

JERZY GAŁKOWSKI

UWAGI O KONCEPCJI PRAWA NATURALNEGO
JANA DUNSA SZKOTA

Naczelnym zagadnieniem prawa naturalnego — w ujęciu Dunsza Szkota — jest sprawa jego autonomiczności. Problemu tego nie stawiał sobie Duns Szkot, postawiono go o wiele później¹.

Mówiąc o autonomii można mieć na uwadze dwie rzeczy. Po pierwsze autonomię człowieka w tworzeniu praw moralnych, a po drugie autonomię działania moralnego. Są to dwa problemy osobne, choć ściśle ze sobą związane.

Najogólniej rzecz biorąc na każde z tych pytań można dać dwojaką odpowiedź. Zagadnienie autonomii praw moralnych zakłada jakąś świadomość u człowieka. Jeśli ma on jakąś ich świadomość (jakkolwiek by się ją pojęło), to jest on albo ich twórcą, czyli prawa te są ontycznie od niego zależne, albo jest ich odkrywca, czyli prawa zależne są od niego tylko poznawczo. Każda z tych odpowiedzi (możliwe są zresztą różne odpowiedzi pośrednie albo ich kombinacje) ma bardzo doniosłe znaczenie dla rozwiązania innych problemów moralnych oraz dla określenia ontycznego statusu człowieka. Między różnymi rozwiązaniami kwestii autonomiczności praw moralnych, jak też zresztą działania moralnego, a koncepcją bytu, szczególnie zaś koncepcją człowieka, istnieje pewna ścisła korelacja.

Trzeba przy tym odróżnić dwie sprawy: istnienie praw oraz uświadczenie sobie tego istnienia. Prawa moralne bowiem mogą mieć zasadniczy wpływ na działanie moralne człowieka, nawet jeśli on sam nie uświadcza sobie w chwili działania ich istnienia. Jest do pomyślenia taka sytuacja, np. przy pewnego rodzaju determinizmach społecznych, przyrodniczych itp. Dopiero w refleksji nad swoim postępowaniem do-

¹ Artykuł ten jest tematycznie związany z uprzednio wydrukowanym artykułem: *Prawo naturalne w ujęciu Jana Dunsza Szkota*, „Roczniki Filozoficzne”, XV (1967), z. 2, s. 91—101.

chodzi od odkrycia tych praw, jako do czynnika decydującego o jego sposobie postępowania. Być może, że człowiek nie dochodzi nawet do ich poznania. Druga sprawa to uświadomienie sobie istnienia tych praw i świadome (bardziej lub mniej) ustosunkowanie się do nich w działaniu.

Przy teoriach głoszących istnienie praw moralnych może zaistnieć dwojaka sytuacja. 1° — człowiek jest ich niezależnym twórcą, czyli prawa te są od niego ontycznie zależne; 2° — człowiek jest ich odkrywcą czy też formuluje prawa na podstawie obiektywnych danych. Wtedy prawa moralne zależne są tylko poznawczo od człowieka.

Problem istnienia czy nieistnienia praw moralnych jest uwarunkowany pewnymi założeniami dotyczącymi statusu ontycznego bytu — człowieka. Jakie więc muszą być spełnione warunki bytowe, aby można było mówić o prawach moralnych? Tym, co się narzuca w pierwszej chwili, jest określoność ludzkiej natury. Określoność nie pod jakimkolwiek względem, ale w aspektach istotnych człowieka, konstytuujących ten konkretnie istniejący byt jako człowieka. Tylko taka okoliczność może być podstawą do tworzenia praw moralnych. Bowiem prawa moralne dotyczą właśnie aspektu istotnego w człowieku, aspektu ujmującego jego istotę, aspektu, w którym ten oto byt występuje jako człowiek. W tym wypadku byt nie może być „płynny”, nieokreślony. Pomijając już kwestie wyróżnienia tego bytu spośród innych, pozostaje ważna sprawa określoności jego działania oraz sprawa szczególnie tutaj istotna — określenia jego działania jako dobrego lub złego (nie wchodząc nawet w rozważania, co to znaczy „dobre” i „złe”). Nie można bowiem wtedy kwalifikować jego działania ze względu na wewnętrzną strukturę podmiotu działania, a co najwyżej ze względu na skuteczność, czyli działanie takiego bytu odbywałoby się poza sferą moralności, a co więcej, nie istniałby taki взгляд i nie byłoby możliwe jego istnienie. Określoność natury ludzkiej pozwala na określenie optymalnych dla podmiotu sposobów działania, na określenie dobra i zła. Określoność ludzkiego bytu może być wynikiem działania sił zewnętrznych wobec niego, np. sił przyrody, społecznych czy Absolutu. Do nich właśnie odwołują się zwolennicy obiektywizmu praw moralnych (ich heteronomiczności). Działanie człowieka w tym względzie ograniczałoby się do odkrywania tych praw albo do ich formułowania. Prawa moralne byłyby w tym wypadku co najwyżej poznawczo autonomiczne.

Istnieją też takie poglądy, według których człowiek jest w pełnym znaczeniu twórcą praw moralnych. Dzieje się to np. ze względu na zasadniczą niepoznawalność ludzkiej natury. Wtenczas ma się do czynienia ze swoistą „umową społeczną”, z konwencjonalizmem. Prawa utwo-

rzony dla utrzymania porządku społecznego byłyby wypadkową jednostkowych dążeń albo byłyby tworzone ze względu na inne czynniki.

Możliwa jest także sytuacja, że nie ma żadnych praw moralnych i panuje dowolność działania. Podobnie jest też w wypadku zasadniczej nieokreśloności natury ludzkiej, jak to jest np. w egzystencjalizmie, szczególnie sartrowskim. Człowiek ma możliwość wyboru, nie wiedząc co jest dobre, a co złe. Sam o tym decyduje, determinując się w swoim działaniu. Przez to samo determinuje w jakiś sposób swoją naturę. Znajduje się w sytuacji Absolutu. Jest to chyba najbardziej skrajny pogląd woluntarystyczny — występuje tutaj nie tylko autonomia praw moralnych i autonomia działania, ale także autokreacja. W tym wypadku nie można właściwie nawet mówić o dobru czy złu ani też o prawie moralnym. Każde jednostkowe działanie, będące skrajnie autonomiczne, jest zarazem dobre (w tym momencie) i jest prawem (w tym momencie).

Natura człowieka, jeśli nie jest zależna od wolnego i świadomego (albo i nieświadomego) działania człowieka, wyznacza prawa moralne albo jest podstawą ich wyznaczenia, jako praw od niego niezależnych — heteronomicznych.

Osobnym problemem jest sprawa tzw. potencjalności natury ludzkiej. Bowiemy jeśli człowiek nie jest bytem „gotowym”, ale mającym możliwość rozwoju, aktualizowania się, wtedy wraz z aktualizacją zmienia się w jakiś sposób i jego natura. Co więc wtedy ma być podstawą formułowania praw moralnych — natura? na jakim stopniu aktualizowania swoich możliwości? Istnieje wtedy konieczność wyprecyzowania pojęcia natury i jej praw. Można bowiem wtedy rozwiązać problem prawa naturalnego w duchu ewolucjonizmu przyrodniczego lub społecznego, albo przyjąć, że podstawą formułowania prawa moralnego jest swoista „idea” tego oto bytu w pełni już zaktualizowanego.

Mogą jednakże prawa moralne być wyznaczone przez coś zewnętrznego wobec natury człowieka — a więc może to być nakaz boży względnie prawa istniejące jako swoisty byt. W obu wypadkach są to bezsprzecznie prawa heteronomiczne, jednakże stopień heteronomiczności jest inny, wyższy niż w poprzednich wypadkach. Dochodzi wtedy problem ich stosunku do praw wynikających z natury. Może bowiem zajść możliwość zaistnienia „dwóch prawd” na skutek różnic między dwoma rodzajami praw moralnych — istniejącymi samoistnie i wynikającymi z natury człowieka.

Zarówno w tym, jak i w poprzednim wypadku może zajść możliwość niepoznania tych praw czy podstaw ich formułowania. Szczególnie w tym drugim wypadku ważny jest stopień świadomości podmiotu formułującego prawa. I tutaj znowu trzeba bezpośrednio nawiązać do odpo-

wiednio korespondującej koncepcji człowieka i częściowo teorii poznania. Mianowicie chodzi o to, czy świadomość moralna związana jest tylko z kwalifikacją intelektualną danego podmiotu, wynikającą z jego struktury ontycznej, czy też grają tu rolę inne czynniki swoście pojętego rozwoju moralnego.

W skrajnym przypadku niemożności odczytania praw albo „odczytania” natury istnieje taki sam problem, jak przy nieistnieniu prawa. Człowiek albo działa całkowicie dowolnie, albo formułuje prawa fikcyjne, uznając je za obiektywnie istniejące czy też zdając sobie sprawę z ich fikcyjności. Wszystkie te prawa można uznać jako autonomiczne, zakładając, że w tym zakresie człowiek działa autonomicznie i nie jest zdeterminowany czymś zewnętrznym. W wypadku poznawania praw moralnych może dokonać się poznanie intelektualnie samodzielne, gdy człowiek odkrywa obiektywnie istniejące prawa albo formułuje je mając jako ich podstawę poznany realny stan rzeczy; albo też poznanie niesamodzielne, np. przez jakiegoś rodzaju objawienie czy oświecenia.

Prawa moralne mogą być wpojone także w inny sposób, pozaintelektualny. Zachodzi to wówczas, gdy mówi się o uczuciach lub odczuciach moralnych. Uzasadnione są one także swoistą strukturą ontyczną człowieka, decydującym wpływem nacisków społecznych itp. Oczywiście nie wyklucza to intelektualnego poznania tych czynników. Jest to jednakże tylko intelektualne uświadomienie sobie, że kryterium dobra i zła znajduje się poza intelektem. Intelekt jest wtedy w pozycji biernego obserwatora, jeśli tak można powiedzieć, a nie czynnika kierującego formułowaniem praw i działaniem moralnym.

Zasadniczo, jeśli chodzi o stwierdzenie charakteru praw moralnych, występujących w teorii Dunsza Szkota, to wszystkie potrzebne do tego elementy zostały omówione już wcześniej. Tutaj chodzi jedynie o wydobycie i przeanalizowanie ich pod tym właśnie kątem. Aby wystąpiły tym wyraźniej omawiać się je będzie na tle wskazanych wyżej różnych możliwości interpretacyjnych, które stanowią niejako „czyste możliwości” występowania praw moralnych.

Pierwsze, co się tutaj nasuwa, to sprawa zależności treści prawa moralnego od koncepcji człowieka, od jego statusu ontycznego. Najważniejszym momentem teorii człowieka, mającym znaczenie dla formułowania prawa moralnego w teorii Dunsza Szkota, jest przygodność człowieka, czego konsekwencją jest naturalne jego skierowanie do celu ostatecznego, którym jest dobro absolutne, Bóg. Można jednakże zauważyć, że nie jest to właściwość należąca tylko człowiekowi, gdyż dzieli ją ze wszystkimi bytami stworzonymi. Ta właściwość jest podstawą tworzenia

prawa naturalnego. Lecz gdyby się ją brało tylko pod uwagę, wtedy prawa te dla każdego bytu przygodnego, tj. stworzonego, byłyby jednakowe. Jest więc coś jeszcze, o czym Szkot nie mówi, a co powoduje, że prawa naturalne dla człowieka w pewnym zakresie, którego nie mają inne byty stworzone, są bardzo szczególne. Coś, co powoduje, że można je nazwać prawami moralnymi. Oczywiście chodzi tu nie o nazwę, ale istotę tych praw. Tym może być tylko owa cecha, która wyróżnia człowieka z całej przyrody. Upředzając analizy późniejsze można wskazać od razu, że jest nią wolność woli i rozumność.

Jednakże Szkot twierdzi, że treść prawa moralnego nie jest zależna od struktury ontycznej człowieka, ale albo od struktury Boga (prawa naturalne sensu stricto), albo od wolnej decyzji woli Bożej. Przy tym cała analiza działania woli Bożej, zarówno jeśli chodzi o tworzenie prawa naturalnego w ścisłym, jak i szerokim sensie, nie ograniczająca się zresztą do tych aspektów działania, najwyraźniej wskazuje na jej koniecznościowy (ze względu na Siebie samego), względnie skrajnie indeterministyczny (w postaci aintelektualnej) charakter. Szkot nie mówi nic takiego, co mogłoby wskazywać wprost na treściową zależność praw naturalnych, tj. moralnych, od struktury człowieka. Jednakże nic nie wskazuje na to, aby tak miało nie być. Owszem, jest pewna rzecz, która mogłaby chociaż pośrednio wskazywać na zależność, a przynajmniej na взгляд na naturę człowieka, a jest nią absolutne dobro będące udziałem natury Boga. I chociaż Szkot tego nie mówi, można sobie dopowiedzieć, że wewnętrzne „sprzęgnięcie” woli bożej z dobrem powoduje zgodność treści prawa moralnego z ontyczną „treścią” człowieka. Nie stało by to bynajmniej w sprzeczności z koniecznością utworzenia przez Boga prawa naturalnego sensu stricto o takiej właśnie, jak jest, treści, gdyż człowiek z konieczności naturalnej skierowany jest do Boga, a prawa moralne właśnie w sposób konieczny do Niego prowadzą (konieczny oznacza tutaj jedyny sposób osiągania dobra, a nie determinizm, który by przekreślał wolność woli człowieka).

Jest jednakże pewna trudność z pozostałymi prawami naturalnymi, które są nałożone w sposób całkiem dowolny przez Boga, tak, iż niektórzy autorzy mówią w tym wypadku o samowoli, arbitralności (willkür)². Ale i w tym przypadku można by znaleźć pewne uzgodnienie z naturą człowieka. Mianowicie prawa naturalne w szerokim sensie nie dotyczą tego, co jest istotne dla człowieka, tj. dobra absolutnego, jest więc o wiele większa swoboda w ich stanowieniu (o ile można w ogóle mówić na gruncie filozofii Szkota o jakimś ograniczeniu Boga w tym

² Por.: W. Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München 1962, s. 86 i 220.

zakresie) i faktycznie nie pozostają w sprzeczności z naturą człowieka, jak można wnosić z tego, że są „bardzo podobne” do tez prawa naturalnego w ścisłym sensie. To jest uzasadnienie negatywne. Pozytywne zaś jest takie, iż prowadzą do dobra przyrodzonego, ładu społecznego itp., będąc podstawą pozytywnego prawa ludzkiego.

Można zauważyć, że moment przygodności człowieka i jego naturalnego skierowania do celu ostatecznego nie może wpływać na treść prawa moralnego, ale tylko na konieczność zaistnienia owego prawa. Z tego nie wynikałaby jeszcze heteronomia prawa, gdyż w tym układzie rzeczy byłyby do pomyślenia także i prawa autonomiczne, przynajmniej w pewnym zakresie. W ogóle teza o przygodności, bez innych dodatkowych tez, w tym wypadku o woli Bożej i jej działaniu, nie determinuje jeszcze charakteru prawa moralnego w aspekcie autonomiczności, ale w tym, w którym możemy określić prawo moralne jako posiadające charakter teleologiczny. Także tezy o wolności woli i rozumności nie wpływają u Szkota na treść prawa moralnego. Wolność woli jest warunkiem różnorodnego sposobu działania i daje możliwość samookreślenia działania przez podmiot, a więc kierowania swoim działaniem według jakiegoś prawa. Natomiast rozumność natury ludzkiej jest u Szkota warunkiem rozumienia treści prawa, a nie jego formułowania.

Przechodząc z kolei do spraw poznania prawa naturalnego, można wskazać także na pewne zgodności z naturą człowieka. Mianowicie tezy prawa naturalnego są według Dunska Szkota oczywiste i koniecznie wszystkim znane. A więc jest tutaj jakaś zgodność między racjonalnym elementem natury ludzkiej a tymi prawami.

Człowiek dochodzi do poznania tych praw nie przez rozumowanie dyskursywne, gdyż są one wrodzone, rozumienie zaś ich następuje, jak się wydaje, na drodze rozumowania analitycznego³.

Zbierając dane analizowane powyżej, można powiedzieć, że według tego, co twierdzi sam Szkot, prawo naturalne ma charakter skrajnie heteronomiczny, gdyż jest nie tylko niezależne od decyzji człowieka, to znaczy akt jego stanowienia nie jest aktem człowieka, ale i treść jego nie jest zależna od natury człowieka⁴. Jednakże analiza krytyczna całości

³ Por.: F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunska Szkota*, Warszawa 1958, s. 48—50.

⁴ Według M. A. Krapca treść praw moralnych zależna jest w najściślejszy sposób od natury człowieka. I chociaż przyznaje, że nasza struktura nie jest zależna od nas, i że nasze poznanie jest bierne, obiektywne, to właśnie dlatego neguje opozycję między heteronomią a autonomią. Wydaje się jednak, że obydwa powody, dla których to czyni, nie są wystarczające. Po pierwsze, nie można mówić o autonomii prawa moralnego wyznaczonego przez naturę człowieka, jeśli ta natura nie jest zależna od nas samych w jakiś sposób, np. jak to jest u Sartre'a. Po drugie

wypowiedzi Szkota doprowadziła do złagodzenia stopnia tej heteronomiczności przez wskazanie pewnej zależności faktu zaistnienia prawa od natury i to w momencie dosyć istotnym, jakim jest naturalne skierowanie człowieka, jako bytu przygodnego, do celu ostatecznego⁵. W tej mierze można też określić etykę Szkota jako etykę teleologiczną, gdyż naczelnym uzasadnieniem dobra moralnego jest w pewnym aspekcie cel ostateczny. Dotyczy to przede wszystkim prawa naturalnego w ścisłym sensie. Natomiast jeśli chodzi o prawo naturalne w sensie szerokim, to jego charakter teleologiczny jest wtórny, natomiast pierwszorzędne znaczenie ma tutaj nakaz Boży, który temu prawu nadaje także teleologiczny charakter, lecz przede wszystkim ma ono charakter dekretalistyczny⁶.

Dokładniejsze określenie zależności prawa naturalnego od koncepcji człowieka może nastąpić dopiero po zanalizowaniu antropologii w ujęciu Duns Szkota, a przynajmniej tych jej fragmentów, które mają znaczenie w etyce.

wiązanie ważności prawa moralnego dla nas tu i teraz, z uznaniem go przez sumienie, dla konkretnego działania, przenosi cały problem z płaszczyzny formowania prawa naturalnego (która jest płaszczyzną intelektualną, poznawczą), na płaszczyznę zastosowania tego prawa, na działanie, a więc także na płaszczyznę pozapoznawczą. Można wtedy mówić jedynie o autonomii działania ludzkiego. W pierwszym więc wypadku prawo moralne nadal trzeba określić jako heteronomiczne, w drugim zaś istnieje autonomia, ale nie prawa a działania moralnego. Por.: M. A. Krąpiec, *Przeżycie moralne a etyka*, „Znak”, 135 (1965) 1129—46.

⁵ W pewnym sensie podobnie uzasadnia treść prawa moralnego I. Kant. Także dla niego treść nie jest zależna od natury człowieka, chociaż uzasadnienie dla niego leży tak w koncepcji filozofii, jak i teorii poznania. Lecz wyciąga z tego wnioski wprost przeciwne, gdyż mówi o autonomizmie prawa moralnego. Być może, iż także u niego można by znaleźć pewną zależność prawa moralnego od natury ludzkiej przy bardziej wnikliwej analizie. Por.: I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 34 nn.

Natomiast u Sartre'a, który odrzuca w ogóle koncepcję natury człowieka, na skutek czego nie może być zależności prawa moralnego od niej, właściwie nie można mówić o prawie moralnym. Człowiek ma absolutną wolność działania, przez które tworzona jest jego natura, ale jako ciągle zmieniająca się, będąca skutkiem działania, wewnętrzna struktura. Ludzkie działanie, nieskrępowane niczym, najwłaściwiej wyrażające swoją wolność w fakcie wyboru jest zawsze dobre, ponieważ jest wyborem. I jest zawsze dobre dla wszystkich, gdyż wszystko jest ontycznie dobre. Por.: J. P. Sartre, *L'Existentialism est un humanisme*, Paris 1960, s. 25 n.

⁶ Dla J. Legowicza cała etyka D. Szkota ma charakter dekretalistyczny, z czym nie można się zgodzić w świetle przeprowadzonych powyżej analiz. Por.: J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1964, s. 170, a także tegoż, *Duns Scotus Johannes* [W:] *Wielka Encyklopedia Powszechna*, t. 3, Warszawa 1964.

REMARQUES SUR LA CONCEPTION DE LA LOI NATURELLE
CHEZ JEAN DUNS SCOT

L'article concerne la dépendance de la conception de loi naturelle de l'anthropologie dans le système de Duns Scot. Malgré les déclarations de Duns Scot affirmant l'indépendance de la conception de la loi naturelle vis à vis de la conception de l'homme, on peut retrouver cette dépendance aussi bien dans le contenu de la loi (surtout de la loi naturelle au sens large) que dans la manière de connaître cette loi. Le problème est analysé sur le fond de l'analyse des „pures possibilités” de l'existence, de la structure et de la connaissance de la loi naturelle.