

Krzysztof Wroczyński

Prawo naturalne z perspektywy filozofii Antonia Rosminiego i św. Tomasza z Akwinu

Człowiek w Kulturze 19, 179-200

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Krzysztof Wroczyński
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Prawo naturalne z perspektywy filozofii Antonia Rosminiego i św. Tomasza z Akwinu

W niniejszym artykule chcemy sformułować kilka uwag o stosunku Antonia Rosminiego Serbati (1797-1855), wybitnego włoskiego filozofa pierwszej fazy włoskiego Risorgimento, do najbardziej rozbudowanej, całościowej i przyjętej jako reprezentatywnej dla myśli chrześcijańskiej filozofii św. Tomasza z Akwinu. Mamy na myśli zarówno jego osobisty pogląd na znaczenie i wielkość filozofii Akwinaty, jak i pewne aspekty zbieżności i rozbieżności obu doktryn, jednak tylko w stosunku do prawa naturalnego. W przypadku jednak takiego filozofa jak Rosmini wydaje się konieczne zwrócenie uwagi na szerszy kontekst filozoficzny doktryny o tyle, o ile jest to niezbędne. W artykule wykorzystujemy częściowo fragmenty przygotowywanej książki o filozofii prawa Rosminiego, filozofa chrześcijańskiego, bardzo słabo znanego w Polsce, a z pewnością godnego uwagi, co podkreśla też fakt, że dnia 18 listopada 2007 roku ks. Antonio Rosmini zaliczony został w poczet błogosławionych.

Przede wszystkim trzeba podkreślić, że w żadnym razie nie zamierzamy rozstrzygać ani nawet relacjonować przeszło stuletnich sporów między tomistami (reprezentowanymi najpierw przez jezuitów) a ojcami rosminianami i zwolennikami koncepcji Rosminiego, którzy z reguły podkreślali niesprzeczność i zbieżność obu koncepcji, zwłaszcza w aspekcie wniosków z doktryn. Rosmini miał licznych obrońców za życia, jak i później¹, ale też i wrogów. Ważne miejsce

¹ Do głównych entuzjastów poglądów Rosminiego zaliczano w XIX wieku zwłaszcza: A. Manzoni, T. Mamiani, P. A. Corta, A. Pestalozę, N. Tommaseo, F. Ange-

wśród obrońców Rosminiego zajmowali często ludzie wybitni i wpływowi, by wymienić samego Papieża Piusa IX czy Pierre Marie Ferré (zm.1886), biskupa Casal Monferrato, autora obszernego opracowania filozofii Rosminiego i porównania jej z Tomaszową². Istnieje więc na ten temat pokaźna literatura – i starsza, i współczesna. Trudno jednak powiedzieć, czy sam temat relacji między rosminianizmem a tomizmem dojrzał już dziś do jakiegoś monograficznego i w pełni adekwatnego ujęcia. Kontrowersje historyczne nie miały charakteru ściśle naukowego, często natomiast wykazywały podtekst polityczny, co dodatkowo utrudniałoby takie zamierzenie. Chcemy natomiast odnieść się do wybranych zagadnień związanych z rozumieniem prawa naturalnego i inklinacji naturalnych (*legge - diritto naturale*) w ujęciu obu autorów³. Chcemy też podkreślić, zgodnie z poglądem E. Gilsona, że zarówno koncepcja bytu, jak i poznania są u św. Tomasza i Rosminiego różne, stąd i różne argumentacje, późniejsze spory, kontrowersje, a nawet potępienia – odwoływane i znów przywracane. Jednakże, jak

leriego, M. Tabarriniego, C. Poggiiego i in. Por. Autori Vari, *Per Antonio Rosmini nel primo centenario dalla sua nascita, 24 Marzo 1897*, vol. 2, L. F. Cogliati, Milano 1897 oraz F. Paoli, *Della scuola di Antonio Rosmini*, Stresa 2006, *passim*.

² P. M. Ferrè, *Degli universalisti secondo la teoria rosminiana confrontata da Pietro Maria Ferrè, vescovo di Casal Monferrato, colla doctrina di San Tommaso d`Aquino...*, P. Bertero, Casale 1886.

³ Literatura polemiczna w omawianym temacie jest bardzo bogata, ale też niezmiernie rozproszona. Zwykle dotyczy jakichś szczegółowych zagadnień. My opieramy się głównie (oprócz literatury źródłowej: S. Tomae Aquinatis, *Sth.* I-II, qq. 90-94; A. Rosmini, *Filosofia del Diritto*, Padova 1967, oraz literatury w pracy cytowanej) na bardzo wartościowych opracowaniach porównawczych współczesnych, m.in.: G. Muzio, *La dottrina della conoscenza in S.Tommaso e A. Rosmini*, Milano 1955; S. Muscolino, *Il problema della legge naturale in san Tommaso e Rosmini*, Palermo 2003; Honnan U., *Agostino, Tommaso, Rosmini*, Domodossola-Stresa 1955; z najnowszych opracowań na uwagę zasługuje czteroczęściowa, dość drobiazgowa analiza różnic i podobieństw doktryny tomaszowej i Rosminiego pióra Francesco Petriniego: *Rosmini e S. Tommaso: divergenze e convergenze*, „Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura” nr 1 (1999); nr 1 (2000); nr 3-4 (2000) i nr 2 (2001). Większość opracowań koncentruje się na zestawianiu sformułowań „bliźniaczych” i jest próbą ich interpretacji. Jest to podejście jakby bardziej historyka filozofii niż filozofa prawa. Wśród najnowszych opracowań dotyczących niesprzeczności obu koncepcji wymienić trzeba: F. Petri, *Concordanza di fondo fra Tommaso e Rosmini*, „Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura”, nr 3 (2006), ss. 223-250.

można sądzić, w zakresie wniosków z doktryny i realistycznego tonu rozważań i celów, sprzeczności nie ma⁴. Szczególne znaczenie ma tu dążenie do obiektywizmu i realizmu poznawczego oraz konstrukcji doktryny rzeczywiście chrześcijańskiej. Rosmini dostrzegał wyraźnie groźbę subiektywizmu w wydaniu współczesnych mu filozofów, zwłaszcza kantowskim, ale również ze strony empiryzmu (sensizmu) czy idealizmu niemieckiego. Wyczulony na konsekwencje praktyczne takiej filozofii obawiał się protagorasowego *homo mensura* czy *civitas mensura*. „Docelowej” relatywizacji prawdy.

Kolejność rozważań będzie następująca. Najpierw (§1) omówimy krótko „osobisty” stosunek Rosminiego do filozofii św. Tomasza na podstawie tego, jak świadczą o tym biografowie i on sam, następnie (§2) przedstawimy zasadnicze kierunki krytyki poglądów Rosminiego i główne kierunki obrony przeciwko zarzutom, kładąc nacisk na zarzut panteizmu i ontologizmu, w końcu (§3) omówimy różnicę w podejściu do problemu prawa naturalnego i inklinacji naturalnych oraz ich roli w stanowieniu prawa w rozumieniu obu filozofów.

1. Akceptacja i podziw A. Rosminiego dla filozofii św. Tomasza

Poglądy Rosminiego przez długi czas były przedmiotem nieporozumień i krytyki ze strony myśli neoscholastycznej, zwłaszcza tomistycznej. Renesans jego myśli, jak mówiliśmy, wolnej od zarzutów i niezrozumienia datuje się w zasadzie na czasy nam współczesne (po II Soborze Watykańskim), choć Rosmini stanowił zawsze poważną inspirację dla filozofów (zwłaszcza włoskich i francuskich), niezależnie od wątpliwości co do słuszności jego doktryny. A ważki powód dla owych krytyk dał właśnie sam Rosmini przez swój stosunek i podziw dla poglądów św. Tomasza. Bardzo trafnie ujął to E Gilson w słowach (stwierdzenie to można uznać za swoiste *motto* do niniejszego

⁴ Wydawcy (Ojcowie Rosminianie) bardzo cennego opracowania pióra G. Muzio, *La dottrina...* dz. cyt. s 4, piszą, że „Ostatecznie filozofowie katolicy pogodzili się!” (*Si accordino finalmente anche i filosofi cattolici!*).

paragrafu): „[...] pozostaje pytanie, w jaki sposób mogło dojść do tak głębokiego nieporozumienia na temat znaczenia doktryny Rosminięgo. Jednym z powodów był nacisk, jaki Rosmini kładł na wykazanie zasadniczej zgodności między własną filozofią a doktryną św. Tomasza z Akwinu. Ponieważ ani jego pojęcie bytu, ani pojęcie intelektualnego poznania nie odpowiadają ujęciom Tomasza z Akwinu, dość łatwo jest dowieść Rosminiemu, że przynajmniej w tej sprawie się myli [...] przeto doktryna ta musi być błędna”⁵.

a) osobista akceptacja filozofii św. Tomasza

Św. Tomasz był być może pierwszym filozofem, którego Rosmini z zapalem i miłością studiował. Biografowie świadczą, że już jako dwunastoletni chłopiec czytał *Sumę* św. Tomasza (po dwóch latach nauki łaciny) jako pierwszą swą lekturę filozoficzną wynalezioną w bibliotece stryja. Podczas studiów w Padwie (1819), gdzie kształcił się w duchu kantyźmu, wieczorami zasiadał potajemnie do św. Tomasza. Tam też (1820) dokonał pierwszych tłumaczeń na język włoski wybranych kwestii *Sumy* (*O sakramentach*). Już jako ksiądz (1823) wyklądał teologię w Rovereto według *Sumy* teologicznej św. Tomasza i zyskał nawet przydomek Tommasino. Opracował też i opublikował po łacinie rozprawkę: *De Divi Thomae Aquinatis studio apud recentiores theologos instaurando* (1823) i wyraził pogląd, że pisząc to dziełko, ma świadomość pisania o geniuszu większym niż Newton (*ingegno che nepure, io tengo, a Newton è secondo*)⁶. Choć nie ma żadnego odrębnego pisma, w którym Rosmini ustosunkowywałby się do tomizmu, to jednak we wszystkich głównych jego dziełach rozproszone są obszernie omówienia i odniesienia do św. Tomasza. Wyrażał tam swój najwyższy podziw i szacunek dla Akwinaty, ale też bardzo wiele ze św. Tomasza korzystał. Giuseppe Sannicolò w 1887 roku opublikował obszerną rozprawę, w której dolicza się 1300 cytatów ze św. Tomasza zamieszczonych

⁵ E. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia...*, dz. cyt., s. 226.

⁶ Por. G. Rossi, *Vita di Antonio Rosmini*, Rovereto 1959, t. I, ss. 247-253. Cytat o „geniuszu większym niż Newton” pochodzi z jednego z późniejszych listów.

w pismach Rosminiego, dotyczących kwestii filozoficznych, teologicznych i ascetycznych⁷. Rosmini już jako powszechnie uznany filozof i pisarz oraz kierownik Istituto della Carità (Instytutu Miłości) nakazywał członkom swego zgromadzenia poświęcać godzinę dziennie na studiowanie *Sumy* św. Tomasza. Również stosunek do średniowiecznej i współczesnej mu scholastyki miał nader pozytywny (oczywiście czym innym są dyskusje prowadzone w kwestiach szczegółowych). Nie ma też żadnej krytyki poglądów św. Tomasza. Nie ulega zatem wątpliwości, że osobisty stosunek Rosminiego do filozofii św. Tomasza był bardzo przychylny. Rosmini uważał nawet, że obaj kontynuują tę samą pracę i dzieło, zatem i wnioski z doktryn nie mogą być sprzeczne.

Rozdźwięk zarysował się jednak między interpretacją św. Tomasza dokonaną przez Rosminiego, a interpretacją „oficjalną”, neoscholastyczną. Rok 1840 był w tym względzie przełomowy. Wówczas to bowiem jezuita, P. Matteo Liberatore, opublikował swoje znane i obszerne dzieło *Institutiones philosophiae*, rozpoczynając nurt neoscholastyczny⁸ tomistyczny, kontynuowany następnie przez jezuitów, a wyraźnie skierowany przeciwko Rosminiemu. Zwłaszcza trzy dzieła Rosminiego stały się przedmiotem gwałtownych ataków. Były to: *Trattato della coscienza* (1839) – „Traktat o sumieniu”, *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830) – „Nowy esej o pochodzeniu idei” i *Rinnovamento della filozofia in Italia* (1836) – „Odnowa filozofii w Italii”, obszerne dzieło (liczące ok. 700 stron), będące odpowiedzią hrabiemu Terenzio Mamiani, który być może pierwszy dopatrywał się niezgodności między myślą św. Tomasza i Rosminiego. Później oczywiście i inne dzieła stały się przedmiotem kontrowersji, jak choćby *Aristotele esposto ed esaminato da Antonio Rosmini Serbati*. To ostatnie dziełko poświęcone interpretacji myśli Arystotelesa, o ogromnym znaczeniu merytorycznym, nie ujrzało światła dziennego za życia autora i choć napisane jeszcze w czasach młodości Rosminiego, wydane zostało dopiero w 1857 roku w Turynie⁹. Jaki był główny przedmiot powstałego sporu?

⁷ G. Sannicoló, *Antonio Rosmini ammiratore e studioso di S. Tommaso d'Aquino* [...], Estr. Grigolletti, Rovereto 1887.

⁸ Por. E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, IW PAX, Warszawa 1968, ss. 174-180.

⁹ E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, dz. cyt., ss. 225-226; G. Rossi, *Vita di Antonio Rosmini*, dz. cyt., t. II, ss. 469-472.

2. Główne zarzuty przeciwko A. Rosminiemu i kierunki obrony przeciw zarzutom

Powodem gwałtownych krytyk ze strony jezuitów stała się na początku teza o „źródłowej” i pełnej wolności sumienia, ale pierwsze kontrowersje dotyczyły przede wszystkim teologii: probabilizmu, grzechu pierworodnego, problemu grzechu i winy i innych kwestii. Niebawem jednak przeniosły się na grunt czysto filozoficzny, a jego główne dzieło w tej materii: *Nuovo saggio...* zostało, po latach bezspornego triumfu, ostro skrytykowane. Warto więc tytułem ilustracji przywołać kilka faktów dotyczących problemu.

Głównym przedmiotem krytyki stała się przede wszystkim koncepcja idei bytu jako wrodzonej zasady *a priori* wszelkiego poznania i myślenia. Zarzucono Rosminiemu ontologizm, a nawet panteizm (V. Gioberti) oraz jawny kantyzm. Było w tym istotne nieporozumienie i niezrozumienie (skądinąd zawilej) doktryny Rosminiego. On sam bronił się gwałtownie, wyjaśniając sens swoich tez, zwłaszcza wrodzonej idei bytu. W kwestii zarzutów o ontologizm i panteizm podkreślał z lekką kpina, że idea bytu nie jest Bogiem i jeśli nawet poznajemy w niej konieczność istnienia Pierwszej przyczyny (dowodzenie *a priori*), to nie oznacza, że mamy jakieś naturalne poznanie Boga. W dodatku dodawał, że idea bytu jest ideą bytu możliwego jedynie (warunkującego poznanie rozumowe), a Bóg nie jest bytem możliwym, a realnym. Idea bytu jest z porządku poznawczego (logicznego), a nie realnego¹⁰. Zarzut kantyzmu rodził się z dość powierzchownego zrozumienia wrodzonej idei bytu jako *a priori* w sensie kantowskim. Teza ta powracała dość długo, a G. Muzio skomentował ją następująco: „Rosmini byłby fałszywym kantystą przez swój tomizm i fałszywym tomistą przez swój kantyzm”¹¹. Muzio natomiast usiłuje

¹⁰ Por. *List do księdza Pawła Baronego w Pinerolo o różnych formach bytu*. w: A. Rosmini, *Cele filozofii*. Warszawa-Lublin 2004, s. 93.

¹¹ G. Muzio, *La dottrina della conoscenza in S. Tommaso e in A. Rosmini*, Sodalitas, Milano 1955, „Rosmini sarebbe un kantiano fallito per il suo tomismo e un tomista fallito per il suo kantismo”, s. 5. Muzio zwraca też uwagę, że podobnie oceniano niekiedy św. Tomasza jako zdegenerowanego augustynistę przez jego arystotelizm i błędnego arystotelika przez głębokie wpływy platońsko-augustyńskie widoczne w jego myśli.

wykazać, że „Rosmini pragnął być i był kontynuatorem scholastyki i odnowicielem myśli augustyńsko-tomistycznej w XIX wieku”¹². Nie wchodząc w tym miejscu w utarczki między interpretatorami, pragniemy jedynie podkreślić, że problem „tomizmu Rosminiego” miał długą historię.

Wspomnieliśmy, że Rosminiemu postawiono szereg bardzo poważnych zarzutów, które gdyby okazały się uzasadnione, podważałyby realizm koncepcji i zgodność z chrześcijańską tradycją filozoficzną, a również doktryną Kościoła. Wśród tych zarzutów o charakterze filozoficznym wymieniliśmy panteizm, ontologizm, subiektywizm typu kantowskiego. Istniało oczywiście znacznie więcej kontrowersji, zwłaszcza teologicznych, ale poświęcimy obecnie nieco uwagi tym wyżej wymienionym.

Zarzut panteizmu nie wziął się oczywiście znikąd, choć słuszny nie jest, a U. Muratore przypisuje go nawet pewnej niefrasobliwości i powierzchowności analiz krytyków Rosminiego¹³. Trzeba jednak przywołać pewne koncepcje Rosminiego, które przy określonej interpretacji mogłyby go sugerować. Chodzi przede wszystkim o jego liczne deklaracje, że istnieje *qualcosa divino in natura* (coś boskiego w naturze), że idea bytu niezdeterminowanego i możliwego, według licznych określeń Rosminiego, jest *qualcosa di Dio* (czymś z Boga), wreszcie o sam sposób uzasadniania odwołujący się nieustannie i jakby wprost do Boga, którego Rosmini umieszcza w centrum swych argumentacji, co nazywamy „teologikalnym” aspektem jego filozofii. Chodzi również o twierdzenie, iż jakiegokolwiek poznanie konieczności istnienia Boga, nawet analogiczne, domaga się czegoś wspólnego Bogu i światu, co można by rozumieć jako negację pełnej transcendencji itd. U. Muratore, komentując to przekonanie Rosminiego, stwier-

¹² Tamże.

¹³ Por. U. Muratore, *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità.*, Edizioni Rosminiane, Stresa 1999, s. 175. Muratore, komentując stosunek krytyków do *Teosofii*, późnego dzieła Rosminiego, gdzie problem ten szczególnie jest poruszany, mówi o krytykach, którzy „nie mieli dostatecznej znajomości autora czy cierpliwości, aby z zainteresowaniem podążać za drobiazgowymi analizami, które przygotowywały grunt dla trudnych syntez. Wśród tych uczonych tylko nieliczni przystąpili do badań poważnych i systematycznych tego imponującego dzieła”.

dza, że owa boska jakość bytu idealnego, jak to określa – „promień boskości”, który przenika stworzenie, daje rozumowi podobieństwo czy element wspólny istniejący między formą bytu stworzonego i Bogiem; na mocy takiego podobieństwa można ustalić pewną łączność między bytami i Bogiem, łączność, która pozwala wznieść się drogą analogii czy proporcji od stworzenia do istnienia Boga. Bez żadnego elementu wspólnego w istocie dowód analogiczny istnienia Boga nie byłby możliwy. W pełni koncepcje te Rosmini rozwija właśnie w *Teosofii*, ale rozsiane są one w wielu innych, wcześniejszych pismach i w korespondencji¹⁴.

Rosmini jednak zdecydowanie broni się przed zarzutem panteizmu, nie tylko w ogólnych słowach wyżej przytoczonych, ale dość precyzyjnie go analizując i wymieniając szereg jego postaci (panteizm ontologiczny, materialistyczny, naturalistyczny, psychokosmiczny) i odrzucając go jako koncepcję błędną. Oto co pisze na ten temat: „Panteizm jest tym systemem, który miesza w jednej naturze to co przygodne i Istnienie absolutne. Ale my okazaliśmy, że: 1° to co przygodne nie stanowi żadnej części w naturze Istnienia absolutnego; 2° nie jest ono istnieniem, lecz uczestniczy w określony sposób w istnieniu i w ten sposób uzyskuje pozycję bytu; 3° uczestnicząc w istnieniu nie miesza się z nim, ponieważ istnienie pozostaje jedno dla wszystkiego co przygodne [...] stąd też wszystko co skończone jest w sobie ograniczone i oddzielone od czegoś innego. Zatem panteizm jest systemem błędnym”¹⁵. Z rozważań Rosminiego wynika, pomijając bardzo „ujednoznaczniomy” charakter opisu, że filozofii realistycznej i chrześcijańskiej nie

¹⁴ Rosmini jedną z części *Teosofii* tytułuje nawet *Del divino nella natura*, a dedykuje to dziełko swemu przyjacielowi, wybitnemu pisarzowi romantycznemu A. Manzoniemu. Choć jest to rozprawka w zasadzie historyczna, to jednak autor wyjaśnia w nim swoje rozumienie pojęcia „boskości” i zdecydowanie oddziela je od pojęcia Boga. Dość zawiła analiza tych pojęć (!) doprowadza do tezy, że „boskość” w naturze jest *per partecipazione*, a nie istotnie. W ten sposób chce Rosmini oddalić zarzut panteizmu; zdaje sobie bowiem sprawę, że jego stanowisko i analizy mogłyby być interpretowane w duchu panteizmu. Por. A. Rosmini, *Del divino nella natura*, Città Nuova Editrice, Roma 1991, n.3; i bardzo ciekawe uwagi G. Rossi, dz. cyt. t. II, ss. 472-475. Panteizmowi poświęcone jest też ważne dziełko Rosminiego, *Vincenzo Gioberti e il panteismo*, Tip. Giusti, Lucca 1853.

¹⁵ A. Rosmini, *Teosofia*, Roma 1938, vol. II, n. 457.

zamierza on budować na założeniach panteizmu. Podobnie prawo (rozumiane jako *legge*, jako norma), należąc do idealnej formy bytu, nie jest czymś „di Dio” w sensie panteistycznym, choć można je ująć jako *qualcosa divino*.

Wydaje się, że jednym z powodów, choć pośrednim, zarzutu o panteizm mogło być przyjęcie przez Rosminiego teorii *circolo solido* w uzasadnianiu i dochodzeniu do prawd filozoficznych, koncepcji, którą sam Rosmini przypisuje też myśli starożytnej. Taki typ uzasadniania sugeruje pewną homogeniczność różnych postaci czy stopni bytu wznoszących się aż do Bytu najwyższego. Gdy stosuje się go do wyjaśniania tak radykalnie różnych bytów jak Bóg i świat, to mogłoby to sugerować panteizm. Koncepcje *circolo viciozo* i *circolo solido* rozwija Rosmini przede wszystkim w *Logice* i *Teosofii*. Otóż Rosmini twierdzi, że tok uzasadniania w nauce i uzyskiwaniu wiedzy jest dwutorowy albo „linearny”, narażony właśnie na koło błędne odkrywane w ramach analizy logicznej, albo „pewny”, gdzie koło błędne wystąpić nie może. I właśnie na terenie teozofii, którą uważa za szczytową postać filozofii i w ogóle racjonalnego poznania człowieka, mamy zawsze do czynienia z „kołem pewnym”, gdyż terminy (*proposizione*) użyte w przesłance (*mezzo della dimostrazione*) i wniosku (*termine*), choć równobrzmiące, nie znaczą w obu przypadkach tego samego¹⁶. Oto jak wyjaśnia *circolo solido* U. Muratore: „[...] w kole pewnym wiedza akumuluje się nieustannie przechodząc od uniwersalności do szczególności i od szczególności do uniwersalności, od całości do części i od części do całości. Używając porównania zainspirowanego przez Rosminiego powiemy, że w myśli teozoficznej filozof jest podobny do przewoźnika na jeziorze: musi on znać cały wygląd jeziora (byt uniwersalny), aby wyruszyć, ale im bardziej zagłębia się w jezioro, tym bardziej poznaje jego fragmenty (szczegóły), a poznanie fragmentów daje mu lepiej poznać bogactwo samego jeziora (całości)”¹⁷. W *circolo solido* kluczowy w filozofii problem jedności i wielości bytu jakby zanikał, przechodząc swoisty ruch (*movimento*) myśli, który Muratore nazywa „kumulowaniem się wiedzy”. Chodzi więc w tym wypadku o to, co Rosmini stara się

¹⁶ Por. A. Rosmini, *Logica, Libri tre*, Roma 1984, n. 704.

¹⁷ U. Muratore, *Conoscere Rosmini*, dz. cyt, ss. 159-160.

wyjaśnić w ramach koncepcji zwanej przez niego *legge del sintetismo*¹⁸ (prawa syntetyzmu). Zasugerowana wyżej homogeniczność nie polega więc na „wymieszaniu” elementów różnych w płaszczyźnie realnej, ani też na jednoznaczności terminów użytych jako przesłanka i wnioski, ale raczej na „wewnętrznym uporządkowaniu bytu”, które zdaniem Rosminiego jest dla człowieka pewną tajemnicą.

Obok zarzutu o panteizm, który pojawił się – jak słusznie sugeruje Muratore – na skutek powierzchownej znajomości doktryny Rosminiego, wysuwano też, być może poważniejszy, zarzut ontologizmu. Istotnie, Rosmini twierdzi, że idea bytu pokazuje rozumowi cechy, które będą mogły być przypisane jedynie Bogu (wieczność, niezniszczalność, nieskończoność, niematerialność itd.), a których wysnuć z poznania rzeczy stworzonych nie sposób. Ponadto idea bytu jest „czymś z boskości”, czymś, co jest swymi korzeniami zatopione w Bogu, jest światłem, które przychodzi z zewnątrz, ponadto nie jest idea bytu wynikiem działania ludzkiej władzy poznawczej (intelektu), czyli wynikiem abstrakcji i w ogóle doświadczenia¹⁹. W tej sytuacji samo istnienie w człowieku takiej idei jako przedmiotowej i obiektywnej (nieskonstruowanej) byłoby poniekąd dowodem na konieczność istnienia Transcendencji. Rosmini preferuje też dowody *a priori* na istnienie Boga (choć nie neguje dowodów *a posteriori*, z przyczyno-

¹⁸ Rosmini pisał: *Questo modo interiore di ragionare e d'argomentare si fonda sul sintetismo della natura, che è una delle principali leggi dell'ordine intimo dell'essere* (Ten wewnętrzny sposób rozumowania i argumentacji opiera się na syntetyzmie natury, który jest jednym z głównych praw wewnętrznego uporządkowania bytu), *Log.*, n. 701. Jako zasadę Rosmini przyjmuje, że „człowiek nie może pojmować żadnej rzeczy szczegółowej inaczej niż przez wirtualne pojmowanie całości”. Tamże. Sama teoria prawa syntetyzmu jest dość rozbudowana u Rosminiego i można ją różnorodnie wyjaśniać. Najogólniej oznacza ona jedność elementów z gruntu heterogenicznych: materii i ducha, osoby i natury czy łączność (tajemniczą i niepoznawalną w swej istocie) Bytu absolutnego i przygodnego itd. Jest to właściwie aspekt rosminiańskiej eksplikacji teorii aktu i możliwości.

¹⁹ Zauważmy, że idea bytu jako wrodzona jest „przed-doświadczalna”. Jest tu różnica z Kantem. Komentatorzy rosminiańscy podkreślają, że Kant, przyjąwszy doświadczenie za początek jakiegokolwiek poznania, „zamknął się” w subiektywności zakładanej przez doświadczenie i uniemożliwił przyjęcie idei wrodzonej. Por. A. Rosmini, *Nuovo Saggio sull'Origine delle idee*, Roma 2003, t. II, s. 381; U. Muratore, *Antonio Rosmini – od tego, co boskie do Boga*, „Człowiek w Kulturze”, 18 (2006), s. 26.

wości). Dotyka to również bezpośrednio problemu prawa naturalnego i niechęci Rosminiego do specyfikacji jego treści, a zwłaszcza samego obowiązywania prawa (*debitum*) jako wywodzonego z inklinacji naturalnych (naturalizm) itd. Jednak zasugerowany przez powyższe przekonania ontologizm Rosminiego i tak byłby całkowicie różny od Anzelmiańskiego, w którym istnienie Boga jest „zawarte” w samej idei Boga. Widzenie bezpośrednio Boga przez intelekt naturalny człowieka poprzez ideę bytu jest wykluczone, podobnie jak ubóstwienie natury i świata (panteizm).

O odrzuceniu przez Rosminiego ontologizmu najlepiej może świadczyć same jego wypowiedzi. Jest ich wiele, z których przytoczymy wypowiedź z „Listu do księdza Pawła Baronego”²⁰: „To więc, że przed umysłem naszym znajduje się stale *byt konieczny*, zawsze utrzymuję we wszystkich moich dziełach. Ale że ów byt konieczny uobecnia się umysłowi, czyli jest ciągle przez umysł intuicyjnie poznawany w swej formie realności – temu zaprzeczam: nie tylko z uwagi na absurd teologiczny, jaki wynikłby z przyznania tego [...], ale także z tego prostego względu, że wewnętrzna obserwacja naszego ducha ujawnia nam, iż nie mamy takiego postrzegania boskiej rzeczywistości [...], a wreszcie z trzeciego powodu, mianowicie dlatego, że boska rzeczywistość należy nie do porządku idei, ale do porządku odczuć, i tylko w nich się nam udzielając, może być przez nas postrzeżona oraz potwierdzona przez naszą władzę sądenia”.

Odrzucenie przez Rosminiego panteizmu i ontologizmu, które miałyby wynikać z jego metafizyki i epistemologii, mają wpływ nie tylko na ocenę zgodności jego filozofii z nauką Kościoła o pełnej transcendencji Boga, ale też mają wpływ na wyjaśnienie relacji między prawem naturalnym a Boskim (*lex aeterna*) oraz na rolę inklinacji naturalnych w poznawaniu treści prawa naturalnego. Kontrowersje między Rosminim a św. Tomaszem pozostają, ale dotyczą już raczej akcentów czy metody opisu i języka niż istoty tego niezwykle trudnego zagadnienia.

²⁰ A. Rosmini, *List do księdza Pawła Baronego...*, dz. cyt., s. 94 (tłum. P. Borkowski)

3. Prawo naturalne i rola inklinacji naturalnych w ujęciu A. Rosminiego i św. Tomasza

a) prawo naturalne a prawo wieczne (*volontà di Dio*)

Przyjęcie przez św. Tomasza perspektywy arystotelesowskiej w filozofii nie ulegało nigdy wątpliwości; jednakże dla św. Tomasza nie mniej ważne jest przyjęcie perspektywy eschatologicznej jako kryterium (prawo) prowadzącego ludzkie czyny rozumne i wolne do celu ostatecznego jakim jest Bóg²¹. Również cnota roztropności zastosowana do dziedziny prawa ma u Arystotelesa inny nieco sens niż u św. Tomasza. Roztropność prawna (*prudencia iuris*) u Arystotelesa ma prowadzić do szczęśliwości ziemskiej, a nie wiecznej. Niekiedy w cytowanej literaturze włoskiej różnicę między Arystotelesa i św. Tomasza rozumieniem *prudencia iuris* określa się jako dwie różne perspektywy: antropocentryczną i teocentryczną²². Oczywiście te dwie perspektywy nie wykluczają się. Traktowanie ich opozycyjnie byłoby błędem, jednakże zdaniem autorów rosminiańskich (choć nie tylko) i tak pozostają poważne dwuznaczności w tekstach św. Tomasza spowodowane w dużym stopniu właśnie przez próbę zastosowania perspektywy arystotelesowskiej do perspektywy chrześcijańskiej (teologicznej). Zdaniem tych autorów św. Tomasz nie tylko wyrażał się niekiedy dwuznacznie, ale też zmieniał poglądy, co oznacza pewne wahania i ewolucję jego myśli w tym temacie. Zwłaszcza podkreślano ewolucję myśli św. Tomasza od *Summy contra gentiles* (orientacja bardziej augustyńska) do *Summy Theologiae* (orientacja bardziej arystotelesowska). Nie wchodząc w dyskusje specjalistyczne prowa-

²¹ STh I-II, q. 19, a. 9.: *bonitas voluntatis dependet ex intentione finis; finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus [...] requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum.* („dobroć woli zależy od zamierzenia celu. Ostateczny zaś cel woli ludzkiej to dobro najwyższe, czyli Bóg [...] Dobroć więc woli ludzkiej wymaga podporządkowania ludzkiej woli najwyższemu dobru czyli Bogu” (tłum. F. W. Bednarski OP).

²² Por. U. Galeazzi, *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 1989, s. 48.

dzione przez historyków filozofii²³, zwrócimy tylko uwagę na niektóre aspekty stanowiska św. Tomasza i Rosminiego, ważne dla ujęcia prawa naturalnego.

Jednym z przejawów „perspektywy eschatologicznej” jest, zdaniem autorów rosminiańskich, powszechne użycie terminu „lex” w odniesieniu do prawa naturalnego jako partycypacji prawa wiecznego w ludzkiej naturze rozumnej, co sugeruje treściowe, a może i jednoznaczne, rozumienie formuł prawa naturalnego (zwłaszcza dotyczyłoby to rozumienia niektórych praw wymienionych w Piśmie św., np. w Dekalogu, jako praw naturalnych). Oczywiście „treściowe” rozumienie nie musi oznaczać (i nie oznacza) ich jednoznaczności, zważywszy zwłaszcza na podkreślaną w tomizmie analogiczność poznania i języka filozofii oraz pełnej transcendencji Boga wobec stworzenia²⁴. Wola Boża nie jest nigdy znana wprost, a zawsze poprzez podmiot-osobę zmierzającą do dobra, co powoduje nie tylko to, że w aspekcie treści zawsze narażona jest taka wiedza na błąd (pogląd zarówno św. Tomasza, jak Rosminiego), ale też, że użyte w formułach „słowa” mają charakter analogiczny. Innym źródłem wahań w filozofii św. Tomasza byłoby pytanie o intelektualistyczne czy woluntarystyczne źródło normy prawnej w ogóle (*lex*), a normy prawa naturalnego w szczególności²⁵. W ujęciu św. Tomasza prawo (*lex*) to *ordinatio rationis*, a więc źródło treści prawa, zwłaszcza naturalnego, jest intelektualistyczne (rozum), a nie woluntarystyczne (co podkreśla raczej tradycja augustyńska i franciszkańska). Ale czy faktycznie? O ile

²³ Por. G. Abbà, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della doctrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Las, Roma 1983, passim. Muscolino jednak nie zgadza się z tym poglądem i mówi raczej o „pogłębieniu i ujaśnieniu” doktryny (*approfondimenti e chiarimenti*). Krąpiec również często podkreśla jedolitość doktryny św. Tomasza.

²⁴ W literaturze polskiej w tym kierunku zmierzają analizy M. A. Krąpieca wyrażane w licznych jego pracach. My przede wszystkim korzystamy z: *Metafizyka*, Lublin 1978; *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993 oraz: *Ja – człowiek*, Lublin 1991.

²⁵ Skoro każda decyzja ludzka ma charakter „normujący” – staje się bowiem zasadą (treściową i egzystencjalną) i bodźcem do działania, to problem współdziałania rozumu i woli w akcie decydowania się (w tym wypadku tworzenia normy prawnej) zawsze był w filozofii tomistycznej podkreślany. Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., ss. 35-36. Autor pisze: „Prawo-norma jest złączone zasadniczo z czynnikiem pierwszym, *ordinatio*, ale nie w oderwaniu od następnych. Zatem prawo jest zasadniczo dziełem rozsądzającego rozumu, o ile ten nie jest czymś odizolowanym, ale wewnętrznym połączonym ze sferą woliwną”.

bowiem w człowieku wola i rozum realnie różnią się jako odrębne władze, o tyle w Bogu nie²⁶. Nie ma więc błędu w twierdzeniu, że prawo boskie (*lex divina*) i wieczne (*lex aeterna*) wyrażają wolę i rozum Boży jako elementy nierozdzielalne Jego mądrości (*ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actum et motionum*)²⁷. Zdaniem rosminianistów racjonalizm św. Tomasza nie jest skrajny, tym bardziej, że nieustannie powołuje się on na formuły św. Augustyna. Innym jeszcze aspektem omawianego problemu (a niekiedy i kontrowersji) jest rola wiary chrześcijańskiej w ujęciu prawa naturalnego jako wyrazu woli Bożej. Oto co pisze na ten temat S. Muscolino, a co jest zgodne ze stanowiskiem Rosminiego, jak również z niektórymi tekstami św. Tomasza (np. odnośnie do przykazań Dekalogu): „Ale kto działa poza wiarą i posługuje się jedynie swoim rozumem naturalnym nie pojmuje problemu woli Boga i możliwości oddalenia się od boskiego nakazu. [...] Ale człowiek wierzący musi być świadom, że pierwsza intuicja, w której rozumowanie praktyczne znajduje swój początek, jest intuicją **woli boskiej**”²⁸. W wypowiedzi tej mamy też przykład „teleogikalnej” perspektywy wyjaśniania obecnej w filozofii Rosminiego. Zarysowuje się zatem nie tyle sprzeczność między rosminianami a tomistami, co raczej inne rozłożenie akcentów, które oczywiście ma swe źródło w odmiennej koncepcji bytu i jego poznania, jak również uzasadniania (aspekt metodologiczny), na co zwrócimy uwagę.

²⁶ W *De Veritate*, q 23, a. 6 św. Tomasz pisał: *in Deo autem est idem secundum rem intellectus et voluntas et propter hoc idem rectitude voluntatis et ipsa voluntas. Et ideo primum ex quo pendet ratio omnis iustitiae est sapientia divini intellectus.*

²⁷ STh, I-II, q. 90, a. 1. Por. również komentarz M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., ss. 64 n. Nieco inaczej, choć w podobnym duchu, prowadzi analizy R. Pizzorni. Dostrzegając trudność „pojęciową” w wyrażeniu relacji *ius – lex* i *ratio – voluntas*, wprowadza np. pojęcie *ius-lex (diritto-legge)* jako uprawniającej (aspekt egzystencjalny) normy (aspekt treściowy), czy *legge divino-naturale* (prawo bosko-ludzkie). Wydaje się jednak, że bardziej chodzi w tym wypadku o rozumienie analogii bytowej, poznawczej czy językowej (M. A. Krąpiec) niż o „zbitki” pojęciowe. Por. S. Muscolino, dz. cyt., ss. 68-69 i 82.

²⁸ S. Muscolino, dz. cyt., s. 69: *Ma chi agisce al di fuori della fede e opera solo con la sua ragione naturale non si pone il problema della volontà di Dio e la possibilità di allontanarsi dal dettato divino.[...] Ma l'uomo credente deve essere consapevole che l'intuizione prima dalla quale il raziocinio pratico umano prende avvio è un'intuizione della volontà divina.*

Dla Rosminiego pierwsze zasady poznania (teoretycznego i praktycznego) są wrodzone (*innati*), tak jak sama idea bytu (*idea dell'essere*). Wrodzone są też pierwsze zasady prawa naturalnego (w terminologii Rosminiego – racjonalnego), wyprowadzane z wrodzonej idei bytu. Stąd akcent woluntarystyczny (również nie skrajny) w koncepcji rosminiańskiej; skoro bowiem idea bytu jest wrodzona, to pochodzi niejako „z zewnątrz” i nie jest wynikiem działania naturalnych władz ludzkich. Zatem zawarta jest w niej *actu confuse* (w sposób niewyraźny) wola Boża czy też, mówiąc językiem św. Augustyna, *sapientia*. Pojęcie bytu u św. Tomasza nie jest oczywiście wrodzone, a tworzy się spontanicznie i niejako *a posteriori* z chwilą zetknięcia się władzy poznającej (intelektu) z bytem. Jednakże św. Tomasz obiera (według S. Muscolino, R. Pizzorniego, I. Manciniego i in.) raczej drogę pośrednią między intelektualizmem a woluntaryzmem. Owa droga pośrednia byłaby, zdaniem autorów rosminiańskich, a niekiedy i tomistycznych, źródłem nieporozumień i różnych interpretacji. Czy jest to faktycznie „droga pośrednia”? Niezupełnie. Wydaje się, że wyjaśnienie problemu w sformułowaniu M. A. Krapca jest najbardziej precyzyjne²⁹.

Powstaje jednak pytanie, w czym w istocie tkwi różnica w ujęciu prawa naturalnego u św. Tomasza i Rosminiego. Rozwiązania są bowiem bardzo bliskie (choćby we wnioskach), a również w tezie głównej o prawie naturalnym jako *participatio legis aeterne in rationalis creatura*. Rosminianista S. Muscolino tak podsumowuje różnicę podejścia: „Jeśli u św. Tomasza zatem, problem prawa naturalnego i jego poznawalności jest przede wszystkim problemem metafizycznym, u Rosminiego temat ten ujmowany jest z punktu widzenia psychologiczno-świadomościowego”³⁰. Jest to punkt widzenia bliski augustyńskiemu i wydaje się, że podstawowe są dla Rosminiego dane „introspekcyjne”. Można podać

²⁹ M. A. Krapiec pisze w: *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 36 i przyp.: „Niemniej jednak formalne prawo jest dziełem rozumu nakazującego, a nie woli nakazującej, gdyż ta bez rozumu jest ślepa [...]. Analizy nie powinny jednak absolutyzować aspektów, bo to ostatecznie człowiek jest autorem konkretnej normy prawnej, która jednakże „usprawiedliwia się” działaniem rozumu, a nie ślepej woli jedynie”.

³⁰ S. Muscolino, dz. cyt., s. 87. Por. również D. Composta, *Conoscibilità del diritto naturale in A. Rosmini*, „Rivista Rosminiana di filosofia e cultura”, nr 2-3 (1968), ss. 201-217, passim.

wiele przykładów takich introspekcyjnych danych. Otóż analizy, jakie przeprowadza, okazują na przykład, że aby postępować moralnie, wcale nie trzeba mieć świadomości treści prawa moralnego (wiedzy takiej dostarcza nam introspekcja). Świadomość taką uzyskuje się stopniowo w miarę wzrostu inteligencji, wiedzy itd. Ponadto wcale nie trzeba mieć świadomości treści prawa naturalnego jako *volontà di Dio*, tym bardziej, że i tak wola Boża nie jest dla nas treściowo poznawalna w całej Jej prawdzie, a poza tym zgodnie z prawem naturalnym postępowałiby tylko ci ludzie, którzy tę wolę świadomie doświadczają. Dalej, że w akcie moralnym aktywnie uczestniczy wola, która pozostaje pod wpływem uczuć cielesnych i rozumowych (terminologia Rosminiego), działań instynktownych i in., co

powoduje natychmiast rozdźwięk między wartością aktu moralnego, który może być dobry lub zły, a wartością bezpośrednio ujętej prawdy o wartości bytu i jego hierarchii w idei (stanowisko Rosminiego). Dlatego trzeba odrzucić, według Rosminiego, intelektualizm moralny, a sama wiedza o tym, że jakiś czyn jest dobry lub zły nie oznacza jeszcze „wykonania” aktu moralnego. Wreszcie odwołanie się do Boga (jego woli) w akcie postępowania moralnego opiera się na wierze, na uznaniu Go za najwyższego Legislatora jako Istniejącego (!), a nie na bycie (akcie) moralnym jako takim. Samo zaś odróżnienie prawa wiecznego (boskiego) od naturalnego czy racjonalnego (rosminiańskie podkreślenie elementu świadomościowego) opiera się na przyjęciu nieskończonej różnicy (transcendencji) między bytem boskim i stworzonym.

W oparciu o takie analizy Rosmini formułuje szereg tez, zwłaszcza w *Trattato della coscienza morale (Traktacie o sumieniu)*, które stały się przedmiotem sporów z jezuitami, sporów początkowo teologicznych, dotyczących grzechu pierwotnego, winy, sumienia, a następnie dotyczących podkreślania radykalnej „nieprzyległości” tomistycznych i rosminiańskich analiz.

b) stosunek obu myślicieli do inklinacji naturalnych

Cytowany już przez nas S. Muscolino stwierdza, że stanowisko rosminiańskie w kwestii roli inklinacji naturalnych w poznawaniu treści prawa naturalnego jest prawie identyczne w swym duchu u Rosminiego i św. Tomasza (*è pressochè identica nello spirito*)³¹. W duchu z pewnością tak, ale w uzasadnieniu i teorii – nie. Problem jest dość zawyły i delikatny, zwrócimy więc uwagę jedynie na, naszym zdaniem, główny jego rys.

Inklinacje naturalne należą, według Rosminiego, do natury ludzkiej, są więc elementem *conditio humana*, czyli uwarunkowań konkretnych płynących też z niedoskonałości bytu stworzonego, nie absolutnego, a „teologicznie” i genetycznie rzecz ujmując z grzechu pierworodnego. Z rozważań Rosminiego wynikałoby, że w „życiu przyszłym” inklinacji naturalnych w tej formie jaką znamy obecnie w ogóle nie będzie (zwłaszcza obarczonych pożądlivością związaną z grzechem – *concupiscentia*); pozostaniemy jednak osobami. Powinność moralna (i w ogóle moralność) rodzi się na poziomie osoby (a nie natury); jest związana z wrodzoną ideą bytu i rozumnością. Stąd zwierzęta, nie będąc bytami osobowymi, nie przeżywają powinności moralnej, choć w postaci instynktów mają „swoiste” inklinacje z poziomu natury. Zdaniem Rosminiego z inklinacji naturalnych nie da się wyprowadzić żadnych powinności moralnych. Co więcej, powinność moralna pojawia się wcześniej niż inklinacje, z chwilą pojawienia się wrodzonej idei bytu³². Natomiast św. Tomasz wyraźnie zaznacza, że stosownie do porządku inklinacji naturalnych dany jest porządek przepisów prawa naturalnego (*secundum inclinationum naturalium datur est ordo praeceptorum legis naturae*). Znowu pojawia się inny akcent. Włącza bowiem św. Tomasz

³¹ Por. S. Muscolino, dz. cyt., s. 91.

³² W *Filosofia del Diritto* Rosmini pisze: „Ale czyż powinność moralna rodzi się z tej naturalnej inklinacji podmiotu? – Z pewnością nie, choćby ta była i dobra. Raczej ta inklinacja naturalna do dobra moralnego rodzi się z powinności wcześniejszej, którą rozum bezpośrednio człowiekowi ukazuje”. Pomijamy w tym wypadku pewne zawikłanie koncepcji Rosminiego i jego rozumienie przyczyn pojawienia się inklinacji, a więc i ich rozumień (wymienia sześć przyczyn inklinacji, wśród których są np. uczucia, wyobrażenia, ale i poznanie intelektualne).

inklinacje do materialnej zawartości zasad prawa naturalnego. Problem zatem sprowadza się właściwie do zrozumienia relacji między naturą i osobą. Dotyka w ogóle rozumienia człowieka, jego materialno-duchowej konstrukcji i jest problemem antropologicznym.

U św. Tomasza problem powinności moralnej potraktowany jest również inaczej niż przez Rosminiego. Nie rodzi się ona spontanicznie wraz z uzyskaniem (poznaniem) wrodzonej „idei bytu”, ale z bytu jako dobra poznanego i pożądanego dla ludzkiej natury według wskazań rozumu. Św. Tomasz nie wyprowadza zatem powinności z żadnego bytu idealnego, wrodzonego i możliwego, a z realnego, istniejącego. Z dostrzeżenia bytu realnego jako „dobra dla mnie”, osobowego. A więc św. Tomasz również nie wyprowadza powinności moralnej z inklinacji, które formalnie prawem naturalnym nie są; w tym sensie Muscolino ma rację, że koncepcje są „prawie identyczne”, ale w zakresie uzasadniania i punktu wyjścia są różne. Inklinacje, gdy ujawnią się realnie w podmiocie, uczestniczą „materialnie” w konstrukcji zasad prawa naturalnego (*precepta legis naturae*). Bez nich nie można skonstruować treściowo prawa naturalnego, z wyjątkiem może jednej naczelnej zasady „dobro należy czynić, a zła unikać” (M. A. Krąpiec), która też ma sens analogiczny.

Powiedzieliśmy powyżej, że punkt wyjścia Rosminiego jest psychologiczno-świadomościowy. Jest to zamierzone, bowiem chodzi o nawiązanie kontaktu z filozofią jemu współczesną, nowożytną, z filozofią podmiotu. Stąd nawet tytuł jego głównego dzieła *Nowy esej o pochodzeniu idei* nawiązuje w sposób oczywisty do dzieł Locke’a, Hume’a, „ideologów” poszukujących źródeł idei w człowieku, empirystów i sensualistów, a nawet samego Kartezjusza. Problem jednak łączności ze św. Tomaszem jest głębszy i dotyczy realizmu koncepcji. Jak długo bowiem punkt wyjścia Rosminiego jest epistemologiczny (pochodzenie idei), a zwłaszcza psychologiczno-świadomościowy, to wciąż grozi subiektywizm, zamknięcie się w podmiocie, co Rosmini zarzuca właśnie filozofii nowożytnej, a może grozić i idealizm. Chodzi więc o to, aby „wynieść” rozważania na poziom ontologii i metafizyki oraz ochronić realizm, uniezależniając pojęcie (ideę) bytu od działań własnych podmiotu. Taką możliwość widzi Rosmini w przyjęciu wrodzonej idei bytu. Idea bytu pełni więc w rosminianizmie podobną rolę

jaką pełnią sądy egzystencjalne (i separacja) w filozofii Tomaszowej i tomizmie.

c) prawo naturalne i inklinacje naturalne w relacji do prawa stanowionego

Rola inklinacji naturalnych, według św. Tomasza, w konstrukcji „materialnych” zasad prawa naturalnego i specyfikacji jego treści jest powszechnie podkreślana. Zasady takie okazują się mieć sens analogiczny, a nie jednoznaczny. Inklinacje odsyłają do tego, co w formule Tomaszowej o „partycypacji prawa wiecznego” określone jest jako **natura ludzka**. Jednakże same inklinacje zarówno w filozofii św. Tomasza, jak i A. Rosminiego, a również i M. A. Krąpca mają i inne, związane z powyższym, znaczenie. Na to właśnie chcemy teraz zwrócić uwagę. Chodzi o ich rolę w konstrukcji prawa stanowionego. Mówiąc *grosso modo* i antycypując dalsze uwagi, trzeba powiedzieć, że ograniczają one ludzką wolność poprzez nakierowanie woli na określone dobra, a przez to stają się dyrektywami dla stanowienia prawa. W ten sposób „związują” niejako prawo stanowione (systemy prawne) z prawem naturalnym, w aspekcie egzystencjalnym i treściowym, a poprzez nie z *lex aeterna* i *volontà di Dio (sapientia Dei)*³³. Prawo stanowione nie tylko uzyskuje swoją moc prawa (jako prawa) poprzez związek z zasadami prawa naturalnego i inklinacjami³⁴, ale staje się koniecznym środkiem do osiągnięcia ostatecznego celu życia ludzkiego (wspomniany powyżej aspekt eschatologiczny). Wola ludzka nakierowana jest na dobro zgodnie z inklinacjami naturalnymi (według wskazań

³³ Cytowany S. Muscolino (dz. cyt., s. 70-71) zwraca uwagę, że mamy tu do czynienia z innym rozumieniem wolności niż np. u J. P. Sartre’a i egzystencjalistów, gdzie treściowa norma ustanawiana w ludzkiej decyzji ma walor absolutny. Przytacza więc ciekawe teksty z *L’être et le néant*, gdzie J. P. Sartre podkreśla że wartości (dobra) to nic innego jak sensory żywione (tworzone) przez podmiot. Stąd wynika, że „przeróżne sytuacje wojenne, najgorsze tortury nie tworzą sytuacji niehumanitarnej: nie są sytuacjami niehumanitarnymi; jedynie przez strach, ucieczkę, czy odwołanie się do postaw magicznych zdecydowano o [sensie] niehumanitarnej; ale ta decyzja jest ludzka i na nią spada cała odpowiedzialność”. J. P. Sartre, *L’Essere e il Nulla*, Milano 1997, s. 615 (tłum. K. W.).

³⁴ Por. *STh*, I-II, q. 95, a. 2.

rozumu), czyli prawem naturalnym wyrażającym wolę czy mądrość Bożą. Św. Tomasz pisze: „[...] rozum ludzki jest prawidłem dla woli człowieka, którym to prawidłem mierzy się jej dobroć, pochodzi z prawa wiecznego, którym jest rozum Boży [...] dobroć woli ludzkiej bardziej zależy od prawa wiecznego niż od rozumu ludzkiego, i tam gdzie rozum ludzki niedomaga, trzeba odwołać się do prawa wiecznego”³⁵. Tekst jest ściśle metafizyczny, a św. Tomasz mówi w nim o woli jako mierzonej rozumem, ale w pełni odpowiada on wyżej sformułowanej tezie o pewnym ograniczeniu naturalnym wolności człowieka, a zatem i stanowienia prawa (prawo – pseudoprawo)³⁶.

Pozostaje jednak problem, w jaki sposób prawo naturalne i inklinacje oddziałują na stanowienie norm prawa ludzkiego, czy też są probierzem ich prawowitości (*forza legittimante*) poza ogólnym nakierowaniem woli ustawodawczej i wykonawczej prawa na dobro i unikanie zła. W istocie chodzi więc o tzw. dialektykę rozwojową prawa naturalnego, o „styk” prawa naturalnego z prawem ludzkim, stanowionym. Zwróćmy krótko uwagę na dwa tylko aspekty tego bardzo szerokiego zagadnienia odnośnie do stanowiska św. Tomasza i A. Rosminiego.

Otóż tradycyjnie podkreślano, że prawo stanowione przez ludzi „wiąże się” z prawem naturalnym, w ujęciu św. Tomasza, w dwojaki sposób: po pierwsze, jako wnioski bezpośrednie z zasad praw naturalnego i jako takie znane są wszystkim ludziom (byłaby to ewentualnie materialna zawartość *ius gentium*, o czym wspomina św. Tomasz³⁷), i po wtóre, byłyby to wnioski pośrednie w aspekcie treści. Pośrednikiem będzie w tym wypadku rozum ludzki, który dostrzega wszelkie uwarunkowania konkretne miejsca i czasu. Człowiek stanowi wówczas prawa w sensie ścisłym (*lex humana*). Pierwszy sposób wywodzenia

³⁵ STh., I-II, q. 19, a. 2, c. (tłum. F. W. Bednarski).

³⁶ Oczywiście ograniczenie wolności nie ma w tym wypadku nic wspólnego z koncepcjami deterministycznymi czy indeterministycznymi formułowanymi w nowożytności. Człowiek w zakresie swego decydowania (autodeterminacja) pozostaje całkowicie wolny. Chodzi jedynie o nakierowanie woli na dobro jako jej przedmiot formalny, obiektywny i realny, poprzez prawo naturalne i inklinacje. Por. M. A. Krąpiec, *Ja – Człowiek*, Lublin 1991, ss. 282-286.

³⁷ Por S. Muscolino, dz. cyt., s. 72.

praw nazywa św. Tomasz *per modum conclusionis*, a drugi *per modum determinationis*.

Taki związek prawa naturalnego z prawem ludzkim, na zasadzie wyprowadzania treści norm stanowiących z naturalnych, spotkał się z krytyką wielu tomistów, m. in. M. A. Krąpca³⁸, którego krytyka sprowadza się do kilku wątków. Najważniejsze z nich wyraża autor następująco: „[...] proces pochodzenia prawa pozytywnego od prawa naturalnego wydaje się zbyt powiązany z arystotelesowską koncepcją naukowego poznania oraz niezbyt zgodny z realną praktyką prawodawczą [...] nie można mówić o rozwoju prawa naturalnego i jego ‘przechodzeniu’ w prawo pozytywne. Byłoby to możliwe tylko w tym przypadku, gdybyśmy mogli stworzyć jakiś ‘kodeks’ prawa naturalnego [...] poza jednym, analogicznie ogólnym zdaniem: ‘dobro należy czynić’ nie mamy żadnych zasad prawa naturalnego jednoznacznie i ogólnie obowiązujących oraz nie możemy ich mieć, skoro prawo naturalne jest partycypacją odwiecznego prawa, ponieważ takich zasad jednoznacznie i ogólnie obowiązujących nie ma.”³⁹. Stanowisko M. A. Krąpca jest konsekwentnym rozwinięciem jego rozumienia prawa naturalnego i doktryny Tomaszowej.

W koncepcji rosminiańskiej (dość różnorodnej i wielowątkowej) podkreślone są inne elementy i bez trudu można zauważyć ich zakorzenienie w esencjalnej metafizyce i teorii wrodzonej idei bytu jako zasadzie poznawania prawa naturalnego. Przede wszystkim dwa analizowane przez św. Tomasza sposoby wyprowadzania praw należą (jak można sądzić) do dwóch różnych poziomów wyjaśniania stosownie do danych antropologicznych o człowieku. Przy drugim sposobie (*per modum determinationis*) źródłem praw jest przyrodzony **rozum** ludzki, który okazuje się niejako „prawodawczy” i autonomiczny, choć oczywiście ograniczony nakierowaniem na dobro stosownie do zasady analogicznej, sądu praktycznego: „dobro należy czynić, zła unikać”, a więc nie „sobiepański” czy czysto woluntarny. Przy pierwszym natomiast zasadą jest **natura** (a nie inklinacje czy sam rozum). Otóż natura

³⁸ Por. na ten temat uwagi M. A. Krąpca, w: *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt. ss. 217-221.

³⁹ Tamże, ss. 217-219.

jest tak ukształtowana przez Boga, że spontanicznie odnajduje to, co nazywalibyśmy *volonta di Dio*. Pierwsza droga łączyłaby więc decyzję ustawodawczą (również decyzję indywidualną) z prawem naturalnym i prawem wiecznym. Odrębną sprawą jest ujawnianie się woli Bożej w poznaniu mistycznym. Oczywiście bliższe uzasadnienie takiego wniosku wymagałoby dość drobiazgowych analiz. W każdym razie w zakresie wniosków z tych różnych doktryn zasadniczej różnicy, jak się wydaje, nie ma, a te, które są, dotyczą raczej odmiennej terminologii i akcentowanych aspektów.

The natural law in the philosophical thoughts of Antonio Rosmini and St. Thomas Aquinas

Summary

The article studies a relation of Antonio Rosmini Serbati, a prominent Italian philosopher of the first phase of Italian Risorgimento, to the philosophy of St. Thomas Aquinas as the most extent, holistic and representative for the Christianity. Focusing on the issue of natural law the author analyzes a personal view of Rosmini on the importance and magnitude of Aquinas' philosophy, as well as certain aspects of convergence and divergence of both doctrines. Concerning Rosmini's thought, the author notices a larger philosophical context of his doctrine. The article partially refers to author's book that studies the Rosmini's philosophy of law, for Rosmini is hardly discussed in Poland and his thought seems to be worthy to know, what finds its additional reason in a fact that he was included into a body of the blessed on November 18, 2007.