

“Натура” ці “канвэнцыя”? Пытаньне пра фундамент этыкі і права

■ ПЁТРА РУДКОЎСКИ ОП

Брат Пётра Рудкоўскі — нарадзіўся ў 1978 г. у Канвэлішках (Гарадзеншчына). Магістар багаслоўя, студэнт пятага курсу філзафіі (Ягелёнскі ўнівэрсытэт, Кракаў). Абсяг інтарэсаў — сацыяльная філзафія, мэтадалёгія, крытычны рацыяналізм. Сёлетні ляўрэат адмысловай прэміі часопіса ARCHE “За сумленьне”. (“ОП” = Ордэн прапаведнікаў = дамініканцы.)

“...і сьніў я, як нейкі асілак схапіў за ногі малое дзіця і намерыўся разьбіць яго аб скалу.
— Пачакай, чалавеча! Што ты робіш? — ня вытрымаўшы, крыкнуў я.
— Як гэта, што раблю. Хачу гэтага вырадка разьбіць аб скалу.
— Ён жа чалавек!!! — што было духу крычаў я.
— Ну, то і што, што чалавек? Будзь па-твойму: ён чалавек, і я гэтага чалавека заб’ю.
— Але ж нельга забіваць чалавека!
Асілак, усьцяж трымаючы за ногі безабароннае дзіця, паглядзеў на мяне і спытаў са зьдэклівай усмешкай:
— Нельга? Чаму нельга яго забіць?
— Бо ён... ён мае чалавечую годнасьць, ён — асоба!
— Ты што, філэзаф нейкі? Якая мне справа да чыёйсьці годнасьці? Я яго заб’ю, і ня будзе той годнасьці.
— Ён... — я амаль задыхаўся, ліхаманкава шукаючы іншых аргумэнтаў, якія маглі б падзейнічаць на гэтага нелюдзя. — Ён жа невінаваты! Ён табе нічога дрэннага не зрабіў...
— Ха! невінаваты. Калі я яго не заб’ю, дык, калі вырасьце, ён мяне захоча забіць.
— А ўспомні, успомні сваё дзяцінства, калі ты сам быў малы і безабаронны... Падумай, што б ты адчуваў, калі б цябе хтось спрабаваў забіць?
— Ну, і хай забілі б. Калі б я быў мёртвы, то якая б мне была розьніца — забіваюць мяне ці не.
— Ён — стварэньне Божае!!! — крычаў я.
Асілак зарагатаў:
— Ты што, ксёндз ці манах нейкі? Дурань ты. Бабулям можаш баіць пра свае вераваньні... А гэтае дзіця я ўсё-роўна заб’ю.
У гэты момант, абліты потам, поўны страшэннай трывогі, я прачнуўся...”

Гэты “сон” распавёў прафэсар Яцэк Фільк падчас лекцыяў па этыцы на Ягелёнскім ўнівэрсытэце. Мэтай было паказаць, што рацыянальная аргумэнтацыя ў справах этыкі й маралі (а таксама права й заканадаўства) не заўсёды мусіць быць дзейснай... Этыка, мараль і права — гэта сфэры жыцьця, у якой галоўную ролю йграюць воля і *рашэньні*, а ня *розум* і *аргумэнтацыя*.

Тым ня менш, этыка, мараль і права не існуюць у тэарэтычным вакуўме. Людзі пераважна імкнуцца абгрунтаваць уласныя паводзіны ды ўказваць на прычыны, падставы ці прынцыпы пэўных дзеяньняў. (Гэтая тэндэнцыя яскрава бачная ў таварышаў па чарцы: яны, як аказваецца, надаюць вельмі вялікую ўвагу пытаньню: “за што п’ём”, ну, бо “нельга проста так піць”!) Некаторыя дзеяньні мы можам абгрунтаваць, спасылаючыся на звычаі, культуру, каштоўнасьці, рэлігію і інш. Але паўстае пытаньне: якім чынам абгрунтаваць *першасныя* прынцыпы? Яны ўпісаныя ў нашу сутнасьць? Дадзеныя Богам? А можа, яны — папросту спантанны *кансэнсус*, няпісаная дамоўленасьць, *канвэнцыя*? Вось тут і завязваецца вузел непаразуменьняў, якія так ці іначай адбіваюцца на грамадзка-палітычнай і праўнай культуры. Шмат праблемных пытаньняў засяроджана вакол старадаўняй дылемы: “натура” ці “канвэнцыя” альбо, як казалі грэкі: “фюзіс” ці “номос”?

Наша задумка будзе на першы погляд сыціплай — зоймемся папросту аналізам панятку “натуральнага права” і запытаемся пра яго значэньне (або нязначнасьць) для тэорыі права. Але ў ходзе аналізу высветліцца, што задумка наша была насамрэч ня толькі амбітнай, але ў нейкім сэнсье й рызыкаўнаю, бо аналіз гэты пакажа, што сам панятак “фундаменту маралі й права” даволі праблематычны і неадназначны.

1. Аналіз “натуральнага права” (lex naturae)

1.1. “Натура versus культура”.

Латінскае слова “natura” паходзіць ад дзеяслова “nasci” — нараджацца. Форма “natura” ёсьць дзеепрыметнікам будучага часу і яго асноўнае, крынічнае значэньне: тое-што-павінна-нарадзіцца. Але футурычнае значэньне цягам часу перайшло ў значэньне мінулага часу закончанага трываньня: тое, што нарадзілася, сукупнасьць прыродных рысаў, папросту *прырода*. Як мы ўжо згадалі, процілегласьцю грэцкага “фюзіс” (натура) было слова “номос” (права), але ў некаторых кантэкстах правамоцнай была іншая апазыцыя: “фюзіс — тэхнэ”. Такім чынам, процілегласьцю “натуры” магла быць *тэхнэ* — майстэрства вырабленьня, умельства рабіць нейкія новыя

"Nature" or "convention"? On the foundation of ethics and law

■ PIOTR RUDKOŹSKI OP

Brother Piotr RudkoŹski — born in 1978 in KanveliŹski (Horadnia region). A fifth-year student of philosophy (Jagiellonian University, Kraków), has a master's degree in theology, heads a Krakow-based pastoral group "The faith and the Culture" and is the recipient of a special "Arche" magazine award. Range of scientific interests — social philosophy, methodology, critical rationalism. ("OP" = Order of preachers = Dominicans)

*"... and I had a dream of a giant grasping a child by his legs in order to smash him against the rock.
— Stop! Think about what you are doing, — I couldn't help shouting to the man.
— What is that I'm doing? Just want to smash the bastard against the rock.
— But he is a human being! — I was clamouring.
— So what? Let him be a human being — and I'll kill the human being.
— But one has no right to kill human beings!
The giant, holding the helpless stretched child by his ankle, glanced at me and smiled mockingly.
— No right? Why don't I have a right to kill him?
— Because ... he has got dignity, he's a personality!
— Are you some kind of philosopher? What do I care for someone's dignity? I'll smash him and there will be no dignity.
— He ... — I was nearly choking, feverishly searching for some other arguments to win the beast over. —
The child is innocent. He has done no harm to you...
— Ha! Innocent! If I don't kill him now, he'll grow up and might want to kill me.
— But try to recollect your own childhood, the time when you yourself were small and defenceless... Think about what you would have felt if someone had tried to kill you?
— They were free to kill me. Had I been dead, what difference would it have been to me if they had been killing me?
— He is a God's creation! — I was bawling.
The man thundered with laughter:
— Are you some priest or a monk? You're a fool. Go pontificate somewhere else I will kill the child anyway.
This very second, lying in cold sweat and trepidation, I woke up..."*

Professor Jacek Filek recounted this "dream" at his ethics lecture for Jagiellonian University. It was meant to illustrate the fact, that rational argumentation may not always be effective in ethical and moral issues (as well as in the realm of legislature) ... Ethics, morals and law are the spheres of life where substantial importance is reserved for *will* and *decisions* rather, than for *reason* and *argumentation*.

Nevertheless, ethics, morals and law do not exist in a theoretical vacuum. Human beings are prone to ground their conduct and point out the reasons, causes or principles of certain actions. (A brilliant illustration to the propensity is the rite of those drinking together: for they ostensibly attach great importance to the question "what are we drinking to?" because "one cannot just drink"!)

Some actions are interpretable in the frame of custom, culture, values, religion etc. Still a conundrum arises: how can we ground the *basic* principles? Are they embedded into our human essence? Given by God? Or are they just a spontaneous consensus, an unwritten arrangement, a *convention*? It is here exactly, that a knot of misunderstanding ties itself, which affects social-political and legal cultures. A great number of problems hinge on the old as the hills dilemma "nature" or "convention", or in the wording of the ancient Greeks: "fusus" or "nomos"?

Our objective is a seemingly easy one — we'll analyse the "natural right" concept and ascertain its importance (or insignificance) to the theory of law. But while analyzing we'll get to know, that our intention was not just ambitious, but in a sense a risky one, for the very concept of "the basis of morals and law" will appear to be quiet problematic and dubious.

1. The analysis of the "natural right" (lex naturae)

1.1 "Nature versus culture".

The Latin word "nature" derives from the verb "nasci" — to be born. "Natura" is a verbal in the future tense. Its primary meaning is something that is to be born. But in the course of history it has lost its future reference and is now referred to the past: something born, a totality of natural features, plainly *nature*. As mentioned before, the opposite of the Greek "fusus" (nature) was the word "nomos" (law), though in some contexts "fusus-techne" was the correct opposition. Thus, the opposite of "nature" could be *techne* — craftsmanship, ability to make something new, production. In some cases "poesis" (the origin to "poetry") — human creation — was also the opposite of the "nature".

Following the etymology, we'll ascertain the meaning of the expression "human nature". The human nature is a *totality of characteristics, inherent in a human being, regardless of his will*. What *class of contrast* can that be: what can we set off against the nature understood in such a way? There is no doubt that the contrast class is made up by the original (primary)

рэчы, вытворчасць. Працігласьцю “натуры” была ў грэкаў і “пойезіс” (адсюль — слова “паэзія”) — тварэнне (чалавекам).

Ідучы сьледам этымалёгіі, запытайма, што ў такім выпадку магло значыць словазлучэнне “натура чалавека”? Вось жа, чалавечай натурай у такім выпадку была б *сукупнасць уласцівасцяў, наяўных у чалавеку незалежна ад ягонай волі*. А які тут можа быць *клас кантрасту*: што можам супрацьпаставіць гэтак зразуметай натуры? Тут, бадай, няма сумневу, што клас кантрасту ўтварае крынічнае (першапачатковае) значэнне слова “cultura”, гзн. тое, што падлягае “апрацоўцы”, перарабленню, *выхоўваньню*. У звязку з гэтым гляньма на наступнае супастаўленне:

natura (прырода, “фюзіс”)	cultura (“пайдэя”)
тое, што першапачатковае (прымітыўнае), несвядомае, непадкантрольнае	Плён сьвядомых дзеянняў
цела	душа
матэрыя	дух
мозг	розум
нэўрафізіялягічныя імпульсы, інстынкты	воля
дэтэрмінізм	індэтэрмінізм
непазьбежнасць (унутраны прымус)	свабода (веер магчымых выбараў)
стан недыфэрэнцыяванасці	дыфэрэнцыяцыя
магчымасць, патэнцыйнасць	актуалізацыя магчымасцяў

Гэтая табліца зроблена выключна ў зўрыстычных мэтах, ня тоіць яна ў сабе якогась “мэтафізычнага праекту”.

Дзе мы павінны лякалізаваць “натуральнае права” — справа ці зьлева? Ці ня трэба стварыць для яго якуюсь “трэйцюю калёну”? Калі так, то што гэта была б за калёна, якой катэгорыі? Каб адказаць (альбо *наблізіцца* да адказу), трэба ўзяць у рукі клясыкаў, якія стварылі тэарэтычныя падмуркі для ідэі натуральнага права.

1.2. Сьвяты Тамаш Аквінскі — клясык натуральнага права.

Гаворка тут будзе весціся па сутнасьці не пра клясыкаў, а пра *клясыка*, менавіта, пра Тамаша Аквінскага (1225-1274), які і аформіў клясычную вэрсію натуральнага права. Наўмысна пакідаю пакуль што ўбаку іншыя, альтэрнатыўныя канцэпцыі натуральнага права (Гобс, Лёк, Лёрэнц, Уільсан), а гэта таму, што ў ходзе аналізу (і крытыкі) тамістычнае вэрсіі *lex naturae*, мы — апасродкавана, праз галасы крытыкаў — напаткаем і канкурэнцыйныя інтэрпрэтацыі.

Натуральнае права [lex naturae] ёсьць нічым іншым, як сьвятлом розуму [lumen intellectus], улімым [insitum] нам праз Бога. Дзякуючы яму, пазнаем, што трэба рабіць, а чаго пазьбягаць. Гэтае сьвятло даў нам Бог у момант стварэньня¹. (a)

Адначасна ж Аквінат чалавечую натуру фармулюе ў катэгорыях Арыстотэлевага “гілемарфізму” (гюле — матэрыя, сыравіна, і морфэ — форма), заяўляючы, што чалавек — *corpore et anima unus*, духава-целавая еднасьць² (б). “Натура”, такім чынам, успрымаецца тут ня як “прырода” (у крынічным сэнсе слова), гзн. ня як сукупнасць прыроджаных фізіялягічных асаблівасцяў, а як *цела-і-душа*, злучнасьць двух кампанэнтаў.

Гілемарфічная інтэрпрэтацыя “чалавечай натуры” дапоўнена ў Аквіната сьцьверджаньнем пра *унівэрсальнасць і нязьменнасьць* натуральнага права (в). Энцыкліка *Veritatis splendor* гэтак камэнтэе пазыцыю сьвятога Тамаша: “Мяноўна дзякуючы ёй [духава-целавай еднасьці] можна казаць пра ўнівэрсальнасьць натуральнага права. Будучы ўпісаным у разумную натуру асобы, яно абавязвае кожнае стварэнне ў любых гістарычных эпохах”³.

Неабходна, нарэшце, узяць пад увагу паасобныя прынцыпы, якія — як трэба меркаваць — Аквінат успрымае як экзэмпліфікацыю натуральнага права. Такім чынам, гэтыя прынцыпы павінны характарызавацца (дакладней: *характарызуюцца*) ўнівэрсальнасьцю ды нязьменнасьцю:

- 1) рабленьне добра і пазьбяганьне зла;
- 2) клопат пра перадачу і захаваньне жыцьця;
- 3) павелічэньне і разьвіцьцё багацьцяў акаляючага сьвету;
- 4) удзел у грамадзкім жыцьці;
- 5) пошук праўды;
- 6) выкананьне добрых справаў;
- 7) сузіраньне прыгажосьці⁴ (r).

1 S. Thomas Aquinas. *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta Prologus: Opuscula theologica*, II, n. 1129, ed. Taurinens.

2 Глянь энцыкліку *Veritatis splendor* 48-49 (Joannes Paulus II, *Litterae encyclicae cuunctis catholicae Ecclesiae episcopis de quibusdam questionibus fundamentalibus doctrinae moralis Ecclesiae*. // “Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale”, Decembris 1993.), дзе прэзэнтуюцца дактрына Тамаша Аквінскага ў гэтай справе.

3 *Veritatis splendor* 51, гл. таксама 44 (выданьне цытаванае).

4 S. Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2. — Taurini 1937.

meaning of the word “culture”, i.e. something that is to be “processed”, remade or *refined*. Taking this into consideration, let us peruse the following table.

Natura (nature, fuis)	Cultura (event)
something primordial (primitive);	the outcome of conscious action
unconscious, uncontrollable body	soul
matter	spirit
brain	mind
Neurophysiological impulses, instincts	will
determinism	indeterminism
inevitability (inner compulsion)	Freedom (a range of possibilities)
non-differential status	differentiation
potentiality, opportunity	Opportunity actualization

The table is in no way a “metaphysical project”, it was created out of purely heuristical motives.

Where should we localize the “natural law” — at the left or right? Or some “third column” is required for it? If so, what kind of column should it be, to which category were it to belong? In order to find the answer (at least *get close* to it) one needs to take up the classicists that created the theoretical basis to the natural law concept.

1.2 St. Thomas Aquinas — the classical scholar of natural law.

In fact, here we will trace the ideas of *one single classic*, not all of them. The one will be St. Thomas Aquinas (1225-1274), who shaped the classical variant of the natural law theory.

So far, I wittingly leave aside all the alternative variants of the natural law theory (those by Hobbs, Locke, Lorenz, Wilson). I do so because while analysing (and criticizing) Thomas' version of *lex naturae*, we will mediate, through the critics' voices, touch upon the competing interpretations.

*The natural law [lex naturae] is nothing but the light of mind [lumen intellectus], instilled [insitum] into us by God. Thanks to it we cognize what to do and what to avoid. The light was given to us by God at the moment of creation*¹. (a)

At the same time Aquinas formulates the human nature in the categories of Aristotelian hylomorphism (hylō — matter, raw material and morphe — form), stating, that a human being is *corpore et anima unus*, a spiritual-corporal unity². (b) Thus, “natura” is not understood here as “nature” (in its primary meaning of the totality of physiological peculiarities), but rather as *body-and-soul*, the unity of the two.

The hylomorphic interpretation of the “human nature” is supplemented by Aquinas with the assertion of the natural law's *universality* and *invariability* (c). The encyclic *Veritatis splendor* gives the following commentary to Aquinas' view: “It is owing to the soul-and-body unity solely, that we can speak about the universal character of the natural law. Engraved into a rational human's nature, the law is valid to everyone regardless of the historical period”³.

Finally, we have to take into consideration the separate principles that Aquinas was supposed to take as natural law exemplification. Thus, these principles are to be characterized (better — *are characterized*) by universality and invariability:

- 1) doing good and evading evil;
- 2) the concern about reproduction and staying alive;
- 3) the expansion and cultivation of the surrounding world's riches;
- 4) participation in public life;
- 5) the search for the truth;
- 6) doing good deeds;
- 7) contemplation of beauty⁴ (d).

The context gives us grounds to think that the seven principles are not supposed to be the full list of the natural law principles.

Let us analyze (a), (b), (c), (d).

1.2.1. **Analysis (a).** The expression “the light of mind” (“lumen intellectus”) functions in the Aquinas' definition as *genus proximus* and “instilled by God” (insitum a Deo) as *differentia specifica*. The two fundamental notions (constituting the core of the definition) are evidently metaphorical, which means they are not definite enough as concepts. “Instilled by God” can only mark the origin of the “light”. The only conclusion we can make from this is that *the natural law is of supranatural provenance*, God is its creator and guarantor. Nevertheless the definition comprises some information of no small importance

1 S. Thomas Aquinas. In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta Prologus: Opuscula theologica, II, n. 1129, ed. Taurinens.

2 S. encyclic Veritas splendor 48-49 (Joannes Paulus II, Litterae encyclicae cuunctis catholicis Ecclesiae episcopis de quibusdam questionibus fundamentalibus doctrinae moralis Ecclesiae. // “Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale”, Decembris 1993.), where Thomas' doctrine is presented.

3 Veritas splendor 51, see also 44 (opus cit.)

4 S. Thomas Aquinas. Summa Theologiae, I-II, q. 94, a.2. — Taurini 1937.

З кантэксту можна меркаваць, што гэтыя сем прынцыпаў не прэтэндуюць быць поўным каталёгам прынцыпаў натуральнага права.

Прааналізуйма ж (а), (б), (в), (г).

1.2.1. **Аналіз (а).** У прыведзенай вышэй дэфініцыі сьв. Тамаша “святло розуму” (“*lumen intellectus*”) выконвае функцыю *genus proximus*, а “ўлітае Богам” (*insitum a Deo*) — *differentia specifica*. Як бачым, два фундаментальныя выразы (якія ўтвараюць ядро дэфініцыі) зьяўляюцца яўна мэтафарычнымі, а гэта значыць, застаюцца недаакрэсленымі ў панятаквым пляне. “Улітае Богам” — можа ўказваць адно толькі на паходжаньне “святла”. Можам адсюль зрабіць толькі такую выснову, што *натуральнае права мае звышнатуральнае паходжаньне*, Бог ёсьць заснавальнікам і гарантам гэтага права. Тым ня менш, дэфініцыя зьмяшчае ў сабе й немалаважную “інфармацыю” пра натуральнае права, а менавіта ўказвае на яго “сядзібу”: розум (*intellectus*)⁵. Цераз слова “ўлітае” Тамаш адсылае нас да акту стварэньня чалавека, гэтага першапачатковага і “архэтыпнага” тхненьня, пра якое вядзецца ў Кнізе Быцьця.

Той зьмест, які ўдалося нам здабыць шляхам аналізу (а), выразна паказвае, што натуральнае права нельга льякалізаваць у левай калёне табліцы. А ці трэба яго зьмясьціць з правага боку, пакуль што застаецца справай адкрытай.

1.2.2. **Аналіз (б).** Вось тут маем сур’ёзную мадыфікацыю ў разуменьні натуры, якое можна выразіць пры дапамозе наступнай сэквенцыі паняткаў: натура (чалавека) → духава-целавая цэльнасьць → матэрыя-цела ∧ форма-душа → асоба (чалавека). Калі цяпер зірнем на табліцу, то заўважым, наколькі першапачатковае, этымалагічнае разуменьне натуры (А) адрозьніваецца ад прадстаўленага толькі што (Б). Адначасна прыходзіцца сьцьвердзіць, што таксама ў правай калёне ня можна зьмясьціць “натуру” ў разуменьні (Б).

Паспрабуйма гіпатэтычна раскрыць эвалюцыю панятку натуры ў разуменьні (А). Аказваецца, цягам часу адбылася “інфляцыя” гэтага панятку, што яскрава бачна на прыкладзе выслоўя: *consuetudo est altera natura* — “звычка ёсьць другой натурай”. Тут мы бачым, што пэўныя *набытыя асаблівасьці*, якія трывала замацаваліся ў асабовасьці чалавека і сутнасна акрэсьліваюць яго паводзіны, пачынаюць успрымацца *цераз аналёгію* да натуры, гзн. асаблівасьцяў прыроджаных і строга дэтэрмінаваных. “Натура” становіцца сынонімам характару.

Яшчэ больш панятка натуры адыйшоў ад першапачатковага значэньня пад уплывам эсэнцыялізму клясычных грэцкіх філэзафаў, у асаблівасьці Арыстотэля: для яго “фюзіс” (натура) была і *мэтавай прычынай*, і мэтафізычным прынцыпам: *сутнасьцю*. У выніку адбылася інфляцыя і сыкрэтызацыя панятку натуры. Апрача неадназначнасьці гэтага слова (якая, дарэчы, рэдка ўсьведамляецца) зьяўляецца яшчэ адна цяжкасьць: як трэба інтэрпрэтаваць гэтае мэтафізычнае разуменьне натуры (Б)? Няма адназначна акрэсьленага *дэсыгнату*: ці то мноства дарослых, разьвітых людзей утварае дэсыгнат, ці, можа, ідэя разьвітага чалавека ёсьць тым дэсыгнатам, а калі ідэя, то якая, кім адкрытая і сфармуляваная? А можа, дэсыгнатам ёсьць сукупнасьць схільнасьцяў (духовых, псыхічных), калі так, то якія гэта схільнасьці? *Канатацыя* — зноў жа — няясная: якія дыстынктыўныя прыметы трэ? прыпісаць гэтай “мэтафізычнай” натуры, якое яе поле кантрасту?

1.2.3. **Аналіз (в).** У якім сэнсье натуральнае права — *нязьменнае* і *ўнівэрсальнае*? Уступна можна інтэрпрэтаваць гэта падвойна: А: (в) ёсьць словам *справаздачным*; Б: (в) ёсьць словам *нарматывным*. У першым выпадку можам перафармуляваць тэзу аб нязьменнасьці-ўнівэрсальнасьці наступным чынам:

А’: *тое, што ёсьць натуральным правам, дэ факта ніколі дагэтуль не мянялася, дэ факта наяўнае ўва ўсіх папуляцыях і ўва ўсіх культурах;*

У другім выпадку:

Б’: *тое, што ёсьць правам натуральным, ніколі й нідзе не павінна зьмяняцца.*

Калі пагодзімся зь інтэрпрэтацыяй А і перафармулёўкай А’, то паўстане пытаньне: *якім чынам* можна даведацца пра тое, што гэтыя ці іншыя прынцыпы ніколі й нідзе не зьмяніліся? Правядзеньне гістарычна-этналягічных дасьледаваньняў такіх дакладных, каб можна было катэгарычна сьцьвердзіць нязьменнасьць і паўсюднасьць тых ці іншых прынцыпаў, было б задумай цалкам утопічнай. Застаецца, значыць, інтэрпрэтацыя Б.

У сьв. Тамаша можам знайсці цьверджаньне, што натуральнае права ёсьць тым, дзякуючы чаму душа чалавека *ўдзельнічае* (*participat*) у вечным праве Божым. Гэты “ўдзел” магчымы на два спосабы: *per modum cognitionis* (шляхам інтэлектуальнага пазнаньня) і *per modum actionis et passionis* (шляхам дзеяньня і ўспрыманьня). Вось жа, як чалавечае пазнаньне, гэтак і воля з пачуцьцямі (адказныя за “дзеяньне і ўспрыманьне”) скажонныя ў выніку першароднага граху. І таму Тамаш адрозьнівае тры “слаі” натуральнага права: 1) прынцыпы паўсюдна вядомыя і паўсюдна абавязковыя; 2) прынцыпы паўсюдна абавязвальныя, але не паўсюль вядомыя і 3) прынцыпы ня ўсім вядомыя і не для ўсіх абавязковыя. Прадметам нашага адмысловага зацікаўленьня зьяўляюцца прынцыпы, якія належаць да першае катэгорыі.

Ёсьць тут яшчэ адна — дадатковая — інтэрпрэтацыйная цяжкасьць. Калі натуральнае права бытуе ў дзвюх сфэрах — пазнавальнай і валітыўна-пачуцьцёвай, — то паўстае пытаньне пра *казкстэнсыўнасьць* аб’екта натуральных схільнасьцяў і дабротаў ацэньваных розумам. Кажучы прасьцей: ці розум-пазнаньне і пачуцьці-схільнасьці заўсёды пагаджаюцца паміж сабой у справе натуральнага права, ці не бывае такое, што розум кажа адно, а схільнасьці — іншае. Калі так, то патрэбен дадатковы крытэр, які дапаможа вырашыць, чый “голос” — важнейшы. І гэты крытэр сапраўды ёсьць — Тамаш, будучы спадкаемцам Арыстотэля, рэпрэзэнтуюе “этычны інтэлектуалізм” — перавага розуму над воляй і пачуцьцямі.

Падаецца ўсё ж, што можна знайсці яшчэ й трэцюю інтэрпрэтацыю, як пэўнае дапаўненьне другой: В: (в) зьяўляецца *выражэньнем веры* ў тое, што незалежна ад культурнай прыналежнасьці й незалежна ад эпохі, у чалавечых сумленьнях існуе *схільнасьць да таго, каб ушаноўваць натуральнае права*.

Выснова з гэтага ўсяго будзе такая: тэза (в) нясе ў сабе дзьве ідэі: па-першае, зьяўляецца выражэньнем веры ў наяўнасьць ува ўсіх людзей пэўных маральных “рэсурсаў” (застаецца справай адкрытай: *аднолькавых*

5 Інтэлект зьяўляецца для Тамаша асноўнай сьдзібай натуральнага права, але — як акажацца пазьней — не адзінай. Натуральнае права існуе таксама ў валітыўна-пачуцьцёвай сфэры, у сфэры “натуральных схільнасьцяў”.

about the natural law, namely, its "patrimony" — the mind (intellectus)⁵. By using the word "instilled" Thomas refers us to the act of human creation, the initial, "archetypical" process related in Genesis.

The analysis of (a) vividly shows that the natural law doesn't belong to the left column of the table. Whether it suits the right one remains yet not clear.

1.2.2. Analysis (b). Here we've got a serious modification in the understanding of nature, which can be illustrated by the following order of concepts: (human) nature → the psychophysical unity → matter-body \wedge form-soul → (human) personality. Glancing at the table now, we'll notice how different is the primal, etymological nature understanding (A) from the just rendered (B). At the same time we have to admit that the "nature" in its (B) version cannot be assigned to the right column.

Let us try to hypothetically reveal the evolution of the concept of nature in its (A) meaning. In the course of time the notion has "inflated", that can be most vividly illustrated with the saying *consuetudo est altera natura* — "habit is second nature". So far we see that some *acquired traits*, firmly imprinted into human personality and forming the texture of his behaviour, begin to be perceived *through analogy* to the nature, i.e. the innate and rigidly determined qualities. The "nature" grows synonymic to the character.

It was under the influence of the classical Greek philosophers' essentialism, that the concept of nature further deviated from its initial meaning. Aristotle, in particular, regarded "fusus" (nature) both as the *final cause* and the metaphysical principle — *the essence*. It resulted in inflation and syncretism of the "nature" notion. Besides the term being ambiguous (that is, in fact, seldom realized), there is one more challenge: how should we interpret this metaphysical (B) exposition? A distinct *denotation* is missing: is it the class of mature, intelligent people that form it? Or is the idea of an intelligent person the very sought for denotation? If so, what is the idea, who is it created and formulated by? Or is the totality of human propensities (spiritual, psychological) the denotation? What are the propensities then? The *connotation* is — once again — vague: what distinctive features should we ascribe to this "metaphysical" nature, where to does its class of contrast stretch?

1.2.3. Analysis (c). In what way is the natural law *invariable* and *universal*? We can provisionally interpret it in two ways: A: (c) is *the descriptive sentence*; B: (c) is *the normative sentence*. In the first case the invariability-universality thesis can be transformed into:

A': *that what we call the natural right has never been de facto changed so far. It is de facto present in all the generations and cultures;*

In another case:

B': *what is the natural law is to remain the same everywhere and anytime.*

If we concur with the A interpretation and the A' re-formulation, a question arises: *how* is it possible to ascertain that the principles have not changed somewhere or sometime? The intention of carrying out any historical-ethnical research so accurate as to positively claim the invariability and the universal character of the principles would be absolutely utopian. Thus, there remains the B interpretation.

In the writings of St. Aquinas we can find a statement, that it is via the natural law, that a human soul *participates* (participat) in the eternal divine law. This "participation" is possible in two ways: *per modum cognitionis* (by intellectual cognizance) and *per modum actionis et passionis* (by acting and perceiving). But because human cognizance as well as will and feelings (responsible for "acting and perceiving") are distorted as a result of the original sin, Aquinas differentiate between three "tiers" of natural law: 1) the principles universally known and compulsory to all; 2) the principles universally compulsory but not known by all and 3) the principles neither known to all nor compulsory for any human being. We are especially interested in those of the first category.

There is one more interpretational stumbling-block here. If natural law exists in two spheres — cognitive and will-sensual — a question arises about the *co-extensiveness* of the natural propensities' object and the good as seen by the mind. To put it plainly, are the mind-cognizance and feelings-propensities always in accord in the realm of natural law or is it possible, that the mind advises one thing and the propensities — another one? If so, we need an additional criterion to settle which "vote" is overriding. And the criterion does exist — Thomas, one of Aristotle's progeny, puts forward "ethical intellectualism" — the prevalence of mind over the will and the feelings.

It still seems possible to find a third interpretation to add to the second one: C: (c) is the *expression of one's belief*, that regardless of the cultural background and the epoch people *are prone to revere the natural law*.

The following conclusion seems to be relevant: the (c) thesis begets two ideas. Firstly, it is the expression of the belief, that all human beings possess some moral "resource" (whether it is *identical* or *similar* remains a question), and, secondly, (c) constitutes a moral imperative for all the cultures to accept and to institutionally establish what is the natural right.

Let us consider what are these *resources-propensities*, which are, according to Aquinas, universal and invariable. In other words, *what* is the designate of the expression "natural law"?

1.2.4. Analysis (d). All the seven examples, which form the exemplification of the natural right, pertain to the cultural sphere. These principles neither depend on neurophysiology, nor are they implemented through the instincts exclusively. It is impossible to fathom their existence without at least basic upbringing (socialization) and minimal reflection and freedom. As they belong to *the sphere of culture*, why do we call them the *law of nature*?

Everything is not as simple as it seems to be. "Culture" is the term as ambiguous as the term "nature". Providing his comment to *Veritatis splendor*, Doctor Maciej Zięba OP notes: A human being, as a psychophysical creature, always exists in a certain cultural and political context, but he's not a slave to any force or structure, whether biological, psychological, economic or cultural. He remains free from any determinism⁶. Father Zięba also pointed out the ambivalence of culture: culture — on the one hand — can bring about the development (actualization) of human possibilities and the release of one's spiritual potential, but — on the other hand — it also may turn into a system of compulsion, suppressing person and favouring the deformations of conscience. The coercion can take various forms: from the "legal" pressure (grounded on the

5 Intellect is the main domain of natural law for Aquinas, but, as it will turn out later, not the only one. The natural law exists also in the sphere of will and feeling, the field of "natural disposition".

6 Maciej Zięba. Sumienie ma prawa, ponieważ ma obowiązki. // "Przewodnik po encyklikach Jana Pawła II". — Poznań 2004. P. 211.

ці падобных) і, па-другое, зьяўляецца маральным патрабаваннем, каб тое, што зьяўляецца натуральным правам, было прынята ўва ўсіх культурах і інстытуцыйна замацавана.

Цяпер глянем, што гэта за *рэсурсы-схільнасці*, якія — водле тамізму — характарызуюцца ўніверсальнасцю і нязменнасцю. Інакш кажучы: *што ўтварае дэсгнат выразу “натуральнае права”?*

1.2.4. **Аналіз (е).** Усе сем прыкладаў, якія ўтвараюць экзэмпліфікацыю натуральнага права, належаць да сфэры культуры. Ня скажам, што гэтыя прынцыпы абумоўленыя нэўрафізіялэгіяй або што іх рэалізацыя акрэслена выключна істынкімі, нельга ўявіць іх існаваньне без прынамсі элементарнага выхавання (сацыялізацыі) і без мінімальнае рэфлексіі і свабоды. А раз яны належаць да *сфэры культуры*, то чаму называюцца *правамі натуры*?

Справа — як аказваецца — не такая простая. “Культура” — гэта тэрмін таксама неадназначны, як і тэрмін “натура”. Доктар Мацей Земба ОП, камэнтуючы *Veritatis splendor*, прыкмячае: “Чалавек як істота псыхафізічная заўжды існуе ў нейкім культурным ды палітычным кантэксьце, але ён не зьяўляецца нявольнікам якіх-кольвечы сіл і структураў, ці то біялягічных, псыхічных, эканамічных, ці культурных. Ён застаецца свабодны ад усякіх дэтэрмінізмаў”⁶. Айцец Земба ўказаў на пэўную амбівалентную культуру: культура можа несцьці — з аднаго боку — “разьвіцьцё (актуалізацыю) чалавечых магчымасьцяў і вызваленьне духовых здольнасьцяў, але — з другога боку — можа несцьці сыстэму прымусу, падаўленьня асобы і спрыяць дэфармацыі сумленьня. Прымус можа мець розныя формы: пачынаючы ад “легальнага” прымусу (абапёртага на дзяржаўным заканадаўстве) да сацыяльна-псыхалёгічнага прымусу, які функцыюе як грамадзкі ціск і маргіналізацыя тых, хто ня хоча спавядаць культурныя догмы дадзенага грамадства. Калі возьмем пад увагу гэту амбівалентную культуру, то лягчэй нам будзе зразумець, чаму многія тэарэтыкі права ня хочуць адмовіцца ад катэгорыі натуральнага права, хоць і трэба за гэта заплаціць досыць высокую цану: пагадзіцца на сэмантычную няўлоўнасьць “натуральнага права”, а ў выніку — на інтэрпрэтацыйныя складанасьці.

Ці пералічаныя Тамашам прынцыпы маюць *нарматыўны* характар? Здаецца, не, яны зьяўляюцца адно толькі абагульненым апісаньнем унівэрсальных схільнасьцяў чалавека, схільнасьцяў, уласьцівых камусьці, хто пераступіў “парог рэфлексіі”, стаў здольным успрымаць каштоўнасьці і здольны да грамадзкіх паводзін. Тамашавы каталёг можна доўжыць:

- 1') выкарыстаньне артыкуляванае мовы для камунікацыі;
- 2') прагненьне каханьня іншых і быцьця каханым;
- 3') патрэба творчасьці *igō*.

Як Тамашавы “звод” прынцыпаў (1-7), гэтак і прынцыпы, прадстаўленыя вышэй (1'-3') можна назваць *натуральным перад-нарматыўным правам*. Яны могуць, а нават павінны быць узяты як *субстрат* для тварэньня нормаў і мусяць быць уважаныя заканадаўцамі, але самі ў сабе не зьяўляюцца нормаўмі.

Цікава, што цытаваная ўжо энцыкліка *Veritatis splendor*, прэзэнтуючы Тамашаву канцэпцыю натуральнага права, стасуе наступную тэрміналёгію дзеля выражэньня сутнасьці гэтага права: *proclivitates* (схільнасьці), *motus* (узрушэньні), *propensiones* (схільнасьці-прэфэрэнцыі), *dynamismi* (унутраныя сілы, памкненьні) *proposita* (намеры-пастановы). А гэтыя схільнасьці-ўзрушэньні-памкненьні-намеры ня могуць інтэрпрэтавацца як нормы, можна іх разумець толькі як маральныя “рэсурсы”.

Ці гэта значыць, што натуральнае права мела для Аквіната сэнс толькі пераднарматыўны? Ці гэта адзінае значэньне натуральнага права ў вэрсіі тамістычнай? Аказваецца, што й тут маем справу з двухзначнасьцю. Тамаш Аквінскі ў сотаі квэстыі маральнай сэкцыі “Тэалёгічнае Сумы” заяўляе: “*Leges divinae totam legem naturalem continent*”⁷, гэта значыць: *натуральнае права* (НП) *месьціцца ў Божым праве* (БП):

НП ⊃ БП

Ці НП, месьцячыся ў БП, застаецца пераднарматыўным, ці ўсё ж не?

НП трэба ў гэтым выпадку інтэрпрэтаваць як Дэкалёг, а Дэкалёг ёсьць нарматыўным правам (хоць яго зьмест і вельмі агульны), такім чынам, і натуральнае права набывае рысу нарматыўнасьці. “Натуральнае права” функцыюе ў сыстэме Аквіната як у нарматыўным, так і ў пераднарматыўным значэньні.

Падагульняючы наш аналіз, вылучым у форме пытаньняў асноўныя праблематычныя пункты, якія ўнавіліся ў выніку аналітычнае працы:

Па-першае, што такое “чалавечая натура”? Вядома тут толькі тое, што гаворка йдзе пра чалавечую сутнасьць, але — беручы пад увагу “кампазыцыйнасьць” чалавечае сутнасьці — мусім тут удакладніць, ці гаворка йдзе пра фізіялягічныя працэсы, ці інтэлектуальныя, ці псыхалёгічныя? *Што* канкрэтна ў чалавеку зьяўляецца тым “нормаўтваральным” чыннікам, адказным за паўстаньне натуральнага права ў нарматыўным сэнсье? Указаньне на “псыхафізічную аднасьць” тут нічога не праясьняе, хіба толькі адтэрміноўвае адказ на пытаньне. Мусім прызнаць, што прынамсі кампанэнт “псыха-” (душа) культурна абумоўлены. Такім чынам, *натура* прынамсі ў нейкім аспэктэ абумоўлена *культурай*, а ў сьвеце маем справу з мноствам культур!

З усяго гэтага вынікае й наступная справа: (па-другое) канцэпцыя натуральнага права спараджае “тэорыяпазнаўчую” дилему: якім чынам мы пазнаем гэтае права? Што рабіць, калі ў розных людзей рознае разуменьне гэтага права? Чыя вэрсія павінна быць больш сапраўднаю?

Па-трэцяе, як адрозьніваць нарматыўнае натуральнае права ад пераднарматыўнага?

На сфармуляваньня пытаньні паспрабуем даць два адказы: “дэструктыўны” і “канструктыўны”. Спачатку прадставім *крытыку* натуральнага права (і гэта будзе наша *pars destruens*), а потым яшчэ раз зірнем на гэту канцэпцыю, паспрабуем яе *перагледзець* і — прынамсі часткова — рэабілітаваць (*pars construens*).

6 Maciej Zięba. *Sumienie ma prawa, ponieważ ma obowiązki*. // “Przewodnik po encyklikach Jana Pawła II”. — Poznań 2004. С. 211.

7 S. Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, ad 1. — Taurini 1937.

legislation of the state) to social-psychological compulsion that expresses itself through public strain and the marginalisation of those unwilling to bend to the cultural dogmas of that society. If we consider this cultural ambivalence, it would be easier for us to understand why a number of scholars are so unwilling to renounce the category of the natural right, though the price to pay for this is rather high: it is necessary to assent to the semantical blurriness of "natural law", resulted in interpretational difficulty.

Are the principles enlisted by Thomas of *normative* character? It seems that the answer is negative. The principles are merely the summarizing description of universal human propensities, the propensities, proper to someone, who has crossed the "threshold of reflection", has grown capable of conceiving values and acting civic. Aquinas' catalogue can be extended with:

- 1') the use of articulate language for communication;
- 2') the desire to love and be loved;
- 3') the need for creative work etc.

Both the Thomas' "digest" (1-7), and the above-presented principles (1'-3') can be called the *natural pre-normative law*. They can, even should, be accepted as the background for norm-creation and are to be taken into consideration by the lawmakers, though they are not given norms.

It is of interest, that the presentation of the Thomas' natural law concept in the above cited encyclic *Veritatis splendor* employs the following terms to convey its essence: *proclivitates* (proclivities), *motus* (animation), *propensiones* (propensities), *dynamismi* (inner impetus), *proposita* (propositions). These proclivities-animations-inner impetus-propositions cannot be interpreted as norms, but just as moral "resource".

Does this signify that the natural law was for Aquinas of pre-normative value exclusively? Or is it the only possible meaning of the natural law in Thomas' interpretation? It turns out, that here we deal with equivocation once again. In questia 100 of the "Summa Theologica" moral section Thomas Aquinas states: "*Leges divinae totam legem naturalem continent*"⁷, that means, *the natural law (NL) resides in Divine Law (DL)*:

NL \supset DL

Does NL, residing in DL, remains pre-normative or does it not?

In this case, NL is to be interpreted as a Decalogue, and a Decalogue pertains to normative law (though it is too general in its meaning). Thus, natural law acquires a normative feature. The "natural law" enjoys both the normative and the pre-normative meanings in Aquinas' system.

To sum up our analysis, let us highlight the main problem points, discovered in the course of our research:

Firstly, what is the "human nature"? We are only aware of the fact that it is the human essence that is concerned, but, taking into account its "composite" character, we are bound to specify whether we imply physiological, intellectual or psychological processes? *What* is this "norm-creating" trait in a human being that is responsible for the emergence of the natural law in its normative sense? The indication of the "psycho-physiological unity" clarifies nothing. It might just adjourn the answer. We are to acknowledge that the "psycho-" is *culturally* stipulated. Thus, *nature* is in some way *culturally* determined, and the world is bounteous with cultures!

All this leads us to the following: (*secondly*) the natural law concept bears the "theory cognizing" dilemma: how do we cognize this law? What should we do, if different people hold different views of the law? Whose is the right interpretation?

Thirdly, how can we differentiate between the natural and pre-normative law?

There are two answers to these questions: the "destructive" and the "constructive" ones. Let us present the *criticism* of the natural law first of all (that will be our *pars destruens*), and then try to *revise* the conception and — partially — vindicate it (*pars construens*).

2. The departure from nature. Conventionalism.

2.1. The Critique of the traditional natural law concept from the analytical philosophy stand.

H. Moor, the father of analytical philosophy, called the moral conceptions, based on natural law, a "naturalist fallacy". "Good is a beyond empirical and thus a simple quality"⁸. It can neither derive from the nature of a human being, nor from the sphere of facts taken in general. The facts are axiologically neutral.

The term "nature" can be used in the following combination within a specific context: "the nature of action". One can find — especially in Thomas' ethics — the category of the "acts intrinsically wicked" (*intrinsece mala*). Such acts are, for example, a murder or lies, false oath etc. But — as theologian Joseph Fuks SJ, who employs analytical philosophy in his grounding, notes — as a result of such actions as murder or lying we get to know only that they result in something evil. But a moral appraisal is impossible without considering the *intentions* and *circumstances*. As another theologian, Richard A. McCornik SJ, says: If we just take a photo of the incident, we'll learn nothing about the essence of it. The example is when one person gives money to another one. This can mean, that he pays back, makes a gift, gives alms, hands a bribe etc. Until we find out the objective intentions of a person, we can not define the moral side of the act⁹. This could be rather convincing criticism of the category "the nature of action", provided we consent to the McCornik's interpretation of acting, namely, that an action is an exclusive aggregate of *outer* moves and gestures.

Joseph Fuks also criticizes "the theological form of naturalist fallacy", i.e. the vision of the natural propensities of a human being as the manifestation of the normative divine will. According to this mode of thinking stoic Epictetes claimed, that

7 S. Thomas Aquinas. Summa Theologiae, I-II, q. 100, ad 1. — Taurini 1937.

8 Cit. from Jarosław Merecki SDS. Błąd naturalistyczny a prawo naturalne (Josepha Fuchsa krytyka tomistycznej koncepcji prawa naturalnego). // „Roczniki filozoficzne”, t. XVI, zesz. 2, 1993. P. 77

9 Richard A. McCornik. Some Early Reactions to Veritatis splendor. // „Theological Studies”, 55 (1994). P. 498.

2. Адыход ад натуры. Канвэнцыяналізм.

2.1. Крытыка традыцыйнай канцэпцыі натуральнага права з пазыцыі аналітычнае філзафіі.

Бацька аналітычнае філзафіі, Г. Мур, называў маральныя канцэпцыі, абaperтыя на натуральным праве, “натуралістычнай змылкай”. “Дабро — кажа ён — ёсць пазаземпірычнай, а пры гэтым простаю якасцю”⁸. Яно ня можа быць выведзена ані з “натуры чалавека”, ані ўвогуле са сфэры фактаў. Факты — аксіялягічна адкрытыя.

Магчыма стасаваньне тэрміну “натура” ў спэцыфічным кантэксце: “натура дзеяньня”. Часам можна спаткаць — асабліва ў тамістычнай этыцы — катэгорыю “дзеяньняў, унутрана злых” (*intrinsece mala*). Такімі дзеяньнямі “ўнутрана злымі” зьяўляюцца, напр., забойства альбо хлусьня, фальшывая прысяга і інш. Але — як прыкмячае багаслоў Ёзэф Фукс SJ, які выкарыстоўвае аналітычную філзафію ў сваёй аргумэнтацыі, — у выніку такіх дзеяньняў, як забойства ці хлусьня, мы даведваемся адно толькі аб тым, што іх вынікам зьяўляецца нейкае зло, а маральная ацэнка немагчымая без узяцьця пад увагу *інтэнцыяў* ды *акалічнасьцяў*. Як кажа іншы багаслоў, Рычард МакКорнік SJ: “Калі папросту сфатаграфуем здарэньне, то нічога не даведаемся наконт сутнасьці дадзенага дзеяньня. Прыкладам, калі хтосьці дае грошы іншаму, то гэта можа абазначаць розныя рэчы: вяртае доўг альбо пазыку, дае падарунак, дае на харчаваньне, дае хабар ігд. Вось жа, пакуль ня вызначым, да чаго аб’ектыўна хтосьці ймкнецца, ня зможам вызначыць маральнасьць дадзенага дзеяньня”⁹. Гэта, бадай, досыць пераканаўчая крытыка катэгорыі “натура дзеяньня” пры ўмове, што пагадзімся з пэўнаю тэорыяй дзеяньня, закладзенай тут Кормікам, а мяноўна, што дзеяньне — гэта выключна сукупнасьць *вонкавых* рухаў ці жэстаў.

Ёзэф Фукс крытыкуе таксама “тэалёгічную форму натуралістычнае змылкі”, гзн. бачаньне натуральных схільнасьцяў чалавека як праявы нармавальнае Божай волі. Згодна з такой лёгкай Эпіктэт цьвердзіў, што, прыкладам, галеньне мужчынам барады зьяўляецца заганным з маральнага гледзішча дзеяньнем, паколькі воля Стваральніка была такая, каб дзякуючы барадзе мужчына адрозьніваўся ад кабеты. Дзеля падобных матываў Тэртуліян забараняў ужываньне касмэтыкі: чалавек павінен задаволіцца тым выглядам, які атрымаў ад Бога.

Аналітычная філзафія дазволіла нам убачыць дзьве праблемы, зьвязаныя з натуральным правам: для таго, каб натуральнае права набыло *нарматыўны* характар, яно *павінна быць неяк інтэрпрэтавана*, факты натуры застаюцца адкрытымі ў аксіялягічным пляне. Як кажа Фукс, адказ на пытаньне пра маральную кваліфікацыю дзеяньня “дае не натура, а розум, які разважае *про і контра* розных мачымасьцяў”¹⁰. Другой праблемай ёсць тое, што формула натуральнага права заўжды “засуб’ектавана”, гзн. заўсёды ёсць *суб’ект* (альбо суб’екты), які апісвае і інтэрпрэтуе натуру.

“Чалавечая натура — вынікуе Фукс — маўчыць у справах маралі. Натура чалавека гаворыць толькі і толькі пра факты, а ў пытаньнях каштоўнасьцяў — маўчыць”.

2.2. Крытыка традыцыйнай канцэпцыі натуральнага права з пазыцыі эвалюцыянізму і гістарызму.

Сынтыя Крысдэйл, прафэсарка The Catholic University of America, зьвяртае ўвагу, што выраз “натуральнае права” можа мець два значэньні, можа абазначаць “згоднасьць з натураю” (*according to nature*) і згоднасьць з розумам (*according to reason*). Каб пазьбегнуць розных магчымых непаразуменьняў, Крысдэйл прапануе выкарыстаньне тэрміну “натура” ў строга акрэсьленым сэнсье: як “сукупнасьць фізычных, хімічных, батанічных ды заалёгічных праяў чалавечага або пазачалавечага (non-human) сьвету”¹¹.

Крысдэйл зьвяртае ўвагу на “пераход ад клясыцыстычнага разуменьня сьвету да гістарычнай сьведанасьці”. Згодна з клясыцыстычным сьветаўспрыманьнем, сьвет ёсць статычны, раз і назаўсёды ўстаноўлены ў сваёй сутнасьці, дзе “выпадковасьці” зьяўляюцца альбо ня вартымі ўвагі “адхіленьнямі ад нормы”, альбо прадуктам нашага невуцтва (бо насамрэч, “калі добра пашукаць”, то знойдуцца лягічныя вытлумачэньні для гэтых выпадковасьцяў).

Вышэй прадстаўленыя зацэмы вядуць Крысдэйл да рэвізіянізму ў справе натуральнага права. Па-першае, адзначае яна, “шматслойнасьць натуры (manifold of nature), якая ляжыць у аснове чалавечага быцьця, ня можа быць найпрост перакладзена на маральныя нормы. (...) У зьвязку з гэтым прынцыпы натуральнага права мусяць быць надбудаваны хутчэй за ўсё на структуры чалавечай сьведанасьці (“розуму”), чымся выведзеныя з правільнасьцяў жывёльнай адчувальнасьці ці зь біялягічных працэсаў (“натуры”). Па другое, “Як чалавечая інтэлігенцыя, гэтак і маральныя паводзіны зьяўляюцца адносна свабоднымі”.

2.3. “Натуралізм” контра “адкрытае грамадства”?

(Крытыка традыцыйнай канцэпцыі натуральнага права з пазыцыі лібэралізму К. Попэра.)

Справа разуменьня натуральнага права была фундаментальнаю для тэарэтыка “адкрытага грамадства” (*open society*), Карла Попэра. Адною з асноўных умоў існаваньня адкрытага грамадства быў для яго тзв. *крытычны дуалізм* — здольнасьць чальцоў дадзенай супольнасьці адрозьніваць “натуральнае права” ад “канвэнцыянальнага права”. Што Попэр разумее пад адным і пад другім?

8 Цытата водле: Jarosław Merecki SDS. *Błąd naturalistyczny a prawo naturalne* (Joseph Fuchsa krytyka tomistycznej koncepcji prawa naturalnego). // “Roczniki filozoficzne”, t. XVI, zes. 2, 1993. С. 77.

9 Richard A. McCormick. *Some Early Reactions to Veritatis splendor*. // “Theological Studies”, 55 (1994). С. 498.

10 Jarosław Merecki SDS [цытаваная праца] С. 82.

11 Cynthia S. W. Crysdale. *Revisioning Natural Law: from the Classicist Paradigm to Emergent Probability*. // “Theological Studies”, 56 (1995). С. 465.

beard shaving by men is morally reprehensible, for the Creator's will was such as men should differ from women by having beard. For the similar reasons early-Christian writer Tertulian forbade cosmetics: A human being is not to want any other appearance than given to him by God.

The analytical philosophy gave us a chance to realize two major problems, that have to do with the natural law: for the natural law to acquire *normative* status, it *has to be somehow interpreted*, for the facts remain axelologically neutral. According to Fuks, the answer to the question on the moral appraisal of an act is not given by nature, but rather by mind, which weighs up all the *pros and cons* of various opportunities¹⁰. The second problem is that the natural law formula is always "subjectised", i.e. there always exists some *subject* (or objects), which describes and interprets nature.

"Human nature, — sums up Fuks, — is blind in the sphere of morals. The human nature speaks of the facts exclusively, while it is silent in the realm of values".

2.2 The Critique of the traditional natural law concept from the evolutionist and historicist stance.

Cynthia Crysdale, professor at The Catholic University of America, notes that the expression the "natural law" can be interpreted in two ways. It can signify the *according to nature* and the *according to reason*. For the sake of avoiding any misinterpretation Crysdale suggests, that the meaning of term "nature" should be restricted to "the aggregate of physical, chemical, botanical and zoological manifestations of the human and non-human world"¹¹.

Crysdale mentions "the transition from the classicist outlook to the historical awareness". According to the classicist mentality, the world is static, once and for all settled in its essence, where the "fortuities" are either negligible "deviations from the norm", or the fruit of our hideboundness (for "if to search well", the logical explanations of these fortuities will be found).

The above presented observations lead Crysdale to revisionism in the sphere of the natural law. Firstly, she remarks, "the manifold of nature, grounding human existence, cannot be simply translated into moral norms. (...) That is why the natural law principles are to be sooner superstructured on the human consciousness structures ("mind"), than derived from the animal flair or the biological processes ("nature")". Secondly, "as the human intelligence, so one's moral behaviour are relatively free".

2.3. "Naturalism" versus "open society"?

(The critique of the traditional natural law concept from the stance of K. Popper's liberalism.)

The issue of natural law interpretation was pivotal for the "open society" theoretician Karl Popper. One of the salient conditions for the existence of the open society was the so-called *critical dualism* — the ability of the community members to differentiate between the "natural law" and the "conventional law". What does Popper mean by the first and the second?

*The natural law, — writes Popper — describes a strict and invariable regularity, which either exists in nature (and then the law is the truthful statement), or there is no such law in the real life (in this case it is false). (...) The law of nature is invariable, for they cannot be broken or imposed. They are above our control*¹².

K. Popper stresses that the natural law — in its (A) meaning — should not be confused with the norms, orders and instructions, which regulate human *behaviour*. Thus, alongside with the natural law, there exists the *normative law* in the meaning (B). The law of (A) type relates to that of the (B) type as the fact relates to the decision:

fact	—	natural law
_____		_____
decision	—	normative law

Though Popper mentions that it is possible to use the expression the "natural law" in a normative sense, he states at once with the desire for clarity and maximum simplicity so characteristic of him: "The confusion is quite unnecessary".

The demarcation between the (A) and the (B) laws is for Popper the criterion of *violation*: the natural law can not be violated or abolished. One can only violate the conventional law. And this is the first reason, why the author of "The Open Society" postulates the consistent differentiating between the (A) and the (B). Secondly, even if some law is defined as *natural* (in its traditional, Aquinas' sense), a *decision* is needed to implement it.

The reference to the "don't kill" principle as a "natural law" would be useless if separate individuals fail to agree to respect the principle. By analogy, the adoption of the legislation aiming at human live protection does not pass "naturally" (i.e. on its own accord, without human will), but by way of certain *convention*, *consensus* and *decision* elaboration. The single "natural character" of the norms does not make a human being obey it.

Thirdly, the norms and the normative law *can* be created and established by a human being. (...) We are to ameliorate them in case of necessity — says Popper¹³. And fourthly, it is *we* who are ultimately responsible for these or those norms, that's why we can not shift the responsibility to God or to the "nature".

As we see, Popper's admonitions regarding the natural law are of methodological-ethical character.

10 Jaroslaw Merecki SDS [opus cit.] P. 82.

11 Cynthia S. W. Crysdale. Revisioning Natural Law: from the Classicist Paradigm to Emergent Probability. // „Theological Studies”, 56 (1995). P. 465.

12 Karl R. Popper. Open Society and its Enemies. — New York 1962. P. 59.

13 Ibid. P. 61.

“Натуральнае права” — піша Попэр — апісвае строгую і нязменную рэгулярнасьць, якая альбо сапраўды функцыянуе ў прыродзе (і тады гэтае права ёсьць сказам праўдзівым), альбо такога права няма ў прыродзе (і тады яно — фальшывае). (...) Правы натуры — нязменныя, паколькі нельга іх парушыць ані навязаць. Яны — па-за нашым кантролем”.¹²

Гэтае права (natural law) — права ў значэньні (а) — нельга блытаць — падкрэсьлівае Попэр — з нормамі, заадамі і інструкцыямі, якія рэгулююць чалавечыя паводзіны. Такім чынам, побач з натуральным правам функцыянуе нарматыўнае права, права ў значэньні (б). Права тыпу (а) у стасунку да права тыпу (б) ёсьць тым самым, чым факты ў стасунку да рашэньняў:

факт	—	натуральнае права
рашэньне	—	нарматыўнае права

Попэр, праўда, бярэ пад увагу магчымасьць ужываньня выразу “натуральнае права” ў нарматыўным значэньні, але адразу ж з уласьцівым сабе настойлівым імкненьнем да яснасьці і як мага большай прастасьці заяўляе: “The confusion is quite unnecessary” — “Блытаніна тут зусім не патрэбная”.

Разьмежавальнаю лініяй паміж правам (а) і правам (б) зьяўляецца для Попэра *парушальнасьць*: натуральнае права ех definitione нельга парушыць альбо скасаваць. Парушыць можна адно толькі канвэнцыянальнае права. І гэта першая прычына, дзеля якой аўтар “Адкрытага грамадства” пастулюе пасьлядоўна адрозьніваць (б) ад (а). Падругое, нават калі якоесь права распазнае як *натуральнае* (у традыцыйным, тамістычным разуменьні), то, каб яго выконваць, неабходна *рашэньне*.

На нішто здасца спасылка на прынцып “не забівай” як на “натуральнае права”, калі паасобныя людзі ня прымуць *рашэньня* ўшаноўваць гэты прынцып. Аналягічна і прыняцьце заканадаўства ў грамадстве з мэтай аховы жыцьця ня дзеіцца “натуральна” (гзн. само па сабе, без удзелу чалавечае волі), а шляхам выпрацоўкі пэўнае *канвэнцыі*, *кансэнсусу* і *рашэньня*. Сама “натуральнасьць” нормы не дэтэрмінуе волю чалавека выконваць гэту норму.

Па-трэйцяе, “нормы і нарматыўнае права могуць стварацца і ўстанаўлівацца чалавекам. (...) Нашым заданьнем ёсьць іх удасканалваньне, калі бачым, што яны патрабуюць гэтага” — кажа Попэр¹³. І — па-чацьвертае — гэта *мы* ў канчатковым пляне нясем адказнасьць за гэтыя ці іншыя нормы, таму ня можам перакідваць адказнасьць на Бога ці на “натуру”.

Як бачым, Попэравы засьцярогі стасоўна натуральнага права маюць характар мэтадалягічна-этычны.

2.4. Натуральнае права і палітычная практыка.

Варта, нарэшце, прадставіць крытыку натуральнага права з гледзішча сучаснай палітычнай філосафіі. Абапірацца тут будзем на Эрнста-Вольфганга Бёкенфёрдэ.

Адной з праблемаў, на якія ўказвае Бёкенфёрдэ, ёсьць уяўная “перадпалітычнасьць” натуральнага права. Філёзаф гэты згадвае пра тое, што, прыкладам, нямецкія біскупы пагадзіліся на рэжым Гітлера і заклікалі сваіх вернікаў да ляяльнасьці якраз зь перакананьня, што гэты новы рэжым дастаткова добра ахоўвае сфэру, вызначаную натуральным правам. І гэта была памылка, паколькі “палітычная сфэра, гэтаксама як і агульнае дабро, зьяўляецца паняткам патэнцыйна ўсёабдымным”¹⁴.

Натуральнае права, разумеае як сутнаснае права, датычыць адно толькі пэўнага мінімуму, таго, што элемэтарнае і мае характар вельмі агульны. А каб пазьбегнуць дылемы “безьзьямыстаўнае агульнасьці”, неаднойчы паўстае спроба *дапоўніць* натуральнае права *актуальнымі*-поглядамі і тэзісамі. Гэткім чынам, натуральнае права — насуперак штучна прышчэпленай яму *нязменнасьці* і *унівэрсальнасьці* пачынае характарызавацца рэлятыўнасьцю і гістарычнай абумоўленасьцю. А гэта вядзе да таго — адзначае Бёкенфёрдэ, — што натуральнае права можа стацца ахвярай ідэалёгіяў і маніпуляцый.

Філёзаф паказвае слабасьць аргумэнтацыі, абапёртай на натуральным праве, у двух важных пытаньнях: праблема вайны і праблема прыватнае ўласнасьці. Наконт вайны, натуральнае права патрабуе выкананьня дзвюх умоваў, неабходных для таго, каб вайну можна было прызнаць “справядлівай”, — слухная прычына (*iusta causa*) і адпаведны спосаб (*modus debitus*). Гэтага тыпу патрабаваньні, магчыма, і рэгулявалі парадак вядзеньня войнаў у сярэднявеччы, але ў эпоху, калі чалавецтва валодае атамнай зброяй, то як “слухная прычына”, гэтак і “належаьні спосаб” сталіся анахранічнымі паняткамі. Пасьлядоўнае стасаваньне традыцыйных праўна-натуральных катэгорыяў у пытаньнях, зьвязаных з вайною, вялі часам да абсурдальных высноваў, некаторыя, напр., апраўдвалі ўжываньне атамнай зброі заўжды тады, калі зьяўляецца “слухная прычына”, нават калі гэта скончылася б зьнішчэньнем усяго народу, а нават чалавецтва. Іншыя ж, больш уважлівыя на “належаьні спосаб” вядзеньня вайны, у імя таго ж самага натуральнага права наагул працівіліся вытворчасці атамнай зброі, а гэта на практыцы магло б прывесць да таго, што адныя раззбройваліся б пры адначасным узбройваньні іншых і быў бы тады парушаны прынцып “хісткае бясьпекі”, якая на гэтым этапе разьвіцьця зьяўляецца, бадай, адзіным рэальным выйсьцем.

Трохі падобна выглядае справа і з прыватнай уласнасьцю. Розьніца тут толькі ў тым, што слабасьць праўна-натуральнае аргумэнтацыі бярэцца тут ня цераз анахранізм прапановаў, а цераз адсутнасьць акрэсьленага зьместу. Натуральнае права ў пытаньнях прыватнае ўласнасьці сьвярджае толькі тое, што кожны чалавек мае права валодаць пэўнай маёмасьцю як сваёй уласнасьцю. Тым часам — кажа Бёкенфёрдэ — “асноўнай праблемай тут не

12 Karl R. Popper. *Open Society and its Enemies*. — New York 1962. С. 59.

13 Тамсама. С. 61.

14 Ernst-Wolfgang Böckenförde. *Wolność — państwo — Kościół*. Wybór i tłum. P. Kaczorowskiego. — Kraków 1994. С. 280.

2.4. The natural law and the political practice.

It would be relevant to present here also the critique of the natural law by modern political philosophy. Let us be guided by Ernst-Wolfgang Bökenförde.

One of the problem points outlined by Bökenförde is the seeming “pre-political character” of the natural law. He mentions that the German bishops backed Hitler’s party and promoted allegiance among the believers because of their belief, that the new regime safely guards the sphere of the natural law. And they were mistaken, for “the political sphere, as well as common good, is a potentially all-embracing notion”¹⁴.

The natural law, understood as essential law, embraces a certain minimum, which is basic and has a most general character. And in order to avoid the “contentless generality” dilemma, the attempts to *supplement* the natural law with *relevant* views and theses are frequently made. Thus, the natural law — defying the artificially ascribed to it *invariability* and *universal character* — starts to gain the traits of relativity and appears historically conditioned. And that — Bökenförde notes — contains the danger that the natural law may fall prey to ideologies and various manipulation.

The philosopher reveals the inadequacy of the argumentation based on the natural law on two major issues: of war and of private property. As for the war, the natural law necessitates two conditions for the war to be recognized “just” — a proper cause (*iusta causa*) and right means (*modus debitus*). Such preconditions may have regulated the waging of wars in the Middle Ages, but in the era of atomic weapons both the “just cause” and the “right means” have grown anachronistic. The sequential implementation of traditional law-natural categories in war issues at times brought about absurd inferences. Some, for example, justified the use of atomic weapons every time a “just cause” appears, regardless of the fact, that this could end in the annihilation of a whole people, if not the human civilization as such. Others, paying more heed to the “right means” of waging a war, in the name of the very natural law altogether opposed the idea of atomic weapons creation. In reality, that could result in the disarmament of some and the simultaneous piling up of weapons by others. Thus the principle of the “unsteady balance”, acting as the only possible remedy for prolonging stability nowadays would be disrupted.

The case for the private property bears some slight likeness to the above described one. The difference is only that the inadequacy of the law-nature argumentation is proved here not by way of the conditions’ anachronism, but via the absence of definite sense. The natural law in the realm of private property states only that every human being has a right to have something as his private property. While — Bökenförde says — the main problem here is not the question whether the private property exists or not (for it does exist in that way or another even in socialist and communist societies), but what are the limits of this property and in what dimension it subsists. (...) Thus, the power of the law-nature argumentation in the realm of private property ends where the real (...) problems of the implementation of what is right according to the nature, and the order of possession means dilemma in particular¹⁵.

All too general a character of the law-nature conception forced the scholars seek for various “afterspecifications”, but that resulted in more general and trite statements at best. Though these “afterspecifications” might sometimes be of more baneful aftermath. Such was the case of Pope Pius XII and his advisor G. Gundlach concerning the engagement of workers in managing enterprises. “Both of them reiterated, that the engagement of workers in managing enterprises thwarted the natural law; such practice is totally unjustified (Pius XII) or altogether intolerable (Gundlach)”. The practical conclusion is as follows: human work is just an “appendage” to property; the employee is absolutely dependent on the one in possession of the means of production. “It is difficult to think of any more vivid domination of a thing over a human being” — both aptly and rightly notes Bökenförde¹⁶.

The most curious in the whole story is that after the Vatican Council Pope John XXIII was able to ground the rights of the workers to control the enterprise on the same natural law!

Moor, Popper, Bökenförde, Fuks, and Crysdale — the list of the natural law conception critics is by far not complete. But the critic presented here shows the necessity to revise the natural law theory and to re-deem the sphere of its implementation.

3. The revision and partial rehabilitation of the natural law.

A Polish ethician, professor Jerzy Galkowski, trying to vindicate the traditional version of the natural law, writes the following: “...the sources of law (...) are to be searched for in the reality, in the very existence — in a human being, not in the thrust mental constructions, ideas or ideologies”¹⁷ — and this quotation is perhaps the best illustration of how the ethical traditionalists are committed to one and the same mistake. We can try to somehow understand his definition, taking into consideration the fact, that the cited article was written soon after the collapse of communism, the period, when human conscience was often substituted for ideology. Nevertheless, Galkowski makes here a grave gnoseological mistake. It is not true, that we derive (or are *capable* of it) the principles of acting from the human nature. Even if we do, we derive it from the *description* of the nature, and that seriously alters the understanding of the natural law. It is not enough to state, that a principle *x* is “derived” from the nature, one has to reveal, that the *description* of the nature, on the basis of which the principle is formulated, presents an absolutely right and “universal” description. Moreover, one should not forget that there is no direct link even between a *description* of something and a *norm* — here stands an *interpretation*. It is not true, that we can choose between mental *construct* and *nature*, in both cases we have mental constructs. Right, the “natural law” is also a mental construct! The question is rather: *what constructs* — ideology or anthropology? It is here, that we can introduce the evaluation criterion, though it is not quiet easy, for anthropology can be a derivative of certain ideology or at least be akin to ideology.

14 Ernst-Wolfgang Bökenförde. *Wolność — państwo — Kościół*. Wybór i tłum. P. Kaczorowski. — Kraków 1994. P. 280.

15 Ibid. P.293-294.

16 Ibid. P.295-296.

17 Jerzy Galkowski. *Prawo naturalne w ujęciu Karola Wojtyły — Jana Pawła II*. // „Roczniki filozoficzne”, tom XXXIX-XL, zesz. 2 — 1991-1992. P. 90.

зьяўляецца пытаньне, ці прыватная ўласнасьць наагул існуе (бо яна так ці інакш існуе нават у сацыялістычных ды камуністычных грамадзтвах), толькі пытаньне, якія памеры гэтай уласнасьці і ў якім прадметным абсязе яна існуе. (...) Такім чынам, сіла праўна-натуральнай аргументацыі ў справе ўласнасьці заканчваецца там, дзе пачынаюцца сапраўдныя (...) праблемы рэалізацыі таго, што згодна з натурай слушнае, а менавіта, пытаньні пра спосаб фармаваньня парадку ўласнасьці¹⁵.

Агульнасьць праўна-натуральнай канцэпцыі ўласнасьці прымушала шукаць розныя “даакрэсьленьні”, але гэта ў лепшым выпадку заканчвалася агульнымі і банальнымі сьцьвярдзеньнямі. Часам, аднак, згаданыя “даакрэсьленьні” мелі і больш непамысны характар. Так было ў выпадку пазыцыі папы Пія XII і яго дарадцы Г. Гундляха стасоўна ўдзелу работнікаў у кіраваньні прадпрыемствам. “Абодва цьвердзілі, што ўдзел работнікаў у кіраваньні прадпрыемствам супярэчыць натуральнаму праву; такі ўдзел нічым не абгрунтаваны (Пій XII) або нават наагул непрымальны (Гундлях)”. Практычная выснова — можна сказаць — такая: чалавечая праца ёсьць адно толькі “прыдаткам” да ўласнасьці, працаатрымальнік у справах працы цалкам падпарадкаваны ўладзе таго, хто валодае сродкамі вытворчасці. “Цяжка ўявіць сабе мацнейшую дамінацыю рэчы над асобаю”, — трапна й слушна прыкмячае Бёкенфёрдз¹⁶.

Найцікавейшае ўва ўсім гэтым тое, што пасьля Ватыканскага сабору II папа Ян XXIII мог ужо абгрунтоўваць права работнікаў да супольніцтва ў кіраваньні прадпрыемствам зноў жа на базе натуральнага права!

Мур, Попэр, Бёкенфёрдз, Фукс, Крысдэйл — гэта далёка ня поўны сьпіс крытыкаў канцэпцыі натуральнага права. Але прадстаўленая тутакра крытыка паказвае непазьбежнасьць перагляду тэорыі натуральнага права і пераасэнсаваньня адпаведнага яму абшару прымяненьня.

3. Рэвізія і частковая рэабілітацыя натуральнага права.

Польскі этык, прафэсар Ежы Галкоўскі, спрабуючы абараніць традыцыйную вэрсію натуральнага права, гэтак піша: “...крыніцы права (...) трэба шукаць у рэчаіснасьці, у самым быцьці — у чалавеку, а не ў навязваных мысьленчых канструкцыях, ідэях ці ідэялёгіях”,¹⁷ — і гэтае выказваньне, бадай, найлепей ілюструе выбітную здольнасьць этычных традыцыяналістаў паўтараць увесь час адну і тую ж памылку. Такую пастаноўку справы, якую прапануе Галкоўскі, можна спрабаваць нейк зразумець, зважаючы на тое, што цытаваны артыкул пісаўся толькі-толькі пасьля падзеньня камунізму, пэрыяду, калі ідэялёгія часьцяком замяняла сумленьне. Тым ня менш, Галкоўскі тут робіць сур’ёзную гназэлягічную памылку. Няпраўда, што мы быццам бы выводзім (або можам вывесці) прынцыпы дзеяньняў з чалавечае натуры. Калі ўжо і выводзім, то з *апісаньня* натуры, а гэта ўжо значана зьмяняе разуменьне натуральнага права. Недаткова сказаць, што прынцып х “выведзены” з натуры, толькі трэба паказаць, што *апісаньне* натуры, на базе якога і сфармуляваны прынцып, ёсьць абсалютна правільным і “ўнівэрсальным” апісаньнем. Да таго ж, трэба памятаць, што нават паміж *апісаньнем* чагосьці *нормаю* няма непасрэднага пераходу, паміж імі мусіць быць *інтэрпрэтацыя*. Гэта няпраўда, што мы быццам бы можам выбраць: або *мысьленчыя канструкцыі*, або *натура*, толькі ў абодвух выпадках маем мысьленчыя канструкцыі. Так, “натуральнае права” таксама ёсьць мысьлёвай канструкцыяй! Пытаньне, бадай, у іншым: *якія канструкцыі* — ідэялёгія ці антрапалёгія? Вось тут, бадай, можам увесці крытэр ацэнкі, хоць і гэта ня так проста, бо антрапалёгія можа быць вытворнай пэўнае ідэялёгіі або прынамсі знаходзіцца ў пэўным сваяцтве зь ідэялёгіяй.

Гаворачы пра натуральнае права, нельга ігнараваць выпрацаванага ў навачаснай філосафіі “мэтадалягічнага дуалізму”: Дэвід Юм гаварыў пра дуалізм фактаў і каштоўнасьцяў (*fact-value*), Імануэль Кант — пра дуалізм быцьця і павіннасьці (*Sein-Sollen*), а Карл Попэр — пра дуалізм фактаў і канвэнцыі, або — у іншай вэрсіі — фактаў і рашэньняў. Навачасьсе пачало строга адрозьніваць “сусьвет натуры” і “сусьвет асяродзьдзя (культурнага)” (*Welt der Natur Welt der Sitten*), а ў зьвязку з гэтым зьявіліся “натуральныя” (прыродазнаўчыя) навукі (*Naturwissenschaften*) і “духовыя” (культуралягічныя) навукі (*Geisteswissenschaften* — калі дакладна: “навукі аб духах”).

Іншы польскі навукоўца, праф. Анджэй Бронк, гэтак піша: “Юмаўска-кантаўскі разьдзел на сфэру фактаў і сфэру каштоўнасьцяў, а ў зьвязку з гэтым і разьдзел на навуку з аднаго боку і ідэялёгію, мэтафізыку і рэлігію з другога, падтрымлівае і лягічны пазытывізм, як у выданьні Карнапа, так і ў выданьні К. Р. Попэра”¹⁸. Надта ж шмат элемэнтаў тут награвашчана без належнага адрозьненьня: гэта праўда, што ў выніку разьдзелу на факты й каштоўнасьці навуковы характар апошніх быў пастаўлены пад сумнеў. “Навука, свабодная ад каштоўнасьцяў” — гэта, канешне ж, пэўная ілюзія, але само адрозьненьне фактаў ад каштоўнасьцяў-павіннасьцяў надзвычай важнае як для навукі, так і для этыкі, асабліва для сацыяльнае і палітычнае этыкі. Няўжо мала праблемаў было спрычынена якраз тым, што некаторыя каштоўнасьці (і павіннасьці) абвешчаліся “навуковымі” каштоўнасьцямі (напр., крочаньне да камунізму). Мэтадалягічны разьдзел на факты і каштоўнасьці дазваляе выкрываць ідэялёгіі.

Каштоўнасьці сапраўды зьяўляюцца прадметам *веры* (альбо мэтафізыкі), але гэта ніяк не памяншае іх экзыстэнцыяльнага значэньня. Таму недарэчным ёсьць абвінавачваньне Попэра ў нігілістычных тэндэнцыях: “Калі прымам, — піша Бронк, — як Попэр, што каштоўнасьці (нормы, мэты, палітычны рашэньні) нельга вывесці з апісаньня гэтага сьвету, гэн., што яны знаходзяцца па-за рацыянальным кантролем, то тады цяжка будзе пазьбегнуць нігілістычных у аксіялягічным пляне наступстваў, а менавіта, што чалавечыя дзеяньні — арбітральныя і што ў прынцыпе ўсё дазволена”¹⁹. Балазе, што праф. Бронк прызнае, што нормы выводзім не з рэчаіснасьці (як гэта было ў Галкоўскага), а з *апісаньня* рэчаіснасьці. Але й тут ёсьць дзіўнае непаразуменьне: чаму немагчымасьць вывесці

15 Тамсама. С. 293-294.

16 Тамсама. С. 295-296.

17 Jerzy Galkowski. *Prawo naturalne w ujęciu Karola Wojtyły — Jana Pawła II*. // “Roczniki filozoficzne”, tom XXXIX-XL, zesz. 2 — 1991-1992. С. 90.

18 Andrzej Bronk SDV. *Wartości chrześcijańskie*. // “Roczniki Filozoficzne”, tom XVI, zesz. 2, 1993. С. 64.

19 Тамсама. С. 68.

Speaking about natural law, we can not ignore the “methodological dualism” — a fruit of modern philosophy: David Hume introduced the *fact-value* dualism; Immanuel Kant’s was *Sein-Sollen* dualism; while Karl Popper spoke about the dualism of facts and convention or — in another wording — facts and decisions. There is a prompt division line in modern philosophy between the “world of nature” (*Welt der Natur*) and the “world of (cultural) milieu” (*Welt der Sitten*), and in this connection the new division of sciences into “natural” (*Naturwissenschaften*) and “spiritual” (*Geisteswissenschaften* — “science on spirits” to be exact) has been put forward.

Another Polish scientist, prof. Andrzej Bronk, writes, that the Hume-Kantian fact-value division and, simultaneously, that of science on the one side and ideology, metaphysics and religion on the other is backed by logical positivism, both in Carnap’s and Popper’s versions¹⁸. There are too many notions enmeshed here without proper discrimination: it is true, that as the result of the fact-value division the scientific value of the latter was called in question. “Science, free from values” is, certainly, illusory but the very distinction of facts from values-obligations is of extreme importance both to science and to ethics, social and political ethics especially. The practice of ascribing to some values (and obligations) “scientific” statuses (for example, the way to communism) has brought about no few problems. The methodological division into facts and values enables us to expose ideologies.

The values are in practice the objects of *faith* (or metaphysics) but that by no means diminishes their existential merit. That is why accusing Popper of nihilistic pretensions is inappropriate: If to embrace Popper’s idea — writes Bronk — that values (norms, aims, political decisions) can not be derived from the description of this world, i.e. they are beyond our rational control, it would be rather problematic to avoid axiologically nihilistic aftermaths, namely, that human action is arbitrary and everything is, in principle, allowed¹⁹. But professor Bronk at least acknowledges, that the norms are derived from the *description* of reality, not from the reality itself (as it was with Galkowski). But here we encounter one more striking controversy: why the impossibility of deriving norms straight from the description of the world brings about the impossibility of “rational control”? “The Open society” teems with ethical statements, but Popper himself does not state that they are irrational. There is no inconsistency here, for Popper never claimed the scope of ethical reflection to be out of the rational field.

As the traditional arguments for the natural law do not stand criticism, let us introduce a less customary way of its “rehabilitation”, combined, though, with thorough revision of the conception.

1. The first way: the acknowledgement of the law-nature principles as *a priori synthetical statements*. That means we accept the fact that they do not derive from experience, though their understanding is dependent on it (Messner’s idea).

A fine example could constitute the evolution of the law-nature principle “do not kill”. In the 10th century B.C., notwithstanding the existence of the principle, Israel implemented a horrible practise of total annihilation of a hostile nation, no mercy for women or children. In the 10th century A.D. there was no such practise (in the civilized world), though the murderous propagation of Christianity was in full swing, followed by crusades a bit later. In the 20th-21st centuries a great many human beings condemn *any* forms of violence, though, undoubtedly, the situation in the sphere of human life protection is far from being ideal (let us recollect at least the permission to kill a human being while in a womb). Thus, the “do not kill” principle remains the same in the initial idea, while the means of its implementation do evolve.

2. Bökenförde himself suggests several constructive resolutions to the law-nature dilemma. As the natural law principles are characterized by generality, some specification is required. But “the search for specification does not go via deductive deliberation, which is to yield certain result. We are to resort to debate and discussion, employing argumentation”. Moreover, Bökenförde adds, that no single specification can claim absolute obligatoriness, for there always exists a possibility of several solutions to a problem. The degree of “approaching” what, according to the nature, is right, may be measured by the level of every single argument’s cogency²⁰. In other words, the *conclusiones* (deduced conclusions) should be replaced for *inventiones* — “creative” normative suggestions.

3. Polish philosopher Józef Tischner aptly remarks: “A human being, his “nature” remains something unknown”. Human nature is liable to transformation and evolution, that’s why the “law of nature” can also change. Human nature is in a sense an “open project”.

That does not imply that certain law-nature imperatives like “do not kill”, “do good, and avoid evil” can be reversed. What is in question is the *realization* of these principles. The implementation of the “do not kill” principle in the 10th century B.C. differed greatly from its current variant and it is we in the end who are responsible for more humane and well-considered subsistence of the principle. As for the imperative “do good”, it is almost contentless because of its generality, though this principle is surely important as a *regulative idea*. What is this good remains an open question; the answer always depends on a specific culture and historical era. It, the answer, *all the same* changes!

* * *

Modernity in its broad sense gave rise to two “radicalisms” in moral philosophy. The first is *ethica more geometrico demonstrata*, i.e. the mathematical substantiation of the human behaviour regulators. The other is *non-cognitivism*, according to which “moral values are not the result of knowledge, that could theoretically be open to all, but the expression of subjective taste, and there is no use debating on private predilections”²¹. The first approach can be (conventionally) called *modernist*: it is characterized by consistent rationalism and a tendency for building up a strong (=deductive) system, elements of which are to be closely connected. *Ethica more geometrico* was formed in its classical version by the enlightenment philosopher Baruch Spinoza. The second approach may (even more conventionally) be called postmodern. “L’etica senza verità” — “Ethics without truth” — this Skarparelli’s expression can be interpreted as a symbol of postmodern eth-

18 Andrzej Bronk SDV. Wartości chrześcijańskie. // „Roczniki Filozoficzne”, tom XVI, zes. 2, 1993. P. 64.

19 Ibid. P.68.

20 E.-W. Bökenförde (opus cit.). P. 300-301.

21 Livia Melina. Sharing in Crist’s Virtues/ For a Renewal af Moral Theology in Light of Veritatis splendor. Translated by William E. May. — Washington, 2001. P. 20.

нормы непасрэдна з апісаньня сьвету ёсьць тым самым немагчымасьцю “рацыянальнага кантролю”? У “Адкрытым грамадзтве” Попэра ёсьць сьціжма этычных выказваньняў, але сам Попэр ніяк ня цьвердзіць, што яны — ірацыянальныя, і няма ў гэтым ніякай непасьлядоўнасьці, бо Попэр нідзе і ніколі ня цьвердзіў, што абшар этычнай рэфлексіі — па-за межамі рацыянальнасьці.

Паколькі традыцыйныя прыёмы абароны натуральнага права не вытрымліваюць крытыкі, прадставім менш традыцыйныя спосабы “рэабілітацыі” гэтай канцэпцыі, спалучанай усё ж зь яе грунтоўнай рэвізіяй.

1. Першы кірунак: прызнаньне праўна-натуральных прынцыпаў характару *сынтэтычных цьверджаньняў а-прыёры*, гзн. прызнаем, што яны не паходзяць з досьведу, але іх разуменьне — залежнае ад досьведу (прапанова Мэсэра).

Добрым прыкладам тут можа быць эвалюцыя разуменьня праўна-натуральнага прынцыпу “не забівай”. У X стагодзьдзі да н.э., нягледзячы на існаваньне гэтага імператыву, Ізраіль выконваў жудасны “прынцып кляцьбы” (поўнае зьнішчэньне варагага народу, разам з жанчынамі і дзецьмі), у X ст. новай эры ўжо не было “кляцьбы” (у цывілізава-ным сьвеце), але існавала практыка крывавага навяртаньня на хрысьціянства і, крыху пазьней, крыжовыя паходы, а ў XX-XXI стст. значная частка чалавечтва асуджае *якія-кольвечы* формы гвалту, хоць, безумоўна, сытуацыя з пашанай да жыцця чалавека далёка не ідэальная (згадаць хаця б дазвол на забіваньне чалавечага жыцця ў ва ўлоньні маці). Такім чынам, прынцып “не забівай” застаецца тым самым у сваёй першаснай ідэі, але зьмяняецца ў аспэктэ выкананьня.

2. Сам Бёкенфёрдэ прапануе пару канструктыўных рашэньняў праўна-натуральнай дылемы. Паколькі прынцыпы натуральнага права характарызуюцца агульнасьцю, неабходная іх канкрэтызацыя. Але “шуканьне канкрэтызацы-яў адбываецца ня шляхам дэдукцыйнага разумаваньня, якое павінна скончыцца адназначным вынікам, а шляхам дэбатаў і дыскусіяў з прымяненнем аргументацыі”. Апрача таго — дадае Бёкенфёрдэ — “нікая паасобная канкрэтызацыя ня можа патрабаваць для сябе безумоўнай абавязковасьці, бо заўсёды можна дапусьціць магчымасьць некалькіх рашэньняў праблемы, а большае або меншае “набліжэньне” да таго, што згодна з натурай слушнае, можа мерацца ступеньню пераканаўчасці, наяўнай у паасобных аргументах”²⁰. Інакш кажучы, на месца *conclusiones* (дэдукцыйных высноваў) павінны прыйсьці *inventiones* — “творчыя” нарматыўныя прапановы.

3. Польскі філэзаф Юзаф Цішнэр слушна прыкмячае, што “Чалавек, яго “натура” застаецца невядомай істотай”. Чалавечая натура падлягае трансфармацыі, эвалюцыі, а ў зьвязку з гэтым і “права натуры” можа зьмяняцца. Чалавечая натура — гэта ў нейкім сэнсье “незавершаны праект”.

Гэта, канешне ж, ня значыць, што пэўныя натуральна-праўныя імператывы “не забівай”, “чыні дабро, пазьбягай зла” могуць зьмяняцца на супрацьлеглае. Пытаньне тут пра *ажыцьцяўленьне* гэтых прынцыпаў. У X ст. да н.э. і сёньня па-рознаму функцыянуе прынцып “не забівай” і гэта *мы* ў канчатковым пляне — як кажа Попэр — адказныя за тое, каб гэты прынцып існаваў у найбольш гуманнай і абдуманай форме. А што датычыць імператыву “чыні дабро” — дык ён дзеля сваёй агульнасьці амаль беззьмястоўны, хоць, безумоўна, важны ў якасьці *рэгультыўнае ідэі*. А чым насамрэч ёсьць гэтае дабро — гэта пытаньне заўжды адкрытае, і адказ на яго заўжды залежыць ад канкрэтнае культуры і эпохі. Ён, гэты адказ, *усё ж такі* зьмяняецца!

У эпасе Навачасься ў шырокім разуменьні гэтага слова зьявіліся два “радыкалізмы” ў маральнай філзафіі. Першы — гэта *ethica more geometrico demonstrata*, імкненьне да матэматычнага абгрунтаваньня рэгулятараў чалавечых паводзінаў. Другі — гэта *нон-кагнітывізм*, згодна зь якім “маральныя каштоўнасьці — гэта ня вынік ведаў, якая магла б быць у прынцыпе даступнаю ўсім, але выразам асабістага ўпадабаньня [the expression of subjective taste], а наконт прыватных упадабаньняў няма сэнсу дыскутаваць”²¹. Першы падыход можна (умоўна) назваць *мадэрністычным*: ён характарызуецца паслядоўным рацыяналізмам і тэндэнцыяй да выбудовы моцнае (=дэдукцыйнае) сыстэмы, элементы якое павінны быць цесна паміж сабой павязаныя. *Ethica more geometrico*, як вядома, у клясычным сваім выглядзе была аформленая ў філзафіі асьветніцкага мысьляра Баруха Сьпінозы. Другі падыход можна (яшчэ больш умоўна!) акрэсьліць наймен постмадэрністычнага. “L’etica senza verità” — “Этыка бяз праўды” — гэтую экспрэсію Скарпэллі можа чытаць як сымбаль паслясучаснае этыкі.

Тэорыі права накіравана лявіраваць паміж гэтымі радыкалізмамі. Спадзяюся, што прадстаўленая мною рэфлексія над “фундамэнтамі этыкі і права” дапаможа пазьбегнуць гэтых двух радыкалізмаў. Бо абодва хаваюць у сабе нейкую “псыхалёгію спачынку”: адны хочуць знайсці жаданы фундамент, каб больш ужо не шукаць, ну і абвешчаюць, што натуральнае права (“нязьменнае” і “ўнівэрсальнае”) і ёсьць тым абяцаным фундамэнтам, а іншыя — што наогул у прыродзе няма такога фундамэнту і няма сэнсу яго шукаць, хай кожны, маўляў, застанецца “ў сваёй пясоціцы”.

На маю думку, фундамэнт *ёсьць* — гэта нашая добрая воля і наша жаданьне дабра і шчасьця для сябе і для іншых. Мы ўсяк бунтуемся супраць забіцьця нявіннага дзіцяці, пра якое была гаворка ў прыкладзе, прыведзеным на самым пачатку, дарма, што нелюдзь-асілак аспрэчвае рацыянальнасьць забароны забіваць. А гэта таму, што яно ёсьць, гэтае моцнае і бескампраміснае жаданьне паўсюднага дабра і шчасьця! Але як ператварыць гэтую волю і гэтае жаданьне ў мудра прадуманую і добра аформленую нарматыўную сыстэму — гэта ўжо заданьне і выклік, рэалізацыя якога патрабуе цяжкіх і настойлівых сумесных пошукаў і дыскусіяў. А нават *знойдзёная* і прызнаная аптымальная сыстэма можа быць цягам часу перагледжаная і пераспраўджаная на якасьць і мэтазгоднасьць.

Карацей кажучы, фундамэнты таксама патрабуюць дасканаленьня.

Кракаў, травень 2005 г.

20 E.-W. Bökenförde (праца цытаваная). С. 300-301.

21 Livia Melina. *Sharing in Crist's Virtues/ For a Renewal of Moral Theology in Light of Veritatis splendor*. Translated by William E. May. — Washington, 2001. С. 20.

ics.

The theory of law is to manoeuvre between these two radical approaches. I hope that this reflection on “the basis of ethics and law” will help to avoid these two radicalisms. For both of them aim at “psychological relieve”: the “modernists” are willing to find the sought for foundation in order not to seek any more. That’s why they proclaim that the natural law (“invariable” and “universal”) is the desired foundation, others claim that there is no such foundation at all in the nature, that’s why there is no sense seek for it. Let everyone stay “in his own domain”.

It seems to me that the foundation *does exist* — it is our good will and desire for good and happiness for us and others. We rebel against the murder of the innocent child from the introductory example, though the giant challenges the rationality of the ban to kill. We do so because it does exist, this powerful and uncompromising desire for universal good and happiness. But how can we turn this will and this desire into a wise, well thought-through and well-shaped normative system constitutes a problem and a challenge, the answer to which charges much combined search and discussion. And even a *worked-out* and recognized optimal system may in the course of time be revised and re-examined to come up to new standards in quality and expediency.

In short, the foundations also need amelioration.

Krakow, May 2005.

KAMUNIKAT.ORG