

Magdalena Płotka

Jak nakaz moralny wynika z natury świata? : koncepcja prawa natury św. Tomasza z Akwinu na tle stoickiej i późnośredniowiecznej tradycji

Rocznik Tomistyczny 4, 129-144

2015

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.

Jak nakaz moralny wynika z natury świata? Koncepcja prawa natury św. Tomasza z Akwinu na tle stoickiej i późnośredniowiecznej tradycji¹

Słowa kluczowe: prawo naturalne, Tomasz z Akwinu, stoicyzm, Franciszek Suarez, historia filozofii średniowiecznej

Odrębność znaczeń *lex* i *ius* nie sprowadzała się jedynie do różnicy w interpretacji prawa, posiadała ona znacznie głębsze, bo filozoficzne podstawy. Podstawowa ich różnica wynikała z odrębności źródeł: nakazy *lex* wynikały z opisu natury jako takiej, będącej jego ostatecznym uzasadnieniem, z kolei uprawnienia sformułowane w ramach *ius* odnosiły się do charakterystyki natury człowieka. Dlatego pierwszy rodzaj prawa swoje podstawy ma w metafizyce i kosmologii, drugi zaś jego rodzaj – przede wszystkim w antropologii.

Ten funkcjonujący w średniowieczu dwojaki charakter koncepcji „prawa na-

tury” wymagałby – jak się wydaje – określenia wzajemnego ich związku, zarówno w perspektywie historycznej (w aspekcie ciągłości tradycji, z której wyłoniły się oba znaczenia), jak i w perspektywie filozoficznej: w jakiej relacji pozostają do siebie obowiązek i uprawnienie? W jaki sposób natura może być podstawą zarówno obowiązków, jak i uprawnień? Czy możliwe jest ugruntowanie uprawnieniowego prawa *ius* bez odwoływania się do sfery subiektywnych praw?

Przedmiotem artykułu jest przedstawienie obu dyskursów prawnonaturalnych: prawa *lex* w koncepcji stoickiej,

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/D/HS1/03518.

prawa *ius* w ujęciu jednego z najwybitniejszych jego późnośredniowiecznych teoretyków, tj. Franciszka Suareza, oraz koncepcji prawa natury w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Celem artykułu jest, po pierwsze, przedstawienie historii rozwoju pojęcia prawa natury od jego wczesnych, stoickich sformułowań do późnośredniowiecznych modyfikacji; oraz po drugie, argumentacja na rzecz tezy, zgodnie z którą propozycja Akwinaty, oparta na jego koncepcji „natury” oraz

wykorzystująca bogaty aparat metafizyki, omija trudności stoickiego ujęcia związane z uzasadnieniem ciągłości między prawnym (lub szerzej – moralnym) nakazem a fundującą go naturą. Dodatkowo artykuł polemizuje z utrwaloną w literaturze przedmiotu tezą², że w filozofii św. Tomasza z Akwinu obecna jest koncepcja prawa naturalnego w jego wczesnonowożytnym, subiektywnym rozumieniu.

I. Prawo jako rozumny kosmos w stoickiej wizji prawa natury

O zobowiązaniowym charakterze prawa natury Ciceron pisał następująco: „Prawdziwym prawem jest rozum prawy, zgodny z naturą, wszędzie rozprzesztrzeniony, stały, wieczny, który nakłada obowiązki, zabrania podstępów, który nie na próżno uczciwym nakazuje lub zakazuje, a nieuczciwych nakazując lub zakazując nie poruszy”³. Ciceron podkreśla tożsamość prawa z naturą i rozumem, zwraca uwagę na jego wieczną niezmienność, a przede wszystkim charakteryzuje prawo jako źródło obowiązków wyrażających się w serii nakazów i zakazów. W koncepcji stoickiej, której Ciceron jest jednym z głównych (jeżeli nie najważniejszym) przedstawicieli, prawo naturalne jest porządkiem i organizacją świata, które

każdemu ze stworzeń wyznaczają przynależne mu w nim miejsce.

Prawo naturalne w koncepcji stoików wywodziło się z przekonania o zdeterminowaniu świata, które wyrażało w stwierdzeniu istnienia łańcucha przyczyn wiążącego całość bytu. Żadne wydarzenie nie może nastąpić, jeżeli nie istnieje wcześniejsze wydarzenie, które jest jego przyczyną. Według Aleksandra z Afrodyzji przekonanie o przyczynowym powiązaniu całości bytu było związane również z wizją jedności kosmosu. Łańcuch przyczynowo-skutkowy możliwy jest przy założeniu jedności kosmosu, ponieważ gdyby jakiś stan rzeczy nie potrzebował do zaistnienia wcześniejszej przyczyny, oznaczałoby to, że świat jest rozdzielony, niejednorodny, a co za

² Zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999.

³ „Est qui dam vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocat ad officium iubendo, vetandum a fraude deterrat, quae tamen neque probus frustrat iubet aut vetat, nec improbus iubendo aut vetando abrogari potest”. Ciceron, *De Republica*, lib. III, c. 23, 33, cyt za: M. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1999, s. 61.

tym idzie – nie rządzi nim jeden porządek i jedna organizacja⁴.

Źródłem porządku i organizacji świata jest wspólny byt, czyli natura. To ona w myśli stoickiej jest źródłem wszystkich rzeczy powstających na zasadzie związku przyczynowo-skutkowego⁵. Myśl, zgodnie z którą natura jest źródłem organizacji i porządku świata oraz miarą dla rzeczy, doprowadziła stoików do przyznania naturze cech boskich. Dodatkowo stoicka refleksja teologiczna postawiła znak równości między faktem istnienia boga a tym, że bóg (kosmos) rządzi światem⁶. W konsekwencji dla stoików bóg-natura jest przyczyną porządku świata⁷.

Rozważając stoicką doktrynę prawa naturalnego, należy pamiętać, że w myśli tej filozofia naturalna (fizyka) pozostaje w bliskim związku z etyką i teologią⁸: boski rozum zarządzający kosmosem stanowi podstawowe założenie stoickiej fizyki będącej podstawą teologii oraz etyki⁹. Dlatego w filozofii stoickiej „wiedza o świecie naturalnym nie jest poszukiwana jako cel sam w so-

bie, lecz raczej jako wiedza umożliwiająca nam życie w zgodzie z naturą”¹⁰. Etyczne działanie człowieka polega zatem na postępowaniu zgodnym z naturą. A czym jest dla człowieka takie postępowanie? Cynceron odpowiada, że postępowaniem zgodnym z rozumną naturą i z rozumem rządzącym światem¹¹. Skoro etyczne i cnotliwe życie człowieka to życie zgodne z naturą rozumną i skoro normy rozumu są wyrażone w prawie, należy postawić znak równości między rozumem a prawem naturalnym¹². Prawo naturalne jest tożsame zarówno z naturą, jak i z rozumem, ponieważ natura, o ile jest źródłem porządku i powiązań przyczynowo-skutkowych, jest rozumna oraz jest samym rozumem. Dla stoików zatem być rozumnym to wpisywać się w „naturalny” łańcuch przyczynowo-skutkowy, podlegać porządkowi świata i nie kwestionować go.

W filozofii stoickiej prawo naturalne obejmuje zatem serie nakazów i zakazów wynikających z przyczynowo-skutkowego cyklu świata, które są wspólne

⁴ Por. M. J. White, *Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)*, w: *The Cambridge Companion to Stoics*, red. B. Inwood, Cambridge 2003, s. 138-139.

⁵ M. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 59.

⁶ Zrównanie było jedną z przyczyn, dla której stoicki „dowód na istnienie boga” jest jednocześnie dowodem na to, że „sam kosmos jest żyjącym racjonalnym bytem”. K. Algra, *Stoic Theology*, w: *The Cambridge Companion to Stoics*, s. 160.

⁷ Por. tamże, s. 162.

⁸ Tamże, s. 125, 153.

⁹ Tamże, s. 127.

¹⁰ Tamże.

¹¹ M. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 60.

¹² „To live in accordance with virtue, therefore, is to live in accordance with human nature, and to live in accordance with the requirements of correct reason. The requirements of correct reason are expressed in a law; since facts about human nature fix the requirements of correct reason, these requirements belong to natural law. Hence, according to the Stoic doctrine of natural law, virtuous people, in following the requirements of correct reason for human nature, fulfill the natural law that applies to all rational agents”. *The Cambridge Companion to Stoics*, s. 347.

dla całości bytu, ponieważ jedna wspólna natura jest jego źródłem. Związek prawa z naturą Domicjusz Ulpian wyraża następująco: „Prawo naturalne jest tym, czego natura nauczyła wszystkie twory żyjące; albowiem to prawo nie jest wyłączone dla rodzaju ludzkiego, lecz przynależy wszystkiemu, co żyje, czy to na ziemi, czy temu, co rodzi się w morzu; jest też wspólne i dla ptaków. Stąd pochodzi jednocześnie się tego, co my nazywamy małżeństwem; stąd prokreacja dzieci, stąd wychowanie; dostrzegamy też, że inne zwierzęta, nawet dzikie, kierują się znajomością tego prawa”¹³. Podobnie Seneka w jednym z listów do Lucylusza kreśli ludzkie potrzeby wynikające z prawa natury: „A czy wiesz do czego owo prawo natury ogranicza nasze potrzeby? Do tego, byśmy nie łaknęli, nie byli spragnieni i nie ziębli”¹⁴.

Warto również wspomnieć, że Ulpian był autorem trójdzielnego podziału prawa na prawo wieczne, prawo naturalne i prawo stanowione. Podział ten stał się powszechnie obowiązujący dla prawnej i filozoficznej myśli średniowiecznej. Prawo wieczne (*lex aeterna*) utożsamiano z prawem rządzącym światem, obejmowało ono nie tylko ludzi, ale także

rośliny, zwierzęta itp.¹⁵ Sprawy ludzkie regulowało prawo naturalne (*lex naturalis*), które było częścią prawa wiecznego, z kolei prawo stanowione (*lex humana* lub *lex civilis*) było dziełem ludzkiej konwencji¹⁶. To właśnie stoicy oraz prawnicy rzymscy prawo naturalne uznali za nadrzędne wobec prawa stanowionego – Justynian określał prawo natury jako najwyższy rodzaj prawa i wywodził z niego zarówno *ius gentium*, jak też *ius civile*¹⁷.

Kontynuacji stoickiej koncepcji prawa naturalnego w czasach nowożytnych podjął się Samuel Clarke. W jego twórczości pojawia się motyw możliwości dedukcji z „koniecznego i wiecznego rozumu proporcji w świecie” pierwotnych obowiązków moralnych człowieka. Clarke według Finnisa chce udowodnić, że „wieczna rozumność rzeczy rozpoznana i wyrażona [...] nieodzownie powinna rządzić poczynaniami człowieka, tzn. że stwarza ona (lub stanowi) obowiązek, najprawdziwszy i najbardziej kategoriyczny obowiązek, podstawowy obowiązek wszystkich ludzi”¹⁸. Można wymienić szereg podobieństw między ujęciem Clarke’a a Cynceron: obaj utożsamiają prawo z rozumnością, podkreślają wiecz-

¹³ Ulpian, *Institutiones*, lib. I, 1, 1, 3, cyt. za: M. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Lublin 2007, s. 154.

¹⁴ Lucjusz Anneusz Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, IV edycja komputerowa: www.zrodla.historyczne.prv.pl, (data dostępu: 25 maja 2015).

¹⁵ Do prawa natury rządzącym światem zmysłowo-wegetatywnym odnosił się również i Stanisław ze Skarbimierza. Zob. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones*, t. I, red. B. Chmielowska, Warszawa 1979, s. 334.

¹⁶ R. Tokarczyk, *Klasyki praw natury*, Lublin 1988, s. 73.

¹⁷ Justynian pisał, że *ius gentium* i *ius civile* są częściami składowymi prawa natury. Por. tamże, s. 93. Dodatkowo Cynceron źródłem prawa naturalnego ustanowił naturę człowieka. Zob. Cynceron, *O prawach*, I, 6, 19.

¹⁸ Zob. S. Clarke, *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion* (1706), cyt. za: J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, Warszawa 2001, s. 47-48.

ny i niezmienny charakter prawa oraz upatrują w rozumnym prawie źródła obowiązków moralnych. Dodatkowo oba ujęcia napotykają tę samą trudność, która polega na niedostatecznie jasnym przejściu od prawa jako cechy świata do moralnego obowiązku. W koncepcji stoików, „jeżeli wszystko we wszechświecie nie tylko wypływa z praw, które są już odwiecznie ustanowione, ale wszelkie wydarzenia i byty w jakiś sposób mają stać się zgodne z boskim rozumem, to próba utrzymania ludzkiej odpowiedzialności bez szwanku poprzez odwo-

łanie się do niezależności wewnętrznej natury osoby pozostaje daremna”¹⁹. Podobny zarzut stosuje się do koncepcji Samuela Clarke’a. Zdaniem Finnis’a wywód angielskiego filozofa nie ukazuje przejścia od *jest* do *powinien*, ponieważ nie bierze pod uwagę, że słuszne postępowanie może czynić zadość pewnym ludzkim pragnieniom i potrzebom²⁰. Pytania, które na gruncie tej koncepcji domagają się odpowiedzi, sprowadzają się przede wszystkim do zagadnień ciągłości między bytem a dobrem, między naturą a moralnym obowiązkiem.

2. Od natury do moralnego świata ludzkiego: Tomasz z Akwinu i jego koncepcja prawa natury

Tomasz z Akwinu zdawał sobie sprawę z tych trudności i próbował je rozwiązywać. Kwestią sporną pozostaje jednak status jego koncepcji prawa naturalnego, ponieważ nie należy ona w pełni ani do stoicko-augustyńskiej koncepcji prawa jako porządku i wynikających z niego obowiązków (*lex*) ani do wczesnonowoczesnej teorii prawa naturalnego jako uprawnienia (*ius*). Koncepcja Akwinaty łączy zarówno przedmiotowy (metafizyczny) wątek prawa naturalnego jako

opatrznościowego planu zarządzania światem²¹, jak i podmiotowy (antropologiczny) wątek ulokowania nakazów prawa w naturze człowieka. Tomasz zgodziłby się zarówno z Ciceronem, mówiącym, że „natura jest prawem, które zrodziła nie opinia, lecz jakaś siła w naturę wkorzeniona”²², jak i z Pawłem Włodkowicem, umiejscawiającym prawo naturalne w człowieku i twierdzącym, że natura człowieka jest źródłem jego uprawnień i możliwości²³. Dlatego

¹⁹ „If everything in the universe not only follows causa laws that have been fixed for eternity, but all events and beings are also somehow meant to come out the way they do by divine reason, then the attempt to keep human responsibility intact by an appeal to the independence of the person’s inner nature seems futile”. Zob. *The Cambridge Companion to Stoic*, s. 201.

²⁰ J. Finnis, dz. cyt., s. 49.

²¹ „Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus”. *S. th.*, I, q. 15, a. 2, co.; zob. tamże, q. 25, a. 5, co.; tamże, q. 22, a. 1, co.; tamże, I-II, q. 94, a. 2, co.; tamże, I, q. 47, a. 3, co.

²² „Natura ius est, quid non opinio genui, sed quaedam in natura vis insevit”. Ciceron, *De Republica*, lib. II, c. 53, 161, cyt za: Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 60.

²³ „[Causa – przyp. M.P.] prout imponit omnibus terminum agentibus particularibus propter ipsum dicitur mensura quasi mensurans motum illorum agentium [...] Similiter dicendum est in proposito

prawo naturalne – jak twierdził Czesław Martyniak, przedwojenny filozof prawa występujący przeciwko prawniczemu materializmowi i nawołujący do głębszego osadzenia prawa w metafizyce – jest dla Tomasza „naturą ludzką przetłumaczoną na formuły normatywne”²⁴. Współwystępowanie obu wątków na gruncie filozofii Tomasza można opisać następująco: o ile świat został stworzony przez Boga i z Jego woli, o tyle świat jest przez Boga rządzony, kierowany. Plan i zamysł, według którego Bóg zarządza światem jest odwiecznym prawem Bożym. Przygodne byty partycypują w tym prawie na mocy swojej własnej natury²⁵.

W jaki sposób Tomasz rozwiązuje trudność ciągłości natury ludzkiej i norm, przejścia od prawa jako ontycznej cechy świata do moralnych powinności człowieka? Po pierwsze, według Tomasza byt i dobro są koekstencjonalne²⁶. Po drugie, Akwinata zwraca uwagę na analogiczne działanie rozumu praktycznego i teore-

tycznego. Byt jest właściwym przedmiotem dla obu intelektów; w porządku poznawczym, o ile byt podlega rozumowi teoretycznemu – rozum odkrywa rządzącą bytem zasadę niesprzeczności; w porządku pożądawczym i o ile byt podpada pod rozum praktyczny – dobro jest pierwszą zasadą. Dobro jako pierwszy przedmiot rozumu praktycznego i pierwszy przedmiot pożądania funduje wszelkie inne zasady działania. Dlatego pierwszą zasadą działania (czyli pierwszą zasadą prawa naturalnego) dla Tomasza jest norma „czyń dobro, zła unikaj” (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*)²⁷.

Człowiek posiada naturalną skłonność do dobra; rozum w sposób naturalny uznaje byt za dobro i w konsekwencji ku niemu kieruje działanie, a nakazuje unikać przeciwieństwa (zła)²⁸. Tę naturalną inklinację człowiek dzieli ze wszystkimi substancjami, ponieważ wszelka substancja chce zachować istnienie zgodnie ze swoją naturą²⁹.

in his, que naturam consequuntur quia ars imitatur naturam etc.” Paweł Włodkowiec, *Ad Aperiendam*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. I, red. L. Ehrlich, Warszawa 1966, s. 153.

²⁴ R. Charzyński, *Europejskie inspiracje filozofii prawa Czesława Martyniaka (1906–1939)*, „Studia z filozofii polskiej” 4 (2009), s. 200; zob. Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, w: tenże, *Dzieła*, red. M. Wójcik, R. Charzyński, Lublin 2006; Cz. Martyniak, *Problem filozofii prawa. Filozofia prawa, jej przedmiot, metoda i podział*, Lublin 1949.

²⁵ Zob. M. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 190.

²⁶ Tomasz z Akwinu, *S. th.*, I, q. 5, a. 1, ad 1. Por. „Respondeo dicendum quod omne ens, in quantum est ens, est bonum. Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet. Unde sequitur omne ens, in quantum huiusmodi, bonum esse”. Tenże, *S. th.*, I, q. 5, a. 3, co. Por. A. Buczek, *Ku określeniu charakteru związku między zdaniami teoretycznymi a praktycznymi*, „Roczniki Filozoficzne” 23 (1975) z. 1, s. 31–45; S. Kamiński, *Zdania praktyczne a zdania teoretyczne*, „Roczniki Filozoficzne” 18 (1970) z. 1.

²⁷ Tamże.

²⁸ „Inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda”. Tamże.

²⁹ „Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam”. Tamże.

W przypadku człowieka postępowanie zgodne z jego naturą odpowiada trzem „poziomom” życia: wegetatywnemu, zmysłowemu, które dzieli on ze światem roślinnym i zwierzęcym, oraz rozumnemu, właściwemu tylko ludzkiej istocie³⁰. Krąpiec opisuje sposób partycypowania stworzeń w prawie natury następująco: „Byty przygodne partycypują według miary swej bytowości w odwiecznym prawie Boskim, o ile – z rozumu i woli Boga stwarzającego i rządzącego – mają taką, a nie inną strukturę, objawiającą się w określonych (takich właśnie, a nie innych) inklinacjach do określonego przez naturę działania i uzyskiwania poprzez określone inklinację działanie właściwego im dobra”³¹.

Z jednej strony Tomasz, twierdząc, że światem rządzi porządek wyrażający się w regułach prawa, które stanowią normę działań dla wszystkich stworzeń oraz wskazując na pochodzenie prawa od Boga, wpisuje się w stoicko-augustyńską tradycję rozumienia prawa natury, z drugiej zaś strony, wiążąc normy prawne z naturą bytu, podkreśla podmiotowy charakter prawa. Wspólną płaszczyzną dla występowania obu wątków dyskusji o prawie

naturalnym, przedmiotowego i podmiotowego, jest Tomaszowe teleologiczne rozumienie natury: ponieważ natura jest ukonstytuowana celowo, staje się ona miarą działań bytów. Dlatego Tomasz może jednocześnie twierdzić, że prawo naturalne jest obiektywnie istniejącym planem Stwórcy oraz że natura człowieka jest miarą i źródłem prawa natury. Dlatego też w obrębie koncepcji tomistycznej możemy mówić, że nakazem prawa natury jest ujmowane na czysto biologicznym poziomie rozmnażanie, a także przeciwstawienie się krzywdom wyrządzonym bliźniemu. Dlaczego jest to możliwe? Ponieważ zarówno nakaz rozmnażania się oraz nakaz przeciwstawiania się złu, mimo że pierwszy dotyczy świata wegetatywno-zmysłowego, a drugi – świata rozumnego, wpisuje się w Tomaszową koncepcję dobra, które jest celem i aktualizacją potencjalności natury. Martyniak pisze: „Natura wskazuje ogólny kierunek, nie dając żadnego bliższego określenia szczegółowego [...] Należy zatem stwierdzić, że reguły wyrażające tę naturę w formułach normatywnych, tzn. ustawa naturalna, są *terminus a quo*, a nie *terminus ad quem*”³². Szeroko ujmowo-

³⁰ „Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant”. Tamże.

³¹ Zob. M. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 191.

³² Cz. Martyniak, *Dziela*, s. 122.

wana natura wyposażona jest w pewną ogólną inklinację ku dobru, skoro zaś ludzka natura jest złożona, inklinacja ta dotyczy każdego z poziomów istnienia człowieka. Aktualizacja natury może obejmować zatem zarówno świat roślinno-zwierzęcy, dlatego mówimy, że światem tym rządzą pewne „prawa natury” jak np. wzajemne zjadanie się zwierząt, jak i świat duchowy, stąd mówimy, że dla człowieka zgodne z prawem natury jest chronienie życia. W obu przypadkach obowiązuje uniwersalna zasada o pragnieniu dobra i zmiernianiu ku niemu (*bonum est faciendum*).

Czy u Tomasza z Akwinu odnajdujemy koncepcję prawa naturalnego w ujęciu uprawnienia?³³ W interpretacji Marka Piechowiaka – tak. Opiera się on na jednym ze stwierdzeń Akwinaty, że „prawo jest tym, co (rzecz) sprawiedliwa”³⁴. Jeżeli prawo (*ius*) „rzecz sprawiedliwa” jest tym, co należne, to relacja człowieka do konkretnego dobra jako swojej aktualizacji, jest prawem³⁵. Piechowiak za Akwinatą wymienia relacje człowieka do „dóbr”, do osobowego rozwoju, rozwinięcia poszczególnych potencjalności, do działań innych itp.³⁶ Skoro wymienione dobra są rzeczą sprawiedliwą (*ius*), to relacja człowieka do nich jest właśnie prawem w znaczeniu

uprawnienia. Człowiek jest uprawniony do tych dóbr, ma do nich prawo, ponieważ w samej jego naturze tkwi inklinacja do nich.

Argumentacja Piechowiaka zmierzająca do wykazania obecności w twórczości św. Tomasza z Akwinu koncepcji uprawnieniowego prawa naturalnego opiera się na ukazaniu związku między prawem a sprawiedliwością. Według tej interpretacji stwierdzenie: „jeżeli wykonuję pewną pracę, sprawiedliwe jest to, bym otrzymała wynagrodzenie za jej wykonanie”, jest tożsame ze stwierdzeniem: „jeżeli wykonuję pracę, mam prawo do wynagrodzenia za jej wykonanie”. Argumentacja ta, której podstawą jest wskazanie ciągłości między sprawiedliwym stanem rzeczy (sprawiedliwe jest to, że dostanę wynagrodzenie za pracę) a subiektywną własnością (jako podmiot posiadam prawo do wynagrodzenia), wydaje się przekonująca. Jednak wątpliwe jest, czy rzeczywiście Tomasz, pisząc o *ius* jako „rzeczy sprawiedliwej”, miał na myśli podmiotową własność prawa.

John Finnis zestawia konteksty występowania samego terminu *ius* u Akwinaty i zauważa, że „Tomasz z Akwinu swoją rozprawę o sprawiedliwości rozpoczyna od analizy słowa *ius*, które definiuje jako «rzecz sprawiedliwa sama

³³ Warto wspomnieć, że o. Feliks Wojciech Bednarski OP, tłumacz osiemnastego tomu *Sumy teologicznej* poświęconego sprawiedliwości, tłumaczy występujący u Akwinaty termin *ius* jako „uprawnienie”. Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 18: *Sprawiedliwość* (II-II, q. 57-80), przetłumaczył i objaśnieniami zaopatrzył F. W. Bednarski OP, London, 1966, s. 7 i in.

³⁴ „Ius dictum est quia est iustum”. Tomasz z Akwinu, *S. th.*, II-II, q. 57, a. 1, s. c.

³⁵ M. Piechowiak, dz. cyt., s. 357-359.

³⁶ „Na przykład gdy mówi się o prawie do oświaty na poziomie podstawowym, to należnym stanem rzeczy jest stan, w którym potencjalności człowieka do nauki poddawane są działaniom umożliwiającym ich rozwój”. Tamże, s. 360.

³⁷ „Ita etiam hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam”. Tomasz z Akwinu, *S. th.*, II-II, q. 57, a. 1, ad 1.

w sobie»³⁷ (a przez „rzecz”, co jasno wynika z kontekstu, rozumie czyny, obiekty, stany rzeczy itd.³⁸). *Ius* znajduje się zatem po stronie świata, jest charakterystyką czynów, obiektów i stanów rzeczy, nie jest własnością natury człowieka. Choć sprawiedliwym może być czyn, jak np. sprawiedliwe jest wynagrodzenie czyjejs wykonanej pracy, to jednak dla Tomasza taki czyn nie jest związany z prawem natury, lecz z *ius gentium* (prawo narodów). Sam Akwinata tłumaczy tę różnicę: „Prawo jako prawo naturalne jest tym, co ze swojej natury jest zgodne lub proporcjonalne z czymś drugim. To [stwierdzenie] można rozważyć dwojako. Na pierwszy sposób, według absolutnego swojego pojęcia, tak jak mężczyzna ze swojego pojęcia posiada proporcjonalność do kobiety, z której rodzi się, i rodziców do syna, którego karmią. Na inny sposób coś jest naturalnie proporcjonalne czemuś drugiemu nie według swojego absolutnego rozumienia, lecz według tego, że z niego wynika, pochodzi, jak np. sprawy własności”³⁹. Następnie w cytowanym fragmencie Tomasz przytacza przykład pola, które nie jest na mocy swojej własnej natury należące do tego czy innego właściciela, lecz należy ono do kogoś na mocy uprzedniego użytkowania. Przykład ten

jasno pokazuje, że prawo naturalne jest tylko takim prawem (zasadą, normą), które zakorzenione jest w naturze w sposób absolutny, natomiast prawo narodów (*ius gentium*) nie jest zakorzenione w samej naturze, lecz regulowane społecznie, z jednej strony na zasadzie wynikania z uprzednio zawartych umów, a z drugiej – dzięki praktycznej rozumności zorientowanej na dobro⁴⁰.

Prawo naturalne ujmuje na poziomie natury gatunkowej (mówią o tym przez niego podawane przykłady), lecz przywłaszczenie sobie cudzej własności dla Tomasza nie jest pogwałceniem prawa natury, ponieważ kwestie własności (i inne tego typu regulujące świat społeczny, jak np. wypłacanie wynagrodzenia za pracę) jest poza ściśle rozumianą naturą. Dlatego prawo do obrony własnej lub do zamieszkiwania ziem – sytuacje, które dla Włodkowica bezpośrednio wynikały z uniwersalnego prawa natury – dla Tomasza są tym, co sprawiedliwe, ale nie nakazem prawa natury.

Zresztą różnicę między ujęciem prawa u Tomasza z Akwinu a ujęciem późnośredniowiecznym (wczesnonowożytnym) można zilustrować poprzez przywołanie rozważanego przez Tomasza w *Sumie teologii* przykładu „dylematu więźnia”⁴¹; dylemat ten opisuje sytu-

³⁸ J. Finnis, dz. cyt., s. 232.

³⁹ „*Ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriet. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur, puta proprietates possessionum*”. Tomasz z Akwinu, *S. th.*, II-II, q. 57, a. 3, co.

⁴⁰ J. Finnis, dz. cyt., s. 37.

⁴¹ Tomasz z Akwinu, *S. th.*, II-II, q. 69, a. 4; por. B. Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*, Grand Rapids, Mi./Cambridge, UK, 1997, s. 180.

ację, w której uwięziony i skazany przez sędziego człowiek chce uciec z więzienia. W 1289 roku Henryk z Gandawy w *IX Quodlibet* zawarł kwestię zatytułowaną „Czy ktoś skazany na śmierć może zgodnie z prawem uciec?”⁴², która rozstrzyga ten sam problem. Zarówno dla Tomasza, jak i dla Henryka kluczowym pytaniem badanego problemu jest to, czy powołując się na prawo natury, którego nakazem jest zachowanie siebie w istnieniu, więzień ma prawo do ucieczki. Jeden z argumentów opisanych przez Tomasza wykorzystuje pojęcie „natury” oraz „działania zgodnego z naturą”, które tłumaczyłoby i usprawiedliwiałoby sytuację ucieczki więźnia: „To, do czego człowieka skłania sama natura, jest zawsze dozwolone, gdyż pochodzi z prawa natury. Lecz natura skłania do opierania się temu, co sprowadza śmierć, i to nie tylko ludzi i zwierząt, ale także rośliny. A więc obwinionemu wolno opierać się w miarę możliwości, by go nie skazano na śmierć”⁴³. Tomasz ostatecznie odpiesa argument, twierdząc, że „na to człowiek ma rozum, by nie ślepo, ale zgodnie z porządkiem rozumu szedł za tym, do czego skłania go natura. Nie

każda więc obrona jest dozwolona, lecz jedynie ta, która jest zgodna z należnym kierownictwem rozumu”⁴⁴. Akwinata dopuszcza ewentualny sprzeciw skazanego wobec wyroku sędziego jedynie w sytuacji, w której wyrok okazałby się niesprawiedliwy i krzywdzący. W każdym innym wypadku więzień wystąpiłby przeciwko sprawiedliwości, jeżeli próbowałby się uchylić od wyroku sędziowskiego, podejmując ucieczkę z więzienia⁴⁵.

Henryk z Gandawy w rozwiązaniu „dylematu więźnia” rozpoczyna od wskazania na różne „władze” (dotyczące różnych aspektów), które można sprawować nad tą samą rzeczą. Np. ktoś może posiadać władzę użytkowania jakiejś rzeczy, jednocześnie nie posiadając władzy jej zniszczenia⁴⁶. Te podziały potrzebne są Henrykowi do argumentacji mającej na celu wykazanie, że choć sędzia posiada „władzę” w stosunku do ciała więźnia, ze względu na którą może więźnia schwytać, uwięzić oraz skazać, to jednak nad tym samym ciałem władzę posiada również więzień, mianowicie władzę do utrzymania ciała przy życiu. Co więcej, stwierdza Henryk, władza więź-

⁴² „Utrum condemnatus morti licite possit abire, si tempus et locum habeat?”. Henrici de Gandavo, *Quodlibet IX*, ed. R. Macken, Leuven 1983, s. 307.

⁴³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 18, s. 103.

⁴⁴ Tamże, s. 104.

⁴⁵ „Respondeo dicendum quod aliquis damnatur ad mortem dupliciter. Uno modo, iuste. Et sic non licet condemnato se defendere, licitum enim est iudici eum resistentem impugnare; unde relinquitur quod ex parte eius sit bellum iniustum. Unde indubitanter peccat. Alio modo condemnatur aliquis iniuste. Et tale iudicium simile est violentiae latronum, secundum illud Ezech. XXII, *principes eius in medio eius quasi lupi rapientes praedam ad effundendum sanguinem*. Et ideo sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus, nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur”. Tomasz z Akwinu, *S. th.*, II-II, q. 69, a. 4, co.

⁴⁶ „Dicendum quod plures habere potestatem super eandem rem diversis respectibus non est inconveniens, ut quod unus habeat in eam proprietatem et alius usum, et secundum hoc diversimode quilibet eorum potestate sua uti potest super illam rem, dum tamen non fiat hoc in laesionem alterius”. Henrici de Gandavo, *Quodlibet IX*, s. 307.

nia do użytkowania własnego ciała celem utrzymania go przy życiu jest nakazem prawa natury⁴⁷.

Kluczowa różnica między rozwiązaniami „dylematu więźnia” zaproponowanymi przez Tomasza z Akwinu i Henryka z Gandawy polega na tym, że ten ostatni sytuację więźnia opisuje z perspektywy subiektywnych praw więźnia. Tomasz z kolei umieszcza „dylemat więźnia” w ramach obiektywnej sprawiedliwości, nie wikłając się w kwestie prawa subiektywnego. O ile Henryk zrównuje *potestas* z *ius*, przypisując więźniowi subiektywne prawo do ucieczki z więzienia, o tyle Tomasz dopuszcza możliwość, w której więzień sprzeciwił-

by się wyrokowi sędziego, ale tylko ze względu na obiektywną sprawiedliwość, nie zaś ze względu na subiektywne prawa więźnia. Innymi słowy, Tomasz zgodziłby się z Henrykiem na sytuację, w której skrzywdzony niesprawiedliwym wyrokiem więzień może wyrazić sprzeciw wobec sędziego, ale nie zgodziłby się na stwierdzenie, że więzień *ma prawo* do takiego sprzeciwu. Przyczyną tej niezgody jest to, że Tomasz nie widział związku między *ius* a subiektywnymi uprawnieniami. Z tego też powodu uważał, że należy ubogim ludziom pomóc, ale w przeciwieństwie do Henryka⁴⁸ nie twierdził, że ubodzy mają prawo (*ius*) do pomocy⁴⁹.

3. Relacja między *lex* a *ius* w myśli Franciszka Suareza

Między XIII a XV wiekiem pojęcia *ius* i *lex* uległy dość znacznym przeobrażeniom. Zwraca na to uwagę Franciszek Suarez, który w swoim dziele *De lege ac Deo legislatore* wymienia szereg znaczeń *ius* i *lex*, analizując ich znaczeniowe niuanse. W odniesieniu do *lex* Suarez proponuje interpretować je bardzo szeroko,

mianowicie jako miarę działania znajdującą się w rzeczy. *Lex* jako miara i reguła działania rzeczy jest niezależna od dobra czy moralnej powinności, niezależna jest również od racjonalności bądź nieracjonalności rzeczy, której jest miarą⁵⁰. U Suareza zatem ściśły związek prawa natury i rozumności, który obecny

⁴⁷ „Dico ergo ad propositum quod super corpus damnati ad mortem potestatem habet iudex saecularis capiendi, detinendi et occidendi. Habet autem et ipsemet damnatus quoad animam potestatem super Idem corpus utendi eo ad vitae suae in corpore custodiam, in qua consistit eius perfectio sine iniuria alterius. Et hoc non solum aequitate naturae quae fas est circa rem alienam, sed quae licitum est. Et non solum licitum tamquam a lege naturae indultum in aliquale alterius praeiudicium, sed quae *ius* est secundum legem naturae. Et solum *ius*, sed in casu necessitatis exsequendi *ius* suum”. Tamże, s. 308.

⁴⁸ „Ut si oporteret captivum talem mori fame nisi acciperet clam contra voluntatem custodis sui panem eius, in hoc habet potestatem et *ius* atque necessitatem utendi corpore ad panem capiendum et vescendum. Et fit hoc sine laesione alterius, quia necessitas facit commune quod erat proprium, ut iuste occupanti concedatur”. Tamże.

⁴⁹ B. Tierney, dz. cyt., s. 258.

⁵⁰ „Lex non solum in hominibus, seu rationalibus creaturis, sed etiam in reliquis locum habebit: nam unaquaeque res suam regulam habet et mensuram, secundam quam operatur, et inducitur ad

był w koncepcji stoickiej, a jeszcze silniej uwypuklił go Tomasz z Akwinu, zostaje rozerwany. Suarez poddaje również w wątpliwość inną tomistyczną tezę, mianowicie związek prawa (*ius*) ze sprawiedliwością (*iustitia*). Zdaniem jezuitckiego filozofa stwierdzenie, że sam termin *ius* pochodzi etymologicznie od *iustitia* (*est autem ius a iustitia appellatum*) nie jest dostatecznie uzasadnione, ponieważ równie dobrze można by wskazać odwrotną zależność, że to *iustitia* pochodzi od *ius* (*iustum enim dicitur quod est secundum ius*). Suarez rozróżnia porządkowanie terminów i nazywania (etymologię) oraz porządek kauzalny i stwierdza, że należy raczej przyjąć drugą zależność, mianowicie, że pojęcie sprawiedliwości pochodzi od pojęcia prawa, gdyż prawo jest przyczyną sprawiedliwości, nie zaś odwrotnie⁵¹: „Tak jak bowiem prawo na sposób przedmiotu jest przyczyną sprawiedliwości: bowiem sprawiedliwość czyni i konstytuuje swój przedmiot, tak jak inne moralne cnoty”⁵². Ujęcie poka-

zujące korzenie sprawiedliwości w prawie niczego nam jednak nie mówi o samym prawie i jego korzeniach, dlatego Suarez chce szukać ich dalej, głębiej.

Podobnie jak sprawiedliwość, tak i *lex* opiera się na *ius*. Związek zależności między *lex* i *ius* Suarez znajduje również u św. Tomasza⁵³: opierając się na rozumieniu prawa jako normy działania Tomasz próbuje ustanowić związek między działaniami a ich miarą (prawem). Pisze, że tak jak zewnętrzne dzieła sztuki opierają się w dużej mierze na prawidłach twórczego działania istniejących w intelekcie twórcy, tak samo prawidła działania znajdują się w intelekcie działającego i funkcjonują jako wyznaczone przez rozum normy roztropności. Tomasz dalej pisze, że jeżeli prawidła te zostaną spisane, to nazywają się prawem (*lex*), a kończy swój wywód wnioskiem: „Dlatego prawo (*lex*) nie jest samym uprawnieniem (*ius*), lecz należy poprawnie powiedzieć, że jest podstawą uprawnienia (*ratio iuris*)”. Ojciec Bednarski tłu-

agendum, vel retrahitur ab agendo. Lex item non solum in moralibus, sed etiam in artificialibus, nec solum in bonis et honestis, sed etiam in turpibus”. F. Suarez, *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore*, II, 2, w: tenże, *Opera omnia*, t. V, Editio nova, a Carolo Berton, Apud Ludovicem Vivès, Parisiis 1856, s. 4.

⁵¹ „Tertia derivatio est, ut ius a iustitia dicatur; sic enim dixit Ulpianus, l. 1, ff. de Justit. et jur.: *Est autem ius a iustitia appellatum*. Quam etymologiam aliqui impugnant, quia iustitia potius a iure derivatur quam a converso: iustum enim dicitur quod est secundum ius. Sed haec ratio non cogit: nam aliud est loqui de ordine, seu derivatione quo ad causalitatem, aliud quo ad denominationem, seu impositionem, nam priori modo verum est, iustitiam derivari a iure (id est, ab eo quod in re iustum, et aequum est) in ratione obiecti [...] Et hoc modo iustitia per ius definitur”. Tamże.

⁵² „Quamvis enim ius per modum obiecti sit causa justitiae, est effectum justitiae: nam justitia facit, et consuit obiectum suum, sicut aliae virtutes morales”. Tamże.

⁵³ „[...] ius non esse legem, sed potius esse id quod lege praescribitur, seu mensuratur”. Tamże; por. Tomasz z Akwinu, *S. th.*, II-II, q. 57, a. 1, ad 2: „Ad secundum dicendum quod sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat quaedam ratio praexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex, est enim lex, secundum Isidorum, constitutio scripta. Et ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris”.

maczy ten Tomaszowy wniosek w sposób bardziej dobitny: „Dlatego ustawa, właściwie mówiąc, nie jest uprawnieniem, lecz podstawą uprawnienia”⁵⁴. Fragment ten jasno pokazuje związek *lex* i *ius* w filozofii Tomasza: źródłem *lex* jest rozum i jego prawidła, z kolei źródłem uprawnień (*ius*) jest *lex*. Słowa Tomasza, że ustawa (*lex*) jest źródłem uprawnienia (*ius*), należy rozumieć właśnie w ten sposób, że to dopiero stanowione prawo (ustawa), które jako norma działania opiera się na prawidłach rozumu, staje się podstawą do roszczenia jakichkolwiek uprawnień. Dlatego *ius* jest wtórne wobec *lex*: moje roszczenia do wynagrodzenia za wykonaną pracę mogą być uzasadnione tylko wtedy, jeżeli powołuję się na ustawę (*lex*), czyli prawo stanowione, które normuje relację między wykonaniem pracy a otrzymaniem zapłaty. Z kolei relacja ta, opisywana przez ustawę, może pochodzić z prawideł rozumu.

Suarez w swoich rozważaniach nad związkiem *lex* i *ius* powołuje się na ten fragment Tomaszowej *Sumy*, ale, co ciekawe, swoje analizy kończy zgoła odmienną konkluzją niż ta, którą znajdujemy u Akwinaty. Suarez pisze: „Prawo (*ius*) nazywamy pewną własnością moralną, którą ktoś posiada, w odniesieniu albo do swojej rzeczy, albo do rzeczy

sobie należącej; tak jak właściciel rzeczy posiada prawo do tej rzeczy, i robotnik posiada prawo do wynagrodzenia, ponieważ należy mu się wynagrodzenie”⁵⁵. Na potwierdzenie słuszności swojej definicji *ius* jako własności podmiotowej Suarez odnosi się do przykładów z Piśmą Świętą, które jego zdaniem potwierdzają rozumienie prawa (*ius*) jako roszczenia i uprawnienia; m.in. wymienia słowa biblijnego Abrahama proszącego synów Heth o „prawo do pogrzebu”. Zdaniem Suareza stwierdzenie, że Abraham posiada prawo do pogrzebu (*ius sepulchri*), jest powiedzeniem, że Abraham posiada je jako moralną własność i możliwość do przeprowadzenia swego pogrzebu⁵⁶.

Suarez kończy swoje refleksje następującym wnioskiem: „to więc działanie (*actio*), czyli władza moralna (*moralis facultas*), którą każdy bez wyjątku posiada w stosunku do swojej rzeczy, lub do rzeczy na jakiś sposób do niego należącej, nazywa się prawem (*ius*)”⁵⁷. Różnicę w pojmowaniu *ius* (uprawnienia) u Tomasza z Akwinu i Franciszka Suareza można sprowadzić do odmiennego ujmowania relacji, w jakiej uprawnienie pozostaje do sprawiedliwości i prawa stanowionego. O ile dla Tomasza uprawnienie jest wtórne wobec „ustawy”, o ty-

⁵⁴ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 18, s. 8.

⁵⁵ „Et juxta posteriolem et strictam iuris vocari facultas quaedam moralis, quam unusquisque habet, vel circa rem suam, vel ad rem sibi debitam; sic enim dominus rei dicitur habere ius in re, et operarius dicitur habere ius ad stipendium, ratione cuius dicitur dignus mercede sua”. F. Suarez, dz. cyt., II, 5, s. 5.

⁵⁶ „Et haec significatio vocis humus frequens est non solum in iure, sed etiam in Scriptura: nam in iure hoc modo distinguuntur ius in re, vel ad rem: item jura servitutium, seu jura praediorum rusticorum, vel urbanorum, jura utendi, vel fruendi, et similia [...] In Scriptura vero legimus, dixisse Abraham ad filios Heth, Genes 23: Date mihi ius sepulchri, id est facultas sepeliendi”. Tamże.

⁵⁷ „Illa ergo actio, seu moralis facultas, quam unusquisque habet ad rem suam, vel ad rem ad se aliquo modo pertinentem, vocatur ius”. Tamże.

le dla Suareza prawo stanowione zakłada uprawnienie jako zdolność (*facultas*) podmiotu do wykonywania określonych działań. O ile dla Tomasza *ius* jest cechą uczynków, rzeczy i jest silnie związana ze sprawiedliwością, to jednak jego ujęcie prawa naturalnego obejmuje tylko te „uprawnienia” człowieka, które są związane z jego naturą w sposób absolutny. Przykład podany przez Suareza – prawo do grzebania zmarłych – wykracza poza kontekst natury i tym samym pokazuje, że dla jezuickiego filozofa prawo natury dotyczy również świata społecznego (podczas gdy dla To-

masza jest to już płaszczyzna konwencji społecznych – *ius gentium*). Porównując koncepcję „uprawnienia” w filozofii Suareza i Tomasza z Akwinu, John Finnis zauważa, że o „znaczeniu, które dla Tomasza z Akwinu było podstawowe, [Suarez – przyp. M.P.] wspomina raczej mgliście, by później całkiem stracić je z oczu; i na odwrót, znaczenie, które dla Suareza jest podstawowe, nie pojawia się w ogóle w rozważaniach Tomasza z Akwinu”⁵⁸. Jak twierdzi Finnis, „gdzieś pomiędzy tymi dwoma myślicielami znajduje się [...] punkt zwrotny”⁵⁹.

Zakończenie

Zwróćmy uwagę, że o ile w stoickiej koncepcji podkreśla się zależność natury człowieka od natury wszechświata (boskiego kosmosu), to w późnośrednio-wiecznych teoriach antropologicznych i metafizycznych natura człowieka charakteryzuje się całkowitą niezależnością od praw przyrody. Antropologia stała się podłożem oraz żywną glebą do pojawienia się koncepcji prawa naturalnego akcentującego wolnościowy charakter *natura humana*. Podkreślenie podmiotowego charakteru prawa naturalnego jako władzy moralnej (*moralis facultas*) oraz działania (*actio*) wiąże się z odmiennym zidentyfikowaniem źródła prawa, ze świata na człowieka; jest również zmianą obiektywistycznej teorii prawa w teorię subiektywistyczną.

Specyfiką filozofii św. Tomasza z Akwinu było pogodzenie dwóch źródeł prawa: natury świata i natury człowieka. Było to możliwe dzięki jego metafizyce, zgodnie z którą wszelki byt (wegetatywny, zmysłowy, rozumny) wyposażony jest z jednej strony w naturalne inklinacje ku dobru, a z drugiej strony pragnie zachować i doskonalić istnienie zgodnie ze swoją naturą. Opracowanie szerokiego pojęcia natury, która obejmuje trzy poziomy „bytowania”, oraz koncepcja aktu i możliwości, według której byt z natury aktualizuje swoje możliwości (doskonając w ten sposób swoje istnienie), umożliwiły Akwinacii utrzymanie tezy, iż prawa natury mogą obejmować zarówno „prawa biologiczne” (jak np. naturalne dążenie istot ży-

⁵⁸ J. Finnis, dz. cyt., s. 232.

⁵⁹ Tamże, s. 233.

wych do rozmnażania), jak i specyficznie ludzkie prawa moralne nakładające obowiązek czynienia dobra. Nie wydaje się jednak – jak argumentowano – by filozofia prawa Tomasza obejmowała prawo natury w znaczeniu roszczenia (*ius*). Charakterystyczne dla późnego średniowiecza ugruntowanie „prawa” w subiektywistycznych i podmiotowych źródłach znacznie wykracza poza metafizyczny projekt Akwinaty.

Na koniec spróbujmy odpowiedzieć na pytanie o wzajemny związek *lex* i *ius*. Czy są to znaczenia radykalnie przeciwstawne? Czy też można wskazać płaszczyznę dla ich współistnienia? Utożsamienie prawa z podmiotową własnością moralną jest charakterystyczną cechą nowożytnej teorii prawa naturalnego: występuje ona nie tylko u Franciszka Suarezza, ale również u Hugo Grocjusza, Tomasza Hobbesa, Christiana Wolffa i innych filozofów. Różnicę między tradycyjnym a podmiotowym rozumieniem prawa naturalnego podkreśla Thomas Hobbes w *Lewiatanie*: o ile *ius naturae* to prawo do wolności, które człowiek posiada, a które polega na użyciu władzy, o tyle *lex naturalis* jest zasadą prawa, która zakazuje czynić człowiekowi to, co może być destrukcyjne dla jego życia. *Ius*

naturae i *lex naturalis* różnią się zatem tak, jak różni się wolność od zobowiązania⁶⁰. O ile jednak Hobbes uznaje *lex* i *ius* za terminy przeciwstawne, o tyle Mieczysław Krąpiec widzi między nimi relację analogii⁶¹. W konsekwencji, skoro *lex* i *ius* są terminami analogicznymi (analogii proporcji), to można wskazać wspólną dla nich płaszczyznę. Krąpiec, za tradycją rzymską, powtarza, że „prawo i obowiązek są korelatami (*ius et officium sunt sibi correlativa*). Tam zatem, gdzie jawi się prawo, zarazem jawi się proporcjonalny do prawa obowiązek spełnienia tego prawa”⁶². Mogę mieć prawo (uprawnienie) do czegoś, ale prawo to pociąga za sobą konieczność respektowania (obowiązek) analogicznego prawa drugiej osoby. Will Kymlicka dla zilustrowania tej zasady przytacza przykład: „moje uprawnienie do noża nie obejmuje prawa do wsadzenia ci go pomiędzy żebra, ponieważ jesteś uprawniony do swoich żeber”⁶³. Podobnie Krąpiec celem ustanowienia relacji między *lex* i *ius* pokazuje, że obowiązek „nie zabijaj” zakłada prawo do życia⁶⁴ – tylko wtedy zakaz zabijania ma sens, jeżeli przyjmujemy, że istnieje prawo do życia i jego ochrony.

⁶⁰ T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2009, s. 210-211.

⁶¹ „[...] samo wyrażenie «prawo» nie jest jednoznaczne, lecz właśnie analogiczne. Oznacza bowiem zarówno realny byt relacyjny, jakim jest sam fakt prawa występujący pomiędzy ludźmi (*ius*), jak i normę działania, wyznaczoną przez praktyczny rozum człowieka (*lex*)”. Zob. M. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, s. 148.

⁶² Tamże, s. 167.

⁶³ W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Warszawa 2009, s. 138.

⁶⁴ M. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, s. 129-130.

How is Moral Imperative a Result of the Nature of the World? The Concept of Natural Law in St. Thomas Aquinas's Account Stoic and Late Medieval Tradition

Keywords: natural law, Thomas Aquinas, stoicism, Francis Suarez, the history of medieval philosophy

This paper presents two discourses of natural law in Greek and medieval tradition: the Stoic account of *lex*, the account of *ius* in the understanding of Francis Suarez, and the concept of natural law in terms of St. Thomas Aquinas. The aim of this paper is twofold: firstly, it is to describe the history and the development of the concept of natural law

from its early, Stoic expressions to its late medieval modification. And secondly, to argue for the thesis, according to which the Aquinas's proposal, based on his concept of "nature", avoids the difficulties of the Stoic approach associated with the continuity between the legal and moral justification and the nature.