



1(1)/2010

BOGDAN SZLACHTA

Natura (ludzka) jako problem filozoficzno-polityczny

Tytuł zapowiada rozważania fundamentalne. Nie dość, że wprowadzony został do niego termin „natura”, skłaniający do uważnego przyjrzenia się różnym jego konotacjom dawniej i dziś (czego jednak nie dokonamy w dostatecznie szerokim zakresie z uwagi na objętość tego tekstu, mimo zawężenia wskazanego w nawiasie), to kieruje on ku dziedzinie nazwanej filozoficzno-polityczną, korespondującej z dziedziną w znacznym zakresie odmienną, mianowicie filozoficzno-prawną¹. Niepodobna jednak oczekiwać

¹ W co najmniej kilku tekstach podejmowałem problematykę pojawiającą się „na styku” obu tych dziedzin (dość wymienić tylko trzy z nich, nieznane zapewne autorom innych tekstów publikowanych w tym numerze nowego pisma politologicznego: *Nowożytny przełom w pojmowaniu prawa naturalnego*, [w:] *Kształtowanie postawy obywatelskiej*, red. P. Lenartowicz, Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego, Kraków 1997, s. 35-80 (wyd. II: Kraków 1999); *Natura (także ludzka) jako obiektywna podstawa prawa*, [w:] *Obiektywna podstawa prawa. Wybór pism Czesława*

wyczerpujących rozważań od autora tekstu tak krótkiego, jak przedstawiany Czytelnikowi; jego autor stawia jako cel raczej skompletowanie ogólnych uwag wprowadzających w rozważania znacznie głębsze i rozleglejsze, które istotnie podejmują Autorzy innych tekstów pomieszczonych w pierwszym numerze nowego pisma. Uwagi te prowadzić będą w kilku kierunkach: najpierw należy ujawnić powód zawężenia wskazanego w nawiasie i jego skutki dla rozważań filozoficzno-politycznych (i filozoficzno-prawnych); później wykazać problematyczność obierania takiego punktu odniesienia dla rozważań filozoficzno-politycznych i filozoficzno-prawnych, który wyznawcy rozmaitych koncepcji prawno-naturalnych kojarzyli z naturą (ludzką); wreszcie, gwoli dopełnienia zapowiedzianych uwag, przedstawić niektóre propozycje, które są składane dzisiaj, gdy odwoływanie się do natury (ludzkiej) uznane zostało nie tylko za problematyczne, ale wręcz za zasadniczo błędne.

Zacznijmy od uwag historycznych, trzy bowiem propozycje traktowania o naturze wydają się wpływowe w badaniach filozoficzno-politycznych i filozoficzno-prawnych. Dwie pierwsze kojarzy się niekiedy w literaturze z dziedzictwem Sokratesa, z którego dociekań mają wyrastać zarówno tak zwana tendencja intelektualna lub „racjonalistyczna”, jak i tak zwana tendencja praktycystyczna; jedna, którą rozwijać mieli zwłaszcza Platon i Arystoteles, a po nich stoicy i chrześcijanie, i druga, która wiązana jest z poszukiwaniami cyników, cyrenaików i epikurejczyków. Propozycja pierwsza kierować więc będzie naszą uwagę ku realistycznemu stanowisku w sporze o uniwersalia, czyli ku skojarzeniu natury ludzkiej z powszechnikiem, który określać będzie to, co charakterystyczne dla człowieczego gatunku, zazwyczaj wiążąc te treści ze skłonnościami występującymi w każdym jego przedstawicielu i to bez względu

*Martyniaka, Antoniego Szymańskiego i Ignacego Czumy, Księgarnia Akademicka, Kraków 2001 (seria „Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej”), s. vii-xxxii; oraz *Natural Law and Natural Rights. Some aspects of classical and modern legal thought*, [w:] *Rozważania o nauce i dogmatyce prawa, „Acta Academiae Modrevianaee”, red. J. Malec, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne, Kraków 2002, s. 111-128. Rozważania zawarte stanowią podstawę dla uwag sformułowanych w tekście *Natura ludzka jako podstawa norm prawa naturalnego. Rzecz o różnych koncepcjach prawa naturalnego*, który wkrótce ma się ukazać w zbiorze szkiców z historii myśli politycznej nakładem krakowskiej oficyny wydawniczej Księgarnia Akademicka.**

na jego świadomość występowania w nim tych skłonności (nazywanych zresztą przyrodzonymi, czyli naturalnymi właśnie, „wpiśnianymi” w ludzką naturę gatunkową). Poznawcze uchwycenie tych skłonności, rozpoznanie zatem treści natury gatunkowej, miało pozwalać na wskazanie norm je chroniących, zapewniających zatem również lub nakłaniających do podejmowania działań odpowiadających tym skłonnościom; z tego powodu zasadne na gruncie tego ujęcia jest mówienie o przyrodzonych uprawnieniach do dokonywania czynów odpowiadających skłonnościom przyrodzonym, w tym – jak uczył Arystoteles – skłonności do pozostawiania przy życiu, skłonności do płodzenia potomstwa i wychowywania go, skłonności do pozostawiania z innymi w pokoju (zwanej skłonnością do życia społecznego) i wreszcie skłonności do poznawania tego, co ogólne, tj. w szczególności treści skłonności wspólnych wszystkim przedstawicielom ludzkiego gatunku. Gdy propozycja ta stała się podstawą dla rozważań o fundamentach porządku wiążącego wszystkich przedstawicieli gatunku ludzkiego, łatwo było dociec, że w pierw miejsce konieczne było rozpoznanie przyrodzonych skłonności – w przypadku trzech pierwszych z nich niezależnych od pracy ludzkiego intelektu, w przypadku skłonności do poznawania tego, co ogólne, zależnych nie tyle od postanowienia podmiotu, ile od aktywności w oparciu o to, co ją poprzedza, co ją wywołuje. Rozpoznanie tych treści stawało się punktem początkującym ewentualny trud intelektu prowadzący do ustalenia, jakie normy winna honorować wola, by zachowania podmiotu nie przeczyły temu, co odpowiada gatunkowej naturze ludzkiej. Schemat rozumowania, kierujący nie ku „naturze jako takiej”, ile właśnie ku naturze gatunkowej człowieka (co już uzasadnia zawężenie zawarte w nawiasie pojawiającym się w tytule niniejszego szkicu), jest więc niezwykle prosty: treść natury gatunkowej, poznawalnej dla ludzkiego intelektu, wyznacza podstawę, do której winien się odnieść poznawczo intelekt, by wskazać normy odpowiadające tej naturze, normy prawa naturalnego skłonności te chroniącego².

2 Dodajmy na marginesie, że rozstrzygnięcie to ma niebagatelne znaczenie dla projektów etycznych, także dziś przywoływanych zwłaszcza przez zwolenników tradycji tomistycznej lub arystotelesowsko-tomistycznej, a także dla niektórych wyznawców tradycji prawno-naturalnej. Wystarczy przywołać zdanie Arystotelesa, by dostrzec wagę tego rozstrzygnięcia:

Pewną odmianę tego schematu możemy odnaleźć u Cyncerona, wiążanego z tradycją stoicką rzymskiego myśliciela aktywnego u schyłku republiki (I w. przed Chr.), który zbliżał się do innych stanowisk niż realizm pojęciowy, nie uwypuklał więc tak znacząco odmienności natur poszczególnych gatunków. Ale nawet ten autor, kluczowy dla tradycji republikańskiej, zwykł przecież głosić, że prawo

jest to zaszczepiony w naturę najwyższy rozum, który nakazuje, co trzeba czynić, i zakazuje, czego czynić nie należy. Ten sam rozum utwierdzony i udoskonalony w ludzkim umyśle jest prawidłem postępowania człowieka³.

„Rozum zaszczepiony w naturę”, nie tylko ludzką, jest jednak utwierdzony i udoskonalony jedynie w umyśle człowieka; nie jest on z nim identyczny, ale może być przezeń rozpoznany, by dać „początek prawu stanowionemu”, wywodzonemu „z prawa przyrodzonego”, będącego z jednej strony „istotą natury”, z drugiej „myślą i rozumem mędrca”, z trzeciej wreszcie „miernikiem niesprawiedliwości i sprawiedliwości”⁴, stanowiącej „jedyną więź społeczności ludzkiej”, jaką daje „jedyne prawo, którym jest prawy

„to, co jest zgodne z prawem jest przeważnie identyczne z tym, co dyktuje dzielność etyczna w ogóle; wszak prawo nakazuje postępować zgodnie ze wszystkimi cnotami, nie pozwala zaś postępować w sposób podyktowany przez którąkolwiek z wad. Wszystko zaś, co prowadzi do dzielności etycznej w ogóle kształtowane jest przez postanowienia prawne” (*Etyka nikomachejska*, 1139b, przekł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1956). Związek między zachowaniami, do których skłania cnota, należycie ukształtowana sprawność moralna oraz zachowaniami dyktowanymi przez prawo może się ostać pod warunkiem dostosowywania obu zachęt (z cnoty i z prawa) do wspólnego punktu odniesienia, jakim jest właśnie natura gatunkowa, tj. zespół wpisanych w nią skłonności. To z kolei tłumaczy (często powtarzaną tezę, iż prawo wiąże od wewnątrz i od zewnątrz, tj. raz na poziomie poprzedzającym dyktat zewnętrzny pochodzący ze stwierdzonego prawa ewentualnie wspieranego obawą przed zastosowaniem sankcji przymusu gwoili dostosowania zachowań do wymagań natury, dwa na poziomie świadomie stosowanych reguł prawnych).

3 *O prawach* I.6.18, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 2, przekł. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1960, s. 207.

4 Tamże, I.6.19, s. 208.

rozum w nakazach i zakazach”⁵. Nie mnożąc cytatów dopowiedzmy: Rzymianin kojarzy naturę z rozumnością, do której ma się poznawczo odnosić ludzki intelekt, by rozpoznać wymagania natury (podawane zresztą „mniej konkretnie” niż w „intelektualnej” tradycji sokratejskiej, być może problematycznej dla oryginalnej wersji samego Sokratesa, którą niekiedy kojarzy się z ciągłym, niekonkluzywnym poszukiwaniem, a nawet nazywa niekiedy „deliberowaniem” zrywającym z perfekcjonistycznym ujęciem między innymi Platona i Arystotelesa oraz chrześcijańskich autorów do nich nawiązujących, zwłaszcza w rodzaju św. Tomasza z Akwinu). Także u Rzymianina mamy do czynienia ze znanym nam już schematem

5 Tamże, I.15.42, s. 221. Powiada Cyceron gdzie indziej o „prawdziwym prawie, prawie rzetelnego rozumu, zgodnym z naturą, zasianym do umysłów wszystkich ludzi, niezmiennym i wiecznym, które nakazując wzywa nas do wypełniania powinności, a zakazując odstrasza od występków; którego jednak nakazy i zakazy oddziałują tylko na ludzi dobrych, nie wzruszają natomiast ludzi złych. 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 (...). Jako prawo jedyne w swoim rodzaju, wieczne i nieodmienne, obejmuje zarówno wszystkie narody, jak i wszystkie czasy”, ukształtowane i obowiązujące za sprawą boga/natury/Rozumu wszechrzeczy (*O państwie*, III, 22, 33, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 2, dz. cyt., s. 133-134). I jeszcze jeden fragment: „Wszelkie cnoty rodzą się wszak stąd, że z natury skłonni jesteśmy do miłowania ludzi, co stanowi też podwalinę prawa (...). Jeśliby tedy prawa ustanawiane były tylko przez nakazy ludów, rozporządzenia władców i wyroki sędziów, to gdyby jakieś głosowanie lub uchwała pospółstwa uznała za stosowne, istniałoby też prawo do rozboju, do cudzołóstwa, do fałszowania testamentów. Skoro zdania i życzenia głupców mają tak wielką moc, że ich uchwały potrafią odmienić istotę rzeczy, to dlaczegoż nie miałyby nakazać, aby występki złe i zgubne miano za dobre i zbawienne? Albo dlaczegoż prawo mogłoby z niesprawiedliwości uczynić sprawiedliwość, a nie mogłoby zła przekształcić w dobro? A więc do rozróżnienia prawa dobrego od złego nie mamy innego sprawdzianu, jak naturę. Pozwala ona nam rozpoznać nie tylko sprawiedliwość i niesprawiedliwość, lecz w ogóle wszystko szlachetne i haniebane: stosownie do udzielonego nam przez rozum powszechny rozeznania rzeczy oraz zgodnie z początkowymi pojęciami o nich, wszczepionymi do naszych umysłów, czyny szlachetne przypisujemy cnotcie, a haniebane przywarom. Sprowadzanie zaś tej różnicy nie do natury, ale do mniemań ludzkich jest szaleństwem (...). Przecież cnota jest doskonałym rozumem, który na pewno opiera się na naturze” (*O prawach*, dz. cyt., I.16.44-45, s. 222-223; dwukrotne podkr. B.Sz.).

natury jako przedmiotu poznania dla aktywności normotwórczej ludzkiego intelektu, a nie „nagiej ludzkiej woli prawodawczej”. Co więcej, także u tego myśliciela natura-rozum (Rozum) jest więc zarówno podstawą ładu wiążącego wszystkich przedstawicieli gatunku ludzkiego, jak i – w istocie dzięki temu właśnie – podstawą więzi spajającej jednostki w uporządkowaną całość o charakterze politycznym. Moment polityczny (z pewnością nie kojarzony ze swobodnym poszukiwaniem, ale raczej z konkluzywnym stwierdzeniem treści natury-rozumu lub natury-Rozumu przez ludzki intelekt, ściślej: przez intelekt prawodawcy, który wiąże swoim stwierdzeniem wolę człowieka i ludzkiego prawodawcy) uzupełnia więc moment normatywny, nie jest wobec niego pierwszy, ale na nim nabudowywany (podobnie jak „moment etyczny”, „cnotliwociowy”). Dla nas atoli najważniejsze wydaje się inne stwierdzenie – natura, choć już nie „ściśle gatunkowa”, wciąż stanowi punkt oparcia dla ustaleń normatywnych intelektu, a za jego pośrednictwem dla aktywności politycznej przez te ustalenia porządkowanej.

Do idei rzymskich filozofów nawiązywali twórcy pierwszych chrześcijańskich koncepcji prawa naturalnego, zwłaszcza Ireneusz z Lyonu i Orygenes, stwierdzający nawet brak charakteru prawnego pozytywnych reguł, które przeczą normom prawa naturalnego, ale też utożsamiający wypisane w sercach ludzi prawo naturalne z prawem Bożym. Uwzględnienie przez chrześcijan „personalnego” wątku aktywności Boga w ustanawianiu treści natury, a przez to w dostarczaniu punktu oparcia dla norm prawa treści te chroniącego przez ludzki intelekt, problematyzowało abstrakcyjne ujęcie właściwe Grekom i Cyceronowi, wywołując dyskusję dotyczącą prymatu rozumnej natury albo woli „władczego” Boga-Prawodawcy⁶ oraz znaczenia arbitralnej woli Boga (Boga przecież wszechmocnego lub wszechmogącego) w ustalaniu miar sprawiedliwości. Charakterystycznym rysem wczesnochrześcijańskich koncepcji prawa naturalnego, identyfikowanego często z prawem Bożym, było nie tylko relacjonowanie prawa do Dekalogu i nakazu wzajemnej

⁶ Mimo różnic jednak, każdy z nich wzorem św. Augustyna (354-430) i św. Izydora z Sewilli (zm. 636), uznawać będzie słuszną za remedium przeciwko dysharmonii prawa ludzkiego i prawa naturalnego, z którym to pierwsze winno zawsze pozostawać w zgodzie, by nie zanegować człowieczeństwa ludzi poddanych prawu stanowionemu.

miłości, ale i wprowadzenie Objawienia jako centralnego zagadnienia w namyśle nad źródłami prawa naturalnego. Aż do wystąpienia arystotelików łacińskich dominowała koncepcja, często nazywana augustyńską, iż człowiek poznaje prawo naturalne nie dzięki przyrodzonemu rozumowi, ale dzięki Objawieniu albo w następstwie „przyłgnięcia do Boga” (św. Augustyn), co w pewnym zakresie problematyzowało samą zdolność poznawania natury jako takiej, która miała wszak „informować” o prawidłowościach – skłonnościach stanowiących podstawę dla norm prawidłowości te chroniących. W XIII w. Wilhelm z Auxerre, Aleksander z Hales i św. Bonaventura, nawiązujący do Arystotelesa „ponad głową” Augustyna, w pewnym zakresie uwzględniając „schrystianizowaną” gradualistyczną tradycję neoplatońską, znów zaczęli akcentować zdolność ludzkiego intelektu do rozeznawania dobra i zła „w naturze samej” oraz określać nakazy przyrodzonego rozumu mianem „zasad prawa naturalnego”. W ich ujęciu prawo to stało się ponownie prawem „prawego rozumu człowieka”, który nie podaje norm sprzecznych z przykazaniami objawionymi, ale też nie wyprowadza ich z „objawionego prawa Bożego”, lecz opiera na uprzednio rozpoznanej naturze (gatunkowej człowieka). Ten, jakże dawny przecież, sposób myślenia o naturze jako podstawie porządku miał podjąć św. Tomasz z Akwinu w swej racjonalistyczno-teleologicznej koncepcji traktującej o prawie naturalnym, chroniącym naturę gatunkową człowieka i stanowiącym o „normach i miarach prawości”⁷. W tym ujęciu, do którego wciąż wracają zwolennicy „perspektywy klasycznej”, Bóg był przyczyną sprawczą i celową wszystkich bytów, które aktualizują swą potencjalną naturę, osiągając pełnię wraz ze spełnieniem właściwego sobie celu (gatunkowego). Porządek natury był Jego dziełem jako transcendentnego Bytu doskonale rozumnego, podtrzymującego w istnieniu stworzenie teleologicznie zorientowane i hierarchicznie uporządkowane, mające części podporządkowane całości. Stoicką ideę wiecznego, uniwersalnego prawa Tomasz przedstawił jako zewnętrzny aspekt doskonałej mądrości Boga: prawo wieczne, utożsamiane z Jego rozumem, określało „konstytucje”, istoty gatunków. W porządku ludzkim pojawiało się ono na dwa sposoby: przez nadnaturalne Objawienie (*lex divina*,

7 *Suma teologiczna*, I-II, q. 90, a. 1, przekł. P. Bełch OP, Veritas, Londyn 1985.

wówczas miało charakter prawa Bożego pozytywnego) i przez naturalne skłonności racjonalnej natury ludzkiej ułatwiające dążenie do celu właściwego człowiekowi (skłonności i cel można było rozpoznać przyrodzonymi władzami ludzkiego umysłu, co pozwalało konstatować normy chroniące to, co w człowieku było prawem wiecznym, co było istotą jego natury). Bez potrzeby poznawania treści objawionych przez Boga rozum przyrodzony każdego, także nie znającego Jedyne Boga, także niewierzącego, zdolny był więc ustalić istotę gatunku, treść gatunkowej natury ludzkiej i skonstatować normy ją chroniące; inaczej: dotrzeć do prawdy zawartej w bycie⁸ i przydać jej ochronę. Wciąż kierujący wolą intelekt człowieka nie ma więc własnej prawdy i nie jest w stanie jej ustalać samodzielnie ani wspólnie z innymi podobnymi mu intelektami, winien natomiast poznawać samodzielnie lub we współpracy z innymi prawdę wszechrzeczy; nie jest on też władny arbitralnie kreować własnych norm, może natomiast poznawać naturę – byt własny, gatunkowy, a przez jego honorowanie powiększać (albo raczej umacniać wolność właściwą człowiekowi)⁹ i uzdalniać się do ustalania treści norm, które chronią jego trwanie i jego istotę (naturę gatunkową)¹⁰.

8 Prawda intelektu jest w istocie zależna od prawdy tkwiącej w jakiś sposób w rzeczach głównie z racji ich stosunku do intelektu Boga. Jak powiada E. Gilson „poznanie «wypływa» z prawdy, jak skutek ze swej przyczyny”. Prawda o człowieku mieści się nade wszystko w ludzkim intelekcie, ale w znaczeniu bezwzględnym mieści się ona w intelekcie Boga. „Istnieje zatem” – powiada dalej badacz średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej nie tylko w odniesieniu do Tomasza – „jedna tylko prawda wszechrzeczy w tym znaczeniu, że jedna jest tylko prawda Bożego intelektu i z niej to wywodzą się różnorodne prawdy poszczególnych rzeczy. Niemniej istnieje swoista prawda każdej rzeczy, przysługująca jej z tegoż tytułu, co i sama jej bytowość. Prawda ta, udzielona przez Boga każdemu bytowi, jest odeń nieodłączna, skoro rzeczy istnieją jedynie dlatego, że intelekt Boży użył im bytu. Stwórcze działanie Boga powołując byty do istnienia nadaje im tym samym pewną nieodłączną od nich prawdę: prawdę ich bytowości lub prawdę intelektu, który czyni ją sobie adekwatną” (*Duch filozofii średniowiecznej*, przekł. J. Rybałt, PAX, Warszawa 1958, s. 236).

9 Tamże, s. 293.

10 Ustalając treść norm chroniących skłonności ułatwiające osiągnięcie celu właściwego człowiekowi ze względu na jego gatunkową naturę, przyrodzony rozum określa treść prawa, podobnie jak u myślicieli antycznych stanowiących źródło uprawnień człowieka, także uprawnień „przyrodzonych”, o których wspomina wszak Akwinata. Niesprzeczny ład

Ta zbyt długa zapewne prezentacja jednej z dwóch, w moim przekonaniu (które może być błędne), tradycji wyrastających z rozważań Sokratesa, wzywającego wszak do poznawania natury i poszukiwania wiedzy jako punktu oparcia dla postępowania człowieka, także więc dla tworzenia prawa, jest usprawiedliwiona o tyle, że wielu autorów – także publikujących w tym tomie – odwołuje się do poszukiwań charakterystycznych właśnie dla niej. Ale Sokrates bywa też kojarzony z poszukiwaniami, które prowadziły do wyjasnienia nie tyle treści wspólnych gatunkowi ludzkiemu, treści

ustanowiony przez Boga, jedyne będącego Istnieniem i Istotą zarazem, sprawcę nie tylko istnienia, ale także stworzonych istot włączonych w porządek celowościowo ukierunkowany, stawał się ostatecznym źródłem uprawnień, upoważniających do działań z konieczności niesprzecznych z prawem wiecznym. Wszystko, co Bóg ustanowił podlega „normom i miarom” prawa wiecznego, wszystko ma też „w jakimś stopniu udział w prawie wiecznym, w tym znaczeniu, że na skutek wrażenia (tego prawa w każdą rzecz), rzecz ta ma w sobie skłonność do właściwych jej czynności i do celu”. Prawo wieczne ma w sobie udziałowo także człowiek „na miarę pojemności (swojej) natury” (*Suma teologiczna*, q. 91.4. ad. 1, dz. cyt.), także on ma „skłonność do należytego działania i do celu. I właśnie to udziałowo istniejące w stworzeniu rozumnym prawo wieczne zwie się prawem naturalnym”, będące jakby światłem „rozumu ludzkiego, światłem” – powiada Tomasz – „Bożym” (tamże, q. 91.2). Naturalny porządek przedmiotowy (w tym porządek natury ludzkiej), pomysł „najwyższego rządzącego”, jest bezpośrednim źródłem prawa naturalnego, skoro „wszelkie działanie rozumu i woli bierze swój początek w samej naszej naturze. Każde bowiem rozumowanie opiera się na zasadach, które znamy w sposób naturalny, a i wszelka chęć środków wiodących do celu opiera się na naturalnym pragnieniu ostatecznego celu. Zatem „również i tego podstawowego skierowania naszych uczynków do celu dokonuje prawo naturalne” (tamże, q. 91.2, ad. 2). Intelkt (rozum) człowieka rozpoznaje więc dobro natury ludzkiej i cel, ku któremu człowiek zmierza, następnie zaś determinuje pragnieniem dobra wolę „wyrastającą z natury człowieka”. Niepodobna więc się dziwić, że pierwszej normie ogólnej, pierwszemu przykazaniu prawa naturalnego Tomasz nadaje brzmienie: „dobro należy czynić i dążyć doń, a zła należy unikać”, by następnie dodać słowa znaczące, a warte zapamiętania, bo charakterystyczne dla stanowiska klasycznego: „Ponieważ dobro jest celem, a zło jest tego przeciwieństwem, dlatego wszystko to, ku czemu człowiek ma naturalną skłonność, rozum w naturalny sposób pojmuje jako dobro, i w następstwie uważa, że należy czynnie ku niemu dążyć, a przeciwieństwo tego uznaje za zło i każe go unikać. Odpowiednio zatem do porządku naturalnych skłonności istnieje porządek przykazań prawa naturalnego” (tamże, q. 94.2; podkr. B.Sz.).

jednakich występujących w każdym przedstawicielu tego gatunku, ile odrębności każdej z jednostek, a niekiedy do uwypuklenia potrzeby zbliżania się przez nie do natury pojmowanej jako przyroda, jako – jak dziś należy mówić – środowisko naturalne. Naturalność w tym ujęciu kojarzona już była nie tyle z tym, co gatunkowe, ile z tym, w czym żyje każda jednostka; nie tyle z tym, co każda jednostka ma w sobie, ile z tym, co znajduje wokół siebie, zatem w jakimś zakresie poza sobą. Niedaleka już stąd droga do orzeczeń bliskich nam, współczesnym, iż w miejsce osadzenia w byciu nam właściwym pozostajemy raczej w byciu z tym, co nas otacza. Ujęcie to, w formach nieco zwulgaryzowanych, skłaniające do wyzwalań się z tego, co otacza i co niewoli (problem, którego refleksem będą badania relacji między tym, co naturalne i tym, co przeciwko naturze przynosi kultura, wymagając uwzględniania osobliwości ujmowania natury jako początku albo jako tego, co pierwotne) lub wtapiania się w to, co otacza (choćby tylko przez dialog z innymi i współodczuwanie z nimi w tak zwanej intersubiektywności), pojawiało się w rozmaitych propozycjach. Niektóre z nich prowadziły do tezy, iż w intersubiektywności zdolni jesteśmy, my – ludzie, do ukonstytuowania ładu określającego świat polityczny albo do tezy, iż w tejże intersubiektywności identyfikowanej ze światem politycznym władni jesteśmy taki ład ustalać, albo do tezy, iż nasza intersubiektywność winna zostać uzupełniona przez ingerencję jakiejś Istoty Najwyższej nie działającej jednak za pośrednictwem natury, lecz arbitralnego czy władczego orzeczenia, albo do tezy, iż nasze intelekty mają wrodzone treści określające ład porządkujący nasze zachowania, albo wreszcie do tezy, iż poszukiwanie takiego ładu jest w istocie bezproduktywne, bo wszelki porządek jest tylko chwilowy, a każda próba jego utrwalenia sprowadza niebezpieczeństwo niwelowania różnorodności, spontaniczności czy oryginalności charakterystycznych dla jednostek i grup.

Propozycje te (i wiele innych) znajdujemy w refleksji o świecie politycznym z ostatnich kilkuset lat. Znajdujemy w niej nawet propozycje akcentujące spontaniczność inną niż kojarzona z odrębnością każdej jednostki osadzonej we własnej narracyjności, spontaniczność działania i kształtowania się jakiegoś ładu znów wiążanego z naturą; w tym jednak przypadku naturalność jako osobliwość tego, co partykularne, jako odrębność i wyjątkowość przyrodzona każdej

jednostki, zwiera się z naturalnością ładu te jednostki określającego, kojarzoną z samorzutnością i brakiem zakłóceń, jakie wnosić może naturalność tamtego rodzaju albo naturalność gatunkowej istoty człowieka. Obie propozycje wywodzone na różne sposoby z Sokratesa zostają tym samym sproblematyzowane, otrzymujemy zaś propozycję kolejną, zwłaszcza w ujęciu liberałów podobnych Friedrichowi von Hayekowi i rozlicznych konserwatystów, dostarczającą nowych impulsów do namysłu nad zagadnieniem natury.

Każde z trzech ujęć głównych, do których prezentacji ograniczamy się świadomie: klasyczne (odwołujące się do natury gatunkowej człowieka, do tego, co wspólne wszystkim przedstawicielom gatunku), indywidualistyczne (prowadzące często do projektów kontraktualnych, abstrahujące od tego, co wspólne ludziom na rzecz tego, co właściwe im jako aktorom odrębnym, różnym i niesprowadzalnym w żadnym aspekcie do wspólnego elementu czy elementów) i spontanicznościowe (eksponujące raczej ład, który nie pochodzi ani od natury, ani od człowieka, lecz który decyduje o podobieństwie zachowań ludzi), odegrało lub odgrywa znaczącą rolę w poszukiwaniach filozoficzno-politycznych, choć na pierwszy rzut oka widać w nich zwłaszcza w nowożytności przewagę (popularność) ujęcia drugiego. Wszak wydawać się może, że wszyscy, którzy jesteśmy osadzeni w tak zwanej kulturze zachodniej, honorujemy podejście indywidualistyczne, a nastawieni na ochronę godności każdej jednostki (nawet tej przymierającej głodem) wciąż wołamy o respektowanie praw umożliwiających możliwie rozbudowaną ekspresję osobliwości i inności. Problem jednak w tym, że zagadnienie natury przestaje być dziś powszechnie kojarzone z naturalnością, to znaczy ze spontanicznością i oryginalnością naszych zachowań. Idzie nie tylko o to, że instytucje polityczne coraz bardziej i głębiej kontrolują nasze zachowania, tak że bywają uznawane za narzędzia opresji, choćby realizowały głównie cele edukacyjne. Chodzi również o to, że natura bywa coraz częściej kojarzona z tym, co czysto biologiczne nie tyle wokół człowieka, ile w nim samym; tak pojmowana natura-biologia staje się albo główną podstawą dla wszelkich działań politycznych, albo głównym przedmiotem tych działań, co w obu przypadkach może prowadzić do usuwania poza pole zainteresowań uczestników świata politycznego innych poziomów człowieka poza czysto wegetatywnym, albo wreszcie do

„wyabstrahowania «życia», oddzielenia go od jego substancjalnych nosicieli”, co z kolei – jak w krytykach Michela Foucaulta – prowadzi do ustalania norm czy standardów odnoszących się nie tyle do jakoby zróżnicowanych jednostek, ile do tego, co w nich średnie, obiektywne i mierzalne, słowem: do rzeczywistości zbiorowej,

która może zostać oderwana od konkretnej istoty żywej i od partykularności indywidualnych życiowych doświadczeń¹¹.

Zmiana dokonująca się w tak zwanych naszych czasach w tym właśnie zakresie jest istotna, a odwoływanie się – jak w niniejszym tekście – do ujęć dawnych, uznawanych za przebrzmiałe, zdaje się nieaktualne, by nie rzec miałkie. By jednak zmianę stwierdzić, warto niekiedy przywoływać dawne koncepcje, dostrzegać, że na ujęciach klasycznych nabudowywany był nawet pewien projekt liberalny traktujący naturę-rozum, i konsekwentnie: prawo natury jako prawo rozumu, jako podstawę i miarę ograniczeń czynności rządu. Fakt, że podstawa ta i miara pozbawiona związku z tym, co nie pochodzi od człowieka, lecz na przykład od Boga, została w tradycji liberalnej skojarzona z gwarantowaniem bezpieczeństwa rządzonym, miał doprowadzić do zniweczenia stałości wiązanej z twardymi miarami orientującymi rządzących i skierować ich ku rzeczywistości, w której teraz – jako niestabilnej, wielowątkowej,

11 T. Lemke, *Biopolityka*, przekł. T. Dominiak, SIC!, Warszawa 2010, s. 11-12. Na marginesie dodajmy, że uwagi T. Lemkego o osobliwym a wielowątkowym i często błędnie rozumianym zjawisku w świecie politycznym, które określane jest terminem „biopolityka”, dotyczą w szczególności problematyczności prób wyjaśniania tzw. rzeczywistości społecznej z typowo liberalnej perspektywy działającego w niej uczestnika czy uczestników oraz prób postrzegania przez analityków tego zjawiska każdego podmiotu tylko jako produktu biokulturowych procesów rozwojowych, a nie jako ich twórcy (tamże, *passim*). Z tej perspektywy tracą znaczenie rozważania o człowieku jako „zwierzęciu politycznym”, które miałyby przekraczać zwykłą egzystencję biologiczną; to nie określona i poznawalna natura (ludzka) miałaby stanowić punkt odniesienia dla polityki, ale to raczej polityka miałaby określać to, co należy uznawać za naturę (życie); miary sprawiedliwości czy prawości, o których tak wiele mówili zwolennicy podejścia klasycznego, tracą punkt oparcia, a w ich miejsce wprowadzone zostają zmienne standardy normatywne służące podtrzymywaniu warunków umożliwiających rozwój zbiorowości; ale oparcie traci też ten sposób myślenia liberalnego, który jakoby wciąż powoduje ludźmi Zachodu.

pełnej napięć i sprzeczności – szukają oni nowego punktu orientacyjnego; punktu wciąż kojarzonego z naturą, lecz z tą już tylko, która odsyła do zjawisk i faktów pozbawionych własnego porządku, wymagających narzucania na nie ładu projektowanego przez człowieka.

SŁOWA KLUCZOWE

natura, filozofia polityczna, filozofia prawa, ład normatywny, indywidualizm, ład spontaniczny, biopolityka

Summary

Bogdan Szlachta, *Nature (Human) as a Problem of Political Philosophy*

In the so-called classic political philosophy the problem of nature was connected not with the nature as a whole, but first of all only with the nature of human being; an order in which each man acts was its source in this kind of nature. In modern times project of Plato and Aristotle, Cicero and St Thomas Aquinas, which combined nature with reason and rational order became very problematic on the one hand for thinkers which emphasized ultra-individualistic promises and contractual projects, on the second for thinkers which stressed spontaneous order.

Bogdan Szlachta, profesor nauk humanistycznych, dziekan Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego, kierownik Katedry Filozofii Polityki w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ, wykładowca w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie.