

Lex rationis* czy *Lex naturalis moralis

Streszczenie

Niniejsza praca stanowi porównanie teorii prawa Johna Finnis'a na tle tradycyjnej teorii prawa naturalnego św. Tomasza z Akwinu. W pracy wykazano, że pomiędzy filozofią prawa naturalnego Akwiniaty a filozofią prawa naturalnego Finnis'a istnieje szereg odmienności. Filozofia prawa Finnis'a, choć sformułowana w opozycji do dominującej w krajach anglosaskich tradycji pozytywistycznej, a także pełna uznania względem dokonań Akwiniaty, jest wyraźnie odmienna od posiadającej określony wymiar metafizyczny idei św. Tomasza.

Słowa kluczowe

Prawo naturalne, John Finnis, św. Tomasz, tomizm, lex rationis, lex naturalis moralis.

Pojawienie się w 1980 r. publikacji „Prawa naturalne i uprawnienia naturalne” autorstwa australijskiego myśliciela Johna Finnis'a² przyczyniło się do ożywienia tradycji prawnonaturalnej i na nowo wprowadziło filozofię św. Tomasza do współczesnych dyskursów: filozoficznego i prawnopolitycznego. Finnis w przedmiotowej pracy ogłosił, że tomistyczne prawo naturalne jest nie tylko kompatybilne ze współczesną filozofią analityczną i prawoznawstwem, ale i fundamentalne w odniesieniu do praw naturalnych, definiujących tradycję liberalną. Kontrowersyjne jest jednak to, czy próba skonstruowania „liberalizmu prawa naturalnego” jest zasadna, a jeśli tak to w jakim wymiarze i czy konstrukcja stanowiąca obietnicę zawarcia w jednej, spójnej filozofii politycznej kluczowych idei

¹ Karolina Kozłowska, doktorantka na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ORCID: 0000-0003-3639-0349

² John Finnis jest również autorem takich publikacji jak m.in. (tytuły oryginalne): „Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory”, „Practical Reasoning, Human Goods and the End of Man”, „Natural Law: The Classical Theory”, „Natural Law and Natural Right”, „The ethics of war and peace in the catholic natural law tradition” oraz współautorem „Knowledge and Faith in Thomas Aquinas”.

tradycji tomistycznej oraz tradycji liberalnej stanowi rzeczywistą odpowiedź na współczesne problemy i wyzwania prawa naturalnego. Warto podkreślić, że filozofia prawa Finnsa, choć sformułowana w opozycji do dominującej w krajach anglosaskich tradycji pozytywistycznej, jest wyraźnie odmienna od posiadającej określony wymiar metafizyczny idei św. Tomasza. Ze względu na ową odmienność powstaje pytanie, czy Finnsowi można przypisać nadużycie albo też zarzucić arbitralność dokonywanych przezeń ocen? Być może jest wręcz odwrotnie, Finnis, odrzucający model definicji realnej według zasady *per genus et differentiam specificam*, przyjmujący arystotelesowską i weberowską metodę typu idealnego, odzegnując się od absolutnego dictum *Lex iniusta non est lex*, otwiera w wymiarze intelektualnym drzwi do dialogu z pozytywizmem prawniczym? Niniejsza praca stanowi próbę sformułowania odpowiedzi na powyższe pytania, istotnych w obliczu trwającej na gruncie europejskim debaty między pozytywizmem a niepozytywizmem, skoncentrowanej na rozłączności prawa i moralności.

1. Pojęcie prawa naturalnego

Jako że problematyka niniejszej pracy znajduje się na pograniczu dwóch dziedzin nauki: filozofii i prawa, konieczne jest rozwinięcie pojęcie teorii prawa naturalnego. Z perspektywy filozoficznej, teoria prawa naturalnego to sposób systematycznego myślenia o związkach między porządkiem kosmicznym, moralnością i prawem, który niezależnie od przyjętej formy istnieje od tysięcy lat³. Zważywszy na interdyscyplinarność przedmiotowego zagadnienia oraz fakt, że trudno jest zrozumieć pochodzenie i kierunek rozwoju prawnonaturalnych prac Finnsa, koniecznym wydaje się przedstawienie krótkiej historii i przeglądu teorii prawa naturalnego.

Prawo natury (z niem. *Naturrecht*) czy też prawo naturalne (z łac. *ius naturale*)⁴ posiadające starożytny rodowód, postuluje odmienny od prawa pozytywnego porządek prawny. Prawo naturalne opiera się na partykularnym uznawaniu wartości nierozzerwalnie związanych z naturą ludzką, będących źródłem praw niezależnie od prawa pozytywnego (prawa stanowionego przez państwo lub społeczeństwo). Zgodnie z teorią prawa

³ Wyróżnia się poszczególne teorie prawa naturalnego – na przykład dotyczące poprawnego działania i wyboru (moralność, teoria moralna) albo tłumaczące sposób, w jaki można dojść do wiedzy moralnej (epistemologia, meta-teoria moralna), bądź też traktujące o właściwym rozumieniu prawa i instytucji prawnych (teoria prawa).

⁴ Terminów prawo natury i prawo naturalne używa się w języku polskim najczęściej zamiennie.

naturalnego, wszyscy ludzie mają wrodzone prawa, nadane nie przez akt prawny, ale przez Boga, naturę lub rozum⁵. Pojęcie prawa natury wpisuje się w tradycję filozofii zachodnioeuropejskiej, choć wątki prawnonaturalne można odnaleźć również w biblijnym Starym i Nowym Testamencie. Odniesienia do prawa natury obecne już u Arystotelesa i Cyserona zostały rozwinięte w średniowieczu przez filozofów chrześcijańskich, takich jak Albert Wielki i św. Tomasz z Akwinu. Z kolei, w epoce Oświecenia, nowożytna teoria prawa naturalnego ewoluowała, łącząc inspirację prawem rzymskim z teorią umowy społecznej, ostatecznie służąc zakwestionowaniu teorii boskiego prawa królów oraz uzasadnieniu republikańskiego systemu władzy. Tym samym prawo naturalne odegrało znaczącą rolę w rozwoju nowoczesnej teorii politycznej oraz prawa międzynarodowego.

Fundamentalną rolę w ewolucji prawa naturalnego odegrali, wywodzący się z klasycznej starożytności, Arystoteles i Cyseron, jednak termin „prawo naturalne” nie pojawia się w dziełach Arystotelesa, powszechnie podkreśla się, że znacząca część tradycji prawa naturalnego zakorzeniona jest w filozofii moralnej albo/i chrześcijaństwie⁶. Uznaje się, że najprostsza definicja prawa naturalnego zawiera się w maksymie, której autorstwo przypisuje się św. Tomaszowi: *lex iniusta non est lex*. Ujawnia ona tradycyjne poparcie teoretyków prawa naturalnego dla absolutnego związku między prawem a moralnością. Teoria prawa naturalnego we wszystkich swoich permutacjach odnosi się do pojęcia absolutu, uwzględnia moralne aspiracje prawa, szczególnie istotne dla tomistycznej teorii prawa naturalnego, stanowiącego oś przedmiotowej dyskusji. Jednym z najciekawszych współczesnych problemów prawa naturalnego jest próba połączenia tego, co mistyczne i metafizyczne oraz tego, co racjonalne i pluralistyczne. Św. Tomasz stanowi tutaj swoistą reprezentację *lex naturalis moralis*, a John Finnis *lex rationis*, przy czym Finnis stara się uczynić tomistyczną teorię prawa naturalnego adekwatną do doktryny liberalizmu, co rodzi pytanie o wykorzenie teorii prawa naturalnego z jej klasycznego fundamentu, jakim jest moralność. Dalej, czy wyjaśnienia, które proponuje Finnis są wystarczająco przekonujące, czy da się wykorzystać filozofię św. Tomasza, usuwając z niej Boga, porzuciwszy metodę scholastyczną, wreszcie – czy prawo naturalne powinno być bardziej moralne czy racjonalne?

⁵ H. Kelsen, *General Theory of Law And State*, The Lawbook Exchange, New Jersey: 2007, s. 392.

⁶ B. Bix, *Natural Law Theory: The Modern Tradition*. Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law, Jules L. Coleman & Scott Shapiro, red., Oxford University Press 2002, s. 36.

2. Tomistyczna teoria prawa naturalnego

Pozycja św. Tomasza z Akwinu jako najbardziej wpływowego teoretyka prawa naturalnego nie jest przypadkowa i prowadzi do logicznego stwierdzenia, że poglądy, prezentowane w „Sumie Teologicznej” są opisowe dla istoty prawa naturalnego. Św. Tomasz w swoim najważniejszym dziele, używając metody scholastycznej, stara się odpowiedzieć na szereg pytań: skąd wiemy, że prawo naturalne istnieje, jaka jest jego istota, co wiemy o prawie naturalnym?

Z perspektywy realizmu metafizycznego, będącego podstawą filozofii moralnej teologa, uniwersalne prawo moralne, które powinno rządzić i kierować naszym moralnym postępowaniem, jest zapisane w ludzkim sercu. Prawo naturalne jest zatem kompatybilne z naturą ludzką. Człowiek postępuje we właściwy sposób, jeśli realizuje cele kompatybilne z jego naturą i jego jednostkowymi cechami⁷. Zatem to rzeczywistość jest podstawą etyki – dobrem jest to, co jest zgodne z rzeczywistością. Człowiek musi pojąć obiektywną rzeczywistość swojego bytu, by poznać, co stanowi dobro i ostateczny *telos*, na który ukierunkowane są jego działania. Poznając samą rzeczywistość naszej natury, ludzkość jest w stanie osiągnąć obiektywną i uniwersalną wiedzę moralną. Zgodnie z realistyczną epistemologią św. Tomasza, nasze poznanie musi być zgodne zarówno z naturą poznawanej rzeczy, jak i z naszym ludzkim sposobem poznania. Św. Tomasz przyznaje, że cała nasza wiedza bierze swój początek w zmysłach, jednak to nasz intelekt abstrahuje zrozumiałą formę (naturę) od istniejących poza naszym umysłem konkretów zmysłowych⁸. Obrazując powyższą myśl, można stwierdzić, że intelekt abstrahuje istotę człowieka (czyli zwierzęcia rozumnego) od jego wiedzy o konkretnych postaciach, takich jak Sokrates czy Platon. Intelekt nie może rozpatrywać ani rozumieć materii w oderwaniu od tego, co istnieje w rzeczywistości. Prawidłowe rozumienie natury ludzkiej musi pojmować cielesno-duchową rzeczywistość jako wyraźnie określoną przez rozumną duszę, która podporządkowuje sobie ludzkie namiętności i instynkt. Ludzka władza rozumna czy intelektualna jest zróżnicowana podług celów, ku którym jest skierowana⁹. Św. Tomasz rozróżnia zatem rozum spekulatywny, którego celem jest kontemplacja prawdy oraz rozum praktyczny, który pojmuje prawdę po to, by ukierunkować ją na działanie podjęte w celu osiągnięcia

⁷ *Summa Theologiae*, 1–2 q. 53 a. 2; tłum. z łac. P. Bełch, *Suma teologiczna*, Londyn 1985.

⁸ *Summa Theologiae*, 1–2 q. 84 a. 6, q. 85 a.1, q. 85 a. 6.

⁹ *Summa Theologiae*, 1–2 q. 77 a. 3.

danego celu¹⁰, a spośród nich to rozum praktyczny jest głównym motorem naszych działań moralnych.

Św. Tomasz tłumacząc, w jaki sposób operuje rozum praktyczny wskazuje, że pierwszą nieudowodnianą zasadą jest to, że nie można jednocześnie potwierdzić i zaprzeczyć tej samej rzeczy, co opiera się na pojęciu „bytu” i „nie-bytu”. Jest to kluczowa zasada, na której opierają się wszystkie inne sądy. Jako że „byt” jest pierwszą rzeczą, którą pojmujemy wprost, tak „dobro” jest pierwszą rzeczą, którą pojmuje rozum praktyczny, ukierunkowany na działanie¹¹. W konsekwencji pierwszą zasadą rozumu praktycznego jest zasada oparta na pojęciu dobra, a tym samym pierwsze przykazanie prawa naturalnego jest następujące: „dobro należy czynić, a zła należy unikać”¹². Cokolwiek zatem rozum praktyczny uzna za dobre, należy do tego dążyć i odwrotnie, cokolwiek rozum praktyczny uzna za zło, należy tego unikać. Dlatego też wiedza o zasadach prawa naturalnego nie jest zdobywana przez jakiś rodzaj apriorycznego lub sylogistycznego rozumowania, oderwanego od ludzkich naturalnych skłonności. Zgodnie z nauką św. Tomasza na podstawie naszego osobistego pragnienia dobra i naturalnej doń skłonności oraz unikania tego, co obiektywnie niebezpieczne dla naszego bytu, nasz rozum pojmuje zasady, które powinny kierować naszym moralnym postępowaniem; albowiem porządek nakazów prawa naturalnego jest zgodny z porządkiem naszych naturalnych skłonności¹³.

Św. Tomasz zakłada, że człowiek rodzi się z „naturalną sprawnością” – synderesis, określaną w polskim tłumaczeniu jako prasumienie, które można rozwijać i kształtować¹⁴. Powyższe stanowi pierwszą nieusuwalną zasadę prawa naturalnego. Dzięki owej elementarnej naturalnej skłonności ku dobru wszystkie istoty ludzkie są zdolne do naturalnego poznania ogólnych nakazów praktycznego rozumu, a słuszność tych nakazów jest taka sama. Między innymi dzięki prasumieniu, dzieci poznają przykazania prawa naturalnego, nawet jeśli nie potrafią ich jasno wyrazić. Warto również zwrócić uwagę, że rozum praktyczny warunkuje określone działania ze względu na zdolności właściwe danej osobie, zatem rozum ten powinien być doskonalony przez cnotę roztropności, która w konkretnych okolicznościach umożliwia rozpoznanie i zastosowanie odpowiednich środków, potrzebnych do realizacji określonego celu. Zdobywanie roz-

¹⁰ *Summa Theologiae* 1–2 q. 79 a. 11.

¹¹ *Summa Theologiae*, 1–2 q. 94 a. 2.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Summa Theologiae*, 1–2 q. 94 a. 1.

trotności jest działaniem osobistym, które wymaga samopoznania poprzez rozum spekulatywny. Oznacza to, że zdolność dokonywania słusznego osądu wymaga świadomości w zakresie osobistych predyspozycji i ułomności, która dopiero pozwala na realizację określonych cnót. Zatem nawet jeśli ogólne zasady prawa naturalnego odnoszą się uniwersalnie do wszystkich ludzi, tak w konkretnych przypadkach istnieje szczególna konieczność wykształcenia indywidualnych cnót przez daną jednostkę. Św. Tomasz argumentuje, że w odniesieniu do właściwych wniosków praktycznego rozumu, ani prawda, ani prawidłowość nie jest taka sama dla wszystkich, ani też, gdy jest taka sama, nie jest jednakowa dla wszystkich. Gdy jest taka sama, nie jest jednakowo znana przez wszystkich¹⁵.

Powyższe rozważania wskazują na to, że prawo naturalne jest obiektywnym kryterium, czyli „regułą i miarą” naszych czynów, które kieruje nas ku naszemu wyłącznie ostatecznemu *telos*, nakazując czynić, co jest „ogólnie dobre” i zakazując tego, co jest „ogólnie złe”. Tę osobistą wiedzę zdobywamy poprzez nasze własne doświadczenia i wysiłki, starając się postępować w zgodzie z rozumem i tym, co jest dla nas dobre, zważywszy na konkretne okoliczności.

3. Teoria prawnonaturalna Finnis

Rosnąca popularność pozytywizmu prawniczego oraz poglądów dziewiętnastowiecznego pozytywisty Johna Austina, oraz jego kontynuatora Herberta Harta w drugiej połowie ubiegłego wieku ugruntowały przesvědzenia, że istnienie prawa jest niezależne od czynników zewnętrznych, takich jak moralność, albo też ocena moralna prawa nie ma wpływu na jego obowiązywanie. Debata na temat moralnej treści prawa przestała być debatą prawniczą, a główną tezą wśród filozofów i teoretyków prawa stała się teza o rozłączności prawa i moralności. W momencie, gdy postrzeganie jedności legalności i moralności jako koncepcji archaicznej w tradycji anglosaskiej ugruntowało się niemalże trwale, w drugiej połowie XX wieku narodziła teoria prawnonaturalna Finnis. Pojawienie się tomistycznych inspiracji stanowiło przełom w doktrynie *common law*. Dyskusyjne jest jednak to, czy można uznać, że Finnis tym samym dołączył do Panteonu pierwszych teoretyków prawa naturalnego, ci ostatni opierali wszak swoje przekonania na transcendentnych obiektach (Platon i Cyceon na abstrakcyjnych wartościach prawdy i sprawiedliwości, św. Tomasz na Bogu). Ich odniesienia do natury ludzkiej opierały się zatem

¹⁵ *Summa Theologiae*, 1–2 q. 24 a. 1.

na założeniu istnienia tych obiektów. Z czasem pojęcia „legitymizacji poprzez religię” i „legitymizacji poprzez zasady transcendentne” zanikły, co też przypuszczalnie obligowało Finnisia do wyjścia naprzeciw oczekiwaniom współczesnego świata. Oksfordzki teoretyk zaoferował zmodyfikowaną interpretację prawa naturalnego, adekwatną do zastanych zmian społecznych i politycznych, tym samym pozbawioną fundamentów klasycznych takich jak prawda, sprawiedliwość i Bóg. Z drugiej jednak strony nieuniknione jest to, by ojcowie prawa naturalnego jak Platon czy św. Tomasz rozwijali swoją koncepcję prawa naturalnego bez obaw związanych z właściwą im sytuacją osobistą i społeczną.

Przechodząc jednak to istoty prawnonaturalnej teorii Finnisia, w jej centrum znajduje się twierdzenie o istnieniu siedmiu dóbr podstawowych, mających uniwersalny charakter, są nimi: życie, wiedza, zabawa, przeżycia estetyczne, życie w społeczności, rozumność praktyczna i religia¹⁶. Finnis opisuje je jako podstawowe aspekty dobrobytu, do których „należy dążyć”¹⁷. Jednocześnie zaznacza, że dobra nie są zakorzenione w ludzkiej naturze w rozumieniu teorii metafizycznej, ale pośrednio, poprzez rozpoznanie tychże dóbr jako rzeczy czy stanów rzeczy, do których jednostka dąży jako celu¹⁸. Innymi słowy, dobra te to nic innego jak cele i zadania, które jednostka wybiera dla nich samych, a nie tylko (lub zawsze) jako środek do innych celów i zadań. Dobra te nie posiadają również charakteru powinności moralnych, co więcej nie podlegają również wewnętrznej hierarchii, ponieważ każde dobro podstawowe może być uznane za najważniejsze wskutek osobistego wyboru człowieka¹⁹. Ponadto istnieje dziewięć zasad pośrednich, które Finnis nazywa „podstawowymi wymogami praktycznej racjonalności”, będących swoistymi dyrektywami postępowania w celu urzeczywistnienia dóbr podstawowych. Są nimi: nie posiadać arbitralnych preferencji względem konkretnych wartości, przyjąć bezstronną postawę wobec osób, zachować dystans wobec swojej aktywności, możliwości i planów, zachować wytrwałość w postanowieniach i nie porzucać lekkomyślnie swoich zobowiązań, nie marnować swoich możliwości poprzez stosowanie nieefektywnych metod, postępować w zgodzie z własnymi przekonaniem, działać na rzecz dobra wspólnego, nie naruszać żadnego z dóbr podstawowych²⁰.

¹⁶ J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, wyd. 2, New York: Oxford University Press 2011, s. 44.

¹⁷ *Ibidem*, s. 45–46.

¹⁸ *Ibidem*, s. 47.

¹⁹ *Ibidem*, s. 47.

²⁰ *Ibidem*, s. 116–140.

Wyżej przedstawione rozumowanie przypomina wywód św. Tomasza zawarty w 13 tomie „Summy Teologicznej”. Finnis wskazuje, co następuje: wartość, jaką posiadają dobra podstawowe tłumaczy, dlaczego ludzie podejmują określone działania ukierunkowane na ich realizację (np. działania mające na celu zdobycie wiedzy czy zachowanie życia). Kontynuuje, że rozum praktyczny wyjaśnia, jak ludzie mają określone działania prowadzić. Rozum praktyczny jest zatem imperatywem, określa bowiem, jak należy postępować, aby osiągnąć dobra podstawowe, móc w pełni rozwijać się jako istota ludzka, ostatecznie uzyskując sprawiedliwą ocenę bilansu działań i uczynków za życia. W teorii Johna Finnisa rozum praktyczny jest zatem powiązany ze sprawiedliwością, a przez to z moralnością. Dla Finnisa moralność prawa może być określona poprzez przyporządkowanie do siedmiu podstawowych dóbr, praktycznej racjonalności. System prawny, który służy wskazanym wyżej podstawowym dobrom, jest moralnym systemem prawnym, ponieważ dobra podstawowe korespondują ze stoicką zasadą Eudaimonii („rozkwitu”) lub, jak pisze Finnis służą dla wspólnego dobra społeczności²¹. Finnis twierdzi, że system prawny będzie moralny tylko wtedy, gdy może wspierać koordynację na rzecz asymptotycznej realizacji dobra wspólnego²². Dla przywołanego filozofa prawo moralne to takie prawo, które wspiera ludzki potencjał i które umożliwia członkom społeczności osiągać sobie właściwe, a przy tym rozsądne cele w ramach wspólnoty²³. Powyższe twierdzenie stanowi błyskotliwą syntezę tomizmu z teorią utilitaryzmu. Wpływy pozytywistyczne w teorii prawnonaturalnej Finnisa rysują się jeszcze wyraźniej w stanowisku, zgodnie z którym moralność prawa nie jest warunkiem koniecznym dla jego ważności ani dla obowiązków, które prawo może nakładać. Chociaż prawo jest moralne tylko wtedy, gdy służy podstawowym dobrom, regulacje, które tego nie czynią (a zatem są niemoralne), nadal pozostają ważne. Finnis wyjaśnia jednak, że obowiązek przestrzegania *niesprawiedliwego prawa* nie występuje w sytuacji, gdy *niesprawiedliwe* prawo promuje coś, czego nigdy nie powinno się robić²⁴. Charles Rice pojmuje filozofię Finnisa jako taką, która wyznacza granicę między legalnością a moralnością. Tłumaczy ją następująco: niesprawiedliwość prawa nie musi pozbawiać tego prawa wszelkiej mocy prawnej, nawet jeśli jego niesprawiedliwość może pozbawić je moralnego obowiązku²⁵. Finnis rozróżnia zatem obowiązek prawny i obowią-

²¹ *Ibidem*, s. 50.

²² *Ibidem*, s. 51.

²³ *Ibidem*, s. 52.

²⁴ *Ibidem*, s. 52.

²⁵ Rice, Charles E. The Problem of Unjust Laws, 26 Cath. Law. 278 (1980–1981), s. 11.

zek moralny. Obowiązek moralny może nałożyć na jednostkę tylko prawo moralne, natomiast prawo moralnie niesprawiedliwe może nakładać jedynie obowiązek prawny. Prawo może być moralnie nieważne, a jednocześnie, jak wskazuje Finnis, nadal prawnie ważne lub prawnie obowiązujące w tym ograniczonym sensie, że (i) pochodzi z prawnie autoryzowanego źródła, (ii) będzie faktycznie egzekwowane przez sądy i/lub innych urzędników, lub (iii) powszechnie mówi się o nim jako o prawie²⁶. Skoro Finnis wyróżnia regulacje moralnie nieważne, ale prawnie obowiązujące, tym samym jego teoria prawnonaturalna rozróżnia prawo i sprawiedliwość. Przy czym Finnis nie opiera swoich przekonań na supremacji sprawiedliwości ani nie uważa, aby moralność stanowiła warunek konieczny legalności. Jego teoria koncentruje się wokół tego, że prawo służy siedmiu wskazanym uprzednio dobrom podstawowym. Podejście Finnisa jest więc teleologiczne, ale nie w sposób, w jaki czynią to niektóre teorie naturalne – w optyce Finnisa nie ma jednego ludzkiego (lub nadludzkiego) ideału, do którego wszyscy muszą dążyć. Jego recepta jest bardziej ogólna – działając dobrowolnie, należy realizować takie cele, które służą poczuciu wewnętrznego spełnienia. Powyższe stanowi podstawową różnicę między teorią Finnisa a tradycją tomistyczną. Wartości, które przedstawiają każde z poszczególnych siedmiu dóbr podstawowych, nie wynikają z żadnej innej bardziej fundamentalnej czy nadrzędnej wartości, dobra podstawowe Finnisa są oczywiste ze względu na ich faktyczne występowanie oraz ich intuicyjną poznawalność, podczas gdy metoda scholastyczna opiera się na hierarchii i operuje w kategorii Absolutu.

4. Porównanie

Teoria moralna Finnisa była przedmiotem wielu dyskusji, a także kontrowersji, w których Finnis był aktywnym uczestnikiem sporów. Spośród wielu linii krytyki zostaną tu przedstawione najbardziej istotne dla rozróżnienia między nim a św. Tomaszem, a więc zarzut arbitralności uznania poszczególnych rzeczy czy stanów rzeczy za dobra podstawowe, woluntaryzm dóbr podstawowych, rezygnacja z rozważań dotyczącej prawdziwej istoty człowieka, co utrudnia lub uniemożliwia określenia uniwersalnych zasad prawa naturalnego, które są nierozłącznie związane z ludzką naturą, postrzeganie prawa jako narzędzia realizacji indywidualnych aspiracji nie w kategorii narzędzia przeznaczonego do budowania wspólnoty i integracji społeczeństwa.

²⁶ *Ibidem*, s. 12.

Pierwsze krytyczne stanowisko względem teorii prawnonaturalnej Finnis zawiera się w pytaniu: czy Finnisowska kombinacja „podstawowych dóbr ludzkich” i „podstawowych wymogów praktycznej racjonalności” jest wystarczająca, by znaleźć właściwe odpowiedzi na trudne pytania moralne. Krytycy wskazują, że odpowiedzi te możemy znaleźć dopiero wtedy, gdy będziemy mieli pełnoprawną teleologię z uporządkowaną hierarchią dóbr, a nie listę równoważnych podstawowych dóbr Finnis. W myśl teorii św. Tomasza niemożliwe byłoby, aby ludzkość osiągnęła powszechną zgodę moralną, gdyby każda jednostka opracowała własne prawo i ogłosiła się samozwańczym prawodawcą. W takiej sytuacji każdy deklarowałby prawo do ogłaszania dowolnego, arbitralnego, indywidualnego prawa, podważając uniwersalną naturę prawa jako kierującego daną społeczność ku wspólnemu dobru. Ponieważ istoty ludzkie są równe w swej rozumnej naturze i godności, jedyną siłą legitymizującą i motywacją do przestrzegania prawa byłoby jego ogłoszenie przez kogoś, kto przewyższa je rozumem i godnością. Tak więc prawo naturalne w ujęciu tomistów może otrzymać swój wiążący charakter jedynie od Boga, który jako najwyższy prawodawca ma moc karania i nagradzania wszelkiej aktywności.

Próbując znaleźć uniwersalną prawdę w twierdzeniu św. Tomasza, bez względu na światopogląd religijny, gdyby istoty ludzkie były suwerennymi dawcami prawa moralnego, łatwo byłoby im „wiedzieć”, co jest moralnie słuszne w jednostkowej konkretnej sytuacji, a tym samym osiągnąć szczęście. W praktyce jednak poszczególne zastosowania prawa moralnego są bardzo trudne i wymagają od jednostki zdobycia odpowiedniego doświadczenia, jak i wysiłku celem poznawania własnych możliwości. Nawet wtedy, gdy człowiek jest w stanie uchwycić właściwą mu miarę, a tym samym postępować cnotliwie, nie zawsze doświadcza pełnego szczęścia – i tak dla św. Tomasza ostatecznym celem człowieka jest Bóg²⁷, którego nazywa dobrem niestworzonym. Próbując nadać powyższemu twierdzeniu cechy uniwersalności (bez względu na światopogląd religijny), należy rozumieć to następująco: człowiek nie jest ani tym, który nadaje prawo moralne, które z trudem stara się stosować, ani tym, który ustanawia zasadę własnego szczęścia. Fakt, że rozum jest niejako „zasadą i miarą ludzkich czynów”, nie oznacza, że rozum ludzki jako taki rządzi rzeczami lub arbitralnie określa, co jest dobre lub złe dla człowieka. Prawo naturalne z konieczności zakłada istnienie „prawodawcy” umiejscowionego wyżej w hierarchii niż człowiek, jako źródło i cel wszelkiej ludzkiej aktywności.

²⁷ *Summa Theologiae*, Summa contra gentiles, q. 1 a. 3.

W przeciwieństwie do metafizycznego realizmu Akwinaty, Finnis pomija metafizyczne podstawy niezbędne do zdefiniowania prawdziwej istoty człowieka, a tym samym jego ostatecznego celu. Okoliczność ta kończy dyskusję na temat podstaw poznania prawa naturalnego i ludzkiej natury. Warto przy tym zauważyć, że bez znajomości ludzkiej natury nie jest możliwe określenie, co jest dobre dla człowieka, a co złe, a tym samym wskazanie uniwersalnych zasad moralnych. Znajomość ludzkiej natury pozwala tworzyć sprawiedliwie i moralne prawo, pozostające w zgodności z rozumem, co odpowiada idei wyższości dobra wspólnego nad dobrem prywatnym. Natomiast sprawiedliwość jest o tyle istotna, że niejako porządkuje działania zewnętrzne jednostek, znajdując właściwy środek w interakcjach społecznych i komunikacji, co zgodnie z założeniem ma gwarantować harmonię w obszarze relacji społecznych. Sprawiedliwość jest zatem definiowana jako oddawanie innym tego, co im się należy. Odnosząc to do filozofii św. Tomasza, prawa ludzkie uzyskują swoją „moc wiążącą”, jeśli są zgodne z tym, co sprawiedliwe, a to, co sprawiedliwe podlega zawsze regule rozumu²⁸. Jak przekonuje Akwinata, jeśli w jakimkolwiek punkcie prawo ludzkie jest sprzeczne z prawem naturalnym, „nie jest już prawem, lecz wypaczeniem prawa”²⁹. Zatem ochrona praw naturalnych opiera się na sprawiedliwości, tak jak nakazuje prawo naturalne, a nie na interesie własnym, co stroi w opozycji do woluntaryzmu siedmiu dóbr podstawowych Finnisa. Według filozofii Akwinaty, prawa ludzkie, tylko gdy są zakorzenione w tym, co jest obiektywnie dobre dla ludzkiej natury, tworzą idealne warunki dla istot ludzkich do życia w pokoju i cnocie, pozwalając im na maksymalne rozwinięcie swoich talentów, a tym samym na przyczynienie się do rozkwitu społeczeństwa.

Ponadto, dla św. Tomasza prawo jest ważnym narzędziem wychowania moralnego – wywołując strach przed karą, powstrzymuje ludzi od popełniania złych czynów i w ten sposób utrwała nawyk powstrzymywania się od niewłaściwego zachowania. Taki nawyk może prowadzić do dobrowolnego czynienia tego, co dotychczas czynione było z przymusu i strachu, a tym samym stanowić zachętę do życia w cnocie. Biorąc pod uwagę powyższe, w przeciwieństwie do akwinowskiego pojęcia prawa naturalnego, które definiuje dobro jako to, co jest doskonalące dla całej natury człowieka oraz to, co wyróżnia przyjemności niestłuszone, sprzeczne z rozumem, od przyjemności właściwych, regulowanych przez prawy rozum, woluntaryzm siedmiu dóbr podstawowych Finnisa prowadzi do subiektywizmu moralnego. Teoria Finnisa podważa zatem samą możli-

²⁸ *Summa Theologiae*, 1–2 q. 92 a.1.

²⁹ *Ibidem*.

wość ugruntowania powszechnie obowiązujących zasad moralnych, które prowadzą do moralnej doskonałości człowieka. W najgorszym przypadku prawo cywilne może stać się niczym innym jak wolą większości, opartą na tej utylitarnej ocenie.

Teoria św. Tomasza ma moc integracji społeczeństwa i cechuje ją uniwersalizm, akcentuje wartość, jaką stanowi sprawiedliwość i dobro wspólne, operuje kategoriami moralnego absolutu. Dla porównania teoria pozytywnych nakazów moralnych wypracowanych przez Finnis'a tylko zachęca ludzi do prowadzenia moralnie cnotliwego życia i dążenia do dóbr transcendentálnych, takich jak prawda i sprawiedliwość. Dlatego przeciwnicy Finnis'a mogliby argumentować, że jego teoria prawnonaturalna uniemożliwia mocne ugruntowanie uniwersalnych praw człowieka, chroniących indywidualną wolność wszystkich obywateli. Kiedy prawa człowieka nie są zakotwiczone w obiektywnej rzeczywistości naszej ludzkiej natury i celów, stają się one względne wobec społecznych konwencji, mód lub arbitralnej woli tych, którzy są u władzy.

5. Zakończenie

Chociaż John Finnis i św. Tomasz z Akwinu, różnią się w podejściu do związku prawa z moralnością, to pozostają zgodni co do dwóch elementów: po pierwsze, każdy z teoretyków uważa, że narzędziem rozpoznania tego, co moralne, jest rozum, po drugie każdy z nich podjął w swoich rozważaniach próbę zlokalizowania źródła owej moralności, co potwierdza tezę, że obydwoj postrzegają moralność za element niezbędny dla legitymizacji prawa, w myśl maksymy maksymą *lex iniusta non est lex*.

W przeciwieństwie do tomistycznego pojęcia prawa naturalnego, ujęcie Finnis'a pozbawione jest jednakże metafizycznej podstawy niezbędnej do poznania ludzkiej natury, a tym samym pozbawionych wyjątków nakazów moralnych prawa naturalnego. Podczas gdy pojęcie prawa naturalnego św. Tomasza określa, co jest dobre, a co złe dla ludzkiej natury, u Finnis'a odnajdujemy brak istnienia moralnego absolutu i pewien woluntaryzm wyrażony w niezhierarchizowanej kategorii siedmiu dóbr podstawowych, co w konsekwencji podważa uniwersalną i rządzącą naturę prawa. Dla Akwinaty prawo naturalne jest natomiast fundamentalne nie tylko po to, by prowadzić ludzkie życie ku eudajmonii, ale także po to, by stanowić bazę, na której można budować sprawiedliwe i rozwijające się społeczeństwo, chroniące podstawowe prawa człowieka.

Bibliografia

1. Bix, Brian. *Natural Law Theory: The Modern Tradition*. Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy Of Law, Jules L. Coleman & Scott Shapiro, red., Oxford University Press 2002.
2. Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*, 2nd edition, New York, Oxford University Press 2011.
3. Kelsen, Hans. *General Theory of Law And State*, The Lawbook Exchange, New Jersey 2007.
4. Krapiec, Mieczysław A., *Człowiek i prawo naturalne*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009.
5. Rice, Charles E. *The Problem of Unjust Laws*, 26 Cath. Law. 278 (1980–1981).
6. Thomas de Aquino. *Summa Theologiae*, tłum. z łac. P. Bełch, Suma teologiczna, Londyn, Praed Mews 1985.

Lex rationis or Lex naturalis moralis

Abstract

The thesis compares John Finnis' theory of law against the traditional natural law theory of St. Thomas Aquinas. The thesis demonstrates that there are a number of differences between Aquinas' philosophy of natural law and Finnis' philosophy of natural law. Finnis's philosophy of law, although formulated in opposition to the dominant positivist tradition in Anglo-Saxon countries and full of appreciation for Aquinas's achievements, is, after all, distinctly different from St. Thomas's idea, which has a certain metaphysical dimension.

Key words

Natural law, John Finnis, St Thomas, Thomism, lex rationis, lex naturalis moralis.