

MAREK PIECHOWIAK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Uniwersytet Zielonogórski

PRAWO NATURALNE A PRAWA CZŁOWIEKA

STATUS QUAESTIONIS

Kategoria „prawa człowieka” postrzegana jest jako pełniąca w kulturze współczesnej funkcje analogiczne do tych, jakie pełniła wcześniej kategoria „prawo naturalne”: jedna i druga służy m.in. ugruntowaniu prawa pozytywnego (stanowionego) w standardach normatywnych niezależnych od ludzkiego stanowienia. Jednak z drugiej strony, kategorie te mogą być sobie przeciwstawione. Zamierzam spojrzeć na nie z punktu widzenia dwóch różnic, które miałyby w znaczący sposób faworyzować kategorię „prawa człowieka”, jako bardziej adekwatnie ujmującą elementy rzeczywistości istotne dla ugruntowania prawa pozytywnego. Po pierwsze, „prawo naturalne” zdaje się być kategorią tradycyjnie powiązaną z prawem w sensie przedmiotowym (pojętym jako zespół nakazów i zakazów), natomiast „prawa człowieka” to kategoria typowa dla prawa podmiotowego, które lepiej oddaje centralną pozycję

człowieka w prawie; po drugie, kategoria „prawa człowieka” pozwala dowartościować wolność jako istotny element doskonalący osobę, wolność, która miałaby wymykać się kategorii „prawa naturalnego”. Różnice te mogłyby świadczyć o istotnym postępie w ujęciu fundamentów prawa stanowionego i przesądzać o tym, że tradycyjne ujęcie prawa naturalnego jest dziś interesujące jedynie z punktu widzenia historii filozofii prawa, a nie z punktu widzenia rozwiązywania współczesnych zagadnień.

Analizując najbardziej tradycyjną z tradycyjnych doktryn prawa naturalnego – koncepcję Tomasza z Akwinu, argumentować będę, że w koncepcji tej zawarte są podstawowe elementy charakterystyczne dla współczesnych koncepcji prawa podmiotowego, które są istotne dla określenia relacji między prawem a człowiekiem, oraz że położenie akcentu na wolność jest zgodne z jednym z centralnych, choć dziś zapoznanych elementów Tomasza koncepcji prawa, mającej ugruntowanie w ujęciu człowieka jako osoby. W konsekwencji trzeba uznać, że wskazane argumenty nie są trafne w argumentacji na rzecz pomijania tradycji prawnonaturalnej we współczesnej refleksji nad podstawami prawa stanowionego.

Jednak uznanie aktualności tradycji prawnonaturalnej nie przesądza o tym, czy dogodniejszym terminem jest termin „prawa człowieka”, czy „prawo naturalne”. W drugiej części będę argumentował, że tradycja prawnonaturalna borykała się już z pewnym problemem natury terminologicznej, w wypowiedziach dotyczących prawa niezależnego od stanowienia, któremu podlega człowiek jako osoba. Argumentować będę na rzecz tezy, że przy wskazywaniu na fundamenty prawa pozytywnego, które są niezależne od stanowienia prawa, dogodniejszym terminem jest termin „prawa człowieka”, a nie „prawo naturalne”.

W OBRONIE TRADYCJI PRAWA NATURALNEGO

Prawo naturalne a elementy koncepcji prawa podmiotowego

W przypadku koncepcji, w której prawo naturalne, pojęte jako zespół norm nakazujących lub zakazujących pewnych działań, zostanie uznane za podstawowy punkt orientacyjny dla działającej osoby, zasadnicza odpowiedź na pytanie, dlaczego mam działać w określony sposób, brzmi: bo takie jest prawo, bo taka jest powinność. Ponieważ działanie jest fundamentalnym sposobem istnienia człowieka, jego spełnianiem się; zasadnie można takiej koncepcji postawić zarzut, że w jej ramach to przede wszystkim człowiek jest dla prawa, a nie prawo dla człowieka. W przypadku uznania, że podstawowym punktem orientacyjnym dla działającej osoby są prawa człowieka pojmowane jako prawo w sensie podmiotowym, określające, co jest czym prawem, co się komu należy, co jest czymś dobrem¹; zasadnicza odpowiedź na pytanie, dlaczego mam działać w określony sposób, brzmi: bo to jest dobre dla danej osoby, jest dla niej odpowiednie. W przypadku koncepcji opartych na prawie w sensie podmiotowym, to nakazy i zakazy (prawo w sensie przedmiotowym) są dla człowieka, a nie człowiek dla prawa.

Atrakcyjność tradycji prawnonaturalnej dla współczesnej problematyki ugruntowania prawa stanowionego, w znaczącym

¹ Z prawem podmiotowym mamy do czynienia wówczas, gdy posługujemy się formułami typu „mieć prawo do”. Spośród dwóch zasadniczych koncepcji prawa podmiotowego – „koncepcji korzyści” (*benefit theory*) i „koncepcji wyboru” (*choice theory*), przyjmuję tu – akceptowaną w międzynarodowej ochronie praw człowieka – „koncepcję korzyści”; szerzej na temat prawa podmiotowego w kontekście ochrony praw człowieka zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 183–193.

stopniu zależy od tego, na ile uwzględnia ona perspektywę wyznaczoną koncepcją prawa podmiotowego. Czy jednak możliwa jest współcześnie rehabilitacja tradycji prawnonaturalnej we wskazanym aspekcie? Czyż koncepcja prawa podmiotowego nie jest dzieckiem epoki oświecenia? Czyż nie jest oczywiste, że prawo naturalne to zespół norm (nakazów i zakazów)? Przedostatnie pytanie jest natury historycznej i nie zamierzam go szczególnie podejmować; przypomnieć tu trzeba, że nowsze badania historyczne pokazują, że koncepcję prawa podmiotowego można znaleźć już w XII wieku², a jej elementy – w prawie rzymskim i w starożytnej refleksji nad człowiekiem i sprawiedliwością³. Również prowadzona tu analiza Akwinaty koncepcji prawa jest przyczynkiem do postawionego zagadnienia historycznego.

Zanim sięgnie się do Tomasza z Akwinu koncepcji prawa naturalnego, trzeba przywołać podstawowy sposób pojmowania prawa przez Akwinatę. Kiedy mowa jest o prawie jako *lex*, najczęściej przywoływana jest definicja zawarta w traktacie o prawie z części I–II *Sumy teologii*: „prawo nie jest niczym innym, jak pewnym rozporządzeniem rozumu dla dobra wspólnego, pochodzącym od tego, komu powierzona jest troska o społeczność, promulgowane”⁴. Definicja ta nie rozstrzyga, czy prawo jest przede wszystkim zespołem norm, czy nie⁵. Dla podjętej tu pro-

² Zob. B. Tierney, *Origins of Natural Rights Language: Texts and Contexts, 1150–1250*, „History of Political Thought” 10 (1989) nr 4, s. 615–646; R. Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, München 1967.

³ Zob. R. Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge 1979, s. 8 nn. Szeroko na temat koncepcji prawa podmiotowego u Arystotelesa zob. F. D. Miller, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford 1995, passim; oraz poświęconą tej książce serię artykułów opublikowaną w „The Review of Metaphysics” 49 (1995–1996) nr 4, s. 731–907 (autorzy: J. Annas, J. M. Cooper, R. Kraut, R. T. Long, A. S. McGrade, F. D. Miller).

⁴ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, vol. 1, Torino 1963, I–II, q. 90, a. 4, resp.

⁵ Szerzej zob. w mojej pracy *Czy prawo naturalne to zespół norm?*, w: *Ecclesiae in iustitia servire. Opuscula Thaddaeo Walachowicz piaae memoriae dedicata*, red. F. Lenort, Poznań 2003, s. 11–20.

blematyki warte przypomnienia jest ogólne określenie prawa przyjęte przez Tomasza w *Summa contra Gentiles*: „prawo nie jest niczym innym, jak racją działania, wszelka zaś racja działania zawarta jest w celu”⁶. W tradycji filozoficznej sięgającej Arystotelesa cel działania to tyle, co dobro. To dobro jest racją działania. Zatem w perspektywie przyjętej przez Akwinatę, zasadnicza odpowiedź na pytanie, dlaczego działam, będzie wskazywała na dobro, a nie na powinność sformułowaną w postaci nakazu lub zakazu. W świetle przytoczonego określenia, prawo można opisać jako zespół dóbr. Oparte na takim pojmowaniu prawa określenie prawa naturalnego znajdziemy w encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor* z 1993 roku, gdzie papież odwołuje się do prawa naturalnego jako „uporządkowanego zespołu »dóbr dla osoby«, które służą »dobru osoby« – dobru, jakim jest ona sama i jej doskonałości”⁷.

Ontyczne ugruntowanie prawa typowe dla prawa podmiotowego odnajdziemy także w wywodach Akwinaty dotyczących przyjętej przez niego fundamentalnej zasady, głoszącej, że „porządek reguł prawa naturalnego wyznaczony jest porządkiem skłonności naturalnych”⁸. Zasada ta znajduje uzasadnienie w uznaniu, że naturalna skłonność kieruje do odpowiedniego celu, czyli dobra. Z ontologicznego punktu widzenia, to dobro, a nie sama inklinacja, jest fundamentalne w ugruntowaniu prawa naturalnego i określeniu jego treści. Wyjaśniając omawianą zasadę na przykładzie, Tomasz pisze: „[...] po pierwsze, istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiednio do natury, którą ma wspólnie z wszystkimi jestestwami. Chodzi mianowicie o to, że każde jestestwo pragnie zachowania swojego

⁶ „[...] lex nihil aliud sit quam ratio operis; cuiuslibet autem operis ratio a fine sumitur [...]” (S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles*, ed. P. Marietti, Taurini 1888², lib. III, 114, n. 5).

⁷ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Lublin 1999, n. 79.

⁸ „Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 94, a. 2, resp.).

bytu odpowiednio do swojej natury. I jeśli chodzi o tę skłonność, do prawa naturalnego należy to wszystko, co służy utrzymaniu człowieka w istnieniu oraz oddaleniu tego, co jest temu przeciwnie⁹. Mamy zatem przyporządkowanie człowieka do życia (istnienia), jako należnego dobra, i ta relacja wyznacza powinności działania lub niedziałania. Jest to struktura ugruntowania prawa analogiczna do tej, z jaką mamy do czynienia w przypadku klasycznego prawa podmiotowego, prawa człowieka, jakim jest prawo do życia.

Sięgając do Akwinaty koncepcji prawa naturalnego pamiętać trzeba, że koncepcja ta rozwijana jest w *Sumie teologii* nie tylko w traktacie o prawie w części I–II, ale także w traktacie o sprawiedliwości w II–II (od kwestii 57), gdzie mowa jest o prawie jako *ius*. *Ius* jest pojmowane jako „sama rzecz sprawiedliwa”¹⁰, którą jest coś odpowiadającego człowiekowi, coś, co „umacnia” jego byt, a tym jest odpowiednie dla konkretnej osoby dobro¹¹. To *ius* wyznacza sposób działania wobec tego, dla kogo coś jest prawem-*ius*.

Argumentu na rzecz tego, że prawo naturalne to nie są przede wszystkim nakazy lub zakazy, dostarczają analizy nie tylko Tomasza pojmowania prawa w ogóle, ale także analizy podstawowego sposobu rozumienia prawa naturalnego – *lex naturalis*, wyrażonego w definicji: „prawo naturalne nie jest niczym innym, jak uczestniczeniem prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym”¹². Analizy te prowadzą jednocześnie do drugie-

⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13: *Prawo*, tłum. P. Belch, London 1986, q. 94, a. 2, resp.

¹⁰ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, vol. 2, Torino 1963, II–II, q. 57, a. 1, ad 1.

¹¹ Akwinata korzysta z Arystotelesa koncepcji złotego środka: odpowiednie jest to, co nie jest ani nadmiarem, ani niedostatkim, i jako takie jest „równe”, „dopasowane”. Zob. tamże, a. 2, resp.; Arystoteles, *Etyka nikoma-chajska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982², 1106 a–b.

¹² „[...] *lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 91, a. 2, resp.).

go z zasygnalizowanych zagadnień dotyczących tradycji prawa naturalnego – do problematyki wolności¹³.

Prawo naturalne a wolność

Przytoczona definicja, można powiedzieć – klasyczna, jest silnie uwikłana teoretycznie; sama w sobie – bez znajomości kontekstu systemowego – jest w zasadzie niekomunikatywna. Z pewnością trudno na jej podstawie argumentować, że prawo naturalne to normy. Kategorią definiującą prawo naturalne jest „prawo wieczne”. Zgodnie z określeniem proponowanym przez Akwinatę, „prawo wieczne nie jest niczym innym, jak zamysłem Bożej mądrości, o ile ukierunkowuje wszystkie akty i poruszenia”¹⁴. Akcent położony jest na to, co indywidualne i jednostkowe: „wszystkie akty i poruszenia”; w tym samym artykule Tomasz podkreśla, że chodzi o wszystkie akty i poruszenia „pojawiające się w poszczególnych stworzeniach”¹⁵. Ukierunkowanie pochodzi, oczywiście, od celu, stąd i określenie prawa wiecznego zgodne jest z fundamentalnym pojmowaniem prawa jako racji działania zawartej w celu. Prawo wieczne można zatem pojmować jako „pomysł” Boga na każde poszczególne działanie każdego poszczególnego stworzenia, a dokładniej – „pomysł” na cel każdego poszczególnego działania, każdego poszczególnego stworzenia.

Podkreślić trzeba, że ów zamysł nie może być sprowadzony do ogólnych zasad. Tomasz jest arystotelikiem i także w odniesieniu do jego ujęcia prawa trafna jest konstatacja Arystotelesa poczyniona w *Etyce nikomachejskiej*: „[...] w rozważaniach [...] dotyczących postępowania twierdzenia ogólne uboższe są

¹³ Zob. M. Piechowiak, *Sumienie a wolność*, „Zeszyty Naukowe KUL” 47 (2004) nr 2, s. 3–23.

¹⁴ „[...] lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae; secundum quod est directiva omnium actuum et motionum” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 93, a. 1, resp.).

¹⁵ „[...] quae inveniuntur in singulis creaturis [...]” (tamże).

w treść, te zaś, które dotyczą jednostkowych przypadków, więcej zawierają prawdy”¹⁶.

Prawu wiecznemu podlegają wszystkie stworzenia, jednak w różny sposób. Generalnie, prawo wieczne może być na drodze naturalnej poznane jedynie przez poznanie stworzenia, gdyż „To, co Boskie, nie może być samo w sobie przez nas poznawane. Ukazuje się to nam jednak w swoich skutkach, w myśl słów Pawłowych (Rz 1, 20): To bowiem, co było w Nim niewidzialne [...] stało się [...] poznawalne dzięki dziełu stworzenia”¹⁷. Można zatem powiedzieć, że prawo wieczne jest promulgowane poprzez stworzenie poszczególnych bytów: „[...] ponieważ [...] wszystko, co podlega opatrności Boskiej, jest normowane i mierzone przez prawo wieczne, dlatego jasne jest, że wszystko w jakimś stopniu ma udział w prawie wiecznym, w tym znaczeniu, że na skutek wrażenia (tego prawa w każdą rzecz), rzecz ta ma w sobie skłonność do właściwych jej czynności i do celu”¹⁸. Na czym polega zasadnicza różnica między sposobem, w jaki prawo wiecznemu podlegają istoty nierozumne a rozumne?

Różnicę w sposobie podlegania prawu wiecznemu istot rozumnych i nierozumnych wyjaśnia Tomasz ukazując różnicę w podleganiu Bożej opatrności¹⁹, której w sposób doskonalszy podlegają stworzenia rozumne²⁰. Na czym polega owa doskonałość? Zanim przyjdzie odpowiedzieć na to pytanie, warto poczynić kilka uwag dookreślających problem. Otóż treść prawa naturalnego odpowiada „zamysłowi Bożej mądrości” dotyczącemu celów działań istot rozumnych; od strony treści można powiedzieć, że prawo naturalne jest „wycinkiem” prawa wiecznego

¹⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1107 a.

¹⁷ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 93, a. 2, ad 1.

¹⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, q. 91, a. 2, resp.

¹⁹ O relacji między prawem wiecznym i opatrnością zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, s. 294–295 (przypis 297).

²⁰ „[...] rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet [...]” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 91, a. 2, resp.).

dotyczącym istot rozumnych. Ów „wycinek” może być poznany w świecie tylko jako cele odpowiadające poszczególnym istotom rozumnym. Prawo naturalne można zatem pojąć jako zespół celów-dóbr, które odpowiadają istotom rozumnym, wyznaczają poszczególne działania poszczególnych istot rozumnych. Zauważmy, że – zgodnie z przytoczoną wyżej zasadą uznaną przez Arystotelesa – tak pojęte prawo naturalne, jako określające jednostkowe działania, jest treściowo bogatsze od każdego prawa naturalnego pojętego jako zespół ogólnych norm. Ponadto, prawo naturalne jako „wycinek” prawa wiecznego obejmuje wszystkie działania istot rozumnych, zatem i wszystkie dobra będące odpowiednimi dla człowieka celami działania.

Powróćmy do zasadniczego wywodu, dotyczącego prawa naturalnego jako partycypacji prawa wiecznego. Wskazując na doskonalszy sposób podlegania opatrności Bożej przez istoty rozumne, Tomasz argumentuje, że stworzenie rozumne „ma [...] udział w tejże opatrności przez to, że samo siebie opatruje, a także i innych”²¹. Człowiek jako istota rozumna aktywnie uczestniczy w opatrności. Przypomnieć warto, że opatrność jest kategorią, która dotyczy nie tylko Boga, ale każdej istoty rozumnej; opatrność to „zamyśl przyporządkowania do celu”²². Znamienne jest, że pisząc o relacji całego stworzenia do prawa wiecznego, Tomasz pisze o uczestniczeniu stworzenia w prawie wiecznym („omnia participant aliquo modo legem aeternam”²³), natomiast w definicji prawa naturalnego, które właściwe jest tylko istotom rozumnym, niejako odwraca kierunek relacji i pisze o uczestniczeniu prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym („participatio legis aeternae in rationali creatura [...]”)²⁴.

²¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, q. 91, a. 2, resp. („Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens” – *Summa theologiae*, I–II, q. 91, a. 2, resp.).

²² „Ratio [...] ordinandorum in finem, proprie providentia est” (tamże, I, q. 22, a. 1, resp.).

²³ Tamże, I–II, q. 91, a. 2, resp.

²⁴ Tamże.

W tym punkcie dochodzimy do problematyki wolności. Najprostsza interpretacja tekstów Akwinaty zmierza w tym kierunku, że szczególność podlegania prawu wiecznemu i opatrności Bożej istot rozumnych polegałaby na tym, że sama realizacja właściwych celów nie jest zdeterminowana, lecz wymaga wolnego opowiedzenia się za poznanym dobrem-celem. Określenie celu byłoby rzeczą poznania, a udział woli w doskonaleniu osoby wyczerpywałby się w wyborze poznanego dobra.

Takie postawienie sprawy nie odpowiada jednak zamysłowi Akwinaty. Poniżej będę argumentował, że – zdaniem Tomasza – doskonaląca osobę (od strony ontologicznej) funkcja woli polega głównie na tym, że wola w wielu przypadkach dopiero wyznacza właściwe człowiekowi dobro-cel. Bez ludzkiej decyzji konkretne dobro dla osoby w wielu przypadkach nie jest zdeterminowane naturą człowieka i okolicznościami działania²⁵. Nawet doskonale poznanie ludzkiej natury i okoliczności działania (w tym indywidualnych predyspozycji i cech) nie pozwala jednoznacznie określić drogi życia prowadzącej do pełni rozwoju; niezbędne jest wzięcie pod uwagę indywidualnych wyborów. „Opatrując” siebie i innych człowiek nie tylko poznaje, ale – spośród poznanych możliwości – wybiera cele konkretnych działań. Oczywiście musi poruszać się w obszarze tego, co samo

²⁵ Jednoznacznie w odniesieniu do specyficznie ludzkiej inklinacji do doskonalenia moralnego, zob. S. Thomae Aquinatis, *Commentum in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Parmae 1858, lib. III, d. 33, q. 2, a. 3, ad 3): „[...] virtutis moralis inclinatio convenit quodammodo cum inclinatione naturae, et quodammodo differt. Convenit in hoc, quia utraque inclinatio est in finem determinatum; differt autem in hoc quod in naturalibus sicut est finis determinatus, ita et ea quae sunt ad finem; sed in virtutibus moralibus est finis determinatus, non autem viae ad finem, quia potest medium inveni in diversis diversimode” („[...] skłonność do dzielności moralnej pod pewnym względem podobna jest do skłonności natury, a pod innym jest od niej różna. Podobna jest w tym, że każda z nich ma określony cel, różni się zaś tym, że w naturze zdeterminowany jest tak cel, jak i to, co do niego prowadzi; natomiast w przypadku dzielności moralnych, cel jest zdeterminowany, natomiast nie droga do niego prowadząca, która może przebiegać w najprzeróżniejszy sposób”).

w sobie nie jest niesprawiedliwe (co może być określone po-
znawczo bez pytania kogokolwiek o zdanie)²⁶. Wynika z tego, że
w przypadku istot rozumnych – ludzi, prawo wieczne jest pro-
mulgowane nie tylko przez stworzenie człowieka i świata, ale
promulgowane jest także przez wolne wybory dokonywane przez
człowieka – bez poznania tych wyborów nie można treściowo do-
określić ani prawa wiecznego, ani prawa naturalnego.

Jakie są zasadnicze argumenty systemowe na rzecz takiej
interpretacji? Prosty argument, który jednak nie oddaje istoty
zagadnienia, można wyprowadzić z Tomasza nauki o prawie ja-
ko *ius*. Jeśli prawo wieczne obejmuje wszystkie dobra dla czło-
wieka, to obejmuje także to, co Akwinata określa mianem *ius*
positivum, a nie ulega wątpliwości, że *ius positivum* to „rzecz
sprawiedliwa” – dobro, które współkonstruuowane jest decyzja-
mi opartymi na wolnym wyborze spośród różnych – niekiedy
równorzędnych z punktu widzenia rozwoju osoby – możliwości,
gdyż *ius positivum* oparte jest np. na zawieranych umowach
czy wspólnych ustaleniach²⁷.

Innego argumentu dostarczają wywody Tomasza dotyczące
relacji intelektu (rozumu) do wolnego wyboru. Zdaniem Akwina-
ty, nie jest tak, że wolność jest pierwotna i potrzebuje intelektu
(rozumu), aby się nie zagubić między dobrem a złem (między
tym, co sprzyja rozwojowi osoby, a tym, co jest dla osoby destruk-
cyjne). Ontologicznie rzecz ujmując pierwotny jest intelekt (ro-
zum) i ze względu na jego zdolności pojawia się możliwość wol-
nego wyboru. Stąd wszędzie tam, gdzie jest intelekt, jest też
możliwość wolnego wyboru²⁸. Dzięki intelektowi możemy uzy-
skać ogólne pojęcie dobra i dzięki temu w tych samych okoliczno-
ściach „postawić” obok siebie szereg celów działania, z których

²⁶ „Jeśli coś samo z siebie sprzeciwia się prawu naturalnemu [*ius natura-
le*], wola ludzka nie może tego uczynić sprawiedliwym” („[...] si aliquid de se
repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri ius-
tum” – tenże, *Summa theologiae*, II–II, q. 57, a. 2, ad 2).

²⁷ Zob. tamże, resp.

²⁸ Zob. tamże, I, q. 59, a. 3, resp.

każdy może prowadzić do rozwoju danej osoby²⁹. Zdziwiający wydaje się to, że pisząc o istocie relacji intelektu do wolnego wyboru Tomasz w ogóle nie wspomina o tym, że intelekt potrzebny jest przy wybieraniu między dobrem a złem³⁰. Odrzucenie tego, co złe, wydaje się oczywistym warunkiem w wyborze działania doskonalącego osobę; jednak fundamentalną sytuacją ukazującą specyficzną – opartą na wolnym wyborze – doskonałość osoby przedstawia Tomasz jako wybór między różnymi (potencjalnymi) dobrami, a nie jako wybór między dobrem a złem.

Aby zrozumieć, dlaczego tak jest, sięgnąć trzeba do Akwinaty koncepcji osoby. Sięgnięcie do koncepcji osoby ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia koncepcji prawa, gdyż człowiek, będąc osobą, jest celem prawa, w koncepcjach uznających, że prawo jest dla człowieka, a nie człowiek dla prawa.

W popularnych i nie tylko popularnych³¹ ujęciach uważa się, że Tomasz w definicji człowieka jako osoby nie wychodzi poza rozwiązanie Boecjusza i za najdoskonalszą właściwość człowieka, decydującą o specyficie osoby, uznaje rozumność. Uznanie rozumności za największą doskonałość człowieka współgra ze sprowadzaniem doskonalącej funkcji wolności jedynie do podporządkowywania się „orzeczeniom” rozumu. Przypisywanie Akwinacie poglądu, że rozumność jest największą doskonałością osoby czy zasadniczą racją, dla której uznaje się kogoś za osobę, jest fundamentalnym błędem, wypaczającym spojrzenie na całą Tomaszową koncepcję prawa.

Jeśli chcemy poznać naukę Akwinaty o osobie, to przede wszystkim trzeba sięgnąć do artykułu *Sumy teologii*, w którym Tomasz podejmuje pytanie o definicję osoby i udziela wprost odpowiedzi na pytanie, dlaczego kogoś nazywamy osobą³². Odpowiedź, bynajmniej, nie brzmi: dlatego, że posiada rozum. „Ro-

²⁹ Zob. tamże.

³⁰ Zob. tamże oraz q. 82, a. 1.

³¹ Por. A. Guriewicz, *Jednostka w dziejach Europy (średniowiecze)*, tłum. Z. Dobrzyniecki, Gdańsk 2002, s. 102.

³² Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 1.

zumność” jest kategorią służącą Akwinacie do wskazania zakresu „przedmiotów”, o których mowa; jest właściwością diagnostyczną osoby, ale nie jest tą doskonałością, ze względu na którą coś obdarzamy mianem „osoba”. Co jest ową doskonałością?

Zdaniem Tomasza, istoty rozumne nazywamy osobami dlatego, że w nich w sposób wyjątkowy i doskonalszy w porównaniu z istotami nierozumnymi mamy do czynienia z tym, co poszczególne i indywidualne³³. Zasadniczą doskonałością osoby jest jej wyjątkowa, doskonalsza indywidualność, szczególność. Racją uznania owej wyjątkowej indywidualności i szczególności jest dla Tomasza to, że istoty rozumne „mają władzę nad swymi działaniami i nie tylko coś się z nimi dzieje, jak i z innymi, ale działają same przez się”³⁴; innymi słowy – działają w sposób wolny. Od strony ontologicznej to wolność jest większą doskonałością niż rozumność (choć rozumność jest bardziej fundamentalna jako umożliwiająca wolność), bo to przede wszystkim i najpierw dzięki wolności człowiek jest w wyjątkowy sposób indywidualny.

Tomasz podkreśla, że w przeciwieństwie do istot nierozumnych, „w stworzeniu rozumnym pojawia się wiele działań, dla których determinacji nie wystarcza skłonność pochodząca od gatunku”³⁵. Można dodać, że nie wystarczy także znajomość indywidualnych przypadłości i okoliczności działania, bo gdyby chodziło o dookreślanie na tej tylko podstawie, to nie byłoby istotnej różnicy między determinowaniem działań istot rozumnych i nierozumnych, a w konsekwencji i indywidualność osoby nie byłaby jakościowo różna od indywidualności zwierząt. Podkreślić też trzeba, że chodzi o działania, które prowadzą do

³³ „[...] quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus [...]” (tamże, resp.).

³⁴ Tamże.

³⁵ „Sed in rationali creatura apparent multae actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei [...]” (tenże, *Summa contra Gentiles*, lib. III, c. 113, n. 3); zob. tenże, *Commentum in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, lib. III, d. 33, q. 2, a. 3, ad 3 (cyt. wyżej w przypisie 25).

rozwoju osoby. Determinacja następuje poprzez cele-dobra, a te muszą być w wielu przypadkach dopiero dookreślone wolnym wyborem spośród tego, co jest potencjalnym dobrem dla osoby.

W *Summa contra Gentiles* w rozdziałach otwierających traktat o prawie i zakreślających antropologiczne fundamenty prawa, Tomasz – na wiele stuleci przed Kantem – rozwinął koncepcję osoby jako bytu istniejącego „dla siebie samego”, istniejącego jako cel sam w sobie³⁶. Być celem samym w sobie to mieć swój własny, indywidualny cel, którego treściowo nie sposób jednoznacznie wyznaczyć na podstawie skłonności naturalnych, wspólnych wszystkim przedstawicielom gatunku.

Tomaszowa koncepcja prawa naturalnego – *lex naturalis*, pojętego jako zespół celów realizujących w pełni byt osobowy, obejmuje cele współdeterminowane wolnymi wyborami, wyborami będącymi podstawą fundamentalnej doskonałości osoby, jaką jest jej indywidualność.

„PRAWO NATURALNE” A „PRAWA CZŁOWIEKA”
– PROBLEM WYBORU TERMINÓW

Odrzucając argumenty przeciwko aktualności tradycyjnej koncepcji prawa naturalnego, warto zastanowić się nad pytaniem, dlaczego preferuje się dziś kategorię „prawa człowieka”, skoro obejmuje ona podobne intuicje do tych, którym wyraz daje tradycyjna kategoria „prawo naturalne”. Można przypuszczać, że istotne znaczenie mają tu raczej historyczne, związane z nowożytną historią ujęć prawa naturalnego. Do częściowej

³⁶ Szczegółowo w tej sprawie piszę w pracach: *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa. Komentarz do rozdziałów 111–113 księgi III. Tomasza z Akwinu Summa contra gentiles*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 14 (2003), s. 219–242; oraz *Tomasz z Akwinu – Immanuel Kant: dwa typy ugruntowania godności człowieka*, w: *Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie 14–18 września 2004 roku*, red. R. i I. Ziemińscy, Szczecin 2005, s. 222–230.

dyskredytacji całej tradycji prawnonaturalnej przyczyniła się, zapewne, klęska nowożytnych, racjonalistycznych koncepcji prawa naturalnego, zmierzających do opracowania *more geometrico* swoistych kodeksów tego prawa; koncepcji istotnie różnych od koncepcji Tomasza, choćby przez uznanie rozumności za największą doskonałość osoby i uznanie możliwości wyrażenia w postaci ogólnych reguł całej treści prawa naturalnego. Możliwe jest także, że w grę wchodzi inne, niż tu rozważane, istotne różnice między współczesną koncepcją praw człowieka a tradycją prawnonaturalną. Jednak niezależnie od nich, można wskazać na pewną trudność w stosowaniu terminu „prawo naturalne”, wynikającą z rozumienia pojęcia „natura” w przedstawianej wyżej tradycji prawnonaturalnej.

Akwinata użył terminu „prawo naturalne” (*lex naturalis*) na określenie tego prawa, które jest specyficzne dla istot rozumnych i którego nie można pojmować w oderwaniu od wolności wyrażającej się m.in. w indywidualnym dookreśleniu celu (celów) człowieka, dookreśleniu – co Tomasz podkreślał – wykraczającym poza to, co gatunkowe. Natomiast w tradycji sięgającej Arystotelesa termin „natura” funkcjonuje na określenie istoty bytu, o ile ta ujawnia się w działaniu. Natura, decydując o tożsamości i odrębności bytu, decyduje o przynależności gatunkowej i obejmuje to, co wspólne wszystkim egzemplarzom gatunku. Tak pojęta natura jest u Tomasza powiązana z prawem naturalnym – *ius naturale*, o którym Akwinata pisze w traktacie o sprawiedliwości w części II–II *Sumy teologii*. *Ius naturale* oparte na ludzkiej naturze gatunkowej obejmuje prawo naturalne w wąskim, ścisłym znaczeniu – *ius naturale strictissimo modo accipiendo*, które – mówiąc za Ulpianem – jest tym, „czego natura nauczyła wszystkie zwierzęta”³⁷; oraz pra-

³⁷ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, II–II, q. 57, a. 3, resp. W traktacie o sprawiedliwości (w części II–II *Sumy teologii*) Akwinata pojmuje *ius gentium* nieco inaczej niż w traktacie o prawie (por. tamże, I–II, q. 95, a. 4, resp.). W niniejszym opracowaniu pisząc o *ius gentium* korzystam z kategorii scharakteryzowanej przez Tomasza w części II–II *Sumy teologii*.

wo narodów – *ius gentium*, oparte na tym, co w naturze człowieka jest specyficzne w porównaniu ze zwierzętami i jest – mówiąc za Gajusem – tym, „co naturalny rozum ustanowił między wszystkimi ludźmi, jest wśród wszystkich narodów poważane”³⁸. Prawo naturalne pojmowane jako *ius gentium* pozwala jedynie na częściowe wyrażenie tego, co specyficznie ludzkie. *Ius gentium* wyraża w kategoriach prawa to, co wspólne wszystkim ludziom i co powszechnie i dla wszystkich wyznacza standardy postępowania.

Natura gatunkowa człowieka, leżąca u podstaw *ius naturale* (w tym i *ius gentium*), nie określa pozytywnie tego, co w ludzkim działaniu jest specyficznie osobowe, jako dające podstawę szczególnej indywidualności i poszczególności; co ugruntowane jest w tym, co przekracza determinanty gatunkowe, nie tyle w wyborach między dobrem a złem, ile w wyborach między różnymi (potencjalnymi) dobrami.

Współcześnie uznawane prawa człowieka są tym, co powszechnie przysługuje wszystkim ludziom – w takim sensie ugruntowane są we wspólnej naturze (mogą być traktowane jako odpowiednik *ius naturale*); jednak wyraźnie uznanym celem jest ochrona tego, co specyficznie osobowe i jako takie oparte na wolnym determinowaniu indywidualnej drogi rozwoju. Podstawą rozumienia działania całej osoby jest jej osobowy, indywidualny cel, a natura gatunkowa tego celu pozytywnie nie określa. Między innymi dlatego, nie jest rzeczą wystarczającą wskazanie na naturę człowieka jako na podstawę praw człowieka i zasadne jest przyjęcie innej kategorii za fundamentalną. Zauważmy, że Akwinata kategorii „prawo naturalne” (*lex naturalis*) nadaje istotnie różne znaczenie niż kategorii „prawo naturalne” (*ius naturale*), uznając przez to niewystarczalność tej ostatniej – osadzonej we wcześniejszej tradycji.

³⁸ Tamże, II–II, q. 57, a. 3, resp.

Współcześnie powszechnie przyjmuje się, że to godność stanowi źródło praw człowieka³⁹. „Godność” jest kategorią, za pomocą której wskazuje się przede wszystkim na autoteliczny charakter osoby, na to, że jest celem samym w sobie; celem określonym nie tylko tym, co gatunkowe, co wspólne wszystkim ludziom, ale celem określonym indywidualnie. Godność, będąc źródłem wszystkich praw człowieka, zatem i tego, co obejmuje u Tomasza *ius naturale*, jest jednak czymś innym niż gatunkowa natura ludzka (człowieczeństwo) i stanowi szersze oparcie dla prawa.

Akwinata chcąc mówić o prawie, które kieruje wszystkimi działaniami człowieka, nie tylko tymi wyznaczonymi gatunkowo, stanął – jak sądzę – przed problemem w doborze terminów. Ostatecznie zastosował termin „lex naturalis”, jednak nadał mu bardzo techniczne znaczenie⁴⁰. Zauważyć trzeba, że przyjęte w *Sumie teologii* określenie prawa naturalnego nie pojawia się wcześniej (ani później) w pismach Tomasza, podobnie z przyjętym w *Sumie teologii* określeniem prawa wiecznego (*lex aeterna*), które jest elementem współdefiniującym prawo naturalne jako *lex naturalis*⁴¹. Termin „prawo naturalne” (*lex naturalis*) zarezerwowany został tylko dla istot rozumnych, podczas gdy w traktacie o sprawiedliwości w *Sumie teologii* II–II prawo naturalne (*ius naturale*) w wąskim tego słowa znaczeniu jest tym, „czego natura nauczyła wszystkie zwierzęta”.

³⁹ Szerzej na ten temat zob. M. Piechowiak, *Godność jako fundament powinności prawa wobec człowieka*, w: *Urzeczywistnianie praw człowieka w XXI wieku*, red. P. Morciniec, S. L. Stadniczeńko, Opole 2004, s. 33–54.

⁴⁰ „[...] participatio legis aeternae in rationali creatura [...]” (S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I–II, q. 91, a. 2, resp.).

⁴¹ W *Summa contra Gentiles* termin *lex aeterna* w ogóle się nie pojawia. W pisanej ponad dekadę wcześniej, niż analizowane tu traktaty *Sumy teologii* (powstałe w latach 1270–1272), kwestii 17 *De veritate*, datowanej na lata 1257–1258, prawo wieczne traktowane jest jako najogólniejsze zasady, prawo naturalne – jako bardziej szczegółowe, ale także ogólne reguły, z których sumienie wyprowadza rozstrzygnięcia dla konkretnych sytuacji (S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de veritate*, cura et studio Fratrum praedicatorum, vol. 2, Romae 1972, q. 17, a. 1, ad 1 i 2).

Mimo wskazanych trudności z terminem „prawo naturalne”, przyznać trzeba, że przyjęcie przez Tomasza terminu „lex naturalis” na określenie tego prawa, które całościowo porządkuje działania osób i uwzględnia wolne wybory spośród różnych (potencjalnych) dóbr, nie było w przyjętej przez niego perspektywie zabiegiem arbitralnym. Arystoteles, z którego Akwinata czerpał m.in. swoją aparaturę pojęciową, określa naturę także w sposób, który pozwala zastosować ten termin w kontekście tego, co specyficznie osobowe. W *Polityce* Arystoteles pisze, że „natura [...] jest właśnie osiągnięciem celu. Właściwość bowiem, jaką każdy twór osiąga u kresu procesu swego powstawania, nazywamy jego naturą [...]. Osiągnięcie celu jest zdobyciem pełnej doskonałości [...]”⁴². W przypadku istot rozumnych cel jest określony indywidualnie i jako taki może być potraktowany jako „naturalnie” przynależny osobie. Nie można jednak nie zauważyć, że w tradycji arystotelesowskiej ów cel jest określony treściowo w sposób gatunkowy (powszechny dla wszystkich) i „wpisany” w naturę, w istotę bytu – jest aspektem formy substancjalnej zwanym ἐντελέχεια [entelécheia]. W przypadku Akwinaty koncepcji osoby, cel jest także „wpisany” w naturę, ale nie jest treściowo jednoznacznie zdeterminowany naturą. Instrumentarium pojęciowe Arystotelesesa okazuje się tu nieco za ciasne, aby swobodnie i precyzyjnie posługiwać się nim w koncepcji osoby; koncepcji, która nie była znana filozofii starożytnej. Późniejsze interpretacje Akwinaty koncepcji prawa pokazały, że termin „prawo naturalne” jako *lex naturalis*, w swym specyficznym znaczeniu się nie przyjął i nie ułatwiał dostrzeżenia tego, co czyni ją atrakcyjną w kontekście problematyki wolności osoby.

⁴² Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2004, 1252 b.

PODSUMOWANIE

Podsumowując, postawić można dwie zasadnicze tezy. Po pierwsze, ani zarzut, że to człowiek jest dla prawa, a nie prawo dla człowieka, ani zarzut niedowartościowania wolności, nie są trafne pod adresem tradycji prawnonaturalnej i nie mogą być podstawą eliminowania tej tradycji z refleksji nad prawami człowieka i nad podstawami prawa stanowionego. Po drugie, racje merytoryczne, a nie tylko historyczne przemawiają za tym, że dla całościowego określania fundamentu prawa stanowionego terminy „prawa człowieka” i „godność” są dziś trafniejsze niż terminy „prawo naturalne” i „natura”.

NATURAL LAW AND HUMAN RIGHTS

Summary

The category of „human rights” is nowadays seen as fulfilling in culture the function previously played by the category of „natural law”. They both, among other things, serve to ground positive law in some normative standards independent from those established by humans. It is claimed that the category of „human rights” fulfills this grounding function better because: 1) it captures better the central position of human person with regard to law 2) it better exposes the freedom of an individual, where the person decides what is „good for me”. However, these two arguments give advantage to the category of human rights only when the natural law is taken to be a list of precepts and prohibitions. This understanding of natural law does not capture its original meaning, so none of the objections to the tradition of natural law is justified. Thus, there are no reasons to eliminate natural law from reflections on human rights and to abandon it as the foundation for positive law.

Zadania współczesnej metafizyki

8

Substancja Natura
Prawo naturalne

Redakcja Naukowa

Andrzej Maryniarczyk SDB

Katarzyna Stępień

Paweł Gondek

Lublin 2006

Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu

Recenzent

Prof. dr hab. Edmund Morawiec CSsR
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

Opracowanie redakcyjne

Agata Szymaniak
Teresa Zawojcka
Arkadiusz Gudaniec

Projekt okładki

Jerzy Durakiewicz

Na okładce

Stworzenie świata, Graduał, 1644
Klasztor oo. Karmelitów Trzewickowych na Piasku, Kraków

Tłumaczenie streszczeń

Agnieszka Lekka-Kowalik
Rafał Lizut

Korekta techniczna

Roman Blicharz
Radostaw Krajewski

Skład i łamanie

Marcin Pieczyrak

© Copyright by Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu

ISBN 83-60144-35-4

POLSKIE TOWARZYSTWO TOMASZA Z AKWINU

Katedra Metafizyki KUL

Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

tel./fax (081) 445 43 88

e-mail: tomasak@kul.lublin.pl

www.ptta.w.pl

Druk i oprawa

Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego
ul. Konfederacka 6, 30-306 Kraków, tel. (012) 266 40 00