

# Mroczkowski, Ireneusz

---

## Tomaszowa interpretacja prawa naturalnego

---

Studia Płockie 35, 137-150

---

2007

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://mazowsze.hist.pl).

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Ireneusz Mroczkowski

## TOMASZOWA INTERPRETACJA PRAWA NATURALNEGO

Współczesne dyskusje na temat tożsamości teologii moralnej odwołują się do ujęcia prawa naturalnego u św. Tomasza. Przynależność do poszczególnych szkół teologicznomoralnych wpływa na rozumienie istoty Tomaszowego prawa natury. Uwzględniając więc współczesny spór między przedstawicielami autonomii moralnej i teologii tradycyjnej, można spotkać co najmniej dwie interpretacje Tomaszowego prawa naturalnego. Im bardziej oddziela się „porządek natury” (Naturordnung) od rozumu (Vernunft), tym większa rodzi się pokusa ujmowania prawa naturalnego w postaci formalnego prawa rozumu.

W tym duchu niektórzy autorzy – zwłaszcza z obszaru języka niemieckiego – piszą o autonomicznym rozumieniu i wykładni norm w traktacie o prawie u Tomasza.<sup>1</sup> Co prawda mówi się tutaj o rozumie, który ujmuje człowieka w jego całościowej konstytucji, niemniej pozostaje kwestią otwartą treść *całościowej wizji człowieka*.

Ten problem staje się kluczowy w drugiej grupie interpretatorów Tomasza, którzy próbują łączyć twórczą rolę rozumu z materialno-objektywną treścią w ustalaniu reguł prawa naturalnego. Przedstawicielami tej interpretacji są: W. Korff, K. Demmer, L. Honnefelder.<sup>2</sup> Właśnie dwuznaczność w określaniu naturalnych predyspozycji człowieka dzieli tych autorów.

Trzecią grupę interpretatorów Tomaszowego prawa naturalnego reprezentuje M. Rhonheimer, który podkreśla rolę rozumu praktycznego. Jednocześnie dostrzega ścisły związek zasadniczego nakazu rozumu (należy czynić dobro, unikać zła) z naturalnymi skłonnościami człowieka. Należą do nich: zachowanie gatunku,

<sup>1</sup> Por. K.-W. Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines „autonomen” Normbegründungsverstaendnisses im Lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Duesseldorf 1978.

<sup>2</sup> Por. E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996, s. 151.

jednostki, poznanie prawdy.<sup>3</sup> Materialna konkretyzacja prawa naturalnego dokonuje się poprzez rozwój rozumu praktycznego w ścisłym kontekście naturalnych potrzeb i dążeń człowieka.

Nie przesądzając z góry kierunku interpretacji Tomaszowego prawa natury, chcemy przyjrzeć się ujęciu rozumu praktycznego i skłonności naturalnych.

### Prawo naturalne i intelekt praktyczny

Aby wyostrzyć spojrzenie na rolę rozumu praktycznego w określaniu prawa naturalnego, warto na początku uświadomić sobie główne punkty sporne wśród interpretatorów św. Tomasza. Po pierwsze, spierają się oni o to, jak daleko sięga oczywistość lub aprioryczna przejrzystość pierwszych zasad (dobro należy czynić, unikać zła). Czy rozciąga się ona na inne zasady, np. sformułowania Dekalogu? Po drugie, spór dotyczy tego, jak przekładają się naturalne dążenia na zasady prawa. Wreszcie – jak przechodzi się od ogólnych zasad do konkretnych ocen moralnych?<sup>4</sup> Nicią łączącą pierwszą i trzecią wątpliwość jest pytanie o to, czym karmi się oczywistość moralnych osądów na poziomie konkretnych wyborów. Czy można zastosować tu logiczne zasady wynikania, czy raczej pozostaje nam zupełnie swobodne określanie, orzekanie i decydowanie.

Pytania te wiodą do istoty Tomaszowego intelektu praktycznego i jego związków z intelektem teoretycznym. Przyjmujemy tu rozróżnienia poczynione w opracowanym przez S. Świeżawskiego „Traktacie o człowieku”.<sup>5</sup> Przekonująco rozróżnia on umysł, intelekt i rozum. Umysł jest tłumaczeniem augustyńskiego terminu *mens*, oznaczającego całą sferę życia umysłowego, łącznie z władzami umysłowo-poznawczymi i pożądawczymi (wolą). Intelekt natomiast oznaczałby władzę umysłowo-poznawczą spełniającą trzy podstawowe funkcje (*tres operationes*): tworzenie pojęć, tworzenie sądów i rozumowanie. Słowo *rozum* zastrzeżone jest dla ostatniej z wymienionych funkcji intelektu, czyli tej, która polega na wiązaniu sądów w rozumowanie. Rozum nie jest więc odrębną władzą od intelektu.

O ile rozum utożsamia się z intelektem jako rozumującym, o tyle nie należy widzieć dwóch realnie różnych władz w Tomaszowym rozróżnieniu intelektu spekulatywnego i praktycznego. Owo rozróżnienie Tomasz wprowadza w art. 11, kwestii 79 *Sumy teologicznej*. Czytamy tam: „Intelekt praktyczny i spekulatywny nie są różniącymi się wzajemnie władzami, a to dlatego, że (...) wszystko, co jest przypadłością w odniesieniu do istoty przedmiotu, której dotyczy jakaś władza, w obrębie tej władzy nie wprowadza żadnych różnic. (...) Dla tego zaś, co zostało przyjęte do świadomości przez intelekt, jest przypadłością, czy zostanie ono zużyte do dokonania jakiegoś dzieła, czy też nie; a to właśnie stanowi o różnicy pomiędzy intelektem spekulatywnym i praktycznym. Intelekt bowiem spekulatywny

<sup>3</sup> Por. M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes dei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Wien 1987, s. 63.

<sup>4</sup> Por. Schockenhoff, dz. cyt., s. 155.

przyjmuje coś do świadomości nie celem dokonania jakiegoś dzieła, lecz tylko dla poznania prawdy; praktycznym nazywamy natomiast intelekt, który wszystko, co przyjmuje do świadomości, odnosi do działania”.<sup>6</sup>

O ile we wcześniejszym powołaniu się na III księgę *O duszy* Tomasz wspomina, że intelekt spekulatywny poprzez *rozszerzenie* [zakresu] staje się praktycznym, to później rozróżnienie dokonuje się na podstawie kryterium celu. Tomasz powołuje się na inny fragment Arystotelesowskiej *De anima* (III, 15), w którym kryterium celu jest ewidentnie wyłożone. Nie ma więc wątpliwości, że u źródeł obydwu form intelektu leży jedna i ta sama możliwość umysłowa, która potrafi doprowadzić do różnych celów. Inną natomiast jest rzeczą, jak wygląda jedno i drugie działanie intelektu. Wydaje się, że dyskusje epistemologiczne powinny wciąż podejmować ten temat, kluczowy dla uchwycenia istoty nie tylko prawa naturalnego, ale i możliwości uprawiania etyki, jej miejsca i roli wobec psychologii i innych nauk o człowieku.

O ile nie można – w istocie – zgodzić się na drugorzędną rolę intelektu praktycznego – Tomasz nie mówi o *ratio inferior* – to nie należy wykluczać żadnej formy współpracy intelektu spekulatywnego i praktycznego, zwłaszcza przy działaniach etycznych. Podkreślany przez niektórych teologów moralistów paralelizm obu form intelektu, nie zdaje egzaminu wobec skomplikowania procesu poznawczego w ludzkim osądzie etycznym. Nie zakłada go także – jak mniema np. Schocenhoff<sup>7</sup> – słynny fragment z *kwestii 91*, w którym Tomasz podkreśla niededukcyjny charakter intelektu praktycznego.

Tomasz w istocie pisze: „(...) prawo jest to jakaś wytyczna rozumu<sup>8</sup> praktycznego. Podobny zaś jest przewód działania rozumu praktycznego i spekulatywnego. Jak bowiem wyżej uzasadniono, jeden i drugi wychodzi z jakichś zasad i dochodzi do jakichś wniosków. Mając to na uwadze, trzeba tak powiedzieć: Jak w rozumie spekulatywnym, z zasad nieudowodnialnych, poznawanych w sposób naturalny, tworzą się wnioski różnych nauk, których znajomość nie jest nam wrodzona przez naturę, ale są zdobyte pracą rozumu, tak również konieczne jest, żeby rozum ludzki, opierając się na nakazach prawa naturalnego, jakby na jakichś ogólnych i nieudowodnialnych zasadach, wydawał, w charakterze wniosków, jakieś bardziej partykularne rozporządzenia porządkujące niektóre [sprawy międzyludzkie]”.<sup>9</sup>

Ze sformułowania: *sicut in ratione speculativa... ita etiam in demonstrationibus rationae practicae* wynika raczej sposób pracy intelektu praktycznego, a nie jego niezależność od rozumu spekulatywnego. Zamiast więc podkreślać niezależność

<sup>5</sup> Por. Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku. Suma teologiczna 1, 75-89, opr. S. Świeżawski, Poznań 1956, s. 274.

<sup>6</sup> STh, q. 79, a. 11.

<sup>7</sup> Por. *Naturrecht und Menschenwürde...*, s. 158 – 159.

<sup>8</sup> Korzystając tutaj z tłumaczenia O. P. Belcha, zwracamy uwagę na rozbieżność terminologiczną wśród polskich tłumaczy św. Tomasza. S. Świeżawski tłumaczy *intellectus speculativus et practicus* jako intelekt teoretyczny i praktyczny.

rozumu praktycznego w tworzeniu prawa, lepiej jest przypomnieć sprawności jednego i drugiego. Oto istnieją – według Tomasza – trzy sprawności intelektu spekulatywnego. Są to: 1) *intellectus principiorum*, a więc sprawność umożliwiająca poznawanie pierwszych zasad; 2) *scientia* – sprawność polegająca na wiedzy, umiejętności człowieka do wyciągania wniosków z pierwszych zasad; 3) *sapientia* – mądrość uzdalniająca człowieka do wyciągania ostatecznych wniosków.

Natomiast w „dziedzinie intelektu praktycznego wyróżniamy trzy cnoty kierujące wytwarzaniem (*facere*) i postępowaniem (*agere*). Do wytwórczości usprawnia człowieka cnota sztuki (*ars*), a w sferze postępowania występuje – analogicznie do sprawności poznawania pierwszych zasad teoretycznych – cnota znajomości pierwszych zasad praktycznego postępowania, *prasumienie*, zwane z grecka *synderezą*. Sprawnością zaś, dotyczącą poznania praktycznego, jako kierującego całością naszego postępowania, kieruje cnota roztropności, należąca wraz z trzema cnotami moralnymi (umiarkowaniem, męstwem i sprawiedliwością) do czterech cnot kardynalnych”.<sup>10</sup>

Jak rozum spekulatywny rozumuje o tym co teoretyczne, tak rozum praktyczny, przy pomocy naturalnej sprawności – *prasumienia*, pobudza do dobrego i sprzeciwia się złu.<sup>11</sup> Nie może jednak ująć naszej uwadze, że mimo pewnego paralelizmu, w działaniu rozumu teoretycznego i praktycznego istnieją między innymi jednak różnice. Nie ma przecież pełnej równowagi pomiędzy sprawnościami intelektu spekulatywnego i praktycznego. Między *synderezą* i roztropnością jest miejsce dla wiedzy praktycznej, którą ma wypełnić sumienie. To zaś – w sensie ścisłym – nie jest sprawnością, ale aktem. W nim bowiem następuje przyporządkowanie wiedzy do czegoś: „sumienie znaczy bowiem tyle co z *czymś innym* wiedza [z – *czymś innym* – umienie, stąd z-umienie, sumienie]”.<sup>12</sup>

Owo przyporządkowywanie wiedzy nie polega na kontemplacji prawd moralnych, ale przekracza rozpoznawalną dobroć przedmiotu. Musi doprowadzić do wcielenia rozpoznanego dobra w czyn. Do roztropności należy nie tylko rozważanie rozumu, ale zastosowanie tej wiedzy w czynie. Ponieważ sumienie jest aktem, dlatego powiada się, że ono „świadczy, zobowiązuje lub pobudza, a również oskarża lub gryzie względnie wyrzuca. Te wszystkie zaś przejawy są następstwem zastosowania jakiegoś naszego poznania lub naszej wiedzy do tego, co czynimy”.<sup>13</sup>

Owo dostosowanie dokonuje się poprzez świadczenie, zobowiązanie, usprawiedliwianie lub oskarżanie. Jeśli do tego dodamy specyficzny sposób wyprowadzania wniosków, to musimy się zgodzić – mimo paralelności działania obu form intelektu – na znacznie bardziej przygodny charakter pewności wyników pracy intelektu praktycznego. Tomasz streszcza to krótko: „Rozum praktyczny dotyczy postępowania ludzkiego, a ono obraca się około spraw poszczególnych i przygod-

<sup>9</sup> STh I-II q. 91, a. 3.

<sup>10</sup> Traktat o człowieku, s. 279.

<sup>11</sup> Por. STh, q. 79, a. 13.

<sup>12</sup> Traktat o człowieku, s. 279.

<sup>13</sup> Tamże.

nych; nie dotyczy zaś tego, co jest konieczne, a czym zajmuje się rozum spekulatywny. Stąd też prawa ludzkie nie mogą mieć tej nieomyślności, jaką mają udowodnione wnioski nauk. Ani też nie ma potrzeby, żeby każda miara była na wszelki sposób nieomyślna i pewna, ale na tyle, na ile to jest możliwe w swoim rodzaju”.<sup>14</sup>

Taki charakter intelektu praktycznego w działaniu człowieka owocuje niezwykle ważną konsekwencją dla rozumienia Tomaszowego prawa naturalnego. Zasadza się ona na stwierdzeniu, że „prawo jest rzeczą rozumu”, a nawet „dziełem rozumu” – *opus rationis*.<sup>15</sup> W stworzeniach nierozumnych można mówić o prawie tylko przez podobieństwo (*per similitudinem*); one bowiem nie działają, ale raczej poddają się działaniu (*non agunt, sed magis aguntur*).

U ludzi natomiast prawo jest normą i miarą postępowania. „Kierując się nią, człowiek poczuwa się do obowiązku albo do czynienia czegoś, albo do powstrzymania się od czynienia czegoś. Toteż łacińska nazwa prawa – *lex*, wywodzi się od *ligare* – wiązać, ponieważ zobowiązuje do czynienia (lub nie czynienia czegoś). Normą zaś i miarą ludzkich postępków jest rozum, który (...) jest pierwszym początkiem ludzkich postępków. Do rozumu bowiem należy kierować do celu, który (...) jest pierwszym początkiem w dziedzinie postępowania. Z każdym zaś rodzajem jest tak, że co w nim jest początkiem, jest w nim zarazem miarą i normą (wszystkiego, co do niego należy).”<sup>16</sup>

O ile prawo posiada charakter normy i miary działania, o tyle objawia rozumny charakter (*ordinatio rationis*). Nie jest przy tym ani władzą rozumu, ani sprawnością, ani czynnością, lecz czymś, co powstaje w rozumie na skutek jego działania. Jest czymś, co ma się do postępków jak zasada do wniosków w intelekcie spekulatywnym. Owe ogólne przesłanki działania (**propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones**) są przez rozum ustanowione, ale nie mają charakteru jedynie „enuntiatio” (zdanie, sąd), lecz raczej „praeceptum” (przykazanie, nakaz). W *kwestii 92*, a. 2 Tomasz mówi nie tyle o „propositio”, ale wyraźnie o „dictamen rationis”: „*jak sąd (enuntiatio) jest wytyczną rozumu w postaci wypowiedzi (per modum enuntiandi), tak również prawo (jest wytyczną rozumu) w postaci przykazania*”. Prawa więc – jako produktu rozumu praktycznego – nie można pozbawić owego charakteru nakazująco – przykazaniowego. W żadnym razie nie można przy jego rozpatrywaniu zatrzymać się przy jego enuncjacyjno-sądowym charakterze.

Jeśli tak się sprawy mają, to prawo nie może zakładać rozdziału między naturą człowieka i jego rozumem. „Dictamen rationis” przemieniłby się w pustą formułę, gdyby nie regulował całości przestrzeni życiowej człowieka. Ponadto sama natura przybrałaby jakąś „biologisticzną” postać, zupełnie obcą pojęciu

<sup>14</sup> STh, q. 91, a. 3. W Sth I-II, q. 14, a. 1 czytamy: „In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur: quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt”.

<sup>15</sup> STh, I-II, q. 90, a. 1; q. 94, a. 1.

<sup>16</sup> STh, q. 90, a. 1.

św. Tomasza.<sup>17</sup> Tomaszowy traktat o prawie naturalnym zakłada to wszystko, co zostało wcześniej powiedziane o cnocie, czynie ludzkim, samym wreszcie intelekcie i rozumie. *Przykazaniowego* charakteru prawa nie można więc odrywać od opisowo-refleksyjnego ujmowania rzeczywistości świata i człowieka. Tak jak w *prasumieniu* nie zawiera się tylko osądzanie, ale również poznawanie istoty moralnej prawdy, tak samo w prawie (także naturalnym) nie można oddzielać sfery opisowo-ponawczej od zobowiązującej. Wydaje się, że dokładne zapoznanie się z Tomaszowym ujęciem prawa naturalnego ułatwiłoby dyskusję na temat przechodzenia od zdań opisowych do zdań powinnościowych w etyce.

### Istota i istnienie prawa naturalnego

Po opisie intelektu praktycznego i jego roli w tworzeniu prawa, można przystąpić do przedstawienia istoty prawa naturalnego.<sup>18</sup> Charakterystyczne jest u Tomasza to, że w słynnej kwestii 91 *Sumy Teologicznej*, gdzie omawia się różne gatunki prawa, artykuł poświęcony prawu naturalnemu (*Czy istnieje w nas jakieś prawo naturalne?*) został poprzedzony artykułem na temat prawa wiecznego (*Czy istnieje jakieś prawo wieczne?*). Fakt ten nie jest bez znaczenia, zwłaszcza dla wiążącego charakteru prawa naturalnego.

Tak więc odwołując się do pierwszej części *Sumy teologicznej*, Tomasz zakłada, że „światem kieruje Boska opatrność i że wszystko we wszechświecie jest rządzone według pomysłu Boga. I dlatego też i sam ów pomysł rządzenia rzeczami, istniejący w Bogu jako Głowie wszechrzeczy, jest w istocie swej prawem. A ponieważ, jak czytamy w Księdze Przysłów, pomysł w Bogu nie powstaje w czasie, ale jest wieczny, dlatego i to prawo trzeba uznać za wieczne.”<sup>19</sup> Tomasz łączy tu typ myślenia metafizycznego (poznanie ostatecznościowe) z odwołaniem do Pisma św. Opatrność Boska kieruje stworzonym przez siebie światem za pomocą „prawa Bożego odwiecznego” – *ratio gubernationis rerum in Deo*.

Na tym tle łatwiej jest pojąć Tomaszową koncepcję prawa naturalnego. Skoro prawo jest regułą i miarą rozumnego postępowania człowieka, to odwieczny plan Opatrności musi się jakoś wyrazić w intelekcie praktycznym. Wszystkie zresztą byty przygodne są poddane Opatrności. Akceptuje się tu sensowność świata jako stworzenia. Owa sensowność wyraża się w postaci inklinacji właściwych każdemu gatunkowi; każda rzecz posiada więc specyficzną słonność – *inclinatio in proprios actus et fines* (I-II, q. 91, a. 2). O ile byty nierozumne uczestniczą w planie Bożej Opatrności we właściwy im sposób<sup>20</sup>, to stworzenie ma udział w Opatrno-

<sup>17</sup> Por. Rhonheimer, *Natur als Grundlage*, s. 69.

<sup>18</sup> Por. A. Bednarski, *La deduzione delle norme morali generali dalla legge naturale*, Roma 1969; Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według Św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1949; M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986.

<sup>19</sup> STh, q. 91, a. 1.

<sup>20</sup> W Sth, I, q. 87, a. 4 Tomasz w następujący sposób pisze o skłonnościach: „Skłonność każdej rzeczy tkwi w tej rzeczy w sposób jej właściwy. Stąd skłonność naturalna w sposób natural-

ści „przez to, że samo siebie opatruje, a także i innych. Stąd też i ono ma w sobie udziałowo prawo wieczne. Dzięki niemu jest w nim skłonność do należytego działania i do celu. I właśnie to udziałowo istniejące w stworzeniu rozumnym prawo wieczne zwie się prawem naturalnym.”<sup>21</sup>

Sam sposób „uczestnictwa” (partycypacji) prawa wiecznego w ludzkiej naturze rozumnej można próbować rozumieć przy pomocy trzech przyczyn: celowej, wzorczej i sprawczej.<sup>22</sup> Jeśli prawo naturalne jest obecnością prawa wiecznego (sensowności stworzenia) w naturze ludzkiej, to znaczy, że „naturalnie ukierunkowane inklinacje człowieka pochodzą od Absolutu w sensie potrójnego przyczynowania (...). Bóg jest więc celem ostatecznym naturalnych inklinacji ludzkiej natury rozumnej, jest też przyczyną wzorczą (znaczy to, że zasadnicze ukierunkowanie inklinacji natury rozumnej w kierunku dobra nie pochodzi z naszego wolnego wyboru, lecz zostało nam dane wraz z naszą naturą): nasza natura wyraża się i doskonali w spełnianiu inklinacji. A ponadto my sami, jako konkretny wyraz natury rozumnej, jesteśmy w naszym istnieniu ostatecznie zależni od Absolutu.”<sup>23</sup>

Wynik tej partycypacji można zidentyfikować jako ukierunkowanie naszych aktów do celów; ukierunkowanie wyraża się w skłonności ludzkiej natury do dobra. O ile u zwierząt mamy do czynienia z instynktem (*determinatio, regulatio*), to u ludzi *inclinatio naturalis* staje się *ratio naturalis*. *Ratio naturalis* wyposażone w poznawczo-dążeniowe środki jest rozpalonym w nas światłem Bożego oblicza, dzięki któremu możemy wybierać dobro, a unikać zła. Mowa tu jest raczej o *determinatio* i *mensuratio* przez *inclinatio naturalis*. Nie znaczy to, że w człowieku nie można odkryć takich pokładów rzeczywistości, które przynależą do *determinatio* i *mensuratio*.<sup>24</sup> Niemniej nigdy – właśnie z racji odniesienia do Opatrzności – To-

ny przysługuje jestestwu należącemu do otaczającego nas świata, skłonność właściwa dla pożądanego zmysłowego występuje zmysłowo w odbierającym wrażenia zmysłowe, a podobnie też skłonność umysłowa, którą jest akt woli, tkwi w sposób umysłowy w podmiocie umyślowo poznającym jako w swej zasadzie i w swym właściwym podmiocie.”

<sup>21</sup> STh, I-II, q. 91, a. 2.

<sup>22</sup> Owe przyczyny Krąpiec tak wyjaśnia: „To bowiem, że działanie raczej istnieje, niż nie istnieje, sprowadza się do funkcji celu. To zaś, że jest tak, a nie inaczej ukierunkowana i sprawuje takie, a nie inne skutki, jest funkcją wzoru, a to, że zaistniał fizyczny ruch działania, wpływający z jakiegoś źródła, jest funkcją przyczyny sprawczej.” Tenże, Człowiek i prawo naturalne, s. 201.

<sup>23</sup> Krąpiec, Człowiek i prawo naturalne, s. 201.

<sup>24</sup> Zapominają o tym zwolennicy tzw. „twórczego rozumu”. W istocie Tomasz w Sth, I-II, q. 93, a. 6 pisze: „Duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae (...); uno modo, in quantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, in quantum participatur per modum principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae, ut dictum est. Sed quia rationalis creatura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium in quantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur (...)”. Konieczne wydaje się uwzględnienie oprócz twórczego rozumu tego drugiego sposobu istnienia prawa wiecznego w rozumnej ludzkiej naturze. Przy okazji dobrze jest przypomnieć, że św. Tomasz nigdy nie nazywa natury regułą (nawet dalszą) ludzkiego działania czy ludzkiej woli. Zawsze jest nią humana ratio lub lex aeterna, quae est quasi ratio Dei. Zob. STh, q. 71, a. 6. Por. tamże, II-II, q. 17, a. 1.



maszowe prawo naturalne nie poprzestało na stoickim utożsamieniu „lex aeterna” z porządkiem natury. Tomasz nigdy by się nie zgodził na konieczność porządku natury i rozumienie wolności jako uświadomionej konieczności.

Tak rozumiane *ratio naturalis* nie stoi w sprzeczności – ani nie konkuruje – z *inclinatio naturalis*. Tomasz odważy się powiedzieć, że „według porządku naturalnych skłonności następuje porządek nakazów prawa naturalnego.”<sup>25</sup> W porządku prawa natury zawierają się inklinacje, które są przez rozum pojęte, uświadomione i sformułowane jako konkretny, choć ogólny sąd praktyczny. W bodaj najczęściej cytowanym – w dziedzinie prawa naturalnego – artykule 2, kwestii 94, *Sumy (I-II)* czytamy: „Jak zaś byt jest tym, co jako istotnie pierwsze rozum pojmuje, tak **dobro jest tym, co jako pierwsze pojmuje rozum praktyczny** (podkr. I. M.), który jest nastawiony na działanie: każdy bowiem działający działa dla celu, który ma znamiona dobra. I dlatego pierwsza zasada, jaką kieruje się rozum praktyczny, opiera się na pojęciu dobra; brzmi ona: **Dobrem jest to, czego wszystko pożąda** [*Bonum est quod omnia appetunt*]. Zatem pierwsze przykazanie prawa jest takie: **Dobro należy czynić i dążyć doń, a zła należy unikać** [*Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*]. Na tym opierają się wszystkie inne przykazania prawa natury: tak mianowicie, żeby do przykazań prawa naturalnego należały te wszystkie inne nakazy czynienia i unikania, które rozum praktyczny w naturalny sposób uznaje za dobra dla człowieka”.

We właściwym zrozumieniu tego tekstu nie można pominąć punktu widzenia, z którego Tomasz rozpatruje zagadnienie. Chodzi mu o pytanie: czy prawo naturalne zawiera wiele przykazań, czy też jedno tylko? Odpowiedź padnie, że jest ich więcej niż jedno. Niemniej to jedno, powyżej sformułowane przykazanie opiera się na pojęciu dobra. Tego dobra człowiek doświadcza, ponieważ do niego podąża. Jest ono do zdobycia poprzez rozumną realizację ludzkiej potencjalności, która pokazuje, że człowiek jest bytem przygodnym. Można powiedzieć, że dążenie do dobra jest koniecznym sposobem zrealizowania ludzkiej natury, dopełnienia jej. Rozum praktyczny obiektywizuje to jako dobro, które trzeba czynić.

W sensie subiektywnym owo pojęcie dobra, na którym bazuje rozum praktyczny, przybiera postać pragnienia szczęścia. Dobro zaś jest tym, czego wszyscy pragną (*quod omnia appetunt*). Przejście od subiektywnego doświadczenia szczęścia do obiektywnego czynienia dobra zakłada pojęcie dobra wspólnego, bez którego osobiste szczęście nie jest możliwe. Krąpiec pisze: „Pożądanie to – miłość dobra – jest stałe i konieczne i objawia się w ogólnym nastawieniu psychiki człowieka, który pragnie szczęścia zarówno dla siebie, jak i dla innych. Pragnienie szczęścia jest pragnieniem jakiegoś nieokreślonego bliżej **dobra wspólnego** (podkr. I. M.) jako aktualizacji i zarazem realizacji naszej osobowej potencjalności, będącej świadomym wyrazem przygodności bytowej.”<sup>26</sup>

<sup>25</sup> STh, q. 94, a. 2.

<sup>26</sup> Krąpiec, Człowiek i prawo naturalne, s. 204.

W takim znajdowaniu porządku obiektywnego dla realizacji osobistej prawa naturalnego potwierdza się przypuszczenie, że Tomaszowy traktat o prawie naturalnym jest refleksją nad aktami rozumu praktycznego jako konstytuującego prawo z racji partycypacji w nim prawa wiecznego. Przedmiotem rozumu praktycznego nie jest więc tylko ogólna normatywna wypowiedź: *dobro należy czynić*, ale *konkretne dobro*. „Produktem” zaś sądu praktycznego jest krok następny czy to w postaci intencji, czy wyboru, czy konkretnego działania. Rozum praktyczny stanowi zatem przykazanie (*praeceptum*), *a nie ogranicza się do normatywnej wypowiedzi*. Ta bowiem, jako rodzaj enuncjacji o sposobie powinności, jest wynikiem refleksji (filozofii moralnej) nad aktami rozumu praktycznego. Ma to – jak słusznie podkreśla Rhonheimer – niezwykle doniosłe konsekwencje w dzisiejszych dyskusjach nad teleologizmem i deontologizmem, sumieniem kreatywnym i pojęciem samego prawa naturalnego.<sup>27</sup>

### Znaczenie naturalnych skłonności w prawie naturalnym

Bez wątplenia najbardziej dyskutowanym zagadnieniem, związanym z Tomaszowym prawem naturalnym, jest znaczenie naturalnych skłonności w określaniu treści i zasięgu prawa naturalnego. Wszystkie stwierdzenia i interpretacje Tomasa, mówiące o tym, że prawo jest dziełem i rzeczą rozumu, że *inclinatio naturalis* nie konkuruje z *ratio naturalia*, nie usuwają poważnych kontrowersji wokół znaczenia i sposobu odczytania dobra *powinnego* z naturalnych inklinacji ludzkich.

Oto tekst, w którym Tomasz formułuje naukę o skłonnościach: „A ponieważ dobro jest celem, a zło jest tego przeciwieństwem, dlatego wszystko to, ku czemu człowiek ma naturalną skłonność, rozum w naturalny sposób pojmuje jak dobro, i w następstwie uważa, że należy czynnie ku niemu dążyć, a przeciwieństwo tego uznaje za zło i każe go unikać. Odpowiednio zatem do naturalnych skłonności istnieje porządek przykazań prawa naturalnego. Tak więc, 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 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 przeciwne. – Po drugie, istnieje w człowieku skłonność ku temu, co jest bliższe jego gatunkowi, mianowicie ku temu, co jego natura ma wspólne z innymi zwierzętami. W myśl tego [w prawie Justyniana] powiedziano, że do prawa naturalnego należy to «czego natura nauczyła wszystkie zwierzęta», np. łączenie się mężczyzny z kobietą, wychowanie dzieci itp. – Po trzecie, istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiadającemu jego rozumnej naturze, która jest mu właściwa. I tak np. człowiek ma naturalną skłonność do tego, żeby poznawać prawdę o Bogu, oraz do tego, żeby żyć w społeczności. W myśl tego, do prawa naturalnego należy wszystko, co dotyczy teźże skłon-

<sup>27</sup> Por. Rhonheimer, *Natur als Grundlage*, s. 63-66.

ności, np. żeby człowiek wystrzegał się niewiadomości, żeby nie obrażał tych, z którymi musi obcować, oraz wszystko inne tego rodzaju.<sup>28</sup>

Tekst ten zawiera wszystkie wielkie intuicje Tomaszowe, choć jest także wielkim skrótem wielu poglądów. Można w nim dostrzec różne tradycje prawa, scalone przez Tomasza. Koncepcja potrójnej skłonności pochodzi z myśli stoickiej, w której prawo było naturalną inklinacją. Koncepcja prawa jako aktu rozumu praktycznego sięga korzeniami racjonalnej tradycji sokratycznej. Z nurtu augustyńskiego pochodzi ujęcie struktury racjonalnej człowieka w postaci habitualnej. Tomasz scalił te tradycje pod szyldem prawa jako aktu natury rozumnej człowieka, w którym główną rolę odgrywa sąd rozumu praktycznego: *czyń dobro*.<sup>29</sup>

Nie od dzisiaj istnieją próby rozdzielenia tych tradycji i zinterpretowania ich w duchu odpowiadającym poszczególnym szkołom teologiczno-moralnym. Przedstawiciele autonomii moralnej sprzeciwiają się stoicko-ulpianowskiemu wątkowi u Tomasza i ochoczo bronią *Tomasza-racjonalisty* przed *Tomaszem-biologistą*.<sup>30</sup> Inni dostrzegają lukę między porządkiem naturalnych skłonności i konkretnymi przykazaniami prawa naturalnego. Luka ta – według np. J. Finnis'a – nie może być wypełniona poprzez rozumowe zasady, lecz powinna być zabudowana poprzez praktykę realizującą podstawowe dobra społeczne.<sup>31</sup> W najlepszym razie inklinacje natury są konturami pewnego projektu, który poprzez rozum musi zostać wypełniony konkretnymi działaniami.<sup>32</sup>

Nie negując w niczym racjonalnego charakteru prawa naturalnego, trzeba zwrócić uwagę na to, że zasady rozumu praktycznego mają charakter moralnego *upowinnościowania* naturalnych skłonności żyjącego człowieka. „*Motio ordinativa*” tego *powinnościowania* znajduje się nie tylko w dążeniu zasadniczym (głównym), ale i w innych. Zakłada to Tomasz w cytowanym już art. 2, kwestii 94: „ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio naturaliter apprehendit esse bona.” Rozum praktyczny uznaje za dobre dla człowieka inne nakazy, powstałe nie tylko na podstawie dedukcji. Mowa jest o naturalnym sposobie (naturaliter) owego uznawania.

Nie można przeoczyć, że istota „*praeceptum*” pochodzi nie z naturalnych skłonności, ale z rozumu praktycznego. Nie można przy tym rozróżnieniu nie dostrzec specyficznego dla Tomasza współdziałania rozumu i woli we wzajemnym współzgrzywaniu się skłonności i rozumu. Celem każdej naturalnej skłonności jest dobro, które rozum kieruje jako obiekt działania woli. Wola ze swojej strony porusza rozum ku stanowieniu „*przykazania*” (*imperium*) jako ordynującego aktu. Przy omawianiu woli i intelektu Tomasz pisał: „W dwu znaczeniach powiadamy, że coś wprawia w ruch. Raz *jako cel*, i w tym znaczeniu powiada się, że cel wpra-

<sup>28</sup> STh, q. 94, a. 2.

<sup>29</sup> Por. Krapiec, Człowiek i prawo naturalne, s. 206-207 (przypis – 14a).

<sup>30</sup> Por. A. Szostek MIC, Natura rozum wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej, Rzym 1990, s. 32-35.

<sup>31</sup> Por. J. Finnis, Fundamentals of Ethics, Oxford 1983, s. 69 n.

<sup>32</sup> Por. Schockenhoff, Naturrecht, s. 172 – 173.

wia w ruch przyczynę sprawczą. *W ten to sposób porusza intelekt wolę*, gdyż dobro poznane umysłowo jest przedmiotem woli i spełniając rolę celu, wprawia ją w ruch. W drugim znaczeniu mówimy, że coś porusza jako *czynnik aktualizujący*; w tym sensie np. czynnik powodujący przemianę wprawia w ruch rzecz ulegającą przemianie, a to, co pobudza, porusza rzecz pobudzoną. *Tak to wola porusza intelekt i wszystkie władze duszy (...)*.<sup>33</sup>

Struktura współdziałania woli i rozumu praktycznego na tle skłonności naturalnych musi zakładać „genus moris”: *bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum; et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum moralium actuum.*<sup>34</sup> A więc nie **bonum sensibile**, ale **bonum rationis** porusza wolę do działania. Jeśli więc cele skłonności naturalnych mają stać się przedmiotem nakazującego aktu rozumu praktycznego, to dzieje się to poprzez uprzednie ich intelektualne ujęcie i skierowanie do działania wolnościowego człowieka. Rozum nie może wymyślać skłonności. Poznający człowiek – jako osoba – doświadcza tych skłonności jako należących do własnego bytu. Nie może ich ani wynaleźć, ani pominąć w działaniu wolnościowym i rozumowym. Dlatego Rhonheimer pisze, że „bez rozumu naturalne skłonności byłyby ślepyimi naturalnymi popędami. Natomiast rozum praktyczny bez naturalnych skłonności byłby tak samo ślepy i niezdolny do powiedzenia człowiekowi co jest fundamentalnym dobrem jego działania.”<sup>35</sup>

Związek skłonności naturalnych i rozumu przechodzi poprzez działanie woli i znajduje się w kontekście dobra wspólnego. Wola jest zawsze władzą duchową. Dlatego Tomasz mówi, że „wszystkie skłonności jakichkolwiek bądź części natury ludzkiej, np. siły pożądlivej i gniewliwej, o ile podlegają kierownictwu rozumu, należą do prawa naturalnego; i jak powiedziano, sprowadzają się do jednego pierwszego przykazania. W myśl tego, jeśli brać każde prawo z osobna, wiele jest przykazań prawa natury. Wszystkie jednak wyrastają z jednego korzenia.”<sup>36</sup>

Logika tego rozumowania powtarza się w art. 3, kwestii 94, *Sumy teologicznej*, gdzie Tomasz pyta: *Czy wszystkie uczynki cnót są z prawa naturalnego?* W odpowiedzi Tomasz mówi, że do prawa natury należy to wszystko, ku czemu człowiek ma skłonność odpowiednio do swojej natury.” Ta skłonność wynika z rozumnej możliwości człowieka. Ponieważ dusza rozumna jest formą człowieka, „dlatego w każdym człowieku istnieje naturalna skłonność do tego, żeby postępował według rozumu; a to właśnie znaczy: postępować według cnoty. I dlatego pod tym

<sup>33</sup> STh, I, q. 82, a. 4. W kwestii 90, art. 1, ad 3 Tomasz pisze: „(...) rozum ma moc poruszania od woli. Na skutek bowiem tego, że ktoś chce celu, rozum nakazuje przedsięwziąć środki służące do jego osiągnięcia. Natomiast wola, tj. chęć używania środków nakazanych do osiągnięcia celu, żeby miała istotne cechy prawa, musi być normowana przez jakiś rozum. I taki sens ma zdanie, że wola władcy ma moc prawa. W przeciwnym razie wola władcy byłaby raczej nieprawością niż prawem.”

<sup>34</sup> STh, I – II, q. 19, a. 1, ad 3.

<sup>35</sup> Natur als Grundlage der Moral, s. 83.

<sup>36</sup> STh I -II, q. 94, a. 2, ad 2.

względem człowieka z prawa naturalnego ma spełniać wszystkie uczynki cnot. Z natury każdemu bowiem własny rozum mówi, żeby postępował cnotliwie.”

Praktycznie mamy więc identyfikację *ordo rationis* z *ordo virtutis*. Dobro człowieka, które powstaje z działania cnoty, składa się z cielesno-pożądliwych skłonności (człowiek jako *animal*) i rozpoznawanego w nich – poprzez działanie rozumu – porządku natury. Człowiek więc nie składa się z ciała, ale jest ciałem. Jako ten, który **jest ciałem** i jest przytomny w swym istnieniu, musi traktować naturalne skłonności jako człowiecze skłonności. Nie przedstawiają one więc tylko „materiału”, który można potraktować jako mało znaczący dla normatywnego działania ludzkiego. Rozum musi je praktycznie i poznawczo uporządkować, zintegrować z całością życia osoby. Niemniej musi je uznać jako *bona humana* stojące na straży osoby ludzkiej.

Integrujące włączanie skłonności naturalnych w porządek rozumu dokonuje się poprzez „porządek cnot” (*ordo virtuti*). Tomasz pisał: „*Virtus moralis perficit appetitivam partem animae ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem ratio bonum id quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem.*”<sup>37</sup> Poprzez cnotę tworzy się niejako drugi – i właściwy – sposób pojęcia natury człowieka, o ile skłonności naturalne potraktujemy jako *semina virtutum*.

Cnotliwe budowanie tej natury nie jest wcale proste. Trudności wyrastają zarówno ze strony ilości i jakości skłonności naturalnych, jak i sposobów włączania ich w „*ordo virtutum*”. Jeśli Tomasz wymienił trzy skłonności człowieka: do zachowania siebie, gatunku i do życia we wspólnocie odpowiadającej rozumnej naturze, to powstaje pytanie, czy wyczerpują one całość skłonności. Musi przecież zastanowić fakt, że mówiąc o trzeciej skłonności człowieka – do dobra odpowiadającego jego rozumnej naturze – Tomasz podaje tylko przykłady. Píše np. o naturalnej skłonności do poznawania prawdy o Bogu oraz do życia w społeczności. „W myśl tego, do prawa naturalnego należy wszystko, co dotyczy tejże skłonności, np. żeby człowiek wystrzegał się nieświadomości, żeby nie obrażał tych, z którymi musi obcować, oraz wszystko inne tego rodzaju.”<sup>38</sup>

Żeby uchwycić wszystkie „tego rodzaju” skłonności należy działanie rozumu praktycznego ująć w kontekście całości życia osoby, zdolnej do integrowania swoich *dóbr szczegółowych* (*bona particularia*) we własnej podmiotowości. „*Vivere secundum rationem*” polega tak samo na „*inclinatio naturalis ad virtutem*” jak i ujmowaniu „*bona particularia*” jako „*bona humana*”. W procesie moralnego obiektywizowania dóbr i wartości odgrywa rolę rozum praktyczny i wola. Ta ostatnia nadaje dążeniu do osiągnięcia dóbr charakter powinnościowy.

Racjonalność tak rozumianego prawa naturalnego związana jest – poza partycypacją w prawie wiecznym – ze społeczną naturą człowieka. Właściwie wszystkie wymienione przez Tomasza skłonności naturalne dają się pojąć w kontekście życia społecznego. Rozpoczyna się od „*inclinatio ad conservationem sui esse*” po-

<sup>37</sup> STh, I – II, q. 59, a. 4.

<sup>38</sup> STh, I -II, q. 94, a. 2.

przez „*inclinatio ad coniunctionem maris et feminae*” aż do „*inclinatio ad bonum secundum naturam rationis (...): ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat.*” Człowiek jako cielesno-duchowy byt osobowy doświadcza siebie w solidarności z całą przyrodą i braćmi. Braterstwo zyskuje usprawiedliwienie i uwiarygodnienie poprzez podobieństwo człowieka do Boga, Twórcy zarówno prawa wiecznego jak i naturalnego. Tylko w tej perspektywie zachowanie własnego życia, jego przekazywanie oraz rozwój mają pełną szansę realizacji.

Całościowa wizja człowieka musi się zmierzyć z czasowością życia poprzez swoistą dialektykę trwałości i zmienności prawa naturalnego. Tomasz omawia te problemy kolejno w artykułach: 4 i 5, kwestii 94 *Sumy teologicznej*. W art. 4, zastanawiając się nad jednością prawa naturalnego, Tomasz odróżnia **pierwsze ogólne zasady** od **wniosków wyprowadzonych z ogólnych zasad**. O ile ogólne zasady są niezienne, zarówno gdy chodzi o ich poprawność jak i znajomość, to wnioski – w niektórych przypadkach – mogą zawodzić: „tak co do poprawności z powodu jakichś osobliwych przeszkód (podobnie jak i natury, które podlegają prawu powstawania i zanikania, z powodu przeszkód, zawodzą w mniejszości wypadków), jak również co do znajomości.”

Przyczyną zawodu jest fakt uwikłania ludzkiej natury w zło. Rozum niektórych ludzi – jak powie Tomasz – „*jest znieprawiony wskutek namiętności, złego nawyku lub także samej złej natury*”. Fakty te komplikują stosowanie w praktyce nakazów prawa naturalnego, „ale w żadnym wypadku nie stanowią «dowodu» na to, że sama natura ludzka i jej podstawowe inklinacje – prawa – są czymś zasadniczo relatywnym, a prawo naturalne w ogóle jako takie zasadniczo nie istnieje obiektywnie. Przeciwnie, fakt błędów świadczy o naturalnym prawie jako normie pozwalającej odróżnić błąd od prawdy. Negacja naturalnej, odkrywanej przez rozum normy prowadziłaby do zaprzeczenia samej bytowości człowieka, który jeden wśród całej celowo działającej przyrody okazałby się bytem sprzecznym, co więcej – świadomie sprzecznym, co jest oczywistym absurdem. Będąc bowiem sam «od wewnątrz» i «od zewnątrz» niezdeterminowany – nie mógłby człowiek się autodeterminować i działać jako człowiek.”<sup>39</sup>

Warto na koniec zauważyć, że trud poznawania i realizacji prawa natury nie jest mały. Przejście od ogólnych „drogowskazów” – czyli ogólnych ukierunkowań działania ludzkiej natury – do konkretnego życia, nie jest łatwe. Wymaga szczególnej troski intelektualnej, rzetelności w poznawaniu inklinacji i przenikliwości w dostrzeganiu ontologicznej głębi w strukturze osoby ludzkiej. Współczesne myślenie, często niecierpliwe i powierzchowne, powoduje spustoszenie w sercach ludzkich, a złe namowy potęgują zamieszanie i – w konsekwencji – przewrotne nawyki i nieprawie charaktery.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Krąpiec, Człowiek i prawo naturalne, s. 223.

<sup>40</sup> Por. STh, I – II, q. 94, a. 6.

## SOMMARIO

L'interpretazione tommasiana della legge naturale ha unito: il concetto di Socrate della legge come l'atto razionale, la concezione degli stoici delle tre inclinazioni naturali e la struttura abituale dell'uomo razionale di Agostino. L'Autore dell'articolo esaminando il pensiero tommasiano dal punto di vista delle odierne discussioni nella teologia morale, analizza i più importanti concetti tommasiani: il concetto dell'"intelletto pratico e delle inclinazioni naturali.