© Witold Marciszewski • Seminarium z Metodologii Nauk Społecznych
Wyższa Szkoła Administracji Publicznej im. Stanisława Staszica • 2005/2006

# Utrum lex naturae mutari possit

Divi Thomae Aquinatis Summa Theologica, Ia-IIae, q.94, a.4

# Czy prawo natury może się zmieniać?

Przekład tekstu zaczerpniętego z wydania: Romae, Ex Typographis Senatus, 1886

Przekład zaczynam od zarzutu trzeciego, ponieważ odpowiedź na ten zarzut dostarcza reguły metodologicznej szczególnie pomocnej w ustalaniu zawartości prawa naturalnego.

• 3. PRAETEREA. Isidorus dicit in lib.5 Etymol. (cap.4), quod *communis omnium possessio, et una libertas est de jure naturali:* sed haec videmus esse mutata per leges humanas; ergo videtur, quod lex naturalis sit mutabilis.

P r z e k ł a d

PONADTO. Izydor [z Sewilli, 560-636] [...] powiada, że *wspólna własność i jednakowa dla wszystkich wolność należy do [norm] prawa naturalnego:* widzimy jednak, że zmieniło się to za sprawą [postanowień] prawa ludzkiego; wydawałoby się więc, że prawo naturalne podlega zmianom.

• • SED CONTRA est, quod dicitur in Decretis, dist.5: *Naturale jus ab exordio rationalis creaturae coepit: nec variatur tempore, sed immutabile permanet.*

P r z e k ł a d

LECZ SPRZECIWIA SIĘ temu, co powiedziano w Dekretach [Gracjana, ok. 1150; u Dantego przedstawiony jako jeden z 12 doktorów Kościoła], w dystynkcji 5: *Prawo naturalne zaczęło się wraz początkiem rozumnego stworzenia: i nie zmienia się z upływem czasu, lecz pozostaje niezmienne.*

• • • RESPONDEO dicendum, quod lex naturalis potest itelligi mutari *dupliciter*. *Uno modo* per hoc quod aliquid ei addatur: et sic nihil prohibet, legem naturalem mutari: multa enim supra legem naturalem superaddita sunt ad humanam vitam utilia tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas. *Alio modo* potest intelligi mutatio legis naturalis per modum subtractionis; ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem: et sic, quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis: quantum autem ad secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur, quin ut in pluribus sit rectum semper, quod lex naturalis habet: potest tamen mutari et in aliquo particulari, et in paucioribus propter aliquas speciales casusas impedientes observantiam talium praeceptorum.

P r z e k ł a d

ODPOWIADAJĄC, trzeba stwierdzić, że prawo naturalne da się *dwojako* pojąć. *Na jeden sposób* – tak, że się je czymś uzupełnia: nic wtedy nie przeszkadza, żeby prawo naturalne uległo modyfikacji. Wiele bowiem rzeczy pożytecznych dla ludzkiego życia zostało do prawa naturalnego dodanych zarówno przez prawo boskie jak i przez prawa ludzkie. *Na inny sposób* można pojąć modyfikację prawa naturalnego jako zmianę dokonaną na tej drodze, że coś zostaje zeń odjęte; mianowicie, gdyby przestało należeć do norm prawa naturalnego coś, co dotąd do nich należało. I tak, co się tyczy pierwszych zasad prawa natury [jak zasada *należy postępować racjonalnie* – por. art.4], jest ono całkowicie niezmienne. Co się zaś tyczy innych norm, które są rodzajem wniosków wypływających z pierwszych zasad, prawo naturalne nie jest na tyle niezmienne, żeby nie dopuszczać wyjątków, ale na tyle, żeby określać, co jest słuszne w większości przypadków. Może jednak zmieniać swą treść zarówno w jakimś pojedynczym przypadku, jak i w iluś mniej licznych [tj. nie będących w większości] przypadkach, mianowicie z powodu jakichś szczególnych przyczyn, które stanowią przeszkodę w przestrzeganiu danej normy.

• • • • AD TERTIUM dicendum, quod aliquid dicitur esse de jure naturali *dupliciter: uno modo*, quia ab hoc natura inclinat; sicut non esse injuriam alteri faciendam: *alio modo*, quia natura non inducit contrarium: sicut possemus dicere, quod hominem esse nudum est de jure naturali; quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit: et hoc modo *communis omnium possessio, et una libertas* dicitur esse de jure naturali; quia scilicet distinctio possesionum, et servitus non sunt inductae a natura: sed per hominum rationem ad utilitatem humanae vitae, et sic etiam in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem.

P r z e k ł a d

NA TRZECI [zarzut] należy odpowiedzieć, iż *na dwa sposoby* mawia się o czymś, że należy do prawa naturalnego. *Jeden* na tym polega, że skłania do czegoś natura; jak to, że nie należy czynić bliźniemu krzywdy. *Drugi* na tym, że natura nie prowadzi do czegoś przeciwnego; tak można powiedzieć, że nagość jest dla człowieka naturalna [jako niesprzeczna z prawem naturalnym], bo odzienie dała mu nie natura, lecz wynalazła je ludzka umiejętność. I z takiejż racji *wspólnotę wszystkich dóbr i jednaką dla wszystkich wolność* wywodzi się z prawa naturalnego; wszak rozdzielenie własności między jednostki i poddaństwo jednych wobec drugich nie pochodzą od natury, lecz zostały wprowadzone przez rozum ludzi dla ludzkiego życiowego pożytku. A więc i w tym przypadku prawo natury nie zmienia się inaczej, jak tylko przez uzupełnienie.

## Komentarz do tekstu

**§1.** Powyższy tekst może zaskoczy kogoś, kto tomistyczną doktrynę prawa naturalnego czerpie z drugiej ręki, nie zapuszczając się w dotyczące tej sprawy 12 artykułów zgromadzonych w dwóch kwestiach. Pierwsza z nich dotyczy prawa wieczystego (*lex aeterna*). Jako jeden dział zawiera ono prawa przyrody, w tym biologicznej, a jako drugi prawa dotyczące rozumnej natury ludzkiej; te drugie składają się na treść prawa naturalnego, a z racji doniosłości tematu poświęca się mu w *Summie* osobną kwestię.

Może być zaskakujące (gdy ma się pobieżne tylko znawstwo Tomasza) abstrahowanie w pojęciu prawa naturalnego od praw biologii. Natura jest w tym kontekscie pojmowana zawsze z domyślną przydawką „ludzka" i definiowana przez pojęcie *rozumności*. Prawo naturalne pokrywa się wtedy z etyką jako z kodeksem postępowania rozumnego. Kryterium zaś rozumności czerpiemy z umiejscowienia etyki w ramach prawa wieczystego (omawianego we wcześniejszej kwestii) czyli odwiecznego planu Stwórcy w odniesieniu do stworzonego przezeń świata. Rozumne jest postępowanie wpisujące się w ten plan Stwórcy, a więc polegające na próbach realizowania przez człowieka tego, co jawi mu się jako jego cząstka udziału w realizacji kosmicznego projektu. Gdyby nie ten kontekst prawa wieczystego, termin „prawo naturalne" byłby zbędny wobec faktu, że chodzi tu o pewien racjonalistyczny system etyki; wtedy dla nazwania przedmiotu rozważań wystarczyłoby słowo „etyka". Ale skoro pojęcie prawo naturalnego zawiera w swej treści odniesienie do planu Stwórcy, daje to naszkicowaną wyżej wskazówkę, jak rozumieć racjonalność w roli naczelnej zasady etycznej.

Można by się obawiać, że owo odniesienie do planu Stwórcy nic lub niewiele wyjaśnia, na czym polega racjonalność; bo co jak co, ale plany Umysłu Nieskończonego uchodzą nie bez podstaw za nieprzeniknione. A jednak pojęcie to jest podatne na pewną konkretyzację płodną w uchwytne reguły postępowania. Nikt bowiem kto wierzy w Stwórcę nie zaprzeczy, że zmierza On do realizacji w świecie jakiegoś dobra. A każdy ma jakąś wizję dobra i tylko tę jest w stanie przypisywać

również Stwórcy, gdy weń wierzy. Albo nie przypisywać, jeśli nie wierzy, ale i tak próbować jej realizacji na miarę swej wiedzy, rozumu i sił. Nie są tu wyjątkiem nawet zbrodnicze działania bolszewików czy nazistów, bo i za nimi stała jakaś wizja dobra, choć obłąkana; nie są też wyjątkiem (od reguły powszechnego poszukiwania dobra) usiłowania postmodernistów, żeby pozbawić ludzi wiary w jakiekolwiek obiektywne dobro, bo oni upatrują dobro w braku takiej wiary (wierząc, że jest to chwalebny brak złudzeń i źródło również chwalebnej tolerancji).

Drugi rys etyki Tomasza, mogący zaskoczyć tych zwolenników Tomasza, co rzadko mają kontakt z oryginalnym jego tekstem, to sytuacyjność owej etyki. Uderzający jest brak postulatu, żeby wszelkie normy moralne były bezwyjątkowe, jest natomiast postulat dotyczący obszernej klasy norm, żeby je dostrajać do sytuacji. Bezwyjątkowość jest cechą tylko norm naczelnych, jakby aksjomatów systemu, będących zasadami najbardziej ogólnymi. Im bardziej zaś konkretyzuje się te zasady przez odnoszenie do określonych sytuacji, tym więcej jest miejsca na modyfikacje dyktowane przez konkretne okoliczności.

W artykule poprzedzającym tekst dyskutowany obecnie, Tomasz formułuje następującą zasadę metodologiczną w odniesieniu do norm postępowania.

> *Si in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus.*

To znaczy. *Podczas gdy w normach najogólniejszych jest pewna konieczność* [nie dopuszczająca wyjątków], *to im bardziej się schodzi do sytuacji konkretnych, tym więcej znajduje się odchyleń* [od danej normy]. Tomasz ilustruje to normą o charakterze na tyle szczegółowym, że z pewnością nie należy do owych najogólniejszych (jakimi są zasada „postępuj rozumnie” lub „nie czyń krzywdy bliźniemu”). Jest to nakaz oddawania długów – słuszny w większości przypadków, ale zanikający np. wtedy, gdy dłużnikiem jest będąca w potrzebie ojczyzna (dziś można to przełożyć na sytuację, gdy państwo zaciąga pożyczkę obronną przez emisję obligacji i nie jest w stanie ich respektować w czasie trwania wojny).

**§2.** Pouczającym komentarzem do tomistycznej nauki o prawie naturalnym jest ten rys praktyki Kościoła katolickiego, który polega na jego zdolnościach adaptacyjnych, różniących go np. od Islamu (takiego, jakim się stał przed paroma wiekami; inny był Islam wczesnego średniowiecza). W szczególności, godne uwagi są adaptacje do postępu społecznego, politycznego i gospodarczego, te bowiem splatają się z zagadnieniami etyki czyli z kodeksem prawa naturalnego.

Tomistyczna koncepcja prawa naturalnego zdaje się być (zdaniem piszącego) wysoce do tego przydatna, żeby zapobiec trudności, która mogłaby się brać z konfrontacji tezy o nieomylności Kościoła w sprawach moralnych z jego wspomnianą adapcyjnością. Wszak nauka nieomylna musi być niezmienna, adaptacja zaś jest rodzajem zmiany. Jeśli jednak uznamy, że nieomylność i niezmienność dotyczy zasad naczelnych, adaptacyjność zaś owych wtórnych, które wynikają z naczelnych dopiero wtedy, gdy się dołączy pewne przesłanki konkretyzujące, to zapewne w niejednym przypadku uniknie się konfliktu. Przebadajmy tę hipotezę na trzech przykładach.

• Kościół 19. wieku był przeciwny ustrojowi demokratycznemu jako niezgodnemu z tezą o boskim pochodzeniu władzy. Rozumowano, że skoro wszelka władza pochodzi od Boga, nie może pochodzić z ludzkiego wyboru. Pius IX w kilku dokumentach (Qui pluribus, 1846; Singulari quadam, 1854; Syllabus Errorum § IV, 1864) potępił demokrację. Czy boskie pochodzenie władzy należy do niezmiennych norm prawa naturalnego? Jeśli nie powtarza się tej formuły jak mantrę, lecz próbuje ją uzasadnić, to w próbie uzasadnienia znajdzie się taka definicja predykatu „pochodzi", która czyni zadość intencji owej formuły, a zarazem usprawiedliwi adaptację, jaką jest obecna pełna akceptacja ustroju demokratycznego przez Kościół.

Pouczającym precedensem owej adaptacji jest występowanie tego samego predykatu w sporze o *pochodzenie* człowieka. Rozwiązaniem okazała się myśl, że człowiek pochodzi od Stwórcy nie bezpośrednio, jak wierzono w dobie literalnej interpretacji Księgi Rodzaju, lecz pośrednio, to jest, za pośrednictwem przyrodniczych procesów ewolucji. Podobnie, dla szerokiego grona ludzi z wielu (choć nie koniecznie ze wszystkich) kręgów światopoglądowych do przyjęcia jest myśl, że niezbędność istnienia władzy należy do tego etapu kosmicznej ewolucji, projektowanej w *lex aeterna*, na którym pojawia się społeczeństwo. W tym sensie władza pochodzi od autora prawa wieczystego, należąc do tej części owego prawa, którą jest prawo naturalne. To zaś, za pośrednictwem jakich procesów czy procedur społecznych, czy będzie to dziedziczenie tronu, czy wolne wybory, realizuje się owa norma wymagająca istnienia władzy, powinno zależeć od konkretnej sytuacji historycznej. Jeśli rzetelna wiedza o danej sytuacji wraz z ową pierwotną normą prawa naturalnego o niezbędności władzy prowadzi do wniosku, że najkorzystniejszy dla dobra ogólnego jest ustrój demokratyczny, to postulat realizowania takiego ustroju trzeba uznać za jedną z norm wtórnych prawa naturalnego. Na tej zasadzie, że podstawowe normy tego prawa demokracji nie zabraniają, a ludzka umiejętność rozwiązywania problemów życiowych prowadzi do wynalezienia demokracji. Podobnie, jak według Tomasza (w odpowiedzi na cytat z Izydora z Sewilli) ludzka umiejętność doprowadziła do takich wynalazków, jak odzienie, własność, zależności społeczne. Jeśli tego, że demokracja nie mieści się w prawie naturalnym, nie uznawał Kościół dawnych wieków (przynajmniej do Leona XIII), to trzeba to zinterpretować bądź tak, że przesłanka konkretyzująca brała się z rozpoznania innej sytuacji historycznej, bądź tak, że początkowe próby rozpoznania były błędne i zostały potem skorygowane.

• • Niech drugim kazusem, na którym przećwiczymy tomistyczną metodologię wywodzenia norm prawa naturalnego, będzie problem rozdziału Kościoła od państwa. W *Syllabusie Błędów*, ogłoszonym przez Piusa IX, pod numerem 55 potępiona jest teza, że *Kościół i państwo powinny być wzajemnie oddzielone*. Jaka chwiejność znaczeniowa cechuje tę formułę, widać choćby z tego, że zdaje się ona odrzucać zalecenie Chrystusa *Oddajcie co boskiego Bogu, a cesarzowi co cesarskie;* można je wszak rozumieć jako zalecenie rozdziału Kościoła od państwa. Którą z najogólniejszych i podstawowywch, a więc niezmiennych, zasad prawa naturalnego należałoby wprowadzić do gry, żeby rozwikłać ten problem?

Nadaje się do tego *zasada maksymalizowania kooperacji* podyktowana naczelna normą prawa naturalnego – rozwoju społeczeństwa w kierunku coraz większego dobra ogólnego. Wobec ogromu zła materialnego i duchowego trapiącego społeczeństwa, niezbędna tu jest jak najdalej idąca współpraca wszystkich mających coś do zdziałania. A szczególnie sił tak ważnych, jak Kościół i państwo. Ich wzajemne „boczenie się" (mówiąc kolokwialnie), w sensie uchylania się od

współpracy, należałoby uznać za występek przeciw prawu naturalnemu. Forma zaś tej współpracy ma być determinowana przez aktualną sytuację historyczną. Być może ta ścisła więź tronu i ołtarza, jaką zainicjował Konstantyn Wielki a umocnił cesarz Gracjan, była w swoim czasie fortunną formą współdziałania Kościoła i państwa (czy tak było istotnie, to rzecz do rozsądzania przez historyków), ale napewno nie była ona odpowiednia w 19. wieku. Jeśli odrzucanie takiego konstantynizmu zostało potępione w punkcie 55 Syllabusa, to niesłusznie, ale wobec rzeczonej chwiejności znaczeniowej owego sformułowania, nadaje się ono do tego, żeby otrzymać treść zgodną ze zdrowym rozsądkiem – jak to naszkicowano wyżej. A technicznie może się to realizować przez konkordaty, stosunki dyplomatyczne danego państwa z Watykanem, współpracę na polu kulturalnym, charytatywnym, intelektualnym etc.

• • • Nawiążmy do ostatniego zwrotu z poprzedniego odcinka, „współpraca intelektualna”, żeby wziąć na warsztat trzeci kazus, mianowicie punkt 14 Syllabusa. Jako błędny potępia się w nim pogląd, że *filozofię należy uprawiać bez kierowania się względem na nadprzyrodzone objawienie*.

Jest to punkt dość trudny w dyskusji nad prawem naturalnym, można się bowiem zastanawiać, czy termin „nadprzyrodzone”, oznaczający sferę nad-naturalną, nie wyłącza tego zagadnienia z problematyki prawa naturalnego. Może tak, ale warto na prawach eksperymentu wskazać na ścieżkę myślową wiążącą ten temat ze sferą w pewnym specyficznym sensie nadprzyrodzoną. Można by nawet w tym względzie inspirować się praktyką Tomasza z Akwinu, który zwykł formułować tezę bronioną w danym artykule za pomocą wypowiedzi jakiegoś autorytetu, mianowicie Pisma Świętego lub ojców i doktorów Kościoła, lecz także (na tych samych prawach!) Arystotelesa, którego z respektem tytułuje „Philosophus” przez duże „P”. Inspiruje to do poglądu, że objawienie pochodzące od Stwórcy może się zawierać nie tylko w tekstach świętych i tekstach tych, co w nie wierzą, lecz także w tekstach będących owocem ludzkiego geniuszu. Jeśli więc przez „wzgląd na objawienie” rozumieć liczenie się z tradycją całej ludzkiej myśli, obejmującą księgi, o których pewni ludzie wierzą, że są podyktowane przez Boga, lecz także owoce tej iluminacji filozoficznej, o której mówili Platon i św. Augustyn, to istotnie byłoby nierozumem (słusznie ganionym przez Syllabus) ignorowanie tej spuścizny przez ludzi uprawiających i studiujących filozofię.

Jak jednak zaadaptować ów zakaz Syllabusa do przypadku, gdy filozof lub uczony dochodzi do wniosków jawnie, jak się uważa w danym okresie, sprzecznych z Biblią – jak teoria Kopernika uznana za sprzeczną z biblijną opowieścią, że Bóg na prośbę Izraelitów uczynił o zachodzie cud zatrzymania słońca w jego biegu (z czego wynikałoby, że słońce obiega ziemię)? Z dziejów potępienia teorii Kopernika i późniejszego jej przez Kościół uznania należy wnosić, że Kościół ostatecznie przyzna się do błędnej we wcześniejszym czasie interpretacji Biblii. Daje to nadzieję ludziom wierzącym w jego naukę, że gdy teza, którą oni podtrzymują jest istotnie prawdziwa, dojdzie kiedyś do odwołania przez Kościół dawnego werdyktu o jej niezgodności z Objawieniem (poprzez reinterpretację tekstu objawionego). Nasuwa to myśl, że jest nakazem prawa naturalnego, mającym charakter normy wtórnej, żeby nie rezygnować z uznawania tezy filozoficznej, którą szczerze, po sumiennym namyśle, uznaje się za prawdziwą, choćby funkcjonujący w danym momencie przedstawiciele Kościoła uważali ją za niezgodną z Objawieniem. •