zdaje, warunki prawdziwej otwartości.

6.4. Prawda formalna (proceduralna).

Tam gdzie chodzi o załatwienie sprawy, mamy do czynienia z tzw. prawdą formalną czy inaczej mówiąc procesową. W filozofii odpowiada jej, *toutes proportions gardées*, pojęcie prawdy socjologicznej. Prawda formalna występuje w procesie cywilnym, a w prawie anglosaskim ma też znaczący wpływ na prawo karne. Prawdą nie jest tu stan faktyczny, nie ma też mowy o poszukiwaniu odpowiedzi na dręczące pytania, obojętna jest postawa wobec świata. Najważniejsze jest „załatwienie sprawy” między stronami sporu, które umawiają się ze sobą na określonych warunkach, na jakąś prawdę. I tak, ktoś winny jest mi 100 tysięcy złotych, ale mogę mieć kłopot z ich odzyskaniem, umawiamy się więc, że jest mi winien tylko 60 tysięcy, ale za to od razu mi je odda i taka umowa w formie ugody zostaje zawarta przed sądem. Tak więc sądy cywilne stosują prawdę proceduralną. Chodzi w niej nie o to jak jest, nie o poszukiwanie zrozumienia czy określenia egzystencjalnych podstaw ludzkiego istnienia, ale o „załatwienie sprawy”, rozwiązanie konfliktu. Strony sporu, zależnie od proporcji sił, środków i zdolności zgadzają się na jakąś fikcję, która staje się następnie podstawą dla dalszego funkcjonowania podmiotów we wzajemnych relacjach. Oczywiście prawda proceduralna jest powszechnie stosowana w grach jakie ludzie podejmują ze sobą w myśl znanej sentencji „życie to jest teatr, aktorowie wszędzie, kto nie gra patrzeć może, ale płacić będzie”. Należy jednak podkreślić, że także prawda proceduralna ma swoje zasadnicze warunki. Sposób negocjowania, zakres dowolności w przyjmowaniu stanu faktycznego, sposoby w jaki można wywierać wpływ na drugą stronę podlegają rozlicznym ograniczeniom. Jeśli żądałbym od kogoś nienależnego świadczenia, to takie żądanie byłoby bezprawne. W prawie ograniczenia te mają charakter sformalizowany, ale także na scenie życia poza salą sądową występują liczne ograniczenia w posługiwaniu się prawdą proceduralną. Ogólnie mówiąc, zakres i formy posługiwania się prawdą proceduralną zależne są od tego, jaką rolę w życiu indywidualnym i zbiorowym przypisujemy prawdzie klasycznej, prawdzie życia i prawdzie otwartości. Każde społeczeństwo musi posługiwać się konwencjami i negocjacjami, trudno więc wyobrazić sobie społeczeństwo „fundamentalistyczne” twierdzące zasadnie, że nie występuje w nim prawda proceduralna. Prawda proceduralna jest częścią naszego realnego funkcjonowania. Uznanie tego stanu jest też stwierdzeniem prawdziwym, na temat tego jak funkcjonuje człowiek jako istota społeczna. Ważne jest jednak, że konstytutywnym

elementem pojęcia prawdy proceduralnej jest ustalenie czegoś przez strony w ramach ogólnych zasad, czyli że zakres *ius dispositivum* (uzgodnień stron) musi być ograniczony przez postanowienia o charakterze *iuris cogentis* (zasad, których im zmieniać nie wolno). Społeczeństwo, kultura i cywilizacja, w której żyjemy określa przestrzeń i zakres w jakim możemy posługiwać się wszystkimi czterema rodzajami prawdy.

7. Konkluzje

Tomistyczna wizja prawa odegrała istotną rolę po II wojnie światowej w odnowieniu refleksji nad relacją *ius* do *lex*. Była inspiracją przewartościowania stosunku do kwestii aksjologii prawa i koncepcji prawa naturalnego przez wielu wybitnych prawników, na czele ze wspomnianym już wcześniej socjaldemokratą Gustavem Radbruchem. Zwolennicy tomizmu, m.in. Jacques Maritain mieli wpływ na sformułowanie w literze prawa podstawowych zasad wspólnoty ludzkiej skodyfikowanych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku. Jednocześnie jednak samo sformułowanie tych zasad wymagało przekroczenia granicy jednej inspiracji ideowej, religijnej czy politycznej. Tomizm dla współczesnego prawoznawstwa może być pewną inspiracją, stanowi ważny punkt wyjścia do dyskusji na temat aksjologicznych założeń ładu społecznego. Nie powinien jednak pretendować do roli podstawy legitymizmu porządku prawno-społecznego ani aspirować do roli uniwersalnej doktryny wyjaśniającej podstawy nowożytnego prawno-cywilizacyjnego ładu aksjologicznego. Integralnie teologiczny, mocno osadzony w socjo-kulturowych realiach Średniowiecza charakter myśli św. Tomasza stanowi poważny argument za ograniczonym i ostrożnym powoływaniem się na tomizm w badaniu podstaw moralnych współczesnego ładu prawnego.