

Wydział Filozofii i Socjologii UMCS

ANDRZEJ L. ZACHARIASZ

*Prawo naturalne i prawo natury: prawami porządku
istnienia czy prawa kultury?*

Natural law and the law of nature: Laws of the order of existence or laws
of culture?

1. UWAGI WSTĘPNE

Wiek dwudziesty niewątpliwie jak każda z poprzednich epok kultury europejskiej jest w swoich poglądach na świat i osądach moralnych, religijnych, artystycznych i politycznych czasem zróżnicowanym. Stąd też obok stanowisk, które porządek społeczny, a nawet moralny wyprowadzają z działań ludzkich, funkcjonują także takie, które podstawy dla zasad organizacji państwa, norm prawa i norm moralnych upatrują w prawie naturalnym bądź też w prawie natury¹. Prawie zatem, które w swoim istnieniu i funkcjonowaniu pojmowane jest nie tylko jako niezależne czy też autonomiczne od działań ludzkich, ale co więcej, działania te, w przekonaniu jego zwolenników, determinuje, a co najmniej powinno determinować. Pod koniec naszego stulecia, pierwsze z tych stanowisk w wersji radykalnej daje się odczytać w wypowiedziach myślicieli, którzy właściwą sobie formację myślową określają pojęciem postmodernizmu². Drugie stanowisko

¹ Pojęcia te także bywają używane zamiennie. Por. np. jak te pojęcia funkcjonują w książce: M. Szyszkowska, *Europejska filozofia prawa*, Warszawa 1993, czy choćby użycie tego pojęcia w artykule pt. *Co z prawem natury po Soborze?*, „Życie i myśl” 1972, nr 10.

² Oczywiście pogląd ten w wieku dwudziestym prezentują nie tylko postmoderniści. Zbieżny z tym stanowiskiem pogląd formułują także myśliciele odrzucający determinacje zarówno o charak-

odwołujące się do pojęcia prawa naturalnego w ostatnich latach forsowane jest przez filozofię neoscholastyczną³. Do prawa naturalnego odwołują się także politycy, a także przedstawiciele wymiaru sprawiedliwości. Idea prawa naturalnego szczególnie żywa jest wśród działaczy politycznych o poglądach prawicowych. Pojawia się zatem pytanie o przyczyny jego aktualności. Prawa, które wydaje się pozostawać poza wszelką dowolnością w jego stanowieniu w wyniku działań ludzkich, a jednocześnie prawa, które w przypadku zasadności jego istnienia i obowiązywania winno stanowić podstawę wszelkiego prawa stanowionego.

Idea prawa wynikającego z samego porządku istnienia, bądź to w wersji prawa naturalnego bądź też w wersji — prawa natury kulturze europejskiej towarzyszyła prawie od zawsze⁴. Nie była obca już sofistom⁵. Na porządek natury powołuje się również Arystoteles, twierdząc że: „Człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie”⁶. Została ona szczególnie rozbudowana w myśli stoików. Do prawa naturalnego odwołał się również św. Augustyn⁷ i św. Tomasz z Akwinu⁸. Idea prawa naturalnego, ale i prawa natury, nie obca była myśli

terze apriorycznym, jak i przyrodniczym. Trudno byłoby doszukiwać się tego rodzaju determinacji w myśli neokantowskiej (np. E. Cassirera), czy też w egzystencjalizmie Sartre’a. Nie podzielał ją także myśliciele o proweniencji marksistowskiej.

³ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975;

⁴ Przegląd koncepcji prawa natury w myśli europejskiej prezentuje książka M. Szyszkowskiej. Por. M. Szyszkowska, *Europejska filozofia prawa natury*, Warszawa 1993, por. zwłaszcza rozdział III. *Zarys wybranych teorii prawa natury*, s. 29–48.

⁵ Por. co na ten temat pisali: M. Solomon, *Der Begriff des Naturrechts bei dem Sophisten*, „Zeitschrift der Savignistik für Rechtsgeschichte” 1911, z. 32; R. Tokarczyk, *Klasycy prawa natury*, Lublin 1988, s. 20–38.

⁶ Arystoteles, *Polityka*, 1325 b.

⁷ Św. Augustyn pisze: „A czy tamto prawo, nazwane najwyższym rozumem, może przeciwstawić się komukolwiek rozumnemu inaczej jak niezmiennie i wieczne? Przecież wobec niego zawsze obowiązuje posłuszeństwo ... Ono decyduje o słuszności aktów ustawodawczych i zmian w zakresie tych praw, które naszym zdaniem należy nazwać doczesnymi”. I dalej: „A więc istnieje jedno prawo, które decyduje o zmianie wszelkich praw doczesnych kierujących ludźmi”. *O wolnej woli*, przekł. A. Trombala, [w:] *ibid.* III, Warszawa 1953, s. 89 i n, por. także s. 106 i n. W dialogu *O wierze prawdziwej* pisze natomiast: „Twórca zaś praw doczesnych, jeśli jest prawym i mądrym człowiekiem, kieruje się owym wiecznym prawem, o którym żadnej duszy nie jest dane sądzić, aby według jego niewzruszonych zasad ustalić, co w danym czasie należy nakazać lub czego zabronić. Godzi się więc duszom czystym poznać wieczne prawo, lecz nie godzi się o nim sądzić”. Św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, przekł. M. Maykowska, [w:] *Dialogi filozoficzne* IV, Warszawa 1954, s. 121. Komentator tego tekstu dodaje: „Prawo wieczne, będąc uzasadnieniem praw doczesnych, jest absolutne i jako takie pochodzi od Boga”, *op. cit.*, (przypis 6).

⁸ Zob. *Summa contra gentiles*, III, 115. *Summa theologica*, I–II, 91, 1 i 93, 3 (przypis za E. Gilson). Tenże autor także pisze przedstawiając myśl św. Tomasza z Akwinu: „Wszelkie prawa natury, wszelkie prawa moralne i społeczne możemy więc uważać za poszczególne przejawy jednego prawa, jakim jest prawo Boże. To prawo, które według woli Bożej rządzi wszechświatem, musi być wieczne jak sam Bóg; owo pierwsze prawo, jedyne źródło wszystkich innych praw,

Odrodzenia i była szczególnie aktualna w czasach nowożytnych⁹, a zwłaszcza w filozofii Oświecenia¹⁰. W myśli dwudziestowiecznej idea prawa naturalnego formułowana była w konserwatywnej myśli amerykańskiej przez L. L. Fullera¹¹. W Polsce szczególnie eksponowana jest przez filozofię konfesyjną, odwołującą się do nauki św. Tomasza z Akwinu, czyli tzw. neotomizm. Wiek dziewiętnasty i wiek dwudziesty, zwłaszcza w pierwszej swej połowie, wydaje się być daleki nie tylko od idei prawa natury, ale także od samego pojęcia natury. Myślicielom wieku dziewiętnastego, pozostającym pod wpływem pozytywizmu, a w drugiej połowie towarzyszącemu mu i wyznaczanemu rozwojem nauk szczegółowych scjentyzmu, obce było odwoływanie się w uzasadnianiu prawa stanowionego (pozytywnego) do form istnienia pozostających poza doświadczeniem empirycznym¹². Idea prawa naturalnego odwołująca się do sfery istnienia nadprzyrodzonego jawiła się tu jako przejaw myślenia metafizycznego. Czas ten w myśli filozoficznej nie preferuje także koncepcji prawa natury. W istotnej mierze rezygnuje z samego pojęcia natury jako kategorii nauk przyrodniczych. Wszak przyroda ujęta w system praw przyczynowo-skutkowych wydawała się być nie tylko odległa od świata ludzkiego, ale niejednokrotnie, wręcz prezentowała się człowiekowi jako obca. *Natur ist fremd* — twierdził W. Dilthey. Tenże myśliciel pisał, że: „[...] człowiek jest tak historyczny na wskroś, że nie tylko jego myślenie, ale samo jego życie do jego najgłębszych warstw kształtuje się, wzrasta i oddycha tylko w atmosferze poezji, opisu historycznego, myślenia o tym wszystkim, co ludzkie”¹³. Ortega y Gasset

nazywamy prawem wieczystym” E. Gilson, *Tomizm, Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przekład J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 370.

⁹ *O prawie natury (lex naturalis)* pisze T. Hobbs. Por. Id., *Elementy filozofii*, II, przekład C. Znamierowski, Warszawa 1956, s. 204, 212 i n., 219 i n.

¹⁰ Na naturę i prawo naturalne powoływał się w swoim *Traktacie o tolerancji* Wolter. Por. F. M. A. de Voltaire, *Traktat o tolerancji*, przekł. Z. Ryłko i A. Sowiński, Warszawa 1988, s. 8 i n. s. 10. W myśli wieku osiemnastego pojęcie prawa natury jest szczególnie aktualne. I to należy podkreślić, zarówno w znaczeniu tzw. prawa naturalnego, jak i prawa natury. Niewątpliwie do popularyzacji idei prawa naturalnego przyczyniły się prace Grotiusa, Pufendorfa, Cumberlanda, Leibniza i Graviniego. Jak pisze P. Hazard: „Nauka prawa naturalnego rozpowszechniła się w całej Europie; w 1771 r. powstanie katedra prawa naturalnego w College Royal. Dobiegł końca wiek twórców, nadszedł wiek profesorów”. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, przekład H. Suwała, Warszawa 1972, s. 140. Wśród zwolenników i propagatorów prawa naturalnego należałoby wymienić G. Heinecke, J. Ch. Wolffa, F. H. Strubego de Piermonta, F. R. D’Aube’go L. J. Burlamaqui’ego, M. Hübnera, ... Por. *op. cit.*, s. 140–152.

¹¹ Pot. R. Tokarczyk, *Klasyki praw natury*, s. 277–294. Por także jego omówienie doktryny Fullera w książce pt. *Prawa wierne naturze*, Lublin 1981.

¹² Jeśli w tym przypadku byłyby możliwe próby odwołania się do porządku natury ukształtowanego w naukach przyrodniczych, to mogło to oznaczać akceptację teorii ewolucji K. Darwina, a wraz z nią i prawa naturalnego, u podstaw którego pozostawała reguła walki o byt.

¹³ W. Dilthey, *Über vergleichende Psychologie, Beiträge zum Studium der Individualität*, [w:] Id., *Gesammelte Schriften*, B. V, s. 275 (przypis).

wyciąga stąd wniosek, iż: „Człowiek nie ma natury, a jedynie kulturę . . .”¹⁴ Sądzę ten powtórzy E. Cassirer¹⁵. I choć niewątpliwie odwołanie się przez filozofów życia (w tym także i Diltheya), a zwłaszcza twórcy psychoanalizy Z. Freuda, do uwarunkowań biologicznych jestestwa ludzkiego (popędów, instynktów, emocji) zrelatywizowało poglądy o braku jakichkolwiek naturalnych jego predyspozycji, to jednak nie stanowiło uzasadnienia dla samego pojęcia natury ludzkiej jako specyficznej dla człowieka i wyróżniającej go spośród innych jestestw przyrody. Tym bardziej brak uzasadnienia idei prawa naturalnego. Podstaw tych, a zwłaszcza dla koncepcji prawa natury jako wzorca postępowania człowieka, nie dają także rezultaty badań K. Lorentza. Pojęcie natury ludzkiej i odpowiadającego jej prawa natury nie wydaje się w tej sytuacji znajdować uzasadnienia w wiedzy teoretycznej o człowieku. Samo pojęcie natury jest tu swoistego rodzaju hipostazą, której poza pewnymi ideami nie odpowiada żadna rzeczywistość w sferze bytu ludzkiego. Tym bardziej pojęcie prawa naturalnego może być odczytane jako jeszcze jedna konstrukcja metafizyczna. W tej sytuacji niejako naturalne wydaje się być pytanie o aktualność zarówno idei prawa naturalnego, jak i prawa natury.

2. AKTUALNOŚĆ PRAWA NATURALNEGO I PRAWA NATURY WE WSPÓŁCZESNEJ KULTURZE

Już w dotychczasowych uwagach dokonałem rozróżnienia między tym, co określam tu pojęciem prawa naturalnego oraz pojęciem prawa natury. Rozróżnienie to, choć nie zawsze wystarczająco akcentowane, nie wydaje się być bynajmniej przypadkowe, ale swoje podstawy ma zarówno w treści formułowanych norm, jak i w funkcji społecznej, jaką spełniało ono w poszczególnych momentach rozwoju duchowego i cywilizacyjnego europejskiego kręgu kulturowego. Stąd też mówienie o tych dwóch *de facto* różnych pojęciach łącznie, zwłaszcza po doświadczeniach intelektualnych myśli nowożytnej oraz uwzględnieniu wiedzy nauk przyrodniczych nie zawsze wydaje się znajdować uzasadnienie. Oznacza to jednak także, że zakres aktualności idei prawa naturalnego nie musi bynajmniej pokrywać się z aktualnością praw natury i *vice versa*. Podobnie także inne będą ich funkcje. W pierwszej kolejności zatem rozważmy kwestię aktualności systemów znaczeniowych wyznaczanych tymi pojęciami.

Czy zatem aktualność prawa naturalnego we współczesnej kulturze oznacza jednoczesną aktualność prawa natury? Odpowiedź na to pytanie nie jest bynaj-

¹⁴ Ortega y Gasset, *History as a system*, [w:] *Philosophy and History, Essays presented to Ernst Cassirer*, s. 293 i n.

¹⁵ Por. E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przekład: A. Staniewska, Warszawa 1971, s. 280.

mniej prosta. Można by bowiem równie zasadnie postawić zapytać o to: czy w ogóle można mówić we współczesności o aktualności któregośkolwiek z nich. W pierwszej zatem kolejności pojawia się kwestia granic aktualności tych idei? Jest to, jeszcze inaczej mówiąc, kwestia granic zasadności poglądu wskazującego na aktualność prawa wynikającego z samego porządku istnienia we współczesnej kulturze intelektualnej?

Już w poprzednim paragrafie wskazałem, że trudno byłoby mówić o aktualności tego rodzaju idei w filozofii współczesnej, a zwłaszcza tej, która bazuje w swoich sądach nie tylko na tradycji intelektualnej myśli starożytnej i średnio-wiecznej, ale także nowożytnej. Trudno byłoby zatem wyczytać idee prawa wynikającego z porządku samego istnienia w neopozytywizmie i jego kontynuacji, jaką jest filozofia analityczna. Nie znajduje ona także potwierdzenia w filozofii życia, fenomenologii oraz w egzystencjalizmie. Idea tego rodzaju prawa pozostaje w sprzeczności z tezami tzw. postmodernizmu. Jeśli już można mówić o jej aktualności w wersji tzw. prawa naturalnego, to należałoby tu przede wszystkim wskazać na współczesną myśl konfesyjną, a zwłaszcza na wspomniany już poprzednio neotomizm. A więc myśl, która w istocie nie uwzględnia rezultatów poznawczych czasu nowożytnego, ograniczając się w swojej tradycji do filozofii Arystotelesa oraz św. Tomasza z Akwinu wspieranej dorobkiem intelektualnym Ojców Kościoła oraz tzw. filozofią chrześcijańską. Już zatem te fakty wskazują, iż kwestia jej aktualności w strukturze współczesnego myślenia intelektualnego doznaje istotnego ograniczenia. Jeśli można mówić o jej aktualności w szerszym kontekście kulturowym, to należałoby wskazać co najwyżej na myśl polityczno-prawną¹⁶. W ostatnim przypadku jest ona wyznaczana próbą uzasadnienia stanowisk fundamentalnych w kwestii statusu prawa. Tym samym jej zasięg jest wyznaczany granicami fundamentalizmu we współczesnej kulturze europejskiej.

Powracając jednak do kwestii aktualności prawa wynikającego z porządku istnienia we współczesnej myśli filozoficznej należałoby przede wszystkim zauważyć, iż w myśleniu teoretycznym każdorazowo jest ona dyktowana poszukiwaniem, czy też próbami jego uzasadnienia intelektualnego. Podkreślę, że tego rodzaju uzasadnienia można było poszukiwać jedynie w strukturze samego istnienia. Przy tym, mimo że w każdym z tych przypadków jego zwolennicy poszukują swoistego rodzaju uzasadnienia ostatecznego dla pojmowania prawa, to jednak nie jest tak, że w obu przypadkach idea tego rodzaju prawa wydaje się pełnić tego samego rodzaju funkcje. W pierwszym przypadku, tzn. w przypadku odwołania się do prawa naturalnego, spełnia ona przede wszystkim funkcje uzasadnienia kon-

¹⁶ Można by tu przede wszystkim wskazać na tzw. filozofów prawa. R. Stammlera, L. Petrażyckiego, G. Radbrucha. Przy tym Stammler nie tyle odwołuje się do porządku natury, ile do porządku rozumu.

serwatyizmu społecznego, jeśli nie wręcz fundamentalizmu religijnego; w drugim, gdy przedmiotem jest tzw. prawo natury, niejednokrotnie, tak jak to miało miejsce w wieku osiemnastym, pozostawała ona u podstaw nurtów liberalnych, czy też wręcz miała na celu uzasadnienie zmiany rewolucyjnej stosunków społecznych i politycznych.

Problem jednak w tym, że tego rodzaju odpowiedź bynajmniej nie sięga samych przyczyn powrotu do idei praw natury, a co najwyżej jest wskazaniem na skutki, których przyczyny tkwią znacznie głębiej. Jest to bowiem pytanie o okoliczności, które spowodowały, iż w dobie postmodernizmu, fundamentalizm (i prawo naturalne) stało się aktualne. Podkreślę przy tym, że — mimo iż kwestia ta znacznie wykracza poza ramy artykułu — odpowiedź na to pytanie jest istotna, niezależnie od tego, czy ideę praw naturalnych uznajemy tu za zasadną, czy też nie. Podejmijmy zatem próbę łącznego potraktowania obu tych zagadnień, zwłaszcza że pojęcie prawa naturalnego można uznać za wyraz samego fundamentalizmu.

Podejmując te kwestie, i jednocześnie mając świadomość, że nie sposób tu wskazać na wszystkie okoliczności, należałoby podkreślić, że odwołanie się do prawa naturalnego może mieć różne źródła i wyphywać z różnych inspiracji. Należy bowiem zauważyć, że poza racjami teoretycznymi w opowiadaniu się za jednym z tych stanowisk, mogą odegrać i odgrywają tu rolę względy praktyczne. Wszak kwestia uznania tzw. prawa naturalnego czy też prawa natury ma istotne konsekwencje związane z praktycznym życiem społecznym. Co więcej, należałoby stwierdzić, że w istotnej mierze dotyczy tego życia zarówno w jego wymiarze prawnym, jak i politycznym¹⁷. Stąd też w pierwszej kolejności u podstaw zarówno stanowiska preferującego ideę prawa naturalnego, a więc u podstaw fundamentalizmu, jak i antyfundamentalizmu mogą i będą pozostawać określone preferencje ideologiczne. A więc będące wyrazem określonych interesów. Należałoby przy tym dodać, że dzieje się to niezależnie od tego, czy są to interesy wynikające z inspiracji ideowych, politycznych czy też ekonomicznych. Powoływanie się na prawo wynikające ze struktury istnienia, w zależności od jego interpretacji, było przywoływane przez różne grupy społeczne, niejednokrotnie prezentujące przeciwstawne interesy społeczno-polityczne, czy też ekonomiczne. Tak działa się prawie zawsze. Prawo mające swoje uzasadnienie w strukturze istnienia jako najbardziej podstawowe, które jak należałoby spodziewać się, winno wyznaczać płaszczyznę norm powszechnie przyjmowanych, czy też: co do których panuje powszechna zgoda, nie było bynajmniej pojmowane jednoznacznie, a co więcej

¹⁷ O ile natomiast zważy się, że w ramach tych dziedzin człowiek funkcjonuje jako jednostka społeczeństwa (a więc jako element pewnego porządku prawnego i politycznego), należy stwierdzić, że determinują one w istotnej mierze jego życie indywidualne.

przywoływane było w zupełnie przeciwstawnych sytuacjach. Arystoteles powołuje się między innymi na prawo naturalne jako uzasadnienie niewolnictwa, myśliciele Oświecenia widzieli w nim, podobnie jak i w prawie natury, uzasadnienie wolności i równości ludzi; św. Augustyn, podobnie jak i J. J. Rousseau, choć inaczej niż Arystoteles i św. Tomasz, wykazywał, że: „... z nakazów prawa naturalnego — jak pisze R. Tokarczyk — wynika instytucja własności wspólnej. Był przekonany, że własność wspólna jest lepszą, wyższą, bardziej moralną i godną człowieka formą rozwiązywania stosunków własnościowych w państwie ziemskim”¹⁸. Krótko mówiąc: na prawo mające uzasadnienie w porządku istnienia powoływali się zarówno zwolennicy własności prywatnej, jak i wspólnej, zwolennicy niewolnictwa, jak i myśliciele czasów nowożytnych dowodzących tezy, że wszyscy ludzie są wolni i równi, zwolennicy kary śmierci dla odstępców religijnych¹⁹, jak i tzw. obrońcy życia i współcześni obrońcy praw człowieka. Było ono zatem nie tylko różnie rozumiane, ale jak wskazują choćby tu przytoczone przypadki, służyło uzasadnieniu różnych, niejednokrotnie przeciwstawnych celów. Niewątpliwie zatem także i dziś odwoływanie się do tzw. prawa wieczystego, naturalnego czy też prawa natury jest wyrazem tego rodzaju opcji ideowych, religijnych, politycznych, czy też wręcz ekonomicznych.

Powracając jednak myślą do powodów odwoływania się w czasie nam współczesnym do idei prawa mającego uzasadnienie w porządku istnienia należałoby wskazać nie tylko na próby odrodzenia fundamentalizmu religijnego, czy też nawroty konserwatyzmu, ale także na sytuację polityczną, w jakiej znajdowała się niejednokrotnie Europa, a z nią także świat w wieku dwudziestym. W wieku tym, być może jak nigdy dotąd i w takim nasileniu, mogliśmy poznać możliwości niszczenia, a tym samym i samozniszczenia człowieka. Wojny i patologie społeczno-polityczne wieku dwudziestego, a w tym także i nieudane eksperymenty społeczno-polityczne w istotnej mierze wydawały się podważać zaufanie człowieka do jego działalności; do prób swobodnego kreowania rzeczywistości społecznej i istniejącego prawa. Prawo stanowione, a niekiedy także i formy jego przestrzegania zależne wyłącznie od woli rządzących, czyli faktyczna dowolność w jego stosowaniu, w systemach totalitarnych prowadziły niejednokrotnie do terroru politycznego, prześladowań politycznych czy też wręcz zbrodni ludobójstwa (fasyzm, stalinizm). W sytuacji zatem, w której odwołanie się do prawa stanowionego nie mogło stanowić podstawy obrony ludzi narażonych na prześladowania

¹⁸ R. Tokarczyk, *Klasyki prawa natury*, s. 121.

¹⁹ Por. co na ten temat pisze R. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 143 i n. Znamienne w tym kontekście jest przede wszystkim to, że na prawo mające uzasadnienie w strukturze samego istnienia, powoływali się niekiedy przedstawiciele o zupełnie przeciwstawnych poglądach politycznych i religijnych. Tak np. z tego rodzaju prawa karę śmierci dla odstępców religijnych wywodził zarówno św. Tomasz, jak i J. J. Rousseau.

polityczne, czy też wręcz na utratę życia, odwołanie się do idei prawa, mającego swoją podstawę w porządku istnienia (prawa naturalnego, czy też prawa natury), jawiło się jako uniwersalna płaszczyzna sprawiedliwości, a zarazem nieredukowalne przez żadne prawo stanowiące *residuum* praw człowieka. Stanowiło ono nie tylko płaszczyznę obrony człowieka, ale jednocześnie było podstawą oskarżenia dla tych, którzy tak pojmowanych praw człowieka nie respektowali.

Jednocześnie należałoby zauważyć, że odwołanie się w filozofii wieku dwudziestego do porządku istnienia jako podstawy jakiegokolwiek prawa uniwersalnego natrafiało i natrafia na istotne ograniczenia. Przede wszystkim pojęcie natury, jakim dysponuje myśl teoretyczna wieku dwudziestego może zostać wprowadzone bądź to z filozofii, bądź też z nauk szczegółowych, a zwłaszcza nauk przyrodniczych. O treści pierwszego z nich w istotnej mierze zdecydowali przedstawiciele tzw. filozofii życia i *de facto* może ono zostać uznane za tożsame z kategorią życia. A więc: ze spontanicznością i różnorodnością aktywności, ślepych pędem życia, wolą mocy, *elan vital*, ciemnymi siłami itp. Niewątpliwie tego rodzaju pojęcie natury niewiele miałyby wspólnego z rozumem, racjonalnością, porządkiem itp. Co więcej, jeśli już było ono wykorzystywane dla uzasadnienia porządku polityczno-prawnego, to raczej niewiele mającego wspólnego z obroną praw człowieka, a wręcz przeciwnie: niejednokrotnie do tego rodzaju poglądów — niezależnie od tego, czy czynili to zasadnie, czy też nie — nawiązywali ideolodzy faszyzmu. Innym pojęciem natury, jakie dałoby się wyprowadzić z wiedzy teoretycznej wieku dwudziestego jest to, które w swoich treściach wyznaczane jest przez rezultaty współczesnych nauk przyrodniczych. Odwołanie się do tych treści nie tyle jednak uzasadnia ona ideę np. praw człowieka, ile wręcz prowadzi do ich negacji. W skrajnych przypadkach może stanowić przesłankę rasizmu czy też uzasadniać formułę społeczeństwa jako walki o przetrwanie, walki o byt. W tej sytuacji, zwolennicy prawa uniwersalnego, prawa wywodzonego z porządku samego istnienia mogli odwołać się jedynie do tradycyjnego myślenia esencjalnego, a więc, w sytuacji załamania się idei rozumu filozofii nowożytnej, do neoscholastyki. Ten sposób myślenia znajduje swoją współczesną artykulację w filozofii neotomistycznej. Oczywiście zatem jest, że przedstawiciele prawa wywodzonego z porządku samego istnienia, w wersji tzw. prawa wieczystego bądź też tzw. prawa naturalnego, to w swej znakomitej większości filozofowie o orientacji neoscholastycznej bądź też pozostający z nią w związkach.

Niewątpliwie jednak jedną z bardziej istotnych przesłanek przywoływania prawa natury pod koniec wieku dziewiętnastego, w okresie faktycznego odejścia od tej idei, jest załamanie się wiary w możliwości rozumu ludzkiego²⁰ i postępu-

²⁰ Kwestię tę omawiam szerzej między innymi w książce *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia*, Lublin 1996.

jąca irracjonalizacja kultury europejskiej. Załamanie się, które w pewnej mierze nastąpiło na skutek, można by rzec paradoksalnie, przerażenia człowieka przed skutkami własnych jego możliwości (także wynikających z rozumu), nad którymi nie tylko nie jest w stanie zapanować, ale nie jest w stanie ich zrationalizować. Można by powiedzieć, że technika (w tym także wynikające z niej możliwości zniszczenia, czy też samozniszczenia), świat, który człowiek stworzył, przerósł niejako możliwości rozumnego nad nim panowania. Co więcej, uzyskał on wiedzę, której możliwości kiedyś wydawał się nawet nie podejrzewać. A mianowicie, wiedzę, iż efektem wiedzy teoretycznej nie tylko jest „postęp” i możliwość panowania technicznego nad przyrodą, ale także możliwość jej zniszczenia. Człowiek bowiem dziś jest w stanie dokonać tego, co kiedyś uważano za wyłączną domenę Boga. A mianowicie: zniszczyć siebie samego i świat będący warunkiem jego istnienia. Tym samym stał się on świadomy kruchości istnienia zarówno samego siebie, jak i otaczającego go świata. Jednocześnie jego wiedza powiększyła niepomiarne obszar jego niewiedzy. Człowiek dziś, może bardziej niż kiedykolwiek dotychczas ma możliwość uświadomienia sobie wielkości a zarazem nieznanomości, a tym samym i tajemniczości otaczającego świata. Tym samym w świecie, w którym przyszło mu istnieć, poczuł się on być może bardziej zagubiony niż kiedykolwiek w swoim świadomym zagubieniu był dotychczas. Stąd też, należałoby powiedzieć, w epoce największego z dotychczasowych triumfów rozumu, rezygnacja z rozumu i ogłoszenie triumfu życia; wyższości przeżycia, intuicji, wiary w ciemne siły nad doświadczeniem intersubiektywnym i metodyczną obserwacją. Siłę natury tajemnej nad siłą świadomego rozumu. W „szczeliny” braku zaufania do rozumu, już pod koniec wieku dziewiętnastego i od początku dwudziestego stulecia zaczęły wciskać się zaczyny myśli irracjonalnej. Tego rodzaju idee, pod koniec naszego wieku wydają się być dominujące. Otworzyło to niewątpliwie pole nie tylko dla takich zjawisk współczesnego świata jak astrologia, chiromancja, ufologia, nowych religii, New Age, ale także i nawrotu do tradycyjnego myślenia religijnego i towarzyszącego mu z zasady fundamentalizmu społecznego. W tych dwóch ostatnich zaszłościach kulturowych należałoby także widzieć przesłanki odwołania się do idei prawa naturalnego. Zwłaszcza w sytuacji, gdy idea tego prawa wyrasta z proveniencji myślenia konfesyjnego.

3. PRAWO NATURALNE I PRAWO NATURY — I ICH UZASADNIENIE

Kwestia prawa naturalnego czy też prawa natury, mimo różnych znaczeń związanych z tymi pojęciami, to jednak nie tyle problem treści, ale przede wszystkim kwestia uzasadnienia w istnieniu tego, co tym pojęciem się określa. Zauważę zatem, że niezależnie od orientacji czy też formułowanych treści, wszyscy zwo-

lennicy tego rodzaju praw odwołują się do tego, co w ich przekonaniu wyznacza obowiązujący porządek istnienia. Dla zwolenników prawa natury będzie to tak, czy też inaczej pojęta kategoria harmonii istnienia (kosmosu), czy wręcz natury; przedstawiciele prawa naturalnego, zwłaszcza o proveniencji religijnej, będą tu odwoływać się do Boga jako zasady istnienia i stwórcy (dawcy) wszelkiego porządku. Tego rodzaju prawa miałyby być właściwie niczym innym jak przedłużeniem pewnego porządku uznanego za naturalny, wieczny, boski, czy też jeszcze inaczej mówiąc: istniejący sam z siebie. W kulturze europejskiej idea tego rodzaju porządku, który swoim zakresem miałby obejmować całość istnienia, była nie tylko niezmiernie silna, ale to na jej fundamencie ukształtowało się samo myślenie filozoficzne, a w konsekwencji idea poznania teoretycznego. W konsekwencji także poznania naukowego. Ideę tego rodzaju porządku sformułował już Anaksymenes, który utożsamiał go z duszą czy też z rozumem świata. Ideę porządku, czy też harmonii świata rozwinęli pitagorejczycy, a formę pojęciową logosu nadał jej Heraklit. Pod postaciami, jakie temu sposobowi myślenia nadał Parmenides, a w rozwiniętej formule Platon i Arystoteles ten sposób myślenia trwał, czy też panował niepodzielnie do czasów nam współczesnych, choć jego ontologiczna postawa bynajmniej nie była pojmowana jednoznacznie.

W starożytności pojmowano ją bezosobowo i utożsamiano z harmonią świata. Świat tym samym był utożsamiany z odwiecznym porządkiem i jako taki był właśnie pojmowany jako Kosmos. Stąd też prawo natury, czy też prawo naturalne było jedynie jednym z momentów tak rozumianego porządku. Było, czy też miało być tym, co odpowiadało strukturze samego istnienia. Stąd też dla starożytnego Greka żyć właściwie, czy też moralnie, to żyć w zgodzie ze światem, zgodnie z właściwym dla niego porządkiem. Podporządkować się jego strukturze. Oczywiście, w tej sytuacji treść prawa natury zależała od pojmowania samego porządku. Jego pojęciowego ujęcia. To jednak zależało już od stanowiska filozoficznego, w którym tego rodzaju pojmowanie kosmosu, czyli porządku natury, było formułowane. Stąd też z innym rozwiązaniem, tak jak inne były te filozofie, zarówno statusu, jak i treści zasad wyznaczających porządek istnienia spotykamy się w myśli Demokryta, Platona, Arystotelesa, Epikura i epikurejczyków, czy też Chryzypa z Soloi i stoików.

Wraz z triumfem myślenia religijnego Bliskiego Wschodu, które pod postacią chrześcijaństwa zdominowało greckie myślenie intelektualne, idea porządku przybrała postać Boga osobowego. Myślenie religijne bowiem to myślenie wobec Boga. Takie jej pojmowanie znalazło wyraz zarówno w filozofii św. Augustyna, jak i w filozofii św. Tomasza z Akwinu. Prawo naturalne w tym przypadku zostało utożsamione z prawem wiecznym czy też z prawem boskim. Tym samym stało się nie tyle, przynajmniej w swoich podstawach, a więc i w swoim uzasadnieniu, prawem naturalnym, ile nadnaturalnym, nie prawem świata, istniejącej przyro-

dy i właściwego jej porządku, ile wobec tego świata, prawem transcendentnym, prawem nadprzyrodzonym.

Z ideą spersonalizowanego porządku istnienia kultura europejska, wraz z filozofią Descartesa, weszła jeszcze w nowożytność. Niemniej jednak, to w ramach tego myślenia dokonała się faktyczna depersonalizacja porządku istnienia. Dokonało się to niewątpliwie, za sprawą filozofii Spinozy i Leibniza, a w przypadku pojmowania prawa naturalnego za sprawą filozofii J. Locke'a, T. Hobbsa, czy też J. J. Rousseau. Osobowego Boga religii chrześcijańskiej i jeszcze filozofii Descartesa w myśli Spinozy zastąpił logiczny porządek panteistycznie pojmowanego istnienia i harmonia przedustanowiona Leibniza. Hobbes i myśliciele Oświecenia utożsamili go z porządkiem materialistycznie, choć jednocześnie i racjonalistycznie pojmowanej Natury. Tak hipostazowana, choć nie personalizowana Natura *de facto* zastąpiła osobowego Boga religii i teologii chrześcijańskiej. Niemniej jednak, w pojmowaniu Natury rezygnowano z nadnaturalnego, czy też nadprzyrodzonego jej statusu, utożsamiając ją zarazem z tym właśnie, co przyrodzone i naturalne, a więc należące do tego samego świata, w którym bytuje człowiek. Co więcej, natura utożsamiona została, tak jak to ma miejsce u La Maitre'a i Holbacha, z mechanicystycznie pojmowaną materią. Natura nabiera tu znaczenia empirycznego i w swojej intencjonalności zbieżna jest z polskim pojęciem „przyrody”. Choć należałoby dodać, że i ten sposób myślenia nie był wolny od materialistycznie uprawianej metafizyki, a zatem także i formułowanego swoiście metafizycznego uzasadnienia tzw. prawa natury. Niemniej jednak, prawo to — mimo tego rodzaju obciążeń myśleniem metafizycznym, odwołując się do materialistycznie pojmowanej natury — traciło zarazem swój nadnaturalny, czy też nadprzyrodzony status. Można by powiedzieć, że w swoim uzasadnieniu było ono bliższe starożytnym koncepcjom prawa naturalnego (odwołującym się do kosmosu, czy też logosu) świata niż średniowiecznym koncepcjom prawa naturalnego wyrastającym z inspiracji religijnej.

Rozwój nauk przyrodniczych, w tym nauk biologicznych w wieku dziewiętnastym, a zwłaszcza sformułowanie teorii ewolucji, w istotnej mierze spowodował, że pojęcie natury utraciło swe treści metafizyczne i nabrało charakteru terminu naukowego. Należałoby nawet powiedzieć: empirycznego. W tej sytuacji prawo natury mogłoby być utożsamione co najwyżej z prawem przyrody, czy też winno być odczytywane jako odpowiednik praw przyrodniczych. Konsekwencje takiego uzasadnienia tzw. prawa natury czy też prawa naturalnego są aż nazbyt oczywiste i to, należałoby podkreślić: zarówno dla statusu ontologicznego i jego treści, jak i dla samej kultury.

Oznaczałoby to, w przypadku przyjęcia nadrzędności prawa natury, czy też tzw. prawa naturalnego odwołującego się do tego rodzaju uzasadnienia, nad prawem stanowionym, że najwyższą sankcją rozstrzygającą zasadność prawa sta-

nowionego są prawa natury, czyli prawa przyrody. W tym przypadku byłyby to jednak nie prawa fizyki czy też nawet chemii, ale prawa biologii, a zwłaszcza prawa zoologii. A więc biologia miałaby w tym przypadku decydować o zasadności rozwiązań konstytucyjnych państwa prawa, jak i reguł życia społecznego a nawet moralności. Byłoby to jednoznaczne ze sprowadzeniem kultury do biologii i zastąpienie standardów i reguł życia społeczeństwa ludzkiego, ukształtowanego przez dzieje człowieka i tworzonej przez niego kultury i cywilizacji wymogami życia biologicznego i regułami walki o zdobycie pożywienia, walki o byt, krótko mówiąc: prawem silniejszego. Prawo natury (resp. — prawo przyrody) rozumiane zgodnie ze standardami, jakie obowiązują świat przyrody, a w tym przypadku świat zwierząt (jako, że człowiek pod względem biologicznym należy do tej sfery istnienia bytu) musiałoby prowadzić do sprowadzenia społeczeństwa ludzkiego do stada zwierzęcego. Co więcej, oznaczałoby to w sferze ideałów, jakimi kierują się ludzie w swoich działaniach, uznanie za wzorzec działań ludzkich zachowań zwierzęcych. Te bowiem niewątpliwie najbliższe są naturze (resp. — przyrodzie) i z natury wypływają.

Zgodnie zatem z tym sposobem rozumowania, uznając za Z. Freudem, że agresja przeciwko innym jest efektem działania instynktu życia²¹ — jako że ten agresję zwróconą pierwotnie przeciwko własnemu organizmowi (instynkt śmierci) wyładowuje na zewnątrz — należałoby uznać samoagresję i agresję za działanie zgodne z naturą ludzką. Z tak rozumianego pojęcia natury ludzkiej można by zatem wyprowadzić nie tylko prawo naturalne do samobójstwa, ale także prawo do wojny, a więc zabijania zarówno siebie, jak i innych ludzi. Podobnie także ocenia tzw. naturalne skłonności człowieka jeden z czołowych biologów wieku dwudziestego Konrad Lorenz. Badacz ten dowodnie wykazał, odwołując się do obserwacji zachowań różnych zwierząt, że naturalna jest dla nich tzw. agresja w stosunku do współplemieńców²². Podlega jej nie tylko świat zwierząt, ale również i ludzie²³. Czyżby zatem natura i wynikające z niej prawo natury i w tym przypadku miało usprawiedliwiać agresję, wojnę i przemoc? W każdym bądź razie winniśmy być świadomi, że odwołanie się do prawa natury, czy też prawa naturalnego, o ile dla tych kategorii próbuje się znaleźć uzasadnienie w wiedzy ludzkiej, a nie jedynie w domysłach, które nie znajdują żadnego potwierdzenia w doświadczeniu, może oznaczać konieczność przyjęcia

²¹ Por. M. Chałubiński, *Antropologia i utopia. Jednostka a społeczeństwo w poglądach Ericha Froma*, Warszawa 1992, s. 29. Por. także, co pisze na ten temat Z. Freud. Między innymi: Id., *Dlaczego wojna?* (IX 1932), przekład J. Miziński, „Colloquia Communia” 1989, nr 3–6, s. 23.

²² Por. co na ten temat pisze m.in. w książce. K. Lorenz, *Tak zwane zło*, przekład A. D. Tauszyńska, Warszawa 1972, s. 40–45, a także np. s. 302 i n., i in.

²³ *Ibid.*, s. 302 i n.

norm, nie tyle potwierdzających godność, wolność, sprawiedliwość, prawo do życia, ale wręcz usprawiedliwiać postępowanie przeciwstawne tym wartościom.

4. PRAWA WYNIKAJĄCE ZE STRUKTURY ISTNIENIA WOBEC IDEI BYTU „STAJĄCEGO SIĘ”

Już dotychczasowe uwagi wystarczająco wydają się wskazywać, że u podstaw idei tzw. prawa naturalnego, czy też prawa natury pozostaje swoisty sposób myślenia, który zakłada, że poza tym, co dane jest w bezpośrednim doświadczeniu i jawi się działającemu podmiotowi jako różnorodność rzeczy i zjawisk, istnieje sfera bytu ogólnego. Można by zatem stwierdzić, że mamy tu do czynienia ze swoistego rodzaju podwojeniem sposobów istnienia. A więc, obok istnienia indywidualnego, konkretnego i w pewnej mierze także przypadkowego przyjmuje się tu istnienie bytu ogólnego i koniecznego. Tak dzieje się zarówno w koncepcji idei Platona, jak i koncepcji tzw. idei w umyśle Boga św. Augustyna. O tego rodzaju bycie ogólnym należy mówić w przypadku filozofii Arystotelesa, jak i w przypadku teorii bytu św. Tomasza z Akwinu. W każdym z tych przypadków mamy do czynienia z przyjęciem sfery istnienia ogólnego. Tego, co określano pojęciem idei, substancji, esencji, czy też pojęciem prawa. Ten sposób myślenia określe tu jako substancjalny, czy też esencjonalny. Jest to zarazem sposób myślenia nastawiony na ujęcie istnienia w jego trwaniu. Na pojmowanie bytu jako niezmiennego w swej strukturze. To w jego ramach pojawiła się możliwość wywiedzenia zarówno prawa naturalnego, jak i prawa natury jako swoistego prawa wieczystego, niezmiennego. To pojmowanie bytu, które pozostawało u podstaw myślenia europejskiego od czasów pierwszych filozofów do czasów nam współczesnych zatem niejako w sposób naturalny determinowało nie tylko możliwość, ale wręcz konieczność, w przypadku pojęciowego ujęcia tego rodzaju rzeczywistości, formułowania tego rodzaju prawd czy też zasad.

Trudności w uzasadnianiu prawa naturalnego pojawiały się w przypadku koncepcji, które odrzucały istnienie tego rodzaju struktury. Prawo naturalne, czy też prawo natury pozostawało tu bowiem poza możliwością uzasadnienia w strukturze samego istnienia. Co najwyżej stawało się ono jedynie prawem nauki, prawem formułowanym w wyniku refleksji teoretycznej i miało jedynie walor pewnej konstrukcji pojęciowej. Należałoby zatem stwierdzić, że stanowisko nominalistyczne w sposób istotny ograniczało, jeśli nie wręcz uniemożliwiało możliwość uzasadnienia ontologicznego wszelkiego rodzaju praw moralnych, czy też dotyczących porządku społecznego jako praw wieczystych, jako praw naturalnych, czy też choćby praw natury. Niewątpliwie także istotnym ograniczeniem, jeśli nie wręcz zanegowaniem możliwości formułowania, a tym bardziej ontologicznego uzasad-

nienia prawa natury był transcendentalizm kantowski. W ramach bowiem tego sposobu myślenia okazywało się, że pojęciowemu (a w tym przypadku teoretycznemu) ujęciu rzeczywistości nie musi bynajmniej odpowiadać struktura samego istnienia. Należy przy tym dodać, że w przypadku jego konsekwentnego rozumienia, trudno było je wywodzić ze struktury tzw. rozumu transcendentalnego. Ten bowiem sprowadzał się jedynie do wskazania na tzw. pojęciowe warunki określonego myślenia o rzeczywistości, ale w żaden sposób nie był tożsamy z samą tą rzeczywistością, w tym także z samą rzeczywistością rozumu. Przypisywanie mu tego statusu z konieczności, to nadawanie mu statusu substancjalnego, a więc pojmowanie go w zgodzie z odrzucaną przez Kanta metafizyką racjonalistyczną.

Mimo poglądów nominalistycznych, a także sformułowanego przez Kanta stanowiska transcendentalnego w kulturze europejskiej, a przede wszystkim w myśleniu teoretycznym dominujące, jak już pisałem, było myślenie substancjalne. Ten sposób uległ jednak istotnej zmianie wraz z filozofią Hegla i z jego propozycją ujęcia istnienia nie tyle w jego trwaniu, ile w jego stawianiu, a nawet pojmowania istnienia jako samego „stawania się”. Wyrazem tego sposobu myślenia było także odchodzenie od esencjonalnej koncepcji istnienia (bytu) na rzecz jego pojmowania procesualnego, czy też wręcz relacyjnego. Pojmowanie rzeczywistości jako procesu znalazło także potwierdzenie w rezultatach nauk pozytywnych, zarówno przyrodniczych, jak i nauk o kulturze. Co więcej, współczesne rezultaty nauk szczegółowych, jak i myślenie filozoficzne nie wyklucza nie tylko negacji esencjonalizmu, ale wręcz, w pojmowaniu istnienia dowodzi się jego przypadkowości, a nawet chaotyczności. Świat istniejący, istnienie w swojej różnorodności okazuje się być nie tyle kosmosem, ale wręcz chaosem. Oczywiście przy takim jego pojmowaniu nie tylko w myśleniu teoretycznym nie sposób mówić o prawach naturalnych czy też prawach natury jako prawach wieczystych istnienia, ale także o jakichkolwiek prawach przyrody jako prawach bytu. Prawo staje się tu, jeśli jako kategoria poznawcza zostaje ono uznane za zasadne, jedynie pewną konstrukcją teoretyczną. Tym samym ewentualne pojęcia nie tylko prawa naturalnego (wynikające z istoty istnienia), wieczyste prawa bytu, ale także i prawa natury stają się bezprzedmiotowe. Prawa tego rodzaju, jeśli w tym przypadku można by nawet o takich mówić, byłyby jedynie pewnymi konstrukcjami teoretycznymi, które mogą być formułowane poprzez uogólnienie, a zarazem uproszczenie istniejącej rzeczywistości.

Tym samym, należałoby stwierdzić, że w myśli naukowej i filozoficznej uformowanej w ostatnim czasie nie tyle mamy do czynienia z potwierdzeniem poglądu przyjmującego istnienie niezmiennych praw, w tym także tzw. praw naturalnych, ile wręcz, wiedza ta wydaje się temu pogładowi przeczyć. W tej sytuacji należałoby zapytać, czy aby tak jest, że świat, w którym przychodzi istnieć człowiekowi i on sam jest poza wszelką określonością, a tym samym w swej tożsamości by-

towej i w swym istnieniu jest on bytem w pełni przypadkowym. Jest to, jeszcze inaczej mówiąc, pytanie o to: czy człowiek w swej tożsamości bytowej, a więc w swoim człowieczeństwie jest jestestwem, które daje się w jakikolwiek sposób określić? Jest to pytanie o to: czy można o nim powiedzieć, że jest bytem racjonalnym, moralnym, politycznym, religijnym z natury dobrym, czy też z natury złym?

Oczywiście, pełna odpowiedź na to pytanie wykracza poza ramy tego tekstu²⁴. Niemniej, należałoby zauważyć, że odrzucenie esencjonalnej struktury istnienia nie musi bynajmniej być jednoznaczne z przyjęciem tezy, że każdorazowy byt, moment tego istnienia, nie jest w żaden sposób określony. Tym samym rzeczywistość jest niekończącym się chaosem. Należałoby w związku z tego rodzaju poglądem stwierdzić, że do jego formułowania nie uprawnia nas ani potoczna obserwacja i wiedza o świecie, ani także jego teoretyczne ujęcie. Co więcej, należałoby raczej przyjąć, że istnienie, które dane jest nam w doświadczeniu, jak i to, które może być przedmiotem naszej naoczności intelektualnej, każdorazowo jawi się jako „jakiś”. Określoność zatem należałoby uznać za konieczny warunek przejawiania się istnienia. Oznacza to jednak także, że tak pojmowana określoność wyznacza konkretne jestestwo i jest konsekwencją, czy też rezultatem współtworzących, jak i współkonstituujących elementów. W rezultacie też każdy byt jest swoistego rodzaju układem, który jest współokreślany i wyznaczany zarówno przez wewnętrzne, jak i zewnętrzne wobec niego momenty bytowe. Tym samym rzeczywistość to, można by tu stwierdzić: system tego rodzaju układów ujętych w strukturę znaczeń, które wzajemnie warunkują swoje trwanie i zmienność. Rzeczywistość niewątpliwie jest procesem, ciągłą zmiennością realizującą się w różnorodności momentów tego, co trwa, czyli istnienia. Tym samym zmienność i trwanie — różnorodność momentów istnienia i samo istnienie (bycie bytem i bycie bytu) wzajemnie się tu warunkują. Oczywiście pozostaje kwestią otwartą tempo, czy też szybkość zmienności poszczególnych układów. Można zatem stwierdzić, że w świecie, który jest przedmiotem doświadczenia ludzkiego i jego wiedzy nigdy nie jest tak, że rzeczywistość wolna jest od zależności. Co więcej, należałoby stwierdzić, że to, co powstaje, powstaje w wyniku wzajemnych oddziaływań elementów. A więc zależności konstituują te elementy jako pewien układ, a więc całość. One tym samym wyznaczają jego tożsamość bytową.

Odpowiadając zatem na pytanie o jestestwo ludzkie jako pewien moment istnienia, należałoby stwierdzić, że człowiek, jak każdy zresztą byt jest układem współtworzących go momentów bytowych. Te także współtworzą nie tylko ko-

²⁴ Kwestię tę znacznie szerzej omawiam w książce pt. *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia*, Lublin 1996, a także w artykule *Człowiek i jego natura a problem racjonalności*, [w:] *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności* (red. T. Szkołut), Lublin 1997, s. 17–32.

nieczne momenty dla jego zaistnienia i trwania jako układu, ale także stwarzają określone możliwości jego zmienności, czy też inaczej mówiąc: stawania się. W przypadku człowieka będą to także możliwości jego samokreacji. Człowiek zatem niewątpliwie jest bytem, który może kreować swoje jestestwo i to nie tylko w wymiarze duchowym, psychicznym, ale jak na to pozwala współczesna wiedza, jest to możliwe także w biologicznym wymiarze jego jestestwa. Nie oznacza to jednak także, że i te możliwości są dowolne. One są bowiem każdorazowo wyznaczane co najmniej biologicznymi i psychicznymi warunkami możliwości istnienia człowieka jako bytu.

Można by zatem w tej sytuacji zapytać, co oznacza w przypadku bytu ludzkiego pojęcie natury ludzkiej? Co więcej. W tym przypadku jest to zarazem pytanie o sensowność użycia tego rodzaju pojęcia. Odpowiadając, należałoby stwierdzić, że jeśli w tego rodzaju sytuacji pojęcie natury ma sens, to należałoby je uznać za tożsame z możliwością nie tyle zmienności, ta bowiem jest powszechna, ile z możliwością samokreacji. Z możliwością tworzenia samego siebie. Zarówno tworzenia siebie przez kulturę, jak i poprzez biologię. Ta ostatnia możliwość pojawia się w związku z postępem nauk przyrodniczych, a zwłaszcza z osiągnięciami genetyki.

5. PRAWA NATURALNE I PRAWA NATURY JAKO PRAWA KULTURY (UWAGI KOŃCOWE)

Już choćby dotychczasowe uwagi pozwalają nam stwierdzić, że zarówno tzw. prawo naturalne, jak i prawo natury budzi kontrowersje zarówno w przypadku prób określenia jego statusu, jak i treści. Dowodzą tego zarówno przypisywane mu znaczenia, jak i podejmowane próby jego uzasadnienia. Odwołując się do dotychczasowych uwag, można by stwierdzić, że o ile w wymiarze historycznym trudno mówić o jednoznaczności treści tego rodzaju prawa, to w wymiarze teoretycznym rodzą się istotne trudności, jeśli idzie o możliwość jego uzasadnienia. Możliwość jego uzasadnienia, choć jak to starałem się wykazać poprzez odwołanie się do różnych podstaw, nie tylko przyjmuje różne formy, ale za zasadną może być uznana jedynie w przypadku przyjęcia esencjonalnej koncepcji bytu. Kwestia tego rodzaju uzasadnienia komplikuje się jednak w przypadku pojmowania istnienia jako „stawania”, a bytu jako tego, co jest „jakieś”, jako tego, co jest momentem tego „stawania się”. Momentem istnienia. W tym jego pojmowaniu niewiele zmienia uwzględnienie jego konkretności na zasadzie współtworzących go jako układ elementów. Elementów, które także są momentami istnienia. Prawo natury jest tu co najwyżej pojęciowym ujęciem, będąc zarazem uproszczeniem tego rodzaju różnorodności. Jest ono zatem jedynie pewną konstrukcją teoretyczną.

Tym samym jego zasadność będzie każdorazowo wyznaczana pewną perspektywą teoretyczną. Ta natomiast jest funkcją aktualnego stanu wiedzy teoretycznej i obowiązujących reguł czy też zasad poznania teoretycznego. O ile zatem poznanie teoretyczne jest tworem kulturowym, także i formułowane w jego ramach uzasadnienie będzie miało wymiar kulturowy. W konsekwencji też zwolennicy tego rodzaju praw w poszczególnych epokach odwoływali się do innych podstaw w jego uzasadnianiu. Tak zatem starożytni tego rodzaju podstawę znajdowali w porządku świata (tak, jak go pojmowali); średniowiecze odwoływało się do Boga, a nowożytność upatrywała tego rodzaju podstawę w Naturze. Uwzględniając zatem choćby ten moment, trudno byłoby dowodzić w tym przypadku braku wpływu funkcjonujących, a właściwie dominujących w tych epokach znaczeń na pojmowanie uzasadnienia statusu tego, co określono w tym przypadku prawem naturalnym lub prawem natury.

Niewątpliwie także na kulturowy wymiar tego rodzaju praw wskazują treści, jakie były im przypisywane. Także bowiem i w tym przypadku można by mówić o zmiennym w swych treściach zarówno prawie naturalnym²⁵, jak i prawie natury. Jeśli bowiem dla Arystotelesa zgodne z prawem naturalnym jest niewolnictwo, to trudno byłoby uznać za odpowiadające standardom europejskiego myślenia współczesnego prawo sankcjonujące tego rodzaju stan. Prawo sankcjonujące niewolnictwo dla tego myślenia nie tylko nie jest uznawane za naturalne, ale wręcz uznawane jest za pogwałcenie podstawowych praw człowieka. Za zgodne z prawem naturalnym, a nawet powołując się na to prawo, uznawano zmuszanie ludzi do zmiany wyznania religijnego, czy też uznania określonych poglądów filozoficznych czy też naukowych. Trudno byłoby też mówić w tego rodzaju sytuacjach o godności czy też wolności człowieka. Każde z tych praw, a więc prawo do wolności, godności, równości, prawo do formułowania myśli i wyrażania poglądów politycznych, prawo własności, a nawet prawo do życia należałoby uznać za wynik rozwoju kulturowego i cywilizacyjnego człowieka. Co więcej, prawa te niejednokrotnie były i są formułowane wbrew tradycji kulturowej, a zwłaszcza religijnej. Formułowane są one także wbrew naturalnym skłonnościom człowieka, jeśli za takie można uznać instynkt agresji, dążenie do panowania nad innymi, czy też choćby walkę o przetrwanie. Można by tu stwierdzić, że to, co określamy niejednokrotnie prawem naturalnym czy też prawem natury jest swoistą formą

²⁵ C. Strzeszewski sformułował tzw. dynamiczną koncepcję prawa naturalnego. Zgodnie z tą koncepcją człowiek jest bytem, którego cechą istotną jest jego potencjalność. Stąd też prawo natury w swej istocie nie zmienia się, choć w swoich treściach podlega rozwojowi wraz z rozwojem człowieka. Jest to zatem próba pogodzenia niezmienności istoty ludzkiej i istoty prawa naturalnego ze zmiennością jego treści. *De facto* oznacza to przyznanie, że to, co zostaje tu określone prawem naturalnym wyznaczone jest rozwojem kulturowym bytu ludzkiego. Por. C. Strzeszewski, *O nowy profil nauki współczesnej Kościoła*, „Zeszyty naukowe KUL” 1971, nr 2.

zapanowania kultury, a więc kategorii myślowych i właściwych im treści, nad naturą. Co więcej, należałoby stwierdzić, że samo pojęcie prawa naturalnego, jak i prawa natury jest rezultatem rozwoju kulturowego i cywilizacyjnego człowieka.

Uwzględniając ten status prawa naturalnego czy też prawa natury należy dodać, że nie oznacza to jednak, że to, co dziś jest uważane za prawo naturalne w zmienionych warunkach cywilizacyjnych i kulturowych nie może zostać nie tylko zapomniane, ale wręcz zanegowane. Nie trudno bowiem wyobrazić sobie i takie sytuacje, w których np. na skutek przekroczenia pewnych barier demograficznych koniecznością może okazać się ograniczenie możliwości rozrodczych ludzkości, czy też innych form tego, co dziś uznajemy za naturalne — wolności człowieka. Stąd też, jak wydaje się wskazywać dotychczasowe doświadczenie człowieka, jedyną drogą zapobiegającą tego rodzaju zaszłościom jest przekraczanie każdorazowych ograniczeń w możliwościach realizacji jestestwa ludzkiego jako bytu świadomego i odpowiedzialnego za swoje istnienie, i tym samym za świadomość istnienia.

SUMMARY

The article discusses the question of the topicality of natural law and the law of nature and the status and possibility of its justification. While analysing the issue of the ambiguity of the notion <natural law> and <the law of nature>, the author at the same time shows the relevance of the problem of that kind of law in the whole history of European culture. An essential question, however, is not only its topicality in the European thought but first and foremost the possibility of justifying it in the being, or in other words, of deducing it from the structure of existence. At the same time the author points out the possible interpretation of this law as a natural law, which refers in its justification to either the metaphysical structure of being, or personal God, and its understanding as the law of nature, or the law deduced from the empirical being. In the latter case natural law turns out to be the law of nature. Taking account of the emerging difficulties with metaphysical justification of it as well as its content as the law of nature, the author concludes that natural law or the law of nature is a cultural term. It should be ascertained that as an institution of man's social life of that kind it rates among the essential achievements of human civilisation.