Trzy „odczarowania” nowożytnej koncepcji prawa naturalnego

Artykuł podejmuje — w perspektywie historii filozofii nowożytnej — zagadnienie przekształcenia, jakiemu podlegało pojęcie prawa naturalnego w XVII i XVIII w. Autor podziela poglądy m.in. Habermasa i Bobbia, zgodnie z którymi nowożytna koncepcja prawa naturalnego uległa „upozytywnieniu” tudzież „odczarowaniu” (za Weberem), a więc doszło do przekształcenia tradycyjnie rozumianego prawa natury w pojęcie uprawnień naturalnych. W artykule zostały wyróżnione trzy formy tego procesu: pierwsza, czyli tzw. mieszczańska szkoła prawa naturalnego (Grotius, Thomasius, Pufendorf); druga, rozwijana przez przedstawicieli wczesnego (umiarkowanego) oświecenia (Hobbes, Locke, Montesquieu); trzecia, najbardziej radykalna, reprezentowana przez myślicieli późnego oświecenia, głównie francuskich encyklopedystów i materialistów (La Mettrie, Holbach, Condorcet, Paine). Ich cechą wspólną było stopniowe porzucenie metafizycznych tudzież teologicznych podstaw prawa naturalnego na rzecz etyki znaturalizowanej.

SŁOWA KLUCZOWE: prawo naturalne, uprawnienia naturalne, oświecenie, nowożytność, materializm

Three “disenchantments” of the modern concept of natural law

The article addresses, in the perspective of the history of modern philosophy, the issue of the transformation to which the concept of natural law was subject in the 17th and 18th centuries. The author shares the views of, among others, Habermas and Bobbio, according to which the modern concept of natural law has been made “more positive” or “disenchanted” (after Weber), and thus the traditionally understood law of nature was transformed into the concept of natural rights. The article distinguishes three forms of this process: the first one, i.e., the so-called bourgeois school of natural law (Grotius, Thomasius, Pufendorf); the second one, developed by representatives of the early (moderate) Enlightenment (Hobbes, Locke, Montesquieu); the third one, the most radical one, represented by the thinkers of the late Enlightenment, mainly French encyclopaedists and materialists (La Mettrie, Holbach, Condorcet, Paine). Their common feature was the gradual abandonment of the metaphysical or theological foundations of natural law in favour of a naturalised ethic.

KEY WORDS: natural law, natural rights, enlightenment, modernity, materialism

* **Dr hab. Michał Wendland**, profesor Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filozoficzny, wendland@amu.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0003-2454-6836>

I. Wstęp

Zagadnienie prawa naturalnego należy do najbardziej skomplikowanych problemów filozofii prawa i filozofii społecznej. Zagadnienie to powraca również regularnie w rozważaniach filozoficznych od starożytności do współczesności: każda epoka ma swoją wersję sporu o prawo naturalne, co oczywiście dodatkowo komplikuje całą kwestię. Punkty sporne pojawiają się już na poziomie terminologicznym i definicyjnym, a tym większe są różnice w interpretacjach na bardziej abstrakcyjnym poziomie. Próby redefiniowania prawa naturalnego, zarysowania kompletnej historii tego pojęcia czy nawet wprowadzenia pewnych rozstrzygających ustaleń terminologicznych są niezwykle ambitne i z reguły przekraczają ramy pojedynczego artykułu naukowego. W niniejszym tekście stawiam sobie znacznie skromniejszy cel: chcę przyrzeć się zjawisku „odczarowania” (modernizacji, racjonalizacji, sekularyzacji) koncepcji prawa naturalnego, jakie dokonało się w ramach filozofii wczesnonowożytnej w XVII i XVIII w.

Punktem wyjścia jest teza przyjęta m.in. przez Jürgena Habermasa i Norberta Bobbia, zgodnie z którą zachodzi istotna różnica pomiędzy rozumieniem prawa naturalnego w starożytności oraz w średniowieczu (Arystoteles, Cyceon, stoicy, Augustyn z Hippony, Tomasz z Akwinu) a jego interpretacją nowożytną, ukształtowaną pod wpływem zarówno efektów rewolucji naukowej, jak i licznych czynników politycznych, społecznych i ekonomicznych zaistniałych w Europie XVII i XVIII stulecia. Zdaniem Habermasa w okresie wczesnonowożytnym występuje zjawisko przejścia od tradycyjnego (teologicznego, metafizycznego) rozumienia prawa natury (*natural law*) do koncepcji uprawnień naturalnych (*natural rights*): prawo naturalne wyraża zasady konieczne do prowadzenia cnotliwego życia, podczas gdy uprawnienia naturalne ustanawiają sferę wolnego wyboru¹. Również Bobbio zaproponował rozróżnienie na klasyczną, arystotelesowską koncepcję prawa naturalnego (kontynuowaną przez Tomasza z Akwinu aż do Jeana Bodina) oraz koncepcję nowożytną, w ramach której kluczowe staje się wyodrębnienie stanu natury i stanu państwa (Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant). W takiej interpretacji, zdaniem Bobbia, pojęcie prawa natury staje się podstawą filozoficzną dla nowożytnych koncepcji praw człowieka².

Za Maxem Weberem posługuję się określeniem „odczarowanie” (*Entzauberung*), aczkolwiek słusznie byłoby mówić również o procesie modernizacji (ewentualnie sekularyzacji) tudzież — za J. Habermasem — racjonalizacji (*Rationalisierung*) bądź „upożytywnienia” (*Positivierung*) kategorii prawa naturalnego. „Odczarowanie świata” według Webera oznacza proces stopniowego przejścia od myślenia magicznego do myślenia w kategoriach religijnych, a następnie od religijnego do naukowego ujmowania świata. To drugie „odczarowanie” w kulturze europejskiej rozgrywało się na progu nowo-

¹ Vide J. Habermas, *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna; Prawo naturalne i rewolucja*, [w:] *idem, Teoria i praktyka*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa 1983.

² Vide N. Bobbio, *Liberalizm i demokracja*, tłum. P. Bravo, Warszawa 1998; *idem, Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, Chicago 1993.

żytności (XV–XVIII w.). Istotnymi elementami tego zjawiska były: rewolucja naukowa, reformacja i osłabienie autorytetu Kościoła, powstanie nowożytnych państw (po pokoju westfalskim w 1648 r.), początek rewolucji przemysłowej. Uważam, że zjawisko „odczarowania” koncepcji prawa naturalnego było jedną z konsekwencji tych przemian — tym bardziej istotną, że miało zasadniczy wpływ na ukształtowanie nowożytnej filozofii społecznej, politycznej i filozofii prawa: „Między rokiem 1650 a 1800 stara koncepcja prawa jako racjonalnego systemu ustanowionego przez Boga [...] uległa dezintegracji. Prawo zaczęto ujmować jako porządek tudzież nakaz sformułowany przez legislatora, zaś [...] prawo naturalne jako produkt rozumu, z którego Bóg jest wyeliminowany tak samo, jak z obszaru praw fizycznych”³.

Zakładam, że najistotniejszym kryterium rozróżnienia między przednowożytną a nowożytną interpretacją prawa natury jest odwołanie do Boga lub innego bytu metafizycznego, absolutnego albo ograniczenie, a nawet brak takiego odwołania. W ujęciu klasycznym prawo naturalne jest podporządkowane (w sensie aksjologicznym) prawu boskiemu i z niego czerpie swą uniwersalność, natomiast w ujęciu nowożytnym prawo naturalne zachowuje swój charakter uniwersalny, ale jego źródłem jest człowiek rozumiany jako jednostka lub zbiorowość. Innymi słowy, w pierwszym przypadku prawo naturalne ma wymiar teologiczny, w drugim zaś — humanistyczny. Zamieszanie jest spotęgowane tym, że w obu przypadkach używany jest termin „natura” („naturalny”, „naturalne”), jednak przypisuje mu się zasadniczo odmienne znaczenia.

Wyróżniam trzy odmiany nowożytnego ujmowania „odczarowanego” prawa naturalnego. Pierwszy rodzaj łączy się z XVII-wiecznymi twórcami mieszczańskiej szkoły prawa naturalnego (Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf, Christian Thomasius, Christian Wolff), którzy całkiem arbitralnie, ale też metodycznie oddzielają dziedziny religii, etyki i prawa: z punktu widzenia Grotiusa — co wcześniej byłoby nie do przyjęcia — treść prawa naturalnego nie uległaby zmianie, nawet jeśli „Bóg nie istnieje lub nie troszczy się o sprawy ludzkie”⁴. Druga odmiana, nieco późniejsza, jest domeną przedstawicieli wczesnego (umiarkowanego) oświecenia. W tym przypadku (m.in. T. Hobbes, J. Locke, Charles Louis de Montesquieu) kategoria prawa naturalnego jest odnoszona do „Istoty Najwyższej”, która jednak zazwyczaj nie jest tożsama z chrześcijańskim Bogiem osobowym, ale raczej z deistycznym „pierwszym poruszycielem”, „Istotą Najwyższą”, a samo pojęcie prawa naturalnego staje się centralną kategorią kontraktualizmu. Trzecia możliwość, najbardziej radykalna, wiąże się z poglądami przedstawicieli dojrzałego i późnego oświecenia (m.in. Denis Diderot, Julien Offray de la Mettrie, Nicolas de Condorcet): w tym przypadku kategoria prawa naturalnego ulega całkowitemu zezwiecczeniu i najbardziej zbliża się do kategorii praw przyrody jako tych, które odkrywają i opisują nauki przyrodnicze.

³ J. Schröder, *The Concept of (Natural) Law in the Doctrine of Law and Natural Law of the Early Modern Era*, [w:] *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe*, red. L. Daston, M. Stolleis, London 2016, s. 71.

⁴ H. Grotius, *O prawie wojny i pokoju*, tłum. R. Bierzanek, Warszawa 1957, s. 93.

II. Przednowożytne i nowożytne ujęcie prawa naturalnego

Dodatkowe utrudnienie dla studiów nad koncepcją prawa naturalnego stanowi fakt, że w języku polskim nie zachodzi rozróżnienie, które byłoby odpowiednikiem różnicy między łacińskim *ius* i *lex*, angielskim *law* i *rights*, niemieckim *Recht* i *Gesetz* czy francuskim *loi* i *droit*. W konsekwencji różnica między *lex naturale* a *ius naturale* staje się jeszcze mniej oczywista. Tym bardziej, że równolegle używane są określenia „prawo naturalne”, „prawo natury”, „prawa natury” itd. Sytuacji nie ułatwia fakt, że np. w języku francuskim różnica między *loi naturelle* (albo w licznie mnogiej *les lois naturelles*) a *droit naturel* nie jest (wbrew pozorom) tożsama z różnicą między angielskim *natural law* a *natural rights*. A jeszcze czymś innym byłyby *laws of nature*. Kiedy więc w literaturze anglojęzycznej dość swobodnie można rozprawiać np. o tym, że podstawą *human rights* (np. w kontekście *Universal Declaration of Human Rights* z 1948 r.) jest nowożytna idea *natural law*, to w debacie polskojęzycznej ten aspekt ulega zaciemnieniu, w obu przypadkach mówimy bowiem o „prawach” lub „prawie”. Tomasz Raburski proponuje, by *rights* tłumaczyć jako „prawo podmiotowe”, a *law* jako „prawo przedmiotowe”, dodaje jednak, że „niestety, pojęcia te są obecne wyłącznie w języku prawniczym. Poza nim są nieznane, brzmią niezręcznie i zbyt technicznie”⁵. W przypadku książki Johna Finnisa *Natural Law and Natural Rights* zaproponowano tłumaczenie: *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*. Termin „uprawnienia” jest, co podkreśla Raburski, mniej precyzyjny i zawężony, ale pozwala wyjść poza poziom rozróżnień przymiotnikowych. Ponadto określenie „uprawnienia naturalne” jest jednak dość szeroko rozpowszechnione w polskiej literaturze przedmiotu, nawet jeśli nie do końca odpowiednie.

Jak zauważają Małgorzata Łuszczyńska i Artur Łuszczyński: „Współcześnie prawo naturalne bywa określane terminami: prawo natury, słuszność, prawa człowieka, prawo elementarne [...]. Przywołana terminologia wskazuje ścisłą korelację z pochodzeniem praw naturalnych, których źródłem może być zarówno Bóg, jak i istota człowieka, rozum człowieka, natura ludzka, godność jednostki ludzkiej”⁶. Zakres znaczeniowy pojęcia prawa naturalnego okazuje się więc bardzo szeroki, co jednak nie ułatwia jego interpretacji. Wprawdzie, jak pisał Jerzy Śmiałowski, „[...] powstaje konieczność określenia treści takich pojęć, jak «natura», «druga natura», «stan natury» czy «prawo naturalne». Jeśli stwierdzamy odmienne treści tych pojęć w różnych epokach, to jest oczywiste, że pojęcia te mają charakter paradygmatyczny”⁷, niemniej część badaczy takich rozróżnień nie wprowadza albo po prostu utożsamia „prawo naturalne” z „prawem natury”, choć zdaniem Raburskiego: „Rodzi to czasem pewne problemy, np. prawa naturalne są często

⁵ T. Raburski, *Amerykański język praw podmiotowych a demokracja*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2014, t. 3, nr 1, s. 62.

⁶ M. Łuszczyńska, A. Łuszczyński, *Autorytarne prawa naturalne? Kilka uwag o negatywnym potencjale pozytywnych idei*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2017, t. 39, nr 2, s. 11.

⁷ J. Śmiałowski, *Pojęcie natury i prawa naturalnego w koncepcjach kontraktualistycznych*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1994, t. 56, nr 4, s. 72.

mylone z prawem naturalnym (prawem natury)”⁸. Przykładowo Przemysław Zientkowski pisze: „Istotne jest także wyjaśnienie szeroko rozumianego znaczenia terminu *prawo naturalne*, w niniejszym opracowaniu używane zamiennie z terminem *prawo natury*. Wydaje się, że jest ono niemal zamienne z prawami człowieka”⁹; inni, jak Marek Maciejewski, są ostrożniejsi albo takich rozróżnień unikają: „Nie zamierzam [...] wdawać się w dość zawile rozważania nad rozróżnieniem pojęć «prawo natury» i «prawo naturalne», przyjmując w pewnym uproszczeniu, że można się nimi w zasadzie posługiwać zamiennie, choć niezupełnie są one ze sobą tożsame”¹⁰.

Nie podejmuję się w tym miejscu rozstrzygać tej kwestii. Szczęśliwie termin „natura” w większości języków europejskich tłumaczony jest bardzo podobnie lub brzmi tak samo jak w łacińskim oryginale. Niemniej wywołuje on jeszcze większe wątpliwości i nieporozumienia niż terminy *lex* czy *ius*. Prawnicy rzadko zajmują się znaczeniem terminu „natura”, a również dla filozofów kwestia jest skomplikowana: niektórzy (np. tomiści) traktują to pojęcie aksjomatycznie jako oczywiste i bezdyskusyjne, podczas gdy dla np. postmodernistów jest to termin anachroniczny i skompromitowany. W konsekwencji w ramach debaty polskojęzycznej często jedyną alternatywą dla kategorii prawa naturalnego jest kategoria prawa stanowionego lub pozytywizmu prawniczego, podczas gdy wewnętrzne rozróżnienie między nowożytnym, „laickim” prawem naturalnym a jego średniowiecznym, teologicznym ujęciem bywa pomijane.

Interesuje mnie kwestia nie tyle różnicy między *law* a *rights*, ale raczej różnica zachodząca ze względu na termin *nature*. Różnica między koncepcją prawa naturalnego u np. Tomasza z Akwinu a koncepcją prawa naturalnego według Grotiusa, a tym bardziej Thomasa Paine’a czy Condorceta, wynika przede wszystkim z odmiennego znaczenia przypisywanego słowu „natura”.

Zacznę od wskazania zarówno podobieństw, jak i podstawowej różnicy między przednowożytną (klasyczną) a nowożytną koncepcją prawa naturalnego. Podobieństwo między nimi polega na tym, że w obu przypadkach postuluje się uniwersalny (powszechny, niezmienny, obiektywny) charakter prawa naturalnego. Problem polega na tym, w jaki sposób uzasadnić uniwersalność prawa naturalnego. W ujęciu przednowożytnym uzasadnienie miało charakter metafizyczny, boski, nadprzyrodzony. Natomiast nowożytne „zmagania” z prawem naturalnym w znacznej mierze polegają na tym, by zachować postulat uniwersalności (np. w odniesieniu do praw człowieka), ale zarazem „odczepić” ów wymiar uzasadnienia metafizycznego czy teologicznego.

Zgadzam się z Marcinem Merkwą, że „[...] kluczowe wydaje się wskazanie cezur między średniowieczem a nowożytnością na podstawie rozróżnienia między nowożytnymi ideami prawa naturalnego a koncepcjami wyrosłymi w ramach myślenia

⁸ T. Raburski, *op. cit.*, s. 61.

⁹ P. Zientkowski, *Prawa człowieka prawem natury — źródło czy tożsamość? Refleksja nad koncepcją praw człowieka w cywilizacji Zachodu*, „Świat Idei i Polityki” 2010, nr 10, s. 193.

¹⁰ M. Maciejewski, *Odniesienia między prawem naturalnym i prawem stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, [w:] *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury — tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, red. P. Kaczmarek, Ł. Machaj, Wrocław 2010, s. 10.

chrześcijańskiego. W takim ujęciu nowożytność jawić się będzie jako oderwanie się różnego rodzaju koncepcji od teologicznej podstawy, zawierającej idee takie, jak prawo natury czy też prawo boskie, zbawienie czy sprawiedliwość boska”¹¹.

Merkwa, pisząc o ujęciu średniowiecznym i o „myśleniu chrześcijańskim”, najpewniej ma na myśli poglądy Augustyna z Hippony oraz Tomasza z Akwinu. Warto jednak dodać, że ich ujęcie prawa naturalnego jest silnie zakorzenione w filozofii starożytnej, przedchrześcijańskiej. Jak pisał Cyceon w *O państwie*: „Jest zaiste prawdziwe prawo, zasiane do umysłów wszystkich ludzi, niezmiennie i wieczne [...]. Prawo to nie może być ani odmienione przez inne, ani uchylone w jakiejś swej części, ani zniesione całkowicie. Nie może zwolnić nas od niego ani senat, ani lud. Nie potrzebujemy szukać dlań tłumacza czy wykładacza [...]. Nie jest ono inne w Rzymie, a inne w Atenach, inne teraz, a inne później, ale jako prawo jedyne w swoim rodzaju, wieczne i nieodmienne, obejmuje zarówno wszystkie narody, jak i wszystkie czasy. Podobnie jeden jest jak gdyby zwierzchnik i władca wszechrzeczy: Bóg. On to wynalazł owo prawo, ukształtował je i nadał mu moc”¹².

Cyceon był wyrazicielem takiego rozumienia prawa naturalnego, w którym jest ono utożsamiane z pewnym ustalonym, obiektywnym porządkiem rzeczy, a jego źródłem jest tak czy inaczej pojmowana istota boska: chrześcijańska wykładnia prawa naturalnego uznaje ją za osobowego Boga. Idąc tym tropem, Augustyn wyróżnił *lex aeterna/lex divina* (prawo wieczne, czyli prawo boskie), *lex naturalis* (prawo naturalne) oraz *lex temporalis* (czyli prawo doczesne, stanowione; u Tomasza z Akwinu jest to *lex humana*).

Analogicznie wygląda to u Tomasza z Akwinu: *lex naturalis* jest odbiciem prawa wiecznego w ludzkim umyśle i jako takie stanowi źródło oraz kryterium prawa ludzkiego: „[...] prawo naturalne jest niczym innym, jak istniejącym udziałowo w rozumowym stworzeniu prawem wiecznym [...]. Konieczne jest, żeby rozum ludzki, opierając się na nakazach prawa naturalnego, wydawał, w charakterze wniosków, jakieś bardziej partykularne rozporządzenia porządkujące niektóre sprawy międzyludzkie”¹³. Oznacza to, jak podsumowuje Roman Tokarczyk, że „prawo naturalne [...] jest uczestnictwem prawa wiecznego w rozumnej naturze człowieka [...]. Prawo naturalne jest szczególnym łącznikiem między prawem wiecznym i prawem doczesnym, między porządkami wszechnatury i porządkami ludzkimi”¹⁴.

Takie ujęcie prawa naturalnego zyskało rangę fundamentalnego nie tylko dla tomistycznej, ale w ogóle katolickiej koncepcji prawa naturalnego, również współczesnej. Jerzy Laskowski podsumował ową wykładnię następująco: „Prawo naturalne ma charakter uniwersalny, obiektywny, absolutny i niezmienny, jest ono nienaruszalne; żadna osoba, grupa, władza czy nawet państwo nie może go zmienić, ani tym bardziej znieść, ponieważ pochodzi ono od samego Boga, jest przejawem Jego woli [...]. Liczenie się

¹¹ M. Merkwa, *U źródeł nowożytnego rozumienia praw jednostki na przykładzie koncepcji uprawnień naturalnych Thomasa Hobbesa*, „Humanities and Social Sciences” 2014, vol. 19, nr 21(4), s. 110.

¹² M.T. Cyceon, *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999, III, 22–33.

¹³ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Belch, Londyn 1978, t. 13, s. 21.

¹⁴ R. Tokarczyk, *Historia filozofii prawa w retrospektywie prawa natury*, Białystok 1999, s. 129–130.

z prawem naturalnym nadaje wymiar moralny wszelkim ustawom, służy rzeczywistemu dobru człowieka. Natomiast normy prawa pozytywnego, które są w sprzeczności z wymogami prawa naturalnego, nie mają mocy zobowiązania moralnego”¹⁵.

Co charakterystyczne, w ramach współczesnych neotomistycznych ujęć prawa naturalnego w ogóle nie bierze się pod uwagę przekształceń, jakim koncepcja *ius naturale* uległa w XVII i XVIII w., albo uznaje się, że te przekształcenia były błędne i oznaczały jedynie degenerację kategorii prawa naturalnego. Z punktu widzenia tomizmu, neotomizmu i ogólnie tzw. społecznej nauki Kościoła modernizacja czy racjonalizacja tej kategorii jest nie do przyjęcia, ponieważ eliminuje Boga jako źródło prawa naturalnego: „[...] odrzucając samą nawet ideę prawa naturalnego, skazujemy się na fałszywe przypisywanie prawom, którymi się rządzymy, waloru boskiego [...]. Ciężko błądzimy, kiedy ludzkim prawom przyznajemy walor boskości [...]. Ludzkie prawa powinny opierać się na fundamencie nie pochodzącym od ludzi”¹⁶. Tym samym zagadnienie filozoficzne przekształca się (współcześnie) w spór światopoglądowy: zwolennicy „prawa naturalnego” reprezentują jego średniowieczną wykładnię i postulują pierwszeństwo *lex aeterna* przed porządkiem np. konstytucyjnym. Jedną z konsekwencji takiego stanu rzeczy jest sytuacja, w której pojęciu prawa naturalnego (w jego przednowożytnym ujęciu) przeciwstawia się wyłącznie pojęcie prawa stanowionego traktowanego w duchu prawniczego pozytywizmu, jak gdyby nie istniała ześwieczona wersja *natural law*. A szkoda, bo być może wówczas łatwiej byłoby zażegnać spory światopoglądowe i przywrócić debacie nad prawem naturalnym wymiar filozoficzny.

W ujęciu klasycznym kategoria prawa naturalnego ma wymiar etyczny oraz społeczno-polityczny. Prawo naturalne ma wymiar moralny, ponieważ jego przestrzeganie traktowane jest jako warunek życia cnotliwego. Można powiedzieć, że prawo naturalne w takim ujęciu jest implikacją metafizyczną, a samo ma implikacje etyczne. Zarazem prawo naturalne to ustalona praktyka dobrego, a więc sprawiedliwie zorganizowanego społeczeństwa. Jak pisał J. Habermas: „Politykę rozumiano jako naukę o dobrym i sprawiedliwym życiu; jako przedłużenie etyki. Arystoteles nie widział żadnej sprzeczności między ustrojem ustalonym przez *nomoi* a etosem życia obywatelskiego; i odwrotnie — etyczność działania była nierozzerwalnie związana z obyczajami i ustawą”¹⁷.

U Platona prawo naturalne jest tożsame z ideą sprawiedliwości, u Arystotelesa zaś sprawiedliwość realizuje się w podziale dóbr między ludzi podlegających jednej władzy politycznej. „Najpierw tedy konieczną jest rzeczą, aby się łączyły ze sobą istoty, które bez siebie istnieć nie mogą, a więc męska i żeńska w celu płodzenia [...]. Z obu tych wspólnot powstaje tedy najpierw dom, czyli rodzina [...]. Pierwsza wspólnota większej ilości rodzin dla zaspokojenia potrzeb, wychodzących poza dzień bieżący stanowi gminę wiejską [...]. Pełna w końcu wspólnota, stworzona z większej ilości gmin wiejskich, która niejako już osiągnęła kres wszechstronnej samowystarczalności, jest państwem; powstaje

¹⁵ J. Laskowski, *Prawo naturalne*, „Prawo Kanoniczne” 1991, nr 34, s. 161.

¹⁶ J. Salij, *Prawo naturalne i prawa stanowione w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2017, nr 26/2, s. 108–109.

¹⁷ J. Habermas, *Klasyczna nauka o polityce...*, s. 66.

ono dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre”¹⁸. Jak podkreślał N. Bobbio, w tym arystotelesowskim ujęciu prawa naturalnego podstawą *polis* (organizacji państwowej) jest rodzina; prawo uniwersalne oznacza uniwersalną sprawiedliwość, a ta gwarantuje uniwersalne dobro, czyli cnotliwe życie.

W ujęciu nowożytnym natomiast sfery moralności oraz prawa (a zwłaszcza polityki) ulegają odseparowaniu. Według Pufendorfa: „Moralność kieruje wewnętrznymi decyzjami ludzi, obyczaj ich postępowaniem zewnętrznym, aby zdobywało ono uznanie bliźnich; prawo rządzi czynami zewnętrznymi, aby nie zakłócały pokoju lub pokój zakłócany ponownie przywracały”¹⁹. Podobnie u Kanta działanie etyczne jednostki, której przysługuje wolność wewnętrzna, jest oddzielone od legalności jej działania zewnętrznego.

Dalsze różnice polegają na tym, że w ujęciu przednowożytnym powstanie społeczeństwa i państwa traktuje się jako proces organiczny, „naturalny”; natomiast w ujęciu nowożytnym jest to (zazwyczaj) wynik deliberacji, wyboru, umowy. W perspektywie klasycznej podkreślone są zbiorowe korzyści płynące z organizacji społecznej; w perspektywie nowożytnej zaś podkreśla się korzyści indywidualne. W ujęciu przednowożytnym przyjmuje się, że zarówno obywatele/poddani, jak i władza mają ten sam cel, którym jest powszechne szczęście, rozumiane jednakowo przez obie strony; natomiast w ujęciu nowożytnym rząd ma cele inne, bardziej ograniczone, najczęściej sprowadzane do zapobiegania zagrożeniom zewnętrznym lub wewnętrznym²⁰. Jednak podstawową różnicę między starożytnym i średniowiecznym a nowożytnym i współczesnym sposobem postrzegania prawa naturalnego stanowi ów czynnik metafizyczny, boski, nadprzyrodzony: w perspektywie klasycznej jest to czynnik fundamentalny, podczas gdy od XVII i XVIII w. ulega on sukcesywnemu przekształceniu, osłabieniu, nawet eliminacji.

III. Trzy nowożytne ujęcia prawa naturalnego

Od połowy XVII w. rozpoczyna się proces, który można określić jako modernizację, racjonalizację, laicyzację czy „odczarowanie” kategorii prawa naturalnego. Merio Scattola sytuuje punkt zwrotny tego procesu w 1661 r., kiedy na uniwersytecie w Heidelbergu powstała katedra *ius gentium*²¹. Jak już wspomniałem, w nowożytnej filozofii prawa i filozofii polityki dominuje tendencja do podtrzymania uniwersalnego statusu prawa naturalnego, ale jednocześnie szuka się sposobów na jego „odczepienie” od kontekstu teologicznego i metafizycznego. Jak pisze Hermann Klemmer: „Skutecznie przeprowadzone przez oświeceniowców odłączenie prawa od chrześcijańskiej moralności i jursprudencji

¹⁸ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Dzieła wszystkie, t. I, Warszawa 2003, s. 4–8.

¹⁹ Ch. Thomasius, *Institutiones iurisprudentiae*, IV, 90, cyt. za: R. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 247.

²⁰ Vide M. Pakaluk, *From Natural Law to Natural Rights in John Locke*, [w:] *The Modern Turn*, red. M. Rohlf, Washington 2017, s. 90–91.

²¹ M. Scattola, *Before and after Natural Law. Models of Natural Law in Ancient and Modern Times*, [w:] *Early Modern Natural Law Theories*, red. T.J. Hochstrasser, P. Schröder, Berlin 2013, s. 2.

od teologii mieści się w obszarze szerszego «zwrotu kopernikańskiego» oznaczającego utratę siły ideologicznego oddziaływania ze strony średniowiecznego światopoglądu teologicznego. Tak jak medycyna i fizyka, wyemancypowane z biblijnego obrazu człowieka i świata, mogły poświęcić się realnym procesom biologicznym, związkom antropologii i fizyki, tak filozofia społeczna i nauki prawne, stopniowo coraz bardziej wyemancypowane z teologicznego obrazu prawa, mogły poświęcić się realnym procesom społecznym [...]. Centralna teza Grotiusa: *naturalis juris mater est ipsa humana natura* [...] nakierowuje człowieka na samego siebie, jego szczęście nie pochodzi już «z góry»²².

Jakie były przyczyny tego zjawiska? Zakończenie długotrwałego okresu wojen religijnych, zwłaszcza wojny trzydziestoletniej, wymagało przeformułowania koncepcji władzy, państwa i prawa. Pokój westfalski (z 1648 r.) naruszał dotychczasowy model stosunków między władzą świecką a władzą kościelną; rozpoczął się proces formowania państw typu nowożytnego z silną, scentralizowaną władzą świecką, uniezależnioną lub przynajmniej uniezależnioną w mniejszym stopniu od roszczeń arystokracji z jednej, a duchowieństwa z drugiej strony²³. Skądinąd wywód dotyczący przeformułowania koncepcji polityki i filozofii władzy w myśli wczesnonowożytnej należałoby rozpocząć od Niccolò Machiavellego, który w znamienity sposób w zasadzie zignorował zagadnienie prawa naturalnego albo raczej: bezwzględnie odrzucił dotychczasową, tomistyczną wykładnię prawa naturalnego i zastąpił ją kategorią „cnoty”, *virtù* — czysto utylitarnym zbiorem umiejętności cechujących skutecznego, a więc *de facto* amoralnego władcę. Rewolucja dokonana przez Machiavellego w obrębie filozofii polityki polegała jednak głównie na wprowadzeniu realizmu i pragmatyzmu, natomiast autor *Księcia* nie wypowiedział się na temat prawa naturalnego, toteż nie chcę pisać o nim tutaj szerzej, aczkolwiek jego milczenie w tej kwestii jest nader wymowne.

Kryzys i zmierzch feudalizmu wraz ze wzmocnieniem scentralizowanej władzy to w XVII w. główne źródła prób przeformułowania kategorii prawa naturalnego. Z tych uwarunkowań wynikają rozwiązania zaproponowane przez T. Hobbesa (angielska wojna domowa w latach 1642–1651), H. Grotiusa oraz tzw. mieszczańskiej szkoły prawa naturalnego (S. von Pufendorf, Ch. Thomasius). Grotius (1583–1645) uznał we wstępie do swojego *De iure belli ac pacis* z 1625 r., że „prawo naturalne jest do tego stopnia niezienne, że sam Bóg nie może go zmienić [...], nawet Bóg nie może sprawić, by dwa razy dwa nie było cztery”²⁴. Treść prawa naturalnego pozostaje niezmienną, nawet jeśli „Bóg nie istnieje lub nie troszczy się o sprawy ludzkie”²⁵. Ta słynna formuła (*etiamsi daremus non esse Deum*), wprowadzie nader odważna jak na warunki XVII w., nie oznacza bynajmniej, że Grotius odrzucał istnienie Boga. W ten sposób przeprowadził rozdział między prawem a teologią.

²² H. Klemmer, *Vom Recht der Natur zur Natur des Rechts*, Berlin 1984, s. 30–31.

²³ Vide O. Dann, *Einleitung*, [w:] *Naturrecht — Spataufklärung — Revolution*, red. O. Dann, D. Klippel, Hamburg 1995; U. Wesel, *Geschichte des Rechts: Von der Frühformen bis zur Gegenwart*, München 2008, s. 369–370.

²⁴ H. Grotius, *op. cit.*, s. 93.

²⁵ *Ibidem*.

Dla holenderskiego filozofa prawo naturalne jest uniwersalne, stałe i niezmiennie nie dlatego, że partycypuje w *lex divina*, ale dlatego, że obowiązuje powszechnie w stosunkach międzyludzkich: prawo naturalne rozumiane jako prawo „międzynarodowe” przejawia się w „zgodzie powszechnej” (*consensus omnium*), a jego normy mogą być odkrywane w sposób racjonalny. Rozum nie odnajduje reguł prawa naturalnego w prawie boskim, ale odkrywa ogólne zasady rządzące rzeczywistością społeczną i praktykami politycznymi.

Zjawisko „odłączania” prawa od teologii, natury od Boga, nie było ani powszechne, ani jednorodne: w ciągu XVII i XVIII w. pojawiły się bardzo różne poglądy, nierzadko wzajemnie sprzeczne: jeżeli nawet w nowożytnym ujęciu miejsce centralne zajmuje pojęcie stanu natury, to przecież poszczególne stanowiska w zakresie kontraktualizmu znacznie różnią się między sobą. Również proces „odczarowania” nie był ani defini-tywny, ani wolny od kontrowersji. Odejście od interpretacji tomistycznej nie oznaczało, że automatycznie z wszystkich koncepcji prawa naturalnego znika pojęcie Boga lub innej siły wyższej. Hobbes, Locke, Rousseau czy Kant w dalszym ciągu powoływali się na „Istotę Najwyższą” jako źródło i uzasadnienie prawa.

Samuel von Pufendorf (1632–1694) należy wraz z Hobbesem do tych teoretyków prawa, którzy uświadomili sobie skutki rewolucji naukowej i powstania nowożytnego przyrodoznawstwa, które również posługiwało się pojęciami „praw” (przyczynowych) oraz „natury”. By uniknąć pomieszania tych dwóch porządków, Pufendorf wprowadził podział na *entia physica* oraz *entia moralia* — rzeczywistość fizyczna (a więc również fizyczny aspekt działań ludzkich) pozostaje całkowicie indyferentna moralnie, a prawo, w tym prawo naturalne, przynależą do sfery moralności. Pod tym względem Pufendorf wrócił do Arystotelesa, ale jednocześnie postulował, że prawo naturalne dotyczy wszystkich ludzi (a nie tylko chrześcijan), ma źródło w Bogu, ale nie w *lex aeterna*, ponieważ jest tworem ograniczonym w czasie, a ludzkie czyny nie są dobre lub złe same w sobie, lecz w odniesieniu do natury ludzkiej (toteż u Pufendorfa np. niewolnictwo w żadnym razie nie jest czymś „naturalnym”). Tym samym sfera religii zostaje oddzielona od sfery etyki, która ogranicza się tylko do norm życia doczesnego.

Christian Thomasius (1655–1728) wyraźnie oddzielił natomiast „naturalne światło rozumu” od „światła objawionego”, tym samym tworząc pomost prowadzący do niemieckiego *Aufklärung*. Wprawdzie początkowo odwoływał się do klasycznej formuły, zgodnie z którą prawo naturalne jest prawem boskim „wypisanym w sercach” wszystkich ludzi, ale w przeciwieństwie do Pufendorfa uważał, że porządek moralny powinien być wywiedziony z porządku fizycznego — aż do tego stopnia, że filozofię normatywną uznawał za gałąź fizyki²⁶. Jednocześnie, o czym wspominałem wyżej, Thomasius postulował odróżnienie prawa od moralności. Normy prawne i normy moralne należy zaś odłączyć od teologii, co oznacza, że prawo naturalne jest prawem świeckim. Moralność odnosi się tylko do życia wewnętrznego człowieka (tym samym zaś jest wyłączona spod kontroli państwa), natomiast prawo reguluje stosunki zewnętrzne. Formułą prawa

²⁶ Vide R. Tokarczyk, *op. cit.*, s. 243.

naturalnego u Thomasiusa jest „czyń innym to, co pragniesz, aby oni tobie czynili”, a więc formuła bardzo już zbliżona do Kantowskiej.

Ta pierwsza, siedemnastowieczna formuła „odczarowania” prawa naturalnego wynika więc z doświadczeń wojen religijnych i z przekształcenia ustrojowego państw europejskich w kierunku od feudalizmu do absolutyzmu. Natomiast druga formuła, którą łączę z okresem wczesnego²⁷ („umiarkowanego”) oświecenia (czyli około 1680–1750), charakteryzuje się dalszym, aczkolwiek jeszcze nie całkowitym odejściem od myślenia w kategoriach teologicznych i metafizycznych. Co równie ważne, w tym okresie koncepcje prawa naturalnego współgrają z koncepcjami umowy społecznej i stają się podstawą myślenia o rozwiązaniach politycznych wyrastających już poza absolutyzm. To właśnie w tej formule mieszczą się rozwiązania zaproponowane m.in. przez J. Locke’a i Ch.L. de Montesquieu: już nie absolutyzm, ale monarchia konstytucyjna tudzież parlamentarna są tymi preferowanymi rozwiązaniami ustrojowymi, które wspiera wczesnooświeceniowe ujęcie prawa naturalnego. Można w tym przypadku odwołać się do propozycji Johna Kelly’ego, który w historii europejskich doktryn politycznych wyróżnia model władzy „zstępującej” oraz władzy „wstępującej”. Władza „zstępująca” to taka, która zazwyczaj legitymizuje się poprzez odwołanie do tak czy inaczej rozumianego Boga i nie jest traktowana jako władza powierzona czy nadana przez lud (obywateli). Władza „wstępująca” to zaś taka, która pochodzi od ludu — została nadana lub powierzona przez lud suwerenowi²⁸. Można powiedzieć, że przednowożytne koncepcje prawa naturalnego (od Platona po Tomasza z Akwinu) odpowiadają modelowi władzy „zstępującej”, natomiast w ujęciu nowożytnym prawo naturalne, przekształcając się w uprawnienia naturalne, odnosi się do modelu władzy „wstępującej”. Jak ujął to Marek Maciejewski: „W czasach nowożytnych do rozwoju jusnaturalizmu niewątpliwie przyczyniła się rosnąca popularność ideologii liberalnej, która chętnie odwoływała się (przynajmniej w początkowym okresie swego kształtowania) do pojęć prawa naturalnego czy stanu natury, by uzasadnić potrzebę wolności i swobody działania [...]. Z odmiennych pobudek ideowych i dla innych celów politycznych sięgał do pojęcia prawa naturalnego — z reguły oznaczającego prawo boskie — powstały pod koniec XVIII w. konserwatyzm oraz związany z nim tradycjonalizm i ultramontanizm”²⁹.

We wczesnym oświeceniu, zwłaszcza francuskim, pojawia się jeszcze jeden, obok polityczno-ustrojowego, kontekst ujmowania prawa naturalnego: rewolucja naukowa. Kontekst ten bywa zazwyczaj pomijany w rozważaniach filozoficzno-prawnych i filozoficzno-społecznych, ponieważ zakłada się (choć nie zawsze, niezbyt konsekwentnie i tylko mimochodem) zasadniczą różnicę między pojęciem prawa naturalnego a pojęciem praw natury rozumianych jako prawa przyrody, opisywane i odkrywane przez nauki

²⁷ W polskiej literaturze przedmiotu to rozróżnienie jest, a przynajmniej było dość rzadko stosowane; w literaturze niemieckojęzycznej i anglojęzycznej przyjmowana jest różnica między wczesnym oświeceniem (*Frühauflklärung*, *Early Enlightenment*) a późnym, dojrzałym tudzież radykalnym. *Vide* np. T.J. Hochstrasser, *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Cambridge 2004, s. 36–38.

²⁸ J. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, tłum. D. Pietrzyk-Reeves *et al.*, Kraków 2006, s. 113.

²⁹ M. Maciejewski, *Doktrynalne ujęcie relacji prawo naturalne — prawo stanowione od starożytności do czasów oświecenia*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 2015, vol. 8, nr 2 s. 108.

przyrodnicze (*laws of nature*, np. *law of gravity* Issaca Newtona). Takie rozróżnienie jest w zasadzie słuszne, okazuje się jednak, że niektóre ważne interpretacje prawa naturalnego w ramach dojrzałego francuskiego oświecenia w znamienity sposób zbliżają się do pojęcia praw natury.

Jak wspominałem wcześniej, zasadniczy problem polega w tym przypadku nie tylko na przejściu od *law* do *rights* w kontekście *nature*, ale przede wszystkim na zmianie ujmowania samej *nature*. Jak sądzę, wystarczy dysponować podstawową wiedzą z zakresu historii filozofii, by zorientować się, że kiedy np. Arystoteles, Spinoza i Darwin mówili o „naturze”, to nadawali temu słowu zasadniczo odmienne znaczenia. Sens filozoficzno-antropologiczny (poza sensem czysto technologicznym) rewolucji naukowej polegał przede wszystkim na tym, że „przyrodzone światło wiary” (*lumen fidei*) zostało zastąpione „naturalnym światłem rozumu” (*lumen naturale*), które „oświeśla” naturę odartą z jej boskiego, metafizycznego charakteru. Natura może zostać zmierzona, zważona, szczegółowo i adekwatnie opisana w kategoriach albo czysto racjonalnych, albo empirycznych, zaś cała wiedza o niej zamknięta już nie w objawionym *Piśmie Świętym*, ale w *Principia Mathematica* lub w *Encyclopédie*. Nic więcej nie jest już do tego potrzebne.

Takie podejście do pojęcia zarówno „natury”, jak i „prawa” zostało ukształtowane przede wszystkim pod wpływem dokonań Isaaca Newtona³⁰. Nowa fizyka została z ogromnym entuzjazmem spopularyzowana głównie przez Voltaire’a: Newton stał się „nowym prawodawcą”; wprowadził nie zastąpił Boga, ale stał się niemal równy Bogu: „przed [Newtonem] Światło nie było jeszcze odkryte: ludzie mieli o nim tylko niejasne i błędne wyobrażenia. Ale on powiedział: Niech Światło stanie się poznane! — i stało się ono poznane”³¹. Należy przy tym pamiętać, że Newton był mistycyzującym apokaliptykiem, uznawał Boga za stwórcę i podstawę Natury, z pewnością nie wykluczał Boga ze wszechświata. Podobnie sam Voltaire, który był deistą. Ale choć „Istota Najwyższa” w tym ujęciu jest wciąż obecna w Naturze, to z tego punktu widzenia prawo naturalne obowiązuje analogicznie do sposobu obowiązywania praw przyrody. Prawo naturalne utrzymuje swoją uniwersalność i niezmienność, a jego źródłem jest Bóg, ale uzasadnieniem obowiązywania naturalnych uprawnień (*natural rights*), jako ugruntowanych w prawie naturalnym, jest już nie religijny, ale naukowy obraz świata. Skoro prawo ciężenia, jako jedno z praw natury, jest powszechne, to również np. prawo do szczęścia obowiązuje powszechnie.

Voltaire posługuje się pojęciem „religii naturalnej” w opozycji do religii objawionej: „Co się zaś tyczy religii naturalnej, nikt nie był nigdy większym jej zwolennikiem niż Newton [...]. Przez religię naturalną rozumiem zasady moralności wspólne całemu rodzajowi ludzkiemu. [...] skoro Bóg wszystkim ludziom dał te same zmysły, to wynikają stąd te same u wszystkich potrzeby, te same uczucia, a więc i te same pierwotne pojęcia, które są wszędzie podstawą społeczności [...]. Prawo naturalne nie jest niczym innym niż tym prawem, które jest znane w całym świecie: czyń drugiemu, co chciałbyś, by tobie

³⁰ Vide B. Young, *Newtonianism and the Enthusiasm of Enlightenment*, „Studies in History and Philosophy of Science” 2004, nr 35.

³¹ Voltaire, *Oeuvres*, t. 16, *Dictionnaire philosophique*, Paris 1838, s. 742 (tłum. własne).

czyniono [...]. Dlatego Newton uważał, że skłonność, jaką mamy do życia w społeczeństwie, jest podstawą prawa naturalnego”³².

Metafora światła płynącego z „góry”, pojęcie „Istoty Najwyższej”, wizja harmonii panującej zarówno w świecie przyrody, jak i w świecie ludzkim — to elementy filozofii wczesnego, umiarkowanego oświecenia. Rewolucja naukowa już się dokonała, ale na tym etapie jeszcze nie doszło do całkowitego zerwania z dawnymi wyobrażeniami (aczkolwiek z punktu widzenia doktryny Kościoła katolickiego i tak są to poglądy niedopuszczalne). Co ważne, przedstawiciele umiarkowanego oświecenia nie tylko są w większości deistami, ale również zwolennikami monarchii (konstytucyjnej), proponują reformy, a nie rewolucje — dotyczy to Hobbesa, Leibniza, Locke’a, Voltaire’a, Montesquieu czy Gibbona.

Sytuacja zmienia się — radykalizuje — w drugiej połowie XVIII w. Jonathan Israel nazwał ten nurt „oświeceniem radykalnym”: filozofowie stają się ateistami, materialistami, przestają ufać monarchii i powoli wchodzą na drogę prowadzącą w kierunku rewolucji (zarówno amerykańskiej, jak i francuskiej). Tym samym dochodzimy do trzeciej, najmniej znanej formuły prawa naturalnego w filozofii oświeceniowej. Jest ona specyficzna i ważna przynajmniej z dwóch względów: po pierwsze, jest to propozycja utrzymania kategorii uniwersalnego prawa naturalnego (*droit naturel*) dotyczącego wszystkich ludzi, ale w perspektywie całkowicie „znaturalizowanej”, materialistycznej i radykalnie zsekularyzowanej. Po drugie, spór między zwolennikami „umiarkowanej”, deistycznej koncepcji prawa naturalnego a zwolennikami wersji „radykalnej” oddziaływał na debaty towarzyszące uchwalaniu Deklaracji niepodległości Stanów Zjednoczonych w 1776 r. i Deklaracji praw człowieka i obywatela w 1789 r. Odwołania do „Istoty Najwyższej” lub „Boga natury” (*nature’s God*) były wynikiem kruchego kompromisu (w Konstytucji Stanów Zjednoczonych z 1787 r. nie ma już żadnej wzmianki tego rodzaju). Można również powiedzieć, że ta radykalna wersja kategorii prawa natury, całkowicie „odczarowana”, była „trzecią drogą” rozwoju interpretacji prawa natury w ogóle — obok interpretacji klasycznej/tomistycznej, oraz umiarkowanej, „mieszcząsko”-liberalnej. W XVIII w. taka propozycja nie miała większych szans na powszechną akceptację, a tym bardziej na wykorzystanie w projektach politycznych.

Przedstawiciele radykalnego oświecenia, którzy podjęli problematykę prawa naturalnego, zaliczają się do kilku grup. Pierwsza to encyklopedyści (Diderot, Jaucourt), druga to materialści (La Mettrie, Holbach), trzecia zaś to progresywiści (Turgot, Condorcet). Oczywiście te kategorie się przenikają — encyklopedyści byli w większości materialistami. Łączyła ich próba skonstruowania tego, co J. Israel nazwał „oświeceniowymi prawami człowieka [...] ukonstytuowanymi na niekwestionowanym uniwersalizmie moralnym” albo „uniwersalistyczną etyką opartą wyłącznie na «dobru powszechnym», na sprawiedliwości i równości”³³. Nowatorski i zarazem radykalny charakter oświeceniowej

³² Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, tłum. H. Koczevska, Warszawa 1956, s. 32, 36.

³³ J. Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*, Oxford 2011, s. 937; idem, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and Emancipation of Man*, Oxford 2006, s. 808.

koncepcji prawa naturalnego wynika z dwóch równie nowatorskich i radykalnych założeń filozoficznych: pierwszym jest skrajny materializm (naturalizm w wersji scjentyistycznej), drugim zaś naturalistyczna etyka.

Materializm dojrzałego oświecenia oznacza przeformułowanie pojęcia natury w duchu scjentyzmu, naturalizmu i determinizmu, a w konsekwencji również rozumienie prawa naturalnego ulega głębokiemu przekształceniu. W filozofii od Platona do Descartesa przyjmowano wizję człowieka opartą na dualizmie psychofizycznym, ale w drugiej połowie XVIII w. dominuje już obraz „człowieka-maszyny”. Jak pisał La Mettrie: „Skoro wszystkie zdolności duszy zależą tak bardzo od swoistej budowy mózgu i całego ciała, że najwidoczniej są tej budowy wynikiem, mamy tu do czynienia z maszyną wielce oświeconą. Gdyby bowiem człowiek, jedyny wśród zwierząt, otrzymał w udziale prawo naturalne, czyż przestałby z tego powodu być maszyną?”³⁴. Człowiek, istota całkowicie naturalna, jest częścią przyrody i podlega tym samym prawom, co wszystkie inne elementy przyrody ożywionej i nieożywionej. Zdaniem Kathleen Wellman: „La Mettrie nie znalazł żadnego dowodu na istnienie Boga, który obdarowałby swoje stworzenie prawem naturalnym, ani na to, że jakieś przez Boga dane atrybuty pozwalają odróżnić człowieka od zwierzęcia. Niemniej wciąż utrzymywał, że nawet jeśli człowiek może być opisany jako wyposażony we wrodzone prawo naturalne, to nie stoi to w sprzeczności z opisaniem go jako maszyny”³⁵.

Z takiego punktu widzenia — jak ujął to Pierre Simon de Laplace, udzielając Napoleonowi słynnej odpowiedzi — nie ma już potrzeby podtrzymywania hipotezy o istnieniu Boga ani jakiegokolwiek innej siły wyższej. Nie oznacza to jednak, że miejsce Boga po prostu zajmuje człowiek: wbrew powierzchownym opiniom miejsce człowieka w ramach filozofii oświeceniowej nie jest szczególnie eksponowane — La Mettrie uznawał za oczywiste, że człowiek jest jednym ze zwierząt i to niekoniecznie lepszym od pozostałych. Co więcej, z jego punktu widzenia również zwierzętom przysługuje prawo naturalne: „Aby wszakże rozstrzygnąć, czy zwierzęta, te istoty pozbawione mowy, otrzymały prawo naturalne, należałoby się powołać na oznaki [...], jeżeli oznaki takie istnieją. Fakty zdają się za tym przemawiać [...]. Prawa naturalnego zniweczyć niepodobna. Jego piętno jest tak mocno wyryte w sercach wszystkich zwierząt, iż nie wątpię, że nawet najdziksze, najdrapieżniejsze z nich doznają w pewnych chwilach wyrzutów sumienia”³⁶.

Argumenty francuskiej filozofii można uznać za naiwne, niemniej warto pamiętać, że jego *Człowiek-maszyna* jest punktem, w którym rozpoczyna się w zachodniej myśli dyskusja nad prawami zwierząt. Kiedy La Mettrie pisał o prawie naturalnym, oczywiście miał na myśli już coś zasadniczo innego niż Cyceon czy Tomasz z Akwinu: „Jak określić prawo naturalne? Jest to uczucie, które nas poucza o tym, czego nie powinniśmy czynić, ponieważ nie chcielibyśmy, aby nam to uczyniono [...]. Widzimy więc, że prawo naturalne jest tylko poczuciem wewnętrznym należącym do dziedziny wyobraźni, podobnie jak wszystkie inne, do których zaliczamy także myśl. Posiadanie go nie zakłada zatem

³⁴ J.O. de la Mettrie, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, Warszawa 1953, s. 63.

³⁵ K. Wellman, *La Mettrie: Medicine, Philosophy, and Enlightenment*, London 1992, s. 199.

³⁶ *Ibidem*, s. 49–52.

oczywiście ani wychowania, ani objawienia, ani prawodawcy, chyba że — śmiesznym obyczajem teologów — będzie się je mieszać z prawami społecznymi³⁷.

„Nie czyni drugiemu, co tobie niemiłe” — taka jest treść prawa naturalnego zdaniem filozofów późnego oświecenia. Na tej podstawie konstruuje oni projekt znaturalizowanej etyki. Moralność nie ma żadnych podstaw metafizycznych. Głównym dogmatem etyki naturalistycznej jest „dążenie do szczęścia” (postulat wpisany w 1787 r. do Konstytucji Stanów Zjednoczonych). Jak pisał Gabriel B. de Mably: „Myślę tedy, że natura stworzyła ludzi jako istoty absolutnie równe, nieposiadające więc jedne nad drugimi żadnych praw, i absolutnie wolne. Natura nie stworzyła królów, urzędników, poddanych czy niewolników — to jest zupełnie oczywiste; podyktowała nam zaś tylko jedno prawo: winniśmy pracować nad naszym własnym szczęściem³⁸. Czyny zgodne z naturą są dobre, ponieważ natura jest dobra, a człowiek jest z natury dobry. To założenie odróżnia oświeceniowych optymistów (w tym gronie również Rousseau) od wcześniejszych pesymistów i sceptyków, np. Machiavellego i Hobbesa³⁹. To, co prowadzi do szczęścia, nie szkodzić innym, jest dobre (u Holbacha: „Człowiekiem cnotliwym jest ten, dla którego stałym celem wszystkich czynów jest szczęście bliźnich, a człowiekiem występny ten, kto postępowaniem swym dąży do unieszczęśliwienia ludzi, z którymi żyje⁴⁰).

Jeśli normy moralne wyprowadzane są z natury człowieka, to natura człowieka (jakościowo nie inna niż natura w ogóle) jest również źródłem prawa naturalnego. Z punktu widzenia D. Diderota warunkiem uniwersalności prawa naturalnego oraz „instynktu społecznego” jest jedynie zasadnicze podobieństwo fizyczne ludzi: mamy wszyscy bardzo podobne lub te same pragnienia, ponieważ jesteśmy wszyscy bardzo podobni lub tacy sami pod względem fizjologicznym: „Nie mamy nic więcej wspólnego z innymi istotami ludzkimi, aniżeli organiczne podobieństwo formy, aniżeli te same pragnienia, skłonność do tych samych przyjemności i awersja do tych samych cierpień. Oto są elementy czyniące człowieka tym, czym on jest, i które powinny stanowić podstawę wszelkiej odpowiedzialności dla niego moralności⁴¹. Tym, co stałe, uniwersalne i powszechne, jest fizyczność człowieka. Umowa społeczna — zdaniem Diderota — prowadzi do powstania państwa nie dlatego, że ludzie są równi w jakimś abstrakcyjnym sensie, ale dlatego, że są do siebie podobni fizycznie i fizjologicznie. Mówiąc krócej: prawo naturalne to prawo fizjologii.

Co szczególnie ważne, właśnie tego typu interpretacja prawa naturalnego legła u podstaw aktów prawnych mających rewolucyjny charakter; jak to ujął J. Habermas, „powoływanie się na klasyczne prawo naturalne nie miało charakteru rewolucyjnego; powoływanie się na nowożytne prawo naturalne — owszem [...]. Aktem upożytywnienia prawa naturalnego w Ameryce i we Francji była deklaracja praw podstawowych⁴².

³⁷ *Ibidem*, s. 55–56.

³⁸ G.B. de Mably, *Pisma wybrane*, tłum. D. Malewska, Warszawa 1956, s. 8.

³⁹ *Vide* A. Strugnell, *Diderot's Politics. A Study of the Evolution of Diderot's Political Thought after the Encyclopédie*, Berlin 2012, s. 6.

⁴⁰ P.H. Holbach, *System przyrody*, tłum. K. Szaniawski, Warszawa 1957, s. 180.

⁴¹ D. Diderot, *Political Writings*, Cambridge 2012, s. 67.

⁴² J. Habermas, *Prawo naturalne i rewolucja...*, s. 114–115.

Chodzi rzecz jasna o Deklarację niepodległości z 1776 r. oraz Deklarację praw człowieka i obywatela z 1789 r. W istocie należałoby wziąć pod uwagę również inne ówczesne akty, m.in. konstytucje: amerykańską z 1787 r. i francuskie z 1791 i 1793 r., a także konstytucję polską z 1791 r. — w tej ostatniej wprowadziło słowo „natura” nie pada, ale stwierdza się, że „wszelka władza społeczności ludzkiej początek swój bierze z woli narodu”. W ramach tych deklaracji i konstytucji dokonuje się ostateczne przejście od klasycznie rozumianego prawa naturalnego do uprawnień naturalnych w sensie Habermasowskim.

Zarówno Deklaracja niepodległości, jak i Deklaracja praw człowieka i obywatela wskazują „prawa człowieka” określone jako „naturalne, niezbywalne i święte” tudzież „oczywiste i nienaruszalne”. Wśród naturalnych praw wymienia się wolność, równość, własność prywatną, wolność słowa i wyznania, bezpieczeństwo.

Ale też obie te deklaracje bezpośrednio odwołują się do Boga i do „Istoty Najwyższej” (*l'Etre supreme*), podobnie jak polska konstytucja z 1791 r. Okazuje się, że *de facto* rewolucyjne prawodawstwo entuzjastycznie „odczarowuje” prawo naturalne i przeprowadza jego „upozytywnienie”, jednak nie rezygnuje z jego metafizycznego, boskiego źródła wbrew propozycjom radykalnych materialistów. Dlaczego?

Jak sądzę — i jest to konkluzja niniejszego artykułu — w końcu XVIII w. doszło do sporu pomiędzy zwolennikami umiarkowanej i radykalnej interpretacji prawa naturalnego. Pierwsi dostrzegali konieczność „upozytywnienia” tej kategorii, ale nie zamierzali rezygnować z uznania Boga lub „Istoty Najwyższej” za źródło prawa naturalnego. Drudzy, przeciwnie, postulowali całkowitą naturalizację, radykalne upozytywnienie w duchu materializmu i etyki naturalistycznej. Spór ten nie miał charakteru tylko teoretycznego, „akademickiego”, ale rozgrywał się między autorami poszczególnych aktów prawnych: o ile w deklaracjach z 1778 i 1789 r. odwołanie do siły wyższej się pojawia, o tyle w amerykańskiej konstytucji nie ma już ani słowa o Bogu, podobnie jak w projekcie konstytucji Republiki Francuskiej autorstwa Condorceta ani w tzw. jakobińskiej konstytucji z 1793 r. Ostatecznie zwolennicy opcji radykalnej przegrali — podjęta przez nich próba pełnej naturalizacji, całkowitego „upozytywnienia” prawa naturalnego została porzucona jako zbyt daleko idąca — nawet Maximilien de Robespierre zdecydowanie popierał „kult Istoty Najwyższej” i był bardzo podejrzliwy wobec filozofów materialistów, podobnie jak jego mistrz J.-J. Rousseau. Gdyby — ale to temat na zupełnie inny artykuł — porównać odrzucony projekt konstytucji (żyrondistowskiej) napisanej przez Condorceta z konstytucją jakobińską z 1793 r. autorstwa Louisa de Saint-Justa, dostrzegliśmy, że ta pierwsza czerpie z dorobku radykalnych materialistów, podczas gdy druga odwołuje się do Rousseau.

Można powiedzieć, że projekt etyki naturalistycznej i materialistyczna wizja *droit naturel* to zarówno niedokończona, jak i zapomniana faza procesu „odczarowywania” kategorii prawa naturalnego. Niedokończona, ponieważ akty prawne i deklaracje z końca XVIII w. pozostały przy uznaniu Boga lub *l'Etre supreme* jako źródła prawa naturalnego, a zapomniana, ponieważ zazwyczaj pomija się ją w opracowaniach historii doktryn prawnonaturalnych. W sporze zwyciężyła opcja umiarkowana, reprezentowana przez m.in. Montesquieu, Voltaire’a i Rousseau.

IV. Zakończenie

Czy wobec powyższych spostrzeżeń można stwierdzić, że proces nowożytnego „odczarowania” koncepcji prawa naturalnego pozostał niedokończony? I tak, i nie. Z jednej strony najbardziej bezkompromisowo naturalistyczna, materialistyczna i ateistyczna wersja tego procesu została porzucona, a w aktach prawnych z końca XVIII stulecia nadal uznawano metafizyczne źródło prawa naturalnego. Z drugiej strony przekształcenie tej kategorii okazało się przecież bardzo głębokie, bez względu na to, czy ktoś uzna to zjawisko za pożądane, czy za katastrofalne. Utrzymano postulat uniwersalności prawa naturalnego, ale stało się ono fundamentem uzasadniającym demokratyczną formę rządów zarówno w wersji liberalnej (amerykańskiej), jak i republikańskiej (francuskiej); co więcej, w ramach „odczarowanego” prawa naturalnego stało się możliwe wskazanie uniwersalnych uprawnień naturalnych w postaci praw człowieka. Jeśli nawet deklaracja taka była ogłaszana „w imieniu Istoty Najwyższej”, to obejmowała postulat równości wobec prawa, wolności religijnej, poszanowania własności prywatnej itd.

Jest to wyraźnie widoczne w pismach politycznych T. Paine’a, który z jednej strony przerzucił bezpośredni pomost między *natural law* a *natural rights* — te ostatnie traktowane są jako *rights of man*: „Człowiek nie po to wchodzi do społeczeństwa, by stał się gorszym, niż był wcześniej, ani nie po to, by miał mniej praw, niż uprzednio, lecz po to, by jego prawa były lepiej zabezpieczone. Jego naturalne uprawnienia [*his natural rights*] są podstawą wszystkich jego praw obywatelskich [*his civil rights*]. [...]. Wszystkie prawa obywatelskie wyrastają z prawa naturalnego”⁴³. Jednocześnie Paine uznawał, że źródłem prawa naturalnego jest Bóg — i wcale nie kłóciło się to z jego skrajnym republikanizmem, antymonarchizmem i egalitaryzmem: „Wierzę, że istnieje jeden Bóg, i żaden inny; mam też nadzieję na szczęście w innym życiu. Wierzę w równość ludzi [...]. Nie wierzę w zasady wyznawane przez Kościół żydowski, ani przez Kościół rzymski, ani grecki, ani turecki, ani protestancki, ani przez żaden inny znany mi Kościół. Mój własny rozum jest moim Kościołem”⁴⁴. Jeśli można wyróżnić trzy etapy „odczarowania” prawa naturalnego i jeśli uznamy, że trzeci etap pozostał tylko postulatem radykalnych filozofów materialistów, to stanowisko reprezentowane przez Paine’a jest wyrazem maksimum tego, co udało się osiągnąć.

Na koniec trzeba jednak podkreślić, że niedokończenie „odczarowania” prawa naturalnego u schyłku oświecenia miało również inne konsekwencje. Trudno nie zwrócić uwagi na to, że wspomniane wcześniej akty prawne, deklaracje i konstytucje z ostatnich dwóch dekad XVIII w. pomijały prawa kobiet oraz prawa przedstawicieli mniejszości etnicznych, o prawach zwierząt nawet nie wspominając. A przecież te wątki pojawiły się u filozofów materialistów, ale pozostały postulatami niespełnionymi. Wspomniałem, że La Mettrie kategorię prawa naturalnego rozciągał na zwierzęta. Condorcet natomiast nawoływał — bezskutecznie — by w Deklaracji praw człowieka i obywatela oraz w konstytucji uznać, że prawa naturalne dotyczą również kobiet. Jeśli przyjmiemy,

⁴³ T. Paine, *Political Writings*, Cambridge 2000, s. 86–87.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 267–268.

że każdemu człowiekowi przysługują te same naturalne uprawnienia uzasadnione powszechnością rozumu i powszechnością odczuć moralnych, to w takim samym stopniu przysługują one mężczyznom, jak i kobietom: „W postępie umysłu ludzkiego należy uznać za najdonioślejsze dla powszechnego szczęścia całkowite obalenie przesądów ustanawiających nierówne prawa dla mężczyzn i dla kobiet, niekorzystne nawet dla strony uprzywilejowanej. Daremnie usiłowano, by usprawiedliwić te przesady czy to różnicą budowy fizycznej, czy też różnicą w inteligencji, wrażliwości moralnej, jakich usiłowano się dopatrzeć. Jedynym źródłem tej nierówności jest nadużycie siły i nadaremnie usiłowano ją później usprawiedliwić przy pomocy sofizmatów”⁴⁵.

Gdyby projekt „odczarowania” prawa naturalnego miał zostać konsekwentnie doprowadzony do końca, to uniwersalny charakter tego prawa obejmowałby również kobiety, przedstawicieli mniejszości etnicznych oraz inne istoty żywe. Tak się jednak nie stało. Takie postulaty pozostały jedynie w pismach radykalnych przedstawicieli oświecenia, ale już nie znalazły uznania wśród ówczesnych prawodawców. Dopiero w XX w. powrócono do tych pomysłów, lecz wtedy zakwestionowano zasadność uniwersalnych roszczeń prawa naturalnego, stąd problem w znacznej mierze pozostaje nierozwiązany.

Bibliografia

- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Dzieła wszystkie, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Bobbio N., *Liberalizm i demokracja*, tłum. P. Bravo, Znak, Warszawa 1998.
- Bobbio N., *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago 1993.
- Cyceron M.T., *O państwie. O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Antyk, Kęty 1999.
- Condorcet N. de, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. B. Suchodolski, PWN, Warszawa 1957.
- Dann O., *Einleitung*, [w:] *Naturrecht — Spataufklärung — Revolution*, red. O. Dann, D. Klippel, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995.
- Diderot D., *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Grotius H., *O prawie wojny i pokoju*, tłum. R. Bierzanek, PWN, Warszawa 1957.
- Habermas J., *Klasyczna nauka o polityce a filozofia społeczna*, [w:] J. Habermas, *Teoria i praktyka*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983.
- Habermas J., *Prawo naturalne i rewolucja*, [w:] J. Habermas, *Teoria i praktyka*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983.
- Hochstrasser T.J., *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Holbach P.H., *System przyrody*, tłum. K. Szaniawski, PWN, Warszawa 1957.
- Israel J., *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*, Oxford University Press, Oxford 2011.

⁴⁵ N. de Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. B. Suchodolski, Warszawa 1957, s. 236.

- Israel J., *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and Emancipation of Man*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Kelly J., *Historia zachodniej teorii prawa*, tłum. D. Pietrzyk-Reeves et al., WAM, Kraków 2006.
- Klemmer H., *Vom Recht der Natur zur Natur des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin 1984.
- Laskowski J., *Prawo naturalne*, „Prawo Kanoniczne” 1991, nr 34.
- Łuszczzyńska M., Łuszczzyński A., *Autorytarne prawa naturalne? Kilka uwag o negatywnym potencjale pozytywnych idei*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2017, t. 39, nr 2, <https://doi.org/10.19195/2300-7249.39.2.1>.
- Mably G.B. de, *Pisma wybrane*, tłum. D. Malewska, PWN, Warszawa 1956.
- Maciejewski M., *Doktrynalne ujęcie relacji prawo naturalne — prawo stanowione od starożytności do czasów oświecenia*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 2015, vol. 8, nr 2, <https://doi.org/10.4467/20844131KS.15.007.3813>.
- Maciejewski M., *Odniesienia między prawem naturalnym i prawem stanowionym w wybranych doktrynach filozoficznych, politycznych i prawnych*, [w:] *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury — tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, red. P. Kaczmarek, Ł. Machaj, Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, Wrocław 2010.
- Merkwa M., *U źródeł nowożytnego rozumienia praw jednostki na przykładzie koncepcji uprawnień naturalnych Thomasa Hobbesa*, „Humanities and Social Sciences” 2014, vol. XIX, nr 21(4), <https://doi.org/10.7862/rz.2014.hss.60>.
- Mettrie J.O. de la, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, PWN, Warszawa 1953.
- Paine T., *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Pakaluk M., *From Natural Law to Natural Rights in John Locke*, [w:] *The Modern Turn*, red. M. Rohlf, The Catholic University of America Press, Washington 2017.
- Raburski T., *Amerykański język praw podmiotowych a demokracja*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2014, t. 3, nr 1, <https://doi.org/10.14746/fped.2014.3.1.4>.
- Salij J., *Prawo naturalne i prawa stanowione w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2017, nr 26/2.
- Scattola M., *Before and after Natural Law. Models of Natural Law in Ancient and Modern Times*, [w:] *Early Modern Natural Law Theories*, red. T.J. Hochstrasser, P. Schröder, Springer Science, Berlin 2013.
- Schröder J., *The Concept of (Natural) Law in the Doctrine of Law and Natural Law of the Early Modern Era*, [w:] *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe*, red. L. Daston, M. Stolleis, Routledge, London 2016.
- Strugnell A., *Diderot's Politics. A Study of the Evolution of Diderot's Political Thought after the Encyclopédie*, Springer Science, Berlin 2012.
- Śmiałowski J., *Pojęcie natury i prawa naturalnego w koncepcjach kontraktualistycznych*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1994, t. 56, nr 4.
- Tokarczyk R., *Historia filozofii prawa w retrospektywie prawa natury*, Temida2, Białystok 1999.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Belch, Veritas, Londyn 1978.
- Wellman K., *La Mettrie: Medicine, Philosophy, and Enlightenment*, Duke University Press, London 1992.
- Wesel U., *Geschichte des Rechts: Von der Frühformen bis zur Gegenwart*, C.H.Beck Verlag, München 2008.
- Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, tłum. H. Koczevska, PWN, Warszawa 1956.
- Voltaire, *Oeuvres*, t. 16, *Dictionnaire philosophique*, Paris 1838.
- Young B., *Newtonianism and the Enthusiasm of Enlightenment*, „Studies in History and Philosophy of Science” 2004, nr 35, <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2004.06.011>.
- Zientkowski P., *Prawa człowieka prawem natury — źródło czy tożsamość? Refleksja nad koncepcją praw człowieka w cywilizacji Zachodu*, „Świat Idei i Polityki” 2010, nr 10.