

Roman Tokarczyk

HISTORIA FILOZOFII PRAWA

w retrospektywie prawa natury

Wydanie drugie
poszerzone i poprawione



Temida2

Białystok 1999

© Copyright by Roman Tokarczyk & Temida 2
Białystok 1999

Żadna część tej pracy nie może być powielana i rozpowszechniana w jakiegokolwiek formie i w jakikolwiek sposób (elektroniczny, mechaniczny), włącznie z fotokopiowaniem, bez pisemnej zgody wydawcy.

ISBN 83-86137-49-5

Opracowanie graficzne okładki
Jerzy Banasiuk

Układ typograficzny
Krzysztof Kruszewski

Redaktor techniczny
Jerzy Banasiuk

Wydawca: **Temida 2**

Druk: ORTHDRUK, Białystok, tel. 742-25-17

Spis treści

WPROWADZENIE

Do wydania pierwszego.....	13
Do wydania drugiego.....	17

Rozdział pierwszy

SACRUM

Animizm.....	19
Hinduizm.....	21
Buddyzm.....	23
Konfucjanizm.....	24
Judaizm.....	27
Islamizm.....	29

Rozdział drugi

PIONIERZY

Konieczność normowania.....	32
<i>Themis i Dike</i>	34
Prawa ludzkie.....	36
Konflikty praw.....	37
<i>Logos</i> Heraklita.....	39

Rozdział trzeci

SOFIŚCI

Tło społeczne.....	41
Protagoras i Trazymach.....	43
Alkidamas i Hippiasz.....	46
Poglądy Kalliklesa.....	48
Poglądy Antyфона.....	52
Kritias i Jamblich.....	54
Znaczenie sofistyki.....	57

Rozdział czwarty
ARYSTOTELES

Uwarunkowania koncepcji	59
Istota prawa natury	60
Prawo natury a prawo stanowione	65
Prawo natury a państwo	72
Obrona niewolnictwa.....	74
Próba konkluzji.....	74

Rozdział piąty
STOICY

Bogactwo problemów	80
Wszechnatura i natura	84
Prawa natury	86
Prawo naturalne	88
Prawo naturalne a prawo stanowione	90
Zgodność z naturą	97
Natura rozumna i cielesna.....	100
Instykt samozachowawczy	102
Prawnicy rzymscy.....	106
Sprzeczności i krytycy	109
Znaczenie stoicyzmu.....	112

Rozdział szósty
PAWEŁ Z TARSU

Kontekst biblijny	115
Chrześcijańska koncepcja Boga	115
Przenikanie idei	117
„Złota reguła”	118
Źródła i istota	121
Kontekst społeczny.....	122

Rozdział siódmy

AUGUSTYN

Założenia teologiczne.....	123
Prawo i porządek.....	125
Prawo wieczne.....	127
Prawo naturalne.....	129
Prawo doczesne.....	131
Instytucje prawa naturalnego.....	132
Zagadnienia sporne.....	134

Rozdział ósmy

TOMASZ Z AKWINU

Akwinanta i poprzednicy.....	136
Istota prawa.....	137
Prawo naturalne.....	139
Powiązania praw.....	143
Treść prawa naturalnego.....	144
Wieloznaczność „natury”.....	147
Prawo naturalne a Dekalog.....	148
<i>Syndresis i conscientia</i>	150
Niektóre wnioski.....	152

Rozdział dziewiąty

DUNS SZKOT

Miłość i wola.....	155
Indywidualizm filozoficzny.....	157
Prawo naturalne.....	161
Prawo naturalne a Dekalog.....	163
Woluntaryzm prawnonaturalny.....	166

Rozdział dziesiąty

OCKHAM

Nominalizm i woluntaryzm.....	169
<i>Potentia Dei absoluta</i>	171

Nowy sens prawa naturalnego	172
<i>Moralis non positiva</i>	175
Nowatorstwo i tradycjonalizm	176

Rozdział jedenasty

GROCJUSZ

Człowiek i epoka	179
Istota prawa naturalnego	181
Hipoteza <i>etiamsi daremus</i>	184
Istnienie prawa natury	186
Klasyfikacje i katalogi.....	188
Prawo naturalne a państwo	192
Oceny i filiacje	193

Rozdział dwunasty

HOBBS

Założenia koncepcji.....	196
Rodzaje prawa	197
Prawo naturalne	200
Relacje praw	201
Oceny prawa.....	204
Znaczenie koncepcji	206

Rozdział trzynasty

LOCKE

Punkty wyjścia.....	209
Idea prawa natury	210
Stan natury	213
Umowa społeczna.....	216
Władza państwowa.....	217
Rozbieżne oceny.....	219

Rozdział czternasty
PUFENDORF

Przewycięzanie kryzysu.....	221
<i>Entia physica</i> i <i>entia moralia</i>	223
Tezy polemiczne	225
Charakterystyka prawa naturalnego	228
Oddziaływanie doktryny.....	231

Rozdział piętnasty
LEIBNIZ

Idealistyczne założenia.....	233
Hierarchia prawa naturalnego	234
Od woluntaryzmu do racjonalizmu.....	235
Obawa przed ateizmem	236
Uzasadnienie prawa naturalnego.....	238
Brak nowych kategorii	240

Rozdział szesnasty
THOMASIVS

Ewolucja przekonań	242
Intelekt a wola	243
Stan natury	244
Sens prawa naturalnego.....	245
Prawo a moralność	246
Wpływy koncepcji.....	247

Rozdział siedemnasty
WOLFF

Metoda demonstratywna.....	249
<i>Lex naturalis</i>	250
Uprawnienia wrodzone i nabyte	251
Prawa wspólnot.....	252
Prawa państwowe	254
<i>Collisio legum</i>	255

<i>Civitas maxima</i>	256
-----------------------------	-----

Rozdział osiemnasty

ROUSSEAU

Krytyka cywilizacji.....	258
Pochwała naturalności	260
Konieczność umowy społecznej	262
Kontury „woli powszechnej”	265
Naczelné postulatory moralne	268
Idee prawa naturalnego	271
Rozbieżności myśli.....	273

Rozdział dziewiętnasty

KANT

Wizerunek filozofa	275
Teoria poznania.....	276
Rozum praktyczny	277
Imperatyw kategoryczny	279
Moralność a prawo.....	281
Prawo naturalne	283
Poza kantyzmem.....	285

Rozdział dwudziesty

STAMMLER

Wybitny uczeń	289
Pojęcie prawa.....	289
Prawo natury	291
Prawo a społeczeństwo.....	294
Znaczenie filozofii Stammlera	297

Rozdział dwudziesty pierwszy

RADBRUCH

Nota biograficzna	299
Główne założenia	299

Idea prawa.....	300
Poznawalność wartości.....	303
Relatywizm myśli.....	304
Prawo natury.....	305
Znaczenie myśli Radbrucha	307

Rozdział dwudziesty drugi

FULLER

Myśliciel i dzieło	308
Porządek społeczny	310
Proceduralne prawo natury.....	312
„Dobry” system prawa	315
Miejsce doktryny	317
Wybrana literatura.....	325
Wykaz osób.....	329

WPROWADZENIE

Do wydania pierwszego

Istnieje zwyczaj, aby autor książki naukowej scharakteryzował założenia, którymi kierował się podczas jej przygotowania. Czyniąc temu zadość, wspomnę zwłaszcza o tytule książki, jej zakresie, adresatach i celach, trudnościach badawczych, osobach towarzyszących jej powstawaniu.

Tytuł książki - *Klasyki praw natury* - zrodził się z połączenia dwóch terminów: „klasyki” i „prawo natury”. Spośród różnych znaczeń terminu „klasyki” posługuję się tutaj jego sensem wartościującym, jednoznacznym z wzorowością, doskonałością, pierwszorzędnością, trwałością. Klasyki, w przyjętym przeze mnie rozumieniu, jest twórcą dzieł o nieprzemijającej wartości, w naszym przypadku doktryn prawa natury. Klasykiem mienił się Tukidydes określając po grecku swoje dzieła jako *ktēma es aei*.

Także termin „prawo natury”, który znalazł się w tytule książki, jest nadzwyczaj wieloznaczny. Bez większej przesady można twierdzić, że każdy oryginalny myśliciel zaliczany do klasyków nadaje terminowi „prawo natury” własne niepowtarzalne znaczenie. O nadzwyczajnej wieloznaczności tego terminu przesądzają uwarunkowania obiektywne, dotyczące założeń filozoficznych, poznawczych, światopoglądowych i politycznych, przyjmowane niegdyś przez klasyków prawa natury, jak i czynniki subiektywne - charakteryzujące ich osobowości twórcze. Terminem „prawo natury” obejmuję wszystkie zróżnicowane w treści i formie doktryny, nazywane przez ich twórców prawami natury i prawem natury, prawami naturalnymi i prawem naturalnym.

Ogromna jest liczba myślicieli, którzy w ciągu minionych tysiącleci formułowali odrębne doktryny prawa natury. Tylko niektórzy jednakże spośród nich mogą być zaliczeni do grona klasyków myśli prawnonaturalnej. Należą do niego zwłaszcza ci, których doktryny ze względu na głębię myśli, nowatorstwo formy i siłę oddziaływania zachowały ponadepokową trwałość, mimo upływu czasu. Jakkolwiek są to dość wyraźne kryteria wyboru, nie zawsze łatwo określić, kto jest klasykiem doktryn prawa natury, a kto nim nie jest. Można utrzymywać tezę, że im bardziej odległe od naszych czasów epoki rozważamy, tym mniej spotykamy wątpliwości związanych z wyborem klasyków prawa natury.

Książka zawiera ogólną charakterystykę doktryn kilkunastu myślicieli powszechnie zaliczanych do najwybitniejszych twórców doktryn prawa natury i kilku doktryn pochodzących od klasyków jakby „zbiorowych”. Do tej ostatniej grupy włączam myślicieli żyjących w tej samej epoce, przyjmujących podobne założenia dla swych doktryn, w zbliżony do siebie sposób określających istotę praw natury i wyznaczających im podobne funkcje. Miano takie przysługiwać może pionierom rozważań o prawie natury, sofistom i stoikom.

W pracy nie zostały omówione doktryny neotomistów i neokantystów, niewątpliwie należące do tzw. klasyków zbiorowych. Pominięcie tych doktryn nie wynikało z ograniczenia nadmiernego rozbudowywania tej pracy. Miałem także świadomość, że przedstawienie doktryny Tomasza z Akwinu tylko w pewnym zakresie może zwalniać od charakterystyki neotomizmu. Zupełnie analogicznie w przypadku doktryny Kanta i neokantyzmu. Pomijając neotomizm i neokantyzm za decydujący przyjąłem fakt, że obie doktryny znajdują się jeszcze w stanie swego wewnętrznego rozwoju, a w książce uwzględniłem głównie doktryny zamknięte.

Charakteryzując ogólnie doktryny wybranych myślicieli, na ogół uwzględniłem jedynie najważniejsze ich dzieła, bezpośrednio dotyczące problematyki praw natury. Nierzadko jednak doktryna prawa natury stanowi jedynie część systemu filozoficznego określonego myśliciela, ściśle powiązaną z innymi jego elementami - społecznymi, politycznymi, etycznymi, teologicznymi, teoriopoznawczymi i innymi. Wówczas niezbędne jest przynajmniej najogólniejsze zarysowanie treści innych dzieł, pośrednio splecionych z zasadniczą dla nas problematyką. Bez takiego tła trudno byłoby rozumieć źródła, istotę i cele danej koncepcji prawa natury.

Wiadomo, że najlepszym sposobem poznawania jest studiowanie źródeł - pism samych klasyków praw natury. Wiadomo jednocześnie, jak wiele wymaga to wysiłku, cierpliwości i zdolności, aby zupełnie samodzielnie odczytać istotę wybranej doktryny. Gdy trudno o spełnienie owych warunków, tym bardziej przekonująco rysuje się wartość syntetycznych opracowań. Wydaje się, że główne zadanie autora syntezy dotyczącej ewolucji poglądów na prawo natury polega na możliwie najwierniejszym odtworzeniu toku myśli wybranego klasyka, prowadzącym do najgłębszego jej sensu. Przede wszystkim powinny być odrzucone wszelkie uprzedzenia; należy zakładać, że obcujemy z myślą człowieka wybitnego, wyróżniającego się mądrością, nawet jeśli historia wytknęła mu jakieś błędy. Przeciwnością takich założeń badawczych byłyby interpretacje, w których badacz poprzez nadmierne eksponowanie swoich własnych przekonań zaciera oryginalne kontury doktryny.

Pełna charakterystyka historycznych losów doktryn prawnonaturalnych wymagałaby także ukazania wszystkich rozbieżności związanych z ich interpretacją badawczą. Brakło na to jednak tutaj miejsca. Książka zatytułowana *Klasyki praw natury* powinna być bowiem poświęcona przede wszystkim właśnie klasykom, nie zaś interpretatorom ich myśli. Należy wszakże zaznaczyć, że niektórych interpretacji pominąć nie sposób. Dotyczy to zwłaszcza przypadków, kiedy klasyki formułował oceny poglądów innego klasyka, albo nawet wprost do nich nawiązując - przetworzył je zgodnie z własnymi celami. Domaga się przeto uwzględnienia, w jakim zakresie np. sofisci nawiązywali do idei pionierów myśli prawnonaturalnej, Tomasz do Arystotelesa, Grocjusz do scholastyków, Hobbes do nominalistów, Kant do Rousseau.

Zupełnie zrozumiałe, że warunkiem rzeczowej dyskusji nad znaczeniem współczesnych nam doktryn prawa natury pozostaje znajomość ich historii. Ale dzieje doktryn prawa natury są jeszcze dość słabo zbadane. Pierwsze próby historycznego ich ujmowania pojawiły się na przełomie XVII i XVIII w. Osiemnaste stulecie, wyróżniające się ogromnym rozkwitem myśli prawnonaturalnej, sprzyjało także jej charakterystykom historycznym. Wiek następny zapisał się predominacją pozytywizmu prawniczego, toteż zacierano się wówczas znaczenie historii doktryn prawa natury. Włączano ją na ogół do historii filozofii prawa, dziejów filozofii politycznej i nawet historii filozofii gospodarczej. W naszym stuleciu spotkać można niemal wszystkie wspomniane sposoby ukazywania dziejów doktryn prawa natury - odrębne i powiązane z innymi gałęziami wiedzy.

Dotychczasowe wysiłki skupione wokół historii doktryn prawa natury odsłaniają skalę trudności piętujących się przed ich badaczami. Przede wszystkim obejmuje ona niemal wszystkie kultury, niemal wszystkich czasów; istniejące opracowania na ogół zaś ograniczają się do kręgu i historycznego zasięgu kultury europejskiej. Cięży zatem na istniejących opracowaniach niekompletność, pogłębianą często subiektywizmem szczególnych predylekcji badacza. Obniża niekiedy ich wartość brak odpowiedniego przygotowania autorów, którzy nie są historykami filozofii prawa. Niektóre okresy historii doktryn prawa natury doczekały się ogromnej liczby monografii, dla innych odczuwa się dotkliwy ich brak. Istnieje poważna konfuzja poglądów na temat metodologicznych rygorów badania materii prawnonaturalnej.

Dzieje doktryn prawa natury mogą być rozpatrywane w różny sposób, zależnie od przyjmowanych celów. Do głównych ich sposobów należą opracowania o charakterze podmiotowym, w odróżnieniu od interpretacji przedmiotowych. Pierwsze zmierzają do potwierdzenia jakby autonomicznego bytu poszczególnych doktryn

prawa natury, rozwiniętych przez określonych myślicieli. Drugie tę autonomiczność jakby zacierają, poszukując idei wspólnych dla grupy doktryn różnych myślicieli. Gdy pierwsze poszukują wzajemnego oddziaływania na siebie myślicieli w sferze tego, co indywidualne, drugie rozprawiają o tym, co zbiorowe - szkołach, tradycjach, nurtach, kierunkach. Posiadając świadomość zalet i słabości obu tych sposobów interpretacyjnych, wybrałem zasadę podmiotowo-chronologiczną, głównie ze względu na jej większą jasność przy określaniu autorstwa idei i ich uwarunkowań historycznych.

Książka na ogół sama znajduje swoich czytelników, niemniej autorzy zwykle określają jej adresatów. Ta kierowana jest do tych wszystkich, których interesują najgłębsze i najtrwalsze uwarunkowania człowieczego bytu psychofizycznego, społecznego, politycznego. Decydując się na jej opublikowanie miałem na względzie potrzeby młodzieży akademickiej studiującej filozofię prawa, filozofię moralności, teorię prawa, historię doktryn politycznych i prawnych. Kierowałem się przekonaniem, że poznanie doświadczeń myślowych pokoleń minionych w zakresie poszukiwań wzorów doskonałego, słusznego, sprawiedliwego, wyższego prawa może uchronić pokolenia późniejsze od dociekania tego, co już należy do historii.

Chciałbym zaznaczyć, że niniejsza monografia rodziła się powoli w ciągu kilkunastu lat wypełnionych trudem badawczym. Ślady jej wewnętrznego rozwoju utrwalone zostały m.in. w postaci studiów, rozpraw i artykułów naukowych „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” (1979, vol. XXVI, Sectio G i 1980, vol. XXVII, Sectio G), „Euhemer” (1974, nr 2 i 1976, nr 2), „Państwo i Prawo” (1978, nr 2), „Nautologia” (1983, nr 4). Rozdział poświęcony Hobbesowi oparty został na monografii *Hobbes* przygotowanej dla serii wydawniczej „Myśli i Ludzie”, zaś w rozdziale o Fullerze wykorzystane zostały fragmenty opublikowanej wcześniej pracy *Prawa wierne naturze* (Lublin 1980).

Moje zainteresowania prawem natury rozbudził przed laty Profesor Grzegorz Leopold Seidler. Pogłębiałem je w nadzwyczaj cennych dla mnie kontaktach naukowych z Profesorem Hanną Waškiewicz. Utrwaliłem podczas dłuższych studiów nad prawem natury w Stanach Zjednoczonych AP. Tam miałem okazję czerpać bezpośrednio z wiedzy wybitnych autorytetów myśli prawnonaturalnej - L.L. Fullera, A.H. Chrousta, B.F. Browna, J. Halla, S.I. Shumana i innych. Cennymi radami służyli mi Profesorowie: Maria Borucka-Arctowa, Jan Baszkiewicz, Kazimierz Opalek i Jerzy Wróblewski. Wszystkim tym Osobom pragnę w tym miejscu serdecznie podziękować.

Roman Tokarczyk
Lublin w lipcu 1983 r.

Do wydania drugiego

Po kilkunastu latach od publikacji wydania pierwszego książki dojrzała potrzeba jej wydania drugiego. Książka - pod zmienionym tytułem - została poszerzona o rozdziały dotyczące prawa natury w myśli: pozaeuropejskiej (rozdz. I), Locke'a (rozdz. XIII), Stammlera (rozdz. XX) i Radbrucha (rozdz. XXI). Wprowadzone zmiany dotyczą również aktualizacji wybranej literatury.

Roman Tokarczyk

Lublin w marcu 1998 r.

Rozdział pierwszy

SACRUM

KLASYCY POZAEUROPEJSCY

Myśl prawa natury znalazła swoich najwybitniejszych przedstawicieli w Europie. Jednakże jej obecność zaznaczyła się również na innych kontynentach, niekiedy znacznie wcześniej niż na kontynencie europejskim. Wszystkie wielkie systemy myślowe znane w dziejach ludzkości zawierają koncepcje bardziej lub mniej zbliżone do prawa natury. Zawierają je przede wszystkim wielkie systemy religijne zarówno europejskie jak i pozaeuropejskie - animizm, hinduizm, konfucjanizm, buddyzm, judaizm, islamizm. Rekonstruowanie idei prawa natury w różnych tradycjach myśli religijnej skłania do uprawiania szczególnej komparatystyki koncepcji prawa natury. Rezultaty komparatystyki tego rodzaju wskazują na wielowymiarowość i uniwersalizm prawa natury¹. Uniwersalną cechą religijnej myśli prawa natury jest *sacrum*, które można odróżnić od *profanum*, obecnego w jej nurtach świeckich.

ANIMIZM

Nazwa „animizm” obejmuje wyznawców religii animistycznych, należących do społeczeństw zwanych pierwotnymi, prymitywnymi, tradycyjnymi, plemiennymi, które od niepamiętnych czasów zachowują niezienne normy prawne. Większość animistów zamieszkuje Afrykę, pozostali Azję, Amerykę Łacińską i Oceanię. Nadto, wiele milionów osób uprawia praktyki animistyczne obok wyznawanej innej religii. Najgłębszy sens animizmu wynika z pierwotnego, naturalnego charakteru uzewnętrzniania przeżyć religijnych.

Religie animistyczne, jako podstawa animistycznego wyrazu prawa natury, są bardzo liczne i nadzwyczaj zróżnicowane². Na ogół są to religie objawione wprost ich wyznawcom przez Boga o różnych imionach, w różnych społecznościach. Bóg - w świetle animizmu - wprawdzie stworzył świat, ale przestał się interesować jego losami, pozostawiając je podległym mu licznym bóstwom rzek, jezior, mórz, skał,

1 Por. np. R. Tokarczyk: *Natural Law as the Universal Basis of Social Order*, „Archiv für Rechts und Sozialphilosophie”, 1993, vol. 79, Heft 1, s. 70 i n.

gó, lasów (deifikacja sił przyrody). Na niższych szczeblach hierarchii znajdują się duchy, talizmany i inne istoty obdarzone siłą magiczną. Jako religie społeczeństw nie znających pisma, nie mają świętych ksiąg i nie przybierają intelektualnych form doktrynalnych. Opierają się na dążeniu do pewnej zażyłości z bogami, aby poprzez rytualne rytmy, taniec, muzykę i nawoływania osiągnąć magiczne zdolności, ekstazę, nawiedzenie.

Bogate już rezultaty badań etnologicznych, antropologicznych i socjologicznych nad ludami żyjącymi na prymitywnym poziomie rozwoju cywilizacyjnego przeczą twierdzeniom o braku w ich kulturze wyobrażeń zbliżonych do prawa natury. Badania te potwierdzają istnienie, np. wśród plemion afrykańskich, świadomości norm obowiązujących wszystkich ludzi, mimo że nie są one nazywane prawem natury.

Trudno byłoby bliżej scharakteryzować istotę i treść tych norm. Wiadomo jednak, że koncentrują się one wokół ochrony życia i zdrowia ludzkiego, a także własności - analogicznie do rozwiniętych koncepcji prawa natury.

Normy tego rodzaju obowiązują w równym stopniu wszystkich członków ludności plemienną, ale szczególnie podkreślają relacje między władzą a poddanymi. Nie są one ustanawiane przez władców plemiennych, nie mogą być przez nich zmieniane ani naruszane. Są rodzajem wyższych norm, stojących ponad prawem zwyczajowym i obyczajami lokalnymi.

Pewne treści o charakterze prawnonaturalnym przenikają praktykę procesu sądu plemiennego. Celem procesu jest tam nie tyle ukaranie sprawcy przestępstwa, ile przywrócenie zachwianej tym przestępstwem naturalnej równowagi społecznej. Utrwalony jest również pogląd, że nie należy karać człowieka bez wykazania jego winy, nie budzącej żadnej wątpliwości. Znajduje tam szerokie zastosowanie norma zakazująca czerpania korzyści z przestępstwa (*volenti non fit injuria*), a szkody spowodowane przez siły wyższe nie powinny powodować niczyjej odpowiedzialności.

Tradycja plemienna może być więc przywoływana dla potwierdzenia istnienia w niej treści zgodnych z prawem natury.

2 Niektóre opracowania monograficzne: E. Adamson-Hoebel: *The Law of Primitive Man*, Cambridge, Mass. Harvard University Press 1967; P. F. Gonidec: *Les droits africains*, Paris 1968; M. Gluckman: *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford 1971; J. Kurczewski: *Prawo prymitywne*, Warszawa 1973; J. Vanderlinden: *Les systemes juridiques africains*, Paris 1983; N. Roland: *Anthropologie juridique*, Paris 1988; R.A. Tokarczyk: *Elementy antropologii prawa*, „Nauka” nr 2, 1994.

HINDUIZM

Hinduizm zaliczany jest do najstarszych kultur prawnych świata³. Już *Wedy* - pisemne zbiory modlitw, hymnów, pieśni religijnych z drugiego tysiąclecia p.n.e. - zawierały normy zachowania człowieka. Współkształtowały kulturę prawną hinduizmu pisma zwane *Srutis* z okresu 1500-600 p.n.e., tworzące mozaikę spekulacji metafizycznych, przepisów rytualnych, obserwacji metafizycznych, treści sakralnych. Te późniejsze *Srutis*, które normowały zachowania człowieka w duchu religijnym, moralnym i prawnym powstały między 800 a 200 r. p.n.e. i zwane są *sastras* lub *smritis*.

Sastras, zwane niekiedy „księgami prawa” w istocie zawierają zapisy mądrości normatywnej: kapłanów i uczonych, aforystycznej i rytualnej, magicznej i religijnej. Rozróżniano trojaki *sastras* zależnie od trojakiej aktywności człowieka wiodącej go ku nowemu lepszemu wcieleniu po reinkarnacji - cnotliwej, interesownej i przyjemnościowej. Zajmują się nimi odpowiednio trojaki nauki, mające znaczenie dla kultury prawnej - *dharma* i *artha* oraz nie mająca takiego znaczenia *karma*.

Nauka *dharma* zasadniczo odzwierciedla religijne strony hinduizmu, ale znaczyła się również w jego kulturze prawnej. Jako taka przybrała formę norm *dharmasastras*, czyli norm właściwego postępowania, szczegółowo regulujących zachowania ludzi wobec bogów, króla, kapłanów, przodków, krewnych, sąsiadów, zwierząt. Całościowe zbiory tych norm opracowywali sławni uczeni. Najbardziej znaną ich księgę zatytułowaną *Manusmitri* sprzed II w. p.n.e. przypisuje się legendarnemu Manu. Znalazły się w niej m.in. normy zaliczane później do prawa prywatnego i prawa karnego.

Nauka *artha* zajmuje się wprost prawodawstwem i jurysprudencją. Zawiera ona m.in. szczegółowy opis praw materialnych i procesowych hinduizmu pod nazwą *vyavahara*. Wśród wielu opisanych w niej, bardziej lub mniej precyzyjnie, instytucji prawnych dwie przypominają instytucje prawa rzymskiego - hinduskie *damdupat* - rzymskie prawo umów, zaś hinduskie *benami* - rzymskie prawo powiernictwa. W odróżnieniu jednak od jednolitego prawa rzymskiego, prawo hinduskie odznaczało się wielkim partykularyzmem właściwym dla prawa zwyczajowego. Na gruncie owego zróżnicowania w XI i XII wieku wyodrębniły się tam różne

3 Por. m.in. N. Sanajaoba N.: *Human Rights in India*, „Vera Lex”, Vol. IV, N. 1 and 2, 1983-1984; A. Szyszko-Bohusz: *Hinduizm, buddyzm, islam*, Wrocław 1990; V. Nanda: *Hindu Law and Legal Theory*, New York University Press 1991.

szkoły prawa natury i ich odłamy. Do najbardziej znanych należała szkoła Dayaboga w Bengalu i szkoła Mitak-shawa działająca w innych częściach kraju.

Etyka hinduska zawiera normy rygorystycznej moralności przyjmowane za warunek postępu duchowego człowieka i właściwego ułożenia stosunków społecznych. W katalogu tych norm znajdujemy m.in. absolutny nakaz ochrony wszelkiego życia (*ahimsa*), nakaz prawdomówności (*satja*), zakaz kradzieży (*asteja*), zalecenie powściągliwości seksualnej (*brahma-czarja*), pochwałę cnoty ubóstwa (*aparigraha*). Przestrzeganiu owych norm ma sprzyjać ćwiczenie koncentracji myśli i woli, oczyszczanie świadomości z podszeptów sił zła i równoważenie ducha jako warunków ekstazy kontemplacji sensu całego bytu. Naruszenie norm moralnych zagrożone jest obowiązkiem popełnienia rytualnego samobójstwa, np. w formie śmiertocznego postu. Przestrzeganie wspomnianych norm wypełnia hinduski ideał życia religijnego, moralnego i zgodnego z prawem.

W tradycji hinduizmu wskazuje się na istnienie czterech rodzajów praw: prawa boskiego, prawa wiecznego, prawa natury i prawa stanowionego. Różna jest wszakże ich geneza, treść i znaczenie. Predominacja prawa boskiego i zarazem wiecznego jest tak duża, że sprowadza ona do minimum potrzebę sięgania do prawa natury i tym bardziej do prawa stanowionego.

Bhagavad Gita - święta księga hinduizmu - zawiera m.in. wypowiedzi o prawach. Podobnie jak inne rodzaje prawa również prawo natury wyrażane jest w niej przy pomocy bardzo zróżnicowanych sposobów: charakterystyki jego zasad, podawania przykładów, paraboli myślowych, kaznodziejskich wywodów, opowiadań i poezji, logicznych rozumowań i powoływanie się na legendarną przeszłość. Zgodnie z tradycją hinduską istnienie prawa natury jest tak oczywiste, że nie wymaga potwierdzenia.

Prawo natury jest wieczne, niezmiennie i uniwersalnie obowiązujące. W alegorycznych wyobrażeniach hinduistycznych jest nim tańczący Bóg - Sziwa. Taniec Sziwy utrzymuje istnienie świata i zapewnia ład w nim panujący. Świat istnieje w swym ładzie permanentnie ponieważ Sziwa tańczy permanentnie; gdyby zaprzestał tańczyć - w świecie zapanowałby nieład i chaos, a w konsekwencji jego zagłada. Sziwa nie jest prawodawcą świata usytuowanym poza lub ponad nim, lecz samym tym światem i jego prawami łącznie z prawem natury.

Sziwa przenika cały wszechświat, toteż każdy element składowy wszechświata zawiera w sobie boską emanację - właściwe mu prawo natury. Prawo natury wyraża hinduskie określenie *dharm*a, niełatwo znajdujące odpowiedniki znaczeniowe w innych językach. Wiadomo jednak, że jego sens zbliżony jest do kategorii obo-

wiązku, sprawiedliwości, zgodności zachowań ludzkich z normami życia cnotliwego. Każdy byt ożywiony i nieożywiony obdarzony jest własną *dharmą*, czyli prawem własnej natury. Aby zachować własny byt musi przestrzegać obowiązującego go prawa natury.

Dharma dotyczy działania prawnego - uzgodnionego z prawem natury. Wszelkie inne działania charakteryzuje kategoria *dharmy*. Obejmuje ona wszelkie prawe i niezgodne z prawem procesy narodzin, istnienia, zmiany, starzenia się i wreszcie śmierci prowadzącej do ponownych narodzin i powtórzenia całego cyklu bytu jednostkowego. Zgodność lub niezgodność z *dharmą* ma swoje konsekwencje dla losów jednostkowych. Tutaj pojawia się coś na wzór sankcji prawnonaturalnej. Ujmując rzecz najogólniej należy stwierdzić, że zarówno świadomość prawa natury jak i jego wpływów na ład społeczny w tradycji hinduizmu są dość słabe.

BUDDYZM

W ramach kultury normatywnej hinduizmu wyrosła, silnie z nią początkowo związana, aczkolwiek pretendująca do odrębności, kultura normatywna buddyzmu, żywa głównie w Azji Wschodniej⁴.

Za twórcę buddyzmu, który powiązał treści religijne, moralne i prawne w jedną całość uznawany jest Sidharta Gautama (563-463 p.n.e.) zwany Buddą, działający w północnych Indiach.

Według buddyzmu człowiek samodzielnie, a nie poprzez oczekiwanie na interwencję boską, powinien rozwiązywać swoje problemy życiowe, które sprowadzają się do cierpienia. „Cztery szlachetne prawdy” wyrażają cierpienie człowieka: 1) życie człowieka jest nieszczęśliwe, 2) przyczyną tego jest egoizm i pożądanie, 3) pozbywając się tego można osiągnąć nirwanę, 4) czyli wkroczyć na „ośmioraką ścieżkę” tego co właściwe - poglądy, myślenie, mowa, postępowanie, zarobkowanie, dążenie, skupienie, medytacja. Ścieżka ta doprowadzić ma do powstrzymywania się od: czynienia krzywdy, brania tego, co nie zostało dane, seksualnych nadużyć, fałszywej mowy, przyjmowania środków powodujących utratę przytomności. Całą myśl buddyzmu przenika głęboki pacyfizm.

W tradycji buddyzmu na plan pierwszy wysuwa się obraz wszechświata, wszystkie inne zagadnienia pozostają w jego cieniu. Obraz wszechświata przeto określa również charakter prawa natury.

4 Na temat niektórych opracowań por. przypis 3.

Według buddyzmu wszechświat istnieje wiecznie. Nie miał więc Stwórcy, początku w czasie, nie będzie miał też swego kresu. Wszechświat nie ma granic w przestrzeni. Jest złożony z nieskończonej ilości makrokosmosów i mikrokosmosów. Należy do nich człowiek i kierujące nim prawa, należy również społeczeństwo z właściwym mu ładem społecznym.

Praw natury ładu społecznego należy poszukiwać w *dharmadhatu* jako wspólnoty ludzkiej, nie związanej żadnymi prawami pochodzącymi z zewnątrz. Wspólnota ta rządzi się własnymi prawami wynikającymi z jej natury. Jest to wspólnota samoregulująca się. W niej to przejawiają się antynomie dobra i zła, prawości i nieprawości, prawdy i fałszu, piękna i brzydoty, przyjemności i bólu.

Prawa natury określane jako *dharmadhatu* odzwierciedlane są w umyśle człowieka. Charakteryzują je dwie strony - *prajna* i *karuna*. *Prajna* to coś na wzór wiedzy transcendentnej, pochodzącej z zewnątrz człowieka, zaś *karuna* to wiedza immanentna człowieka, wysnuwana z wnętrza jego natury. Oba te rodzaje wiedzy uzupełniają się nawzajem. Dzięki odpowiedniemu jej wykorzystaniu, człowiek znajduje dla siebie właściwe miejsce w obrębie ładu społecznego. Może też zasłużyć dobrymi uczynkami na miejsce w ładzie pośmiertnej krainy szczęśliwości.

Tradycja buddyzmu nie poddaje się wpływom innych tradycji, zwłaszcza zachodniej. Jednakże w japońskim nurcie buddyzmu, w odniesieniu do prawa natury miał miejsce ważny wyjątek. Oto w końcu XIX w. Gustave Emile Boissonade - francuski doradca prawny japońskiego rządu Meiji - opracowując kodeks prawa cywilnego i kodeks prawa karnego, oparł je na prawie natury. Gdy po 23 latach służby Boissonade dla rządu Meiji osłabła atrakcyjność jego koncepcji, w Japonii zaczęły się rozwijać koncepcje zbliżone do pozytywizmu prawnego. Ale po II wojnie światowej na fali odrodzenia prawa natury odżyło ono również w Japonii. Stało się przydatne przy osądzaniu zbrodni faszystowskich. Rozwijał je wybitny prawnik i polityk japoński - Kotaro Tanaka. Przeniknęło ono również do japońskich uniwersytetów.

KONFUCJANIZM

Konfucjanizm ukształtował się w Chinach, ale oddziaływał również w różnym stopniu na Japonię i Koreę, Indochiny, Indonezję, Malaazję. Kształtowało go wiele szkół filozoficznych rozwijających się od VIII do III w. p.n.e. - konfucjańska, taoistów (daoistów), legistów, moistów, altruistów, dialektyków. Największy wpływ na

kulturę prawną tej części świata wywarł konfucjanizm toteż od niego pochodzi jej nazwa⁵.

Twórcą konfucjańskiej kultury prawnej był Konfucjusz (551-479 r. p.n.e.), filozof świecki, uznany później za przywódcę religijnego. Istotę jego systemu myślowego, odzwierciedlającego przekonania Chińczyków, stanowiła osobista moralność. System ten przenikają idee moralizmu, porządku, harmonii, hierarchii, realizmu, sceptycyzmu wobec skuteczności prawa stanowionego przez państwo i poleganie raczej na koncyliacji.

Myśl chińska zna kilka koncepcji zbliżonych do prawa natury. Najwcześniej pojawiła się w niej koncepcja prawnonaturalnej oceny prawa stanowionego przy pomocy kryteriów mitycznego złotego wieku, który miał istnieć u zarania dziejów ludzkich. Ustąpiła ona miejsca koncepcji prawa natury, wyrażającego boską wolę miłości międzyludzkiej, unikania zła i ochrony życia człowieka. Większą jednak rolę w tradycji chińskiej odegrały koncepcje w zasadzie świeckiego prawa natury: 1) drogi niebios i drogi natury (*tao* i *tien-tao*), 2) kanonu świętych ksiąg konfucjańskich (*ching*), 3) *lai* i *lei*, 4) *tao-lei* i *t'ien-lei*.

Twórcą koncepcji *tao t'ien-tao* był wybitny filozof chiński Lao-tse. *Tao* oznacza drogę, szlak, prawo ruchu lub działania. Natomiast *t'ien* można przetłumaczyć jako drogę niebios lub drogę natury, czy też prawa natury. Koncepcja *t'ien-tao* odegrała wielką rolę w całej tradycji chińskiej jako fundamentalna zasada postępowania jednostki ludzkiej, ładu społecznego i cywilizacji w ogóle. Przypisywano jej uniwersalny zasięg pod każdym względem. Jej treści wyrażało *wu-wej* - nic nie czynić. W życiu jednostki ludzkiej nie należy zwalczać zła bo samo zginie, nie ingerować w sprawy dobra, bo można je naruszyć. Również w życiu publicznym władza powinna ograniczyć zakres swojej aktywności do niezbędnego minimum. Sama natura ludzi, rzeczy i zjawisk najlepiej zna swoje przeznaczenie zatem należy pozostawiać jej swobodę funkcjonowania.

Do treści koncepcji *t'ien tao* zbliżona była wymowa *Kanonu* świętych ksiąg konfucjańskich, po chińsku zwanych *ching*. *Kanon* ten rozwijał się od 221 r. p.n.e., kiedy to Chiny stały się zjednoczonym imperium. Konieczność kontrolowania ce-

5 Opracowania monograficzne: T'Ung-tsu Ch'u: *Law and Society in Traditional China*, Paris 1961; B. Banaszak: *Koncepcja prawa w Chińskiej Republice Ludowej*, „Państwo i Prawo” z. 10, 1985; K. Fujikura: *Japanese Law and Legal Theory*, New York University Press 1993; J. Llopmpart: *Natural Law in Japan and Kotaro Tanaka*, „Vera Lex”, Vol. V, N. 1, 1985; M. Palmer: *Chinese Law and Legal Theory*, New York University Press 1994.

sarza potężnego imperium pobudziła zainteresowanie prawem natury. Rolę tę spełniał *Kanon* pism Konfucjusza jako zbiór norm świętych, uniwersalnych, niezmiennych, obowiązujących we wszystkich sprawach religii, moralności, prawa i polityki - norm o charakterze prawa natury. *Kanon* zyskał wielki autorytet w tradycji chińskiej jako pretendująca do doskonałości miara prawnonaturalna wszystkich innych norm.

Koncepcja *li*, zbliżona do europejskich interpretacji prawa natury, również zyskała szeroką aprobatę w Chinach. Właściwie obejmowała ona dwie koncepcje, w dialekcie kantońskim nazywane *lai* i *lei*.

Termin *lai* początkowo oznaczał obrzędy religijne, a następnie kolejno - wszelkie ceremonie, rytuały, dobre obyczaje, etykietę towarzyską, reguły kultu religijnego. Ewolucja znaczenia terminu wzbudziła wątpliwości co do jego prawnonaturalnego charakteru. Większość sinologów dostrzega w nim prawo natury. Zaprzeczył temu wybitny sinolog Hu Shih wskazując na konwencjonalne, a nie naturalne treści *lai*. Jego zdaniem *lai* zaliczano do praw natury tylko dlatego, ponieważ termin ten znalazł się w *Kanonie* ksiąg konfucjańskich.

Termin *lei* nie wywołuje już takich kontrowersji, jakkolwiek również i tutaj mamy do czynienia z ewolucją znaczenia. Najpierw jego sens daleko odbiegał od prawa natury i oznaczał coś zbliżonego do pojęcia praw przyrody - granice pomiędzy polami (miedze), żyłki w strukturze jaspisu i tkanki w mięśniach istot żywych. Potem wyrażał złożoność wewnętrzną natury rzeczy w sensie jej istoty. Wreszcie nabrał charakteru normatywnego jako prawo natury określonego bytu, wynikające z jego natury.

Według chińskiego filozofa Hain-Fei, żyjącego w III w. p.n.e., *tao* oznacza uniwersalne prawo wszechświata, zaś *lei* jest szczególnym prawem każdego bytu wynikającym z jego natury. *Tao* stanowi wzór i miarę dla każdego *lei*. *Tao* to prawo natury wszechświata, *lei* zaś prawo natury danego bytu. Zdaniem natomiast innego mędrca chińskiego, Menciusa, *tao* i *lei* są tożsame i można ich używać zamiennie. Jeszcze inna ich interpretacja polega na łączeniu treści obu w *tao-lei* jako uniwersalnym prawie natury pod każdym względem.

Mimo pewnych drugorzędnych różnic w znaczeniu i w nazwach, koncepcje prawa natury znane w tradycji chińskiej są do siebie zbliżone. Wszystkie one oznaczały prawo natury w sensie zespołu norm wysnuwanych z natury bytu. Zakres bytu rozciągał się w nich od wszechświata w koncepcjach *tao*, do natury człowieka w koncepcjach *lei*. Pomiędzy tymi skrajnościami ujęć - makrokosmicznych i mikrokosmicznych - występowały różne ich połączenia, modyfikacje i kombinacje.

Hierarchię bytów, w szczególności rodzaj ładu, wyraziła najpełniej szkoła taoistyczna. Według niej człowiek powinien pozostawać w zgodzie z prawami ziemi. Ziemia powinna naśladować ład niebios. Niebiosa powinny respektować ład zapisany w *tao*. *Tao* wyraża wszystkie prawa natury. Zgodność postępowania człowieka z prawem natury polega na uwzględnieniu tej hierarchii.

JUDAIZM

Judaizm, jako kultura prawna narodu żydowskiego, ukształtowana została przez religię judaizmu, rzadziej zwaną również mozaizmem⁶. Judaizm to przede wszystkim religia, objawiona Żydom przez Boga za pośrednictwem Mojżesza na górze Synaj około 1250 r. p.n.e., zawierająca rozwinięty system normatywny, jednocześnie o charakterze religijnym, moralnym i prawnym. Mojżesz (zm. 1237 r. p.n.e.) do dzisiaj czczony jest przez Żydów, chrześcijan, muzułmanów, a nawet licznych agnostyków za trzy główne jego osiągnięcia: wyprowadzenie Hebrajczyków z Egiptu, autorstwo *Pięcioksięgu* i ukształtowanie żydowskiego monoteizmu.

Głównym źródłem prawa żydowskiego jest *Biblia*, szczególnie pierwsze pięć ksiąg *Starego Testamentu* zwane *Pięcioksięgiem* (gr. *Pentateuch*) albo *Księgą Praw* lub po prostu *Prawem* (hebr. *Tora*). Obok *Pięcioksięgu* żydowska *Biblia* zawiera osiem *Ksiąg Proroków* i jedenaście *Ksiąg Pism*, w sumie 24 księgi. *Biblia* przetłumaczona z hebrajskiego na łacinę dla potrzeb katolików została podzielona na 46 ksiąg i zwana jest *Wulgatą*. Zbyt ogólny charakter *Pięcioksięgu* jako *Tory pisanej* (*Torah Shebikh'tav*) doprowadził przez jej interpretacje i komentarze do powstania *Tory mówionej* spisanej w II w. przez rabina Jehuda pod nazwą *Miszna* (*Mishnah*). Z interpretacji komentarzy *Miszna* narodziła się *Gemara*. Połączenie *Miszna* i *Gemara* złożyło się na *Talmud* (od. hebr. *gmora* = studiowanie) zredagowany w wersji jerozolimskiej w IV w., zaś w wersji babilońskiej w V w. Okres potalmudyczny zapisał się licznymi kodeksami prawa żydowskiego, wśród których wyróżnia się kodeks Maimonidesa (1135-1204), uznawanego za najwybitniejszego

6 Za najlepsze ostatnio opracowanie prawa żydowskiego uchodzi praca M. Elon (ed.): *The Principles of Jewish Law*, Jerusalem 1975; *Jewish Law and Legal Theory* (ed.) M. P. Golding, New York University Press 1993 zawiera wybór artykułów opublikowanych w różnych czasopiśmie; Prawa natury dotyczą m.in. artykuły: B.S. Jackson: *Natural Law Questions and the Jewish Tradition*, „Vera Lex”, Vol. VI, N. 2, 1986; B.M. Leiser: *Natural Law and Judaism*, „Vera Lex”, Vol. VI, N. 2, 1986; D. Novak: *Natural Law and Normative Judaism*, „Vera Lex”, Vol. VI, N. 2, 1986. Najpełniejszą bibliografię publikacji na temat prawa żydowskiego wydał N. Rakover: *The Multi-Language Bibliography of Jewish Law*, Jerusalem 1990.

prawnika żydowskiego. Całość uzupełniają komentarze do kodeksów i odpowiedzi rabinów na kwestie prawne - *responsa*, przypominające *responsa prudentium* znane w prawie rzymskim. W sumie jest to olbrzymie prawodawstwo: w tłumaczeniu na angielski *Talmud* babiloński wypełnia ponad 20 potężnych tomów, uzupełnionych ponad 250 000 odpowiedziami na kwestie prawne.

W tradycji judaizmu rozwinęły się trzy poglądy na temat prawa natury:

1) prawo żydowskie nie potrzebuje prawa natury, 2) prawo żydowskie jest tożsame z prawem natury, 3) prawo żydowskie zawiera w sobie prawo natury jako element składowy.

Współtwórcy pierwszego poglądu utrzymują, że w judaizmie nie ma innego prawa poza prawem boskim, które zawiera *Tora* - święta księga Żydów. Prawo boskie, konkretyzowane w tradycji ustnej wypełnia cały zakres możliwej regulacji prawnej, toteż nie ma już miejsca zarówno dla prawa natury, jak i prawa stanowionego. Prawo natury rozwija się zwykle w okresach głębokich kryzysów ładu społecznego jako szczególne źródło jego doskonalszych wzorów. W dziejach rozproszonych po świecie narodu żydowskiego, w okresie około dwóch tysięcy lat pozbawionego własnego państwa, taka potrzeba nie istniała. Nadto, jursysprudencję żydowską charakteryzuje pragmatyzm, przeto nie odczuwa ona konieczności poszukiwania nieco spekulatywnego prawa natury. Pogląd jednak, że prawo żydowskie nie potrzebuje prawa natury jest dość skrajny i nie cieszy się szerokim uznaniem.

Podobnie **dość skrajny jest** drugi pogląd utożsamiający całe prawo żydowskie z prawem natury. Utrzymywał się w czasach starożytności i średniowiecza, a jego głównym wyrazicielem był rabin Solomon Freehof. Dowodził on, że cały system prawny judaizmu bierze swe początki z majestatu boskiego mandatu, tożsamego z prawem natury. W ciągu dziejów narodu żydowskiego boskie prawo natury regulowało zarówno podstawy ładu gmin żydowskich jak i treści ich kultury. W obu przypadkach miało źródła naturalne, zasięg uniwersalny i zmierzało do zabezpieczenia Żydów przed nadużyciami władzy. Wyraziciele tego poglądu rozróżniali moralny składnik prawa natury od jego składnika metafizycznego. Ten pierwszy zawierał elementarne normy *Dekalogu*, ten drugi zaś przenikał relacje intelektu ludzkiego z intelektem boskim. Składnik metafizyczny spełniał w prawie żydowskim rolę pierwszorzędną, zaś składnik moralny drugorzędną. W koncepcji żydowskiego filozofa - neokantysty, Hermana Cohena, relacja ta została odwrócona.

Za dominujący i reprezentatywny dla współczesnego judaizmu należy uznać trzeci **pogląd** utrzymujący, że prawo żydowskie zawiera w sobie prawo natury jako

jego element składowy. Według tego ujęcia, Mojżesz na górze Synaj otrzymał od Boga prawo pisane i prawo niepisane, przekazane mu ustnie. To pierwsze jest „bożym prawem bożym”, to drugie zaś „naturalnym prawem bożym”. Prawo pisane, wysnuwane z prawa pisanego, tworzące długą tradycję prawa żydowskiego, jest naturalnym prawem bożym. Odgrywa ono w judaizmie znaczną rolę: przy pomocy rozumu ludzkiego konkretyzuje ogólne sformułowania prawa pisanego, umożliwia jego rozwój, zastępuje prawo stanowione, reguluje dość elastycznie zasady ładu gmin żydowskich w ich skomplikowanych stosunkach z zasadami ładu społecznego państw pobytu Żydów.

Mówiąc ogólnie, jurysprudencja żydowska zawiera koncepcje dość łatwo poddające się interpretacji prawnonaturalnej. Oto według *Talmudu* istnieje siedem przykazań bożych (*mitzvot*), które ludzie wszystkich czasów i miejsc muszą dostrzegać i przestrzegać. Ważną rolę w jurysprudencji żydowskiej przypisuje się różnieniu w prawie pierwiastka normatywnego (*halakchah*) od pierwiastka teoretycznego (*aggadah*). W prawnonaturalnych interpretacjach ładu społecznego występują one w integracji. Wpływy judaizmu o zasięgu uniwersalistycznym zaznaczyły się głównie przez jego oddziaływanie na chrześcijaństwo, a tego z kolei na wartości, które uznawane są jako ogólnoludzkie.

ISLAMIZM

Prawo islamu, podobnie jak cała kultura islamu, jest integralnym składnikiem monoteistycznej religii islamu objawionej przez Boga (*Allah*) jej założycielowi Mahometowi (*Muhammad ibn Abd Allah*, ok. 570-632 r.) działającemu w Arabii⁷. Muzułmanie utrzymują, że Mahomet odegrał większą rolę dla islamu niż Jezus dla chrześcijaństwa. Jezus bowiem wprowadził sformułowania chrześcijaństwa, ale utrwalił i krzewił je apostoł Paweł. Natomiast Mahomet był jednocześnie twórcą podstaw islamu, głównym krzewicielem jego prawd, przywódcą religijnym i świeckim muzułmanów. Przyjęcie islamu jest bardzo proste, ponieważ polega jedynie na wypowiedzeniu wyznania wiary (*szahada*), ale wystąpienie z niego jest bardzo trudne i grozi śmiercią.

7 Wśród całościowych opracowań por. m.in. A.A. Fyzee: *Outlines of Muhammadan Law*, London 1955; A.L.A. Maududi: *Islamic Law and Constitution*, Lahove 1960; R. David: *Major Legal Systems of The World Today*, 1968; J. Bielawski: *Islam - religia państwa i prawa*. Warszawa 1973; K. Zweigert, H. Kötz: *An Introduction to Comparative Law*, North Holland Publishing Company 1977; Ł.R. Sjukija jnena i in. (red.): *Prawo muzułmańskie*, Warszawa 1990; I. Edge: *Islamic Law and Legal Theory*, New York University Press 1992.

Objawienie Mahometowi przez Allaha swej woli jest głównym źródłem prawa islamu, w języku arabskim zwanego *szaria*. Treść tego sakralnego prawa zawiera księga - *Księga Matka (Umam al-Kitab)*, którą prorok - Mahomet utrwalił w *Koranie*, jako świętej księdze muzułmanów. Koran składa się z 14 rozdziałów (*sur*) i 6200 wersetów, nie usystematyzowanych ani treściowo, ani chronologicznie. Jego treści, normujące całość zachowań wiernych, pretendują do prawa wiecznego, doskonałego, sprawiedliwego i uniwersalnego.

Po śmierci Mahometa islam rozprzestrzenił się geograficznie na drodze podbojów dokonywanych przez Arabów. Poza krajami arabskimi, utrwalił się w wielu krajach Afryki (m.in. Sudan, Nigeria, Somalia, Tanzania, Kenia), Azji (m.in. Turcja, Pakistan, Indie, Malazja, Indonezja) i Europy (m.in. przejściowo Hiszpania, mniejszości wyznaniowe w b. Jugosławii, Albanii, Bułgarii).

Rekonstruowanie prawa natury w świetle myśli islamu musi się łączyć z monoteistycznym pojmowaniem istoty Boga. Rozbudowany system myślowy islamu przypomina piramidę z jednym tylko, ale najważniejszym punktem na jej szczycie - Bogiem. W islamie z monoteistycznego wyobrażenia Boga wysnuwane jest w zasadzie wszystko - wszechświat, rodzaj ludzki, pojedynczy człowiek. Monoteizm ten tworzy podstawę dla religii, etyki, i polityki. Stanowi źródło prawa natury wspólnego dla wszystkich bytów ożywionych i nieożywionych.

Jednoosobowy Bóg nadał wszystkim bytom prawa, uwzględniając specyfikę ich natury, regulujące ich trwanie, funkcjonowanie i przeznaczenie. Uniwersalna wspólnota rozproszonych praw poszczególnych bytów przejawia się w naturze Boga, która je harmonizuje i jednoczy. Na takich zasadach istnieje również prawo natury człowieka. Kreuje ono normy postępowania człowieka zarazem prawnego, etycznego i religijnego. Islam nie wprowadza zbyt rygorystycznych dystynkcji między tymi normami, podobnie jak między życiem doczesnym a wiecznym.

Podobnie jak w judaizmie i chrześcijaństwie, również w islamie człowiek poznaje prawo natury przy pomocy własnego rozumu. Aby poznanie to mogło rzeczywiście nastąpić, niezbędne jest odpowiednie ukształtowanie rozumu człowieka. Nie powściągane rozumem namiętności mogą uniemożliwiać poznawanie prawa natury. Wówczas ważna rola przypada prorokom, którzy jako wybrańcy Boga, przypominają treści prawa natury tym wiernym, którzy nie są zdolni do samodzielnego ich poznawania. Nauczanie prowadzone przez proroków to jakby promulgacja prawa natury oparta na *Koranie* jako świętej księdze islamu.

Uniwersalistyczne ambicje prawnonaturalnej koncepcji ładu społecznego islamu nie znajdowały, jak dotychczas, szerszej akceptacji poza kręgami muzułmanów.

Natomiast od XIX w. rozpoczął się proces przejmowania przez państwa muzułmańskie elementów ładu społecznego znanych w kulturze Zachodu. Procesom uniwersalizacji mogą sprzyjać pewne religijne podobieństwa między islamem i chrześcijaństwem. Ale w dobie współczesnej islam o wiele szerzej i głębiej oddziałuje na kształtowanie ładu społecznego w świecie muzułmańskim w kręgu swoich wpływów. Islam jest nadto w mniejszym stopniu niż chrześcijaństwo podatny na presję wpływów nowoczesności. Szansa zbliżenia islamu do chrześcijaństwa byłaby zarazem szansą budowania uniwersalnego ładu społecznego.

Rozdział drugi

PIONIERZY

KONIECZNOŚĆ NORMOWANIA

Już na pierwszych szczeblach rozwoju niemal wszystkie zbiorowości ludzkie posiadały wyobrażenia na temat istoty, rodzajów i społecznej konieczności prawa. W śródziemnomorskim kręgu kulturowym starożytności istniały społeczności, które dzięki korzystnemu splataniu się wielu czynników wyniosły rozważania nad prawem na niezwykle wysoki poziom intelektualny. Społeczności te tworzyli Grecy. To oni z wielką wnikliwością analizowali istotę natury człowieka, istotę natury społeczeństwa i istotę natury wszechświata. To oni oddawali hołd prawom boskim, ale i uzupełniali je prawami ludzkimi. To oni byli pionierami kontynuowanych następnie przez tysiąclecia rozważań nad prawami natury¹. Dzięki oryginalnym osiągnięciom Grecy stali się pierwszymi jakby nauczycielami prawa śródziemnomorskiego kręgu kulturowego, a ich filozofia prawa - mikrokosmosem filozofii prawa ówczesnego makrokosmosu.

„Upadek wielkich imperiów Bliskiego Wschodu pod koniec drugiego tysiąclecia oraz wędrówki szczepów greckich w rejonie Morze Egejskiego umożliwiając wyłonienie się nowego ośrodka cywilizacyjnego, który począwszy od VI wieku p.n.e. przez całe stulecia odgrywać będzie dominującą rolę w życiu umysłowym ówczesnego świata. Tym ośrodkiem staje się Grecja, a ściślej mówiąc szereg miast półwyspu peloponeskiego, wysp Morza Egejskiego i wybrzeży Azji Mniejszej”².

1 Z ogromnej literatury por. zwłaszcza V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig 1021; W. Jaeger, *Praise of Law*, b.m.w. 1974; A. Verdross-Drossberg, *Grundlinien der antiken Rechts und Staatsphilosophie*, Wien 1984; H. Frisch, *Might and Right in Antiquity*, København 1949; E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken. Vorsokratiker und frühe Dichter*, Frankfurt a. Main; F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechts*, Zollikon-Zürich 1954; W. Jones, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford 1956; E. Voegelin, *Order and History. The World of the Polis*, Louisiana State University Press 1956-1957; H. Waśkiewicz, *Historia filozofii prawa*, Lublin 1960.

2 G.L. Seidler, *Przedmarksistowska myśl polityczna*, Kraków 1974, s. 80.

Korzystne dla Greków przesunięcia układów sił na mapach świata stworzyły sprzyjające warunki dla rozwoju nieskrępowanej refleksji filozoficznej i kształtowania szczególnych wzorów społeczno-ustrojowych. Grecja, podzielona na szereg pomniejszych państw-miast (*polis*), stworzyła zachętę dla swobodnej gry nie tylko czynników politycznych i ekonomicznych, ale również uzdolnień intelektualnych. Grecka myśl filozoficzna promieniowała szeroko a wyrastająca z niej filozofia prawa na ogół harmonijnie łączyła spekulację z praktycznością.

Podobnie jak w całej historii myśli ludzkiej, także filozofia grecka w swych początkach zmagiała się z mitologią, a grecka filozofia prawa z mitologią prawną³. Gdy mitologia usiłowała ogarnąć całość zjawisk wszechświata, filozofia zaznaczyła swoje narodziny poprzez wyodrębnienie z niego idei natury. Wyodrębnienie idei natury było zarazem podziałem całości zjawisk na naturalne i nienaturalne. Będące dziełem filozofii odkrycie natury stworzyło przesłankę dla narodzin idei prawa natury. Tam, gdzie nie było idei natury (np. w *Starym Testamencie*), nie mogło też być miejsca dla idei prawa natury⁴. Już pierwsze osiągnięcia filozofów greckich podkreślały normatywny charakter natury. Charakterystyka wewnętrznych prawidłowości natury, pojmowanej wówczas głównie w fizykalnym sensie tego słowa, prowadzić musiała do wniosku, że człowiek nie jest w stanie dokonać czegoś nienaturalnego, przeciwnego naturze., wszak nie mogłoby ono w naturze istnieć. Opierający się na naturze rozum ludzki wypierał stopniowo nienaturalne wyobrażenia mitologiczne i podążał ku coraz bardziej racjonalnym ideom prawa natury.

Wśród Greków zakorzeniło się przekonanie, że bogowie rządzą losami ludzkiemi. We wczesnych okresach rozwoju myśli greckiej prawo i religia nie były od siebie wyraźnie odróżniane, toteż traktowano je jako jedność. Prawo przyjmowano jako specyficzny dar bóstwa wyróżniający się odwieczną mocą obowiązującą i określającą, co prawym ludziom czynić przystoi, co im się w społeczeństwie należy, jakie kary oczekują na gwałcicieli utrwalonych porządków. Formy wczesnego greckiego prawotwórstwa i sądownictwa były przesycane ceremoniałami religijnymi, a duchowni odgrywali poważną rolę w kierowaniu wymiarem sprawiedliwości. Najwyższy władca państwowy był jednocześnie najwyższym sędzią, często też najwyższym duchownym. Podzielał wiarę, że ową omnipotencję władzy otrzymał z

3 Por. np. J. Parandowski, *Mitologia*, Warszawa 1960; K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, München 1966; R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1974; M. Pietrzykowski, *Mitologia starożytnej Grecji*, Warszawa 1978.

4 Tak trafnie L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, s. 79 i n.

woli samego Zeusa. Nie dostrzegając jeszcze swej niezależności od Boga, nie mógł rozwijać idei prawa natury uwolnionej od nakazu religijnego i mitologicznej imagacji.

Najwcześniejsze wypowiedzi myślicieli greckich o prawie pochodzą z przełomu VIII i VII w. p.n.e. Otworzyły one drogi dla rozwoju refleksji o prawie natury. Wypowiedzi te dzielą się na dwie wyraźnie różne grupy. Jedne z nich należą bezsprzecznie do sfery mitów, charakteryzujących bóstwa prawa. Drugie zbliżają się do prawa ludzkiego, realnie istniejącego i faktycznie działającego w społeczeństwie. Wypowiedzi drugiego rodzaju są najczęściej silniej lub słabiej powiązane z wypowiedziami rodzaju pierwszego. Jedne i drugie obracają się wokół zasadniczych problemów myśli prawnej; co to jest prawo, kto je tworzy, dlaczego prawo obowiązuje, jaka jest jego treść, jakie są jego rodzaje i ich wzajemne stosunki? W chronologicznym rozwoju myśli greckiej odpowiedzi na te pytania koncentrowały się kolejno w kategoriach *themis*, *dike* i *nomos*.

THEMIS I DIKE

Mity greckie utrwały pamięć o dwóch głównych bóstwach prawa - bogini matce Themis i jej córce bogini Dike⁵. Themis, współcześnie znana jako Temida, była boskim uosobieniem porządku, obyczajów i sprawiedliwości. W imieniu wszechwładnego Zeusa strzegła szacunku dla prawa, a władzę swoją podkreślała na prawodawczych zgromadzeniach ludzi i bogów. Czuwała, aby spełniało się przeznaczenie każdego bytu wypływające z jego natury. Ostrzegała, że sprzeciwianie się wyrokom przeznaczenia naraża istoty krnąbrne na cierpienia. Pouczała bogów i ludzi o należytych im miejscu we wszechświecie. Podsuwała sposoby przezwyciężania trudności. Kreowała dla ludzi wskazówki postępowania. Przybierając je w szaty wyroczni, nadawała im znamiona nieuniknionej konieczności. Wskazówki te odznaczały się indywidualnym charakterem. Były przypisane do faktycznie zaistniałej sytuacji. Nie pretendowały jeszcze do rangi ogólnych norm o powszechnym zasięgu obowiązywania.

Gdy obszary władztwa Themis były nadzwyczaj rozległe, jej córka Dike troszczyła się głównie o sprawiedliwe układanie stosunków międzyludzkich. Jej władza zamykała się zasadniczo w ramach państwa-miasta. Początkowo mitologia grecka

5 J.E. Harrison, *Themis*, Cambridge 1912; W.Ch. Greene, *Fate, Good und Evil in Early Grek Thought*, Cambridge Mass. 1944.

uzależniała prawną władzę Dike od jej ojca Zeusa. Charakteryzowała boginię jako strażniczkę praw ustanawianych przez Zeusa i przez niego przede wszystkim wymuszanych w przypadkach potrzeby. O ile córka była oskarżycielką wichrzycieli istniejących porządków ziemskich, o tyle ojciec spełniał zadania sędziego i gromowładnego egzekutora wymierzanych przez siebie kar. W późniejszych wersjach mitologicznych Dike przejmowała kolejne zadania związane z całokształtem funkcjonowania prawa - legislacyjne, oskarżycielskie, karzące i dolegliwości kary realizujące. W oczach mitologów działalność Dike wyróżniała się bezstronnością i życzliwością dla ludzkich trosk, w przeciwieństwie do poczynań Themis - mrocznego i tajemniczego bóstwa przeznaczenia⁶.

Mitologicznej charakterystyce bóstw prawa towarzyszyła refleksja nad prawodawstwem, które było ich dziełem. Z czasem prawa wydawane przez boginię Themis przyjęły nazwę od swej normodawczyni - *themis*⁷. Określenie *themis* zawiera najdawniejsze bodajże greckie pojęcie normy prawnej, sprowadzonej w swej treści do woli boskiej, zaopatrzonej potężną wówczas sankcją religijną. W miarę upływu czasu normy *themis* nasycaly się coraz bardziej zawartością świecką. Przeobrażali treści *themis* faktyczni prawodawcy ówczesnych stosunków społecznych - naczelnicy rodów i nadrzędni nad nimi królowie (*basileus*). Bogini Themis nie traciła przy tym zupełnie swej nadrzędnej władzy sakralnej; naczelnik rodu i *basileus* działał przecież w imieniu bóstwa prawa i czerpał swój autorytet z jego dostojnej powagi. Władza nadludzka z powodzeniem uzupełniała się z władzą ludzką, a prawa boskie spletały się zgodnie z prawami rozwiniętymi w ramach uwarunkowań społecznych.

Gdy *themis* oznaczało zwłaszcza wolę bogów, podkreśloną w decyzjach królów, określenie *dike* (także wywiedzione od nazwy bóstwa prawa - Dike) było nazwą dla rozstrzygnięć toczących się sporów⁸. Gdy *themis* to przede wszystkim sprawiedliwe sformułowania spraw, *dike* to zwłaszcza sprawiedliwe ich stosowanie. Trzeba jednak zaznaczyć, że w *Odysei* Homera treść określenia *dike* nie jest tak jednoznaczna. Obejmuje ona treści przynajmniej trojakie: uprawnienia przysługujące bogom i ludziom, sprawiedliwe wyroki sędziowskie i normy postępowania o boskim rodowodzie. *Dike* w sensie uprawnienia było odległym prawzo-

6 E. Wolf, *op. cit.*, t. 1, s. 39 in.; F. Flückiger, *op. cit.*, t. 1, s. 35 i n.

7 *Ibidem, passim.*

8 E. Wolf, *op. cit.*, t. 1, s. 114 i n.

rem subiektywnego pojmowania natury boskiej i ludzkiej, wyposażonych w zawarte immanentnie w nich prawa.

Reguły określane *dike* różniły się od norm zwanych *themis* nie tylko odległością od wzorów myślenia prawnonaturalnego. W przypadku *themis* pomiędzy bóstwem-normodawcą a norm tych adresatami pojawiał się z reguły prawodawca ludzki, aby nadać im bardziej skonkretyzowany sens. Działając w imieniu bóstwa swoją wymierną aktywnością sprawiał, że z biegiem czasu pamięć Greków o *Themis* z wolna się zaciera. Sakralny charakter *themis* schodził na plan dalszy, na planie pierwszym rysowała się pamięć o prawodawcy - człowieku. Jest natomiast rzeczą zastanawiającą, że rozstrzygnięcia zwane *dike* w zasadzie długo nie utraciły swego sakralnego sensu. Można przypuszczać, że ówczesnym władcom greckim odpowiadało z jednej strony coraz większe uniezależnianie treści swego prawodawstwa od mitologicznych treści prawnych, z drugiej zaś nie chcieli zrezygnować z sankcjonowania swych ludzkich orzeczeń i wyroków także tym, co sakralne.

PRAWA LUDZKIE

Wiadomo, że bohaterowie eposów Homera odwoływali się do *themis* i *dike* jako norm prawa boskiego. Nie wiadomo natomiast, czy w epoce homerowskiej istniały już prawa ludzkie, określane nazwą *nomos*. Prawa ludzkie kształtowały się stopniowo w miarę konsolidacji greckiej *polis*. Były normami regulującymi stosunki wewnątrz społeczności rodowych i na zewnątrz między rodami. *Nomos* nie odwoływało się już do powagi bóstwa, lecz swoją moc obowiązującą czerpało z dostojności ustanawiającej je społeczności ludzkiej. Prawo zwane *nomos* po raz pierwszy pojawiło się wyraźnie w utworach Hezjoda⁹. Od tego czasu nabiera coraz to większego znaczenia jako praktycznie przydatny środek jurydycznej regulacji stosunków międzyludzkich.

Nagromadzone precedensy sądowe i zwyczaje prawne zwróciły uwagę władców najpierw Drakona, a następnie Solona. Sformułowali oni na tej podstawie w VI w. p.n.e. pierwsze kodyfikacje prawa ludzkiego - *nomos*¹⁰. Prawo ludzkie, czerpiące moc obowiązującą z woli wspólnoty - *polis*, pobudziło ją do pożądanego dla niej kształtowania treści *nomos*. Współzależność tę zauważył Heraklit podkre-

9 Hezjod, *Prace i dni*. Przełożył i opracował W. Steffen, Wrocław 1952, *passim*.

10 Solon, *Sprawozdanie z działalności* [w:] *Antologia liryki greckiej*. Opracował W. Steffen, Wrocław 1955; G. Vlastos, *Solonian Justice*, „Classical Philologie” 1946, nr 4.

ślając, że lud winien walczyć o swój *nomos*, jak o swoje mury. „Ta nowa koncepcja woli wspólnoty pociąga w następstwach swoich zjawiska wielkiej doniosłości: z jednej strony zastąpiwszy dawne, religijne sankcje urzędzeń ludzkich świeckimi, przyczynia się do sekularyzacji poglądu na świat, wyzwolenia go spod autorytetu nadprzyrodzonego, do krytycyzmu, który w końcu doprowadzi do absolutnego relatywizmu i negatywizmu; z drugiej strony, stwarza śmiałe przeświadczenie o możliwości przekształcenia natury członków organizacji państwowych przez wychowanie ich według określonych postulatów socjalno-etycznych, co powoła do życia teorię o państwie idealnym”¹¹.

KONFLIKTY PRAW

Gdzie istnieje obok siebie kilka rodzajów norm, pojawia się problem ich wzajemnych stosunków, zwłaszcza w przypadkach konfliktów. W sytuacji sprzeczności praw ludzkich z prawami bożymi Grecy przyznawali zazwyczaj pierwszeństwo prawu boskiemu. Trudności potęgowały się bardziej, kiedy występował konflikt między różnymi rodzajami prawa boskiego. Podlegający bogom człowiek, czyniąc zadość nakazom jednego prawa bożego, mógł jednocześnie obciążać się winą za naruszenie drugiego. Zaniechanie czynu, aby nie popełnić przestępstwa w myśl prawa drugiego, nie uwalniało go od złamania nakazów prawa pierwszego. Bogata literatura Greków, szczególnie dramaty Sofoklesa i Ajschylosa, świadczą, że sytuacje konfliktów praw zdarzały się nierzadko. Nawet najpotężniejsze umysły owych czasów nie znajdowały zadowalających rozwiązań sytuacji człowieka uwikłanego w sprzeczności praw boskich. Przedstawiano je przeto z pokorną rezygnacją jako sytuacje bez zadowalającego wyjścia.

Ważnym krokiem na drodze łagodzenia konfliktów między prawami bożymi a prawami ludzkimi była kodyfikacja wybitnego prawodawcy ateńskiego - Solona (ok. 640 i 630-559 p.n.e.). Ograniczył on w swoich założeniach mnogość bóstw do jednego bóstwa prawa - Dike, a wielość praw bożych do jedynie norm *dike*. Usytuował jakby Dike wśród ludzi, a jej normy - *dike*, powiązał z regułami rządzącymi porządkiem społecznym *polis*, prawem stanowionym przez obywateli - *nomos*. Prawodawca ateński miał świadomość, że to głównie *nomos* jest w stanie zmieniać oblicze państwa, chronić je od wewnętrznych wstrząsów i kierować życie społeczne na pożądane przez obywateli drogi. W najwcześniejszych greckich przejawach myśli prawnej konflikt między prawem ludzkim a prawem bożym rysował się jako coś

11 E. Jarra, *Historia filozofii prawa*, Warszawa 1923, s. 32 i n.

oczywistego i nieuchronnego. Solon, nadając prawo *nomos* sens wcielenia ducha boskiego prawa - *dike*, pragnął usunąć sprzeczności między prawami. Zaznaczał, że prawodawca ludzki może nawet obracać się przeciwko normom *dike*, jeśli czyni to w imię harmonizowania skłóconych ze sobą praw. Reformator Solon zmuszony był do naruszania uświęconych tradycją sakralnych praw boskich, aby mogły obowiązywać bardziej odpowiednie do nowych potrzeb społecznych prawa ludzkie¹².

Dość wcześnie zarysowała się w greckiej myśli prawnej antyteza między prawem ludzkim a prymitywnie pojmowanym jeszcze prawem natury, utożsamianym z prawem silniejszego. Hezjod (VIII/VII w. p.n.e.) przeciwstawił prawu natury silniejszego, obowiązującemu w świecie zwierząt, boskie prawo sprawiedliwości, ustanawiane przez Zeusa i obowiązujące ludzi. Gdy Hezjod opierał swe uczynki na tym drugim, Perses wespół z „królami darojadami” zatracali swe człowieczeństwo polegając na tym pierwszym¹³. Ale aż do ukształtowania się poglądów niektórych sofistów ludzkie prawa sprawiedliwości dominowały zdecydowanie w myśli greckiej nad zwierzęcymi, naturalnymi prawami silniejszego.

Utrwaliła się w myśli prawnej sławna scena z *Antygony*, tragedii Sofoklesa (496-406 p.n.e.). Autor ukazał nader plastycznie sytuację, w której obowiązek religijny popada w nierozstrzygalny konflikt z obowiązkiem prawnym. Grzebanie zwłok było w Grecji nakazem prawa boskiego, podczas gdy prawo państwowe zakazywało tego w stosunku do przestępców. Król Kreon zakazał grzebania zwłok Polyneikesa, brata Antygony, ponieważ ten złamał za życia prawa państwowe. Antygona, świadoma, że naraża swe życie, heroicznie przeciwstawiła się nakazowi królewskiemu i pogrzebała zwłoki brata, czyniąc zadość nakazowi prawa boskiego. Pozwana przed oblicze królewskie wyjaśniła, że jej brat przekroczył wprawdzie pisane prawa ludzkie, ale nie naruszył odwiecznych boskich praw niepisanych¹⁴. W dramatycznych słowach ujmując konflikt dwóch porządków prawnych, z których oba zobowiązują człowieka do posłuszeństwa, sformułowała problem prawny przykuwający uwagę myślicieli przez stulecia.

12 Por. J. Linforth, *Solon the Athenian*, Berkeley 1919; E. Preime, *Solon. Dichtungen griechisch und deutsch*, München 1940.

13 Szerzej A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971, s. 267 i n.

14 [...] a nie mniemałam, by ukaz twój ostry

Tyle miał wagi i siły w człowieku.

Aby mógł łamać święte prawa boże

Które są wieczne i trwają od wieku [...]

Sofokles, *Antygona*. Przekład K. Morawskiego, Biblioteka Narodowa, seria II, nr 1, s. 48 i n.

Logos HERAKLITA

Wśród greckich filozofów przyrody rozważających problemy prawne¹⁵ Heraklit (VI/V w. p.n.e.) zajął bez wątpienia miejsce najbardziej poczesne¹⁶. Podejmując próbę odnalezienia racjonalnej esencji wszelkiego bytu, dostrzegł ją w zmiennym rytmie przeobrażeń wszechświata. Używał różnych nazw - boskość, przeznaczenie, porządek, rozumność i przede wszystkim *logos* - odsłaniając nowy obraz natury. Była to już natura nie tylko jako zwykła substancja, lecz również określona relacja porządkująca mnogość rzeczy i zjawisk wszechświata. Przyjął doniosłą zasadę, że wszystko znajduje się w ciągłym ruchu. Nic przeto nie istnieje w sposób trwały, a tylko proces zmian charakteryzuje się wiecznością. O każdym bycie można sensownie powiedzieć, że jednocześnie jest i nie jest, gdyż ciągłej ulega zmianie. Do tej samej rzeki nie można wstąpić dwa razy, ponieważ ciągle nowa przepływa w niej woda, toteż ciągle jest to inna rzeka.

To wieczne prawo zmienności wszechświata Heraklit określał często mianem *logos*. Za pośrednictwem idei *logos* wprowadził do istoty prawa pierwiastek rozumności. Obowiązywanie *logos* rozciągnął się na cały wszechświat, dostrzegając odwieczną rozumność w bytach ożywionych i nieożywionych, rzeczach, ludziach i bogach. *Logos* jako powszechną, odwieczną i rozumną normę uznawał zarazem za najistotniejszą zasadę wszechświata (*arche*). *Logos* przyrównywał do prawego bóstwa, kreującego powinności dla wszystkich składników wszechświata.

Rozumność ułatwia człowiekowi wędrówkę po rozumnym wszechświecie. „Najwyższa cnota leży w myśleniu, a cała mądrość polega na tym, by mówić prawdę i postępować zgodnie z naturą i jej słuchać”¹⁷. Postępowanie człowieka, zgodne z jego naturą, doskonale harmonizuje z *logos* jako najwyższym prawem wszechświata, którym „karmią się” prawa ludzkie. Heraklit starał się zespolic prawo i naturę, *nomos* i *physis*, w normatywną jedność przesądzającą o losach człowieka. Nie dopuszczał myśli o przeciwieństwie między prawami ludzkimi a naturą, wszak „wszystkie ludzkie prawa wywodzą się z boskiej jedności”¹⁸. *Logos* jednoczy

15 Zachowane fragmenty dzieł filozofów przyrody wydał H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1903, dotychczas sześciokrotnie wznawiany, ostatnio w 1952 r. Cytuję wydanie z 1935 r.

16 Fragmenty dzieł Heraklita opublikował H. Diels, *op. cit.*, t. 1; wśród opracowań zwłaszcza W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1942, O. Wiedenbach, *Ethos contra Logos*, München 1948; I. Rolando, *Il logos greco*, Roma 1952.

17 H. Diels, *op. cit.*, t. 1, fragment 112.

18 *Ibidem*, fragment 114.

wszelakie porządki boskie tak, jak wszyscy ludzie są dziećmi Boga zjednoczonymi jego władztwem.

Z filozofii przyrody Heraklita wysnuwano ważne nauki dla filozofii prawa. Przede wszystkim powszechne prawo zmienności obnażało kruchość ludzkich praw i urządzeń społecznych. Jednocześnie, podkreślając znaczenie pierwiastka rozumności, zakładało jednak możliwość doskonalenia praw i organizacji społeczeństwa poprzez stałe zbliżanie się do tego, co racjonalne. W tej trwałej dyrektywie rozwoju dopatrywano się powinności, zbliżonej do treści nadawanych prawu natury. Na jej gruncie miał się ukształtować zarówno relatywizm moralny sofistów, jak i pojęcie zasady wszechświata charakterystycznej dla stoickiej i średniowiecznej doktryny prawa natury. Gdy jednak przyszłe koncepcje prawa natury wyrażały je w wielu normach, odrębnych dla poszczególnych sytuacji, *logos* był jedną i jednolitą zasadą normatywną dla całego wszechświata.

Wielu historyków filozofii prawa dostrzegało w Heraklicie prekursora prawa natury, a w jego idei *logos* samo prawo natury. Wydaje się jednak, że są to przekonania niezbyt uzasadnione. Bliższy prawdy jest chyba pogląd, że idea *logos* stanowiła dobre przygotowanie gruntu myślowego, z którego ukształtować się miało dopiero rozwinięte prawo natury. Idea *logos* nie zawierała jeszcze wszystkich składników kreujących prawo natury. Przede wszystkim brak jest w idei *logos* niezbędnego dla prawa natury przeciwstawienia praw ludzkich naturalnym porządkom rzeczy. Natomiast rozumność, wieczność, boskość i uniwersalizm *logos* to cechy występujące także w koncepcjach prawa natury. W następnym okresie rozwoju filozofii greckiej sofisci usuną z widowni filozoficzno-prawnej ideę wszechświata i jego prawa - *logos*, zastępując je ideą człowieka i relatywistycznie pojmowanych praw jego natury.

Rozdział trzeci

SOFIŚCI

TŁO SPOŁECZNE

Doktryna prawna sofistów wyrosła w Grecji w V w. p.n.e. jako odbicie istniejących tam stosunków społecznych, opartych na niewolnictwie. Ta kategoryczna w swym sformułowaniu teza podzielana jest niemal zgodnie przez współczesnych historyków doktryn prawnych¹. Zgadniają się oni także i co do tego, że nie wszyscy sofisci w swej doktrynie prawnej akceptowali ówczesne stosunki greckie. Niektórzy jej przedstawiciele aprobowali współczesną im rzeczywistość społeczną; byli i tacy, którzy przeciwko niej protestowali. Pierwsi stali na gruncie zbliżonym do pozytywizmu prawnego bądź zgodności prawa natury z prawem stanowionym; drudzy chętniej przyznali prawu natury wyższość nad pochodzącym od państwa prawem stanowionym.

Sofisci wkraczali na arenę filozoficzną w okresie najwyższego rozkwitu Aten². Państwo to jednak zaczęło chylić się ku upadkowi z powodu wojen, które trapiły je przez cały niemalże V w. p.n.e. Bezpośrednio po zakończeniu wojen perskich Ateny rozpoczęły wojnę o hegemonię w Grecji, niszcząc utrwalony porządek prawny i moralny, niosąc kryzys istniejącym wartościom i autorytetom. Nadwątlone zostały autorytety bogów, państwa i prawa. Potrzebą okresu stały się praktyczne umiejętności polityczne, pozwalające przezwyciężyć istniejący kryzys, i w tym kierunku szły rozważania na temat prawa. Na dalszy plan schodzić zaczęły dociekania spekulatywne.

1 Por. K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1969, s. 140 i n. O związku doktryny prawa natury sofistów z współczesną jej sytuacją społeczną pisze m.in. H. Waśkiewicz, *Historia filozofii prawa*, Lublin 1960, s. 44 i n.

2 Zachowane fragmenty pism sofistów opracował H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1903, t. 3; cytuję wyd. 5 z 1935; *Sofiści greccy*, Wybór i przekład L. Staff, Warszawa 1920. O innych wydaniach i przekładach oraz opracowaniach pism sofistów por. W. Tatkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1968, t. 1, s. 134 i n.

Nauczycielami praktycznych umiejętności politycznych byli sofisci. Zmierzali oni nie tylko do wykształcenia nowej warstwy kierowniczej w państwie, ale analizując przyczyny występujących napięć społecznych musieli rozważyć problem, jak należy postępować, aby zagwarantować powodzenie państwu i jednostce. W dziedzinie teorii prawa były to zwłaszcza problemy dotyczące stosunku prawa stanowionego do prawa natury. Sofisci zastanawiali się, czy sukces polityczny można oprzeć na prawie natury, czy też na prawie stanowionym, czy możliwe jest uzgodnienie obu rodzajów tych praw, czy wskazana jest afirmacja istniejącego stanu rzeczy, czy też bunt w imię prawa natury³.

Podstawą doktryny prawa naturalnego sofistów była ich filozofia, odznaczająca się sensualizmem, relatywizmem, praktycyzmem i antropocentryzmem. Jej sensualizm polegał na wyprowadzaniu wiedzy ze spostrzeżeń. Był zarazem źródłem relatywizmu, skoro spostrzeżenia tych samych rzeczy bywają różne u różnych ludzi. Praktycyzm wyrażał się w nikłym zainteresowaniu potrzebami wszechświata, skupiając uwagę na człowieku; i to był jej antropocentryzm. Już nie kosmos w ogóle, ale człowiek znalazł się w centrum zainteresowania sofistów. W doktrynie prawa natury natura kosmosu zeszała w cień wobec natury człowieka. Miejsce prawa natury w sensie praw kosmosu zajęło prawo natury jako zespół norm regulujących postępowanie ludzkie. Ulubioną antytezą sofistów było przeciwstawianie prawa natury prawu stanowionemu, które uważali za formę konwencji⁴.

Problematyka prawna zawarta w filozofii sofistów nie jest zbyt rozbudowana⁵. Ogranicza się ona do kilku podstawowych dla doktryn prawnych problemów. Jej wartość historyczna polega jednak nie tyle na bogactwie problemów, ile na bogactwie ich rozwiązań. Trudno znaleźć bowiem nawet dwóch sofistów, którzy roz-

3 Z ogólnych opracowań historii greckiej doktryny prawnej na uwagę zasługują m.in.: E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, Frankfurt a. Main 1950-1954, t. 3; F. Flickiger, *Geschichte des Naturrechts, I: Altertum und Frühmittelalter*, Zollikorn - Zürich 1954; W. Jones, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford 1956, s. 37 i n.; H. Welzel, *Theory of the Greeks*, Oxford 1956, s. 37 i n.; H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1962, s. 12 i n.

4 Por. H. Welzel, *Naturrecht...*, s. 12.

5 Uwagi na temat doktryny prawa natury sofistów znaleźć można niemal w każdej historii doktryn prawnych. Do najważniejszych opracowań odrębnych należą: M. Salomon, *Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten*, „Zeitschrift der Savignystik für Rechtsgeschichte” 1911, z. 32; W. Ekstein, *Das Antike Naturrecht in sozialphilosophischer Beleuchtung*, b.m.w. 1926; R. Honig, *Il principi giusnaturalistici dei sofisti*, „Rivista internazionale filosofia del diritto” 1937, XVII, z. 6; por. także E. Wolf, *op. cit.*, t. 1, s. 18-171.

wiązali jednakowo ten sam problem prawno-doktrynalny. W gruncie rzeczy sofistyczna doktryna koncentruje się wokół dwóch głównych pytań. Po pierwsze, czy istnieje jakieś prawo poza prawem stanowionym. Po drugie, jaka jest funkcja prawa w państwie. Z uwagi na treść odpowiedzi sofistów dzieli się na zwolenników prawa stanowionego i zwolenników różnie rozumianego prawa natury. Zwolennicy prawa stanowionego dostrzegają w nim fundament życia społecznego, jego przeciwnicy natomiast przeszkodę na drodze realizacji przysługujących człowiekowi praw natury⁶.

PROTAGORAS I TRAZYMACH

Zwolennikami prawa stanowionego wśród sofistów byli Protagoras⁷ (ok. 481-411 p.n.e.) i Trazymach⁸ (ok. V w. p.n.e.). Wyrażali oni jednak swoje opinie o prawie natury, dlatego też nie sposób pominąć ich doktryn. Protagoras sformułował pogląd, który stanowił podstawę nowego spojrzenia sofistów na prawo natury. Według niego, miarą wszystkich rzeczy jest człowiek. Ta subiektywistyczna zasada *homo menzura* posiada znaczenie poznawcze i praktyczne. Jej subiektywizm zaznacza się wyraźniej w dziedzinie poznawczej niż praktycznej. W sensie poznawczym przeczy ona bowiem istnieniu jakiegokolwiek prawdy ponadindywidualnej. Zgodnie z nią sofisci twierdzili: „[...] jaką się każda rzecz mnie wydaje, taką też i jest dla mnie, a jaką się wydaje tobie, taką jest znowu dla ciebie”⁹.

W dziedzinie praktycznej subiektywizm płynący z zasady *homo menzura* osłabia poważnie *civitas menzura* - decydująca opinia państwa na temat tego, co

6 Por. H. Waśkiewicz, *op. cit.*, s. 46 i n.

7 Teksty pism por. Diels, *op. cit.*, t. 2, s. 253-271. Por. również Platon, *Protagoras*. Przełożył W. Witwicki, Warszawa 1958. Z nowszych opracowań na uwagę zasługują: L. Lana, *La dottrina di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello Stato*, 1950; G. B. Kerfeld, *Protagoras Doctrine of Justice and Virtue in the „Protagoras” of Plato*, „Journal Hellenistic Studies” 1953, z. 73; Por. także ogólne opracowania historii prawa.

8 Teksty pism zebrał H. Diels, *op. cit.*, t. 2, s. 319-326. Por. również Platon, *Państwo*. Przełożył K. Witwicki, Warszawa 1958, ks. I, s. 336 i n.; O Trazymachu liczne wzmianki w różnych opracowaniach; jedyne odrębne opracowanie: M. S. Shellens, *Der Gerechtigkeitsbegriff des Trazymachos*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung”, 1953, z. 7.

9 Platon, *Teajtet*. Przełożył W. Witwicki, Warszawa 1959, s. 152.

sprawiedliwe¹⁰. Teza ta, odniesiona do prawa, postawiła Protagorasa w rzędzie zdecydowanych zwolenników prawa stanowionego. Jednocześnie podkreślał on rozbieżność między prawdą a sprawiedliwością płynącą z prawa stanowionego. Sprawiedliwość bowiem "[...] z natury swej nie posiada jakiejś istoty, tylko to, co się powszechnie wydaje, i dopóty, dopóki się wydaje"¹¹. Zadaniem polityków jest tak kierować opinią publiczną, aby większość społeczeństwa opowiadała się za tym, co dla państwa „sprawiedliwe”, uznając to jednocześnie za „prawdziwe”. Ale tak pojmowane sprawiedliwość i prawda nie opierają się na naturze obiektywnego świata, lecz na zasadzie każdorazowo utrwalanej opinii większości społeczeństwa¹². Źródłem mocy obowiązującej prawa stanowionego jest więc władza państwowa, która powinna jednak zabiegać o jego akceptację przez opinię społeczną.

Protagoras dopuszczał możliwość krytyki prawa stanowionego przez obywateli w imię właściwej realizacji zadań państwa. Uważał, że obywatel odznacza się rozsądkiem politycznym w ocenianiu prawa stanowionego¹³. Uznawał, że większość społeczeństwa bierze w tej ocenie zwłaszcza pod uwagę współzależność natury i konwencji, prawa natury i prawa stanowionego. Twory konwencji - mowa, prawo stanowione, moralność i religia - obowiązują na podstawie umowy między ludźmi, ale umowa ta znajduje pierwotne racje w naturze człowieka. Prawo stanowione zmierza do sprecyzowania norm dyktowanych przez naturę ludzką; jest ono konwencjonalnym wyrazem naturalnych skłonności człowieka do prawa. Protagoras rozróżniał wprawdzie naturę ludzką i twory konwencji, prawo natury i prawo stanowione, ale ich nie przeciwstawiał. Stwierdzając najogólniej, konwencja pozostawała dla niego w takim stosunku do natury wymykającej się jednoznacznej ocenie¹⁴.

10 Wśród historyków doktryn prawnych toczy się spór na temat, czy Protagoras był pozytywistą prawnym, czy też zwolennikiem prawa natury. Za pierwszą tezę opowiadają się m.in. A. Menzel, *Protagoras der älteste Theoretiker der Demokratie*, „Zeitschrift für Politik” 1910, III, 2, s. 224-228; M. Salomon, *op. cit.*, s. 124-139; W. Ekstein, *op. cit.*, s. 27; E. Wolf, *op. cit.*, t. 2, s. 18-55. Wydaje się, że pozytywizm prawny Protagorasa posiada szczególny wyraz z uwagi na jego związki z doktryną prawa natury; E. Wolf (*Das Problem der Naturrechtslehre*, Karlsruhe 1959) sądzi, że mit Protagorasa o utworzeniu *polis* zawiera pojęcie natury w sensie pierwotnego stanu społecznego (stanu natury) i pojęcie prawa natury w sensie historycznego źródła porządku społecznego. Mit zawarty jest w platońskim dialogu Protagorasa, *op. cit.*, s. 320 C i n.

11 Platon, *Teajtet*, s. 172 B.

12 Tak trafnie A. Menzel: *loc. cit.*

13 E. Wolf, *Das Problem...* t. 2, s. 25, 49-50.

14 Por. H. Welzel, *Naturrecht...*, s. 14.

Protagoras widział źródło prawa stanowionego w państwie, ale dostrzegał także związek tego prawa z naturą człowieka. Sofiści, zwolennicy prawa natury, opierając się na idei tego związku, wyprowadzili prawo wprost z natury człowieka. Relatywizm filozoficzny Protagorasa przeniesiony na grunt doktryny prawnej podważał trwałość prawa stanowionego. Skoro prawo stanowione jest wyrazem każdorazowo panujących w państwie opinii na temat sprawiedliwości, to obowiązuje ono tylko w okresie panowania tych opinii. Relatywizm prawa stanowionego godzi w jego autorytet: „[...] jak można mieć poszanowanie dla praw i słuchać ich, jeśli sami prawodawcy zmieniają często prawa, uznawszy je za niesłuszne”¹⁵. Wskazując na relatywizm praw stanowionych, Protagoras przygotował teoretyczny grunt dla tezy o nadrzędności prawa natury nad prawem stanowionym. Nadrzędność prawa natury polega na jego trwałej mocy obowiązującej, w przeciwieństwie do zmiennych praw stanowionych¹⁶.

Za prawem stanowionym opowiadał się także Trazymach¹⁷. Jego zdaniem, prawo ustanawia wyłącznie państwo, mając na widoku własne cele. Państwo to wytwór ludzi silnych, zmierzających do podporządkowania sobie ludzi słabych. Prawo, ustanowione przez tak pojmowane państwo, obowiązuje tylko rządzonych - słabych; rządzący, jako silni z samej natury, znajdują się poza zasięgiem prawa. Sankcją prawną zmuszającą rządzonych do posłuszeństwa prawu jest brutalna siła rządzących¹⁸. I w tym właśnie punkcie swej teorii Trazymach zbliżył się do doktryny prawa natury pojmowanego jako naturalna przewaga człowieka nad człowiekiem, oparta na większej sile fizycznej, lepszym wyposażeniu w siłę rozumu i woli. Krótko mówiąc, Trazymach potraktował faktyczną przewagę jednego człowieka nad innymi jako roszczenie prawnonaturalne. Prawo natury to korzyści silniejszego płynące z natury; większa przewaga psychofizyczna daje większe możliwości roszczenia prawnonaturalnego¹⁹.

15 Ksenofont, *Pisma sokratyczne*. Przełożył L. Joachimowicz, Warszawa 1967, IV, 4, 14.

16 Podobnie H. Welzel, *Naturrecht...*, s. 15.

17 Por. przypis 8: O związkach doktryny Trazymacha z doktryną Kalliklesa pisze A. Menzel, *Kallikles, Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Recht des Stärkeren*, Wien - Leipzig 1922; Różnice między ideami tych myślicieli akcentuje m.in. A. Koyré, *Introduction a la lecture de Platon*, b.m.w. 1945.

18 Platon, *Państwo*, s. 336 A-334 D.

19 Podobnie E. Wolf, *Das Problem...*, s. 89.

ALIKIDAMAS I HIPPIASZ

W świetle zachowanych źródeł można z całą pewnością stwierdzić, że sofisci wprowadzili do doktryny termin „prawo natury”, określając tym mianem prawo niezależne od prawa stanowionego. Za źródło prawa natury uznawali naturę rozumianą jako psychofizyczną lub tylko fizyczną strukturę człowieka²⁰.

Rozważania nad istotą natury ludzkiej, a tym bardziej naturą wszechświata, nie znajdowały się w centrum uwagi sofistów. Nie interesowali się nawet istotą prawa natury, ale przede wszystkim praktycznym problemem stosunku prawa natury do prawa stanowionego. W związku z tym sformułowali kilka różnych rozwiązań. Większość sofistów dostrzegała rozbieżność między prawem natury a prawem stanowionym. Część z nich widziała możliwość przewyciężenia tej rozbieżności, a tylko nieliczni twierdzili, że prawo stanowione pozostaje w pełnej harmonii z prawem natury lub wręcz z niego wynika²¹. Problem stosunku prawa natury do prawa stanowionego jest rozważany w pismach wszystkich sofistów - zwolenników prawa natury. Mimo różnych rozwiązań jest on jedynym wspólnym punktem ich zainteresowań prawem.

Przeciwieństwo między tym, co sprawiedliwe z natury, a tym, co sprawiedliwe z ustawy, pojawiło się już u Archelaosa (V w. p.n.e.), ucznia Anaksagorasa (ok. 500-424 p.n.e.). Pisał on: „to, co sprawiedliwe i co haniebne, zależy nie od natury, lecz od ustaw”²². Rozbieżność jednak między prawem natury a prawem stanowionym określili bliżej dopiero sofisci. Stanowisko takie zajmował Alkidamas²³ (IV w. p.n.e.). Nauczał on, że prawo stanowione nakazuje to, czego zakazuje prawo natury, i zakazuje tego, co prawo natury nakazuje. W swej *Mowie za Messyńczykami* głosił, że według prawa stanowionego niewola jest zgodna z jego treścią. Według prawa natury przeciwnie: „Bóg stworzył wszystkich wolnymi, nikogo niewolnikiem nie uczyniła natura”²⁴. Alkidamas, przemawiając jako obrońca niewolników, przyznawał wyższość nakazom prawa natury: Ukazywał, że niewolnictwo jest sprzeczne z prawem natury, gwarantującym wolność wszystkim ludziom. Jego idee

20 H. Diels, *op. cit.*, *passim*.

21 Por. H. Waśkiewicz, *op. cit.*, s. 55 i n.

22 D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, oprac. I. Krońska, Wstęp K. Leśniak, Warszawa 1968, t. 32, s. 16 i n.

23 Arystoteles, *Retoryka*, tłum. W. Madyda, Warszawa 1953, 1398 b.; Por. również E. Wolf, *Das Problem...*, t. 2, s. 138 i n.

24 Arystoteles, *op. cit.*, 1373 b.

wyrażały sprzeczność między konserwatywnym na ogół prawem stanowionym a prawem natury. Prawo natury nabierało w jego doktrynie rewolucyjnej treści o tyle, o ile podważało autorytet prawa stanowionego²⁵.

Także Hippiasz z Elidy²⁶ (VI w. p.n.e.) przeciwstawiał prawo stanowione prawu natury. Prawo natury, według niego, to zgodny z naturą ludzką tryb życia, odmienny od sposobu życia narzuconego człowiekowi przez prawo stanowione. Oto, jak Platon przekazał pogląd Hippiasza: „Obywatele, was tutaj obecnych uważam za krewnych, za swoich, za współobywateli wszystkich razem wedle natury; nie wedle prawa, bo to, co podobne, to sobie pokrewne z natury, a tylko prawo tyranizuje ludzi i w wielu przypadkach gwałt zadaje naturze”²⁷. W tym ujęciu zaznaczyła się więc sprzeczność między prawem natury a prawem stanowionym; prawo natury wyraża pokrewieństwo i podobieństwo wszystkich ludzi, prawo stanowione przecząc temu, przeczy naturze ludzkiej²⁸. Na prawie natury opiera się zwierzęcy instynkt życia, wyrażający troskę człowieka o zachowanie swego gatunku. Prawo to jest także źródłem więzi społecznych, jak np. pokrewieństwo i współobywatelstwo, właściwych tylko człowiekowi²⁹.

Prawo stanowione jest „tyranem”, ponieważ zmusza człowieka do działania wbrew zakazom prawa natury. Ten ogólny wniosek spletał się u Hippiasza z konkretnym postulatem, aby prawo stanowione uwzględniało zwyczaje ludu greckiego i ludów barbarzyńskich, wynikające z natury współżycia społecznego. Tak zrodziła się idea prawa natury jako podstawy prawa religijnego i wojennego. W przypadku naruszenia tego prawa sankcja wynikać miała z natury współżycia społecznego; ten, kto narusza normy tych zakazów prawa natury, nie może liczyć na respektowanie norm swojego państwa, grożą mu bowiem akty brutalnej, bo nie powściągananej prawem natury, zemsty ze strony przeciwnika. Także ten, kto odbywa stosunki kazirodcze, znajduje się pod naturalną groźbą posiadania zwyrodniałego potom-

25 Por. E. Wolf, *Das Problem...*, s. 38 i 91.

26 Teksty pism zebrał H. Diels, *op. cit.*, t. 2, s. 326-334, tu zwłaszcza 90 (83) fragm. 8 i 9; por. także Platon, *Protagoras*, passim; Platon, *Hippiasz Mniejszy*, *Hippiasz Większy*. Przełożył W. Witwicki, Warszawa 1958; Platon, *Minos*, 313, A.; Ksenofont, *op. cit.*, IV 4,5 i n. Brak odrębnych monografii, istnieją liczne wzmianki w opracowaniach ogólnych.

27 Platon, *Protagoras*, 337 C-D; *Hippiasz Większy*, 283 B-285 B; *Minos*, 313 A; Diels, *op. cit.*, 90 (83) fragm. 8 i 9.

28 Ksenofont, *op. cit.*, IV, 4.

29 Por. E. Wolf, *Das Problem...*, s. 88.

stwa³⁰. Troska więc o byt państwowy i gatunek ludzki nakazuje uzgodnić prawo stanowione z nakazami prawa natury.

Hippiasz nie nadawał różnicom między prawem natury a prawem stanowionym charakteru rozbieżności trwałej. Sądził, że zmienność prawa stanowionego w czasie i przestrzeni jest jego słabością. Ale zmienność ta stwarza jednocześnie możliwość dostosowania prawa stanowionego do nakazów prawa natury³¹. Nawet więcej, Hippiasz sformułował optymistyczną tezę, że rozwój społeczny zmierza w kierunku jednolitego prawa, zgodnego z treścią prawa natury. Myśliciel ten przedkładał więc wyraźnie prawo natury ponad prawo stanowione. Jego zdaniem, prawo natury, posiadające powszechną i trwałą moc obowiązującą, wszczepione zostało naturze człowieka przez samych bogów; partykularne i zmienne prawa stanowione sformułował człowiek³². Treść prawa natury nigdy nie popada w sprzeczność z naturą ludzką. Prawda ta nie ma pełnego zastosowania w odniesieniu do praw stanowionych.

Poszukując norm prawa natury wspólnych dla różnych ludów greckich, Hippiasz dążył jednocześnie do przyznania im naczelnej roli i powszechnej mocy obowiązującej wśród wszystkich rodzajów norm postępowania. Wskazując na naturalne braterstwo wszystkich ludzi, godził zarówno w różnice socjalne istniejące wśród społeczności greckich, jak też i w partykularyzm greckich państw - miast. Idea braterstwa ludzi, sformułowana przez Hippiasza, wykraczała jednak poza wąskie ramy społeczności greckich, skoro zakładała naturalną równość wszystkich ludzi³³. Była ona ideą rewolucyjną o tyle, o ile podważała ideowe podstawy niewolnictwa i opartego na nim ustroju społecznego. Należy przy tym zauważyć, że zasada politycznej równości, znana w demokratycznym ustroju Aten, oznaczała wprawdzie powszechną równość prawną, ale tylko dla obywateli wolnych.

POGLĄDY KALLIKLESA

Hippiasz marzył o równości wszystkich ludzi, opartej na idei prawa natury. Kallikles³⁴ - sofista występujący w dialogach Platona, to postać, której Platon nadał rysy sofisty Polikratesa - marzył o szczególnym prawie natury dla człowieka silne-

30 *Ibidem*, s. 38.

31 Ksenofont, *loc. cit.*

32 *Ibidem*.

33 Tak W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, Warszawa 1968, s. 136.

go, który jest w stanie podporządkować sobie ludzi słabych. Uczynić to miałyby przy pomocy swej psychofizycznej witalności, zrzucając więzy równości, jakie stara się narzucić silnym prawo stanowione³⁵. Hippiasz dostrzegał więc naturalne podobieństwo ludzi; Kallikles przeciwnie - wskazywał na ich naturalne różnice cielesne i duchowe. Idea powszechnego braterstwa ludzi, sformułowana przez Hippiasza, wyrażać mogła polityczne tęsknoty niewolników, idea kultu siły, głoszona przez Kalliklesa, doktrynalnie wspierać mogła system niewolniczy.

Kult siły, który słał m.in. Kallikles, wyrasta w sytuacji istnienia systemu niewolniczego. Oto bowiem początkowo wykorzystywano do pracy głównie siłę zwierząt, a następnie, w miarę utrwalania się niewolniczego systemu społecznego, niewolnik zepchnięty został do roli zwierzęcia. Człowiek politycznie silniejszy oparł swój byt na wysiłku fizycznym człowieka politycznie słabszego. W tej odmianie doktryny prawa natury sile politycznej przyznana została przewaga nad siłą fizyczną. Ale siła polityczna sięgać musiała do siły fizycznej, gdy trzeba było pokroić bunt roboczej siły fizycznej - rewoltę niewolników. Tak oto ostateczna postać konfliktu politycznego przybrała formę konfrontacji sił fizycznych.

Kallikles stwierdzał istnienie dwóch przeciwstawnych sobie praw - prawa natury i prawa stanowionego. Przeciwności ta polega na próbie wykazania, że prawo natury jest prawem silnych, zaś prawo stanowione - prawem słabych. Wspólną cechą obu tych rodzajów praw jest siła fizyczna jako gwarancja ich realizacji. „Prawo - to siła”. Prawo natury opiera się na sile potężnych indywidualności; siła prawa stanowionego zasadza się na zgodnym porozumieniu jednostek słabych³⁶. W odróżnieniu od prawa stanowionego naturalne prawo siły obowiązuje nie tylko w świecie ludzi. Mimo że przenika ono cały kosmos, to jednak jego działanie widoczne jest najwyraźniej w życiu ludzi i zwierząt. Bowiem stwarza ono szczególnie jaskrawą naturalną przewagę jednostkom silnym i potężnym, i to właśnie tylko na podstawie ich siły i potęgi. „A objawia się to na wielu miejscach, że tak jest, i w stosunkach między zwierzętami innymi, i u ludzi między całymi państwami i rodami, że tak się osądza to, co sprawiedliwe: aby człowiek silniejszy władał nad słabszym i posiadał więcej niż on³⁷”.

34 O Kalliklesie wspomina Platon w *Gorgiaszu*. Przekład W. Witwicki, Warszawa 1958. Co do opracowań por. J. Humbert, *Platon et la politique réaliste de son temps*, Paris 1930 i C. Corbato, *Sofisti e politica ad Atene durante la guerra del Peloponeso*, Roma 1958.

35 Platon, *Gorgiasz*, 384 A.

36 *Ibidem*, 482 D-492 C.

37 *Ibidem*, 483 D.

Prawo naturalnej przewagi jednostek silnych nad słabymi znajduje pełne zastosowanie jedynie w świecie zwierząt. W świecie ludzi prawo siły doznaje poważnych ograniczeń. Ludzie słabi, stanowiący przeważającą większość społeczeństwa, ograniczają naturalne prawa silnych przy pomocy prawa stanowionego, opartego na korzystnej dla nich zasadzie równości. „Ja mam wrażenie - wyznał Kallikles w dialogu z Sokratesem - że ci, co prawa układają, to są ludzie słabi, to ci, których jest wielu. Oni dla siebie, dla swojej własnej korzyści ustanawiają prawa - ustalają pochwały, formułują nagany, bo się boją zwawszych jednostek spośród ludzi, takich, którzy by potrafili więcej mieć niż oni - boją się, żeby ci nie posiadali więcej od nich, więc mówią, że brzydką i niesprawiedliwą rzeczą jest wyprzedzać drugich własnym majątkiem i że jest krzywdzeniem drugich: starać się posiadać więcej niż oni. Oni sami lubią podobno mieć tyle tylko, co drudzy, bo są lichszymi jednostkami”³⁸.

Według Kalliklesa między prawem natury a prawem stanowionym istnieje sprzeczność, której przezwyciężyć nie sposób. Z istoty bowiem tych praw wynika, że prawo natury niesie przywileje dla silnych, a prawo stanowione zmierza do ograniczenia tej naturalnej przewagi silnych, stwarzając konwencjonalne przywileje dla słabszych. Jest to sytuacja permanentna; żadne zmiany w tym względzie nie będą możliwe dopóty, dopóki istnieć będzie naturalne różnicowanie ludzi na słabych i silnych. Wszelkie próby uzgodnienia praw stanowionych z prawami natury skazane są na niepowodzenie. Słabsi, stanowiący większość, zawsze przeciwstawiać się będą jednostkom potężnym, które nigdy nie zaakceptują w pełni praw stanowionych, będących hamulcem dla rozwoju ich indywidualności. Tak oto wybujały indywidualizm, pochwalany w doktrynie Kalliklesa, mógł stwarzać podstawę ideową dla tyranii - doktryny państwa brutalnej siły przeciwstawnego sokratycznej doktrynie państwa demokratycznego i praworządnego³⁹.

Sprzeczność między prawem natury a prawem stanowionym ilustruje Kallikles przykładami. Oto prawo natury zaleca wykorzystać przewagę siły w celu zdobycia jak największego majątku; prawo stanowione nie uznaje siły za legalny środek jego zdobywania. W myśl prawa natury działanie takie jest nawet niesprawiedliwe: „[...] natura sama pokazuje, że sprawiedliwie jest, aby jednostka lepsza miała więcej niż gorsza i potężniejsza więcej niż słabsza”⁴⁰. Z natury wynika, że złem jest znoszenie

38 *Ibidem*, 483 C.

39 Por. E. Wolf, *Das Problem...*, s. 39.

40 Platon, *Gorgiasz*, 483 D.

krzywdy, dobrem zaś jej wyrządzenie. Z prawem natury kłóci się zwłaszcza znoszenie krzywdy przez silnych: oznacza to bowiem, że silny nie korzysta z tej przewagi, w jaką natura go wyposażyla. Zatem w myśl tej doktryny krzywdzenie innych to realizacja naturalnych uprawnień, nienaganna z punktu widzenia wartości etycznych i estetycznych, skoro natura człowieka silnego jest ich miarą. Za prawem natury przemawiają także względy estetyczne: „z natury przecież wszystko jest brzydsze, co lichsze, więc: doznawanie krzywd, a wedle prawa: wyrządzanie”⁴¹. Kallikles otwarcie opowiada się po stronie właścicieli niewolników, kiedy stwierdza, że doznawanie krzywd jest złem uszczuplającym godność człowieka wolnego; może je znosić tylko niewolnik, dla którego jedynym wyzwoleniem od udręki tak pojmowanych praw jest śmierć. W świetle więc doktryny Kalliklesa nie rozwiązana pozostaje antynomia między siłą polityczną właścicieli niewolników, opartą na prawie stanowionym, a siłą fizyczną niezbędną do realizacji nie tylko prawa natury, ale i prawa stanowionego, będącą udziałem przede wszystkim niewolników.

Sympatie Kalliklesa kierują się najwyraźniej ku prawu natury, które stawia wyżej aniżeli prawo stanowione. Tym niemniej wydaje się, że był on myślicielem - realistą i dostrzegał przemożny wpływ konwencji na praktycznie realizowane przez ludzi prawo natury. Za szczególnie ważny czynnik ograniczający spontaniczne działanie ludzi wedle praw natury uważał wychowanie dzieci. Już za młodu bierzemy najlepsze i najzwawsze jednostki spośród nas - biadał on - ujarzmiamy je jak lwiąta urokiem pięknych słów i czarem kuglarskich sztuczek, twierdząc, że „trzeba mieć tyle, co drudzy i to jest to, co piękne i sprawiedliwe”⁴². Wychowanie jednakże nie jest w stanie zniszczyć działania praw natury jednostki rzeczywiście potężnej. Ta nawet wówczas wyłamie się z niewoli konwencji, „wszystko to strząśnie z siebie, przełamie, wyrwie i podępcze nasze formułki i kuglarskie sztuczki, i łagodne uroki świętych słów, i prawa przeciwne naturze wszystkie; powstanie i ukaże się jako pan nasz; on niewolnik; wtedy rozbłyśnie i sprawiedliwość natury.”⁴³.

Koncepcja prawa natury sformułowana przez Kalliklesa łatwo więc może być pojmowana w sensie wszelkiej przemocy, despotyzmu, zuchwalstwa i bezkarności w brutalnej grze, za jaką uważał on życie społeczne. Odrzucił pochwalane tradycyjnie wartości, a te które uznawał, wskazują na nihilizm etyczny Kalliklesa. Jego

41 *Ibidem*, 483 A.

42 *Ibidem*, 484 A.

43 *Ibidem*, 484 A, B.

poglądy polityczne przesycą lekceważenie demokratycznych ideałów starożytności. Można z nich także jednak odczytać głęboką prawdę polityczną o permanentnej sprzeczności między naturalną nierównością między ludźmi a zrównującym społecznie ludzi działaniu tworców konwencji, zwłaszcza prawa stanowionego. Jedno z zadań państwa polega przeto na niwelowaniu sprzeczności między równością określonych klas ludzi wobec praw stanowionych a naturalną ich nierównością. Z doktryny Kalliklesa można wysnuć także ideę obowiązku podporządkowania się obywatela nienaturalnej sile państwa na tej tylko zasadzie, że jest ono od jednostki potężniejsze. Mimo abstrakcyjnie wyrażonej sympatii dla prawa natury nie zachęca on wprost do łamania konkretnych praw stanowionych w imię realizacji przywilejów, jakie dała człowiekowi natura. W tym sensie doktryna Kalliklesa mogła przyczynić się do utrwalania systemu niewolniczego.

POGLĄDY ANTYFONA

Kallikles nie wzywał do buntu przeciwko prawu stanowionemu w imię realizacji wyższego, jego zdaniem, prawa natury. Wezwanie takie zawiera prawna koncepcja Antyfona⁴⁴ (V w. p.n.e.). Zaleca on łamanie prawa stanowionego, jeśli jest ono przeszkodą w realizacji prawa natury. Zachowane fragmenty pism Antyfona są zbyt małe, aby odtworzyć na ich podstawie całokształt jego poglądów na prawo natury. Wynika z nich jednakże jasno, że pojmował on prawo natury podobnie jak inni sofisci: jego istotę wyjaśniał jako rodzaj norm postępowania dyktowanych przez psychofizyczną naturę człowieka, uważając ją za twór jednolity. Sądził, że „Grecy i „barbarzyńcy”, niewolnicy i wolni, są sobie z natury podobni”⁴⁵. Teza ta miała wyraźnie rewolucyjne oblicze, jeśli zważyć to, że podkreślała nietrwałą moc obowiązującą prawa stanowionego. Według niej, prawo natury odznacza się bezwzględnością mocą obowiązującą; każde jego naruszenie niesie człowiekowi określone dolegliwości. Moc obowiązująca praw stanowionych jest względna. Może być ona uchylona wolą ustawodawcy, a także w inny sposób. Również przebiegły wichryciel praw stanowionych często umyka ich sankcjom⁴⁶.

Antyfon rozwinął tezę o równości wszystkich ludzi wobec prawa natury. Prawo to jest wrodzone każdemu człowiekowi, a przeto wszyscy ludzie w równym

44 Fragmenty pism Antyfona zebrał H. Diels, *op. cit.*, t. 2, s. 334-369.

45 H. Diels, *op. cit.*, t. 2, s. 353.

46 *Ibidem*, fragment 44 B - przekład 346-355.

stopniu znają je i równym stopniu zobowiązani są do jego przestrzegania. Ludzie równi według prawa natury są nierówni w świetle praw stanowionych. Oto, co pisał Antyfon: „Poważamy i szanujemy potomków szlachetnego rodu, tych zaś, którzy nie pochodzą z dobrego domu, nie poważamy i nie szanujemy zgoła. Pod tym względem jesteśmy jednak w stosunku obopólnej wzajemności z barbarzyńcami, albowiem mocą natury urodziliśmy się wszyscy zupełnie tak samo i barbarzyńcy, i Hellenowie. Widać to z tych rzeczy, które są wszystkim ludziom koniecznie potrzebne z natury. Są osiągalne dla wszystkich w ten sam sposób i nikt z nas w osiągnięciu ich wszystkich nie różni się specjalnie, ani barbarzyńca, ani Hellen: oto wszyscy oddychamy przez nos i usta, i jemy rękami [...]”⁴⁷. W imię naturalnej równości powszechnej ludzi Antyfon wskazał na bezzasadność różnych odmian nierówności: społecznej - między bogatym a ubogim, prawnej - między wolnym a niewolnikiem, plemiennej - między Grekiem a barbarzyńcą.

Dla człowieka podstawowym prawem natury jest zachowanie życia; powinien on zatem unikać wszystkiego, co grozi mu nienaturalną śmiercią. Człowiek, opierając się na wskazaniach swej ludzkiej natury, zmierzać winien do osiągnięcia tego, co przyjemne i co przynosi mu korzyści. Godzi się to w pełni z nakazami prawa natury, według którego unikać powinien przykrości oraz działań dla niego niekorzystnych⁴⁸.

Prawa stanowione często przeczą prawu natury; tak wiele niosą przykrości i tak bardzo zubażają naturalne życie człowieka. Przeto prawu natury należy przyznać wyższość nad prawami stanowionymi. Zdaniem Antyfona, przemawiają za tym dwa momenty. Po pierwsze, prawa stanowione oparte są na zewnętrznym wobec człowieka przymusie, nadużywanym często przez władców; prawo natury w niczym nie uszczupla naturalnej wolności człowieka. Po drugie, prawa stanowione w sposób sztuczny dzielą ludzi na odrębne grupy, co jest powodem rozlicznych wojen i waśni; prawo natury jednoczy ludzi w ludzkość, wskazując wspólne cele, wynikające z ludzkiej natury⁴⁹.

Wyższość prawa natury nad prawem stanowionym jest dla Antyfona faktem oczywistym. Jak zatem postępować w życiu praktycznym, aby zachowując wierność prawu natury nie narażać się sankcjom prawa stanowionego. Nie do przyjęcia

47 *Ibidem*, fragment 44 B - przekład A. Krokiewicz [w:] *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971, s. 269.

48 H. Diels, *op. cit.*, t. 2, s. 347 i n.

49 *Ibidem*.

jest przy tym otwarte łamanie praw stanowionych, gdyż przyjemność płynąca z przestrzegania prawa natury zakłóca nieprzyjemność sankcji państwowej⁵⁰. Antyfon, nie rozważając możliwości istnienia norm prawnych stanowionych zgodnych z prawem natury, zachęca do nieposłuszeństwa prawu stanowionemu, ale tylko w granicach rozsądku. Jego zdaniem, człowiek postąpi rozsądnie wówczas, kiedy przestrzegając praw natury uchyli się od przykrości ze strony prawa stanowionego. Praktyczna rada Antyfona brzmi: „[...] człowiek zajmie wobec sprawiedliwości najkorzystniejszą dla siebie postawę, jeżeli przy świadkach będzie szanować prawa, a bez świadków nakazy natury, albowiem nakazy praw są dowolne, a natury - przymusowe”⁵¹. Kto łamie prawa stanowione w tajemnicy, nie ponosi kary, kto wykracza przeciwko prawu natury, szkodzi sobie bez względu na okoliczności.

Omijając sprzeczność między prawami, Antyfon wiązał prawo natury z egoizmem, a prawo stanowione z altruizmem. Jego ustępstwo teoretyczne na rzecz prawa stanowionego polegało na tym, że przyznawał wyższość altruizmowi. „Rozsądku innego człowieka - pisał on - nikt nie oceni lepiej od tego, kto sam zajmuje nieustępliwe stanowisko wobec chwilowych przyjemności serca i kto opanował zwycięsko sam siebie. Kto natomiast chce od razu dogodzić sercu, ten chce rzeczy gorszych miast lepszych.”⁵². Antyfon nie sądził jednak, aby można było zalecać altruizm w życiu praktycznym, gdyż nie jest on pragnieniem naturalnym; w praktyce zyskują zwykle przewagę naturalne skłonności człowieka, a zwłaszcza jego egoizm. Dlatego też koncepcja ta posiada wymowę społeczną. Aprobata egoizmu w imię realizacji prawa natury podważa rację bytu społeczeństwa opartego na prawie stanowionym. Społeczna koncepcja prawa natury Antyfona nie zawiera jednak treści antyspołecznych; nie przeciwstawia ona wrogo człowieka człowiekowi. Wręcz przeciwnie, głosi egoistyczną równość wszystkich ludzi.

KRITIAS I JAMBLICH

Dla Kritiasa⁵³ (V w. p.n.e.), ateńskiego polityka związanego z sofistami, rozbieżność treści prawa natury i praw stanowionych nie była rzeczą pierwszorzędną.

50 H. Diels, *op. cit.*, t. 2, s. 348 i n.

51 *Ibidem*.

52 *Ibidem*, w przekładzie A. Krokiewicza, s. 270.

53 Fragmenty pism Kritiasa zebrał H. Diels, *op. cit.*, s. 371-399. Brak opracowań monograficznych, liczne wzmianki w opracowaniach ogólnych.

Zasadnicze rozbieżności dostrzegał on natomiast w ich sankcjach. Prawo natury chroni siła ciała i umysłu człowieka. Ale po okresie rządów siły ludzie stworzyli prawa stanowione. Mimo to jednak pozostawały bezkarne złe czyny dokonane w ukryciu, toteż mędracy wymyślili bojaźń przed gniewem bogów jako rodzaj sankcji dla takich czynów. Sankcją praw stanowionych jest więc także przymus psychiczny - obawa przed gniewem bogów⁵⁴. Różnice w konstytucji psychofizycznej ludzi mają istotne znaczenie dla realizacji przysługujących im praw natury. Katalog praw człowieka silnego fizycznie jest z reguły szerszy aniżeli człowieka fizycznie słabego. Najlepszą gwarancją realizacji pełni praw przysługujących z natury człowiekowi jest jego siła. Nie daje tej gwarancji sankcja praw stanowionych; lęk przed bogami często jest tak słaby, że ludzie bez większych oporów łamią jego nakazy i zakazy.

Kritias opowiada się za używaniem siły w imię realizacji praw natury. Jego zdaniem bowiem, same prawa stanowione nie dają człowiekowi gwarancji pełnego bezpieczeństwa⁵⁵. Prawo natury jest więc jakby podporą i uzupełnieniem prawa stanowionego, obciążonego szeregiem niedostatków. Krocząc śladami Kalliklesa i Antyfona, Kritias godził w autorytet prawa stanowionego. Czynił to jednak nie w imię akcentowania rozbieżności treści prawa stanowionego z prawem natury, ale w imię przewagi skuteczności realizacji praw należnych człowiekowi, opartej na sile. Każde przeto skuteczne zastosowanie siły podczas realizacji prawa natury jest nie tylko dopuszczalne, ale nawet godne polecenia. Zatem prawo natury udziela swej ochrony w pierwszym rzędzie ludziom silnym.

Według Anonima Jamblicha⁵⁶ obok prawa natury istnieje prawo stanowione przez ludzi. Prawo natury reguluje działanie wszystkich rzeczy a nie tylko, jak u większości sofistów, fizycznej albo psychofizycznej natury człowieka. Natura wszystkich rzeczy, według Anonima, to zapewne natura całego kosmosu, ale nie daje on na to wyraźnej odpowiedzi. Zupełnie jasne i u sofistów nie spotykane jest natomiast jego rozwiązanie stosunku między prawem natury a prawem stanowionym. Według Anonima prawo natury jest źródłem prawa stanowionego. Prawo natury i prawo stanowione odznaczają się więc harmonią treści. Wieczne prawa natury posiadają wyższość nad zmiennymi prawami stanowionymi. Prawo stanowione

54 H. Diels, *op. cit.*, t. 2, s. 386 i n.

55 *Ibidem*.

56 Fragmenty pism zebrał H. Diels, *op. cit.*, t. 2, s. 400-404. Poza drobnymi wzmiankami brak jest opracowań monograficznych.

wynikające z prawa natury daje możliwość legalnego używania siły przeciwko tym wszystkim, którzy naruszają normy prawa natury, jak i prawa stanowionego⁵⁷. Podobne do Jamblicha stanowisko wobec stosunku prawa natury do prawa stanowionego zajęli autorzy dwóch anonimowych dzieł z okresu późnej sofistyki. Nie wnieśli oni jednak innych nowych myśli do rozwoju doktryny prawa natury⁵⁸.

ZNACZENIE SOFISTYKI

Już na samym początku rozwoju doktryn prawa natury zaznaczył się wyraźnie jeden z najgłębszych problemów - wieloznaczność pojęcia natury, a szczególnie natury ludzkiej. Natura, niczym mitologiczny Proteusz, przybierać zaczęła taką formę i treść, jaką sobie wyobrażał określony myśliciel. Wszystko to, co uważał on za słuszne etycznie, prawnie, politycznie, a nawet piękne estetycznie, przypisywał naturze, a zwłaszcza naturze ludzkiej, po to, aby wyprowadzać z niej następnie określone normy postępowania. Już w epoce sofistów natura okazała się pojęciem otwartym, pozwalającym umieszczać w nim bardzo różne treści, aby z kolei wysnuwać z nich takie dyrektywy dla życia społecznego, jakie były potrzebne interesom jednostkowym, grupowym, plemiennym, klasowym, a nawet ogólnoludzkim. W doktrynie prawnej sofistów pojęcie natury ludzkiej i norm z niej płynących interpretowane było różnorodnie, a u niektórych myślicieli nawet przeciwstawiane sobie. Znamienne są dla niej zwłaszcza dwie antynomie: między równością a nierównością i siłą a słabością natury poszczególnych ludzi.

Dla znacznej części sofistów, opowiadających się za prawem natury, wspólnota biologiczna była wystarczającą podstawą dla tezy o równości wszystkich ludzi. Pomimo że racje wysuwane przez sofistów na poparcie tej tezy były problematyczne i nie rozwinięte, to jednak zawierała ona doniosłe myśli - idee braterstwa, miłości i szacunku dla każdego człowieka. Wyrażały one świadomość sprzeczności pomiędzy konserwatywnym prawem stanowionym a postulowanym prawem natury o rewolucyjnej wymowie. Doktryna egalitarnego prawa natury przemawiała w interesie „gorzej urodzonych”, klas społecznie uciśnionych. W tym samym duchu przemawiali Alkidamas, Hipiasz i Antyfon. To właśnie oni - mniej znani sofisci - jako pierwsi starali się przy pomocy prawa natury przełamać bariery plebienne między Grekami a barbarzyńcami, bariery stanowe między bogatymi a

57 *Ibidem*, s. 400 i n.

58 Por. H. Waśkiewicz, *op. cit.*, s. 669 przypis 89).

biednymi oraz wszelkie bariery między wolnymi a niewolnikami. Wszak według nich bogowie dali jednakową wolność wszystkim ludziom, natura nie uczyniła nikogo niewolnikiem, a wyższość społeczna jest tylko przesądem⁵⁹.

Racje, które sofisci wysnuwali ze wspólnoty biologicznej ludzi na rzecz powszechnej równości, były jednak na ogół kruche. Doktryna egalitarystycznego prawa natury spotkała się bowiem z krytyką tych sofistów, którzy wskazywali słusznie na różnice biologiczne ludzi. Krytycy ci - zwłaszcza Kallikles i Kritias - podkreślali, powołując się na zwykłe doświadczenia życiowe, że psychofizyczne natury ludzkie tylko w bardzo nielicznych przypadkach są równe, ale znacznie częściej są nierówne. Wszak to natura stworzyła silnych i słabych, mądrych i głupich. Dlatego też sofisci ci pytali: czyż nie jest zgodne z prawem natury, że mądry panuje nad głupim, a silny nad słabym? Mimo dwojakiej treści tej odmiany prawa natury, mówiącego bądź o prawie natury silniejszego, bądź o prawie natury słabszego, obie mogły wyrażać podobne dążenia do naruszenia trwałości konwencjonalnych praw stanowionych. W doktrynie Kalliklesa prawo silniejszego było prawem właściciela niewolników, stojącego ponad prawem stanowionym. Klasowe ostrze prawa silniejszego jako prawa natury zaciera się u Kritiasa. Sądził on, że prawo siły przysługuje każdemu człowiekowi, jeżeli przy pomocy prawa stanowionego nie jest w stanie zrealizować przysługujących mu uprawnień.

Egalitarystyczna odmiana prawa natury sofistów nie zyskała szerszego rozgłosu. Jej główna zasługa polegała na sprzyjaniu krytycyzmowi wobec wszelkich odmian nierówności między ludźmi. Ten krytycyzm oparty był na przesłankach racjonalistycznych i odrzucał na ogół ingerencję czynników nadprzyrodzonych w sprawy norm postępowania ludzkiego. Ale egalitarne idee sofistów inspirowały także konkretne reformy społeczne. W pewnym związku pozostają z nimi reformy Peryklesa, zmierzającego do zapewnienia równości wolnych wobec prawa. Także tyran sycylijski - Dionizos - prowadząc politykę gruntownych reform społecznych, nawiązywał do egalitarnych ideałów sofistów. W szczególności dał on wolność niewolnikom, rozdzielił majątki skonfiskowane bogaczom i ograniczył możliwości zdobywania nadmiernego bogactwa⁶⁰.

Znacznie szerszy oddźwięk zyskała antyegalitarna odmiana prawa natury sofistów. Odwaga i brutalna szczerłość, z jaką identyfikowała ona siłę z prawem natury,

59 Por. H. Welzel, *Naturrecht...*, s. 16.

60 Interesująco pisze m.in. na ten temat G. L. Seidler, *Mysł polityczna starożytności*, Kraków 1961, s. 148 i n.

sprawiły, że sofistyczna doktryna prawa natury zachowała się w pamięci potomnych w tej zwłaszcza formie. Pogląd sofistów, że prawo natury jest tożsame z siłą, znalazł odbicie w greckiej praktyce politycznej, literaturze i dziejopisarstwie. Odpowiadał on zwłaszcza przedsiębiorczym politykom, kupcom i rzemieślnikom Aten. Usprawiedliwiał egoistyczne ambicje jednostek, zaborcze dążenia państwa ateńskiego i praktykę bezwzględnego tłumienia buntów miast zależnych od Aten. Niektóre treści sofistycznej doktryny prawa natury przybrał w literackie barwy Eurypides - jeden z największych tragików greckich. Pod jej wpływem pozostawał także Tukidydes w swoich dziełach historycznych⁶¹. Twierdził on, że prawo jest funkcją siły, a równość wobec prawa polega na równowadze sił. Kto posiada przewagę siły, realizuje swoje prawa o tyle, o ile siła na to pozwala, a słaby musi się tej przewadze poddać.

61 Tukidydes, *Wojna peloponeska*. Przełożył i opatrzył przedmową K. Kumaniecki, Warszawa 1953, t. 1. s. 91.

Rozdział czwarty

ARYSTOTELES

UWARUNKOWANIA KONCEPCJI

Arystotelesa (384-322 p.n.e.) koncepcja prawa naturalnego stanowi istotną część jego doktryny politycznej¹, która kształtowała się w kręgu Aleksandra Wielkiego². Jednak można mówić o pewnej nieadekwatności myśli politycznej Arystotelesa w stosunku do polityki Aleksandra Wielkiego. Arystoteles bowiem uczynił przedmiotem swych rozważań przede wszystkim greckie państwo - miasto (*polis*), natomiast Aleksander Wielki tworzył w owym czasie ogromną państwowość, obejmującą wielomilionowe rzesze ludności zamieszkałej na rozległych obszarach Europy i Azji. Istnieje zaś pełna zgodność jego myśli politycznej z niewolniczym charakterem stosunków społecznych istniejących w czasach tego polityka. Arystoteles w swej doktrynie politycznej uzasadniał politykę stronnictwa macedońskiego, które opierając się na klasach średnich zmierzało do uzyskania względnej trwałości systemu niewolniczego³. Szczególnym przejawem tego jest jego doktryna prawa naturalnego.

Arystoteles odrzuca koncepcję prawa kosmosu rozwiniętą przed nim, uznając za prawo tylko te normy, które regulują postępowanie istot rozumnych - ludzi⁴. Nie

1 O polskich przekładach pism Arystotelesa por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1968, t. 1, s. 135; Literatura poświęcona doktrynie politycznej Arystotelesa jest ogromna, toteż nie podaję jej wykazu.

2 Pisze na ten temat P. Rybicki, *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wrocław-Warszawa-Kraków, 1963, s. 10 i n.

3 Zob. G. L. Seidler, *Myśl polityczna starożytności*, Kraków 1961, s. 174, por. także S. F. Kieczekian, *Nauka Arystotelesa o państwie i prawie*, Warszawa 1955, s. 219 i n.

4 Najwięcej uwag na ten temat znaleźć można w dwóch dziełach: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956; Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1953, wyd. 2, 1964; Por. także Arystoteles, *Retoryka*, tłum. W. Madyda, Warszawa 1953; Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*. Przełożył, wstępem i wyjaśnieniami opatrzył L. Piotrowicz, Kraków 1932. Z tych też tłumaczeń pochodzą przytoczone cytaty pism Arystotelesa.

rezygnuje jednak z idei uporządkowanego świata. Na wzór filozofów przyrody przyjmuje istnienie czynnika porządkującego wszechświat, ale nie określa go mianem prawa, które wiąże wyłącznie z postępowaniem człowieka. Uważa, że hierarchia i ruch bytów niższych od człowieka pod względem ich organicznego rozwoju nie są normowane prawem. Ograniczenie w operowaniu pojęciem prawa odnosi się także do określonych kategorii ludzi, a mianowicie do obywateli, czyli ludzi wolnych⁵.

ISTOTA PRAWA NATURY

Arystoteles rozpatruje istotę prawa naturalnego w świetle związków wzajemnych zachodzących pomiędzy ideą, formą, celem i naturą. Wiążąc ze sobą te kolejne ogniwa swojej filozofii dąży do wykrycia źródeł prawa naturalnego, dostrzegając je w swoście pojmowanej naturze ludzkiej.

W doktrynie Arystotelesa człowiek jest częścią przyrody. Przeważa tak jak przyszło życie natury jako całej przyrody ukształtowane jest już z góry w myśl określonych założeń aktualizowanych w procesie jej formowania, tak i ludzkiemu działaniu przyświecają cele, które człowiek określa przy pomocy swego rozumu. „Natura bowiem [...] nie czyni nic bez celu”⁶. Rozum ludzki, uwzględniając naturalne cele, prowadzi człowieka do tego, co dla niego dobre⁷, co godzi się z jego rozumną naturą.

Arystoteles teleologiczna koncepcja wszechświata stanowi istotny wkład do trwającej od wieków dyskusji między zwolennikami teleologicznego i mechanistycznego wyjaśniania przemian zachodzących w naturze. Dylemat, teleologiczna czy mechanistyczna koncepcja natury, przewija się również w całej historii doktryn prawa naturalnego⁸. Arystoteles stworzył teleologiczną koncepcję działania człowieka. O ile jednak natura osiąga swoje cele spontanicznie, o tyle człowiek może osiągnąć swoje naturalne cele, kiedy posługuje się rozumem. W naturze nie ma odchyień od jej celów, natomiast człowiek może w pewnym stopniu odbiegać w swym postępowaniu od tych celów, które wynikają z jego rozumnej natury.

5 Zob. S. Kieczekian, *op. cit.*, s. 107.

6 Arystoteles, *Polityka*, 1253 a.

7 Arystoteles, *Etyka*, 1098 a.

8 Uwagi na ten temat wyraża L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, s. 14 i n.

W doktrynie prawa naturalnego, którą sformułował Arystoteles, szczególnie istotne znaczenie ma powiązanie natury człowieka i jego celów naturalnych. Natura człowieka, przejawiająca się w działaniu, to jego forma; cele - to kształtowana przy pomocy tej formy materia. Na naturę człowieka oddziałują w określonym stopniu pozanaturalne formalne kategorie prawne. Materia kształtowana przez prawo to naturalne cele aprobowane przez człowieka i zawarte w wartościach etycznych. Prawo jest zatem środkiem oddziałującym na naturalne cele człowieka i aktualizującym się w jego naturze odpowiednio do tych celów. „Właściwość bowiem - pisze Arystoteles - jaką każdy twór osiąga u kresu swego powstawania, nazywamy jego naturą; tak jest w odniesieniu i do człowieka, i do konia, i do rodziny. Osiągnięcie celu (do którego się dąży) jest zdobyciem pełnej doskonałości, samowystarczalność zaś jest osiągnięciem i celu, i pełnej dojrzałości”⁹.

Według Arystotelesa nie wszystko, co określane jest naturą ludzką, pokrywa się z jej teleologicznym pojęciem. Mówiąc inaczej, nie każdy człowiek zmierza do swoich naturalnych celów. Normalny podąża do tych wartości naturalnych, które stanowią cel rozumnej jego działalności, anormalny może tych naturalnych celów nie dostrzegać. Przeto przy ustalaniu naturalnych celów człowieka należy „brać pod uwagę stan normalny, a nie wykołajenie” natury ludzkiej¹⁰. Stany anormalne to zarazem stany nienaturalne. Człowiek anormalny nie może osiągać celów naturalnych. To bowiem, co zgodne z jego naturą, jest zawsze najlepszym stanem rzeczy. Teleologiczne pojęcie natury jest więc funkcją wartości, ale nie odwrotnie.

Nasuwa się pytanie, czym odznacza się natura normalnego człowieka, z której Arystoteles wyprowadza zarówno prawo naturalne, jak i prawo stanowione. Według Arystotelesa natura ludzka to całość złożona z duszy i ciała. Dusza sprawuje władzę nad ciałem, przy czym rozum spełnia rolę kierowniczą, a wola - wykonawczą. Rozum określa naturalne dobra, które - zrealizowane za pośrednictwem woli - zapewniają człowiekowi szczęście. Najbardziej pierwotną cechą natury ludzkiej, instynktowną i rozumną zarazem, jest dążenie do „gromadnego współżycia”. Jego formą jest państwo opierające swoją działalność na prawie. tak więc zarówno państwo, jak i związane z nim prawo, wyrastają z natury ludzkiej¹¹.

Człowiek z natury dąży do utworzenia państwa, ponieważ jest świadomy, że ono zapewni mu szczęście. Prawo stanowione jest środkiem, przy pomocy którego

9 Arystoteles, *Polityka*, 1252 b.

10 *Ibidem*, 1254 ab.

11 Por. P. Rybicki, *op. cit.*, s. 33.

państwo kieruje człowieka do szczęścia będącego naturalnym celem ludzi. Człowiek stara się osiągnąć szczęście, gdyż takie postępowanie dyktuje mu rozum. Można więc powiedzieć, że prawo stanowione jest nakazem rozumu. Jest ono głównym środkiem prowadzącym człowieka do jego naturalnego celu. Ale samo opierać się może na środkach pozaprawnych, np. ekonomicznych, etycznych, religijnych, które za jego pośrednictwem prowadzą człowieka do szczęścia, jeżeli nie są sprzeczne z rozumem. Tak więc rozumna natura ludzka jest czynnikiem prawotwórczym, stanowi źródło prawa stanowionego. „Arystoteles jest zdecydowanym rzecznikiem racjonalizmu prawnego, który w rozumie ludzkim widzi główny czynnik prawotwórczy”¹².

Prawo naturalne i prawo stanowione wskazują człowiekowi nie tylko środki, ale przede wszystkim dobra zapewniające szczęście. Każdy człowiek zmierza do osiągnięcia dobra, w którym przejawia się jego szczęście¹³. Ale samo dobro nie istnieje. Zawsze należy pytać, o jaki rodzaj dobra chodzi, gdyż zależy ono od rodzaju działalności, inne jest w medycynie, strategii, gimnastyce, sztuce¹⁴. Najogólniej mówiąc, wszelkie prawa, jako środki, i wszelkie dobra, jako cele, są dwojakiego rodzaju - ściśle powiązane z potrzebami natury ludzkiej i luźno z nią łączące się. Pierwsze - to prawa i dobra naturalne, drugie - to prawa stanowione i dobra przez nie wskazywane. Wartość dóbr prawa naturalnego jest bezwzględna; natomiast dobra wskazywane przez prawo stanowione nabierają znaczenia dopiero z chwilą uznania ich przez prawodawcę za wartość. Wśród dóbr drugiego rodzaju zaznacza się wyraźnie względność ich wartości. „Zawsze bowiem to, co gorsze, jest nim dlatego, że obok niego jest coś lepszego [...], lepsze zaś jest to, co posiada rozum”¹⁵. W ten sposób działalność rozumna stanowi punkt odniesienia dla wszelkich ocen prawnych.

Wszelkie prawo jest zespołem norm regulujących postępowanie istot rozumnych - ludzi. Normy prawne odnoszą się wyłącznie do zachowania się człowieka; nie dotyczą one działania istot od człowieka niższych. Prawo naturalne reguluje postępowanie wszystkich ludzi. Prawo stanowione obejmuje tylko niektóre kategorie stosunków międzyludzkich¹⁶, a mianowicie stosunki między ludźmi wolnymi,

12 Zob. H. Waśkiewicz, *Historia filozofii prawa*, Lublin 1960, s. 94 i n.

13 Arystoteles, *Etyka*, 1094 ab; 1097 ab; 1098 a.

14 *Ibidem*, 1096 a.

15 Arystoteles, *Polityka*, 1333 a.

16 Por. P. Rybicki, *op. cit.*, s. 140 i n.

równymi i pełnoprawnymi. Arystoteles występuje jako typowy myśliciel epoki niewolnictwa, broniąc tego systemu. Ale także zajmuje stanowisko humanisty, kiedy stwierdza, że istnieje różnica między sytuacją człowieka nie chronionego prawem stanowionym a zwierzęciem. Polega ona na tym, że stosunki społeczne między niewolnikiem a człowiekiem wolnym, żoną a mężem, dzieckiem a ojcem reguluje prawo naturalne. Nie obejmuje ono swym zasięgiem świata zwierząt i istot od niego niższych¹⁷.

Istotą prawa stanowionego jest jego ogólność, natomiast prawa naturalnego - konkretność. Prawo stanowione składa się z abstrakcyjnych sformułowań adresowanych do pewnego kręgu osób. Prawo naturalne wypływa z natury jednostki ludzkiej i służy konkretnemu człowiekowi w dążeniu do szczęścia¹⁸. Ogólny charakter sformułowań prawa stanowionego wobec różnorodności konkretnych przejawów życia społecznego stwarza praktyczne trudności. Potęguje je konieczność jego znajomości, bez której niemożliwe jest ani przestrzeganie, ani stosowanie prawa. Jeżeli chodzi o prawo naturalne, to rozumny człowiek jest w stanie samodzielnie odczytać jego treść w swej naturze. Arystoteles starał się złagodzić niedostatki prawa stanowionego wynikające z jego ogólności. W tym celu skonstruował swoistą normę, określaną mianem słuszności, posiadającą służebny charakter wobec prawa stanowionego. Pomagać ma ona przy prawidłowym zastosowaniu ogólnych norm prawa stanowionego w określonych przypadkach życiowych¹⁹. Norma słuszności natomiast, ze względu na swoją abstrakcyjność, znajduje zastosowanie w prawie naturalnym²⁰.

Arystoteles, wyjaśniając istotę prawa naturalnego, łączył je ze szczególnym rozumieniem natury ludzkiej. Pojmował ją jako cechę niezmienną człowieka, jako „zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości”²¹. Będąc cechą niezmienną, jest zarazem cechą naturalną, bowiem „naturalne jest to, co wszędzie ma tę samą siłę, a nie to, co zmienia się zależnie od okoliczności”²². Niezmienną i naturalną jest właściwa rozumnej naturze ludzkiej skłonność do ocenia-

17 Por. Arystoteles, *Etyka*, 1098 a.

18 Podobnie L. Strauss, *op. cit.*, s. 148.

19 Arystoteles, *Etyka*, 1137 b-1938.

20 Por. H. Piętka, *Słuszność w teorii i praktyce*, Warszawa 1929, s. 51.

21 Arystoteles, *Polityka*, 1253 a.

22 Arystoteles, *Retoryka*, 1357 a.

nia faktów, szczególnie z punktu widzenia dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Przy czym treść ocen ulega zmianie; nie zmienia się jedynie skłonność człowieka do oceniania.

Z ową skłonnością człowieka do oceniania wiąże się treść prawa naturalnego. Arystoteles stwierdza: „To, co utrzymuje się w większości przypadków, jest oczywiście prawem natury”²³. Z uwagi na względną trwałość tych ocen można mówić o relatywizacji treści prawa naturalnego w czasie, przestrzeni i w określonych kręgach społecznych. Wynika ona z konkretnego i empirycznego charakteru prawa naturalnego. Podobne bowiem oceny na temat tego, co dobre i sprawiedliwe, utrzymują się w ograniczonym czasie. W ostatecznym rozrachunku treść świadomości ludzkiej jest zmienna. Arystoteles nie przyjmował więc apriorycznego założenia, że istnieją idealne, niezależne od konkretnej natury człowieka, niezmiennie treści prawa naturalnego.

Funkcja społeczna wszelkiego prawa polega na tym, aby prowadzić ludzi do szczęścia. Obejmuje ona wszystkich ludzi, ale tylko w tym zakresie, w jakim obowiązuje prawo naturalne. Natomiast prawo stanowione służy jedynie wspólnemu pożytkowi „lepszych i silniejszych”, zapewniając im autarkię²⁴. Główną przeto funkcją prawa stanowionego jest realizacja pragnień pełnoprawnych obywateli, właścicieli niewolników, złączonych organizacją państwową. O ile więc prawo stanowione służy pożytkowi „silniejszych i lepszych”, o tyle zaznaczają się klasowe ograniczenia doktryny prawnej Arystotelesa. W ramach bowiem grup ludzi „silniejszych i lepszych” brakowało przede wszystkim miejsca dla niewolników.

W koncepcji Arystotelesa istnieje hierarchia dóbr etycznych uzgodniona z naturą ludzką, a na jej czele stawia on dobro najwyższe - szczęście człowieka, któremu podporządkowane są wszystkie dobra niższe. Także prawo naturalne odwołuje się do określonej hierarchii środków umożliwiających osiągnięcie dobra najwyższego. Jeśli szczęście polega na życiu cnotliwym, czyniącym zadość wymaganiom prawa naturalnego, to zależy ono w pierwszej kolejności od „właściwości przyrodzonych” natury ludzkiej, a następnie od wychowania i rozumu²⁵. Rozważania Arystotelesa na temat związku prawa naturalnego z etyką pozwalają wysnuć wniosek o przenikaniu wzajemnym prawa naturalnego z etyką. Skoro szczęście jest też

23 Arystoteles, *Wielka etyka*, cyt. za K. Grzybowskiem, *Wstęp do polityki*, s. XXIX.

24 Arystoteles, *Polityka*, 1282 b; *Etyka*, 1129 b; 1134 a, 1160 a.

25 Arystoteles, *Polityka*, 1331 b.

same z cnotą, a cnota z prawem naturalnym, to zaciera się różnica między etyką i prawem naturalnym, między celem etycznym a prawnonaturalnym²⁶.

Według Arystotelesa prawo naturalne może się uzewnętrzniać w instynkcie politycznym, wyrażającym się w dążeniu człowieka do organizowania państwa. Prawo stanowione, jako narzędzie działalności państwa wyrasta więc za jego pośrednictwem z tego podstawowego prawa naturalnego. W ostatecznym rozrachunku zarówno prawo naturalne, jak i prawo stanowione mają swe źródło w naturze ludzkiej. Różnica między nim polega na tym, że prawo naturalne odkrywa w swej naturze przy pomocy rozumu sama jednostka ludzka, natomiast prawa stanowione formułuje, niejako w imieniu zbiorowości jednostek, władza państwowa. Nasuwa się więc wniosek, że zgodność treści prawa stanowionego z prawem naturalnym jest tym większa, im większa jest wiedza prawodawcy o naturze ludzi tworzących społeczeństwo i im mniejsza jest rozbieżność między interesem władzy państwowej a interesem społeczności.

PRAWO NATURY A PRAWO STANOWIONE

Istnieją liczne różnice między prawem naturalnym a prawem stanowionym co do ich istoty. Można je sprowadzić do następujących zagadnień: podmiotu i sposobu stanowienia, zasięgu obowiązywania i mocy obowiązującej.

Prawo naturalne nie powstało z inicjatywy prawodawcy, bowiem własna natura jednostki jest dla niej jedynym prawodawcą w tym zakresie. To wewnętrzne prawo człowieka posiada dla niego moc wiążącą; zmiana treści prawa naturalnego zależy od zmiany natury ludzkiej. Wartość subiektywna prawa naturalnego nie zależy od aprobaty zewnętrznej. Wewnętrzne przekonanie człowieka wystarczy, aby określone działanie uznać za dobre lub złe bez względu na to, czy ustawodawca państwowy uzna je za takie²⁷. Prawo naturalne nie potrzebuje wspierania przez wartości znajdujące się poza naturą człowieka. Prawna istota prawa naturalnego nie wymaga akceptacji władzy państwowej, tworząc i tak dostatecznie silną powinność.

Odmienne natomiast prawo stanowione, gdyż o jego powstaniu i istnieniu decyduje ustawodawca państwowy, który rozstrzyga, jak człowiek powinien postępować w określonych sytuacjach życiowych. Przesądza on o tym, jakie postępowanie

26 Podobnie S. Hessen, *Zagadnienie różnicy i moralności w filozofii starożytnej*, „Sprawozdania z czynności i posiedzeń Łódzkiego Towarzystwa Naukowego”, Łódź 1948, z. 2, s. 43 i n.

27 Arystoteles, *Etyka*, 1134 b-1135 a.

trzeba pochwalać, a od jakiego należy ludzi groźbą powstrzymywać. Czyny w świetle prawa naturalnego obojętne mogą stać się mocą prawa stanowionego nakazane. Treść przeto prawa stanowionego nadaje określonym czynom odpowiednie zabarwienie etyczno-polityczne, które z natury człowieka nie wynika²⁸. Istnieje więc pewien zakres swobody dla ustawodawcy państwowego, nie korygującego prawa stanowionego przy pomocy prawa naturalnego. Treść prawa stanowionego zależy od woli ustawodawcy. Z chwilą jej ogłoszenia istnieje możliwość dokonania oceny z punktu widzenia prawa naturalnego. Prawo stanowione jest zawsze środkiem do celów leżących poza nim. Jego wartość posiada charakter heteronomiczny, zależny od celu, do którego ludzi prowadzi. Natomiast prawo naturalne jest pod względem swej wartości autonomiczne; samo jest celem i wartością dla człowieka.

Prawo naturalne jest prawem niepisanym²⁹, jego nakazy i zakazy tkwią w naturze człowieka i są czytelne dla wszystkich rozumnych ludzi. Z tego względu znajomość prawa naturalnego jest powszechna. Ludzie znają treść prawa naturalnego w takim stopniu, w jakim odkrywają tajniki swej natury, dlatego należy dostrzegać różnicowanie ludzi pod względem stopnia jego znajomości.

Prawo stanowione jest najczęściej prawem pisanym³⁰. Nie jest to bynajmniej jego siłą, wręcz przeciwnie - jedną z przyczyn słabości. „Bo jak w innych sztukach, tak i w ustroju państwowym niemożliwą jest rzeczą ściśle wyrazić wszystko w piśmie; spisane zasady muszą być bowiem ujmowane ogólnie, natomiast praktyka życiowa wyraża się w jednostkowych zjawiskach”³¹. Posługując się sprawnie rozumem, zawsze można znaleźć odpowiednią do konkretnej sytuacji regułę prawa naturalnego. Poszukując normy prawa stanowionego adekwatnej do danej sytuacji, często nie znajduje się właściwej. Z racji możliwych różnic pomiędzy prawem stanowionym a prawem naturalnym nie można w przypadku nieznaności prawa stanowionego wydedukować jego treści z prawa naturalnego. Byłoby to ryzykowne. Prawo stanowione trzeba po prostu szczegółowo poznać, dlatego jego znajomość wśród ludzi nie jest nigdy powszechna.

Zaznaczają się różnice między prawem naturalnym a prawem stanowionym pod względem zasięgu ich obowiązywania w czasie, w przestrzeni i w kręgu pod-

28 *Ibidem*.

29 Arystoteles, *Retoryka*, 1368 b; 1373 b; 1375 a.

30 *Ibidem*.

31 Arystoteles, *Polityka*, 1269 a.

miotowym. Prawo naturalne trwa wiecznie, mówiąc ściślej dopóty, dopóki istnieje rozumny człowiek, zdolny do odczytywania jego treści w swej naturze. Prawo stanowione obowiązuje w ograniczonym wolał ustawodawcy przeciągu czasu. Prawo naturalne jest prawem powszechnym, ponieważ obejmuje wszystkich ludzi, zamieszkujących wszystkie państwa. Zasięg podmiotowy i terytorialny prawa stanowionego rozciąga się tylko w granicach określonego państwa.

Prawo stanowione jest wyrazem partykularnej różnorodności i specyficznych właściwości poszczególnych społeczeństw i państw³². Można je porównać do miar, nie wszędzie bowiem istnieje jednakowa miara wina i chleba, a miara handlarzy - hurtowników jest inna aniżeli handlarzy - detalistów³³. Prawa stanowione, podobnie jak miary, ustanawiają ludzie. Miarą praw stanowionych powinna być natura człowieka i rządzące nią prawa.

Zagadnienie zasięgu podmiotowo - terytorialnego prawa naturalnego i prawa stanowionego w doktrynie Arystotelesa rozwiązane jest na ogół jasno, przeto nie budzi większych wątpliwości³⁴. Wydaje się także, że Arystoteles dostatecznie wyjaśnił problem zasięgu obowiązywania prawa naturalnego w czasie. Stwierdził on wyraźnie, że nie zmienia się i ciągle towarzyszy naturze ludzkiej „zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości”³⁵. Jest to prawo podstawowe i na stałe związane z naturą człowieka³⁶. Zmienia się natomiast treść ocen dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości w różnych okresach historycznych. O ile sama skłonność człowieka do oceniania jest niezmienna, o tyle treść ocen, jako odbicia sytuacji życiowych, musi ulegać zmianom. Nie przeczy to bynajmniej temu, że wszystkie oceny wyrażają pewne wspólne im założenia, dotyczące poczucia dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Takie trwałe poczucie oddziałuje niewątpliwie na względną przynajmniej niezmiennosc treści ocen. Rozumując w ten sposób, można poszukiwać w poczuciu dobra i sprawiedliwości tego, co trwa wiecznie i niezmiennie sprawia, że w podobnych sytuacjach treść ocen jest zbliżona.

Analiza czasowego zasięgu obowiązywania prawa naturalnego w świetle pism Arystotelesa dowodzi, że zakładał on skłonność człowieka do oceniania konkret-

32 Arystoteles, *Retoryka*, 1368b; 1373 b; 1375 b.

33 Arystoteles, *Etyka*, 1135 a.

34 Spór relacjonuje krytycznie L. Strauss, *op. cit.*, s. 174.

35 Arystoteles, *Polityka*, 1253 a.

36 *Ibidem*.

nych działań. Jego zdaniem tylko w Bogu nie następują żadne zmiany; natura ludzka jest zmienna, ponieważ czerpie i ocenia coraz to nowe treści społeczne. Zmienność prawa naturalnego nie przeczy jego naturalnemu istnieniu, ponieważ podstawowe prawo naturalne - skłonność człowieka do oceniania - trwa wiecznie. Zmienną treść ocen przypisywanych prawu naturalnemu kształtuje w znacznym stopniu konwencja, a szczególnie przyzwyczajenia.

Arystoteles zauważył, że odwieczne dążenie człowieka do oceniania w mniejszym stopniu charakteryzuje ludzi czynu. „Owóż nikt nie namyśla się nad tym, co wieczne [...]. Namyślamy się nad tym, co leży w naszej mocy i jest wykonalne”³⁷. W związku z tym powstają wątpliwości, czy naturalna skłonność człowieka do oceniania jest w rzeczywistości trudna do realizacji. Arystoteles wyraźnie nie wypowiada się na ten temat.

Różnica pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym zaznacza się także w przedmiocie ich mocy obowiązującej. Chodzi zwłaszcza o odpowiedź na pytanie, skąd prawo czerpie moc wiążącą wobec zachowania ludzi. Ujmując rzecz najogólniej, moc wiążąca wszelkiego prawa płynie, według Arystotelesa, z faktu, że ukazuje ono człowiekowi takie dobra, do których zmierza on ze swej natury, gdyż one zapewniają mu szczęście. Prawo raczej przyciąga aniżeli wiąże. Wybór określonych dóbr jest dobrowolny. Stąd prawo stwarza co najwyżej powinność, ale nie konieczność zgodnego z nim postępowania. Za przestrzeganiem prawa opowiada się zdecydowanie rozum człowieka i jego doświadczenie życiowe. „Owóż rozkaz ojcowski nie ma owej siły ani mocy obowiązującej i nie ma jej w ogóle rozkaz jednego człowieka, chyba że jest królem lub czymś podobnym, prawo natomiast ma moc zniewalającą będąc regułą, która wynika z jakiejś mądrości praktycznej i z rozumu”³⁸.

Dobra wskazywane przez prawo naturalne przyciąga ją człowieka bardziej aniżeli dobra określone przez prawo stanowione. Pierwsze związane są bezpośrednio z naturą ludzką. Samo przeto dążenie człowieka do tych dóbr jest naturalne. Drugie natomiast przyczyniają się do osiągnięcia naturalnych celów człowieka o tyle, o ile godzą się one z prawem naturalnym. Sytuację należy uznać jednak za pomyślną już wtedy, kiedy prawo stanowione nie stawia przeszkód w realizacji dóbr zgodnych z naturą człowieka. Moc wiążąca prawa naturalnego płynie z rozumnej natury

37 Arystoteles, *Etyka*, 112 a.

38 *Ibidem*, 1180 a.

ludzkiej, a realizacja tego prawa dokonuje się za pośrednictwem woli, która jest wyrazem naturalnych skłonności człowieka.

Prawo stanowione opiera się zarówno na prawie naturalnym, jak i na prawie zwyczajowym, wynikającym z przyzwyczajień obywateli i ich doświadczeń życiowych³⁹.

Miarą mocy wiążącej prawa jest przestrzeganie jego nakazów i zakazów, co Arystoteles nazywa sprawiedliwością. Wyróżnia on kilka jej rodzajów. Odpowiednikiem podziału na prawo naturalne i prawo stanowione jest sprawiedliwość naturalna i stanowiona⁴⁰. Przestrzeganie prawa naturalnego jest sprawiedliwością naturalną, przestrzeganie prawa stanowionego - sprawiedliwością stanowioną. Tak jak oba rodzaje prawa składają się na „prawo polityczne” obowiązujące w państwie, tak oba rodzaje sprawiedliwości tworzą sprawiedliwość polityczną⁴¹. W procesie przestrzegania prawa stanowionego często pojawiają się wspomniane już trudności związane z jego ogólnością⁴². Jak już to zaznaczyliśmy, w doktrynie Arystotelesa trudności te ma niwelować swoistego rodzaju norma - słuszność, oparta na znajomości prawa naturalnego. Uważana jest ona za wskazówkę przy wypełnianiu luk i konkretyzacji abstrakcyjnych sformułowań prawa stanowionego; za istotne wsparcie dla sprawiedliwości stanowionej⁴³.

Sprawiedliwość rozumiana jako przestrzeganie „prawa politycznego” nigdy nie jest powszechna. Ludzie łamią nawet te prawa, które dyktuje im ich własna rozumna natura. Zdaniem Arystotelesa możliwość naruszania nakazów prawa naturalnego nie kłóci się z istotą tego prawa. W konkretnej sytuacji człowiek może wybierać różne dobra naturalne i różne dobra z naturą ludzką sprzeczne. Człowiek może dokonać wyboru, kierując się sobie tylko znanymi motywami lub nawet zupełnie irracjonalnie, wybrać dobra niezgodne z jego naturą⁴⁴. Można to tłumaczyć w ten sposób, że określone dobro w danej sytuacji posiadało największą siłę przyciągającą. Jednak jakikolwiek akt wyboru nie nadaje dobru cechy naturalnej wartości, bowiem tylko takie dobro, które prowadzi konkretnego człowieka do

39 *Ibidem*.

40 Arystoteles, *Retoryka*, 1368 b; 1373b.

41 Arystoteles, *Etyka*, 1134 b.

42 Arystoteles, *Polityka*, 1268 a.

43 Por. H. Piętka, *op. cit.*, s. 49.

44 Arystoteles, *Etyka*, 1094a, 1096a-1098b.

szczęścia, jest dobrem naturalnym. Uwagi Arystotelesa o zasadach wyboru dóbr świadczą, że był on zwolennikiem indeterministycznej odmiany doktryny prawa naturalnego, ponieważ dopuszczał znaczną swobodę w tym względzie.

Za naruszenie norm prawnych grozi sankcja. Prawo naturalne czerpie ją z samej natury człowieka, gdyż odstępstwo od reguł prawa naturalnego pozbawia go szczęścia, a to jest największa kara, jaka może go spotkać. Prawo stanowione sankcjonuje władza państwowa, która za określone przestępstwa wymierza odpowiednią karę⁴⁵.

W przekonaniu Arystotelesa prawo naturalne istnieje jakby równoległe do prawa stanowionego. Współ składają się one na prawo obowiązujące w państwie, czyli „prawo polityczne”. Prawo naturalne, wyrażające poczucie dobra i sprawiedliwości, tworzy jakby podstawy prawa pozytywnego. Z tych podstaw wyrasta prawo stanowione jako wyraz poczucia dobra i sprawiedliwości w ściśle określonych warunkach czasowych, terytorialnych i podmiotowych. Chronologicznie rzecz ujmując prawo naturalne istniało więc przed prawem stanowionym. W prawie pozytywnym bowiem „muszą pewne rzeczy być już na przód dane, a inne musi stworzyć prawodawca”⁴⁶.

Prawodawca tworzy prawo stanowione na wzór dzieła sztuki. „Otóż wszelka sztuka łączy się z powstawaniem i z wynalazczym obmyśleniem tego, by powstało coś z rzeczy, które mogą i być, i nie być, i których źródło tkwi w wytwarzającym, a nie w wytworze”⁴⁷. W odróżnieniu więc od prawa naturalnego, które jako konieczność wiąże się immanentnie z naturą ludzką, prawa stanowione „mogą być i nie być”, gdyż zależy to od decyzji ustawodawcy. Prawo stanowione ma ściśle określony cel praktyczny, który ustawodawcy przyświeca w jego działalności. Jeżeli jest ono rodzajem sztuki, to „każda sztuka i nauka pragnie jedynie wypełniać pozostawione przez naturę luki”⁴⁸. W tym sensie zatem stanowi uzupełnienie prawa naturalnego w zakresie działalności politycznej.

Pod względem wartości prawo naturalne jest nadrzędne w stosunku do prawa stanowionego. Uwarunkowane jest to charakterem dóbr, jakie każde z nich wskazuje człowiekowi. Dobra ukazywane przez prawo naturalne są koniecznym warun-

45 *Ibidem*, 1113 b.

46 Arystoteles, *Polityka*, 1332 a.

47 Arystoteles, *Etyka*, 1140 a.

48 Arystoteles, *Polityka*, 1337 a.

kiem osiągnięcia szczęścia. Natomiast prawo stanowione nierzadko wskazuje człowiekowi dobra dla uzyskania szczęścia obojętne. Jak jednak rozwiązać problem, gdyby prawo stanowione stwarzało człowiekowi przeszkody na drodze do osiągnięcia szczęścia⁴⁹. Według Arystotelesa sytuacja taka nie może zaistnieć, ponieważ przeszkoda na drodze do szczęścia nie może być nazwana prawem. „I wobec tego pojawia się tutaj zupełnie wyraźnie teza, że normy postępowania sprzeczne w swej treści z prawem naturalnym nie są prawem”⁵⁰.

W doktrynie Arystotelesa prawo naturalne nie stanowi idealnego wzorca dla prawa stanowionego, które może być wyrazem prawa naturalnego, czyli odwiecznej skłonności człowieka do wypowiedania swych ocen na temat tego, co dobre i sprawiedliwe. Opierając się na wcześniejszej myśli greckiej Arystoteles utożsamiał byt i powinność, to, co realne, i to, co idealne⁵¹. Jako myśliciel o realistycznych skłonnościach empirysty nie oddzielał abstrakcyjnego ideału od rzeczywistego bytu politycznego. Za realizację ludzkiego przeznaczenia uważał szczęście, osiąganego za pośrednictwem państwa opierającego się na prawie stanowionym.

Doktryny prawa natury często służyły za podstawę idealnych wzorców społecznych. Arystoteles jako realista doszedł do wniosku, że idealne prawo nie dla wszystkich ludzi byłoby doskonałe, mogłoby być takie tylko dla ludzi idealnych. Zróznicowanie ludzkich natur stawia ograniczenia ideałom politycznym. Dlatego też mąż stanu musi znać przede wszystkim ustrój najlepszy, odpowiedni do możliwości konkretnego społeczeństwa. Analogicznie rzecz wygląda w przypadku prawa. Jeśli przyjąć, że wszelkie ideały to skrajność pozytywna, to nie dadzą się one pogodzić z umiarem arystotelesowskiej zasady złotego środka. Zatem w życiu programy polityczno-prawne nie mogą osiągać poziomu ideałów.

Zestawienie prawa naturalnego i prawa stanowionego w doktrynie Arystotelesa było rozwiązane konserwatywnie, ponieważ nie podważało autorytetu niewolniczego prawa stanowionego. Wręcz przeciwnie - wzmacniało je. Różni się zatem zasadniczo od rewolucyjnych tez sofistów, a tym bardziej od wielkich systemów prawnonaturalnych XVII i XVIII w., przeciwstawiających idealne prawo naturalne odbiegającemu od ideałów prawa stanowionemu⁵². W doktrynie Arystotelesa prawo

49 Arystoteles, *Retoryka*, 1376 b; *Etyka* 1160.

50 H. Waśkiewicz, *op. cit.*, s. 102.

51 Por. S.F. Kieczekian, *op. cit.*, s. 112.

52 *Ibidem*, s. 113.

naturalne nie jest, jak u sofistów, jedynie ogólnikowym sformułowaniem. Stagiryta rozwinął je w normach postępowania zgodnych według niego z naturą człowieka. Normy te stanowią konkretyzację ogólnych sformułowań prawa naturalnego, które były omawiane dotychczas. Dla wszystkich tych norm wiążące są słowa Arystotelesa: „Nic [...] nie jest piękne, co jest naturze przeciwne”⁵³. Normy prawa naturalnego nie zostały zestawione, lecz rozproszone są w różnych jego pismach. Mimo to można dostrzec, że grupują się one wokół kilku zagadnień: istoty i genezy państwa, rodzajów władzy, obrony niewolnictwa, pochwały własności prywatnej oraz praw naturalnych regulujących tryb życia człowieka.

PRAWO NATURY A PAŃSTWO

Wyjaśniając istotę państwa Arystoteles odrzucił zarówno racje religijne, jak i pogląd, według którego państwo jest wytworem arbitralnej działalności ludzkiej. Opierając się na obserwacjach empirycznych starał się wyjaśnić istotę państwa przy pomocy praw rządzących naturą ludzką. Za najbardziej fundamentalne prawo naturalne uznawał dążenie do szczęścia, które człowiek może osiągnąć tylko w państwie. Przeto pragnąc osiągnąć szczęście człowiek musiał szukać państwa; jest on więc „istotą polityczną”, a państwo stanowi cel jego naturalnych dążeń. „Człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie”⁵⁴. Wszyscy ludzie bowiem odznaczają się „popędem społecznym”. Ale człowiek jest nie tylko „stworzeniem ożywionym” jak pszczoły i zwierzęta żyjące w stadach, lecz także „istotą polityczną”. Państwo jest zjawiskiem naturalnym, ponieważ według prawa naturalnego stanowi ono cel i sens ludzkiej egzystencji. Człowiek uzyskuje cechy ludzkie i szczęście w państwie.

Kto zaś „żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą”⁵⁵. Człowiek żyjący poza państwem pozostaje poza prawem i sprawiedliwością; jest istotą samotną i bezdomną. Nie stanowią wyjątku nawet ludzie wybitni, mimo że odznaczają się nadzwyczajną cnotliwością. Wprawdzie naturalną „jest rzeczą, że człowiek taki jest jakby Bogiem pośród ludzi”⁵⁶, ale swoje nadzwyczajne cnoty mógł osiągnąć tylko w społeczeństwie. Ideologię tę starał się wcielić w życie uczeń

53 Arystoteles, *Polityka*, 1325 b.

54 *Ibidem*, 1252 a.

55 *Ibidem* 1253 a.

56 *Ibidem* 1284 a.

Arystotelesa - Aleksander Wielki, który żądał od ludności państw greckich uznania go za Boga⁵⁷. Jednocześnie jednakże Arystoteles akcentuje społeczne źródła cech charakteru wybitnych jednostek ludzkich.

Państwo powstaje na drodze rozwoju zgodnego z prawami naturalnymi. Mówiąc najogólniej, rodziny tworzą gminy wiejskie, a gminy wiejskie składają się na państwo. Jest to zatem naturalna struktura organizacji społecznej⁵⁸.

Powstanie rodziny i jej istnienie opiera się na dwóch prawach naturalnych: prawie prokreacji i prawie władzy. Prawo prokreacji wyraża naturalny popęd człowieka do współżycia mężczyzny z kobietą w celu pozostawienia po sobie potomstwa⁵⁹. „Istota żeńska bez męskiej, czy też męska bez żeńskiej nie może spełniać swego zadania”⁶⁰. Konserwatyzm społeczny Arystotelesa wyrażają słowa: „Naturalną poza tym jest rzeczą, że z lepszych rodziców, lepsi pochodzą synowie, bo przecież szlachectwo jest cnotą dziedziczącą się w rodzie”⁶¹. Naturalne prawo prokreacji nie wyczerpuje swej treści w samym akcie płodzenia. „Bo co rodzice w sile wieku robią dla swych niedołączonych dzieci, to znów, gdy oni sami zniedołącznią się na starość, świadczą im dzieci, które do sił doszły”⁶². W naturalnym prawie regulującym stosunki rodziców i dzieci często zaznacza się sprzeczność między naturalnym uczuciem miłości a naturalnym pragnieniem doznawania dobrodziejstw bez ich wyświadczenia⁶³. Więź rodzinna oparta jest na uczuciu miłości, ale głównie jednak na władzy: męża nad żoną, ojca nad dziećmi, starszych nad młodszymi i pana nad niewolnikami. Tak zorganizowana rodzina to „z reguły istniejąca wspólnota, utrzymująca się trwale dla codziennego współżycia”⁶⁴.

Na kolejnym etapie naturalnej genezy państwa rodziny łączą się w gminy wiejskie, które tworzą wspólnie państwo. W ten sposób na drodze naturalnej powstaje ono, mając na celu zapewnienie ludziom szczęścia jako najbardziej naturalnego pragnienia każdego człowieka i prowadzące go do życia cnotliwego. Jest ono dla

57 Por. L. Piotrowicz, *Kult panującego w starożytności*, Poznań 1922, *passim*.

58 Arystoteles, *Polityka*, 1252 a.

59 *Ibidem* 1252 a.

60 Arystoteles, *Polityka*, 1343 b.

61 *Ibidem*, 1283 a.

62 *Ibidem*, 1343 b.

63 Arystoteles, *Etyka*, 1163 b.

64 Arystoteles, *Polityka*, 1252 b.

ludzi wartością. „Wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie, a ten, kto ją pierwszy zestroił, jest twórcą największych dóbr”⁶⁵.

Państwo to struktura złożona z wielości rzeczy, a mimo to jest wcześniejsza od człowieka, tak jak plan wyprzedza dzieło⁶⁶. To niezbyt zrozumiałe na ogół stwierdzenie Arystotelesa należy pojmować nie w sensie chronologii wydarzeń, ale w sensie logicznym. Zanim ukształtował się społecznie dojrzały człowiek, istniała idea państwa. Ale chronologicznie człowiek, rodzina, gmina wiejska wyprzedzają państwo. Dopóki żyć będzie człowiek, dopóty istnieć będzie państwo. Arystoteles sądził, że gatunek ludzki i państwo posiadają byt wieczny. Jego niekonsekwencja polega na tym, że logicznie rozważając genezę państwa, zakładał tym samym jego początek w czasie, a to kłóci się z ideą wiecznego bytu państwa. Dodać przy tym należy, że dla Arystotelesa nie istniał ideał państwa. Mówił on o ustroju względnie najlepszym, odpowiadającym szczegółom i konkretnym właściwościom określonego społeczeństwa⁶⁷. Uznawał przeto, że ustroje, które istnieją w rzeczywistości, nie odpowiadają w pełni nakazom prawa naturalnego pojmowanego jako ideał⁶⁸.

OBRONA NIEWOLNICTWA

Z państwem jako strukturą złożoną związana jest władza oparta na prawie naturalnym. Według Arystotelesa w każdej strukturze złożonej istnieje czynnik rządzący i rządzony. „Jest to ogólne prawo natury, choć przejawiające się w pierwszym rządzie u istot żyjących⁶⁹. W państwie w ogóle istnieją te same rodzaje władzy co w poszczególnej rodzinie: władza męża nad żoną, ojca nad dziećmi, starszych nad młodszymi i pana nad niewolnikami. Wszystkie te rodzaje władzy oparte są na prawie naturalnym. Mężczyzna włada kobietą z powodu jego przewagi intelektualnej i fizycznej. Ojciec z natury jest władcą nad dziećmi z racji ojcostwa i różnicy wieku, która jest też podstawą naturalnej władzy starszych nad młodszymi. Natura przesądziła bowiem, że „młodszym przystoi słuchać, a starszym rządzić [...], bo ten, kto ma dobrze władać, musi nauczyć się wpierw słuchać.”⁷⁰. Jest przy

65 *Ibidem* 1253 a.

66 *Ibidem* 1261 a.

67 Por. W. Kornatowski, *Zarys dziejów politycznej starożytności*, Warszawa 1968, s. 184.

68 Arystoteles, *Polityka*.

69 *Ibidem*, 1254 a.

70 *Ibidem*, 1332 b.

tym zgodne z naturą, że różne prawa posiadają równi wiekiem i znajdujący się w podobnej sytuacji życiowej⁷¹.

Omawiając problem władzy opartej na prawie naturalnym, Arystoteles porównuje stosunki społeczne w państwie do struktury człowieka. Według niego w zdrowym organizmie ludzkim dusza rządzi ciałem, a rozum kieruje pożądaniami⁷². Oba te rodzaje władzy są pożyteczne dla człowieka. Podobnie w stosunkach społecznych, niewolnicy podlegają władzy panów, tak jak ciało duszy, a obywatele wolni - władzom państwa, tak jak pożądaniam rozumowi.

Na odrębną uwagę zasługuje Arystotelesa obrona niewolnictwa, oparta na racjach prawa naturalnego. Jego zdaniem niewolnictwo jest stanem naturalnym i społecznie koniecznym, ponieważ sama natura sprawiła, że istnieją ludzie obdarzeni rozumem, o mniejszej sile fizycznej i ludzie o dużej sile fizycznej, ale o ograniczonym rozumie. Ta druga grupa ludzi to niewolnicy z natury przeznaczeni do posłuszeństwa wobec panów należących do grupy pierwszej⁷³. Niewolnicy, w odróżnieniu od Greków, są barbarzyńcami⁷⁴. Etniczne uprzedzenia Arystotelesa wyraża przekonanie, że rodzimi mu Grecy nie powinni znajdować się w sytuacji niewolników, w przeciwieństwie do barbarzyńców, których sama natura przeznaczyła do niewolnictwa.

Pan niewolnika myśli i przewiduje, niewolnik powinien poprzez swoją pracę fizyczną wiernie realizować myśli i przewidywania swego pana. Jest to więc stosunek oparty na naturalnym nierównym rozłożeniu uzdolnień i sił, a przez to dla obu stron konieczny, gdyż interesy pana i niewolnika są w istocie zbieżne⁷⁵. Jednak Arystoteles realnie dostrzega konsekwencje tego stosunku, stwierdzając: „Choć, ściśle biorąc, niewolnik z natury i pan z natury mają ten sam interes, wychodzi przecież na korzyść pana”⁷⁶.

Poglądy Arystotelesa na niewolnictwo oparte na prawie naturalnym są niewątpliwie odmienne od radykalnych stwierdzeń na przykład tych sofistów, którzy podkreślali naturalną równość wszystkich ludzi. Ale i Arystoteles zwracał uwa-

71 *Ibidem*, 1325 b.

72 *Ibidem*, 1254 ab.

73 *Ibidem*, 1255 a.

74 *Ibidem*, 1252 b.

75 *Ibidem*, 1252 b.

76 *Ibidem*, 1278 b.

gę, że istnieją niewolnicy o cechach ludzi wolnych, i odwrotnie. Wątpił o słuszności utrzymywania takiego stanu rzeczy, ale nie wzywał do jego zmiany. Pisał: „[...] trzeba w ogóle zbadać, czy ten, co jest podległy z natury, posiada tę samą cnotę, co i władający z natury, czy też inną. Jeśli bowiem jeden i drugi ma wykazywać cechy piękne i dobre, to dla czegoż by jeden miał na zawsze władać, drugi zaś podlegać”⁷⁷.

Niewolnictwo jest nie tylko stanem naturalnym, ale i społecznie koniecznym, ponieważ ludzie wolni z natury stworzeni zostali do szczęścia, które można osiągnąć dzięki posiadaniu czasu wolnego, a ten daje im praca niewolników. „Gdyby czółenka tkackie same tkwały, a pałeczki od gitary same grały, to ani budowniczowie nie potrzebowaliby pomocników, ani panowie niewolników”⁷⁸. Ponieważ w czasach Arystotelesa tak się jeszcze nie działo, uznał on niewolnictwo za konieczną podstawę systemu społecznego. Uważał niewolnictwo za instytucję wieczną; nie przypuszczał, że rozwój nauki i techniki doprowadzi do zastąpienia pracy ludzkiej przez maszyny. Rozważania Arystotelesa o niewolnictwie ujawniają charakterystyczne dla społeczeństwa antycznego przekonanie, iż człowiek wolny powinien rozporządzać swobodnie swym czasem i nie troszczyć się o zdobywanie pożywienia⁷⁹.

Szczególnym potwierdzeniem prawa naturalnego jest dla Arystotelesa instytucja własności prywatnej. Wysnuwa on taką tezę na podstawie obserwacji życia społecznego, a zwłaszcza miłości człowieka do samego siebie i dóbr go otaczających. Przeto „zgodne z naturą jest powszechne dążenie do gromadzenia zasobów z plonów ziemi i zwierząt⁸⁰. Najbardziej naturalnym sposobem zdobywania własności jest rolnictwo i górnictwo⁸¹. Nadto pozostaje w zgodzie z naturą człowieka praca najemna i handel zamienny⁸². Natomiast sprzeciwia się naturze człowieka handel pieniężny, lichwa i sam pieniądz⁸³. Godzi się z prawem naturalnym, aby niewolnik stanowił własność pana. Zdaniem Arystotelesa jest on żywym

77 *Ibidem*, 1259 b.

78 *Ibidem*, 1253 b.

79 Por. S. F. Kieczekian, *op. cit.*, s. 95.

80 Arystoteles, *Polityka*, 1258 a.

81 *Ibidem*, 1343 a.

82 *Ibidem*, 1257 a.

83 *Ibidem*, 1257 a, b; *Etyka* 1133 a.

narzędziem posiadającym ludzkie ciało i duszę, ale wchodzi do majątku pana jako przedmiot własności. Szczególny charakter niewolnika polega na tym, że jest on przedmiotem własności i jednocześnie narzędziem umożliwiającym jej zdobywanie⁸⁴. Rola społeczna niewolnika przypomina rolę zwierzęcia pociągowego. Nie posiada on żadnej ochrony prawno-państwowej, przeto można polować na niewolników, podobnie jak na dzikie zwierzęta. Można też, opierając się na prawie naturalnym, zmuszać niewolników do pracy gwałtem. Przemoc należy „stosować przeciwko zwierzętom, jak i przeciw tym ludziom, którzy, choć z natury do służby stworzeni, nie chcą się do niej nagiąć, także wojna taka zgodna jest z prawem natury”⁸⁵.

Pewne trudności dostrzegali Arystoteles w uzasadnieniu faktu, że niewolnikami byli wzięci do niewoli Helleni, których uważał za ludzi z natury stworzonych do wolności, nie przeznaczonych do pracy fizycznej w charakterze narzędzi i przedmiotów własności. W tym punkcie jego argumentacja na rzecz niewolnictwa jest chwiejna. Jednocześnie dawał życzliwą poradę panom niewolników, aby podczas zdobywania własności nie przemęczali się ani fizycznie, ani umysłowo. Z prawa naturalnego bowiem wynika, że nadmierna praca „fizyczna osłabia umysł, a praca umysłowa ciało”⁸⁶. Zaznacza się tutaj arystokratyczny rys doktryny Arystotelesa, podkreślający pogardę ludzi wolnych dla nadmiernego wysiłku.

PRÓBA KONKLUZJI

Katalog najważniejszych instytucji społecznych regulowanych prawem naturalnym zamykają prawa związane z trybem życia człowieka. Oto niektóre z tych praw wymienione przez Arystotelesa: człowiek jest istotą złożoną z duszy i ciała, dusza włada a ciało powinno jej słuchać⁸⁷; przy ustalaniu praw naturalnych należy brać pod uwagę stan normalny człowieka zdrowego na duszy i ciele⁸⁸; troska o ciało musi wyprzedzać troskę o duszę⁸⁹; życie każdego człowieka dzieli się na okres pracy i okres wypoczynku, wojny i pokoju, a czynności na konieczne, poży-

84 Arystoteles, *Polityka*, 1254 a.

85 *Ibidem*, 1256 b.

86 *Ibidem*, 1339 a.

87 *Ibidem*, 1254 a.

88 *Ibidem*.

89 *Ibidem*, 1334 b.

teczne i piękne - prawo naturalne opowiada się „za wojną dla pokoju, za pracą dla spoczynku, za czynnościami koniecznymi i pożytecznymi dla osiągnięcia piękna”⁹⁰; Prawem naturalnym jest starzenie się i umieranie ludzi, natura jednak zachowuje gatunek, mimo że umierają poszczególne jednostki ludzkie⁹¹; „każdemu przypada w udziale tyle szczęścia, ile wykazuje cnoty i rozumu, tudzież odpowiedniej tym właściwościom działalności”⁹²; wszelka przyjemność jest doznawanym przez nas procesem, zmierzającym do stanu naturalnego⁹³; żądze wrodzone to potrzeba jedzenia, ale nie obżarstwo, miłość własna, ale nie samolubstwo⁹⁴; stosunki płciowe między mężczyznami opierają się niekiedy na skłonnościach wrodzonych⁹⁵.

Panuje słuszna opinia, że Arystoteles jest pierwszym filozofem, który zbudował podstawy doktrynalne prawa naturalnego. Są one znacznie głębsze i bardziej rozwinięte niż w doktrynie sofistów, którzy ograniczali swe rozważania do zagadnienia stosunku prawa natury do prawa stanowionego. Arystoteles natomiast sformułował liczne tezy, które na długo stanowić miały punkt wyjścia dla różnych, często rozbieżnych, doktryn prawnonaturalnych. W szczególności są to następujące tezy: włączenie doktryny prawa naturalnego do systemu filozoficznego poprzez powiązanie wzajemne idei, formy, celu i natury; wyjaśnienie, iż teleologiczny charakter natury człowieka polega na dążeniu do szczęścia; powiązanie istoty prawa z naturą ludzką; określenie związku prawa z etyką; wyszczególnienie podobieństw i różnic między prawem naturalnym i prawem stanowionym pod względem ich genezy, istoty, a zwłaszcza terytorialnego, podmiotowego i czasowego zasięgu oraz mocy obowiązującej; rozwiązanie problemu stosunku prawa stanowionego do prawa naturalnego i odwrotnie; przedstawienie wykazu praw naturalnych, regulujących niektóre problemy życia politycznego i prywatnego.

Arystoteles ograniczył doktrynę prawa naturalnego do stosunków wówczas panujących. Nie mógł przewidzieć, że stare społeczeństwo, oparte na związkach rodowych, zostanie rozsądzone w starciu z nowo powstałymi klasami społecznymi. Jego miejsce zajmie nowe społeczeństwo, zespolone w państwo, w którym jedno-

90 *Ibidem*, 1333 a.

91 *Ibidem*, 1271 a, *Polityka* 1343 a.

92 *Ibidem*, 1323 b.

93 Arystoteles, *Etyka*, 1099 a.

94 *Ibidem*, 118 b; *Polityka* 1263 ab.

95 Arystoteles, *Etyka*, 1148 b.

stkami podporządkowanymi nie będą już związki rodowe, lecz związki terytorialne. Arystoteles był typowym przedstawicielem myśli prawno-politycznej Helle-nów. Widać to zwłaszcza na przykładzie jego tezy, że człowiek jest z natury obywatelem państwa. Według słów Marksa „jest to określenie charakterystyczne dla klasycznej starożytności, jak definicja Franklina, że człowiek z natury jest wytwórcą narzędzi, jest charakterystyczne dla wieku Jankesów”⁹⁶.

Funkcja społeczna doktryny prawnonaturalnej Arystotelesa, podobnie zresztą jak cała jego myśl polityczna, nie może być oceniana jednoznacznie. Jest to doktryna realistyczna o tyle, o ile wyraża interesy stanu średniego, najbardziej aktywnego w ówczesnym życiu Grecji, ale jednocześnie stosunkowo słabego, poszukującego ugody i kompromisów. W tym należy szukać źródeł Arystotelesowskiej zasady złotego środka, godzenia sprzeczności i aprobaty dla tego wszystkiego, co realne. W doktrynie tej wyraźne są także tendencje arystokratyczne, widoczne zwłaszcza w prawnonaturalnej koncepcji niewolnictwa i idei czasu wolnego dla ludzi wolnych⁹⁷. Jej autor starał się uzasadnić to, czego nie sposób przeprowadzić przekonywająco - naturalny charakter władzy wolnych nad niewolnikami. W tym sensie doktryna prawnonaturalna Arystotelesa zawiera niedoskonałe uzasadnienie władzy panów nad niewolnikami.

96 K. Marks, *Kapitał*, Warszawa 1951, t. 1, s. 351, przypis 13.

97 Tak J. Lande, *Studia z filozofii prawa*, Warszawa 1959, s. 483 i n.; również W. Kornatowski, *op. cit.*, s. 188.

Rozdział piąty

STOICY

BOGACTWO PROBLEMÓW

Zręby starożytnych doktryn prawa natury zbudowali sofiści i Arystoteles. Stoicy poważnie wzbogacili i rozbudowali ich treści, otwierając drogi do dalszego rozwoju¹. Doktryny prawa natury szkół stoickich² były wewnętrznie złożone i z różnych względów niejednolite. Złożył się na nie rozwój refleksji prawnej w przebiegu kilku wieków, najpierw w Grecji, a potem w Rzymie, snutej przez wiele pokoleń myślicieli. Niejednolitość treści i funkcji tych doktryn była odbiciem różnych warunków historycznych, odrębności narodowych i terytorialnych, a także pragnień związanych z nimi grup społecznych³.

Ramy chronologiczne stoickich doktryn prawa natury obejmują kilka stuleci, od II w. p.n.e. do VI n.e. Doktryny te objęły swoimi wpływami terytoria chylących się ku upadkowi państw greckich i rozległe tereny także ulegającego kryzysowi ce-

-
- 1 Teksty pism stoików starej i średniej szkoły wielokrotnie wydawał Arnim, cytując wydanie: *Stoicorum veterum fragmenta*, Stuttgart 1968, t. 1-4; Streszczenia poglądów stoików starej szkoły dokonał Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, opracowanie przekładu Irena Krońska, wstęp Kazimierz Leśniak, Warszawa 1968, s. 367-469; O licznych wydaniach i opracowaniach pism stoików por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1; Warszawa 1968, s. 172-176; Wypowiedzi prawników rzymskich cytuję na podstawie dostępnych mi wydań: *Fontes iuris Romani Anteiusiniani*, cz. 2, wyd. J. Baviera i J. Furlani, Florencja 1940; *Corpus Iuris Civilis*, vol. I, *Institutiones i Digesta*, wyd. P. Krueger i T. Mommsen, Berlin 1954; vo. II, *Codex Iustinianus*, wyd. P. Krueger, Berlin 1956; vol. III, *Novelle*, wyd. R. Schoell i G. Kroll, Berlin 1959.
 - 2 Do opracowań ogólnych należą: P. Barth, *Die Stoa*, Stuttgart 1922; E. Elorday, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, 1936; M. Pohlenz, *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Göttingen 1940, tenże, *Die Stoa Geschichte einer geistigen Bewegung*, 1948, tenże, *Stoa und Stoiker*, Zürich 1950; W. Kornatowski, *Myśl późnych stoików*, „Życie i Myśl” 1967, z. 11/12; tenże, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, Warszawa 1968, s. 194 (z obszerną bibliografią); Por. także: K. Leśniak, *Stoicyzm i etyka Marka Aurelego*, „Studia Filozoficzne” 1958, nr 2, 5; M. Niedźwiecka-Ossowska, *Zarys aksjologii stoickiej*, „Przegląd Filozoficzny” 1923, nr 26.
 - 3 Por. *Historia Filozofii*, t. 1, wyd. przez Instytut Filozofii Akademii Nauk ZSRR, tłum. polskie, Warszawa 1965, s. 389; także A. Verdross-Drossberg: *Grundlinien der antiken Rechts und Staatsphilosophie*, Wien 1984, *passim*.

sarstwa rzymskiego. W dziejach szkół stoickich można wyodrębnić cztery zasadnicze okresy i zarazem szkoły: starą szkołę ateńską, z której wyszli twórcy stoicyzmu, średnią szkołę kwitnącą w Rzymie okresu cesarstwa i młodszą szkołę z której jest wyodrębniony okres działalności prawników rzymskich.

Do czołowych przedstawicieli starszej szkoły należał twórca podstaw stoicyzmu Zenon z Kition⁴ (ok. 336-264 p.n.e.), jego kontynuator Kleantes z Assos⁵ (331-232 p.n.e.) oraz najwybitniejszy przedstawiciel szkoły Chryzyp z Soloj⁶ (ok. 280-205 p.n.e.). Średnią szkołę charakteryzuje myśl Panaitiosa z Rodos⁷ (180-100 p.n.e.) oraz jego kontynuatora Posejdonisa z Apamei⁸ (ok. 135-50 p.n.e.). Za pośrednictwem Cycerona (106-43 p.n.e.) - genialnego wyraziciela i krzewiciela stoicyzmu - myśl ta oddziaływała w państwie rzymskim⁹. W okresie szkoły młodszej stoickie doktryny prawa naturalnego nabrały nowych odcieni zwłaszcza dzięki Senece¹⁰ (I p.n.e. / I n.e.), Epiktetowi¹¹ (50-130 n.e.) i Markowi Aureliuszowi¹² (121-180 n.e.). Od końca II w. n.e. stoicyzm inspirował praktykę prawników rzym-

-
- 4 O życiu i doktrynie Zenona por. m.in. P. Barth, *op. cit.*, s. 21 i n.; Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 369 i n.
- 5 O życiu i doktrynie Kleantesa por. m.in. P. Barth, *op. cit.*, s. 21 i n.; Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 447 i n.
- 6 Na temat Chryzypa por. m.in. E. Brehier, *Chrisippe*, Paris 1910; V. Goldschmidt, *Le systeme stoicien et l'idee de son temps.*, 1953; Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 455 i n.
- 7 O życiu i doktrynie Panaitiosa piszą m.in. M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker*, s. 191 i n., P. Barth, *op. cit.*, s. 22 i n.
- 8 Na temat Posejdonisa por. M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker*, s. 257 i n.; P. Barth, *op. cit.*, s. 22 i n.
- 9 Na temat koncepcji prawa natury Cycerona por. m.in. V. Poeschl, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, 1936 (z bibliografią); H. Waśkiewicz, *De Legibus Cicerona - pierwszy w dziejach myśli europejskiej system filozoficzno-prawny*, „Roczniki Filozoficzne” KUL, Lublin, 1960, t. III, z. 2; W. Kornatowski, *Doktryna polityczna Cycerona jako doktryna czasów przelomowych*, „Życie i Myśl” 1965, z. 3-4 i 5-6
- 10 O życiu i doktrynie Seneki piszą m.in. G. Petrone, *La Morale di Seneca*, 1930; C. Marchesi, *Seneca*, Messina 1934, J. F. Utrilla, *Seneca*, Barcelona 1947; W. Kornatowski, *Myśl późnych stoików*, s. 90 i n.
- 11 Na temat Epikteta por. m.in. A. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa*, Stuttgart 1890; W. Kornatowski, *Myśl późnych stoików*, s. 96 i n.
- 12 O życiu i doktrynie Marka Aureliusza por. m.in. F. Pollock, *Marcus Aurelius and the Stoick Philosophy*, „Mind” 1879, nr. 13, vol. 4; H. Dwight-Sedgwick, *Marcus Aurelius. Z historii i psychologii etyki*, Lwów-Warszawa 1922; W. Kornatowski, *Myśl późnych stoików*, s. 102 i n.

skich¹³, a praktyka prawników rzymskich wzbogacała doktryny prawa natury stoicyzmu. Sytuacja taka trwała w zasadzie aż do sławnej kodyfikacji Justyniana z VI w. n.e., ujętej w szaty *Corpus Iuris Civilis*.

Poczynając od doktryny Zenona, a kończąc na kodyfikacji Justyniana (483-565) dostrzec można powolne, ale stałe, przesuwanie się przedmiotu zainteresowań z problemów dotyczących całej natury w sensie wszechświata na problemy związane wyłącznie z naturą człowieka. Jest to jednocześnie stopniowe przechodzenie od refleksji nad prawami natury rządzącymi całym wszechświatem do refleksji nad prawem naturalnym związanym ze sprawami człowieka. Wyrażając rzecz inaczej: zagadnienia stanowiące przedmiot zainteresowań przyrodnika ustępują wobec problematyki badawczej etyka i prawnika. Gdy starsza szkoła stoików akcentowała element obiektywny natury, to szkoła młodsza jej aspekt subiektywny¹⁴.

Aż do czasów Cyncerona i Marka Aureliusza stoicyzm prawnonaturalny był przede wszystkim doktryną. Dzięki geniuszowi oratorskiemu Cyncerona stoickie idee prawnonaturalne zaczęły przenikać do praktyki prawniczej, w której przetrwały aż do końca panowania Justyniana. Zaslugą Marka Aureliusza było, że stoicka myśl prawa naturalnego jakby zasiadła wraz z nim na tronie cesarskim, oddziałując żywo na ówczesną politykę. W miarę przenikania tej myśli do praktyki zmieniał się jej charakter. Idee prawa natury stoików greckich były oschle filozoficzne, surowe i religijne. Na praktycznym gruncie rzymskim stawały się coraz bardziej przydatne codziennym potrzebom człowieka idee łagodne i świeckie. Grecy pytali głównie o prawa mechanizmu wszechświata. Rzymianie interesowali się przede wszystkim naturalnymi regułami stosunków międzyludzkich. Dla stoików greckich charakterystyczne było spojrzenie filozoficzne. W doktrynie Cyncerona i prawników rzymskich dominowało stanowisko praktyczno-jurydyczne.

Jako teoretyk Cynceron łączył w swej doktrynie prawa natury arystotelizm ze stoicyzmem, będąc przy tym „większym eklektykiem, a mniejszym myślicielem”¹⁵. Niepodważalna zasługa Cyncerona polega na przełożeniu greckich sformułowań

13 Na temat doktryny prawa natury prawników rzymskich zachowuje wartość fundamentalne dzieło M. Voigt, *Das ius naturale, aequum et bonum und ius gentium der Römer*, Berlin 1897; Por. także K. Hilderbrandt, *Geschichte der Rechts und Staatsphilosophie. Das klassische Altertum*. 1860 - Bd. I. J. Koschembahr - Łyskowski, *Ratio naturalis w prawie rzymskim klasycznym*, Warszawa 1930, E. Levy, *Natural Law in Roman Thought*, „Studia et Documenta” 1949/15, R. Voggensperger, *Der Begriff des ius naturale im römischen Recht*, „Baseler Studien zur Rechtswissenschaft” 1952/32 (z obszerną bibliografią).

14 Por. K. Leśniak, *op. cit.*, s. 128 i n.

prawnonaturalnych na język łaciński i dopasowaniu ich do praktycznych potrzeb rzymskich. Niepowtarzalny urok i siła wymowy jego pism, a zwłaszcza *De legibus*, sprawiają, że Cynceron pozostał niedoścignutym wyrazicielem tych treści, które wyznawali stoicy. Trudno jednakże dopatrzeć się oryginalności w jego eklektycznej doktrynie prawa natury.

Prawnicy rzymscy kroczyli w zasadzie po drodze wytyczonej przez Cyncerona. Dlatego ich wkład do rozwoju stoickich doktryn prawa natury jest niezbyt wielki, mimo nieocenionego wprost kunsztu ich praktyki. Najsilniejsze wpływy stoicyzmu na działalność prawników rzymskich zaznaczyły się w tzw. okresie klasycznym. Wtedy to pozostawali pod jego wpływami tak wybitni prawnicy, jak Salvius Julianus (II w. n.e.), Gaius (II w. n.e.), Paulus (III w. n.e.), Papinianus (?-212) i Ulpianus (III w. n.e.)¹⁶. W okresie poklasycznym wpływy stoicyzmu rozwijały się nadal, aby znaleźć swoje wyczerpujące sformułowanie w kodyfikacji Justyniana. Mówiąc bardzo ogólnie i nieco upraszczając problem: w doktrynie prawa natury stoików greckich zaznaczyła się przewaga teorii nad praktyką. Cynceron dążył do zrównoważenia teorii z praktyką, a prawnicy rzymscy przyznali prymat praktyce nad teorią.

Na obliczu wszystkich doktryn prawa natury szkół stoickich polityka Aleksandra Wielkiego pozostawiła niezatarte ślady. Wynikały one zwłaszcza z niespotykanego dotychczas mieszania się różnych narodów, klas społecznych i religii. Widoczne to było wyraźnie wśród przedstawicieli poszczególnych szkół stoickich. Zenon był Fenicjanem, urodzonym na Cyprze, a studiował w Atenach. Kleantes występował najpierw jako zawodowy zapaśnik, a dopiero później siła umysłu dorównała sile jego mięśni. Panaitios urodził się na wyspie Rodos, studiował w Pergamonie i Atenach, przebywał pewien czas w Rzymie, aby ostatecznie osiąść w Atenach. Posejdonis był syryjskim Grekiem osiadłym na wyspie Rodos. Seneka pochodził z Hiszpanii, ale przebywał w Rzymie jako wychowawca Nerona. Cynceron to przedstawiciel arystokracji rzymskiej, a Epiktet grecki niewolnik wyzwolony w Rzymie. Duże zróżnicowanie pochodzenia narodowego i społecznego istniało wśród prawników rzymskich.

Niełatwo przeto zrozumieć, że ci tak zróżnicowani pod wieloma względami myśliciele mogli znaleźć wspólne podstawy dla ich doktryn prawnonaturalnych. A jednak znaleźli je w filozofii stoickiej. Bezpośrednie kontakty przedstawicieli róż-

15 A. Świętochowski, *Źródła moralności*, Warszawa-Kraków 1912, s. 48.

16 Por. M. Kaser, *Gaius und die Klassiker*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung Romanistische” 1953/79, s. 15.

nych narodów sprzyjały odrzucaniu separatyzmu i partykularyzmu narodowego, co umożliwiała kształtowanie się poglądów kosmopolitycznych. Sprzyjały one wyobrażeniom potężnego państwa, spojenego węzłami prawa natury i ogarniającego cały ówczesny świat cywilizowany. Prawo do oficjalnego bytu zdobywały sobie idee braterstwa, powszechnej równości ludzi i humanitarnego szacunku dla każdego człowieka. Pluralizm i ortodoksja religijna korzyły się wobec idei jednolitej przyczyny sprawczej wszechrzeczy nakazującej tolerancję światopoglądową. Odmienności zaznaczały się może najwyraźniej w stosunku stoików do niewolnictwa. Były niewolnik Epiktet sprzeciwiał się niewolnictwu głosząc idee powszechnej równości ludzi. Arystokrata Cynceron usiłował pogodzić w swej doktrynie prawo natury z niewolnictwem.

WSZECHNATURA I NATURA

Doktryny prawa natury stoików biorą swój początek z pojęcia natury. Według stoików wyobrażenie natury nadaje szczególne cechy prawu natury. Przeto rozważania nad prawem natury powinny być poprzedzone charakterystyką głównych cech natury. „Najpierw powinniśmy odpowiedzieć, na czym polega istota natury i kim jesteśmy - pisał Cynceron - zanim powiemy, jak możemy stać się szczęśliwi”¹⁷. Stoicy rozróżniali naturę w sensie całego wszechświata od natury człowieka¹⁸. Dla określenia natury w pierwszym przypadku posługiwali się często terminem „wszechnatura”. Według stoików wszechnatura charakteryzuje się jednolitością. Jest ona materialna, dynamiczna, rozumna i boska¹⁹.

Jednolitość wszechnatury opiera się na jednolitości materii łączącej wielość ciał wspólnotą ich materialnego ucieleśnienia. We wszechnaturze „wszystko jest nawzajem powiązane”²⁰ i od siebie wzajemnie uzależnione. Ta współzależność wszystkich składników wszechnatury określana była przez niektórych stoików sympatią. Człowiek zmierzający ku etycznemu dobru najpierw powinien poznać owe nici sympatii wiążące elementy wszechnatury. Może to osiągnąć poznając poszczególne prawa rządzące wszechnaturą, a zwłaszcza jego własną naturą ludzką.

17 Cynceron, *Zagadnienie najwyższego dobra i zła*, IV, 20, 25; V 12, 34 [w:] *Pisma filozoficzne*, przełożył W. Kornatowski, komentarzem opatrzył K. Leśniak, t. 3, Warszawa 1960.

18 Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 410.

19 Tak trafnie M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker*, s. 45 i n.

20 Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, w przekładzie M. Reitera i z posłowiem K. Leśniaka, Warszawa 1958, VII, 9.

Ale w obrębie wszchnatury, obok sympatii jednostkowej, istnieje jeszcze sympatia gatunkowa prowadząca do jedności gatunkowej. Tezę o sympatii gatunkowej rozwijali liczni stoicy, głównie jednak Kleantes, Seneka i Marek Aureliusz. Seneka dość pesymistycznie oceniał gatunek ludzki. Dowodził błędnie, że zwierzęta tego samego gatunku nie atakują się wzajemnie, podczas gdy czynią to ludzie²¹. Odosobniony pogląd Seneki ustępował przeważającemu wśród stoików przekonaniu o istnieniu sympatii w ramach gatunku ludzkiego.

Wszchnatura - sądzili stoicy - jest materialna, dynamiczna i żywa. Ciała składające się na wszchnaturę odznaczają się dwoma czynnikami, statycznym i dynamicznym. Czynnik statyczny to materia pojmowana przez stoików w duchu filozofii Arystotelesa. Czynnik dynamiczny to forma właściwa materii. Forma to rodzaj ukształtowania materii. Jest nią *pneuma* przypominająca ulotne tchnienie ciepłego powietrza. *Pneuma* przenika całą materię, a więc i całą wszchnaturę, nadając odrębne cechy jednostkowe roślinom, zwierzętom, ludziom i bogom. *Pneuma* jest w swej istocie jednolita dla całej wszchnatury, mimo że występuje w różnym stopniu nateżenia. Trwa ona wiecznie jako źródło życia i ruchu we wszchnaturze. *Pneuma* sprawia, że nowe przemienia się w stare, a życie osiąga swój kres w śmierci²². W tym sensie *pneuma* jest rodzajem prawa wszchnatury.

Pneuma jako przyczyna sprawcza zmian materii działa celowo, czyli charakteryzuje ją racjonalność. Zdolności wegetatywne roślin, instynkty zwierzęce, umysł ludzki i porządek panujący we wszchnaturze to dla stoików niezbita dowody przemawiające za racjonalnością wszechświata. Celowość zmian we wszchnaturze, świadcząca o jej rozumności, przejawia się jako konieczność - fatum. *Pneuma* to czynnik rozumny przenikający wszchnaturę i rządzący nią jako *logos* i prawo. Rozumność wszchnatury nie posiada nadprzyrodzonego charakteru, mimo istnienia i działania opatrności boskiej. Jest rozumność wszchnaturze wrodzona w postaci związanego z nią nierozzerwalnie prawa. Prawa natury to rozumność i odwrotnie - rozumność jest przejawem praw natury.

Stoicy sądzili, że wszchnatura kierowana jest opatrnością boską. Za dowód opatrności uznawali własności wszchnatury, które często utożsamiali z samym bogiem. Dowodzili, że wszchnatura zbudowana jest na wzór istoty rozumnej; jest jednolita, nieograniczona, wieczna i nieskończona. Istota owa to Bóg działający ce-

21 Seneka, *O gniewie*, II. VIII, 3 [w:] *Pisma filozoficzne*, przełożył i wstępem opatrzył L. Joachimowicz, t. 1, Warszawa 1965.

22 Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, VIII, 50; XII, 23.

lowo w formie *pneumy* - źródła życia i ruchu we wszechnaturze. Przenika on każdą rzecz, przeto cała wszechnatura jest boska. Wszechnaturę przyrodzoną przenika istota nadprzyrodzona. Materialna wszechnatura posiada niematerialne właściwości istoty boskiej. Ale Bóg stoików nie istnieje poza wszechnaturą, lecz w niej samej, a o jego obecności świadczy działanie praw natury. To panteistyczne przekonanie stoików ułatwiło obronę tezy, że wszechnatura i jej prawa są doskonałe.

W ujęciu stoików człowiek jest częścią jednolitej i ogarniającej wszystko, co istnieje, wszechnatury. Człowiek to nie indywidualizm troszczące się jedynie o samego siebie. Człowiek to cząstka wielkiej całości obejmującej wszechnaturę, spleciony z nią na życie i śmierć²³. Jako zaś część wszechnatury dzieli z nią wszystkie jej właściwości; jest materialny, rozumny, powiązany z bogiem i dynamiczny. Materialna konstytucja człowieka zawiera się w jego cielesnej - fizycznej naturze. Fizyczna natura człowieka łączy go z wielością istot wszechnatury nie obdarzonych własnym rozumem. Ale nie jest ona istotą człowieka. Istotą człowieka jest rozum wynoszący go do poziomu bogów. Podobnie jak rozum boski jest źródłem praw rządzących wszechnaturą, tak rozum ludzki kierować powinien postępowaniem człowieka. Dwoista - fizyczno-rozumna natura ludzka jest dynamiczna; jej początek stanowi urodzenie, a kres życia wyznacza śmierć.

PRAWA NATURY

Według stoików we wszechnaturze działają prawa natury wyznaczające koleje przemian jej elementów składowych²⁴. Poszczególni stoicy określali prawo natury różnie - *pneuma*, *fatum*, *logos*, rozum, Bóg. Zależało to przede wszystkim od tego, który aspekt praw natury chcieli podkreślić. Mimo jednakże owej wielości określeń, pozostawali w zgodzie co do treści praw natury, wiążąc je ściśle z istotą samej wszechnatury. Jeżeli przeto wszechnatura jest jednolita, to musi przenikać ją jednolite prawo, z którego wynikają wszystkie szczególne prawa jej elementów składowych. Treścią tego jednolitego i najogólniejszego prawa jest „porządek nieuporządkowany, ład tego, co w nieładzie, harmonia tego, co brzmi różnie [...]”²⁵. Prawo to obejmuje swym zasięgiem całą wszechnaturę, a jego moc obowiązująca jest wieczna. W interpretacji stoików najogólniejsze prawo natury kojarzy jednoli-

23 O starożytnych koncepcjach człowieka pisze interesująco M. Plezia, *Od Arystotelesa do złotej legendy*, Warszawa 1958, s. 125-152.

24 M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker*, s. 105 i n.

25 Filon, *De aeterni mundis*, s. 248, 2.

cie aspekt rozumny i ontologiczny wszechnatury. Aspekt rozumny wskazuje na harmonię działania praw natury, aspekt ontologiczny na ich nierozzerwalny związek z materią.

Jeżeli wszechnaturę cechuje konieczność, rozumność i boskość, to i splecione z nią prawa natury także działają koniecznie, rozumnie i jako opatrność. Konieczny charakter działania praw natury określali stoicy jako *fatum*. Powoduje ono, że to, co miało miejsce, stało się, to, co staje się, powstaje, i to, co ma się stać, stanie się. *Fatum* jest „porządkiem i szeregiem przyczyn, kiedy przyczyna, związana z przyczyną, wydaje z siebie rzecz”²⁶. Wszystko, co dzieje się we wszechnaturze, jest zdeterminowane; jest ogniwnem długiego łańcucha przyczyn i skutków. *Fatum* jest najwyższą koniecznością i potęgą wszechnatury, któremu wszystko podporządkować się musi. Fatalizm praw natury przyrównywali stoicy do bezwzględnej władzy absolutnego króla w państwie.

Prawa natury działają rozumnie i celowo. To celowe działanie praw natury przejawia się w dążeniu wszystkich istot do swego naturalnego przeznaczenia. Stoicy rozróżniali celowość wewnętrzną i zewnętrzną praw natury. Tym, co sprawia, że celowość wewnętrzna praw natury prowadzi do narodzin istot żywych, jest „logos nasienny”. Celowość zewnętrzna praw natury przejawia się w tym, że „wszystko, co rodzi się na ziemi, stworzone jest dla dobra ludzi”²⁷. Stoicy, przypisując wszechnaturze istnienie immanentnych praw natury działających celowo, zacierali różnice między naturą a rozumem. Według nich działać zgodnie z rozumem czy działać zgodnie z naturą to jedno i to samo. Ale jednocześnie podkreślali, że działanie rozumne albo zgodne z naturą jest koniecznym prawem natury. Ten celowościowy determinizm przenika obraz wszechnatury i jej praw przedstawiony przez stoików.

Prawa natury działają we wszechświecie jako opatrność Boga albo bogów. Opatrnościowy charakter praw natury przejawia się w zachowaniu istnienia wszechnatury, ładu i porządku w niej panującego oraz w opiece nad jej elementami składowymi. Ale pewność przekonań stoików była podważana wątpliwością, jak pogodzić opatrnościowe działanie praw natury z istnieniem zła we wszechnaturze. Analiza racjonalna podpowiadała, że jeżeli istnieją bogowie, to albo troszczą się o sprawy wszechświata, albo się nie troszczą. Skoro istnieje zło, to znaczy, że bogowie nie w pełni troszczą się o losy wszechnatury. Jeżeli zaś się o nią nie troszczą, to

26 *Stoicorum*, t. 2, 346 a.

27 *Cyceron, O powinnościach*, 1,7,22 [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 2.

albo mogą i nie chcą, albo nie mogą, choć chcą, albo nie mogą i nie chcą usuwać zła. Stoicy, którzy opowiadali się za istnieniem Boga mimo zła występującego we wszechnaturze, opracowali kilka wyjaśnień tej wątpliwości. Wyjaśnienie etyczne mówiło, że zło jest dla mędrca środkiem do ćwiczenia się w cnotach. Fizyczne określało źródło zła jako niezgodność między opatrnością a fatum. Kosmologiczne wskazywało, że „część nie powinna być niezadowolona z tego, co dzieje się dla całości”. Dialektyczne podkreślało konieczność przeciwieństw we wszechnaturze: nie ma dobra bez zła, a cnoty bez występku²⁸. Interesująca była myśl Seneki, który twierdził, że nawet stwórca nie może zmienić tworzywa: Bóg nie wyeliminował zła poza wszechnaturę, ponieważ nie pozwoliła mu na to niedoskonałość materii²⁹.

PRAWO NATURALNE

Natura człowieka jako część wszechnatury podlega działaniu jej praw. Prawa natury związane z rozumną i fizyczną naturą człowieka to prawa naturalne³⁰. Prawa naturalne jako forma praw natury w człowieku odznaczają się więc fatalizmem, rozumnością i opatrnościowym charakterem. Według Heraklita *logos* jako siła rządząca wszechświatem znajdował swe źródło w boskiej doskonałości, a lud miał walczyć o wynikające z niego prawa jak o mury własnego miasta. Według stoików prawo naturalne, tak jak i prawo natury, jest wyrazem opatrności boskiej - egzystując z samej natury. Sofiści przeciwstawiali prawo stanowione prawu natury. Stoicy nakazywali uzgodnienie prawa stanowionego z prawem naturalnym, a przez to i prawem natury. W ten sposób stoicy sformułowali trójpodział charakterystyczny dla późnostoickiej i średniowiecznej zwłaszcza myśli prawnej; prawo natury (*lex aeterna*) - obowiązujące wiecznie w całej wszechnaturze prawo naturalne (*lex naturalis*) - forma prawa natury w człowieku, prawo stanowione (*lex humana*) - dzieło ludzkiej konwencji³¹.

Prawa naturalne, podobnie jak prawa natury, działają z fatalistyczną koniecznością. Kierują one działaniem człowieka zgodnie z immanentnymi wszechnaturze prawami natury. O ile prawa naturalne są formą praw natury, o tyle los człowieka dzieli losy wszechnatury. W związku z tym stoicy rozważali problem, czy właści-

28 *Stoicorum*, t. 2, 1176.

29 Seneka, *O opatrności*, passim [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 1.

30 Tak najwyraźniej Cyceron, *O prawach*, I, 13, 35-37, II, 4, 8-10 [w:] *Pisma filozoficzne* t. 2.

31 Por. H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, s. 39.

we wszechnaturze *fatum* nie eliminuje wolności człowieka. Pytali, czy człowiek posiada możliwość swobodnego działania wbrew wskazówkom prawa naturalnego. Odpowiadając wyrażali przekonanie, że fatalistyczne działanie praw natury nie przeczy wolności rozumnego człowieka. Wolność pojmowali bowiem jako działalność zgodną z wymaganiami praw natury. Rozciągali zakres wolności na świat pozaludzki i ludzki. Fatalistycznym prawem natury jest, że kamień rzucony spada na dół, a płomień unosi się do góry, ale zarówno kamień, jak i płomień są wolne, ponieważ działają zgodnie z własną naturą. Podobnie rozumny człowiek, posiadając możliwość wykraczania w pewnym stopniu poza prawa naturalne, chętnie poddaje się działaniu fatalistycznych praw natury w ich ramach znajdując swoją wolność.

Prawa natury działają rozumnie, ale równocześnie niezależnie od woli człowieka. Prawa naturalne torują sobie szlaki rozumności przy pomocy rozumu człowieka i za sprawą jego woli. Człowiek może podejmować próby przeciwstawiania się prawom natury i swym ludzkim prawom naturalnym. Powinien jednakże pamiętać, że w ostatecznym rozrachunku jego wysiłki okażą się bezskuteczne; w końcu musi poddać się potędze *fatum*. Rozumny człowiek przeto, jeśli nie chce ulegać przemocy praw natury, dobrowolnie podporządkowuje się ich nakazom. Jego dewizą życiową jest myśl, którą Seneka zawarł w takich oto słowach: *fatum* chętnych prowadzi swobodnie, a opornych wlecze przemocą (*volentem ducunt, nolentem trahunt*)³².

Los człowieka wobec praw natury porównywali stoicy do losu psa przywiązanego do poruszającego się wozu. Jeśli pies jest mądry, biegnie ochoczo. Jeśli opiera się, czy nawet groźnie szczeka, w niczym nie ulży swemu losowi, wręcz przeciwnie - będzie brutalnie wleczony³³. Podobnie postawa człowieka w stosunku do koniecznych praw natury jest miarą nie tylko jego rozsądku, ale i etycznych wartości. Człowiek mądry i dobry poddaje się wyrokom losu bez oporu, zawsze znajdując dla siebie miejsce w harmonijnie ułożonym porządku wszechnatury. Człowiek głupi i zły usiłuje działać losowi na przekór; chciałby zburzyć porządek wiecznych praw natury, lecz nie jest w stanie przekroczyć własnej ograniczoności.

W ten sposób zaznaczył się w doktrynach stoików problem uzgodnienia wolności jednostki z uniwersalnym determinizmem. Był to dla nich także problem zgodności praw naturalnych z prawami natury³⁴. Ugruntowany filozoficznie fata-

32 Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 107, 11.

33 Por. L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki*, Warszawa 1972, s. 248 i n.

34 *Stoicorum*, 1. 2, 998.

lizm w przyrodniczym świecie praw natury kłócił się z równoczesnym uznaniem wolności człowieka w etyczno-prawnym świecie praw naturalnych.

Prawa natury działają we wszechnaturze na zasadzie opatrności boskiej. Preto prawa naturalne, jako przejaw praw natury w człowieku, łączą go z Bogiem tak, jak Bóg związany jest z prawami natury. Więż tę pogłębia rozum, który wyróżnia człowieka i Boga we wszechnaturze. Według Cyserona jest to „prawy rozum” - rozum łączący z Bogiem treścią prawa natury. Przedłużeniem tych więzi jest prawo stanowione, zgodnie z nakazami prawa naturalnego³⁵. W ten sposób opatrność boska rozciąga się na ludzi nie tylko za pośrednictwem praw natury, ale i prawa stanowionego. Prawa natury, jako wyraz opatrności boskiej, są prawami „najwyższego Zeusa”. Rzządzona nimi wszechnatura jest społecznością ludzi i bogów.

PRAWO NATURALNE A PRAWO STANOWIONE

Prawo naturalne, jako szczególna forma prawa natury w człowieku, zawsze pozostaje w zgodzie z nakazami prawa natury. A jaki jest charakter związków prawa stanowionego z prawem naturalnym? Najogólniej mówiąc, stoicy opowiadali się za pełną zgodnością treści prawa stanowionego z nakazami prawa naturalnego. Prawo takie otaczali szacunkiem równym szacunkowi rozumnego człowieka do praw natury. Trzeba przy tym zaznaczyć, iż szacunek stoików dla praw natury był niezwykle wysoki; wynieśli je oni do rangi „króla wszechnatury”. Chryzyp pisał: „Prawo jest królem wszechrzeczy, boskich i ludzkich, sędzią dobrego i złego, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, najwyższym władcą stworzeń, towarzyskich z natury. Ono nakazuje to, co być powinno i zabrania rzeczy temu przeciwnych”³⁶. Prawo stanowione, zgodne z prawem naturalnym, dzięki tej zgodności uzyskuje akceptację rozumnych ludzi.

Stoicy zgadzali się, że prawo stanowione stoi niżej od prawa naturalnego. Mimo to nie podważali jego autorytetu, jeśli było ono zgodne z nakazami prawa naturalnego. Wśród stoików szkoły młodszej kiełkowała już myśl o istnieniu przedpaństwowego stanu natury, którzy uznawali za stan idealny wobec obciążonego przywarami stanu państwowego. W stanie natury, utrzymywał Seneka, nie istniało jeszcze prawo stanowione; jedynym prawem było prawo naturalne dobrze wypełniające swoją rolę³⁷. Nie istniał więc jeszcze wtedy problem uzgodnienia pra-

35 Cyseron, *O prawach*, I, 7, 23.

36 *Stoicorum*, t. 3, 314.

37 Seneka, *Listy moralne...*, 90, 38.

wa stanowionego z prawem naturalnym. Obraz stanu natury kreślony piórem Seneki był dość mglisty. Zawierał jednakże i bardziej wyraźne stwierdzenia. Zdaniem filozofa ludzkość nie znała wówczas własności prywatnej, a wszystkie dobra były własnością wspólną. Szczęście stanu rzeczy, w którym panowała powszechna równość, zburzyła chciwość ludzka. Pełnia praw naturalnych i całkowita wolność ustępować musiała wobec ograniczeń niesionych przez prawa stanowione.

Z praw naturalnych idealnego stanu natury wyprowadzali stoicy szkoły młodszej wzniosłe idee ludzkiej równości, godności i braterstwa, podważające racje społecznego i politycznego zróżnicowania. Sądzili, że idee te powinny być podstawą wszelkich praw stanowionych zasługujących na określenie słuszne i sprawiedliwe. Uznawali, że prawa naturalne, jako prawa wrodzone wszystkim ludziom, same przez się niosą równość powszechną. Postulat równości, który pragnęli oglądać w praktyce prawa stanowionego, uzasadniali dwojako: naturalistyczno-biologicznie i racjonalistyczno-logicznie. W uzasadnieniu naturalistyczno-biologicznym główny akcent kładli na fizyczne podobieństwo ludzi. Powołując się na argumenty racjonalistyczno-logiczne przekonywali, że prawa naturalne istnieją, mimo wyniszczającego je działania ludzkich konwencji. Nie istnieją przeto żadne różnice między ludźmi - konkludowali stoicy - które miałyby mieć racje bytu w prawie stanowionym.

Stoicy opowiadali się za pełną zgodnością prawa stanowionego z prawem naturalnym³⁸. Prawo naturalne uznawali za źródło, kryterium oceny i wzór normy nadrzędnej wobec prawa stanowionego. Źródłem prawa naturalnego była dla nich natura człowieka. Prawo naturalne uważali za właściwe źródło prawa stanowionego. Cynceron nauczał: „początek prawa stanowionego wywodzić należy z prawa przyrodzonego, ono bowiem jest istotą natury, a zarazem myślą i rozumem mędrca”³⁹. Prawo naturalne jest najwyższym kryterium oceny prawa stanowionego - „miernikiem sprawiedliwości i niesprawiedliwości” tego prawa⁴⁰. Nadrzędność prawa naturalnego nad prawem stanowionym uzasadniali stoicy mnogością jego zalet. Najpełniej ujął ich poglądy Cynceron, który pisał: „Jest zaiste prawdziwe prawo, prawo rzetelnego rozumu, zgodne z naturą, zasiane do umysłów wszystkich ludzi, niezmiennie i wieczne, które nakazując wzywa nas do wypełnienia powinności, a zakazując odstrasza od występków: którego nakazy i zakazy oddziałują tylko

38 Cynceron, *O prawach*, I, 15, 40-51.

39 *Ibidem*, I, 6, 19.

40 *Ibidem*.

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. Nie potrzebujemy szukać dlań tłumacza czy wykładacza. Nie jest ono inne jak prawo jedyne w swoim rodzaju, wieczne i nieodmienne, obejmujące zarówno wszystkie narody, jak i wszystkie czasy”⁴¹.

Obserwując życie praktyczne stoicy dostrzegali, że idea zgodności prawa stanowionego z prawem naturalnym często pozostawała zaledwie postulatem. Praktyka polityczna dostarczała aż nazbyt licznych przypadków niezgodności tych dwóch rodzajów norm prawnych. Wylaniało się przeto zagadnienie, czy prawo stanowione niezgodne z prawem naturalnym zachowuje walor prawa. Wśród stoików wyodrębniły się dwa poglądy: według jednego z nich, podzielanego zwłaszcza przez Chryzypa i Epikteta, prawo stanowione sprzeczne z prawem naturalnym posiada moc obowiązującą i należy go przestrzegać. Zwolennicy poglądu drugiego, a wśród nich Cynceron i Seneka, stwierdzali kategorycznie, że norma stanowiona, niezgodna z prawem naturalnym, wcale nie zasługuje na szacunek i miano prawa⁴².

Zdaniem Chryzypa człowiek rozumny, żyjąc w zgodzie ze wskazaniami prawa naturalnego, nie potrzebuje w ogóle prawa stanowionego. Prawo stanowione stworzono dla głupców nie umiejących korzystać z pomocy własnego rozumu. Jednakże Chryzyp przyznawał prawu stanowionemu moc obowiązującą, wskazując na jego praktyczne uzasadnienie, skoro istnieją głupcy. Sądził przy tym, że prawa stanowione zgadzają się na ogół z prawem naturalnym. Epiktet, akceptując wszelkie prawa stanowione, nie godził się na nieposłuszeństwo i opór nawet wobec prawa stanowionego, oczywiście niezgodnego z prawem naturalnym. Pokorna mądrość byłego niewolnika podpowiadała mu, że mędrzec dobrowolnie poddaje się przewadze siły prawa stanowionego, za którym stoi potęga władzy państwowej. Autonomicznym królestwem wolności była dla Epikteta wewnętrzna natura mędrca ignorującego dolegliwości płynące z prawa stanowionego⁴³.

Cynceron nauczał, że prawem można nazwać tylko to prawo stanowione, które wyprowadzone zostało z prawa naturalnego. Porządek naturalny zgodny z nakazami rozumu ludzkiego wyraża idee dobra, słuszności i sprawiedliwości. Człowiek

41 Cynceron, *O państwie*, III, 22, 23 [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1960.

42 Cynceron, *O prawach*, I, 15, 42, I, 16, 45.

43 Epiktet, *Diatryby*, przełożył i opracował J. Joachimowicz, Warszawa 1961, s. 400.

stworzony został po to, aby osiągnąć dobro, postępować słusznie i czynić zadość wymaganiom sprawiedliwości. Prawo stanowione niezgodne z prawem naturalnym chciałoby ten naturalny porządek zakłócić. Nie zasługuje ono na szacunek, ponieważ kierowanie człowieka na tory życia zgodnego z naturą ludzką powinno być celem prawa. Gdyby prawa stanowione nie opierały się na wzorcu prawa naturalnego, możliwe byłyby wyroki sędziów pochwalające rozbój, cudzołóstwo i fałszowanie testamentów. Głupcy, którzy ustanowiliby takie prawa, nakazywaliby, „aby postęпки złe i zgubne miano za dobre i zbawienne”⁴⁴. Prawa stanowione zgodne z naturą są sprawiedliwe, bowiem karzą ludzi złych, a chronią dobrych; prawa niezgodne z prawem naturalnym czyniłyby wręcz przeciwnie. Prawa stanowione, sprzeczne z prawem naturalnym, przypominały Cyceronowi uchwały rozbójników. Seneka wysnuł z tych nauk wniosek, że zbyt daleko posunięte okrucieństwo tyrana zwalnia obywateli od wszystkich obowiązków zawartych w prawie przez niego ustanowionym. Dla dobra ludzkiego wskazane byłoby takiego władcę obalić⁴⁵.

W doktrynie stoików przewija się postulat zgodności treści prawa stanowionego z prawem naturalnym. W przypadku więc istnienia takiej zgodności nie ma zasadniczych różnic w treści między tymi rodzajami prawa; prawo stanowione jest ograniczoną czasowo, terytorialnie i podmiotowo konkretyzacją prawa naturalnego. Istnieją natomiast różnice między nimi w zakresie źródła, zasięgu obowiązywania i sankcji. Zagadnienie źródła prawa sprowadza się do pytania, skąd bierze ono swój początek, a także, w jaki sposób jest ogłaszane lub odczytywane. Problematyka zasięgu obowiązywania prawa zamyka się w terytorialnej i podmiotowej jego mocy obowiązującej. Kwestia sankcji obejmuje rodzaje i rozmiary dolegliwości będących konsekwencją naruszenia nakazów i zakazów prawa.

Prawo naturalne, jako forma prawa natury, związane jest z naturą człowieka, a ta z wszechnaturą. Pytanie więc o źródło prawa naturalnego jest pytaniem o pochodzenie wszechnatury, a zwłaszcza o pochodzenie człowieka. Stoicy nie podejmowali problemu pochodzenia człowieka, podjęli natomiast problem powstania wszechnatury, sądząc, że elementy składowe wszechnatury dzielą jej losy. Wyznawali oni pogląd, że wszechnatura powstaje, a następnie ginie, by znów powstać w określonych odstępach czasu. Za przyczynę powstania wszechnatury uważali twórczy ogień o cechach boskich. „Twórczy ogień - wierzyli stoicy - kroczy po

44 Cyceron, *O prawach*, I, 16, 44.

45 O zabójstwie tyranów por. Cyceron, *O powinnościach*, III, 4, 19; III, 6, 32.

określonej drodze dla zrodzenia świata”⁴⁶. Jest to „logos nasienny” całej wszechnatury, a także źródło „nasion”, z których pochodzą wszystkie rzeczy, w tym i prawa natury. Wyznawali więc stoicy ideę „wiecznego powrotu” wszechświata, odmienną od idei postępu. „Kto widział terazniejszość, widział wszystko od wieczności do wieczności”⁴⁷. Analogicznie - kto poznał prawa natury dzisiaj, poznał ich przeszłą i przyszłą treść.

. Prawa natury posiadają zatem wieczną i niezmienną treść, którą wkłada w nie sama wszechnatura, a treść praw naturalnych dyktowana jest przez naturę człowieka. Można więc stwierdzić, że źródłem praw natury jest wszechnatura, a źródłem praw naturalnych jej część składowa - natura ludzka. Źródłem prawa stanowionego jest wola władcy państwowego, która bywa niekiedy arbitralna. Jeżeli władca czyni źródłem prawa stanowionego prawo naturalne, było to dla stoików ideałem. Jeśli uznawał za nie Ustawę XII tablic albo swój arbitralny kaprys, nie sięgał do zgodnych z naturą człowieka źródeł prawa. Postulat, aby prawo naturalne uznać za źródło prawa stanowionego, zgłaszali wszyscy stoicy; najpełniejsze rozwinięcie znalazł on w dziele *De legibus* Cycerona.

Zagadnienie odczytywania treści prawa stanowionego sprowadzali stoicy po prostu do znajomości sztuki czytania; prawo stanowione bowiem to prawo pisane. Trudności dostrzegali natomiast przy wyjaśnianiu procesu odczytywania nakazów prawa naturalnego, bo nie przy samym odczytywaniu. Każdy rozumny człowiek bez większych przeszkód może pojąć sens nakazów, które dyktuje mu własna jego natura. Chodziło jednak o wyjaśnienie, jaki jest mechanizm działania owej natury - źródła prawa naturalnego.

Stoicy stali na gruncie sensualistycznej teorii poznania⁴⁸. Duszę człowieka, w której lokowali źródło czynności rozumnych, przyrównywali do czystej tablicy zapisywanej stopniowo za pośrednictwem postrzegania zmysłowego. Zenon określał postrzeżenie jako „odcisk w duszy” taki, „jak odcisk wykonany w wosku pierścieniem”. Chryzyp sądził, że postrzeżenie prowadzi do zmiany duszy zgodnie z wrażeniem wywołanym przez określony przedmiot. Stoicy dowodzili więc, że idee moralne albo prawnaturalne kształtują się na gruncie doświadczeń zmysłowych, utrwalanych stopniowo w duszy. Doświadczenia te stanowią „zarodek wiedzy”,

46 *Stoicorum*, t. 2, 1029.

47 Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, VI, 37.

48 Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 392 i n.

„nasienie wiedzy”, albo też „zarodek cnoty”⁴⁹. Umysł ludzki posiada naturalną zdolność tworzenia pojęć prawnonaturalnych *ex consensu gentium*, opierając się na doświadczeniu społecznym człowieka czerpanym za pośrednictwem zmysłów. Jest to zdolność wrodzona każdemu rozumnemu człowiekowi, a więc powszechna⁵⁰.

Myśl o „wrodzonym zarodku cnoty” rozwinął Cynceron. Wysunął on psychologiczną tezę zakładającą, że elementarne idee moralności wrodzone są każdemu rozumnemu człowiekowi jako szczególnego rodzaju pojęcia (*parvae notitiae*)⁵¹. Pojęcia te, a właściwie wyobrażenia o istocie dobra słuszności i sprawiedliwości, są rodzajem „naturalnego źródła światła” (*lumen naturae*), rozjaśniającego człowiekowi drogi postępowania w pomroce stosunków międzyludzkich. Jako pojęcia wrodzone wszystkim ludziom tworzą powszechną podstawę dla *consensus omnium* - zgody wszystkich ludzi co do istotnej treści nakazów prawa naturalnego. *Consensus omnium* będąc „głosem natury” musi być przez to samo głosem prawdy. Natura bowiem kreuje najwyższe kryterium prawdziwości⁵².

Wyjaśnienie przez Cyncerona mechanizmu kształtowania się idei prawnonaturalnych posiadało doniosłe znaczenie dla dalszego rozwoju doktryny prawa natury. Myśl, że każdy rozumny człowiek może samodzielnie odczytać nakazy prawa naturalnego, które są zarazem przejawem *consensus omnium*, torowała refleksji prawnonaturalnej nowe drogi rozwoju. Jej szczególna wartość polega na tym, że w miejsce obiektywnych kryteriów stosowanych przy odczytywaniu prawa naturalnego wprowadziła kryteria subiektywne („naturalne światło”). Obiektywne kryteria nie mogły wyjść poza formalistyczną ogólnikowość; kryteria subiektywne były bardzo konkretne, ponieważ opierały się na empirycznych naturach żywych ludzi. W ten sposób każdy rozumny człowiek mógł uważać swoje subiektywne przekonanie moralne za wyraz obiektywnego prawa naturalnego, zgodnego z *consensus omnium*.

Cynceron zbliżył do siebie subiektywne treści prawa naturalnego przeżywane przez jednostkę ludzką z obiektywnymi jego treściami zawartymi w *consensus omnium*. Bez tego zbliżenia prawo naturalne nie zyskałoby tak szerokiego uznania

49 Seneka, *Listy moralne...*, 120; Por. M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker*, s. 58 i n.

50 Epiktet, *Diatryby...*, II, 11, 12; Cynceron, *O prawach, passim*.

51 Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie*, I, 24, 57 [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1960.

52 *Ibidem*, I, 13, 30; I, 15, 35.

i zainteresowania, jakim cieszyło się w jego czasach. Platon sądził, że pojęcie idei dostępne jest tylko mędrcom. Stoicy zajęli postawę o wiele bardziej demokratyczną dowodząc, że każdy rozumny człowiek obdarzony został zdolnością odczytywania idei prawa naturalnego. Miało to istotne następstwa doktrynalne. W tym świetle bowiem nie do przyjęcia stawała się myśl o nieznanomości prawa naturalnego u rozumnego człowieka, a powoływanie się na taką nieznanomość nie mogło być usprawiedliwieniem. „I wszystko jedno, czy to prawo zostało gdzieś spisane, czy też nie: kto go nie zna, jest niesprawiedliwy”⁵³. Tak oto stoicy podbudowali arystotelesowską zasadę utrzymującą, że nieznanomość prawa naturalnego nie usprawiedliwia, teorią o wrodzonych ideach. Dla większości z nich znamienne były przekonania Epikteta, mniemającego, że człowiek powinien poznać prawa natury nie w tym celu, aby je zmienić, gdyż to nie leży w jego mocy, lecz po to, aby uzgadniać prawa stanowione z naturalnym biegiem rzeczy⁵⁴.

Problematyka różnic między prawem naturalnym a prawem stanowionym odnośnie zasięgu ich obowiązywania podejmowana była wielokrotnie przez niemal wszystkich stoików. Nie budziła ona jednak poważniejszych kontrowersji. Stoicy przyznali prawu natury byt wieczny, w odróżnieniu od prawa stanowionego obowiązującego w określonym przeciągu czasu. Byt wieczny prawa natury pojmowali w świetle swej koncepcji cyklicznego powstawania i zanikania wszechnatury. Według niej prawo natury istnieje w każdym cyklu rozwojowym wszechnatury. Prawa naturalne związane z naturą człowieka oddziałują na losy jednostki od jej urodzenia aż do śmierci, a na losy gatunku ludzkiego tak długo, jak długo gatunek ludzki istnieje. Prawo naturalne „zrodziło się o całą wieczność wcześniej, niż wprowadzono w życie jakiegokolwiek państwo”⁵⁵.

Zasięg przestrzenny prawa naturalnego rozciągali stoicy na ziemskie obszary starożytnego świata cywilizowanego. Arystoteles poszukiwał prawa naturalnego odpowiadającego potrzebom greckiego państwa-miasta (*polis*). Spojrzenie stoików było niewspółmierne szersze. Wykraczało daleko poza ograniczone terytorialnie *polis*, obejmując rozległe przestrzenie *kosmopolis*. Filozoficzną podstawą tego poglądu była heraklitejska w swej genezie koncepcja prawa - *logos*, ogarniającego cały kosmos. Dla stoików *logos* Heraklita stał się rozumnością przenikającą wszechnaturę, w której człowiek partycypuje przy pomocy swego indywidualnego

53 Cyceron, *O prawach*, I, 15, 42.

54 Epiktet, *Diatryby*, s. 51, 83.

55 Cyceron, *O prawach*, I, 6, 19.

rozumu. Rozumny człowiek to obywatel państwa światowego - *kosmopolis*, rządzony jednolitym w treści prawem naturalnym, z którym uzgodnić należy partykularne prawa stanowione poszczególnych państw. Ten postulat stoików, aby uzgodnić wszelkie prawa stanowione z prawem naturalnym w warunkach imperium rzymskiego, tłumaczony był jako potrzeba ujednoczenia różnych systemów prawnych. Był on także szczególnym uzasadnieniem dla koncepcji *ius gentium*, rozwiniętej następnie przez prawników rzymskich.

Konsekwencją terytorialnego zasięgu prawa jest jego zasięg podmiotowy. Kosmopolityczne prawo naturalne stoików obejmuje swoją mocą obowiązującą wszystkich obywateli zamieszkałych w ramach *kosmopolis*⁵⁶. W doktrynach bardziej radykalnych stoików rozciągane było ono nawet na wszystkich żyjących w niej ludzi, a więc także i niewolników⁵⁷. Prawo naturalne zatem to prawo powszechne, w odróżnieniu od partykularnych praw stanowionych, wiążących zachowania obywateli zamieszkujących poszczególne państwa.

Zaznaczają się różnice w sankcjach między prawem naturalnym a prawem stanowionym. Rodzaj i wielkość dolegliwości grożącej obywatelowi za naruszenie prawa stanowionego określone zostały arbitralną wolą prawodawcy państwowego. Za łamanie norm prawa natury karę wymierza sama wszechnatura. Najogólniej stwierdzając karą ta jest brak szczęścia w sferze życia duchowego człowieka, a dolegliwości cielesne w zakresie jego życia fizycznego.

ZGODNOŚĆ Z NATURĄ

Stoicy nie ograniczali swoich rozważań do ogólnych uwag o prawie naturalnym. Opracowali także szczegółowe katalogi instytucji społecznych o prawnonaturalnym charakterze. Instytucje te wiązali z podstawowymi normami prawa naturalnego. Za główną jego normę uznawali postulat życia zgodnego z naturą człowieka. Rozróżniając dwoistą - rozumną i cielesną naturę ludzką, wyprowadzali z niej normy prawa naturalnego zgodne z rozumną naturą człowieka i zgodne z fizyczną jego naturą. Za cel życia człowieka jako istoty rozumnej uznawali życie prowadzące do szczęścia. Był to dla nich cel najważniejszy, któremu podporządkowywali cele człowieka związane z jego naturą fizyczną. Wartość norm prawa naturalnego prowadzących do szczęścia uznawali za bezwzględną, w odróżnieniu od

56 Tak najwyraźniej Seneka, *Listy moralne...*, 28, 4, 48, 2.

57 Tak zwłaszcza Epiktet, *Diatryby...*, s. 33.

względnej wartości norm prawnonaturalnych wynikających z potrzeb cielesnej natury człowieka.

Zdaniem stoików człowiek został wyróżniony rozumem spośród istot wszech-natury. Rozum bowiem posiadają jedynie ludzie i bogowie; wszystko, co człowiek poza tym posiada, dzieli z rośliną i zwierzęciem⁵⁸. Ale posiadanie rozumu nakłada na człowieka obowiązek postępowania zgodnego z jego wskazówkami. Rozum ludzki, jako przejaw rozumności wszechnatury, nakazuje żyć zgodnie z wymaganiami wszechnatury, a szczególnie natury człowieka. Życie zgodne z naturą to zarazem życie rozumne. Jest ono dobrem dla człowieka, prowadzi go bowiem poprzez życie cnotliwe do szczęścia; „nic nie jest złe, co jest zgodne z naturą”⁵⁹. Dla stoickich doktryn prawa naturalnego znamienne jest utożsamianie natury z rozumem, bytu z powinnością etyczno-prawną, a etyki z prawem.

Poszczególni stoicy wyrażali w różnej formie prawnonaturalny obowiązek człowieka, aby postępował zgodnie z rozumem, ale jego treść w każdym przypadku była taka sama. Zenon zalecał, „aby żyć ze sobą w zgodzie” (*convenienter vivere*)⁶⁰. Kleantes nakazywał „żyć w harmonii z naturą”⁶¹. Chryzyp rozprawiał o potrzebie życia ludzkiego zgodnego z naturą indywidualną jak i powszechną⁶². Stoicy rzymscy obowiązek ten określali jako życie zgodne ze zdrowym, niewypaczonym rozumem (*recta ratio* u Cyncerona, *ratio perfecta* u Seneki)⁶³. Postulat życia zgodnego z naturą nadawał doktrynie stoików znamiona szczególnego naturalizmu, a naturalizm ten przesyłał się swoiście pojmowanym racjonalizmem zawartym w normie - żyj zgodnie z rozumem.

Maksyma życia zgodnego z rozumem przeplatała się z maksymą życia zgodnego z naturą, a te z maksymą życia cnotliwego. Były to trzy różne sposoby ujmowania przez stoików tego samego pragnienia - jak żyć, aby osiągnąć szczęście. Życie zgodnie z rozumem to tyle, co żyć zgodnie z naturą. „Żyć zgodnie z naturą [...] oznacza [...] pozostawać zawsze w zgodzie z cnotą”⁶⁴. Maksyma życia cnotliwego

58 Seneka, *Listy moralne...*, 76, 8.

59 Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, II, 17.

60 *Stoicorum*, t. 1, 179; Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 409.

61 Diogenes Laertios, *op.cit.*, s. 409.

62 *Ibidem*, s. 410.

63 Cynceron, *Pisma filozoficzne, passim*.

64 Cynceron, *O powinnościach*, III, 3, 13.

występowała w rozważaniach stoików zwłaszcza wtedy, kiedy podejmowali oni etyczne aspekty praw naturalnych. Jeżeli celem życia człowieka rozumnego jest szczęście, to warunkiem jego osiągnięcia jest cnota. Stoickie pojęcie cnoty zjednoczyło w sobie elementy różnych filozofii - sokratyczno - cynickiej, że cnota jest samowystarczalna, identyczna z wiedzą, i że nie można jej utracić; platońskiej, że jest ona aktem wyboru (u stoików ograniczonego fatalistycznym działaniem praw natury); heraklitejskiej, że cnota polega na rozumnym posłuszeństwie prawom natury. Niektórzy stoicy rzymscy określali cnotę doskonałym rozumem (*ratio perfecta virtus vocatur*)⁶⁵.

Według stoików prawnonaturalne wskazania rozumu, zalecające życie zgodne z naturą i wymaganiami cnoty, wyrażają powinność. Nazwę „powinność” wprowadził do ich doktryn Zenon. Etymologicznie oznacza ona „iść zgodnie z czymś”, w tym przypadku iść za wskazaniami rozumu, natury i cnoty. „Do powinności należy to, co rozum każe nam czynić, np. czcić rodziców, braci, ojczyznę i współżyć z przyjaciółmi. Przeciwnie powinnościom jest to, co rozum zakazuje nam robić, np. zaniedbywać rodziców, nie troszczyć się o rodzeństwo, kłócić się z przyjaciółmi, gardzić ojczyzną itp.”⁶⁶. Nie zawierają powinności prawa naturalne fizycznej natury człowieka oraz te prawa naturalne, których rozum ani nie nakazuje, ani nie zakazuje, np. zbieranie suchych źdźbeł trawy. Prawa naturalne o wiecznej mocy obowiązującej nadają powinności byt trwały.

Ucieleśnieniem prawnonaturalnej powinności - żyj w zgodzie z rozumem, naturą i cnotą - był stoicki ideał wyniosłego mędrca. Stoicki wzór mędrca opiera się na wierności prawu naturalnemu wynikającemu z rozumu. Mędrzec ów stawia za cel życia godziwego szczęście i osiąga je dzięki uwolnieniu się od irracjonalnych namiętności i uniesień, a także od przemijających wartości, jakimi wabi człowieka świat rzeczy materialnych. Dla stoickiego mędrca nie istnieje taka dramaturgia wydarzeń, która mogłaby zburzyć jego spokój wewnętrzny i beznamiętność (*apatia*). W każdej sytuacji pozostanie on wierny rozumnemu prawu naturalnemu, a to daje szczęście. Mędrzec różni się od bogów nie stopniem doskonałości, lecz tylko okresem egzystencji; bogowie są nieśmiertelni, mędrzec ulega śmierci. Stoicki wzór mędrca jest tak idealny, aż nierealny - wykracza bowiem poza możliwości natury ludzkiej. Tym samym stoicy podważyli praktyczną możliwość konsekwentnej wie-

65 Seneka, *Listy moralne...*, 76, 10.

66 Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 419.

mości człowieka prawu naturalnemu, skoro nie osiągnął on wyżyn wyidealizowanego świata mędrców.

NATURA ROZUMNA I CIELESNA

Naturę ludzką ulokowali stoicy między światem bogów a światem zwierząt. Wyrażali przekonanie, że prawa naturalne rozumnej strony człowieka wynoszą go do poziomu świata bogów, zaś prawa naturalne cielesnej jego powłoki zniżają go do rzędu świata zwierząt. Człowiek wspina się ku światu bogów, aby osiągnąć cel najwyższy - szczęście. Schodzi do świata zwierząt, aby zaspokoić potrzeby ciała. Prawa naturalne fizycznej natury człowieka pokrywają się - zdaniem stoików - z sumą specyficznych dla gatunku ludzkiego funkcji biologicznych. Są to w istocie konieczności warunkujące: sposoby reakcji jednostki na otoczenie, instykt zachowania gatunku i własnego bytu, zaspokajanie potrzeb podtrzymujących biologiczną egzystencję.

Z biologicznych praw natury wspólnych ludziom i zwierzętom wyprowadzali stoicy porównania spraw ludzkich z reakcjami społeczności zwierzęcych. Prawa natury biocenoz zwierzęcych, np. pszczół i mrówek, uznawali niekiedy za prawdopodobny wzór dla ludzkich porządków społecznych. Prawa te, odnoszone do ludzi, stwarzały pewną łatwość krytyki, a nawet karykaturowania praw, którymi rządzą się ludzie. Niekiedy, jak w pismach Seneki, można odczytać świadomość zasadniczej rozbieżności między wysokimi wymaganiami etycznymi, które dyktuje prawo naturalne, a nikłymi „możliwościami ich wypełnienia w dotychczasowym układzie stosunków”⁶⁷. Paralele prawnonaturalne między światem ludzkim i zwierzęcym snuli przede wszystkim stoicy szkoły młodszej. Z porównania przez Cyncerona społeczności ludzkiej do roju pszczół⁶⁸ i stwierdzenia Marka Aureliusza: „co nie jest pożyteczne dla roju, i dla pszczoły nie jest pożyteczne”⁶⁹, przebijająca wiara, że człowiek może ułożyć swoje sprawy zgodnie z prawem naturalnym, jeśli dostrzeżę związek interesu osobistego ze społecznym.

Głęboki pesymizm przenikał natomiast poglądy Seneki na naturę ludzką i rządzące nią prawo naturalne. Oto opinia, jaką wystawił on ludziom: „Mają oni postać ludzką, lecz dusze dzikich zwierząt, z tym jednak zastrzeżeniem, że jeśli cho-

67 W. Kornatowski, *Zarys dziejów...*, s. 261.

68 Cynceron, *O powinnościach*, I, 44, 157.

69 Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, VI, 54.

dzi o zwierzęta, niebezpieczne bywa zazwyczaj tylko pierwsze z nimi spotkanie; kogo minęły, już go nie szukają. Nic bowiem nie pobudza ich nigdy do szkodzenia jak wyłącznie konieczność: zmusza je do podjęcia walki bądź głód, bądź to strach. Człowiekowi zaś zguba drugiego człowieka sprawia przyjemność.”⁷⁰

Opinia Seneki była raczej nietypowa dla stoików. Sądziłi oni bowiem na ogół, że człowiek skłania się z natury ku dobru i może osiągnąć szczęście dzięki swym cnotom etycznym. Tylko Epiktet zajmował podobne stanowisko jak Seneka twierdząc, że fizyczna natura człowieka dominuje nad rozumną naturą, co upodabnia go do dzikich zwierząt. „Z przyczyny tego właśnie pokrewieństwa [z ciałem - R. T.] - pisał Epiktet - jedni z nas, lgnąc ku niemu stają się podobni do wilków: niegodni wiary, podstępni, szkodliwi; drudzy - do lwów: dzicy, drapieżni, okrutni; większość jednak zmienia się w lisy, jak i między bestiami w potwory. Bo czymże innym jest człowiek oszczerczy oraz złośliwy, jeśli nie lisem albo czymś innym, jeszcze poczwarniejszym oraz podlejszym? Patrzcie tedy i miejcie się na baczności, byście nie wyrodzili się w któregoś z takich potworów”⁷¹.

Zdaniem stoików szczęście to jedyne najwyższe dobro: jedynym złem był dla nich występpek. Sądziłi, że dobra związane z fizyczną naturą człowieka nie są ani najwyższym dobrem, ani też złem; są one z punktu widzenia rozumnej natury człowieka obojętne (u stoików greckich *adiaphora*, a u stoików rzymskich - *indifferentia*). Przy ocenie człowieka liczą się prawnonaturalne intencje, natomiast zewnętrzne efekty jego dokonań są obojętne. „Zbój jest już zbrojcem, zanim splami sobie ręce krwią - pisał Kleantes - z tego tylko powodu, że nosił w sobie zamiar zabijania. Podłość nie rozpoczyna się w czynie, lecz w nim się jedynie uzewnętrznia”⁷². Tak więc działanie człowieka zgodne jest z prawem naturalnym zarówno wtedy, kiedy ma ono na celu dobro związane z rozumem - poczucie szczęścia, jak i potrzeby fizycznej natury człowieka odmienne od tak rozumianego dobra.

Prawa naturalne fizycznej natury narzucają człowiekowi dwojaki rodzaj dóbr obojętnych: według stoików greckich *proegmena* i *apoproegmena*⁷³, według stoików rzymskich z jednej strony *promota*, *quasi producta ad dignitatum*, *praecipua*,

70 Seneka, *Listy moralne...*, 103, 1-3.

71 Epiktet, *Diatryby...*, s. 14 i n.

72 *Stoicorum*, t. 1. 580.

73 *Stoicorum*, t. 1-4, *passim*.

praelata, preposita, z drugiej strony *remota, reicta, reictanea*⁷⁴. Posługując się jednolitą terminologią stoików greckich *proegmena* przedstawiają wartość, ale tylko względną, w odróżnieniu od bezwzględnej wartości szczęścia. Same szczęścia nie dają, ale ich brak może utrudniać jego osiągnięcie. Należą do nich: dobra ciała, jak życie, zdrowie, uroda, siła; zewnętrzne dobra fortuny, jak szlachetne urodzenie, sława imienia, bogactwo, godności, poważanie⁷⁵. Prawo naturalne prowadzące człowieka do tych dóbr posiada wartość względną, którą zawdzięcza temu, że wiąże się z bezwzględną wartością prawa naturalnego niosącego człowiekowi szczęście.

Prawo naturalne kierujące człowieka do *apoproegmena* nie przedstawia żadnej wartości z uwagi na szczęście człowieka. Żadnej wartości bowiem nie posiadają same *apoproegmena*; człowiek unika ich ze swej natury. Główne *apoproegmena* zebrał Marek Aureliusz, wymieniając wśród nich śmierć, niesławę, cierpienie i ubóstwo⁷⁶. Niektórzy stoicy zaliczali tu także tzw. afekty, jak zawiść, pożądlivość, smutek i obawa.

INSTYNYKT SAMOZACHOWAWCZY

Szczególnym uzewnętrznieniem prawa naturalnego wyróżnianym przez stoików jest instynkt samozachowawczy człowieka (*ojkeiosis*), łączący w sobie pierwiastek rozumny z cielesnym. Jest to wspólne wszystkim istotom żywym pragnienie zachowania własnego bytu, u człowieka wzmocnione świadomością jego zależności od różnych kręgów ludzkich, w których przyszło mu żyć. Działanie praw natury sprawia, że rośliny, zwierzęta i ludzie zmierzają do swych celów. Losami roślin kierują same prawa natury. Ale już zwierzęta dość samodzielnie troszczą się o byt własny, albowiem natura wyposażyła je w instynkt samozachowawczy i zdolności spostrzegawcze. W człowieku występuje nie tylko instynkt samozachowawczy, lecz także i rozum. Dzięki rozumowi człowiek od urodzenia aż do śmierci stara się unikać wszystkiego, co zagraża jego istnieniu. W pierwszych latach życia czyni to głównie przy pomocy reakcji instynktownych, a w miarę dojrzewania jego umysłu opiera się coraz bardziej na decyzjach. Zdaniem stoików prawo instynktu samozachowawczego chroni wszystkie istoty żywe. Ponieważ jednak świat roślin i

74 Jest to terminologia zaczerpnięta z pism Cyserona.

75 Zenon, [w:] *Stoicorum*. t. 1, 190.

76 Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, II, 11.

zwierząt został stworzony dla potrzeb człowieka, przeto może on korzystać z nich rozumnie w trosce o zachowanie własnego bytu.

Cyceron łączył z instynktem samozachowawczym człowieka szereg podstawowych zasad prawa naturalnego. Sądził, że wynika z niego doktrynalna podstawa do samoobrony przed siłami agresji i niesprawiedliwości. Powołując się na instykt samozachowawczy człowieka zabraniał aktów zdradzieckich i szalbierczych. Żądał on, aby nic nie czyniono podstępnie, obłudnie i fałszywie, lecz zawsze z myślą o harmonii stosunków międzyludzkich. „Jakkolwiek bowiem natura dozwala i bynajmniej nie sprzeciwia się, by każdy raczej dla siebie niż dla drugich zdobywał środki służące do zaspokojenia potrzeb życiowych, to jednak nie zgadza się ona, byśmy nasze zasoby, dostatki i bogactwa zwiększali poprzez obrabowywanie drugich⁷⁷. Z instynktu samozachowawczego jednostki wyprowadzał Cyceron obowiązek troski o byt drugiego człowieka:”[...] jeśli natura poleca - pisał - by człowiek chętnie udzielał pomocy drugiemu człowiekowi niezależnie od tego, kto by to był, a jedynie przez wzgląd na jego człowieczeństwo, to wedle tej samej natury pożytek wszystkich ludzi musi być niezawodnie czymś wspólnym [...] prawo zabrania nam krzywdzić drugiego⁷⁸. Istnieją dwie podstawy sprawiedliwości naturalnej: negatywna „nikomu nie szkodzić” i pozytywna „dbać o ogólną pomyślność⁷⁹”.

Myśliciele stoicyzmu rozwinęli koncepcję tzw. kręgów społecznych, powiązanych wzajemnie ogniwami prawnonaturalnego instynktu samozachowawczego. Dowodzili, że ze wspólnego ludziom i zwierzętom instynktu samozachowawczego u istot należących do kręgu ożywionych wyrasta troska o byt własny - jednostkowy. Rozumny człowiek jest świadomy, że jego byt własny zależy od bytu szerszych kręgów ludzkich. Świadomość ta skłania człowieka do altruistycznej troski o kolejne kręgi, rodziny, wspólnoty domowej, narodu, społeczeństwa i wreszcie ludzkości, a u Cycerona nawet o mistyczną wspólnotę ludzi i bogów⁸⁰. W ten sposób instykt samozachowawczy rozumnego człowieka, wychodząc od jednostki, obejmuje w końcu największy krąg społeczny - ludzkość.

W doktrynach prawa naturalnego stoików instykt społeczny ludzi - altruizm jest rozumnym refleksem instynktu samozachowawczego, zaś instykt samozachowawczy

77 Cyceron, *O powinnościach*, 5, 22-23.

78 *Ibidem*, III, 6, 27.

79 *Ibidem*, I, 10, 31.

80 *Ibidem*, I, 17, 53-58; III, 17, 69; *O prawach*, I, 7, 23.

wawczy refleksem dobrze rozumianego altruizmu. Wykazywali oni wielokrotnie, że tylko zachowanie szerszych kręgów ludzkich warunkuje egzystencję jednostki. Przeto idea społeczeństwa wynika z prawa naturalnego tak, jak instynkt samozachowawczy wynika z natury człowieka. Seneka ostrzegał: „wyrwij ten instynkt społeczny, a tym samym zburzysz jedność rodzaju ludzkiego, która jest ostoją naszego życia”⁸¹. Zdaniem stoików, idea społeczeństwa wypływa nie z umowy, lecz z natury ludzkiej. Z instynktu społecznego człowieka stoicy szkoły starszej wyprawdzali powinność udziału w życiu politycznym: „[...] mędrzec, o ile nic mu nie stoi na przeszkodzie, będzie brał udział w życiu politycznym - jak pisze Chryzyp w pierwszej księdze życiorysów - bo pragnie usunąć zło i zachęcić do cnoty”⁸². W myśli stoików szkoły młodszej powinność ta została złagodzona, a nawet niekiedy eliminowana, odzwierciedlała w ten sposób kryzys życia politycznego z okresu zbliżającego się upadku znaczenia imperium rzymskiego.

Według stoików najszerszym kręgiem prawnonaturalnym jest ludzkość (*genus humanum*), a najwyższą formą uspołecznienia człowieka - obywatelstwo świata (*kosmopolites*)⁸³. Ludzkość to szczególnie wyraz rozumu i instynktu samozachowawczego tworzący społeczność naturalną. „Jesteśmy członkami wielkiego ciała - pisał Seneka - natura stworzyła nas jako krewnych, ponieważ stworzyła nas z tego samego materiału i dla tych samych celów”⁸⁴. Przeto człowiek posiada naturalne prawa do tego, aby czuć się obywatelem świata. Ojczyzną jest dla niego cały świat. Tak oto w doktrynie stoików zatarły się jak gdyby granice między państwami. Istnieje tylko jedno ogromne państwo. Zespala ono całą ludzkość, niezależnie od jej zróżnicowania rasowego, kulturowego, a nawet, zdaniem niektórych stoików, zróżnicowania społecznego.

Ta kosmopolityczna idea, oparta na prawie naturalnym, rozwijana była niemal przez wszystkich stoików. Rozwinął ją zwłaszcza Seneka, który *societas hominis* pragnął przekształcić w *societas mundi*. Kosmopolityzm stoików głównie w jego najbardziej radykalnych formach zmierzał do przekroczenia ustrojowej ograniczoności koncepcji greckiej *polis*. Był on maksymalistyczną odpowiedzią myśli młodszej szkoły stoickiej na historyczny fakt załamania się systemu politycznego Grecji. Obok możliwego znaczenia praktycznego kosmopolityzm stoików posiadał tak-

81 Seneka, *O dobrodziejstwach*, IV, XVIII, 3-4 [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 1.

82 Diogenes Laertios, *op. cit.*, s. 424.

83 Cyceon, *O prawach*, 1, 23, 61.

84 Seneka, *Listy moralne...*, 95, 52.

że doniosłe znaczenie doktrynalne. Rozciągał bowiem w myśli elitarne dotychczas prawa obywatelskie na całą ludzkość, a świat uznawał za jej wspólną ojczyznę. Tym samym współkształtował sprzyjające warunki dla praktyki stanowienia prawa obejmującego swym zasięgiem obowiązywania wszystkich ludzi osiadłych w granicach rozległego imperium rzymskiego.

Niemal wszystkie idee prawnonaturalne łączące się z instynktem samozachowawczym przesycone są humanitaryzmem, tak charakterystycznym dla szkół stoickich. Dobitym wyrazem humanitaryzmu była teza stoików o równości wszystkich ludzi. Z niego wywodziło się znamienne dla ich myśli potępienie niewolnictwa, z wyjątkiem Cyncerona, który skłaniał się tutaj do aprobaty poglądu Arystotelesa. Chryzyp nieco sofistycznie nauczał, że rozsądnie rzecz ujmując, nikt nie musi być niewolnikiem, a jeśli tak, to tylko niewolnikiem własnej głupoty i złych obyczajów. Natomiast tak zwani przez prawo stanowione niewolnicy są tylko dożywnymi najemnikami. Wyświadczają oni dobrodziejstwa swym panom, ponieważ pracują więcej, aniżeli warta jest zapłata przez nich otrzymywana⁸⁵.

Nie znajdował prawnonaturalnego uzasadnienia dla niewolnictwa Epiktet, który sam był wcześniej niewolnikiem. Sądził on, że wszyscy ludzie są równi, skoro obdarzeni zostali „iskrą bożą” - rozumem. W podobnym duchu przemawiał Seneka: „pamiętaj, że ten, którego nazywasz swoim niewolnikiem, powstał z takiego samego nasienia co ty, cieszy się tym samym niebem, oddycha tym samym powietrzem, posiada to samo życie i czeka tej samej śmierci”⁸⁶. I dalej: „Pomagać ludziom jest dla mnie nakazem natury. Nie ma żadnego znaczenia, czy to są niewolnicy, czy wolni, wolno urodzeni, czy wyzwolenicy”⁸⁷. Rozważając ideę naturalnej równości wszystkich ludzi, Seneka wspierał ją niekiedy motywami religijnymi.

Wspomniany już Cynceron uznawał, że instytucja niewolnictwa pozostaje w zgodzie z prawem naturalnym. Sądził, że niewolnictwo nie kłóci się ze sprawiedliwością, albowiem niewolnicy są ludźmi życiowo samodzielnymi. Obserwując życie społeczne dostrzegał jednak, że niewolników traktowano zbyt surowo. Domagał się przeto łagodniejszego traktowania niewolników, a zwłaszcza nieużywania wobec nich przemocy⁸⁸.

85 *Stoicorum*, t. 3, 349.

86 Seneka, *Listy moralne...*, 47, 1 i 10.

87 Seneka, *O życiu szczęśliwym*, XXIV, 3 [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 1.

88 O zasługach Cyncerona w tym względzie pisze z pewną przesadą W. Kornatowski, *Doktryna polityczna Cyncerona...*, s. 176 i n.

Bogactwo tekstów sformułowanych przez prawników związanych z pojęciami *natura*, *naturalis*, *rerum natura*, *naturalis ratio* i *ius naturale* przytłaczać może swym ogromem⁸⁹. Jednakże w toku głębszej analizy ich dzieł nasuwa się przekonanie, że prawnicy rzymscy nie wykraczali na ogół poza ramy doktryn prawa natury sformułowanych przez filozofów stoicyzmu. Znajdując się zasadniczo w ich ramach, umiejętnie przełożyli sformułowania filozoficzne na język jurystyczny, bliższy potrzebom praktyki prawniczej. Przyjęta przez prawników rzymskich perspektywa jurystyczna zmuszała ich do nieco odmiennej interpretacji pojęcia natury, praw i ich rodzajów⁹⁰.

Prawnicy rzymscy, wychodząc od pojęcia wszechnatury i natury człowieka, doszli do pojęcia natury rzeczy (*rerum natura*)⁹¹, z której wysnuwali zasady prawne adekwatne dla określonych stosunków prawnych (*ratio naturalis*). Czynili to na drodze łączenia wniosków płynących z abstrakcyjnych rozważań z potrzebami praktycznego życia prawnego. Nawiązując do stoickiego pojmowania praw natury obowiązujących we wszechświecie poszukiwali stałych tendencji w stosunkach społecznych. Owe trwałe tendencje nazywali naturą rzeczy stosunków społecznych, pozwalającą przy wnikliwej analizie formułować właściwe dla nich zasady prawne - *ratio naturalis*⁹².

Natura rzeczy określonego stosunku prawnego stanowiła dla prawników rzymskich podstawę do ustalenia adekwatnej dla niego zasady prawnej. Prawnicy rozstrzygający określony stosunek prawny dociekał natury rzeczy przy pomocy trzech głównych elementów: ideału etycznego Rzymian łączącego poczucie słuszności (*aequitas*), wolności (*libertas*) i godności (*honestas*); treści prawa stanowionego (*ius civile*); woli stron⁹³. W świetle trzech wspomnianych elementów, rozpatrywanych łącznie, mógł określić właściwie *ratio naturalis*, czyniąc zadość wymaganiom sprawiedliwości. Procesy ustalania *ratio naturalis* przez prawników rzymskich wy-

89 Obszerny wykaz tych pojęć zawiera np. *Vocabularium Iurisprudentiae*, Romanae 1914.

90 Oto co pisał współczesny znawca prawa rzymskiego Max Kaser: „Der hauptsächlich von den Schuljuristen getrachtete, aus der philosophischen Literatur übernommene Begriff des *ius naturale* tritt in mehreren Verwandungen auf. Dogmatische oder systematische Bedeutung kommt ihm nicht zu”. *Römische Recht*, München 1971, s. 204.

91 Por. F. Schultz, *Principles of Roman Law*, 1936, s. 34 i n.

92 O poszczególnych rodzajach reguł wyprowadzanych z *rerum natura* przez prawników rzymskich pisze E. Levy, *Natural Law...*, s. 7 i n.

93 B. Łapicki, *Prawo rzymskie*, Warszawa 1948, s. 21; J. Koschembahr - Łyskowski, *op. cit.*, s. 9 i n.

rażnie przechodziły trzy etapy. Na pierwszym etapie wysnuwali oni *ratio naturalis* tylko dla konkretnego stosunku prawnego. Na drugim obejmowali tą zasadą większą liczbę podobnych stosunków. Etap trzeci był próbą objęcia zasadą wszystkich stosunków prawnych tego samego rodzaju⁹⁴.

Prawnicy rzymscy, zwłaszcza z okresu klasycznego, podzielali przekonanie, że rozstrzygnięcie konkretnego stosunku prawnego powinno odzwierciedlać *ratio naturalis* wynikające z natury rzeczy danego stosunku. Wiele uwagi poświęcali precyzyjnemu określeniu *ratio naturalis*. Według najbardziej wpływowych określeń *ratio naturalis* to rozumność przedmiotowa tkwiąca w stosunkach społecznych, to rzeczywisty porządek naturalny, który może być poznany przez rozum. Dla niektórych prawników rzymskich *ratio naturalis* było normą tożsamą z prawem naturalnym (*lex naturae*). Natura rzeczy stosunków społecznych, jako źródło *ratio naturalis*, stanowiła zarazem źródło prawa naturalnego. W ten sposób prawnicy rzymscy okresu klasycznego od koncepcji natury rzeczy, poprzez ideę *ratio naturalis*, dochodzili do prawa naturalnego.

Prawnicy rzymscy pojmowali istotę praw natury na wzór filozoficznej myśli stoicyzmu w sensie prawa obejmującego wszechświat - prawa natury i dotyczącego jedynie ludzi - prawa naturalnego. Dla praktyki prawniczej pierwszorzędne znaczenie posiadało prawo naturalne. Określane jako prawo powszechne rozciągało swoją moc obowiązującą na wszystkie narody (*ius gentium*). Jako prawo niezmienne nie mogło być uchylane przez prawo stanowione (*ius civile*). Jako prawo sprawiedliwe zgadzało się z subiektywną świadomością prawną jednostek ludzkich (*aequum et bonum*).

Wyraźne są linie rozwojowe pojęcia prawa natury w poglądach prawników rzymskich. Początkowo, w okresie przedklasycznym i nawet częściowo klasycznym, przychylali się oni do jak najszerszego pojęcia prawa natury stoicyzmu - obejmującego wszystkie istoty żywe (zwłaszcza ludzi i zwierzęta). W okresie klasycznym i poklasycznym przyjmowali raczej węższe pojęcie prawa naturalnego, obejmujące tylko ludzi. Justynian w swej kodyfikacji nawiązywał do szerszego pojmowania prawa natury w stoicyzmie. Dla Marcjanusa i Ulpianusa prawo natury to rozum powszechny, kierujący wszystkimi istotami żywymi i organizujący ich życie jako *regina praeses, principes, dux et praeceptrix*⁹⁵. Gaius podkreślał, że jest nim

94 Gaius, *Digesta*, 9, 2, 4; 3, 5, 38.

95 Marcjanus, *Digesta*, 1, 3, 2.

idealny rozum boski, którego odblaskiem jest rozum ludzki⁹⁶. Paulus wskazywał natomiast, że prawo natury jest zawsze słuszne i dobre (*semper aequum ac bonum est*)⁹⁷. Papinianus podzielał stoicki punkt widzenia pisząc: „*lex est communae praeceptum*”⁹⁸.

Zasługa uporządkowania rozproszonych poglądów prawników rzymskich na prawo natury przypadła dopiero Justynianowi. Twórca wiekopomnej kodyfikacji uznawał prawo natury za najwyższe źródło prawa, z którego wywodził zarówno *ius gentium*, jak też i *ius civile*. Sądził, wyrażając to inaczej, że *ius gentium* i *ius civile* są częściami składowymi prawa natury. W ten sposób doszedł on do trójdzielnej systematyzacji prawa. Wyróżniał nakazy prawa natury, stanowiące najwyższe źródło prawa i obejmujące wszystkie istoty żywe, nakazy *ius gentium* obowiązujące wszystkich ludzi i nakazy prawa obywatelskiego (*ius civile*) obowiązujące tylko obywateli rzymskich⁹⁹. W odróżnieniu od niektórych prawników rzymskich okresu klasycznego Justynian utożsamiał *ratio naturalis* płynące z natury rzeczy z prawem naturalnym¹⁰⁰.

Wyjaśnienie związku *ius gentium* z prawem naturalnym należy poprzedzić przypomnieniem doniosłej zasady. Otóż w całej niemal starożytności przyjmowano, że obywatela obowiązuje jedynie prawo tego państwa, do którego on należał (*ius civile*). W Rzymie jednakże, w celu ułatwienia stosunków między obywatelami różnych państw, dopuszczano w coraz szerszym zakresie regułę, że instytucje prawne innych państw obowiązują także obywateli rzymskich w ich stosunkach międzynarodowych, o ile instytucje te uznawane były również w Rzymie na podstawie ustawy (*ius civile*), prawa zwyczajowego, interpretacji pretora, czy też traktatu międzynarodowego. Z takiej wielorakiej podstawy źródłowej wysnuwano *ius gentium* utożsamiane niekiedy z *ratio naturalis*. *Ius gentium* charakteryzowano jako zespół zasad prawnych przyjętych przez wszystkie narody (*custoditur*) i używanych przez nie jako własne, ale jednocześnie identyczne z odpowiednimi zasadami prawnymi innych narodów¹⁰¹.

96 Gaius, *Digesta*, 1, 1, 9; Por. *Institutiones*, 1, 1, 1, 3.

97 Paulus, *Digesta*, 1, 1, 11.

98 Papinianus, *Digesta*, 1, 3, 1.

99 Gaius, *Institutiones*, 1, 2, 1.

100 Por. J. Koschembahr-Łyskowski, *op. cit.*, s. 31.

101 Gaius, *Digesta*, 1, 1, 1; Paulus, *Digesta*, 19, 19, 2, 1.

Prawnicy rzymscy wyprowadzając *ius gentium* z natury rzeczy stosunków międzynarodowych, początkowo nie odróżniali tego prawa od prawa natury. Ale od czasów Ulpiana zaczęto je od siebie odróżniać¹⁰². Justynian, szanując to rozróżnienie, sądził, że *ius civile* stanowi część *ius gentium*, a to ostatnie część prawa natury. *Ius gentium* określał jako *ius communae omnium hominum*. Stojąc na gruncie jednolitego prawa opartego na prawie natury zdawał sobie jednak sprawę z różnicy źródeł *ius civile* i *ius gentium*. Aby przezwyciężyć tę trudność, za wspólne źródło obu praw przyjmował prawo natury. Można więc powiedzieć, że mimo czynionych rozróżnień, Justynian utożsamiał z jednej strony *ius gentium* z *ius civile*, z drugiej zaś strony *ius gentium* z *ius naturale*¹⁰³.

Prawnicy rzymscy, zwłaszcza okresu klasycznego, wyliczali szereg instytucji, które regulowało, ich zdaniem, *ius gentium*. W szczególności były to instytucje niewolnictwa, władzy ojcowskiej, własności, kupna-sprzedaży, najmu, spółki, pożyczki, *stipulatio*, pokwitowania i obrony koniecznej¹⁰⁴. Tak więc *ius gentium* odegrało poważną rolę w życiu społecznym starożytnych państw kręgu śródziemnomorskiego. Przede wszystkim nie było ono krępowane formalizmem charakterystycznym dla *ius civile*. Z uwagi na łatwość w jego stosowaniu znajdowało wielu zwolenników. Pod naciskiem atrakcyjności praktycznej *ius gentium* ulegało stopniowym przeobrażeniom także *ius civile*. Jednocześnie prawnicy rzymscy nie kwestionowali reguły, że *ius civile* nie może znieść, usunąć ani zmienić prawa natury, podobnie jak i *ius gentium* uważanego za część składową *ius naturale*¹⁰⁵.

SPRZECZNOŚCI I KRYTYCY

Myśl prawa natury szkół stoickich nie była wolna od niedoskonałości. Dostrzegali to Marks charakteryzując ją jako „bardzo zawiklaną i pełną sprzeczności”¹⁰⁶. Na sprzeczności stoicyzmu wskazywali wcześniej sceptycy. Podkreślali zwłaszcza wieloznaczność stoickiego pojęcia natury i praktyczne trudności wyboru celów życiowych w myśl dyrektyw stoickiej doktryny prawa naturalnego.

102 Gaius, *Digesta*, 1, 1, 1, 3-4.

103 Gaius, *Institutiones*, 1, 2, 1.

104 Por. J. Koschembahr-Łyskowski, *op. cit.*, s. 38.

105 Gaius, *Digesta*, 1, 2, 1.

106 K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, s. 119.

Stoicy starali się sformułować jednolite pojęcie wszechnatury, uwzględniające związki wzajemne między poszczególnymi jej elementami składowymi. Jednakże w toku swych rozważań dostrzegali konieczność rozróżnienia fizycznej i rozumnej natury człowieka, narzucających mu odrębne cele życiowe. Oto z jednej strony fizyczna natura narzuca człowiekowi cele wyrażone zwłaszcza w instynkcie samozachowawczym i pragnieniu dóbr materialnych. Oto z drugiej strony rozumna natura kieruje człowieka ku szczęściu, polegającemu na uwolnieniu go od dolegliwości świata dóbr materialnych. W ten sposób w doktrynach stoików zarysowała się sprzeczność między ideałem jednolitej natury człowieka a jej faktycznym rozszczępieniem na naturę fizyczną i rozumną. Sceptyk Karneades (214-129 p.n.e.) dostrzegał podwójne pojęcie natury ludzkiej i podwójne, pozostające ze sobą w sprzeczności, cele życiowe. Podobnie jak inni sceptycy wskazywał na niekonsekwencję stoików odróżniających dobra o bezwzględnej wartości - szczęście, od rzeczy o względnej wartości - *proegmena*. Zdaniem sceptyków przyznanie niektórym, wspomnianym już wcześniej, rzeczom względnej wartości zakłada, że są one celem działania człowieka obok jego celu najwyższego, jakim jest szczęście. Dwoista natura ludzka i dwoiste cele z niej wynikające nie pozwalają, według sceptyków, ani na jednolity sposób życia, ani na konsekwentne dążenie do jednolitego celu najwyższego człowieka - szczęścia.

Sprzeczność tę próbował wyeliminować stoik Diogenes (V w. p.n.e.) poprzez sformułowanie odpowiedniej definicji celu człowieka. Według niego cel człowieka polega na właściwym wyborze rzeczy zgodnych z naturą. Ale i tutaj podnoszono zastrzeżenia; wszelki wybór bowiem nabiera określonego znaczenia zależnie od przedmiotu wybranego, a nie tylko od kryterium wyboru (u stoików zgodność z naturą). Gdyby przyjąć, jak to sugeruje Diogenes, że przedmiot nie jest istotny, lecz tylko kryterium wyboru, to cel życia człowieka sprowadzałby się do samych aktów wyboru niezależnych od jego przedmiotu. Pogląd Diogenesa nie mógł być przyjęty przez sceptyków. Karneades wykazywał zwłaszcza, że stoicy odwrócili stosunek środka do celu. Gdyby Diogenesa charakterystyka celu człowieka była trafna - dowodził on - to należałoby powiedzieć, że celem medycyny jest kuracja, a nie przywrócenie zdrowia choremu¹⁰⁷.

Także filozof Antipater (III w. p.n.e.) podjął próbę rozwiązania trudności stoicyzmu. Starał się to osiągnąć poprzez rozróżnienie właściwego celu życia człowieka, polegającego na rozumnej działalności, od celu obiektywnego. Problem wyjaś-

107 *Stoicorum*, t. 3.

niał przy pomocy przykładu. Strzelec ma za cel obiektywny tarczę, ale jego właściwym celem jest osiągnięcie celności. Podobnie prawa naturalne mają za cele obiektywne życie rozumne prowadzącego go za pośrednictwem cnoty do szczęścia. Propozycja Antipatera spotkała się z uszczypliwą ironią Karneadesa. Zaiste, osobliwy to pomysł - stwierdzał sceptyk - aby strzelec trwoniał życie na naukę poprawnej celności, nie osiągając tej sztuki w pełni. Myśliciele aprobujący prawo natury wysnuli z polemiki sceptyków ze stoikami ważny wniosek: jeśli rzeczom zgodnym z naturą nie przypisuje się autonomicznej wartości, lecz przenosi się ją na sam akt wyboru, to powstają niedorzeczności.

Dlatego też sceptycy proponowali odmienne rozwiązanie. Twierdzili, że wybór wtedy tylko ma sens, kiedy zakłada się obiektywną wartość wybieranych przedmiotów. Prawomocność racjonalną tego twierdzenia rozciągali na akty wyboru dokonywane na podstawie prawa naturalnego. Wskazywali, że subiektywne akty wyboru tracą sens, jeśli stawia się im cele bez autonomicznej wartości. W rezultacie prowadzi to, zdaniem sceptyków, do działania ze względu na działanie, wyboru ze względu na wybór, nie znajdujących głębszego uzasadnienia. Z tego powodu etyka i prawo naturalne stoików obciążane są trudnym do rozwiązania dylematem.

Mimo tych braków stoikom przyznawano twórcze osiągnięcia. Dostrzegano je przede wszystkim w uzasadnieniu wartości subiektywizmu człowieka kierującego się wskazówkami prawa naturalnego. Stoicy charakteryzowali tę wartość nie tylko poprzez samowystarczalność etyczną jednostki i niezależność od zewnętrznych okoliczności, ale także odpowiedzialność przed własną jej wewnętrzną instancją - sumieniem¹⁰⁸. Podstawą tej odpowiedzialności jest subiektywistyczno-indywidualistyczne interpretowane przez Cyserona pojęcie *recta-ratio*. Stwarzać miało ono każdemu rozumnemu człowiekowi możliwości samodzielnej oceny etycznej swej działalności z punktu widzenia nakazów prawa naturalnego. Seneka podejmując problem sumienia pisał o *consciencia* jako swoistego rodzaju obserwatorze we wnętrzu człowieka i stamtąd oceniającym jego czyny. „Nie uczynię niczego dla rozgłosu - pisał on - ale wszystko uczynię dla sumienia”¹⁰⁹. Ten bowiem najwyżej ceni prawo naturalne, kto rezygnując ze sławy troszczy się o to, aby zachować czyście sumienie.

108 O znaczeniu doktryny stoików dla ukształtowania się koncepcji sumienia pisze M. Pohlenz, *Die Stoa...*, s. 317, 377.

109 Seneka, *O życiu szczęśliwym*, XX, 4.

ZNACZENIE STOICYZMU

Mówiąc o znaczeniu doktryny prawa natury szkół stoickich, należy przede wszystkim zaznaczyć, że była ona najbardziej rozpowszechnionym sposobem interpretacji zjawisk prawnych w epoce hellenistycznej¹¹⁰ i później do około VI w. p.n.e. Odmienne funkcje spełniały na gruncie greckim a odmienne na gruncie rzymskim. W funkcjach tych kryły się zarówno elementy konserwatywne, jak i postępowe. Niekiedy trudno ocenić jednoznacznie funkcję społeczną poszczególnych doktryn tam zwłaszcza, gdzie przemawiały one językiem praw ogólnoludzkich.

Do konserwatyizmu mogła skłaniać teza stoików o działaniu praw natury w życiu społecznym jako fatalistycznej konieczności. Z niej wypływać mogła aprobata dla istniejącego porządku społecznego i praw ustanowionych przez władzę państwową. Nadawanie istniejącej rzeczywistości społecznej cech konieczności prawnonaturalnej rodzić mogło gotowość do służenia różnym ustrojom społecznym, nawet odległym od prawnonaturalnych ideałów. Fatalizm, znamieny dla prawa natury szkół stoickich, osłabiać mógł zainteresowanie ludzi kształtowaniem kierunków życia politycznego, skoro nie można odwrócić konieczności działania praw natury.

Nie bez powodu więc zastępowali stoicy pojęcie obywatela pojęciem człowieka. Tutaj wyrasta kwietyzm stoików - troskliwa pielęgnacja wewnętrznej harmonii ducha człowieka przy jednoczesnym pomniejszaniu znaczenia jego udziału w życiu publicznym. Tutaj też brała swój początek zachowawcza idea Cyclerona o konieczności społecznej niewolnictwa. Kwietyzm polityczny stoików przeniknął ich myśl głęboko. Nawet Epiktet, mimo że wyrażał swój zdecydowany protest przeciwko niewolnictwu, nie postulował zmiany istniejącego systemu społecznego. Sądził, że realistycznie myślący człowiek winien się przystosować do istniejących praw stanowionych i utrwalanych urządzeń politycznych.

Wśród postępowych na owe czasy elementów doktryny prawa natury szkół stoickich wyróżnia się idea równości wszystkich ludzi. Idea ta miała bardzo szeroki zakres, zwracając się przeciwko prawnopolitycznemu zróżnicowaniu ludzi ze względu na czynniki narodowościowe, plemienne, stanowe i klasowe. Wtedy, kiedy stoicyzm stał się oficjalną ideologią państwa rzymskiego, idea równości wszystkich ludzi przeobrażała się w zasadę przyznającą obywatelstwo i uprawnienia z nim związane ogółowi wolnych mieszkańców imperium¹¹¹. Pod wpływem egalita-

110 Oto co pisze W. W. Tarn: „Filozofią starożytnego świata była stoa, a wszystkie inne były drugorzędny”, *Cywilizacja helleńska*, Warszawa 1961, s. 28.

ryzmu szkół stoickich zmieniała się na lepsze sytuacja niewolników. Zwłaszcza działalność prawników rzymskich posiadających *ius respondendi* ułatwiała im wprowadzenie równościowych idei prawnonaturalnych do życia praktycznego. Łącząc przekonania ideologiczne z wymaganiami życia społecznego, prawnicy rzymscy przełamywali stopniowo przy pomocy prawnonaturalnego *aequum et bonum* rygory prawa stanowionego (*rigor iuris*)¹¹².

Prawnicy rzymscy, przyjmujący filozofię stoicyzmu, nie stawiali sobie za cel zniesienia niewolnictwa ani naruszania prawa stanowionego. Przestrzegali także zasady, że *ius civile* nie rozciąga się w swej mocy obowiązującej na cudzoziemców i niewolników¹¹³. Mimo to podkreślali, że cudzoziemcy powinni korzystać z ochrony prawa narodów (*ius gentium*), a niewolnicy z ochrony prawa naturalnego, obejmującego wszystkich ludzi¹¹⁴. Domagali się, aby traktowano niewolników jak ludzi, a nie jak zwierzęta. Niekiedy skłaniali się do takiej interpretacji prawa, aby sprzyjało ono odzyskaniu i obronie wolności niewolnika, a utrudniało jej tracenie (*favor libertatis*)¹¹⁵. Praktyka taka była widoczna w działalności wielu prawników rzymskich, mimo oficjalnego utrzymywania instytucji niewolnictwa i okresowych ograniczeń wyzwalania niewolników. Dostrzegając wartości takiej działalności prawników rzymskich, należy pamiętać, że nie przekraczała ona jednak klasowych ograniczeń i nie podważała podstaw niewolniczego systemu społecznego¹¹⁶.

W myśli ostatniego przedstawiciela stoicyzmu - Marka Aureliusza - prawo natury funkcjonowało już jako doktryna upadku epoki niewolniczej. Biadał on nad zmiennością wszystkich rzeczy i nietrwałością przez ludzi tworzonych wartości. Krzewił fatalizm tchnący głębokim pesymizmem. W pełnych ekspresji słowach charakteryzował trud człowieka ponad miarę. Sądził, że człowiek dąży do zachowania wierności swej rozumnej naturze, ale jednocześnie nie ma nadziei uzyskania godnej wysiłku nagrody. Jego doktryna prawa natury odzwierciedlała bezradność klas panujących wobec bliskiego już upadku niewolniczego sposobu produkcji. W atmosferze rozkładu istniejących stosunków społecznych Marek Aureliusz wzywał

111 Por. P. Barth, *Die Stoa...*, s. 136 i n.

112 Tak. H. Piętka, *Śluszość w teorii i praktyce*, Warszawa 1929, s. 53-70.

113 „Qued attinet ad ius civile servi pre nullis habentur”, Ulpianus, *Digesta*, 50, 17, 32.

114 „Qued ad ius naturale attinet omnes homines aequales suunt”, Ulpianus, *Digesta*, 50, 17, 32.

115 Por. W. Kornatowski, *Zarys dziejów...*, s. 272 i n.

116 O prawnonaturalnych poglądach niewolników na instytucję niewolnictwa pisze szeroko B. Łapicki, *Poglądy prawne niewolników i proletariuszy rzymskich*, Łódź 1955, *passim*.

ludzi, aby nie tracili jednak ducha, mężnie podążając na spotkanie z nieuchronnym *fatum*¹¹⁷.

Doktrynę prawa natury szkół stoickich przenikał kosmopolityzm i humanitaryzm. Jednakże doktryna ta, mimo jej niekwestionowanej dostojności i etycznej wzniosłości, mogła zyskać uznanie przede wszystkim elit umysłowych. Nie była natomiast w stanie objąć swymi wpływami mas ludowych. Jej wyrafinowane treści obowiązku prawnonaturalnego nazbyt były wymagające, surowe i rygorystyczne. Szlachetne wskazania i społeczne dyrektywy były mało precyzyjne, toteż łatwo odrywały się od ówczesnej rzeczywistości społecznej. Tym doktryna stoików różniła się też od bardziej realistycznej, arystotelesowskiej doktryny prawa naturalnego, świadomie sankcjonującej istniejące urządzenia społeczno-polityczne.

117 Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, IV, 35.

Rozdział szósty

PAWEŁ Z TARSU

KONTEKST BIBLIJNY

Źródłem poznawania poglądów prawnych Pawła z Tarsu (ok. 8 - ok. 64 albo 67) są przede wszystkim *Dzieje Apostolskie* i *Listy* samego Pawła¹. W gruncie rzeczy trudno tutaj mówić o jakimś rozwiniętym systemie poglądów prawnych. Sam bowiem Paweł nie podejmował szerzej problematyki prawnej. Jego uwagi na temat prawa sprowadzają się w zasadzie tylko do dwóch zagadnień, jednakże bardzo doniosłych dla rozwoju myśli prawnonaturalnej. Po pierwsze, pojmowanie istoty Boga przez Pawła wywarło wpływ na liczne doktryny prawa natury. Po drugie, niewielki rozmiarami fragment jego *Listu do Rzymian*² uważany jest niemal powszechnie za właściwy początek rozwoju chrześcijańskich doktryn prawa natury.

CHRZEŚCIJAŃSKA KONCEPCJA BOGA

Według nauk Pawła Bóg jest stwórcą świata i prawodawcą dla ludzi, a nie jak Bóg Platona tylko stwórcą, czy jak delficki Bóg jedynie moralnym doradcą ludzi. Bóg przedstawiany przez tego apostoła stworzył świat z niczego i ustanowił w nim prawa (przykazania) umożliwiające charakterystykę i zwalczanie bezprawia. Od Boga biorą swój początek szczególne cechy człowieka, jak zdolność poznawania i inteligencja. Paweł pytał: „Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczoney? Gdzie badacz tego, co doczesne? Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości tego świata? Skoro bo-

1 Zawierają je bardzo liczne wydania tekstów biblijnych. Podstawą był dla mnie tekst: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. Pallotinum, Poznań - Warszawa 1971. Z opracowań na uwagę zasługuje: A. Nuneker, *Die Ethik des Apostols Paulus*, 1919; Por. także C. Tresmontant, *Paulus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1959.

2 Chodzi o fragment 2, 14, 15. Fragment tutaj cytowany zrodził wiele wątpliwości terminologicznych. W polskich przekładach *Nowego Testamentu* dotyczą one zwłaszcza tego, czy „*ethne*” to „poganie” czy „nieobrzezani”, „*nomos*” to „zakon” czy „prawo”, „*physei*” to „z przyrodzenia” czy „z natury”, „*syneidesis*” to „sumienie” czy „świadomość”. Za cytowanym już przekładem wydania Pallotinum *Biblii* przyjmuję określenie „poganie”, „prawo”, „z natury”, „sumienie”.

wiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenie słowa zbawić wierzących³. Nie mądrymu, lecz wierzącemu przyobiecał Bóg zbawienie. To bowiem, co jest „głupstwem” dla Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi⁴.

Wiedza o ukrzyżowaniu Chrystusa, „który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan”⁵ w interpretacji Pawła obracała się zarówno przeciwko żydowskiemu pojmowaniu prawa, jak i przeciwko greckim poszukiwaniom prawdy w odwiecznej idei sprawiedliwości. Zdaniem Apostoła najwyższego usprawiedliwienia dla spraw ludzkich należy szukać w Bogu, wszak „przecież kresem Prawa jest Chrystus dla usprawiedliwienia każdego, kto wierzy”⁶. Nie uczynili tego Żydzi i Grecy: „Albowiem nie chcąc uznać, że usprawiedliwienie pochodzi od Boga, i uporczywie trzymając się własnej drogi usprawiedliwienia, nie poddali się usprawiedliwieniu pochodzącemu od Boga”⁷. Boska sprawiedliwość może łączyć się zarówno z prawem, jak i z moralnością, „aby niewzruszone pozostało postanowienie Boże, powzięte na zasadzie wolnego wyboru, zależne nie od uczynków, ale od woli powołującego”⁸.

Wobec Boga nie istnieje nic, co by mogło krępować jego wolę. Żadne dzieło, żaden czyn, nie jest w stanie wymusić na Nim litości. To raczej zmiłuje się On nad tym, któremu chce okazać miłosierdzie i zlituje się nad tym, któremu chce okazać litość. On przecież powiedział do Mojżesza: „Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, nad kim się lituję”⁹. Jego wola jest potężna. „Któż bowiem woli Jego może się sprzeciwić?”¹⁰. Zwłaszcza krucha istota ludzka nie może przeciwstawić się woli Boga. Paweł pytał: „Człowiecze! Kimże ty jesteś, byś mógł się spierać z Bogiem? Czyż może naczynie gliniane zapytać tego, który je ulepił: - Dlaczego mnie takim uczyniłeś?”¹¹. I Paweł odpowiadał - nie.

3 *Pierwszy List do Koryntian*, 1, 20, 21.

4 *Ibidem*, 1, 25.

5 *Ibidem*, 1, 23.

6 *List do Rzymian*, 10, 4.

7 *Ibidem*, 10, 3.

8 *Ibidem*, 9, 12, 11.

9 *Ibidem*, 9, 15.

10 *Ibidem*, 9, 19.

11 *Ibidem*, 9, 20.

Paweł był apostołem absolutnej potęgi boskiej (*potentia dei absoluta*). Sądził, że wola Boga nie posiada innej podstawy, by chcieć tak, jak On chce, poza tym, że On tak chce. Podstawa więc dla jego decyzji leży w Nim samym, a nie w jakichkolwiek wiążących Go prawach wobec Niego zewnętrznych. Podstawa ta nie leży również w wiecznych prawdach, których urzeczywistnienia człowiek mógłby od Niego oczekiwać lub żądać. To, co Bóg człowiekowi daruje, czyni na zasadzie pełnej wolności - z łaski. *Potentia dei absoluta* zawsze może sprawić, że człowiek zostanie potępiony mocą decyzji woli boskiej. Ale Bóg jest miłosierny i nie czyni tego. „Albowiem Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie”¹².

Mimo potęgi woli Boga, jego faktyczne działanie nie jest samowolą tyrana. Jest łaskawą litością nad człowiekiem i dążeniem do „usprawiedliwienia każdego, kto wierzy” w Jego potęgę¹³. Faktyczna działalność łaskawego Boga może być dostrzegana na drodze analizy racjonalnej i w historycznym fakcie ukrzyżowania Jego syna. Dla racjonalistycznie usposobionych Greków wiedza o ukrzyżowaniu była „głupstwem”. Według Pawła świadczy ona o sprawiedliwości Boga. Sprawiedliwość boska nie musi poszukiwać racji ideowych, ponieważ je znajduje w decyzjach boskiej woli.

PRZENIKANIE IDEI

Już tylko kwestią czasu było powiązanie pojmowania Boga przez Pawła z ideą prawa natury. Jakkolwiek myśl Pawła stale oddziaływała na chrześcijańskie rozważania nad prawem natury, dopiero nominaliści w najbardziej skrajny sposób przeciwstawili racjonalistyczno-materialistycznym ideom prawa natury starożytności swoje idealistyczno-woluntarystyczne koncepcje. W długim okresie czasu od Pawła aż do nominalizmu Dunska Szkota ścierała się antyczna spuścizna myślowa z chrześcijaństwem, oddziaływując przy tym na siebie wzajemnie. Ewangelia w interpretacji chrześcijan, którzy do niedawna jeszcze byli poganami, zabarwiła się treścią antycznych doktryn prawa natury. Niekiedy, tak częste w Ewangelii, wywody o mądrości i prawdziwości Boga pojmowali chrześcijanie w podobny sposób, jak w greckich koncepcjach prawnonaturalnych. Oto w *Prologu Pierwszego Listu św. Jana Apostoła* znajdujemy wywód nawiązujący do starotestamentowej historii

12 *Ibidem*, 11, 32.

13 *Ibidem*, 10, 4.

stworzenia świata w znaczeniu *logos*, a nie do rozumu Boga. Jan Apostoł posługiwał się określeniem *logos* tak, jak w filozofii greckiej, a nie boskiego rozumu w sensie chrześcijańskim. W podobny sposób także inne idee myśli greckiej przenikały do Ewangelii.

Ale zaznaczało się i oddziaływanie w odwrotnym kierunku: biblijno-chrześcijańskie idee modyfikowały grecko-antyczne koncepcje prawnonaturalne. Już w pogańsko-neoplatońskiej metafizyce zaznaczył się wpływ Mojżeszowej idei stworzenia świata. Wyraził się w stopniowym przesycaniu świata woluntaryzmem. Obraz ten znalazł odzwierciedlenie w platońskim *timaios*, mimo że w klasycznym języku greckim samo słowo „wola” nie było jeszcze rozpowszechnione¹⁴. Polemika przedstawicieli żydowsko-chrześcijańskiej koncepcji stworzenia świata ze zwolennikami platońskiej idei Stwórcy przyspieszyła znacznie przenikanie idei woluntaryzmu boskiego zarówno do neoplatońsko-pogańskiej, jak i wczesnochrześcijańskiej doktryny społecznej. W IV w. n.e. przenikanie to rozwinęło się już w pełni, obejmując swym zasięgiem także ideę *logos*. Według neoplatonczyka Mariusa Victoriana, który następnie przeszedł na chrześcijaństwo, *logos* jest wolą Boga - byt boski sprowadza się do woli Boga istniejącej w nim samym, a Chrystus jest przejawem woli Ojca. Natomiast Dionysius Areopagita poszedł jeszcze dalej - nawet pojęcie idei interpretował jako objaw woli Boga¹⁵.

„ZŁOTA REGUŁA”

W *Liście do Rzymian* Paweł pisał: „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają - sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie, ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające”¹⁶. Wśród znawców problematyki biblijnej istnieje na ogół zgoda tylko co do tego, że powyższe słowa Pawła są początkiem rozwoju problematyki chrześcijańskiego prawa natury¹⁷. Zaznaczają się natomiast

14 H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, s. 52.

15 *Ibidem*.

16 *List do Rzymian*, 2, 14, 15.

17 Zestawienia chronologicznego autorów chrześcijańskich, którzy wypowiedź Pawła uznają za początek chrześcijańskiej doktryny prawa natury, dokonał Hans Reiner, *Antike und christliche Naturrechtslehre*, „Archives für Rechte- und Sozialphilosophie”, Meisenheim 1955. T. XLI, nr 1, s. 544 i n.

wśród nich poważne rozbieżności co do samej interpretacji treści skąpej wypowiedzi Apostoła. Rozbieżności dotyczą zwłaszcza uwarunkowań tej prawnonaturalnej wypowiedzi Pawła, interpretacji, co jest źródłem i istota prawa natury oraz jego miejsca wśród norm postępowania.

Badając uwarunkowania prawnonaturalnej wypowiedzi Pawła, w *Starym Testamencie* znaleźć można załączek idei prawa natury w twierdzeniu, że człowiek posiada zdolność rozpoznawania dobra i zła¹⁸. Człowiek wyposażony został przez Boga w naturalną możliwość przestrzegania praw boskich, ponieważ wypisane są one w jego sercu¹⁹. Jednakże stwierdzenia te nie wywarły poważniejszego wpływu na myśl żydowską, aż do czasów oddziaływania na nią myśli hellenistycznej. Wcześniej prawna myśl żydowska opowiadała się za narodowym prawem pisanym o charakterze religijnym²⁰. Oddziaływanie hellenizmu na żydowską myśl prawną znalazło wyraz w sporadycznym recypowaniu „złotej reguły” w brzmieniu moralno-prawnej myśli greckiej: „postępuj tak, jak chcesz, by wobec ciebie postępowano”²¹. „Złota reguła” zaś przyjmowana była niekiedy za podstawową zasadę prawa natury.

Na tym etapie rozwoju chrześcijańskiej idei prawa natury pojawia się Chrystus, który wśród boskich przykazań wyróżnia dwa najważniejsze, posiadające prymat nad innymi²². Przykazania te brzmią: „Będziesz miłował Pana, Boga swego” i „Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego”²³. Są to przykazania, które w doktrynie stoickiej składały się na treść „złotej reguły”. Tak więc nawiązywanie Ewangelii do tradycji myśli żydowskiej dotyczyło okresu wpływów hellenizmu na tę tradycję myślową. Przedhellenistyczna bowiem tradycja myśli żydowskiej odno-

18 „Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło.”, *Księga Rodzaju*, 3, 5.

19 *Księga Powtórzonego Prawa*, 30, 11-14.

20 Tak trafnie J. G. Frazer, *Le Folklore dans l'ancien Testament*, Paris 1924, a za nim K. Grzybowski, *Państwo i prawo w Nowym Testamencie* [w:] *Rozprawy prawnicze. Księga Pamiątkowa dla uczczenia pracy naukowej Kazimierza Przybyłowskiego*, Kraków - Warszawa 1964, s. 81.

21 Na temat rozwoju „złotej reguły” w myśli greckiej pisze H. Reiner, *op. cit.*, s. 545 i n.

22 „Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, nie oszukuj, czcij ojca i matkę”, *Ewangelia według św. Marka*, 10, 19.

23 *Ewangelia według św. Marka*, 12, 30; Mateusz natomiast pisze: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili i wy im czyńcie. Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy”, *Ewangelia według św. Mateusza*, 7, 17; Podobnie Łukasz: „Jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czyńcie”, *Ewangelia według św. Łukasza*.

siła „złotą regułę” tylko do „rodaka”, a nie do „bliźniego”²⁴ albo „ludzi”²⁵, jak to rzecz ujmuje Ewangelia, zbliżona niekiedy w swej treści do doktryny stoickiej²⁶.

Do „złotej reguły” nawiązuje Paweł, formułując przykazanie: „miłuj bliźniego swego jak siebie samego”²⁷. Treść przykazania Pawła nie wychodzi więc poza to, co Ewangelie przekazują jako słowa Chrystusa. W Ewangeliach jednakże, w odróżnieniu od Pawła, źródłem „złotej reguły” jest prawo i to zarówno wtedy, kiedy odnosi się ona tylko do narodu żydowskiego, jak i wtedy, kiedy obejmuje całą ludzkość. W świetle nauki Pawła prawo traci już charakter koniecznego źródła „złotej reguły”, ponieważ ją znają i stosują „poganie”, którzy nie znają prawa²⁸. W tym miejscu zaznacza się zbieżność nauki Pawła ze stoickimi doktrynami prawa natury, które nie przyjmowały poglądu, że prawo stanowione jest koniecznym źródłem poznania treści „złotej reguły”. W innym miejscu Paweł stwierdził: „Jeśli jednak pozwolicie się prowadzić duchowi, nie znajdziecie się w niewoli Prawa”²⁹. Tak oto „duch”, pojmowany przez Pawła podobnie do greckiej *pneumy*, jest w stanie zastąpić prawo także i wobec ludzi wierzących w Boga³⁰.

„Złota reguła” w interpretacji Pawła otwiera długą drogę rozwoju katolickiej myśli prawa natury, po której kroczył m.in. Tomasz z Akwinu. Interpretacja „ducha” przez Apostoła, w sensie stoickiej *pneumy*, inicjowała ideologię ruchów mistycznych, w natchnieniu poszukujących „nowej Ewangelii”, tak jak to czynił Joachim z Fiore³¹. Stała się ona podwaliną ideową dla ruchów epoki reformacji. W czasach Pawła oznaczać mogła jednak co najwyżej rezygnację z tych przykazań *Starego Testamentu*, które znane są każdemu człowiekowi z jego natury. W doktrynie stoików prawa natury tkwiły immanentnie we wszechnaturze pojmowanej na wzór panteistyczny. W koncepcji Pawła, podobnie jak w całym chrześcijaństwie,

24 *Ewangelia według św. Marka*, 12, 31.

25 *Ewangelia według św. Mateusza*, 7, 12; *Ewangelia według św. Łukasza*, 7, 31.

26 Problem genezy wypowiedzi Pawła o prawie natury należy do zagadnień spornych. A. T. Erhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Tübingen 1959, t. 2, s. 38, powołując się na scho-lię do Hipolita, podtrzymuje tezę, że Paweł pozostawał pod wpływami Eurypidesa.

27 *List do Rzymian*, 13, 9.

28 *Ibidem*, 2, 14-15.

29 *List do Galatów*, 5, 18.

30 Por. P. O. Cullemann, *Paradosis et Karios. Le probleme de la tradition dans le paulinisme*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses” 1950/30, s. 25.

31 Por. K. Grzybowski, *Państwo i prawo...*, s. 83.

natura rozumiana jako przyroda wypisała swe prawa w sercu człowieka mocą transcendentnego Boga.

ŹRÓDŁA I ISTOTA

Według Pawła istnieje dualizm źródeł poznawania prawa natury. Prawo natury dla Żydów (*Lex Mosis*) spisane zostało w *Starym Testamencie* odtwarzającym słowo boże. Jego źródłem jest sam Bóg. Ale prawo natury poznać może każdy człowiek „idąc za naturą”, i wtedy sam człowiek staje się jego źródłem. Tak oto ewangeliczne źródło poznawania prawa natury, obejmujące tylko Żydów, nie jest jedyną możliwością poznawania jego treści. Mogą je już poznawać wszyscy ludzie, zarówno poganie, jak i chrześcijanie. Gdy dla pierwszych wynika ono jedynie „z natury”, dla drugich spisane zostało nadto w formie boskich przykazań. Paweł mówi zatem o prawie natury nie tylko w sensie prawa Mojżeszowego, lecz także w sensie treści Dekalogu, powszechnie znanej i obowiązującej, mimo że spisany on został w zasadzie dla Żydów.

Zatem także poganie związani są nakazami Dekalogu. Także pogan obciąża wina przekraczania nakazów Dekalogu, chociaż na innej podstawie. Jest to podstawa sumienia ludzkiego „oskarżającego” lub „uniewinniającego” człowieka w faktycznych jego poczynaniach. Ujmując to zwięźle: według Pawła najbardziej istotne nakazy prawa natury znane są za pośrednictwem sumienia wszystkim ludziom, bez względu na to, czy są poganami, Żydami czy chrześcijanami. Sumienie jest przeto niezawodnym i obejmującym całą ludzkość źródłem poznawania treści prawa natury.

Pluralizm źródeł poznawania prawa natury - prawo Mojżeszowe i sumienie - rodzi pewne trudności z określeniem jego istoty i miejsca wśród różnych rodzajów norm postępowania ludzkiego. Jeżeli przyjmiemy, że źródłem prawa natury jest prawo Mojżeszowe w sensie prawa stanowionego, jego istota sprowadza się do jakiegoś bliżej nie sprecyzowanego rodzaju norm prawnych. Jeśli przyjmiemy, że źródłem prawa natury jest sam człowiek, który jakieś normy poznał, ale sam ich nie stworzył, wtedy istota prawa natury wyraża się w szczególnego rodzaju normach moralnych o większym lub mniejszym zabarwieniu religijnym.

Zaznaczyć przy tym należy, że jest to interpretacja raczej obca antycznej myśli społecznej, która nie rozgraniczała jeszcze w zasadzie norm prawnych od norm moralnych. Sam człowiek, charakteryzowany na gruncie nauki Pawła jako źródło poznawania prawa natury, może też być ukazywany w sensie „natury człowieka” pojmowanej biologicznie bądź jako podmiot słuchający „głosu sumienia”. W pierwszym przypadku istota prawa natury sprowadza się do szczególnego rodzaju ko-

nieczności przyrodniczej. W drugim prawo natury przybiera postać pobudek postępowania o charakterze intelektualno-psychologicznym³².

KONTEKST SPOŁECZNY

Z podobnej natury wszystkich ludzi, wyposażonych w podobnym stopniu w sumienie, wynika Pawła zasada naturalnej równości społecznej. „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie”³³. Zasada to nienowa. Głosili ją już niektórzy sofisci, a jeszcze bardziej wyraźnie stoicy. W apostołstwie Pawła, podobnie jak u stoików, mogła ona wyrażać przekonanie o potrzebie braterstwa ogólnoludzkiego i konieczności przewycięzania istniejących wówczas podziałów społecznych.

Istnieją jednakże wypowiedzi Pawła, w których wzywa on poddanych do posłuszeństwa władcom. W szczególności wzywał niewolników do ulegania swym panom: „Každy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te które są, zostały ustanowione przez Boga”³⁴. Zważywszy jednocześnie, że Paweł postuluje uzgodnienie treści władzy z regułami prawa naturalnego, trudno jednoznacznie przesądzić o konserwatywnej lub postępowej funkcji społecznej jego wypowiedzi o prawie w stosunku do systemu niewolniczego³⁵.

Paweł powiązał w swych wypowiedziach o prawie wątki różnych doktryn społecznych, okazując się przy tym zręcznym taktykiem - misjonarzem. W cytowanym już fragmencie *Listu do Rzymian* splotły się ściśle treści filozoficzno-religijnej moralistyki żydowskiej z treściami zróżnicowanej wewnętrznie moralistyki stoickiej. Nałożyły się tam na siebie wątki myśli etycznej i prawnej - normy postępowania o autonomicznym i heteronomicznym charakterze. Wydaje się, że splot ten jest dość typowym odzwierciedleniem epoki synkretyzmu, w której działał i głosił swoje poglądy Paweł. Zręczność taktyczna Pawła - misjonarza polega na tym, że będąc gorącym zwolennikiem idei prawa natury, znajdował dla niego wyznawców zarówno wśród Żydów, jak i pogan.

32 *Ibidem*, s. 96 i n.

33 *List do Galatów*, 3, 28; *List do Rzymian*, 10, 12; *Pierwszy List do Koryntian*, 12, 13.

34 *List do Rzymian*, 13, 1.

35 W. Kornatowski sądził, że „Pawłowy nakaz posłuszeństwa niewolników wydany został ze względu na przekonanie o konieczności zniesienia tej instytucji”, *Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, s. 128.

Rozdział siódmy

AUGUSTYN

ZAŁOŻENIA TEOLOGICZNE

Augustyn¹ (353-430) należy do najwybitniejszych przedstawicieli myśli chrześcijańskiej. Urodzony z ojca poganina i matki chrześcijanki wyróżniał się bogactwem doświadczeń życiowych, uwieńczonych w końcu sakrą biskupa Hippony. Jego filozofia prawa stała się głównym ogniwem na długiej drodze przechodzenia od klasycznej myśli starożytności do chrześcijańskiej myśli średniowiecza. Modyfikując znacznie tę wcześniejszą, utrwałała na wiele stuleci tę późniejszą. Zasadnicza modyfikacja polegała na przyjęciu teologicznych podstaw filozoficznych dla rozważań o prawie. W rezultacie powstała szczególna jurysprudencja teologiczna, zawierająca w sobie rozwiniętą doktrynę prawa naturalnego.

Za pośrednictwem neoplatoników przejął Augustyn od Platona koncepcję idei i na niej oparł swoje rozważania prawne². Idee platońskie uznawał za pierwotne formy rzeczy i zjawisk, w szczególności prawa, odznaczające się wiecznością, niezmiennością i trwałością. Sądził, że Bóg wzorował się na ideach, kiedy tworzył swoje wielkie dzieło - wszechświat. Idee też miały stanowić doskonały wzór dla boskich rządów wszechświatem. Odnaczając się wieczną niezmiennością, mogły służyć porządkowaniu tego, co zmienne. Ogarniające swoim uniwersalnym zasię-

1 O wydaniach bardzo licznych pism por. W. Kornatowski, *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, s. 277-281. Do ważniejszych opracowań doktryny prawa naturalnego Augustyna należą m.in.: N. Giorgianni, *Il concetto del diritto e dello stato in Sant'Agostino*, 1951; R. Paciorkowski, *Chrześcijaństwo w apologetycznej myśli św. Augustyna*, Poznań 1952; G. Garrielli, *Aspetti della filosofia giuridica, politica e sociale di S. Agostino*, b.m.w. 1957; H. A. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York 1963; P. Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley and Los Angeles 1967; V. Bourke, *Voluntarism in Augustine's Ethico-Legal Thought*, „Augustinian Studies” 1970, vol. I; A. H. Chroust, *The Fundamental Ideas in St. Augustine Philosophy of Law*, „The American Journal of Jurisprudence” 1973, vol. 18; R. F. Meagher, *An Introduction to Augustine*, New York University Press 1978.

2 Augustyn, *De diverso quaestionibus*, 83, 46. Cytaty z pism Augustyna przytaczam według *Patrologia cursus completus, Pars latina*, wydanych przez X.J.P. Migne'a, Paryż 1881.

giem intelektualnym cały wszechświat, mogły służyć dążeniem do uporządkowania wszystkiego, co istnieje we wszechświecie. Utożsamianie uporządkowania z boskością przenosiło zasięg kategorii idei również na samego Boga. Kategoria idei konstytuuje filozoficzne podstawy doktryny prawa naturalnego Augustyna.

Według jego doktryny Bóg jest wzorem wszelkiej doskonałości. Pytał przeto: gdzie indziej moglibyśmy wyobrazić sobie ideę, jeśli nie w duchu Boga? Bóg przecież nie szukał wzorów poza własnym duchem, kiedy tworzył rzeczy; mniemanie przeciwne byłoby bezbożnictwem. Wszystkie wzory - idee tworzenia wszystkiego, co istnieje, zawarły się w duchu boskim. Ponieważ wszystko, co zawiera się w duchu boskim, jest wieczne i niezmienne, także idee jako przejaw boskiego ducha są wieczne i niezmienne. Filozoficzne założenia teologicznej doktryny prawa natury Augustyna wywodzą się wyraźnie z teizmu monistycznego. Twierdził on, że idee są przejawem myśli Boga; ich wieczność i niezmiennność uzasadniał przynależnością do ducha boskiego. Poznanie Boga zależy - utrzymywał - nie od bytu rzeczy, lecz byt rzeczy jest uzależniony od poznania Boga. Twierdzenie to dopuszczało woluntarystyczną interpretację prawa natury na gruncie odległej zasadniczo od woluntaryzmu platońskiej koncepcji idei.

Przyjęcie platońskiej koncepcji idei przez Augustyna nie prowadziło go jednak do greckiego intelektualnego idealizmu. Dążył on bowiem do równoczesnego uwzględniania elementów intelektualnych (racjonalnych) i woluntarnych w rozważaniach nad prawem. Z pewną dozą słuszności mówić nawet można o prymacie woli nad intelektem w filozofii biskupa Hippony. W świetle bowiem jego filozofii sam akt poznawania uruchamiany jest przez wolę. Przeto w tym sensie treść intelektualna poznania jest rezultatem działania woli. W konsekwencji oceny moralne wiązały z aktami woli, gdyż w nich dostrzegał korzenie dobra i zła³. Gdy w świetle greckiego intelektualizmu wola zawsze kroczyła za intelektem (*omnis malus ignorans*), zgodnie z myślą Augustyna wola charakteryzuje się autonomicznością. Wola nie poddaje się żadnemu przymusowi, a w szczególności nie ulega zbyt łatwo perswazjom intelektu. Dlatego też wola jest dobrem samoistnym, mimo że może zwracać się ku złu. Zarówno w procesie poznawania, jak i działania praktycznego wola kreuje sens istoty człowieczeństwa. (*Voluntas est quippe in omnibus {motibus} imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt*)⁴.

3 Interpretację myśli Augustyna w duchu skrajnego woluntaryzmu zaprezentował zwłaszcza O. Zänker, *Das Primat des Willens über den Intellekt bei Augustin*, Berlin 1907.

4 Augustyn, *De Civitate Dei*, XVI, 6.

Szczegółową analizę woli powiązał Augustyn z obszernym teologiczno-metafizycznym systemem myślowym, który rozwijał w polemice z Pelagiuszem. Przede wszystkim z niespotykaną w myśli chrześcijańskiej zaciekłością zwalczał idee przewagi woli człowieka nad wolą boską, będącą podstawą filozofii Pelagiusza. Augustyn wiązał wszelką wolę z boskością, przez co unicestwiał niemal zupełnie wolność woli człowieka. W świetle jego wywodów pierwotny grzech Adama sprawił, że naturę ludzką obciążyla grzeszność pozostawiająca człowiekowi wolność czynienia zła. Natomiast wolność czynienia dobra wynika dla człowieka z boskiej łaski. Nie może być takiej zasługi człowieka, która by była w stanie uwarunkować łaskę boską; łaska boska jest wolnym darem Boga dla człowieka, niczym nie uwarunkowanym. Jeśli nie wszystkich ludzi obdarzył Bóg łaską, to dlatego, że nie pragnął zbawienia wszystkich. Już od zarania dziejów jednych kierował ku zbawieniu, innych zaś ku potępieniu. Na pytanie, dlaczego tak uczynił, mogła istnieć tylko jedna odpowiedź Augustyna: ponieważ tak chciał.

PRAWO I PORZĄDEK

Rozważania Augustyna o prawie rozproszone są w wielu jego dziełach i listach. Najpełniej wyraził je w *De Civitate Dei*. Było to ostatnie i zarazem najwybitniejsze jego dzieło. W odróżnieniu od dotychczasowych doktryn myśli patrystycznej zawierało także głęboką analizę prawa natury. Przede wszystkim autor dzieła wprowadził w nim ideę dwóch państw - „państwa bożego” (*civitas dei*) i „państwa diabła” (*civitas diaboli*). Poprzez to rozróżnienie pogłębił jeszcze rysującą się już przed powstaniem jego doktryny przepaść między bezwzględną sprawiedliwością boską a względną sprawiedliwością ludzką. Idea rozróżniania dwóch wiecznych i wrogich sobie pierwiastków dobra i zła oparta została na wątkach filozofii manichejskiej. Od manicheizmu różni się podporządkowaniem państwa diabła państwu bożemu. W państwie bożym porządki są doskonałe, w państwie diabła obciąża je niedoskonałość. Bóg toleruje istnienie *civitas diaboli*, ponieważ pragnie sprawdzić przy jego pomocy skłonności ludzkie. Ludzie, żyjąc w „państwie ziemskim” (*civitas terrena*), w którym przeplatają się porządki państwa bożego i nieporządki państwa diabelskiego, mogą wybierać jedno lub drugie. Gdy ci, którzy wybierają porządki państwa bożego, wyróżniają się miłością wzajemną, ci, którzy skłaniają się ku porządkom państwa diabła, znamionują się samolubstwem (*amor sui*)⁵.

5 Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1955, s. 349 i n.

Augustyn utożsamiał „prawo” i „porządek”, uznawał je za synonimy. Zasięg pojęcia porządku rozciągał na cały wszechświat. Przypisywał porządkowi cechy normy fundamentalnej, regulującej istnienie i zmiany wszechświata. Porządek określał mianem „harmonii wewnętrznej” wszechświata i poszczególnych jego składników. Porządek oznaczał, według niego, rodzaj wewnętrznego „pokoju” wzajemnego rzeczy, istot i ludzi, uwzględniającego ich miejsce we wszechświecie, właściwości gatunkowe i przypisane im cele. Sądził, że istnienie takiego „pokoju” jest w ostatecznym rozrachunku „cichym uporządkowaniem”. Porządek jest zatem zarówno harmonijnym współistnieniem, jak i współoddziaływaniem każdej części wszechświata z określonymi, innymi jego częściami⁶. Na tej zasadzie każda część wszechświata otrzymuje to, co się jej należy z racji boskiego postanowienia.

Analizując „wewnętrzny porządek natury” charakterystyczny dla wszechświata, biskup Hippony dostrzegał w uporządkowaniu sens moralny. Wysnuwał go z przekonania, że to, co nie jest „właściwym porządkiem”, nie może być w ogóle nazwane porządkiem⁷. Właściwy porządek polega zwłaszcza na porządkowaniu tego, co podrzędne, niższe, ludzkie, temu, co nadrzędne, wyższe, boskie. Racjonalne działania człowieka są zarazem moralne tylko wtedy, gdy oparte są na obserwacjach porządku wszechnatury. We wszechnaturze zaś to, co ludzkie, podporządkowane boskiemu, niższe - wyższemu, cielesne - duchowemu, doczesne - wiecznemu. Obserwacje i naśladowanie przez człowieka porządku wszechnatury toruje mu drogę do Boga. Uporządkowane działania człowieka to zarazem akceptacja fundamentalnej normy wszechświata - porządku. W ten sposób za pośrednictwem człowieka cały wszechświat nabiera jakby moralnego sensu. Moralne *universum* obejmuje podstawowe nakazy określające stosunek człowieka do innego człowieka, rzeczy, istot, wszechświata, Boga.

Utożsamiając za starożytną tradycją filozoficzną prawo z porządkiem, jedno i drugie sytuował we wszechświecie. Można zauważyć, że wyprowadzał etymologicznie termin *lex* (prawo) od *legere* (czytać) albo *elegere* (wybierać, wybierać to, co sprawiedliwe)⁸. Jakkolwiek snuł niekiedy rozważania o prawie „w ogóle”, w zasadzie dążył do ścisłego rozgraniczenia poszczególnych rodzajów prawa. Od szkół stoickich przejął trypartycję prawa na prawo wieczne (*lex aeterna, lex divina*), prawo naturalne (*lex naturalis*) i prawo doczesne albo stanowione (*lex temporalis*).

6 Augustyn, *De Ordine*, I, 10, 28.

7 Augustyn, *De Libero Arbitrio*, I, 8, 18.

8 Augustyn, *Quaestiones in Heptateuchum*, III, 20.

PRAWO WIECZNE

Według Augustyna istota prawa wiecznego jest „boskim rozumem i wolą Boga nakazującego postępowanie zgodne z naturalnym porządkiem i zakazującego jego naruszania”⁹. Naturalny porządek, stanowiący treść prawa wiecznego, jest porządkiem boskim, przenikającym wszechnaturę. Bóg, tworząc wszechnaturę, uporządkował jej składniki na różnych szczeblach, od ziemi aż po niebo, od rzeczy widocznych do niewidocznych, od istot śmiertelnych do nieśmiertelnych. Prawo wieczne potwierdza spójność wszechnatury w czasie i przestrzeni. Jest ono wyrazem szczególnego piękna wynikającego z uporządkowania. Porządek wszechnatury przejawiający się w prawie wiecznym polega na stopniowym i ciągłym przechodzeniu od szczebli niższych poprzez wyższe do najwyższych, by schodzić znowu od najwyższych poprzez wyższe do najniższych. Piękno porządku praw wiecznych jest pochwałą doskonałości Boga.

Prawo wieczne jest i musi być przede wszystkim wieczne. Wpisano jego treści do natury człowieka wówczas jeszcze, kiedy przebywał w raju. Człowiek powinien okazywać nakazom prawa wiecznego bezwzględne posłuszeństwo, ponieważ jest ono wyrazem najwyższej mądrości boskiej (*summa sapientia*). Prawo wieczne, tożsame z rozumem Boga, przejawia się za pośrednictwem jego woli (*voluntas dei*) nakazującej zachowanie naturalnego porządku wszechświata. Jest ono dla ludzi trwałym, wiecznym drogowskazem wśród trudności doczesnego życia. Posłuszeństwo człowieka prawu wiecznemu sprawia, że osiąga on szczęście, czerpie z wolności i nie potrzebuje prawa stanowionego. „Godzi się więc duszom czystym poznać wieczne prawo, lecz nie godzi się o nim sądzić”¹⁰.

Prawo wieczne jest i musi być niezmiennie. Jest i musi być niezmiennie, bowiem ostatecznie jego źródłem jest mądrość i wola wszechpotężnego Boga. Niezmiennność źródła prawa wiecznego odnosi się do wszystkiego, co istnieje. Prawo wieczne niezmiennie tworzy i utrzymuje porządek naturalny i zarazem moralny. Wysublimowana racjonalność porządku naturalno-moralnego ustanawia prawa wieczne, niezmiennie podstawy dla wszelakiego normowania¹¹. W szczególności prawo wieczne kreuje ostateczne fundamenty dla niezmiennych prawd o wszech-

9 Augustyn, *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, 27.

10 *Ibidem*, XXII, 22.

11 Augustyn, *De Libero Arbitrio*, I, 6, 15.

świecie, z których wynikają normy prawa naturalnego i doczesnego prawa stanowionego.

Prawo wieczne jest i musi być powszechne - obejmuje swoim zasięgiem wszystko, wszędzie i zawsze. Powszechność prawa wiecznego jest potwierdzeniem uniwersalności mądrości boskiej (*sapientia universalis*), obejmującej całą wszechnaturę¹². Prawo wieczne, usytuowane hierarchicznie najwyżej pośród rodzajów prawa, porządkuje wszystkie stopnie wszechnatury także przy pomocy stojącego od niego niżej prawa naturalnego i jeszcze niżej usytuowanego prawa stanowionego. Obejmując wszystko, określa także treści porządku moralnego we wnętrzu człowieka i zewnętrzne wobec niego porządki ziemskie. Podlegają mu istoty racjonalne i nieracjonalne, zachowania dobre i złe, bezgrzeszne i grzeszne. W odróżnieniu od istot racjonalnych, dobrych i bezgrzesznych, istoty nieracjonalne, złe i grzeszne, nie są świadome swego podporządkowania prawu wiecznemu.

Definiując prawo wieczne jako normy wieczne, niezmiennie i powszechne Augustyn nazywał je „boskim rozumem i wolą Boga”¹³. W ten sposób podkreślał współlistnienie dwóch stron prawa wiecznego - racjonalnej i woluntarnej. Z jednej strony utożsamiając je z rozumem, intelektem, mądrością Boga, uznawał prawo wieczne za najbardziej ukształtowany „przykład” porządku, harmonii i unormowania. Prawo wieczne to boskie rozumienie tego, jak wszystko w swej jednostkowości powinno być zorganizowane, aby mogło osiągać własne cele naturalne. Z drugiej strony, uznając je za synonim woli boskiej, nadawał mu cechy boskiego nakazu. Połączenie w Bogu tego, co racjonalne, z tym, co woluntarne, kreuje sens prawa wiecznego.

Strona racjonalna prawa wiecznego została także podkreślona przez biskupa Hippony przy pomocy idei „rozumu wiecznego” (*ratio aeterna*). Rozum wieczny rezyduje we wszystkich składnikach wszechnatury jako specyficzna ich „natura wewnętrzna” albo „porządek wewnętrzny”¹⁴. To poprzez naturę albo porządek wewnętrzny niezliczalnych składników wszechnatury przejawia się jako prawo wieczne. Ogólny sens prawa wiecznego wszechnatury nabiera konkretnego sensu w określonych jej składnikach. Harmonijne współlistnienie wszystkich składników wszechnatury potwierdza działanie rozumu wiecznego za pośrednictwem prawa

12 Augustyn, *De Vera Religione*, XI, 21.

13 Augustyn, *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, 27, 28.

14 Augustyn, *De Ordine*, I, 10, 28.

wiecznego. Ponad tym wszystkim i jednocześnie w ramach tego wszystkiego stoi Bóg, który zawiera w sobie najwyższą doskonałość rządzącego wszechnaturą.

Rozważania o prawie wiecznym i rozumie wiecznym powiązał Augustyn z ideą najwyższego, samoistnego, niezmiennego dobra (*summum bonum, ipse bonum, incomutabile bonum*)¹⁵. Nadając tak pojmovanemu dobru zakres powszechny, pragnął przesyć porządek i prawa wieczne wszechnatury treścią moralną. Wszystko, co pozostaje w zgodzie z prawem wiecznym i rozumem wiecznym, pozostaje także w zgodzie z dobrem. Dobro to zarazem prawda i w szczególności prawda o omnipotencji boskiej. Tożsamy z dobrem najwyższym, samoistnym i niezmiennym Bóg jest *bonus omnis boni* i *veritas omnis veritas*. Ostateczny sens moralny działalności człowieka zawiera się nie w jego wolności indywidualnej, lecz w zgodności ludzkich zachowań z prawem wiecznym realizującym najwyższe dobro.

PRAWO NATURALNE

Prawo naturalne w interpretacji Augustyna jest uczestnictwem prawa wiecznego w rozumnej naturze człowieka. Prawo naturalne to „prawo racjonalne” (*lex rationis*) i zarazem naturalne prawo moralne (*lex naturalis moralis*)¹⁶. Prawo wieczne jest normą uniwersalną, prawo naturalne zaś poszczególną jego formą zapisaną w sumieniu, sercu, duszy, czyli racjonalno-emocjonalnym wnętrzu natury człowieka. Z tego względu prawo naturalne może być także nazywane „prawem intymnym” (*lex intima*), ponieważ wszczepione zostało w najgłębsze tajniki natury ludzkiej¹⁷. Świadomość człowieka, że posiada we własnym wnętrzu normy dobra, prawości i sprawiedliwości, staje się dla niego ważnym imperatywem moralnym - powinnością poznawania i rozumienia samego siebie. Oto dlaczego człowiek powinien poszukiwać Boga, prawa wiecznego i prawa naturalnego nie w wymyślonych niebiosach, lecz w świadomości siebie samego.

Prawo wieczne objawia się w naturze ludzkiej jako porządek obiektywny. Prawo naturalne jest subiektywnym przejawem porządku obiektywnego. Człowiek odczytuje obiektywne nakazy prawa wiecznego przy pomocy subiektywnych zdolności racjonalnych i emocjonalnych realizowanych za pośrednictwem moralnej siły woli. Odzwierciedlające subiektywnie to, co obiektywne, prawo naturalne funkcjo-

15 Augustyn, *De Trinitate*, VIII, 5, 8.

16 Augustyn, *Epistola*, C1, VII, 3, 18.

17 *Ibidem, passim*.

nuje jako podstawowa miara historycznie zmiennych praw stanowionych, zarówno pisanych, jak i niepisanych. Prawo naturalne jest szczególnym łącznikiem między prawem wiecznym i prawem doczesnym, między porządkami wszechnatury i porządkami ludzkimi.

Już w momencie narodzenia człowieka Bóg zapisał w jego naturze fundamentalne nakazy prawa naturalnego. Z tego względu są one znane lub mogą być poznane przez wszystkich ludzi zdolnych do rozumnej autorefleksji. Przeto nikt, żaden człowiek, nawet poganie, niewierzący i złoczyńcy nie mogą się osłaniać nieznaną nieznajomością prawa naturalnego¹⁸. Ludzka świadomość wrażliwości moralnej nigdy nie może być całkowicie uśpiona. Przenikające całą wszechnaturę nakazy boskiego prawa wiecznego nakłaniać muszą także wszystkich ludzi do odczytywania w sobie treści moralnych. Gdy w naturze ludzi wierzących, dobrych i prawych wewnętrzny głos prawa naturalnego jest silny i wyraźny, w naturze pogan, niewierzących i złoczyńców jest słaby i mglisty.

Nie istnieją przeto aż tak wielcy złoczyńcy, którzy zatraciliby zupełnie „poczucie sprawiedliwości”¹⁹. Moralna świadomość przypomina ludziom nakazy prawa wiecznego, zaś światło ich rozumu odsłania treści prawa naturalnego. Gdy dobro łączy się ze sprawiedliwością posiadającą charakter czegoś naturalnego, zło wiąże się z niesprawiedliwością należącą do tego, co nienaturalne. Augustyn rozróżniał sprawiedliwość bezwzględną i sprawiedliwość względną. Sprawiedliwość bezwzględna odzwierciedla rozum i wolę boską, przejawiając się poprzez prawo wieczne i prawo naturalne. Sprawiedliwość względna natomiast tworzy szczególnie grunt dla doczesnego prawa stanowionego. Sprawiedliwość bezwzględna kreuje treści prawa naturalnego, zawierające się w dwóch głównych zasadach. Pierwsza zasada, nakazująca oddawać każdemu należne (*suum cuique tribuere*), powiązana została ściśle z kategorią dobra najwyższego i wspólnej użyteczności²⁰. W intencjach biskupa Hippony miałyby ona zmierzać do przyznawania każdemu człowiekowi należnego mu z jego natury miejsca i roli zarazem w uniwersalnym i ziemskim porządku. Druga natomiast zasada jest przypomnieniem znanej już wcześniej, zwłaszcza Pawłowi, „złotej reguły”: „postępuj tak, jak chcesz, by wobec ciebie postępowano”²¹.

18 Augustyn, *De Sernone Dei in Monte*, II, 9, 32.

19 Augustyn, *De Trinitate*, XIV, 15, 21.

20 Augustyn, *Die Diversis Quaestionibus*, LXXXIII, 31, 1.

21 Augustyn, *Epistola*, CLVII, 3, 15.

PRAWO DOCZESNE

Prawo wieczne jest niezmiennym i absolutnym źródłem dla prawa doczesnego, ale za pośrednictwem prawa naturalnego. Prawo doczesne nie może uchodzić za sprawiedliwe, jeśli nie zostało wywiedzione z prawa naturalnego, związanego z kolei z prawem wiecznym jako najwyższym źródłem wszelkiej praworządności i sprawiedliwości. Mądry i kierowany dobrem prawodawca zawsze uzgodni swoje prawo z nakazami prawa naturalnego, a poprzez nie i prawa wiecznego. Prawa doczesne nie uzgodnione z prawem wiecznym to prawa niezgodne z prawem naturalnym, niesprawiedliwe, nie zasługujące na obowiązywanie i obywatelskie posłuszeństwo. Człowiek dobry i sprawiedliwy w myśl prawa wiecznego, zawartego w prawie naturalnym, nie potrzebuje prawa doczesnego, niezbędnego dla powściągnięcia ludzi złych i niesprawiedliwych. Prawo doczesne stało się koniecznością dlatego, że ludzie nie przestrzegali nakazów ani prawa wiecznego, ani prawa naturalnego. Według przypuszczeń Augustyna, za czasów patriarchów nie było jeszcze prawa doczesnego. Drogę do prawa doczesnego wytyczył Bóg, dyktując *lex divina* Mojżeszowi na górze Synaj²².

Przyczyny ustanowienia prawa doczesnego wynikały z ludzkich inklinacji do zła, niesprawiedliwości i grzechu. Potrzeba ustanowienia prawa doczesnego wzrosła, gdy prawo wieczne i prawo naturalne ulegały coraz bardziej zniekształceniu w umysłach ludzkich, a ich znajomość podupadała. Wraz z upadkiem moralnym człowieka prawo wieczne i prawo naturalne były wypierane z serc i umysłów ludzkich, zaś ustanowienie praw doczesnych stawało się koniecznością. Prawa doczesne były promulgowane przez ludzi dla ludzi w celu utrzymania porządku moralnego i prawnego. Promulgowanie prawa doczesnego po wcześniejszym ustanowieniu praw wiecznych i praw naturalnych doprowadziło do nieoczekiwanych rezultatów. Dzięki prawu doczesnemu prawo wieczne i prawo naturalne zyskały dodatkowe poparcie autorytetu i władzy świeckiej. Prawa te poprzez ich wprowadzenie do realiów społecznych zostały jakby wzmocnione przez prawo doczesne; także ich miejsce w hierarchii praw przesunęło się korzystnie.

Prawo doczesne, jeśli było zgodne z prawem wiecznym i prawem naturalnym, stworzyło większe szanse aktualizacji nakazów tych ostatnich. Nie przeczy temu nawet pluralizm, rozbieżność i zmienność różnych systemów prawnych w historii ludzkości. Z jednej bowiem strony z ogólnych nakazów prawa wiecznego i prawa naturalnego można wysnuwać ogromną różnorodność systemów prawa doczesne-

22 Augustyn, *Enneratio in Psalmum*, 57, 1.

go. Z drugiej zaś strony pluralizm, rozbieżność i zmienność systemów prawa doczesnego może potwierdzać konieczność ich uzgodnienia z nakazami prawa wiecznego i prawa naturalnego. Mówiąc inaczej: prawa doczesne nie uzgodnione z prawem wiecznym i prawem naturalnym skazane są na zmienność i krótkotrwałość obowiązywania. Nadto Augustyn zauważał, że główna funkcja prawa doczesnego polega na ochronie pokoju i porządku w stosunkach międzyludzkich. Nie jest natomiast jego bezpośrednią funkcją powtarzanie treści moralnych zawartych w prawie wiecznym i prawie naturalnym²³.

Augustyn dostrzegał uwarunkowania prawa doczesnego przez prawo naturalne i prawo wieczne. Podkreślał także istniejące między nimi różnice. Celem prawa wiecznego jest wieczne, pozaziemskie życie człowieka. Celem prawa doczesnego jest utrzymywanie zmiennych porządków w społecznościach ziemskich. Cel prawa naturalnego wyczerpuje się we wspieraniu własnych celów konkretyzujących cele prawa wiecznego. Człowiek przestrzega nakazów prawa wiecznego i prawa naturalnego dobrowolnie, kierując się miłością do Boga. Przestrzeganie prawa doczesnego opiera się z reguły na stosowaniu przymusu państwowego. Wprawdzie niedoskonałe prawo doczesne jest zmienne w czasie i przestrzeni, ale ostateczne granice tej zmienności wyznacza doskonałe prawo wieczne.

INSTYTUCJE PRAWA NATURALNEGO

Twórcze życie Augustyna upłynęło w czasach wielkiego przełomu historycznego. Był to schyłek epoki opartej na niewolnictwie. Na arenę dziejową wkraczały nowe ludy, które w dalszej przyszłości miały kształtować oblicze Europy feudalnej. Odpowiednio do nowych potrzeb zmieniały się doktryny społeczne owych czasów. Augustyn był wybitnym ich przedstawicielem. Z jednej strony bronił teologii chrześcijańskiej przed atakami manicheizmu i pelagizmu. Z drugiej zaś sformułował prawnonaturalną doktrynę społeczną, dobrze dostosowaną do jego czasów. Pragnął przy jej pomocy osiągnąć pokój w trzech głównych dziedzinach stosunków międzyludzkich - rodzinnej (*pax domestica*), państwowej (*pax civilis*) i międzynarodowej (*pax terrena*).

Pozostający w ramach uniwersalnego porządku boskiego człowiek wyposażony został nie tylko w intelekt, ale i „naturę społeczną”. Natura ta skłania człowieka

23 Augustyn, *De Libero Arbitrio*, I, 5, 13, 31.

do nawiązywania kontaktów z innymi ludźmi i tworzenia potrzebnych mu instytucji społecznych i politycznych, odpowiadających nakazom prawa naturalnego.

Institucja rodziny jest historycznie pierwszym owocem działania prawa naturalnego, odzwierciedlającego społeczną naturę człowieka. Odpowiadająca nakazom prawa naturalnego rodzina służy rozmnażaniu i wychowywaniu ludzi. Jest organizmem społecznym sprzyjającym rozwijaniu cnót moralnych, a zwłaszcza miłości, opiekuńczości i pokory. Rodzina jest także załącznikiem pozostałych instytucji prawnonaturalnych, przede wszystkim państwa²⁴.

Wyrastające z rodziny państwo jest „wielością istot ludzkich zespolonych w jedność więzami społecznymi”, tworzącymi porozumienie i podporządkowanie tym samym prawom²⁵. Dobrze urządzone państwo ziemskie, jako twór prawnonaturalny, jest strukturą polityczną równoważącą prawo do rządzenia z obowiązkiem posłuszeństwa władzy będącej posłannictwem boskim. Sprawowanie władzy obciąża władców obowiązkiem służenia, a nie panowania (*servire non dominare*). Państwo ziemskie, zabezpieczające porządek i pokój społeczny, powinno uzgadniać swoje doczesne prawa z prawem naturalnym i prawem wiecznym²⁶. Prawa doczesne nie odpowiadające takim warunkom mogą skłaniać obywateli do oporu wobec władzy.

Augustyn dociekał przyczyn niewolnictwa i sformułował jego oceny prawnonaturalne. Niewolnictwo uważał za rodzaj zbiorowej kary dla rodzaju ludzkiego, za jego upadek moralny w Adamie. Oceniał je jako instytucję zaprzeczającą pierwotnej równości i wolności społecznej ludzi. Porządek naturalny domaga się wolności, toteż Bóg stworzył człowieka wolnym. Człowiek nie potrafił właściwie korzystać z przyznanej mu wolności. Popęłił grzech spychający go do stanu niewolnictwa odpowiedniego dla grzesznika. Grzesznik zawsze pozostanie niewolnikiem; jeśli nie innego człowieka, to swoich własnych przywar. Niewolnictwo jako kara za grzech jest instytucją naturalną, moralnie sprawiedliwą i społecznie pożyteczną. Augustyn, nie dostrzegając jeszcze możliwości zupełnego zniesienia niewolnictwa, zmierzał przynajmniej do pocieszenia ludzi szlacheckich, a pozostających w zniewoleniu. Wyjaśniał, że „człowiek szlachecki, choćby nawet był niewolnikiem, zostaje wol-

24 Augustyn, *De Civitate Dei*, XIX, 16.

25 Augustyn, *De Civitate Dei*, XIX, 13, 1.

26 Augustyn, *De Libero Arbitrio*, 1, 6, 15.

ny; zły zaś, choćby i na tronie, jest niewolnikiem i to nie jednego człowieka, lecz - co gorsza - niewolnikiem tylu panów, ile ma w sobie wad"²⁷.

Biskup Hippony, jako zwolennik równości w stosunkach międzyludzkich, był rzecznikiem wspólnoty własności. Rozwijając uzasadnienia przewagi własności społecznej nad własnością prywatną przypominał dobre tradycje pierwszych gmin chrześcijańskich przekazane w *Dziejach Apostolskich*. Krytykując bogactwo związane z instytucją własności prywatnej, wywodził ją z doczesnych praw stanowionych. Wykazywał, że z nakazów prawa naturalnego wynika instytucja własności wspólnej. Był przekonany, że własność wspólna jest lepszą, wyższą, bardziej moralną i godną człowieka formą rozwiązywania stosunków własnościowych w państwie ziemskim. Jednocześnie był realistą nie dostrzegającym jeszcze szansy zaprowadzenia wspólnoty własności w czasach mu współczesnych. Pocieszał przeto ubogich, że w narodzeniu i śmierci zrównywani są bogaci i biedni.

Nade wszystko cenił Augustyn pokój. Było to zrozumiałe w jego czasach zakłócanych licznymi wstrząsami wojennymi. Pokój, zabezpieczający porządek naturalny, wysnuwał z nakazów prawa naturalnego i prawa wiecznego. Wojnę oceniał zdecydowanie negatywnie jako pogwałcenie porządku naturalnego, źródło wszelkiego zła i nieszczęść. Jednakże w *Dyspucie z Faustusem Manichejczykiem* rozróżniał wojny sprawiedliwe od wojen niesprawiedliwych (*bella iusta et iniusta*). Wojny sprawiedliwe wymuszać może niesprawiedliwość przeciwnika, zwłaszcza w przypadkach konieczności obrony. Trudniej znajdować wojny sprawiedliwe wśród wojen zaczepnych. Ale i tam można je wyszukać, zwłaszcza w zakresie wyrównywania krzywd i naprawiania wyrządzonych szkód. Jednakże wszelkie wojny, nawet sprawiedliwe według prawa doczesnego, zasługują na odrzucenie z punktu widzenia prawa naturalnego i wiecznego.

ZAGADNIENIA SPORNE

W doktrynie prawa naturalnego Augustyna rysuje się pewne niezdecydowanie, wywołujące wśród interpretatorów wiele namiętnych sporów. Niezdecydowanie to można ująć w formie pytania : czy prawo naturalne jako transkrypcja prawa wiecznego w człowieku jest emanacją rozumu w sensie neoplatońskim, czy też jest dziełem woli boskiej? Jakkolwiek oba człony tej alternatywy znajdują swoich zwo-

27 Augustyn, *De Civitate Dei*, 4, 3.

lenników²⁸, wydaje się, że jednoznaczna odpowiedź nie jest możliwa. Według Augustyna bowiem prawo naturalne to „*ratio divina vel voluntas Dei*”, a więc rozum boski czyli wola boska. Nie rozstrzygnął on tej alternatywy zdecydowanie na korzyść któregoś z członów. Wątpliwości pozostały bez wyjaśnienia ze strony samego myśliciela.

Niekiedy przyznawał Augustyn prymat czynnikom racjonalnym, innym razem zaś wolicjalnym. Polemizując z Pelagiuszem na temat wolności woli dowodził, że cudzołóstwo nie dlatego jest złe, że jest zakazane przez prawo, lecz dlatego jest zakazane przez prawo, ponieważ jest złe²⁹. W tym przypadku treść racjonalna prawa naturalnego została wysunięta przed jego treść woluntarną. W innym jednakże miejscu znajdujemy stwierdzenie myśliciela, że nie jest grzechem to, co nie zostało przez Boga zakazane³⁰. Przeto w konsekwencji nikt nie może być obciążony naganą, jeśli nie narusza nieistniejącego zakazu³¹. Tutaj więc zakaz, jako przejaw woli w treści prawa naturalnego, stał się pierwotną przesłanką w argumentacji Augustyna.

Kiedy rozgorzała średniowieczna polemika między zwolennikami racjonalizmu, nominalizmu a uniwersalizmu w myśli prawnonaturalnej, niezdecydowana interpretacja Augustyna sprawiała wiele trudności. W jego doktrynie prawa naturalnego występują obok siebie zasadniczo w zgodzie obie możliwości - racjonalistyczna i woluntarystyczna. Dążył on do zharmonizowania antycznej tradycji racjonalistycznej z wyłaniającym się wówczas woluntaryzmem, znanym z tradycji myśli średniowiecznej. Gdy pierwsza pomagała mu pochwalać mądrość boską, druga podkreślała wszechpotęgę woli boskiej. Stanowisko Augustyna legło u początków wielkiego sporu o pierwszeństwo rozumu lub woli, zajmującego uwagę wielu późniejszych myślicieli prawnonaturalnych. Spór rozstrzygnięto dopiero w wielkich systemach późnej scholastyki; sam przedmiot sporu zarysował Augustyn.

28 W. Kornatowski dowodził np., że Augustyn „przeszedł [...] zdecydowanie na płaszczyznę woluntaryzmu, zrywając z dawnym greckim intelektualizmem”. *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna*, s. 40.

29 „non sane ideo malum est, quia vetatur lege; sed ides vetatur lege, quia malum est”, Augustyn, *De Libero Arbitrio*, I, 3, 6.

30 „namque nec peccatum erit, si quid erit, si non divinitus, jubetur, ut non sit”. Augustyn, *De Baptismo Parvulorum ad Marcelinum*, liber 2, XVI, 23.

31 „nemo vituperatione vel damnatione dignus est aut non contra vetitum faciens aut quod non potest non faciens, omne, autem peccatum vel vituperandum est damnandum”, Augustyn, *De Dabus Animabus*, XI.

Rozdział ósmy

TOMASZ Z AKWINU

AKWINANTA I POPRZEDNICY

Tomasz z Akwinu (1255-1274) zapisał się w historii doktryny prawa naturalnego wkładem oryginalnym, który zapewnił mu trwałą w nich pozycję. W jego rozważaniach prawnonaturalnych¹ krytyczna literatura tematu² wyodrębnia kilka problemów istotnych z punktu widzenia historii chrześcijańskiej myśli prawa naturalnego. Wśród nich zaś szczególnie problematykę pojęcia prawa i jego rodzajów, związku prawa naturalnego z poszczególnymi rodzajami prawa, istoty prawa naturalnego, treści prawa naturalnego, poznawalności prawa naturalnego i katalogu instytucji społecznych opartych na prawie naturalnym.

Oryginalność koncepcji prawa naturalnego Tomasza zaznacza się już wtedy, kiedy zestawimy ją z koncepcją Augustyna. Cechą znamionną koncepcji prawa naturalnego Augustyna był woluntaryzm. Jednocześnie nie lekcewał on elementów intelektualnych w rozważaniach nad istotą prawa naturalnego. Intelektualizm ten o greckim rodowodzie zachował w koncepcji Augustyna żywotność w postaci ele-

-
- 1 Podstawowym dziełem Tomasza zawierającym rozważania prawnonaturalne jest *Summa teologiczna*. O wydaniach tego dzieła i innych pism Tomasza por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1968, s. 319 i n. Oparłem się na tekście *Summy teologicznej*, tłumaczonym przez Dominikanów angielskich 1911-1925, t. 22, przedrukowanym w 1948 r. w Nowym Jorku. W latach 1948-1967 opublikowano 30 tomów *Opera omnia Sancti Thomae Aquinatis*, Torino - Roma.
 - 2 Obszerną bibliografię opracowań doktryny prawnej przygotował A. Utz, *Etique sociale*, t. 2, Freiburg, 1961. Z ważniejszych opracowań m.in. S. Mystkowski, *Idea prawa naturalnego w starożytności i u scholastyków*, Warszawa 1928; W. Farrel, *The Natural Moral Law According to St. Thomas and Suarez*, Freiburg 1930, G. Manser, *Das Naturrecht in thomistischer Bedeuchtung*, Freiburg 1944, A. R. Vidley, W. A. Whitehouse, *Natural Law, A Christian Re-consideration*, London 1946; Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1949, E. Wolf, *Rechtsgedanke und biblische Weisung*, Tübingen 1951; O. Lottin, *Le droit naturel chez St. Thomas d' Aquin et ses prédecesseurs*, Brège 1951; J. Keller, *O katolickiej teorii prawa natury*, „Euhemer” 1964, nr 3; K. Grzybowski, *Katolicka doktryna prawa natury*, „Etyka” 1970, nr 6; Th. Gilby, *The Political Thought of Thomas-Aquinas*, Chicago 1973.

mentów filozofii neoplatonizmu. W doktrynie Tomasza natomiast, w odróżnieniu od Augustyna, wpływ greckiego intelektualizmu zaznaczył się bardziej wyraźnie. Należy podkreślić, że Augustyn ulegał intelektualizmowi arystotelesowskiemu, co też wpływało na odmienność ich koncepcji prawnonaturalnych.

Uważany za nauczyciela Tomasza Albert Wielki w sprawach teologicznych sięgał do twierdzeń Augustyna, a w sprawach filozofii do Arystotelesa. Po tej też drodze poszedł jego uczeń, Tomasz, osadzając swoją chrześcijańską koncepcję świata na gruncie arystotelesowskiej metafizyki. Daleko idąca recepcja filozofii Arystotelesa, przystosowanej przez Tomasza do potrzeb chrześcijaństwa, wywarła poważny wpływ na jego koncepcję prawa naturalnego. Po pierwsze, intelekt zdobył znowu przewagę nad wolą w rozważaniach nad istotą prawa naturalnego, a grecki intelektualizm nad woluntaryzmem Pawła i Augustyna w doktrynie prawa naturalnego. Po drugie, recepcja teleologicznego pojęcia natury Arystotelesa, ale interpretowanego już w świetle chrześcijańskim, pozwoliła Tomaszowi na ściśle powiązanie idei prawa naturalnego z naturą człowieka.

ISTOTA PRAWA

Znamienną dla średniowiecznej doktryny alternatywę - rozum czy wola określiła istotę prawa - znajdujemy już na samym początku rozważań Tomasza nad prawem naturalnym. Zmierając do sprecyzowania pojęcia prawa stwierdza on: „Prawo jest pewnego rodzaju regułą i miarą czynów, regułą i miarą, które prowadzą daną osobę do spełnienia określonego czynu, lub też ją od spełnienia jakiegoś równie określonego czynu odwodzą. Mówi się bowiem *lex*-ustawa od *ligando* - wiązanie, gdyż wiąże (zobowiązuje) do pewnego postępowania. Otóż regułą i miarą czynów ludzkich jest rozum, gdyż on to jest pierwszą zasadą (*primum principium*) ludzkich czynów³. Tak więc Tomasz dał jednoznaczną odpowiedź określając istotę prawa przez rozum. Ponieważ tylko rozum może być regułą i miarą, przeto prawo, jako rodzaj reguły i miary, musi być rozumne. Określenie istoty prawa poprzez wolę prowadzi do bezprawia, a nie prawa. Bóg nie chce niczego, co nie znajduje podstawy w jego rozumie. Zatem wola jest jedynie środkiem, przy pomocy którego rozum realizuje swoje cele⁴.

3 *Summa...*, I qu 90, 1; O różnicach między „*lex*” a „*ius*” por. Cz. Martyniak, *op. cit.*, s. 9.

4 *Summa...*, II, Iqu 17, 1.

W ramach tak rozumianego prawa mieści się prawo naturalne powiązane z prawem wiecznym, ludzkim i boskim. Podział prawa dokonany przez Tomasza obejmuje prawo istniejące samo przez się (*per se*) i prawo istniejące przez uczestniczenie (*per participationem*). Samo przez się istnieje prawo wieczne (*lex aeterna*). Przez uczestniczenie istnieje prawo naturalne (*lex naturalis*), prawo ludzkie (*lex humana seu lex positiva*) i prawo boskie (*lex divina*). Nawiązuje więc w zasadzie Tomasz do stoicko-augustyńskiej trypartycji prawa.

Według Tomasza prawo naturalne istnieje przez uczestniczenie prawa wiecznego w rozumnej naturze człowieka. Z tego względu wyjaśnienie istoty prawa naturalnego powinno być poprzedzone wyjaśnieniem istoty prawa wiecznego. Istotę prawa wiecznego określał Tomasz na wzór Augustyna, jako prawo wyrażające plan boskich rządów światem⁵. Zgodne z prawem wiecznym rządy Boga opierają się na ideach bytujących w jego rozumie, a będących prototypami wszystkiego, co istnieje⁶. Prawo wieczne to boski porządek świata określający miejsce i cele poszczególnych rzeczy odzwierciedlanych w umyśle boskim. Idea boskiego porządku panującego w świecie leżała u podstaw całej myśli społecznej średniowiecza. W doktrynie Tomasza powiązana została ściśle z arystotelesowską metafizyką. Wychodząc z tych racji Tomasz dowodził, że Bóg wszczepił prawo wieczne całej naturze, utożsamianej z przyrodą jako jej zasada działania, i dlatego każda rzecz zmierza do urzeczywistnienia zgodnej z nim formy. „Natura” określonej rzeczy, wedle Tomasza kroczącej śladami Arystotelesa, jest jej ideową formą, a więc doskonałą postacią, do której dąży każda rzecz.

Podobnie też jak Arystoteles, Tomasz nie znał jeszcze znamiennej dla późniejszej myśli społecznej rozdzialeniu rzeczywistości od wartości, bytu od powinności⁷. Według Akwinanty byt jest przesycony wartością, a wartość mieści się w bycie tak, że oba te pojęcia można stosować zamiennie (*ens et bonum conveniuntur*)⁸. Byt pozbawiony wartości byłby niedoskonałą formą rzeczywistości - „leniwą egzystencją”⁹. Podobnie jak rozwój od potencji do aktu jest celowo ukierunkowany urzeczywistnianiem się formy, tak i wszelkie postacie bytu przejawiają naturalną skłonność do wartości, czyli dobra.

5 *Summa*, II, 1 qu 91, 1.

6 *Summa*, II, 1 qu 93, 1.

7 Por. H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerichtigkeit*, s. 58.

8 *Summa...*, II, 1 qu 18, 3.

9 *Summa...*, II, 1 qu 93, 6.

Naturalną skłonnością do urzeczywistniania wartości albo dobra obdarza wszystkie rzeczy prawo wieczne. Ale to uczestnictwo wszystkich rzeczy w prawie wiecznym jest zróżnicowane. Stworzenia pozbawione rozumu uczestniczą w prawie wiecznym nieświadomie poprzez immanentne zasady działania¹⁰. Natomiast ludzie uczestniczą w nim nie tylko poprzez takie zasady działania, lecz także przy pomocy swojego rozumu. Dlatego też ludzie są podporządkowani prawu wiecznemu dwojako. Po pierwsze, poprzez właściwości, które posiadają wspólnie ze wszystkimi stworzeniami, czyli skłonności naturalne (*inclinaciones naturales*). Po drugie, poprzez rozum, czyli to, co uwypukla specyficzną naturę ludzką.

PRAWO NATURALNE

W doktrynie Tomasza prawo naturalne określane jest trojako i dopiero łączne rozpatrywanie tych określeń daje właściwy jego sens. Pierwsze, podstawowe określenie ukazuje związek między prawem naturalnym i prawem wiecznym¹¹. Drugie opiera się na rozróżnieniu rozumu teoretycznego zmierzającego do prawdy, od rozumu praktycznego skierowanego w stronę dobra. Podstawową zasadą rozumu teoretycznego jest teza: nie można jednocześnie czegoś twierdzić i temu przeczyć. Podstawową zasadą rozumu praktycznego i zarazem naczelną normą prawnonaturalną jest nakaz: dobro należy czynić, a zła unikać. Określenie trzecie wreszcie wskazuje istotę prawa naturalnego w *inclinatio naturalis* albo nawet *naturalis appetitus*, podkreślając nie tylko normatywny, ale i socjologiczny składnik prawa naturalnego¹².

Pierwsze określenie wskazuje, że prawo naturalne jest intelektualnym uczestnictwem rozumnego stworzenia - człowieka w prawie wiecznym. Jeśli Tomasz stwierdza, że uczestnictwo to może być dwojake - bierne lub czynne, to prawo naturalne jest uczestnictwem czynnym, polegającym na znajomości i przestrzeganiu prawa wiecznego przez człowieka, w odróżnieniu od uczestnictwa biernego, polegającego na prostym wykonawstwie prawa wiecznego właściwym światu istot pozbawionych rozumu. Z racji tego uczestnictwa prawo wieczne posiada wartość dla rozumnej natury - człowieka. „Podstawową myśl Tomasza można by streścić, jak następuje: działać zgodnie z prawem naturalnym to po prostu zachowywać wier-

10 *Summa...*, II, 1 qu 93, 6.

11 „participatio legis aeternae in rationali creatura”, *Summa...*, II, 1 qu 91, 2.

12 *Summa...*, II, 1 qu 91, 2.

ność faktu bycia - człowiekiem - wobec realizacji celów człowieka jako realizacji zamierzeń Boga”¹³.

Prawo naturalne nie jest więc oderwane od prawa wiecznego. Jest uczestnictwem człowieka w prawie wiecznym. Tak pojmowanemu prawu naturalnemu podlega zarówno rozum, jak i wola człowieka. Rozum przejawia właściwą człowiekowi skłonność do poznawania dobra, wola zaś zmierza do jego osiągnięcia. Rozum określa cele zgodne z naturą (istotą) człowieka, wola jest środkiem ich realizacji. Prawo naturalne rozumiane jako udział (*participatio*) prawa wiecznego w człowieku pozwala mu odróżnić dobro od zła. Stanowi ono część prawa wiecznego wszczepioną przez Boga w rozum człowieka. Jest czynnikiem wytwarzającym w człowieku skłonność do postępowania zgodnego z zasadami prawa wiecznego. Istota rozumna - człowiek wyróżnia się naturalną skłonnością do postępowania w myśl nakazów prawa wiecznego. Wynika stąd wniosek, że rozum ludzki nie jest w doktrynie Tomasza, w odróżnieniu od koncepcji niektórych przedstawicieli szkoły natury, pierwotnym i ostatecznym źródłem prawa naturalnego, lecz tylko pośrednikiem między nakazem prawa wiecznego a wolą ludzką.

Prawo naturalne trwale pozostaje w człowieku o tyle, o ile jest on istotą rozumną - jest więc jego *habitus*. Ale rozum człowieka nie zawsze trafnie odkrywa jego nakazy - i o tyle jest prawo naturalne *actus*. Prawo naturalne jako *habitus* jest całokształtem najwyższych zasad prawa wiecznego tkwiących w człowieku trwale jako rodzaj stanu. Może się ono w określonej chwili ujawnić w konkretnym działaniu człowieka jako akt rozumu i wtedy staje się *actus*. Prawo naturalne zaszczone człowiekowi przez Boga poznaje człowiek równocześnie z rozwojem swojego rozumu. Pojmuje je tym lepiej, im bardziej dojrzały posiada rozum. Jest to poznanie z natury (*naturalite*), ponieważ opiera się na naturalnych władzach poznawczych człowieka. Prawo naturalne nie potrzebuje więc dla swej mocy obowiązującej promulgacji. Zastępuje je zaszczone rozumowi ludzkiemu skłonność do poznawania treści prawnonaturalnych¹⁴.

Według Augustyna prawo wieczne jest jednocześnie subiektywną zasadą prawa naturalnego. Według Tomasza odmiennie: prawo naturalne jest tą częścią prawa wiecznego, która znajduje się w granicach subiektywnych możliwości poznawczych rozumu ludzkiego. Prawo wieczne istnieje obiektywnie, niezależnie od poznania rozumu ludzkiego, ale byt prawa naturalnego zasadza się na owym pozna-

13 A. G. von Melsen, *Nauki fizykalne a etyka*, Warszawa 1970, s. 56.

14 *Summa...*, II, 1 qu 94, 1.

niu. Ten szczególny charakter prawa naturalnego podkreśla Tomasz w pojęciu *syndresis*, wyrażającym naturalną zdolność poznawania najwyższych nakazów prawnonaturalnych przez człowieka. Mówiąc ściślej - zdolność człowieka do poznawania ogólnych zasad, które stanowią podwalinę rozumu teoretycznego, określa Tomasz terminem *intellectus*. Jeśli zaś te zasady mają zastosowanie do konkretnych czynów ludzkich kierowanych przy pomocy rozumu praktycznego, wtedy posługuje się stosowanym przez szkołę scholastyczną terminem *syndresis*¹⁵. Prawem w ścisłym słowa znaczeniu, czyli normą rozumu, jest tylko prawo naturalne. Prawo wieczne natomiast w tym zakresie, w którym rządzi światem istot pozbawionych rozumu, może być nazwane *lex* tylko w przenośnym sensie (*per similitudinem*)¹⁶

W pojęciu prawa naturalnego Tomasza zaznaczają się dwie tendencje. Z jednej strony rozprawiając o prawie naturalnym pragnął on wykluczyć stworzenia pozbawione rozumu spod tego prawa, z drugiej zaś dostrzegał pewną wspólnotę zależności całego świata od Boga, wyrażającą się w obowiązywaniu prawa wiecznego. Stworzenia nierozumne podlegają prawu wiecznemu, które w tym przypadku trudno określać prawem, skoro do jego istoty należy rozumność. Jeśli prawo naturalne, jako prawo w ścisłym słowa znaczeniu, należy do „natury” człowieka, termin „natura” w określeniu „prawo naturalne” posiada dla Tomasza znaczenie „istoty”¹⁷. Prawo naturalne to prawo wynikające z istoty człowieka. Wyraża ono to, do czego człowiek zmierza z „natury”, to znaczy ze swej istoty. Ale i wszystkie inne rzeczy zmierzają według Tomasza ku dobru i doskonałości, zgodnie z prawem wiecznym. W tym sensie wszystko, co istnieje w świecie, sprowadza on wobec Boga do wspólnego mianownika - prawa wiecznego. „Z tego względu człowiek zawsze stoi na skrzyżowaniu dwóch tendencji w myśli Tomasza: z jednej strony kładzie się nacisk na wyjątkowy sposób, w jaki człowiek musi realizować dobro - on sam bowiem musi określić, co jest dobrem; z drugiej strony to, co jest dobrem dla człowieka, wypływa z jego własnej istoty i jako takie nie podlega jego decyzji. Człowiek nie stwarza swojej istoty. Obydwie tendencje znajdują wyraz w terminie „prawo naturalne” [...]”¹⁸.

15 „habitus principiorum in genere morum”, *Summa...*, II, 1 qu 100, 3.

16 *Summa...*, II, 1 qu 91, 2.

17 *Summa contra Gentiles*, ks. IV, roz. 35 i 41; Por. także komentarz Tomasza do *Metafizyki Arystotelesa*, ks. V, roz. 4.

18 A.G. van Melsen, *op. cit.*, s. 57.

Do istoty prawa naturalnego należy powszechność i niezmienność jego treści. Zasadniczą podstawą powszechności i niezmienności prawa naturalnego jest według Tomasza natura ludzka, zawsze i wszędzie ta sama w swych zasadniczych rysach.

W doktrynie Tomasza powszechność prawa naturalnego posiada dwa aspekty: przedmiotowy i podmiotowy. Problem zasięgu przedmiotowego prawa naturalnego sprowadza się do pytania, czy treść jego nakazów posiada moc obowiązującą we wszystkich konkretnych przypadkach. Natomiast w przypadku zasięgu podmiotowego prawa naturalnego chodzi o rozstrzygnięcie problemu, czy zasady te znane są i stosowane powszechnie. Odpowiedź Tomasza jest wyraźna: w stosunku do podstawowych zasad prawa naturalnego (*prima principia communia*) obowiązuje ono powszechnie zarówno pod względem przedmiotowym, jak i podmiotowym. Natomiast do pewnych zasad szczegółowych (*quaedam propria*), wynikających z zasad podstawowych, prawo naturalne ma zastosowanie do większości przypadków. W pozostałych przypadkach (*ut in paucioribus*) może nie być poznawalne z powodu szczególnych przeszkód, jak np. deprawacja rozumu, namiętność, złe przyzwyczajenia, inne skłonności.

Analogicznie rozwiązał Tomasz problem niezmienności prawa naturalnego. Oto, co pisze on na ten temat: „Zmienność prawa naturalnego może być pojęta dwójako: Po pierwsze, prawo naturalne może otrzymać uzupełnienie [...] wiele rzeczy pożytecznych dla życia ludzkiego zostało do prawa naturalnego dodanych przez prawa boskie i ludzkie. Po wtóre, prawo naturalne mogłoby ulec zmianie przez wyłącznie”: w ten sposób to, co w jego skład wchodziło, przestaje do niego należeć. Należy powiedzieć, że w pierwszych zasadach prawo naturalne jest niezienne; co do przepisów drugorzędnych (*secunda praecepta*), które są niejako wnioskami właściwymi i bliskim z pierwszych zasad (*quae ess quasi quosdam proprias conclusiones propinquas primis principis*), prawo naturalne nie ulega zmianie w taki sposób, iżby w większości wypadków to, co do niego należy, nie zawsze było prawem, lecz może zmieniać się w jakimś szczególnym wypadku albo w jakiejś drobnej liczbie wypadków (*ut in paucioribus*) z pewnych względów szczególnych, które stoją na przeszkodzie zachowaniu takich przepisów, jak to było powiedziane wyżej”¹⁹.

19 *Summa...*, II, 1 qu 94, 5.

POWIĄZANIA PRAW

Określając związek prawa ludzkiego albo prawa pozytywnego (*lex humanitas posita*) z prawem naturalnym, Tomasz stwierdza, że prawo ludzkie zawdzięcza swój byt okoliczności, że rozum człowieka nie może poznać bezpośrednio prawa wiecznego w pełnym jego zakresie, lecz tylko w jego ogólnych zasadach. Przede wszystkim prawo naturalne nie obejmuje szczegółowych nakazów adekwatnych dla konkretnych przypadków²⁰. Dlatego też prawo ludzkie uzupełnia ogólne nakazy przepisów prawa naturalnego albo za pomocą wniosku (*conclusio*) z ogólnych zasad, albo za pomocą bliższego określenia tych ogólnych zasad (*determinatio*). Prawo ludzkie zawiera zarówno elementy trwałe, czerpane z prawa naturalnego, jak i konwencjonalne. Element konwencjonalności dowodzi, że jest ono jednym z możliwych sposobów uregulowania danej sprawy, ale nie jedynym²¹.

Tak więc związki prawa naturalnego z prawem ludzkim są wielorakie²²: prawo ludzkie pochodzi od prawa naturalnego, jego wartość zależy od wartości prawa naturalnego, a nadto zaznacza się podwójna zależność w treści. Zależność pozytywna wyraża się w tym, że prawo naturalne jako część prawa pozytywnego potwierdza i sankcjonuje tę część prawa naturalnego, którą Tomasz określa jako *ius gentium*. Zależność negatywna wyraża się w tym, że część prawa pozytywnego określana jako *ius civile* nie może pozostawać w sprzeczności z prawem naturalnym²².

Prawo ludzkie pozytywne (*lex humanitas posita*), jeśli spełnia powyższe warunki, posiada moc obowiązującą (*ratio legis*) i wiąże sumienie człowieka mu podlegającego²³. Prawo natomiast, które odbiega od prawa naturalnego, nie jest w istocie prawem (nie jest *lex legalis*), lecz wypaczeniem prawa (*legis corruptio*)²⁴. Nie wiąże ono sumienia człowieka. Mimo to, dla uniknięcia chaosu i zamętu społecznego, należy go przestrzegać, pod tym wszak warunkiem, że w niczym nie uchybia prawu boskiemu²⁵.

Prawo boskie zostało człowiekowi dane poprzez objawienie. Jest to więc prawo przez uczestniczenie w prawie wiecznym, ale w wyższy sposób (*altiori modo*) -

20 *Summa...*, II, 1 qu 91, 3.

21 *Summa...*, II, 1 qu 93, 3.

22 Por. Cz. Martyniak, *op. cit.*

23 *Summa...*, II, 1 qu 96, 4.

24 *Summa...*, II, 1 qu 95, 2.

25 *Summa...*, II, 1 qu 96, 3.

poprzez objawienie. Daje ono człowiekowi wewnętrzną pewność, co należy czynić, a czego nie należy. Nakazuje i sankcjonuje akty przeżyć wewnętrznych człowieka wymykające się prawu ludzkiemu. Prawo boskie stawia człowiekowi cel nadprzyrodzony - nadnaturalny²⁶. Istnienie tego prawa jest konieczne dlatego, że sens życia jest nadprzyrodzony. Istnieć muszą przeto reguły, które niezbędne są dla osiągnięcia przez człowieka celu nadprzyrodzonego. Prawo boskie, biorąc swój początek z prawa wiecznego, reguluje stosunki między ludźmi a Bogiem. Zawarte jest w *Starym i Nowym Testamencie*.

Harmonia wewnętrzna systemu prawnego Tomasza wynika z trojakich związków. Po pierwsze, prawo naturalne uzgodnione zostało z prawem wiecznym, ponieważ człowiek nie może tworzyć porządku, który nie odpowiadałby istocie i woli Boga. Po drugie, prawo ludzkie uzgodnione zostało z prawem naturalnym, ponieważ nie powinny one kłócić się ze sobą; w przeciwnym przypadku miałyby miejsce *poena naturalis*. Po trzecie, harmonia ta wynika z dwustronnego uzupełniania się Ewangelii i rozumu dzięki powszechnej *analogia entis*, gwarantującej jedność zróżnicowanych praw²⁷.

TREŚĆ PRAWA NATURALNEGO

Treść prawa naturalnego określa Tomasz krocząc po dwojakiej drodze: śladami filozofii Arystotelesa i zgodnie z teologią chrześcijańską, łącząc oba punkty widzenia²⁸.

Krocząc śladami filozofii Arystotelesa sięga Tomasz do teleologicznej metafizyki, a przede wszystkim do teleologicznego pojęcia natury w sensie całej przyrody. W myśl tej metafizyki wszelka aktywność w naturze ma miejsce z uwagi na cel, który uznawany jest za dobro (*ratione boni*). Także zmysłowym popędem i świadomej działalności człowieka przyświecają określone dobra²⁹. Dla chrześcijanina dobrem jest zbawienie, prawo naturalne zaś jest środkiem umożliwiającym osiągnięcie tego dobra jako celu³⁰. Człowiek „normalny”, w sensie arystotelesowskim, pragnie osiągnięcia ludzkich celów, a jako chrześcijanin zbawienia wiecz-

26 *Summa...*, II, 2 qu 57, 2.

27 Por. E. Wolf, *Das Problem der Naturrechtslehre*, Karlsruhe 1959, s. 67 i n.

28 Por. K. Grzybowski, *Katolicka doktryna prawa natury*, s. 98 i n.

29 *Summa...*, II, qu 8, 1; 77, 2.

30 *Summa...*, II ac, 88, 2; 88, 14; 147, 4.

nego. Człowiek „normalny” znajduje się pod presją konieczności psychologicznej skłaniającej do postępowania zgodnego z prawem wiecznym, gdyż nakazuje mu to jego rozum odczytujący je w formie nakazów prawa naturalnego.

Z uwagi na możliwość pomyłki rozumu dobro może się okazać niekiedy pozorne. Tomasz skłania się zdecydowanie ku intelektualizmowi, podkreślając, że wola zmierza do tego dobra, które jej wskazuje rozum. Przeto wola błądzi tylko wtedy, kiedy błądzi rozum (*omnis malus ignorans*). Dlatego też Tomasz upatruje źródło wolności w rozumie. W jego doktrynie rozum stoi wyżej od woli i jest od niej bardziej szlachetny (*intellectus altior et nobilior volutante*)³¹.

W myśl tezy Arystotelesa - dobro jest tym, do czego dążą wszelkie istoty ze swej natury - definiuje Tomasz treść prawa naturalnego. Zawiera ją w podstawowym nakazie: dobro należy czynić, a zła unikać (*Bonum est faciendum et prosequendum, malum vitandum*)³². Niekiedy wyraża ją w jednoznacznej, według niego, formule - postępuj zgodnie z rozumem (*secundum rationem agere*)³³. Na tych zasadach powinny się opierać, zdaniem Tomasza, wszystkie bardziej konkretne nakazy prawnonaturalne.

Konkretne nakazy prawnonaturalne usiłuje Tomasz wyprowadzić z natury człowieka, wzorując się przy tym na koncepcji Arystotelesa. Według niej wszystko, do czego człowiek posiada naturalną skłonność, rozum pojmuje jako dobro. Dobro bowiem jest tym, co godzi się z naturą człowieka. Zło jest przeciwieństwem tak pojmowanego dobra. Według porządku naturalnych skłonności człowieka do określonych dóbr układa się więc porządek nakazów prawnonaturalnych³⁴. Tak oto, na wzór arystotelesowsko-stoickiej koncepcji prawa naturalnego, „natura” człowieka stała się znowu czymś przypominającym ową różdżkę czarodziejską, dzięki której formalne nakazy prawne można napełniać dość zróżnicowaną materialną treścią³⁵.

Poszukując materialnych treści nakazów prawa naturalnego, opiera się Tomasz na arystotelesowskim określeniu kolejności warstw bytu. Na ich podstawie rozróż-

31 *Summa...*, 1 qu 82, 3 i 4

32 *Summa*, II, 1 qu 94, 2.

33 *Summa...*, II, 1 qu 94, 4. Cz. Martyniak za równoznaczną uznaje także formułę „należy żyć w sposób godny człowieka”, *op. cit.*, s. 99.

34 *Summa...*, 1 qi 94, 2; „secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae”.

35 Por. H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, s. 60.

nia kilka stopni naturalnych skłonności ludzkich i wynikających z nich nakazów prawnonaturalnych. Przy czym zaznaczyć należy, że według Tomasza porządek naturalnych skłonności ludzkich określa sens porządku nakazów prawnonaturalnych, ale nie odwrotnie. Rozróżnia on trzy rodzaje naturalnych skłonności ludzkich i trzy rodzaje wynikających z nich nakazów prawnonaturalnych.

Po pierwsze, ze wszystkimi bytami (*substantiae*) dzieli człowiek skłonność do zachowania siebie zgodnie z własną naturą³⁶. Z tego instynktu samozachowawczego człowieka wysnuwa Tomasz prawnonaturalny zakaz samobójstwa i zabójstwa oraz nakaz czuwania nad zdrowiem ciała i duszy.

Po drugie, ze światem zwierząt dzieli człowiek skłonność płciową i pragnie przedłużenia bytu swego gatunku. Z tej skłonności wyprowadza Tomasz prawnonaturalny nakaz małżeństwa i wychowania potomstwa³⁷.

Po trzecie wreszcie, człowiek jako istota rozumna zdradza jemu tylko właściwą skłonność do poznawania prawdy i życia we wspólnocie. Skłonnościom rozumnej natury człowieka odpowiada prawnonaturalny nakaz poszukiwania i mówienia prawdy. W szczególności człowiek posiada naturalne skłonności do poznawania prawdy o Bogu³⁸.

Skłonność do życia we wspólnocie sprawia, że człowiek jest istotą społeczną i polityczną (*naturaliter animal sociale et politicum*)³⁹. Człowiek nie wystarcza sam sobie do życia. Dlatego też z natury swej przyjaźni się z innymi ludźmi (*homo homini amicus et familiaris*). Jest to uzasadnienie nakazu mówienia prawdy, wszak we wspólnocie współżyć można tylko z tym, którego słowom można zaufać⁴⁰. Ze skłonności człowieka do życia we wspólnocie wyprowadza także Tomasz nakaz szanowania godności innych ludzi. Na podstawie nawet tych ogólnych uwag widać wyraźnie, że dla Tomasza, podobnie jak dla Arystotelesa, państwo jest instytucją zakorzenioną w naturalnych skłonnościach człowieka i nie jest produktem grzechu.

36 *Summa...*, I, II, 94, 2.

37 *Ibidem*.

38 *Ibidem*.

39 *Summa...*, II, 2 qu 109, 3; 114, 2; 129, 6.

40 *Summa...*, II, 2 qu 109, 3.

WIELOZNACZNOŚĆ „NATURY”

Nawiązanie przez Tomasza do arystotelesowsko-stoickiej koncepcji prawa naturalnego sprawiło, że nie mógł on uniknąć tych zasadniczych braków, które wynikają z wieloznaczności i małej precyzyjności pojęcia „natury”.

Tomasz posługuje się pojęciem „natura” w niezbyt sprecyzowanym sensie. Najczęściej używa tego pojęcia na oznaczenie „istoty” człowieka jako skłonności naturalnych opartych na rozumie. Ale w innych przypadkach pojęcie „natura” odnosi np. do „stanu naturalnego”, w którym nagość człowieka była prawem naturalnym. Jednocześnie niezbyt rygorystycznie przestrzega i tego sensu. Oto bowiem przekonanie o konieczności noszenia ubrania w czasach, w których żył, także uznaje za nakaz prawnonaturalny.

Tomasz - podobnie jak stoicy - definiuje naturę człowieka jako *animal rationale*. Zaznacza jednak przy tym, że człowiek posiada właściwie dwie natury - rozumną i zmysłową. Z natury zmysłowej bierze swój początek grzech i bezprawie u tych ludzi, którzy nie potrafią powściągnąć natury zmysłowej przy pomocy natury rozumnej⁴¹. Jeżeli przeto nie wszystkie naturalne skłonności człowieka są zgodne w sensie etyczno-prawnym z jego naturą rozumną, lecz tylko czyniące zadość wymaganiom dobra i prawa, pojęcie natury traci tym samym wartość niezawodnego kryterium oceny dobra i zła, zgodności i niezgodności z prawem.

W gruncie rzeczy bowiem nie to, co „zgodne z naturą”, określa konkretną treść dobra, lecz odwrotnie, dobro określa konkretną treść tego, co „zgodne z naturą”. Istnieje więc w doktrynie Tomasza typowe dla myśli prawnonaturalnej *petitio principii* - to, co uważa on za dobro, uznaje za „zgodne z naturą”, aby tak rozumiane „zgodne z naturą” uczynić źródłem poznania dobra.

Przenosząc to na grunt teologii chrześcijańskiej możemy stwierdzić, że uformowany wcześniej system wartości chrześcijańskich uznaje Tomasz za „zgodny z naturą”, aby z takiego pojęcia natury wyprowadzić (tylko pozornie) system wartości chrześcijańskich. Podkreślając w jak decydującym stopniu „zgodność z naturą” określona jest w założeniu przez system wartości chrześcijańskich, można to zilustrować przykładem dziewictwa zaczerpniętym z doktryny Tomasza. Oto mimo sprzeczności dziewictwa z nakazami prawa naturalnego (związany ze skłonnością płciową i pragnieniem przedłużenia bytu swego gatunku) stawia je Tomasz

41 *Summa...*, II, 1 qu, 71, 2.

wyżej niż małżeństwo, ponieważ dobro duchowe posiada w systemie wartości chrześcijańskich wyższość nad dobrem cielesnym⁴².

PRAWO NATURALNE A DEKALOG

Tomasz jako myśliciel chrześcijański poszukiwał treści prawa naturalnego na drodze chrześcijańskiej. Przewodnikiem był w tym dla niego Dekalog, umieszczony w ramach prawa naturalnego. Sądził bowiem, że całą treść Dekalogu można wysnuć wprost z podstawowego nakazu tego prawa⁴³. Dekalog jako zespół wniosków z podstawowego prawa naturalnego zawiera, jego zdaniem, dwojakiego rodzaju nakazy o charakterze prawnonaturalnym. Jedna grupa nakazów reguluje stosunek człowieka do Boga; są to przykazania od pierwszego do czwartego. Druga grupa nakazów, przykazania od czwartego do dziesiątego, reguluje stosunki międzyludzkie. Jedna i druga grupa nakazów składa się łącznie na zespół obowiązków prawnonaturalnych, które człowiek winien zachować względem siebie samego. Obowiązki te sprowadzają się w swej najgłębszej treści do przykazania miłości Boga i bliźniego⁴⁴.

Zaliczenie Dekalogu do prawa naturalnego zakłada, że odznacza się on tymi samymi cechami, które należą do istoty prawa naturalnego, a szczególnie powszechną i niezmienną mocą obowiązującą. Tymczasem *Biblia* opowiada o przypadkach, w których Bóg nakazał działania stojące w rażącej sprzeczności z Dekalogiem i naruszające powszechną i niezmienną moc jego przykazań. Oto - przekazuje *Biblia* - Bóg dał polecenie Abrahamowi, aby złożył ofiarę z Izaaka. Oto polecił On Żydom opuszczającym Egipt, aby zabrali ze sobą majątek egipski. Oto wreszcie Bóg zlecił Ozeaszowi, aby związał się z ladacnicą⁴⁵.

Wokół sprzeczności między różnymi fragmentami tekstu *Biblii* a przykazaniem Dekalogu rozgorzał w średniowiecznej doktrynie prawa naturalnego spór sięgający do samych podstaw filozoficznych chrześcijaństwa. Zaznaczyły się dwa stanowiska teoretyczne - idealistyczne i woluntarystyczne. Istota sporu sprowadzała się do alternatywy: czy korzeni prawa naturalnego należy upatrywać w wiecznych

42 *Summa...*, 2 qu 152, 4.

43 *Summa...*, II, 1 qu 100, 1 i 3.

44 *Summa...*, 1, 2 qu 100 a, 5 ad. 1.

45 Na temat sprzeczności między tekstem *Biblii* a przykazaniem Dekalogu pisze szerzej S. Mystkowski, *op. cit.*, *passim*.

prawach rozumowych, czy też w jednorazowych decyzjach woli Boga, kreujących treść prawa naturalnego dla każdego konkretnego przypadku? Wyrażając to inaczej: czy Bóg dlatego ustanowił prawo naturalne, że wiecznie było ono prawem, czy też dlatego jest ono prawem, że ustanowił je Bóg?

Tomasz opowiada się zdecydowanie na rzecz intelektualizmu. Przeprowadza on następujące rozumowanie: skoro wola Boga jest narzędziem rozumu, a ten jako siedziba wiecznych idei musi być niezmienny, to i wola boska musi być niezmienna. Bóg przeczyłby sam sobie, gdyby uchylał moc obowiązującą praw ustanowionych przez siebie. Dlatego też nie może on udzielać dyspensy od przykazań prawnonaturalnych Dekalogu niezależnie od tego, czy są to nakazy regulujące stosunek człowieka do Boga, czy też stosunki międzyludzkie⁴⁶. Ale to rozumowanie Tomasza odnosi się tylko do podstawowych zasad prawa naturalnego (*praecepta communia*) i nie obejmuje tej jego części, którą uznawał on za zmienną. Tym samym sądzić należy, że Dekalog uznawał za *praecepta communia*. Zauważyć przy tym należy, że Tomasza koncepcja niezmienności przykazań Dekalogu oparta została na platońskiej teorii idei zaczerpniętej za pośrednictwem koncepcji prawa wiecznego.

Ponieważ Tomasz stanął na stanowisku niezmienności przykazań Dekalogu, musiał szukać szczególnego sposobu wyjaśnienia sprzeczności między określonymi fragmentami *Biblii* a prawem naturalnym zawartym w Dekalogu. Znalazł je - jak sądził - w następującym rozumowaniu: Bóg nie zmienił nakazów prawa naturalnego we wspomnianych przypadkach, ale zmienił przedmioty kwalifikujące się w ramy tych nakazów. Po prostu Bóg odmówił własności Egipcjanom, ale przyznał ją Żydom. Dał Ozeaszowi ładacznicę za prawną żonę. Jako absolutny pan życia i śmierci człowieka sprawił, że nakazane przez niego zabójstwo w żadnym przypadku nie mogło być uznane za morderstwo, ponieważ morderstwem jest sprzeczne z prawem (*indebite*) pozbawienie życia człowieka⁴⁷. Przy tym abstrakcyjne nakazy prawa naturalnego wynikające z Dekalogu - nie kradnij, nie zabijaj - pozostały niezmiennione; zachowały się tylko same przedmioty nakazów prawnonaturalnych.

Z Tomaszowym rozwinięciem sprzeczności między *Biblią* a Dekalogiem polemizował Duns Szkot. Dowodził on zwłaszcza, że sam rozkaz Boga dany Abrahamowi niczego nie zmienił w samym przedmiocie kwalifikującym się pod prawnonaturalny zakaz zabójstwa. Zdaniem Szkota miała tu miejsce decyzja woli boskiej

46 *Summa...*, I 19, 7; 21, 1 ad 2; II, 1 qu 100, 8.

47 *Summa...*, II qu, 100, 8; II, 2 qu 104, 4.

jednorazowo wyłamująca się spod powszechnego i niezmiennego zakazu zabójstwa. Szkot uznał ją za oczywisty przypadek dyspensy. Ale i rozwiązanie przez Tomasza obu pozostałych przypadków uznał Szkot tylko za sprytny wybieg. Jego zdaniem bowiem przedmiot nakazu prawnego nie jest obojętną częścią składową norm prawnonaturalnych, lecz konstytuuje ich treść materialną. Dlatego też nie można ich dowolnie zmieniać, jeśli nie ma ucierpieć wartość samej normy. Szkot dowodził, że w przypadkach opisanych miało miejsce naruszenie nakazów prawnonaturalnych z tym tylko zaznaczeniem, że naruszył je nie człowiek, lecz Bóg. Skoro tak, sądził Szkot, to wola Boga także może rozporządzać podstawowymi nakazami prawa naturalnego obok rozumu, a woluntaryzm iść w parze z idealizmem, a nawet zyskiwać nad idealizmem przewagę w tych właśnie przypadkach.

SYNDRESIS I CONSCIENTIA

Materialno-etyczne rozważania Tomasza mieszczą się zasadniczo w ramach arystotelesowsko-stoicko-augustyńskiej myśli prawa naturalnego. Znaczny postęp uczynił on natomiast w przedmiocie subiektywno-moralnego pojmowania doktryn prawnonaturalnych. Jego rozważania w tym względzie oceniane są jako kulminacyjny punkt rozwoju średniowiecznej myśli w kierunku pojęcia natury ludzkiej opartej na wewnętrznej autonomii etycznej. Teorie stoików rzymskich, zwłaszcza teoria sumienia rozwinięta przez Senekę, zbliżyły się do koncepcji autonomii wewnętrznej, uznającej sumienie za ostateczną, subiektywną instancję działania etycznego. Tomasz, przynajmniej w kwestiach zasadniczych, osiągnął ten cel niemal w pełni. Nawiązując do scholastycznej tradycji, rozróżnił w sumieniu dwa elementy pojęciowe: *syndresis* i *conscientia*⁴⁸. Pierwszy z nich pojmował jako wrodzoną rozumowi ludzkiemu zdolność poznawania (*habitus*) podstawowych nakazów prawa naturalnego. Drugi interpretował w sensie przekaznika tych podstawowych nakazów podczas stosowania ich (*actus*) do konkretnych przypadków⁴⁹.

Syndresis nie myli się co do treści podstawowych nakazów prawa naturalnego. *Conscientia* ulega pomyłkom w trakcie ich praktycznej realizacji. *Syndresis* i *conscientia*, składające się na sumienie człowieka, tworzą ostateczną instancję działalności ludzkiej. Zgodność z sumieniem decyduje o wartości subiektywno-moralnej działania człowieka. Zatem nie powinien on wykonywać żadnych nakazów swoich

48 *Summa...*, II, 1 qu 94, 1 ad 2.

49 *Summa...*, I, qu 79, 13.

przełożonych świeckich bądź duchownych, o ile sumienie oceni je jako złe. Wierny raczej powinien narazić się na ekskomunikę, niż wykonać nakaz władzy kościelnej sprzeczny z jego sumieniem wierzącego. Doniosłość autonomii sumienia w doktrynie Tomasza zaznacza się może najwyraźniej w jego koncepcji błędzącego sumienia (*conscientia*)⁵⁰. Nawet błędzące sumienie posiada subiektywną moc wiążącą, o ile błędzi niewinnie. Tomasz nie cofnął się nawet przed wyciągnięciem z takiego przekonania niesłuchanie radykalnych wniosków dotyczących spraw wiary. Oto - wnioskuje on - kto na podstawie niewinnie błędzącego sumienia żywi przekonanie, że wiara w Chrystusa jest rzeczą złą, powinien trzymać się z dala od chrześcijaństwa⁵¹.

Opierając się na koncepcji sumienia Tomasz rozwiązał problem poznawalności prawa naturalnego. Dostrzegając on, że myśl Cyncerona o prawie naturalnym jako wrodzonej idei, której niezajomość nie uwalnia od winy, i słowa Pawła o prawach naturalnych wypisanych w sercu człowieka stwarzać mogły błędne przekonanie o możliwości poznawania prawa naturalnego przez każdego człowieka. Tomasz zerwał z tym poglądem. Snuł rozważania o poznawalności przez wszystkich ludzi jedynie podstawowych nakazów prawa naturalnego. Dopuszczał nadto, nawet w zakresie podstawowych nakazów, możliwość błędów bez winy człowieka w zakresie praktycznego ich stosowania. Natywistyczną ideę Cyncerona o wrodzonych i dlatego znanych każdemu idei prawnonaturalnych odnosił tylko do *principia practica communissima*, zwłaszcza do podstawowego nakazu: dobro należy czynić, a zła unikać. Te wrodzone *principia practica communissima* określał jako *syndressis*⁵².

Tak więc można twierdzić, że Tomasz dopuszczał możliwość błędu w procesie wysnuwania z podstawowych nakazów prawa naturalnego szczegółowych treści, adekwatnych do konkretnych przypadków. Jego zdaniem możliwość ta jest tym większa, im bardziej specyficzny jest dany przypadek i im dłuższy ciąg wywodów się z nim łączy. Zasady te wbudował w arystotelesowską teorię poczytalności, którą przejął i rozwinął⁵³. Warunkiem poczytalności jest, według niego, dobrowolność czynu (*voluntarium*). O ile błąd ogranicza dobrowolność czynu, o tyle uwalnia od winy. Zatem błąd nie do przewyciężenia (*error vincibilis*) uwalnia od winy

50 *Summa...*, 2 qu, 104, 1.

51 *Summa...*, II, 1 qu 19, 5.

52 *Summa...*, I, qu 79, 12; II, 2 qu 47, 6.

53 *Summa...*, II, 1 qu 6.

w zależności od stopnia niedobrowolności. W szczególności można uniknąć celowo spowodowanej niewiedzy (*ignorantia crassa*)⁵⁴.

Późnoscholastyczna teoria etyczna, opierając się na zasadach Tomasza, odróżniała błąd co do faktu od błędu co do prawa. Rozróżnienie to przetrwało jako relikw doktryny prawa karnego.

Pozostaje jeszcze do omówienia problem sankcji, mającej zastosowanie w przypadkach naruszeń nakazów (*praecepta*) prawa naturalnego, które należy - zdaniem Tomasza - wymuszać w imię osiągnięcia naturalnych celów człowieka (brak osiągnięcia owych celów stanowi właśnie treść sankcji). Natomiast w przypadku tych treści prawa naturalnego, które nie są nakazami, lecz tylko radami (*consilia*), odpowiedzialność wyczerpuje się przed trybunałem własnego sumienia. Rozróżnienie *praecepta* i *consilia* przez Tomasza, zachowane w doktrynie katolickiej, miałyby określać granice ingerencji władz w zakresie stosunków regulowanych zasadami prawa naturalnego⁵⁵.

NIEKTÓRE WNIOSKI

Poważne zasługi, jakie położył Tomasz dla rozwoju myśli prawa naturalnego, należy rozpatrywać łącznie z wnioskami, jakie wysnuwał on wobec kacerstwa, niewolnictwa i własności.

Na temat kacerstwa zajął on - rzecz to oczywista - stanowisko ortodoksyjno-chrześcijańskie. Prawo (w sensie uprawnienia) niewinnie błędzącego sumienia odnosił tylko do Żydów i pogan. Odmawiał go natomiast zdecydowanie kacerzom. Sądził bowiem, że wyposażony w łaskę chrztu człowiek nie może już niewinnie błędzić. Odrzucał przymus przyjęcia wiary chrześcijańskiej przez Żydów i pogan, ale wyrażał przekonanie, że kacerze mogą być zmuszeni do przestrzegania tych nakazów, które obiecali przestrzegać przyjmując wiarę⁵⁶. Jeśli zachowują upór w niewierze, to dla ochrony wiary przed zaraźliwym przykładem sąd może ich skazać nawet na karę śmierci⁵⁷.

54 *Summa...*, I qu 6, 6; 19, 6; 76, 2-4.

55 Por. K. Grzybowski, *Katolicka doktryna prawa natury*, s. 100.

56 *Summa...*, II qu 10, 8.

57 *Summa...*, II qu 11, 3.

W istocie Tomasz powrócił do poglądu Augustyna. Jak wiadomo Augustyn początkowo odrzucał wszelki przymus w sprawach wiary, a za jedyną broń do nawracania niewiernych uznawał kazanie. Później jednakże zmienił dość radykalnie swój pogląd. Powołując się na słowa Boga „zmuszaj do wejścia” (*cogite intrare*), bronił on „przymusu sprawiedliwości”. W jej obronie napisał brzemiennie w skutki praktyczne zdanie: „Nie chodzi o to, czy ktoś jest zmuszany, lecz tylko o to, do czego jest zmuszany, czy to coś dobrego, czy złego”⁵⁸. Teza ta wyrażała lekceważenie wolności indywidualnej i subiektywnej wartości przez tego, kto sądzi, że posiadał absolutną prawdę etyczną. Posłużyła ona następnie jako uzasadnienie prześladowań heretyków.

Po liniach myśli Augustyna i Tomasza kroczył także zasadniczo Kalwin. Nawet Rousseau przewidywał dla odszczepieńca od religii państwowej karę śmierci, otwierając tym samym nowożytną erę prześladowań „heretyków państwowych”. Podkreślić przy tym należy, że problem herezji należy do najtrudniejszych problemów etycznych, odciskających swoje ślady nie tylko w historii doktryn prawa naturalnego. Augustyn, Tomasz i Kalwin odmawiali heretykom prawa do powoływania się na niewinnie błędzące sumienie. Kant uzasadniał to przekonanie odmiennie: sędziom heretyków zarzucał brak sumienia. Na kanwie tych skrajnych ujęć narzucać się może wrażenie, że historia myśli prawnonaturalnej wahała się niekiedy w ramach dramatycznej alternatywy: „spalić heretyka” czy „powiesić sędziego heretyków”.

Także Tomaszowe rozwiązanie problemu niewolnictwa daleko odbiega od wyzyn, które osiągnął on w swych prawnonaturalnych rozważaniach dotyczących autonomii etycznej. Swoje stanowisko dotyczące niewolnictwa oparł na dwóch źródłach - nauce ojców Kościoła i doktrynie Arystotelesa. Ojcowie Kościoła, znajdując się pod wpływami doktryny stoików, rozróżniali pierwotne prawo naturalne obowiązujące w raju i gwarantujące wolność wszystkim ludziom oraz wtórne prawo naturalne obowiązujące po grzechu pierworodnym, którego niewolnictwo miało być naturalnym rezultatem. Przejmując wątki arystotelesowskiej doktryny prawa naturalnego Tomasz twierdził, że istnieją ludzie, którzy z powodu słabości ich rozumu, z natury przeznaczeni są do służenia innym, stanowiąc obdarzone duszą narzędzia w rękach ich właściciela.

58 Augustyn, *Epistolae*, 93 (V 16) *ad Vincentinum*, „non esse cogitandum, quod quisque cogitur, sed quale sit illud, quo cogitur utrum bonum et malum”.

Za niewolników z natury uważał Tomasz zwłaszcza ludy pierwotne nie znające pisma i praw pisanych, żyjące w ciemnocie umysłowej na wzór zwierzęcych obyczajów. Pogląd ten, wsparty teorią, że wojny przeciwko poganom są dopuszczalne, gdyż zapobiegają obrażaniu przez nich Boga i złym wpływom na wierzących, dostarczył później ważkich argumentów dla usprawiedliwienia wojen kolonialnych. Mimo że Tomasz formułował przepisy regulujące sytuację niewolników o wiele bardziej łagodnie niż Arystoteles, to i tak pozostawiają one krytyce wiele możliwości. Pamiętać bowiem należy, że nie tylko niektórzy sofisci i stoicy, ale także niektórzy ojcowie Kościoła, jak np. Grzegorz z Nisy, a następnie wielki oponent Tomasza żyjący tuż po nim, Duns Szkot, odrzucali niewolnictwo jako sprzeczne z naturą.

Rozróżnienie pierwotnego i wtórnego prawa naturalnego posłużyło Tomaszowi do uzasadnienia właściwych, jego zdaniem, form własności. Zgodnie z wczesnochrześcijańską doktryną dowodził on, że własność wspólna jest formą naturalną. Ale jednocześnie dodawał, że naturalną tylko przed grzechem pierworodnym, w okresie obowiązywania pierwotnego prawa naturalnego. Po grzechu pierworodnym, w okresie obowiązywania wtórnego prawa naturalnego, prawo to „zanikło” (dla Tomasza) w zakresie formy podziału własności. Dowodził on, że w okresie tym prawo naturalne nie określa pozytywnie zasady podziału własności i nie opowiada się ani za własnością wspólną, ani za własnością prywatną. Własność prywatna nie popada w sprzeczność z prawem naturalnym wtedy, kiedy jest wnioskiem racjonalnym, wynikającym z podstawowych jego zasad dla konkretnych okoliczności⁵⁹. Zgodzić się należy zatem z opinią, że takie ujęcie przez Tomasza zagadnienia własności prywatnej kończy właściwie okres komunistycznych akcentów w doktrynie chrześcijańskiej dotyczących form podziału własności⁶⁰.

59 *Summa...*, II, qu 66, 1.

60 Por. K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, s. 229.

Rozdział dziewiąty

DUNS SZKOT

MIŁOŚĆ I WOLA

Pod wpływem Arystotelesa, Tomasz z Akwinu przyjmował pierwszeństwo intelektu przed wolą w podstawowych zagadnieniach teologicznych, a szczególnie w swej doktrynie prawa naturalnego. Duns Szkot (1265/66 - 1308) przeciwstawił się temu przekonaniu sądząc, że trwałe zharmonizowanie wiedzy i wiary jest niemożliwe. Nawiązując do tradycji augustyńskiej, w centrum swej filozofii i teologii umieścił ideę miłości opartą na idei woli. Broniąc supremacji woli boskiej nad rozumem, głosił woluntaryzm i indywidualizm. Tylko w świetle tego woluntaryzmu i indywidualizmu zrozumiała staje się istota koncepcji prawa naturalnego Szkota¹.

Szkot interpretował treść idei miłości inaczej niż Tomasz. Według Tomasza miłość skierowana jest ku dobru, które wyraża doskonałość formy osoby do niego dążącej. Osiągane dobro potwierdza zgodność działania osoby z istotą rzeczy i jest dla niej doskonałością. W przypadku miłości osoba kochająca dąży do „swojego” dobra, ponieważ w ujęciu Tomasza wszelka miłość wiąże się z osobą kochającą, z jej „ja”². Ważność tej zasady rozciągał on zarówno na miłość zmysłową (*amor concupiscentiae*), jak i miłość duchową (*amore amicitiae*). Twierdził, że miłość istot rozumnych nie może opierać się na miłości jednostronnej (*benevolentia*), lecz wymaga ona miłości wzajemnej (*mutua amatio*), polegającej na rozdziale dóbr między kochającymi się. Również miłość człowieka do Boga opiera się na podobnym

1 Cytując Dunsza Szkota powołuję się na *Opera Omnia*, Paris 1891-1895, będące przedrukiem wydania Waddinga z 1639 r.; Od 1950 r. dzieła Szkota wydaje Państwo Watykańskie: *Joannis Duns Scoti Opera Omnia*, red. C. Balić. Z opracowań por. m.in.: C.R. S. Harris, *Duns Scotus*, t. 1-2, New York 1959; W. Hoeres, *Der Wilde als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München 1962; J. Gałkowski, *Prawo naturalne w ujęciu Dunsza Szkota*, „Roczniki Filozoficzne Towarzystwa Naukowego KUL”, t. 15, 1967, z. 2; *Uwagi o koncepcji prawa naturalnego Jana Dunsza Szkota*, „Roczniki Filozoficzne TN KUL”, t. 18, z.z. 1970; S. Mystkowski, *Idea prawa naturalnego w starożytności i u scholastyków*, Warszawa 1928.

2 *Summa teologiczna*, II, 1 qu 9, 1.

związku człowieka z Bogiem, zapewniającym człowiekowi szczęście³. Człowiek kocha Boga jako podmiot będący przyczyną sprawczą jego szczęścia⁴.

Szkot zerwał z takim odnoszeniem miłości do własnego „ja”, a tym samym z resztkami starożytnego eudajmonizmu. Istotę miłości duchowej dostrzegał w bezinteresowności. „Kocham coś tym bardziej - pisał on - im bardziej oddaje się miłości jego dobra, ponieważ oddanie postępuje za miłością”⁵. Miłość duchowa zawiera pragnienie określonego obiektu ponieważ jest on sam w sobie dobry, podczas gdy miłość zmysłowa wyraża podążanie do obiektu dlatego, że jest on dobry dla kochającego⁶. Miłość pierwszego rodzaju określał Szkot także uczuciem prawości (*affectio justitiae*), zaś drugiego rodzaju uczuciem korzyści (*affectio commodi*)⁷. Uczucie korzyści jest pragnieniem naturalnym (*velle naturale*) wyrastającym z naturalnych skłonności człowieka skierowanych ku temu⁸, co dla niego korzystne na wzór ciężenia ciał ku dołowi⁹. Uczucie prawości jest wyrazem woli człowieka we właściwym sensie tego słowa, rozumianej jako jedyny wyraz „wolnej woli”. Akt wolności zawiera się bowiem w możliwości dążenia do dobra dla niego samego, a nie dla korzyści własnego „ja”. Uczucie korzyści natomiast jest przejawem naturalnej skłonności człowieka związanej z chciwością i kłóci się z wolnością. Wolna jest ta wola, która nie bacząc na uczucie korzyści, tylko dlatego pragnie dobra, że jest ono dobrem samym w sobie (*per se*)¹⁰.

Takie powiązanie miłości i wolnej woli miało zasadnicze znaczenie dla koncepcji prawa naturalnego Szkota. Prowadziło ono zwłaszcza do zerwania wszelkich związków między skłonnościami naturalnymi człowieka i wartościami etycznymi. Oddając skłonnościom naturalnym sferę korzyści, zamykało się im jednocześnie drogę do przesądzenia o treści tego, co etyczne. Wolna wola, zmierzająca do dobra tylko z uwagi na nie samo, rządzi się rozumem na podstawie poznania rozumowe-

3 *Summa...*, II, 2 qu 23, 1.

4 *Summa...*, II, 1 qu 65, 5 ad 1; II, 1 qu 26, 2.

5 *Opus Oxoniense*, III, d. 27 qu i 17.

6 *Opus...*, d. 49 qu 5 n. 3; „actus amicitiae tendit in objectum, ut est se bonum, actus autem concupiscentiae tendit in illud, ut est bonum mihi”.

7 *Opus...*, II, d. 6 qu 2 n. 5; IV, d. - 49 qu 5 n. 3.

8 *Opus...*, III, d. 17 qu i 3.

9 *Opus...*, III, d. 33 qu i 23.

10 *Opus...*, III, d. 17 qu i 3.

go¹¹. W tym sensie zatem akt wolnej woli poprzedzony jest aktem poznania rozumowego. Rozum jest jak gdyby chorążym woli, niosącym światło rozjaśniające jej drogę¹².

INDYWIDUALIZM FILOZOFICZNY

Rodzi się pytanie, dlaczego wola zmierza do określonego obiektu miłości¹³. Według Szkota nie można tego (nawet usiłować) wyjaśnić racjonalnie. Dlaczego wola chce właśnie tego, nie można inaczej wyjaśnić jak tylko tym, że wola jest właśnie wolą¹⁴. Wola stanowi jedyną przyczynę decyzji woluntarnej, jeśli zmierza do określonego obiektu miłości tylko dla niego samego, to nie można tego wyjaśnić w sposób rozumowy. Trudno bowiem wyprowadzić akt miłości z rozumu. Ten brak racjonalnego uzasadnienia woli miłości zastępuje Szkot swoim indywidualizmem filozoficznym, w odróżnieniu od Tomasza, którym tylko w pojęciowym uniwersalizmie dostrzegał przedmiot poznania rozumowego.

Określając miłość jako uczucie wymykające się poznaniu rozumowemu, Szkot nadał określone znaczenie indywidualności. Przede wszystkim podkreślił, że miłość nie odnosi się nigdy do tego, co ogólne, lecz tylko do tego, co jednostkowe. Jeśli zatem uznaje się, że wola miłości jest jednostkowym szlachetnym dobrem duchowym, to i jednostka musi być wyższą formą wobec tego, co ogólne. Bóg stworzył świat nie dlatego, aby istniejące w jego rozumie formy pojęciowe o charakterze ogólnym i wiecznym przekształcić w rzeczywistość, lecz po to, aby zapewnić istnienie istotom zdolnym do miłości¹⁵. Przeto główny zamiar Stwórcy sprowadzał się do stworzenia jednostek¹⁶. Dopiero w indywidualizacji osiągnięta została najwyższa forma rzeczywistości¹⁷. Zasada indywidualizacji nie może być wiązana z samą tylko materią, gdyż nawet Bóg jako byt jednostkowy nie mógłby być odróż-

11 *Opus...*, d. 43 qu 2 n. 2: „voluntas agit per cognitionem intellectualem”.

12 Por. H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, s. 68.

13 *Opus...*, I, d. 6 qu 2 n. 3.

14 *Opus...*, I, d. 8 qu 5 a. 3 n. 24; „quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas”.

15 *Opus...*, III, d. 32 qu i n. 6.

16 *Opus...*, II, d. 3 qu 7 n. 10.

17 *Opus...*, II, d. qu 5 et 6 n. 15: „ultima realitas entis”

niony od jakiegokolwiek jednostki ludzkiej¹⁸. Zasada indywidualizacji jest pozytywnym wyróżnikiem bytu jednostkowego, nadającym rzeczy indywidualność.

Szkot zapoczątkował zdecydowany odwrót od uniwersalizmu filozoficznego datującego się w swych początkach od Platona. Już nie to, co ogólne, lecz to, co indywidualne, uznane zostało za najwyższą formę bytu. Tak oto już w świadomości jednostek schyłku średniowiecza nowożytny indywidualizm rozpoczął swój zwycięski pochód¹⁹.

W świetle tak pojmowanego indywidualizmu rozpatrywał Szkot zagadnienie stosunku woli do rozumu. Dla niego to, co indywidualne, i to co poznawalne²⁰, nie wynika z ogólnych pojęć²¹, tak samo i indywidualna decyzja woli nie daje się wyprowadzić z ogólnych idei rozumowych. Podkreślenie decydującej roli elementu indywidualnego doprowadziło Szkota do przekonania o autonomii woli wobec rozumu, a także do wniosku o niemożliwości racjonalnego uzasadnienia konkretnych decyzji woli. Według niego oznacza to, że wola jest wolna zarówno od wpływu cielesnych skłonności naturalnych, jak i od wskazówek rozumu.

Wolność woli przesądza o tym, że nawet pod względem wartości etycznej stoi ona wyżej od rozumu. Bardziej wartościowa etycznie jest bowiem ta siła, która sprawia, że człowiek staje się dobry²². Trzeba także pamiętać - podkreśla Szkot - że uczestnictwo w najwyższym szczęściu daje nie rozum, lecz wola miłości²³. Także i pod innym względem wola zachowuje prymat nad poznaniem rozumowym, mimo że nie wpływa na trafność poznania rozumowego, niezależnego od woli²⁴. Chodzi o to, że wola określa kierunek poznania rozumowego²⁵, posiadając możliwość od-

18 *Opus...*, II, 3 d. qu 2 n. 2, 4: *Quast in metaph.* VII qu 13 n. 5, 6.

19 O szkole Dunsza w świetle interpretacji katolickiej pisze m.in. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 453 i n.

20 *Opus...*, III, d. 14 qu 3 n. 4.

21 *Opus...*, prol. qu 3 a 7 n. 15.

22 *Reporatata Parisiensia*, IV, d. 49 qu 2, n. 15.

23 *Opus...*, II, 42 qu 4; II, d. 25 n. 22; *Opus...*, IV, d. 7 qu un n. 27.

24 *Opus...*, II, d. 7 qu un n. 27.

25 *Opus...*, II, d. 42 qu 4 n. 5.

wracania uwagi rozumu od pewnych przedmiotów²⁶. W rezultacie więc to nie rozum rządzi wolą, lecz wola rządzi rozumem²⁷.

Wolność woli rzutuje na prawo, które wskazuje, co jest dobrem zasługującym na miłość. Prawo jest normą obiektywną, heteronomiczną wobec woli, której wola powinna się podporządkować, o ile chce ona działać zgodnie z prawem (*ordinate*). Wprawdzie *de facto* wola może przeciwko prawu wykraczać, ale *de iure* jest nim związana. Granice słuszności treści *potentia ordinata* woli zakreśla prawo. Natomiast *potentia absoluta* woli, czyli treść działania *de facto*, może wykraczać poza te granice, aż do działania sprzecznego z prawem (*inordinate*)²⁸.

Według Tomasza potęga Boga (*potentia absoluta*) działa tylko sprawiedliwie, przeto nie wykracza ona poza *potentia ordinata*²⁹. Zatem *potentia absoluta* Boga, pojmowana jako działanie wbrew regułom sprawiedliwości jest tylko fikcyjną możliwością wynikającą z abstrakcyjnego myślenia. Wola Boga zawsze związana jest normami jego sprawiedliwości i dlatego z konieczności mieści się w ramach *potentia ordinata*³⁰. *Potentia ordinata* Boga zakreśla równocześnie granice jego faktycznego działania - *potentia absoluta*.

Szkot zerwał z tym poglądem Tomasza. Sądził, że rozbieżność między *potentia absoluta* i *potentia ordinata* może mieć miejsce tylko w przypadku istot podlegających prawu. Boga nie wiąże jednak żadne wyższe prawo, dlatego też postępowanie jego jest zawsze zgodne z prawem i sprawiedliwością. Nawet gdyby Bóg postępował inaczej, niż to czyni, to stworzyłby przez to tylko inne prawo, ale także *ordinate*. Dlatego też *potentia absoluta* Boga nigdy nie wykracza poza ramy *potentia ordinata*³¹. W Bogu zbiega się pełnia władzy i sprawiedliwości, a sprawiedliwość boża ma taki sam zasięg jak jego absolutna władza³².

Szkot nawiązał tutaj do treści *Listu do Rzymian* Pawła, w którym zawarta jest teza: Bóg działa zawsze sprawiedliwie. Według niej nie jest on związany żadnym

26 *Opus...*, II, d. 6 qu 2 n. 11.

27 *Opus...*, IV, qu 4 ex lat, n. 16.

28 Tak interpretuje poglądy Szkota H. Welzel, *op. cit.*, s. 71.

29 *Summa...*, 1 qu 25, 5 ad 1.

30 *Summa...*, 1 qu 21, 1 ad 2.

31 *Opus...*, I, d. 44 qu un 1.

32 *Reportata Parisiensia*, IV, d. 46 qu 4 n. 98; „iustitia Dei aequa ampla sicut potentata absoluta Dei”.

pierwotnym wobec niego prawem, lecz wszelkie prawa są tworamii jego woli. Prawa te określone są przez wolę Boga w większym stopniu niż przez jego rozum³³. W ślad za Pawłem odrzucił Szkot pytania o zgodność postępowania Boga z prawem jako zupełnie niestosowne. Również niestosowne były dla niego pytania: dlaczego Bóg stworzył świat takim, jakim go stworzył? Dlaczego ustanowił takie właśnie porządki, a nie jakieś inne? Zgodnie z odpowiedzią Szkota wola Boga, który chce właśnie tego i właśnie teraz, jest bezpośrednią przyczyną, poza którą nie należy szukać żadnych innych przyczyn. Dobrze jest tak, jak jest, właśnie dlatego, że Bóg tak chce. Próba określenia przyczyn woli Boga oznaczałaby poszukiwanie przyczyn tam, gdzie ich nie ma w ogóle³⁴. W związku z tym Szkot interpretował na swój sposób teorię idei. Od Augustyna przejął pojęcie idei³⁵ oraz pogląd, że idee poprzedzają każdy akt woli Boga, a nie odwrotnie³⁶. Ale tak pojmowaną naukę o ideach ogranicza on, precyzując stosunek do istoty boskiej i wiążąc ją z woluntaryzmem swojej filozofii.

Precyzując stosunek idei do istoty boskiej Szkot sądził, że są one rodzajem bytu kreowanego przez rozum boski³⁷. W przekonaniu tym kryło się pragnienie, aby te idee, których istnienia Szkot nie negował, wyprowadzać z rozumu Boga, ale podporządkowywać je jego woli.

Dalej sięga drugie ograniczenie, które Szkot wprowadził do swojej teorii idei. Platon rozciągał pojęcie idei zarówno na elementarne treści myślowe, np. białość, słodycz, jak i na twory złożone, np. stół, koń. Szkot odrzucał taki pogląd, rozróżniając „praidee” i twory złożone. Praidee to elementarne treści myślowe, których odrzucenie przeczyłoby logicznej zasadzie niesprzeczności. Z praideami wiązał on wolę Boga, gdyż Bóg chce tylko tego, co jest logicznie możliwe. Tak więc z samego pojęcia „człowiek” wynika, że jest on obdarzony rozumem. Natomiast powiązanie praidei z tworamii opiera się na akcie woli Boga³⁸.

Szkot uważał, że: „Ogólne prawa sprawiedliwego działania ustanawia wola boska, a nie rozum boski poprzedzający akt woli boskiej. W prawach tych bowiem

33 *Opus*, II, d. 7 qu un n. 18.

34 Z bogatych wywodów Szkota na ten temat najbardziej charakterystyczne są: *Opus...*, II, d. 1 2 n. 9; *Opus...*, I, d. 8 qu 5 a. 3 n. 24.

35 *Opus...*, I, d. 35 qu un n. 12.

36 *Opus...*, I, 39 qu un n. 7.

37 *Opus...*, II, d. 1 qu 1 n. 9.

38 *Opus...*, I, d. 39 qu un n. 7; *passim*.

nie można znaleźć żadnych konieczności pojęciowych”³⁹. W ten sposób zajął on stanowisko przeciwne idealistycznej tradycji prawa naturalnego. Zdaniem Szkota: „Wszystko, co znajduje się poza Bogiem, jest dobre dlatego, że Bóg tak chce, a nie odwrotnie, że Bóg to akceptuje, gdyż to jest dobre”⁴⁰.

Taki pogląd Szkota rodzi wątpliwość, czy nie proklamuje on jako źródła prawa czystej samowoli Boga. Powstaje pytanie, co zabezpiecza ludzi przed tym, żeby Bóg nie chciał ich unicestwienia⁴¹. Poszukując odpowiedzi na gruncie teologii Szkot sądził, że istotą Boga jest najwyższe i nieskończone dobro. Według niego Bóg jest dobrocią (*bonitas*) i jedynym dobrem istniejącym samo przez się (*bonum per se*)⁴². Wszystkie inne dobra otrzymują swoją warunkową wartość czerpiąc z dobroci Boga. „Wszelka różnica wartości rzeczy - pisał Szkot - wynika nie z pierwotnych wartości samych rzeczy, które byłyby podstawą pragnienia ich w mniejszym lub w większym stopniu, lecz podstawa ta leży w woli Boga. W zależności od stopnia uznawania przez Niego rzeczy są one dobre, ale nie odwrotnie. I nawet gdyby przyznać, że posiadają one jakąś wartość istotną, tak jak to wyobraża je sobie intelekt, zgodnie z którą musiałyby podobać się rozumnej woli, to jednak pewne jest, że akceptowanie ich wynika z samej woli Boga, bez jakichkolwiek przyczyn leżących u samych podstaw rzeczy”⁴³.

PRAWO NATURALNE

W świetle takiej teorii wartości wyjaśnia Szkot swoje pojęcie prawa naturalnego. Wskazuje, że istnieje tylko jedna podstawowa zasada prawa naturalnego - nakazu miłości Boga nade wszystko. Słuszność tego nakazu wynika - jego zdaniem - z samego pojęcia Boga⁴⁴. Jego treść jest zrozumiała sama przez się i dlatego nie może być błędnie pojęta. Nic nie jest powszechniej znane niż ta właśnie najwyższa zasada praktyczna. Wszystkie pozostałe normy działania są tworem woli boskiej. Tak jak Bóg może działać w określony sposób lub inaczej, tak też może on ustanowić zupełnie inne od obowiązujących prawa jako prawa słuszne. Dla słuszności bo-

39 *Opus...*, I, d. 44 qu un n. 2.

40 *Opus...*, III, d. 19 qu 1 n. 7.

41 Por. H. Welzel, *op.cit.*, s. 74.

42 *Opus...*, I, d. 3 qu 5 n. 14.

43 *Opus...*, III, d. 32 qu un n. 6.

44 *Opus...*, Prol. qu 4 et n. 15.

wiem prawa niezbędną jest akceptacja woli Boga⁴⁵. Tylko dwa ograniczenia krępują wolę Boga: po pierwsze, jego własna dobroć, której zgłębienie przekracza ludzkie zdolności poznawcze, i po drugie, logiczna niemożliwość - Bóg mógł uczynić szczęśliwym Judasza, ale nie kamień na przykład.

Szkot odrzucił pojęcie prawa wiecznego. Dla niego nie prawo, lecz prawodawca - Bóg jest wieczny. Nie zna on poza aktem miłości Boga żadnych czynów „dobrych lub złych w sobie”, których materia *per se sua natura* byłaby dobra lub zła (jak to miało miejsce w doktrynie Tomasza uznającego np. cudzołóstwo i kradzież za czyny złe same w sobie)⁴⁶. Szkot nie uznawał też arystotelesowsko-tomistycznej teorii istoty natury rzeczy, z której wyprowadzono nakazy prawnonaturalne. W jego koncepcji treść nakazów prawa naturalnego nie jest określana przez naturę człowieka. Jego teoria woli charakteryzuje się rozdziałem między niezależnym od woli dążeniem skłonności naturalnych z jednej strony, i wolną wolą duchowej miłości z drugiej strony. Niezależna od woli skłonność naturalna zawsze jest słuszna ze swej istoty. Ale wola duchowej miłości jest etycznie słuszna nie dlatego, że zgodna jest z wolą Boga. Oba dążenia człowieka: to, które kieruje się ku temu, co korzystne, jak i to, które skierowane jest ku temu, co prawe - regulowane są nadrzędną normą, czyli wolą Boga. Ponieważ dążenie do tego, co korzystne, jest nieograniczone, musi być ono powściągnięte przez dążenie do tego, co prawe⁴⁷.

W doktrynie Szkota arystotelesowsko-stoicka tradycja prawa naturalnego utraciła centralną część swoich założeń. Dla tradycji tej „zgodność z naturą” była zasadniczą podstawą określania treści nakazów prawa naturalnego. „Natura” człowieka była źródłem, z którego nakazy prawnonaturalne czerpały swoje materialne treści⁴⁸. Szkot zrywa ten pomost prawnonaturalny wiodący od natury człowieka do treści nakazu. Według niego treść nakazu prawnonaturalnego pochodzi „z góry”, od Boga, a nie „z dołu”, od natury człowieka. Treści tej nie wywodzi on z natury człowieka nawet wtedy, kiedy rozumie ją w sensie istoty człowieka. Z tego też powodu istnieje dla niego tylko jeden podstawowy nakaz prawa naturalnego w sensie ścisłym - nakaz miłości Boga. Nakaz ten wynika jego zdaniem z pojęcia Boga w sposób oczywisty na drodze analizy logicznej wykazującej, że Bóg jest istotą godną najwyższej miłości.

45 *Opus...*, I, d. 44 qu un n. 2.

46 *Summa...*, I, qu 63, ad 4.

47 *Reportata Parisiensia*, II, d. 6 qu 2 n. 10.

48 Tak utrzymuje H. Welzel, *op. cit.*, s. 77.

PRAWO NATURALNE A DEKALOG

Przenosząc to na grunt Dekalogu, Szkot zalicza do prawa naturalnego w sensie ścisłym tylko dwa pierwsze jego przykazania⁴⁹. Co do trzeciego nie daje jasnej odpowiedzi. Wszystkie pozostałe przykazania drugiej tablicy Dekalogu należą, według niego, do prawa naturalnego w szerszym sensie⁵⁰. Rozróżnienie dwojakiego rodzaju prawa naturalnego oparł Szkot na wyodrębnieniu dwojakiego rodzaju bytów. Prawo naturalne w sensie ścisłym powiązał z bytem wiecznym, czyli z Bogiem, prawo naturalne w sensie szerszym uznał za formę regulacji stosunków między bytami śmiertelnymi - ludźmi⁵¹. Prawo naturalne w sensie ścisłym stanowi „jakby pierwsze zasady praktyczne, analityczne, oczywiste i koniecznie wszystkim znane”⁵². Prawo naturalne w sensie szerszym obowiązuje tylko jako prawo pozytywne na mocy woli boskiej⁵³.

Prawo naturalne w sensie ścisłym to zasady praktyczne, oczywiste i konieczne, stanowiące podstawę moralności chrześcijańskiej. Ich oczywistość zaznacza się w procesie rozumowego poznania, bez potrzeby specjalnych studiów⁵⁴. Ponieważ ich przedmiotem jest dobro konieczne - miłość Boga, są to zasady niezbędne dla osiągnięcia ostatecznego celu człowieka. Natomiast zakazy zawarte w tych zasadach odwracają od celów zamykających drogę do celu ostatecznego⁵⁵. Obowiązują one bezwzględnie. Nadto do istoty prawa naturalnego w sensie ścisłym należy jego powszechna moc obowiązująca i niezmienność nakazów.

Szkot starał się uzasadnić powszechną moc obowiązującą prawa naturalnego w sensie ścisłym. Sadził, że na miano prawa naturalnego zasługuje tylko ta norma, która obowiązuje wszędzie zawsze i powszechnie. Dlatego też zawęził krąg norm prawnonaturalnych do dwóch pierwszych przykazań Dekalogu. Jednak nawet te przykazania nie posiadają powszechnej mocy obowiązującej w ich sformułowaniu

49 *Opus...*, III, d. 37 qu un n. 4.

50 *Opus...*, I d. 37 qu n. 8.

51 Por. J. Gałkowski, *Prawo naturalne*, s. 91, posługuje się tutaj terminologią „byt absolutny” - Bóg, byt przygodny - człowiek”.

52 *Opus...*, III, d. 37 qu n. 48; O związku Dunska koncepcji prawa naturalnego w sensie ścisłym ze scholastycznym pojęciem synderezy pisze J. Gałkowski, *Prawo naturalne*, s. 94.

53 Por. W. Hoeres, *Der Wille*, s. 91.

54 *Opus...*, III, d. 37 qu un n. 7; *Reportata Parisiensia*, 1, 4 d. 17 n. 4.

55 *Opus...*, III, d. 37 qu un. n. 6.

pozytywnym - nakazu miłości Boga. Tylko ich sformułowanie negatywne - zakaz nienawiści Boga - posiada jego zdaniem moc obowiązującą. Nie można bowiem od człowieka wymagać, aby we wszystkich swoich poczynaniach miał na uwadze nakaz miłości Boga⁵⁶. Szkot wątpliwi też w naturalnoprawny charakter trzeciego przykazania Dekalogu. Nakaz ten bowiem - „pamiętaj, abyś dzień święty święcił”⁵⁷ - ogranicza czas swojego obowiązywania do „dnia świętego”, a przeto nie może posiadać charakteru naturalnoprawnego z powodu braku powszechnej mocy obowiązującej⁵⁸. Tym bardziej nie należą do prawa naturalnego w sensie ścisłym przykazania drugiej tablicy Dekalogu, regulujące stosunki międzyludzkie, a nie stosunki między Bogiem i człowiekiem.

W świetle podstawowego nakazu prawa naturalnego Szkot odrzuca wszelkie spekulacje o moralizującym charakterze, wysnuwane z nakazów drugiej tablicy Dekalogu. Jego zdaniem człowiek nie może zasłużyć na wieczną szczęśliwość - zbawienie, postępując zgodnie z nakazami tablicy Dekalogu. Wartość tego postępowania odnosi się bowiem wyłącznie do życia doczesnego i nie wiąże się ze stosunkiem człowieka do Boga. Człowiek może bowiem chcieć, aby jego bliźni kochał Boga, ale jednocześnie może negować jego byt cielesny⁵⁹. Potwierdzeniem słuszności tej tezy jest dla Szkota kara śmierci. Ma ona dowodzić, że troska o zbawienie duszy bliźniego daje się pogodzić z negacją jego cielesnej egzystencji. Zatem, dowodził on, jeśli poważnie traktuje się powszechną moc obowiązującą prawa naturalnego, odpowiada jej tylko jeden zakaz - nienawidzenia Boga.

Wszystkie nakazy drugiej tablicy Dekalogu dopuszczają możliwość wyjątków, a przeto nie należą według Szkota do prawa naturalnego w sensie ścisłym. Jednak nie są one tylko prawem pozytywnym, pozbawionym wszelkiego związku z materialną wartością prawa naturalnego. Z *bonitas* Boga wynika bowiem, że człowiek powinien kochać człowieka jako twór Boga, niezależnie od tego, czy jest on jego przyjacielem, czy wrogiem⁶⁰. Tak więc mimo że nakazy drugiej części Dekalogu zalecające miłość wzajemną między ludźmi nie mają tej samoistnej wartości, co

56 *Opus...*, II, d. 41 qu un n. 4.

57 W nowym tłumaczeniu biblistów polskich nakaz ten brzmi: „Pamiętaj o dniu szabat, aby go uświęcić”, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1971, *Księga Wyjścia* 20, 8.

58 *Opus...*, III, d. 37 qu un n. 7.

59 *Opus...*, III, d. 37 qu un n. 11.

60 *Opus...*, III, d. 37 qu un n. 8.

podstawowy nakaz prawa naturalnego w sensie ścisłym, to jednak są one zgodne (*consonantes*) z podstawowym jego nakazem.

W związku z tym omawia Szkot problem stosunku prawa naturalnego w sensie szerszym do prawa pozytywnego - obowiązującego w państwie dla zapewnienia porządku prawnego. Prawo pozytywne opiera się na fundamencie (*principium*) prawa naturalnego, chociaż nie wynika z niego jako logiczna konkluzja. Jest raczej zastosowaniem ogólnych nakazów do sytuacji konkretnych, dopuszczających pewną możliwość zróżnicowanych interpretacji. Szkot ilustruje to przykładem dotyczącym form własności. Z celu prawa pozytywnego, którym jest zapewnienie porządku prawnego, wcale nie wynika określona forma własności. Gdyby bowiem przyjąć, że część ludzi żyjących w określonej prawem pozytywnym wspólnotie własności przywłaszczałyby sobie więcej dóbr, niż to uzasadniałaby ich pozycja w tej wspólnotie, to zasada ściśle określonego podziału dóbr prawdopodobnie bardziej sprzyjałaby osiągnięciu celu prawa pozytywnego niż zasada wspólnoty dóbr⁶¹.

Przyjęcie zasady zgodności między prawem naturalnym w sensie szerszym i prawem naturalnym w sensie ścisłym miało istotne znaczenie dla doktryny Szkota. Nadawało ono prawu naturalnemu w sensie szerszym szczególną elastyczność. Pozwalało uniknąć logicznej sztywności tych doktryn prawa naturalnego, które wprowadzały poszczególne jego nakazy z podstawowych zasad prawa naturalnego poprzez abstrahujące od empirii wnioski logiczne. Elastyczna zasada zgodności sformułowana przez Szkota pozwala na uwzględnienie konkretnych warunków społecznych. Włączenie przez Szkota tego, co szczególne, indywidualne i empiryczne, do jego koncepcji prawnonaturalnej rozszerza niepomiarne możliwości jej praktycznego stosowania. Ale nie poprzestaje on na ogólnikowym wymaganii zgodności prawa pozytywnego z prawem naturalnym, lecz konkretyzuje je stwierdzając, że sprawiedliwe prawo pozytywne powinny cechować mądrość i autorytet. Mądrość przejawia się w tych prawach pozytywnych, które uwzględniają praktyczny rozsądek obywateli. Autorytet zaś w tym, że prawo to spotyka się z powszechną akceptacją⁶². W poglądzie Szkota tkwi jakby zapowiedź tych poglądów politycznych, które uznają państwo za twór świadomej umowy obywateli. Hipotezę tę potwierdza także jego teza głosząca, że państwo jako instytucja nie wynika z polity-

61 *Opus...*, III, d. 30 qu un n. 14.

62 *Opus...*, IV, d. 15 qu 2 n. 6, 7.

cznej natury człowieka. Dla Szkota człowiek tylko w ramach rodziny jest *animal et domesticum*⁶³.

WOLUNTARYZM PRAWNONATURALNY

Sformułowana przez Szkota koncepcja woluntarystycznego prawa naturalnego jest zasadniczo odmienna od doktryn uniwersalistycznych. Według niej istnieje tylko jedyny nakaz prawa naturalnego, opierający się na istotnej i pierwotnej, nawet w stosunku do woli Boga, wartości. Jest to nakaz miłości Boga albo ściślej - zakaz nienawiści Boga. Nakazy drugiej tablicy Dekalogu są zgodne z tym podstawowym nakazem i dlatego można je zaliczać do prawa naturalnego w sensie szerszym. Nakazy prawne, które nie wynikają z nakazu miłości Boga, należą do prawa pozytywnego, a ich naruszanie jest naganne tylko dlatego, że są nakazami⁶⁴.

Prawo naturalne w sensie ścisłym jest według Szkota niezmiennie. Dotyczy to jednak tylko dwóch pierwszych przykazań Dekalogu. Natomiast przykazania z drugiej tablicy Dekalogu są zmienne. Niezmiennosc prawa naturalnego w sensie ścisłym jest absolutna: Bóg nie zmienia stosunku człowieka do siebie, wyrażającego się nakazem miłości. Gdyby to czynił, przeczyłby samemu sobie, swej nieskończonej miłości i dobroci.

W świetle takiego stanowiska rozwiązanie sprzeczności biblijnych, z którymi borykali się liczni scholastycy, było dla Szkota stosunkowo proste. Wbrew temu, co głosił Tomasz, Szkot uznał, że Bóg nakazując Abrahamowi poświęcić życie syna Izaaka, udzielił mu dyspensy od piątego przykazania Dekalogu. Zmiana, jaka nastąpiła w tym przypadku, polegała na tym, że to, co było przedtem zakazane, zostało dopuszczone. Nie kłóci się to z istotą prawa naturalnego w sensie szerszym, w którego ramach mieści się zakaz „nie zabijaj”, ponieważ Bóg może prawo to zmienić lub nawet uchylać.

Rozważając zagadnienie od strony subiektywnej człowieka, prawo pozytywne zawarte w konkretnych nakazach boskich zyskuje przewagę nad prawem naturalnym, mimo że właściwe korzenie tego prawa wyrastają z prawa naturalnego. W odróżnieniu bowiem od racjonalistycznych odmian doktryn prawnonaturalnych, dla Szkota nakazy prawa naturalnego w sensie szerszym nie są jednoznacznie ustalone pod względem pojęciowym.

63 *Opus...*, IV, d. 26 qu un n. 5.

64 *Reportata Parisiensia*, II, d. 22 qu un n. 3.

Są one jednak uzgodnione z podstawowym nakazem wynikającym z analizy pojęciowej - nakazem miłości Boga. Jeśli jednak wiele różnorodnych ustrojów społecznych może zgadzać się z prawem naturalnym w sensie ścisłym - jako że dopuszczalna jest np. zarówno forma własności prywatnej, jak i własności wspólnej - dlatego też tak bardzo potrzebna jest autorytatywna decyzja, która z różnych zgodnych z tym prawem form staje się aktualnie prawem pozytywnym. Ta zasada harmonii w doktrynie Szkota sprawia, że prawo pozytywne posiada rangę zespołu norm integrujących, a nie tylko uzupełniających prawo naturalne.

Ocena funkcji społecznej koncepcji prawa naturalnego Dunsza Szkota, jest ujmowana w porównaniu z funkcją, jaką odegrała koncepcja prawnonaturalna Tomasa z Akwinu, wskazuje wyraźnie na nowatorski w owych czasach charakter tej pierwszej. Mówiąc najogólniej koncepcja Tomasa z Akwinu była wykorzystywana dla utrwalenia zasady uniwersalizmu papieskiego i feudalizmu. Koncepcja Szkota natomiast była wykorzystywana do podważania tego uniwersalizmu, podcinając ideologiczne uzasadnienie feudalizmu i zależności państwa od Kościoła.

Prawnaturalne idee Tomasa, oparte na podstawach rozumowych, odznaczały się sztywnością, abstrakcyjnością i dawały małe możliwości zróżnicowanych interpretacji. Wynikające z woluntaryzmu i indywidualizmu Szkota prawo natury wyróżniało się cechami wręcz przeciwnymi - elastycznością i konkretnością, umożliwiającymi wielość interpretacji. W sprawie regulacji porządków społecznych dopuszczało to rozwiązania hipotetyczne. Szkot przedstawił własną interpretację treści prawa natury, ale jednocześnie dodawał, że „mogłoby być inaczej”, a regulacja porządków społecznych polegałaby na tym, że „mogłoby być inaczej, niż jest”⁶⁵. Nie była to już więc czysto intelektualna zabawa, ponieważ na tej podstawie można było nie tylko snuć nowe wizje porządku społecznego, ale i podważać aktualnie istniejące wówczas porządki.

W ten sposób prawnaturalna koncepcja Szkota otwierała nowe horyzonty umysłom średniowiecza, wskazując, że nie wszystko musi się zgadzać z rozwiązaniami podanymi przez dotychczasowe autorytety. Mogła ona mieć szczególne znaczenie dla wszelkich form buntu przeciwko istniejącym wówczas porządkom społecznym, w tym sensie, że porządki te jako nienaturalne i nieracjonalne istnieją jedynie na mocy zmiennej woli Boga⁶⁶. Odmienność ogólnych założeń i funkcji

65 Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa, 1973, s. 417.

66 O możliwościach powiązania koncepcji Szkota z ruchami kacerskimi por. K. Kautsky, *Poprzednicy naukowego socjalizmu*, Warszawa 1949, s. 113 i n.

społecznej tej koncepcji od koncepcji Tomasza musiała w konsekwencji prowadzić do odmienności propozycji rozwiązań określonych instytucji społecznych. W szczególności, w odróżnieniu od Tomasza, Szkot uważał ubóstwo apostołskie za ideał chrześcijański, własności prywatnej nie przypisywał sankcji boskiej, potępiał niewolnictwo, a handel miał dla niego znaczenie o tyle, o ile przynosił korzyści całemu społeczeństwu a więc i poszczególnym jednostkom⁶⁷.

67 M. Beer, *Historia powszechna socjalizmu i walk społecznych, cz. 2, Średniowiecze*, Warszawa 1923, s. 60.

Rozdział dziesiąty

OCKHAM

NOMINALIZM I WOLUNTARYZM

Wilhelm Ockham (1290-1349), angielski mnich zakonu franciszkańskiego, był najwybitniejszym uczniem Dunsza Szkota i zarazem czołowym opozycjonistą Tomasza z Akwinu. W odróżnieniu od Tomasza i Szkota, był bardziej publicystą i politykiem niż uczonym¹. Jako publicysta podejmował różnorodną problematykę społeczno-polityczną, dotyczącą głównie stosunków między władzą świecką a duchowną. Jako polityk opowiadał się po stronie króla niemieckiego Ludwika Bawarskiego w jego konflikcie z papieżem Janem XXII. Jako uczony stworzył nominalistyczno-woluntarystyczny system filozoficzny, który podważał trwałość uniwersalistyczno-racjonalistycznej myśli wieków średnich. Jego mistrz - Szkot przerastał go zwartością i systematycznością ujmowania problematyki prawa naturalnego. Ockham przewyższał mistrza niezwykłą odwagą głoszonych przez siebie tez prawnonaturalnych.

Ockham zyskał sławę twórcy „nominalizmu”, nowego prądu filozoficznego, który przyjął za podstawę dla swej koncepcji prawa naturalnego. Według nominalizmu realny byt posiadają jedynie przedmioty jednostkowe, dostępne bezpośrednio doświadczeniu (*nomina*). Nie posiadają natomiast realnego bytu pojęcia ogólne, znane abstrakcyjnemu myśleniu i tworzone w celu ogarniania nimi poszczególnych grup różnych zjawisk (uniwersalia). W świecie istnieje ogromne bo-

1 Pisma filozoficzne Ockhama wydał m.in. P. Boehner, *William Ockham Philosophical Writings*, New York 1957; O wydaniach i opracowaniach pism tego myśliciela por. także polskie wydanie *Sumy Logicznej*, wyboru dokonał, z oryginału łacińskiego przetłumaczył, wstępem i przypisami opatrzył Tadeusz Włodarczyk, Warszawa 1971, s. XLIX-LVI; Wśród opracowań koncepcji prawnonaturalnej Ockhama por. m.in. S. Mystkowski, *Idea prawa naturalnego w starożytności i u scholastyków*, Warszawa 1928; S. Moser, *Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm Ockham*, Innsbruck 1932; R. Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker*, b.m.w. 1954; F. Oakley, *Medieval Theories of Natural Law: Wilhelm of Ockham and the Significance of the Voluntarist Tradition*, „Natural Law Forum” 1961/6; H. Junghans, *Ockham im Lichte der neuen Forschung*, Berlin u. Hamburg 1968; J. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969.

gactwo bytów jednostkowych, toteż tworzenie sztucznych bytów ogólnych jest już zbędne. Ta niechęć Ockhama do mnożenia bytów wyspekulowanych przeszła do historii pod nazwą „brzytwy Ockhama”. Z jednej strony zwracała się przeciwko skrajnościom racjonalizmu, z drugiej otwierała ogromne możliwości do rozwoju skrajnego woluntaryzmu.

Ockham doprowadził do skrajnej postaci woluntaryzm Szkota w zastosowaniu do prawa naturalnego, dowodząc, że prawodawcza potęga woli bożej nie jest niczym ograniczona. Oparł swoją koncepcję prawa naturalnego na skrajnie indeterministycznej teorii woli Szkota, i rozróżnieniu absolutnej potęgi boskiej (*potentia Dei absoluta*) od względnej jej potęgi (*potentia Dei ordinata*)². Silnie podkreślana przez Szkota idea absolutnej potęgi woli boskiej znalazła w myśli Ockhama skrajny wyraz. Dowodził on zwłaszcza, że Bóg może uczynić wszystko, co nie zawiera w sobie logicznej sprzeczności³. Z etyczno-prawnego punktu widzenia coś jest dobre albo złe, sprawiedliwe albo niesprawiedliwe, słuszne albo niesłuszne, ponieważ Bóg tak chce⁴. Zasadę skrajnego woluntaryzmu boskiego rozciągał Ockham zarówno na dziedzinę porządków ziemskich, jak i nadprzyrodzonych porządków pozaziemskich⁵.

Niekiedy woluntaryzm Ockhama jakby usiłował unicestwić to, co rozumowe. Przede wszystkim odrzucał roszczenia rozumu do powściągnięcia wszechmocy woli boskiej. Przeczył, jakoby istniały jakieś ogólne prawdy rozumowe wolę tę poprzedzające. Aby woluntaryzm swój przedstawić z możliwie największą plastycznością, odwoływał się do zaiste szokujących paradoksalnością wyobrażeń. Oto - jego zdaniem - Bóg, gdyby tak chciał, mógłby przyjąć postać kamienia, kawałka drewna, a nawet osła. Mimo to należałoby uwierzyć w jego naukę, albowiem żadnego z aksjomatów wiary nie można udowodnić przy pomocy rozumu⁶.

Mnich franciszkański rozgraniczał radykalnie filozofię od teologii, naukę od wiary. W konsekwencji zbliżył się niemal do teorii podwójnej prawdy, według której, to co jest fałszywe, z teologicznego (fideistycznego) punktu widzenia, może być prawdziwe z punktu widzenia filozoficznego (naukowego) i odwrotnie. Dowo-

2 Ockham, *Quodlibeta septem*, 1 qu 16.

3 Ockham, In., 1, dist. 17 qu 3: „Quidquid non implicat contra dictionem Deus potest facere”.

4 *Ibidem*, 1 dist. 4; qu 3.

5 Ockham, *Quodlibeta septem*, VI, 1.

6 Ockham, *Suna logiczna, passim*.

dził, że arystotelesowsko-tomistyczna teoria logicznej natury podążającej do najwyższego dobra może być przyjmowana za prawdę fideistyczną, ale nie naukową. Za absurdalne uznawał próby uzasadniania przy pomocy rozumu wiecznych i niezmiennych prawd objawionych, podejmowane przez zwolenników myśli Platona. Rozwijając swój nominalizm, pragnął przygotować uzasadniony naukowo grunt filozoficzny dla dociekań nad prawem naturalnym. Otwierał przed tymi dociekaniami nowe horyzonty myślowe, skoro rezygnował z abstrakcyjnego, wieloznacznego, niezmiennego pojęcia natury na rzecz natury konkretnej, jednoznacznej i zmiennej.

POTENTIA DEI ABSOLUTA

Ockhamowska koncepcja prawa naturalnego była w istocie kontynuacją rozważań prawnonaturalnych Szkota. W odróżnieniu od mistrza, uczeń bez reszty podporządkował treści etyczno-prawne absolutnej potędze woli boskiej, nie krępując ich żadnymi apriorycznymi prawdami rozumowymi⁷. Skoro Boga nie krępują żadne ograniczenia rozumowe, mógłby On posługiwać się wyłącznie własną wolą. Mógłby na przykład, gdyby taka była jego wola, nakazać, aby kradzież i cudzołóstwo, czyny zakazywane, oceniane jako złe, niesprawiedliwe, niesłuszne, stały się czynami nakazanymi - ocenianymi jako dobre, sprawiedliwe, słuszne. Powołując się na opowieści biblijne, Ockham wskazywał, że ci Żydzi, którzy nie zabrali mienia Egipcjan uchodząc z wrogiego sobie kraju, popełnili grzech, zło, nieprawość działając wbrew nakazowi Boga⁸. Według angielskiego mnicha, pojęcia takie jak „kradzież”, „zabójstwo”, nie zawierają same w sobie żadnych immanentnych ocen, lecz tylko wskazują, że obejmowane nimi czyny są zakazane. Jeśli jednak zakaz byłby usunięty, tym samym kradzież, cudzołóstwo czy zabójstwo mogłyby pretendować do rangi aprobowanych treści etyczno-prawnych⁹.

Pozornie twierdzenia Ockhama wydają się nie tylko światoburcze, ale i paradoksalne. W istocie jednak były światoburcze, ale nie paradoksalne. Podkreślając z całą mocą absolutną potęgę woli boskiej, odróżniały ją jednakże od samowoli. *Potentia Dei absoluta* sytuowały w granicach *potentia Dei ordinata*. Granicami dla absolutnej potęgi woli boskiej była z jednej strony zasada logicznej niesprzeczno-

7 Ockham, *Sent.*, I, 17 qu 2.

8 *Ibidem*, qu 190; *Sent.*, I, d. 47 qu 1 G.

9 *Ibidem*, I, d.: *passim*.

ści, z drugiej zaś esencjalna dobroć dzierżyciela tej potęgi - Boga. Bóg, działając wbrew zasadzie niesprzeczności i własnej dobroci, mógłby czynić więcej niż czyni, ale tego nie chce¹⁰. Wola boska kieruje uczynki boskie ku niesprzeczności, a głównie dobroci - „*voluntas divina necessario vult bonitatem suam*”¹¹. Bóg nie byłby Bogiem, gdyby nie działał inaczej niż tylko niesprzecznie i dobrze¹². W gruncie rzeczy więc, podobnie jak u Szkota, i w myśli Ockhama logika i dobroć boska poprzedzają i określają treści woli boskiej. *Bonitas Dei* to racjonalne minimum treści etyczno-prawnych maksymalistycznego woluntaryzmu angielskiego myśliciela.

Wylania się pytanie, na czym polega odmiennosc koncepcji Ockhama od koncepcji Szkota. Mimo podobieństwa niektórych sformułowań, zasadnicza różnica polega na poszerzeniu granic *potentia Dei absoluta* przez tego pierwszego myśliciela, w stosunku do granic zakreślonych przez tego drugiego. W odróżnieniu od Szkota, Ockham dowodził, że zakaz nienawiści Boga nie wynika w sposób logiczny z istoty boskiej. *Potentia Dei absoluta* bowiem mogłaby, gdyby chciała, nakazać nienawiść Boga. Gdyby pojawił się taki nakaz, nienawiść Boga stałaby się czymś dobrym, sprawiedliwym, słusznym. Jednocześnie straciłby moc obowiązującą nakaz miłości Boga¹³.

Rezygnacja Ockhama nawet z podstawowej zasady koncepcji prawa naturalnego Szkota - zakazu nienawiści Boga - podważała ostatnie już racjonalne źródła, z których można by było wyprowadzać prawo naturalne w sensie szerszym, czyli konkretne jego nakazy i zakazy. Ockham zmodyfikował pogląd swego mistrza sądząc, że nie istnieje esencjalnie dobre prawo, lecz istnieje esencjalnie dobry prawodawca. Skrajnie woluntarystyczne stanowisko Ockhama, jakkolwiek należące jeszcze do prawnonaturalnych nurtów myśli prawnej, otwierało już możliwości rozwoju nurtów innych, opartych na pozytywizmie etyczno-prawnym.

NOWY SENS PRAWA NATURALNEGO

Konsekwentny i radykalny nominalizm i woluntaryzm Ockhama nadawał jego rozważaniom prawnonaturalnym nowatorski sens, jakby pozytywizmu etyczno-prawnego. W jego doktrynie prawa naturalnego, treści etyczno-prawne sprowadzo-

10 Ockham, *Quodlibeta septem*, VI, qu 1: „Deus multa potest facere, quae non vult facere”.

11 Ockham, *Sent.*, I, d. 10 qu 2 d.

12 Ibidem, III, 1u 13 B: „voluntas divina non indiget aliquo dirigente, quia illa est prima regula directiva et non potest male agere”.

13 Ibidem, IV, qu 14 D.

ne zostały do teorii pozytywnych nakazów i zakazów boskich. Nie istnieje już natomiast taka nadrzędna, samoistna norma, która nie mogłaby być w każdej chwili zmieniona potęgą absolutnej woli boskiej. Wszegmoc woli boskiej może zmienić treści norm etyczno-prawnych na ich przeciwieństwo: nakazy na zakazy, a zakazy na nakazy. Dlatego też prawo naturalne, w świetle doktryny Ockhama, to pozytywne prawo boskie. Z woli Boga może być ono w każdej chwili zmieniane, uzupełniane, a nawet zupełnie znoszone. Tak oto ugodził mnich franciszkański w samo sedno istoty prawa naturalnego - jego niezmiennosc. Skoro prawo naturalne jest zmienne, zmienne mogą być także odzwierciedlające je przykazania Dekalogu, zarówno pierwszej, jak i drugiej tablicy¹⁴. Trwalosc i zmienność Dekalogu jako podstawy prawa naturalnego zależy od woli boskiej. Prawo naturalne traci bezwzględną moc obowiązującą, stając się względnym przejawem każdorazowych decyzji woli boskiej.

Zgodnie z naukami Ockhama, treści etyczno-prawne odznaczają się charakterem heteronomicznym wobec człowieka. Nie posiadają sensu autonomicznie ludzkiego, ponieważ ich wartość zależy od nakazów boskich znajdujących się poza człowiekiem. Nie wynikają z natury człowieka, lecz z natury Boga. Nie ma przeto wzajemnego uwarunkowania winy i kary powiązanych racjonalnością natury człowieka. Bóg mógłby przecież, gdyby chciał, odpuścić winę i darować karę przestępcy i grzesznikowi, nawet bez śladów skruchy z jego strony. Taka jest jego woluntarystyczna natura. Negacja takiej możliwości oznaczałaby zwątpienie we wszegmoc woli boskiej¹⁵. W odróżnieniu od wcześniejszych doktryn prawa naturalnego, zwłaszcza doktryn stoików, Ockham nie dostrzegał pokrewieństwa duchowego człowieka z boskością. Nie istniało bowiem, według niego, jakieś niezmiennne prawo wieczne wiążące człowieka z Bogiem. Mimo że Bóg określa wolę człowieka, człowiek popełnia nieprawości i grzechy, ponieważ popada w konflikty z boskim prawem pozytywnym¹⁶. Natomiast Bóg nie może popełniać ani nieprawości, ani grzechów nie dlatego, że sprzeciwiałoby się to jego esencjalnej dobroci, lecz dlatego, że ponad Bogiem nie istnieją już żadne inne prawa¹⁷.

Różnica między dobrem a złem, prawością a nieprawością, słuszością a niesłuszością, sprawiedliwością a niesprawiedliwością, grzesznością a bezgrzesz-

14 Ockham, *In.*, dist. 17 qu 1: *In.*, qu 3.

15 *Ibidem*, 2 qu 19 cond. 3.

16 *Ibidem*, 1 qu 19 ad 4.

17 *Ibidem*, 4 qu 8.

nością jest zależna jedynie od woli. Ostateczne przyczyny i uzasadnienia zła tkwiącego np. w kradzieży, cudzołóstwie, zabójstwie tkwią w woluntarystycznie kształtowanych nakazach i zakazach boskich. Nakazy i zakazy to objawy woli boskiej, z których wynika dobro, prawość, słuszność, sprawiedliwość, bezgrzeszność. Etyczno-prawne kategorie dobra, prawości, słuszności, sprawiedliwości, bezgrzeszności nie zawierają same w sobie treści wartościujących, lecz są tylko formami napełnionymi wolą boską¹⁸. Określenia w rodzaju „kradzież”, „cudzołóstwo”, „zabójstwo” nie wartościują negatywnie same z siebie czynów objętych ich zakresem pojęciowym. Pozwalają one tylko osobie działającej rozpoznawać, że mocą boskiego nakazu została ona zobowiązana do ich unikania. Gdyby działania takie zostały człowiekowi przez Boga nakazane, wtedy nie zobowiązywałyby do ich unikania i nie posiadałyby negatywnego sensu etyczno-prawnego¹⁹.

Nowy sens prawa naturalnego nadany mu przez Ockhama zbliżył je do czegoś, co nazywano później pozytywizmem etyczno-prawnym w skrajnym ujęciu. W podobnym duchu interpretował je w trzy wieki później Tomasz Hobbes, sięgając nawet do podobnych myśli Ockhama sformułowań. Ten pozytywizm etyczno-prawny nie zna żadnych obiektywnych podstaw dla materialnych wartości etyczno-prawnych poza zmiennością woluntarnych decyzji podmiotu władzy. Określenia etyczno-prawne są jedynie konotacją obowiązków i uprawnień człowieka ustanowionych mocą woli władczego podmiotu. To, co dobre i legalne, jest tożsame z tym, co przez władzę nakazane, ale jednocześnie zakaz władzy może je przeobrazić w coś złego i nielegalnego.

Woluntaryzm etyczno-prawny Ockhama wsparty został nominalizmem - szczególną teorią pojęć. Według tej teorii, uniwersalia albo pojęcia ogólne nie znajdują realnego odzwierciedlenia w naturze samych rzeczy, lecz są jedynie wytworami ludzkiej myśli spekulatywnej (*conceptus*)²⁰. Ockham, w odróżnieniu od Hobbesa, nie znał jeszcze kategorii pojęć jako określeń obejmujących sobą wspólne cechy wielu poszczególnych rzeczy należących przez to do jednej grupy. W takim sensie pojmował nominalizm dopiero Hobbes. Ockham odnosił cechę ogólności tylko do pojęć (konceptualizm), w naturze samych rzeczy nie dostrzegając żadnych odpowiedników pojęć ogólnych. Przenosząc ten konceptualizm na problematykę etyczno-prawną, doszedł do wniosku, że ogólnym normom prawnym nie odpowia-

18 Ockham, *Sent.*, II, qu 19 P.

19 *Ibidem.*, II, qu 19 O.

20 Ockham, *Questiones super universalibus*, qu IV, 4.

da w rzeczywistości żadne immanentne dobro lub zło, sprawiedliwość lub niesprawiedliwość, które wynikałyby z istoty albo natury określonych czynów. Te zależne są od treści woli władzy. Zatem następstwem konceptualizmu filozoficznego stał się w myśli Ockhama pozytywizm etyczno-prawny.

MORALIS NON POSITIVA

Ockham nie zdołał jednakże konsekwentnie skonstruować całej swej woluntarystycznej koncepcji prawnonaturalnej. Oto bowiem obok nakazów zobowiązujących człowieka z mocy woli nadrzędnej władzy boskiej, kreujących moralną doktrynę pozytywną (*moralis doctrina positiva*), pojawiają się w jego koncepcji reguły postępowania człowieka wynikające same przez się z jego natury i doświadczenia życiowego, tworzące niepozytywną doktrynę moralną (*moralis doctrina non positiva*)²¹. Tak więc działania ludzkie mogą być także regulowane poza granicami absolutnej woli boskiej. Stwarza to w woluntarystyczno-teologicznej koncepcji Ockhama trudność, którą niełatwo wyjaśnić. W odróżnieniu od *moralis doctrina positiva*, *moralis doctrina non positiva* zawiera normy etyczno-prawne o treści materialnej. Oto ich przykłady: „człowiekowi znajdującemu się w nędzy powinieś udzielić pomocy; „dobroczyńcy winieś świadczyć dobro”. Gdy te pierwsze przybierają z reguły postać pozytywnych nakazów, te drugie mogą obowiązywać tylko jako zakazy zbliżone w swej treści do stanowionych przez władze państwowe praw pozytywnych²².

Istota *moralis non positiva* nie dotyczy jednakże obiektywnych treści materialnych o charakterze etyczno-prawnym. Dotyczy ona natomiast subiektywnych sposobów postępowania człowieka, ocenianych ze względu na materialne treści etyczno-prawne. Wyjaśniając istotę *moralis non positiva* Ockham utrzymywał, że „wola powinna zawsze kierować się wskazaniem prawego rozumu”²³. W ten sposób wykroczył poza ramy tradycji scholastycznej, nawiązując do wcześniejszych doktryn praw natury. Posługując się stoickim pojęciem „prawy rozum” (*recta ratio*), utożsamiał je z pojęciem „sumienie”. „Jest rzeczą niemożliwą - pisał - aby jakikolwiek akt woli był słuszny wbrew głosowi sumienia i nakazowi rozumu, niezależnie od tego, czy działa ono trafnie czy błędzi”²⁴. Sumienie uznawał za źródło zo-

21 Ockham, *Quodlibeta septem*, II, qu 14.

22 Ockham, *Sent.*, III, qu 12 CCC.

23 Ockham, *Quodlibeta septem*, II, qu 14: „Voluntas debet se conformare rectae rationi”.

24 Ockham, *Sent.*, III, qu 13.

bowiązań moralno-prawnych człowieka obejmujące winę umyślną a więc przypadek, w którym racjonalnie działający podmiot mógł uniknąć błędu. „Bowiemy jeśli nie masz pewności, czy błędzisz, a mimo to działasz wbrew swemu sumieniu, lekceważysz sumienie, grzesząc z powodu tego właśnie lekceważenia”²⁵.

Ockham zmierzał do woluntarystycznego powiązania absolutnej wartości treści etyczno-prawnych z intencjami wewnętrznymi człowieka. Opierał te intencje na dwóch doktrynalnych podstawach *moralis non positiva* i pozytywnych nakazach woli boskiej²⁶. Skrajny woluntaryzm przenikający jego myśl mógł nadawać tym intencjom charakter absolutnej wartości lub absolutnej nicości. Dlatego też dowodził, że ci Żydzi, którzy kierując się nakazem Boga zabrali ze sobą mienie Egipcjan, nie popełnili grzechu. Popełnili grzech natomiast ci, „którzy uczynili to kierując się złą intencją, a nie posłuszeństwem”²⁷. Mimo że obiektywnie czyn ich nie był kradzieżą, z powodu złej intencji był grzechem. Tak oto woluntaryzm zawarty w pojęciu sprawiedliwości boskiej prowadził do subiektywizmu ocen etyczno-prawnych.

NOWATORSTWO I TRADYCJONALIZM

Myśl prawnonaturalna Ockhama zawiera w sobie jakby dwie przeplatające się warstwy - nowatorską i tradycyjną. Warstwa nowatorska, ze względu na jej skrajny woluntaryzm, była niesłychanie na owe czasy odważna: wysuwała te koncepcje daleko przed osiągnięcia doktrynalne Szkota. Warstwa tradycyjna, aczkolwiek niezmiernie wąta, nawiązywała do najświetniejszych sformułowań prawnonaturalnych przeszłości, czerpanych głównie z doktryn stoickich. Nowatorstwo Ockhama polegało także na odrzuceniu nawet pierwszej tablicy Dekalogu z jej fundamentalnym nakazem miłości Boga jako normą prawnonaturalną o esencjonalnej mocy obowiązującej. Tradycjonalizm myśliciela był zaś aż zanadto tradycjonalizmem. Pomijał bliższe mu w czasie doktryny, sięgające do koncepcji chronologicznie dość odległych, związanych głównie ze szkołami stoickimi.

Można wyjaśnić, dlaczego Ockham lekcewał niekonsekwencje doktrynalne wynikające z łączenia wątków tradycjonalistycznych z nowatorskimi. Według niego bowiem nakazy oczywiście rozumne (*ratio aperta*) są identyczne z prawem boskim (*lex divina*), podobnie jak prawy rozum (*recta ratio*) pojmowany w sensie

25 *Ibidem*.

26 Ockham, *Sent.*, III, qu 13 O.

27 *Ibidem*, I, d. 47 qu 1 G.

obiektywizmu jest tożsamy z *Pismem Świętym*. „Wszelkie prawo naturalne - pisał on - zawarte jest w *Piśmie Świętym explicite* albo *implicite*. *Pismo Święte* bowiem zawiera określone reguły ogólne, z których lub także w których, można wywnioskować, że wszelkie prawo naturalne pierwszorzędne, drugorzędne i trzeciorzędne - chociażby nie było w *Piśmie* wyrażone *explicite* - jest prawem boskim²⁸. I dalej: „Prawo naturalne nie nakazuje niczego ponad to, czego chce Bóg i nie zakazuje niczego jak tylko tego, czemu Bóg chce zapobiec”²⁹.

Identyfikacja prawa naturalnego z *Pismem Świętym* nadawała prawu naturalnemu niespotykaną dotychczas określoność i niemal pełnię treści. Następowало to jednakże za zbyt wysoką cenę, ponieważ prawo naturalne przestawało właściwie być prawem naturalnym. Skrajny woluntaryzm doprowadził Ockhama do szczególnego pozytywizmu etyczno-prawnego, poprzedzonego pozytywizmem objawienia biblijnego. Miejsce prawa naturalnego jako miernika prawa pozytywnego zajęło objawienie. „Każde prawo świeckie - stwierdzał filozof angielski - sprzeczne z prawem boskim lub oczywistą rozumnością, nie jest prawem; dlatego też nie należy podporządkowywać się prawom kanonicznym lub też prawom świeckim w przypadku, gdy sprzeciwiają się one prawu boskiemu, tzn. *Pismu Świętemu* lub prawemu rozumowi”³⁰. Tak oto w miejsce rozumnej natury, przy pomocy której stoicy, a najwyraźniej Cynceron, pragnęli odróżnić prawo sprawiedliwe od niesprawiedliwego, weszło w myśli Ockhama *Pismo Święte* - objawione słowo boże dostępne bardziej wierze niż rozumowi, bardziej ludziom wierzącym niż ludziom rozumnym.

Uległ także istotnej zmianie obraz natury człowieka zarysowany w prawnaturalnej doktrynie Ockhama. Według Tomasza człowiek poddający się skłonnościom własnej natury ku dobru postępuje zgodnie z prawem naturalnym. Sądził bowiem, że rozum i naturalne skłonności „z natury” skłaniają człowieka ku dobru. Natomiast w przekonaniu Szkota, a w jeszcze wyższym stopniu Ockhama, esencjalne powiązania dostrzegane między prawem naturalnym i naturą człowieka zostały rozerwane. Woluntaryści sądzili, że nie istnieje żadna racjonalna idea w naturze człowieka, która by trwale przesądzała o istocie dobra pojmowanego w sensie ideału. Bronili oni poglądu przeciwnego: dobro określone jest treścią nakazów boskich pochodzących od zewnątrz człowieka i nie znajduje ono w jego naturze racjonalnego fundamentu.

28 Ockham, *Monarchia*, II, wyd. M. Goldast, 1614, s. 934.

29 *Ibidem*, s. 406.

30 *Ibidem*, s. 630.

W doktrynie prawnonaturalnej Ockhama, celowość działania, na której opierała się arystotelesowsko-tomistyczna myśl prawnonaturalna, jest już tylko przedmiotem wiary, nie jest już przedmiotem racjonalnego uzasadnienia. Nawet jednak gdyby przyjąć, że działanie charakteryzuje się celowością, wolna wola ludzka, będąca bladym refleksem wszechpotęgi boskiego woluntaryzmu, mogłaby się zdecydować zarówno na dobro, jak i na zło. Woluntaryzm Ockhama przyćmił optymistyczne obrazy racjonalnie działającego człowieka - *animal sociale*. Przeobraził się w obraz przesycony sceptycyzmem lub nawet pesymizmem antropologicznym. Natura człowieka, kierowana impulsami wolicjonalnymi, skłania się z łatwością ku sporom, waśniom, wojnom. Te zaś przynoszą to, co oceny etyczno-prawne nazywają złem i nieprawością.

Prawa stanowione i władza polityczna, jako instytucje oparte na przymusie powołane zostały do trzymania w cuglach ludzi złych i nieprawych, a jednocześnie ochrony ludzi dobrych i prawych. Politycznym ideałem byłby dla Ockhama cesarz świata, któremu podporządkowani byłiby wszyscy królowie. Panujący taki byłby uosobieniem „prawa posiadającego duszę” (*lex animata*) związanym w swym działaniu naturalną słuszością (*aequitas naturalis*). W imię obrony naturalnej słuszości dopuszczał Ockham, a nawet niekiedy zalecał, aktywny opór przeciwko władcy kościelnemu - papieżowi działającemu wbrew prawom bożym. Zmierając do ocalenia chrześcijaństwa, godził się na unicestwienie tyrańskich władców jego organizacji kościelnej.

Idee Ockhama wywarły doniosły wpływ na dalszy rozwój nie tylko doktryn prawa naturalnego, m.in. koncepcji Piotra d’Ailly, Jana Gersona, Gabriela Biela i Ferdynanda Vasqueza, lecz również doktryn politycznych np. Marsyliusza z Padwy i Jana z Jandun.

Rozdział jedenasty

GROCJUSZ

CZŁOWIEK I EPOKA

Myśl Hugo Grocjusza cieszy się nie słabnącym zainteresowaniem, ponieważ należy on do najwybitniejszych myślicieli prawno-politycznych wszystkich czasów. Spuścizna myślowa sławnego Holendra zawarta została w około dziewięćdziesięciu pracach z dziedziny prawa, teologii, historii i poezji oraz bogatej, znakomicie zachowanej korespondencji prywatnej. Fundamentalne dzieło Grocjusza *De iure belli ac pacis (O prawie wojny i pokoju)*, wydane po raz pierwszy w Paryżu w 1625 r., rozpowszechnione zostało dotychczas w kilkuset edycjach w kilkunastu językach¹. Liczni badacze jego myśli nadawali mu zaszczytne tytuły: „ojca prawa narodów”, „twórcy prawa natury”, „laicyzatora prawa natury”, „emancypatora prawa narodów”, „tego, który rozpoczął epokę nowożytnego prawa natury”, „tego, który usytuował prawo natury ponad prawem pozytywnym” etc.²

Prace oryginalnego teoretyka były i są przedmiotem wielu rozbieżnych wysiłków interpretacyjnych. Główne zainteresowania i rozbieżności skupiają się wokół zasadniczego elementu składowego myśli Grocjusza - koncepcji prawa naturalnego. Przez kilka stuleci była ona obiektem przesadnych niekiedy fascynacji. W świetle nowszych interpretacji sława Holendra jako „twórcy prawa natury” wyraźnie jednak już zbladła. Według najnowszych wskazań wahadła ocen historycznych był on twórczym eklektykiem; sięgał do treści myśli starożytnej i średniowiecznej,

1 Główne dzieła Hugo Grocjusza przełożył na język polski R. Bierzanek, *Wolność mórz czyli dysertacja o prawie, jakie przysługuje Holendrom do handlu z Indiami*, Warszawa 1955; *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju, w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów, a także główne zasady prawa publicznego*, Warszawa 1957.

2 Wśród bardzo licznych opracowań myśli Grocjusza zwracają uwagę m.in.: J.L. de Azevedo, *La Filosofia del derecho de H. Grocio*, Montevideo 1935; A. Corsano, *Ugo Grozio: l'umanista il teologo il giurista*, Bari 1948; J. Scheuten, *Das Naturrecht bei Hugo Grotius*, Norman 1969; Ch. Hoelzel, *Grundlagen des Rechts- und Staatsdenkens bei Hugo Grotius*, München 1970; G. Hoffmann-Loerzer, *Studien zu Hugo Grotius*, München 1971.

umiejętnie wykorzystując je dla potrzeb czasów mu współczesnych. Już w wieku XVII podkreślano silne oddziaływanie scholastyki hiszpańskiej na koncepcję prawa natury i prawa międzynarodowego autora *De iure belli ac pacis*. W późniejszych czasach, porównując jego dzieła z tezami scholastyków hiszpańskich - Vittorio, Vasqueza, Suareza, Rimini nie tylko stwierdzono, że nie były to jedyne źródła myśli Grocjusza. Dostrzeżono w niej również idee oryginalne, zdecydowanie racjonalne i świeckie.

Rozwój myśli wybitnego Holendra spletał się z jego osobistymi losami żywotnymi. Urodził się 10 kwietnia 1583 r. w Delf, w bogatej, kalwińskiej rodzinie holenderskiej. Ojciec Hugona - Jan de Grot piastował urząd burmistrza Delf i kuratora Uniwersytetu Lejdejskiego. Odpowiednio do swej wysokiej pozycji społecznej, pragnął zapewnić potomkowi wszechstronne i gruntowne wykształcenie. Pragnienia te realizował dość szybko dzięki nadzwyczajnym uzdolnieniom syna uznawanego za tzw. cudowne dziecko. Niespełna dwuletni Hugo posiadał sztukę czytania, jako siedmiolatek pisał po łacinie poematy, mając lat jedenaście rozpoczął studia uniwersyteckie w zakresie prawa, filozofii, elementów matematyki i języków obcych. Piętnastoletni już młodzieniec otrzymał tytuł doktora obojga praw na Uniwersytecie w Orleanie i uczestniczył w poselstwie niderlandzkim na dwór francuski. Zajmował wysokie stanowiska państwowe w Holandii.

Wplątany w niderlandzkie rozgrywki religijno-polityczne, skazany został na karę dożywotniego więzienia. Dzięki pomocy swej przedsiębiorczej żony, zbiegł z twierdzy więziennej do Paryża. Przebywając tam na dworze Ludwika XIII, przyjaźnił się z wybitnymi humanistami. Po dziesięcioletniej emigracji usiłował osiąść bez powodzenia w kraju ojczystym. Zmuszony do ponownej emigracji podjął niezbyt fortunnie obowiązki ambasadora Szwecji we Francji. Ostatnie lata życia poświęcił głównie aktywności teoretycznej. Tuż przed śmiercią, która nastąpiła z 28 na 29 sierpnia 1645 r., krytycznie ocenił swoje życie: „z powodu podejmowania wielu rzeczy nie ukończyłem niestety żadnej z nich”. Przetrwała opinia, że był znacznie lepszym prawnikiem i filozofem niż politykiem i ambasadorem.

Czasy, w których żył Grocjusz, były skomplikowane podobnie jak jego osobiste losy żywotowe. Europa przełomu XVI i XVII stulecia, a szczególnie Holandia, była skłócona wewnętrznymi walkami, rozdarta sprzecznościami religijnymi, podzielona spletanymi interesami dynastycznymi i wyniszczana rozbieżnościami interesów międzynarodowych. Konkurujące ze sobą w średniowieczu dwa ponadpaństwowe autorytety - Cesarstwo i Papiestwo utraciły już dominujące znaczenie. Wśród wielu ostrych konfliktów wyłaniał się nowy obraz Europy oparty na suwerennych państwach. Odzwierciedlająca te procesy myśl Grocjusza także nie była

wolna od wewnętrznych rozterek. Z jednej strony dążył on do nadania swym ideom znaczenia uniwersalnego i niepodważalnego, z drugiej jednakże pragnął, aby mogły one służyć potrzebom praktycznym w czasach mu współczesnych.

„Wyrządziłby krzywdę, kto by sądził - pisał - że miałem na względzie spory naszego wieku, czy to już istniejące, czy też takie, które można przewidzieć”³. Ale wbrew tej deklaracji, w liście adresowanym do Jana Crella, wyrażał zupełnie odmienne pragnienia: „W mojej książce o prawie wojny i pokoju to miałem szczególnie na uwadze, że mogłem w miarę moich możliwości ostudzić tę zawziętość, niegodną ani chrześcijan, ani w ogóle ludzi do wywoływania i prowadzenia wojen z byle powodu, które roznieca ludzkie zło. Cieszę się, że te książki trafią do rąk władców, może lepsza część trafi do ich umysłów. Żaden inny owoc mej pracy nie byłby przyjemniejszy dla mnie”⁴. Grocjusz-myśliciel, zatroskany o bezstronność swych koncepcji, pragnął oderwać się od współczesnych mu problemów politycznych i przejść do abstrakcyjnego świata idei uniwersalnych, trwałych i ogólnoludzkich. Grocjusz - polityk zmuszony był do rozważania praktycznych trudności, wynikających z intensywności ówczesnych konfliktów wewnątrz krajowych i międzynarodowych. Dwoistość ról życiowych stawiała przed nim dwoiste cele.

ISTOTA PRAWA NATURALNEGO

Grocjusz troszczył się o precyzyjne definiowanie pojęć i rzeczy, niezbędne dla prawidłowego ich dostrzegania, porządkowania i odróżniania. Tak też pragnął zdefiniować prawo naturalne: „Prawo naturalne jest to nakaz prawego rozumu, który wskazuje, że w każdej czynności, zależnie od jej zgodności lub niezgodności z rozumną naturą człowieka, tkwi moralna ohyda lub moralna konieczność i w konsekwencji Bóg, który jest twórcą natury, czynności takiej zabrania lub ją nakazuje. Czynności, w stosunku do których istnieje taki nakaz rozumu, są same przez się obowiązkowe lub niedozwolone i dlatego uważa się, że Bóg z konieczności nakazał je lub ich zabronił. Na skutek tego prawo naturalne różni się nie tylko od prawa ludzkiego, ale także boskiego prawa pozytywnego, które nie nakazuje i nie broni tego, co samo przez się z własnej istoty jest obowiązkowe lub niedozwolone, ale zabraniając powoduje, że czynność będzie niedozwolona i nakazując sprawia, że będzie ona obowiązkowa”⁵.

3 H. Grocjusz, *O prawie wojny i pokoju...*, t. 1, s. 79.

4 H. Grocjusz, *Epistolae quotquot reperiri potuerunt*, Amsterdam 1687, s. 104.

5 H. Grocjusz, *O prawie wojny i pokoju...*, t. 1, s. 92.

Definicja ta, analizowana w związku z całokształtem myśli Grocjusza, wskazuje na cechy znamienne jego koncepcji prawa naturalnego. Samą istotę prawa naturalnego, ukazującą tutaj przede wszystkim treści pojęć „prawo” i „natura”. Całą koncepcję charakteryzują natomiast takie cechy, jak niezmienność, powszechność, racjonalizm i świeckość prawa naturalnego.

Autor *De iure belli ac pacis* interpretował sens pojęcia „prawo”, jako elementu składowego prawa naturalnego, w duchu praw podmiotowych. Dzięki takiej interpretacji, zyskał miano fundatora nowożytnej teorii praw podmiotowych, która stała się następnie trwałym elementem burżuazyjnych systemów prawa stanowionego. Według Grocjusza prawo podmiotowe jest „właściwością moralną, dzięki której zgodnie z prawem rozkazujemy osobom lub posiadamy rzeczy, względnie, dzięki której coś nam się należy”⁶. „Właściwość moralną” (*qualitas moralis*) dzielił na *facultas* powiązaną z arystotelesowskim pojmowaniem sprawiedliwości wyrównującej i *aptitudo* odpowiadającą sprawiedliwości rozdzielającej. Na treść *facultas* składał cztery elementy: *potestas in se (libertas)*, *potestas in alios*, *dominium* i *creditum*. Zdaniem skandynawskich teoretyków prawa, A. Haegerstroema i K. Olivecrony, Grocjusz po dwakroć pomieszał treści prawa podmiotowego. Po pierwsze, próbował wysnuć treści pozytywnego prawa podmiotowego z definicji ujmowanej negatywnie, podczas gdy *facultas moralis* zawsze zakłada aktywność uprawnionego podmiotu. Po drugie, jakby nie dostrzegał, że *facultas moralis* oznacza jedynie moralną a nie prawną możliwość nakładania obowiązków na inne osoby⁷.

Myśliciel holenderski wyjaśniał treść pojęcia „natura” na zasadzie zestawienia ze sobą z jednej strony rozumnej natury człowieka, z drugiej zaś jego natury cielesnej, z jednej strony natury jednostkowej z drugiej społecznej. Te różne sposoby pojmowania natury pozostają w ścisłych związkach wzajemnych.

Rozumny człowiek ukazany został jako źródło i zarazem podmiot prawa natury. Rozumność człowieka tworzy grunt dla mocy obowiązującej prawa naturalnego. Zatem w koncepcji tej nastąpiło zdecydowane odejście od prawotwórczej idei rozumu boskiego na rzecz prawotwórczej idei rozumu ludzkiego. Prawo naturalne (*ius naturale*) nie było już przy tym ani „radą”, ani jedynie „głosem sumienia”, lecz „nakazem prawego rozumu” (*dictatus rectes rationis*). Było już prawem w ścisłym,

6 H. Grocjusz, *De iure naturae et gentium*, I, 119.

7 Por. A. Haegstroem, *Recht und bindende Kraft des Vertrages nach römischer und naturrechtlicher Anschauung*, Uppsala 11955; K. Olivecrona, *The Concept of a Right according to Grotius and Puffendorf* [w:] *Festschrift für Oscar Adolf German zum 80. Geburtstag*, b.m.r.w.

jurydycznym znaczeniu zobowiązującym człowieka do postępowania zgodnie z rozumną naturą ludzką. Albowiem „rady [...] i inne zalecenia, choćby były najlepsze, lecz pozbawione mocy obowiązującej, nie podpadają pod pojęcie przepisu prawnego, (*lex*) lub prawa (*ius*)”⁸. Prawo naturalne, obdarzone mocą obowiązującą równą prawu stanowionemu, zabezpiecza jedynie sankcja moralna. Występuje ona w postaci wyrzutów sumienia pojawiających się po naruszeniu prawa naturalnego, we wnętrzu rozumnego człowieka. Dla rozumnego człowieka określone działanie jest moralnie dobre lub złe nie dlatego, że jest nakazane lub zakazane, ale dlatego, iż jest pożądane lub naganne według odczuć jego natury. W tym rozumieniu Grocjusz jakby nadawał pojęciu rozumu znaczenie rozumu praktycznego skierowanego ku potrzebom natury człowieka, a nie rozumu teoretycznego poszukującego jedynie prawdziwości.

Dociekając źródeł racjonalnych wątków koncepcji prawa naturalnego Grocjusza wspomnieć należy o jej stoickich inspiracjach filozoficznych. W istocie bowiem podstawy swej koncepcji oparł na rozróżnieniu dwojakiej, cielesnej i rozumnej natury człowieka i odpowiadającego im pierwotnego i wtórnego prawa naturalnego. Z naturą cielesną człowieka związany jest wspólny wszystkim istotom żyjącym instynkt samozachowawczy. Wynika z niego powszechny ludzki obowiązek naturalny zachowania samego siebie. Rozumny człowiek dostrzega, że warunkiem tego zachowania jest działanie zgodne z jego własną nauką i unikanie wszystkiego, co z nią sprzeczne. Prawy rozum określa granice niesprzeczności z tym, co naturalne. Przeto jest znacznie pewniejszym drogowskazem życiowym niż jedynie instynkt samozachowawczy.

Instynkt samozachowawczy wiąże się przede wszystkim z jednostkową naturą człowieka. Rozumna troska o jednostkowe przetrwanie prowadzić jednak musi do troski o przetrwanie innych ludzi, kreującej społeczną naturę człowieka. Przetrwanie innych ludzi w rozumnie uporządkowanej społeczności warunkuje przetrwanie jednostki ludzkiej. Tak oto pragnienie życia w społeczności (*appetitus societatis*) urasta w myśli Grocjusza do rangi nadzwyczaj doniosłej, aczkolwiek wtórnej w stosunku do instynktu samozachowawczego zasady prawa naturalnego. Tylko istoty obdarzone rozumem, zdolne do poznawania i świadomego działania, mogą czynić zadość zasadzie *appetitus societatis*. Działanie z nią zgodne odpowiada zarazem rozumnej i społecznej naturze człowieka. Działanie w imię samozachowawczego instynktu natury ludzkiej to prawo naturalne w sensie węższym. Prawo natu-

8 H. Grocjusz, *O prawie wojny i pokoju...*, t. 1, s. 91.

ralne w sensie szerszym obejmuje także obowiązki społeczne. Grocjusz dostrzegał ściśle współzależności tego, co indywidualne, z tym, co społeczne w życiu człowieka.

HIPOTEZA *ETIAMSI DAREMUS*

Prawo naturalne, według autora *De iure belli ac pacis*, jest systemem norm niezmiennych, trwałych, niezależnych od woli jakiegokolwiek prawodawcy. Przyrównywane przez niego do aksjomatów matematycznych obowiązywałoby nawet wbrew woli Boga, gdyby coś takiego mogło mieć miejsce. Bowiem „prawo naturalne jest do tego stopnia niezienne, że sam Bóg nie może go zmienić [...], nawet Bóg nie może sprawić, by dwa razy dwa nie było cztery, ani też, by to, co w sobie jest złe, nie było takim”⁹. Była to odważna myśl, ale nie naraziła ona Grocjusza na tyle ostrych zarzutów bezbożnictwa, co jego sławna hipoteza: *etiamsi daremus non esse Deum*. Podtrzymuje ona ideę obowiązywania prawa naturalnego nawet przy założeniu, że „Bóg nie istnieje lub że nie troszczy się o sprawy ludzkie”¹⁰. Podkreśla, że prawo naturalne, aczkolwiek istnieje rzeczywiście, jest czymś dostrzegalnym jedynie pojęciowo, a nie na wzór uchwytnych zmysłowo rzeczy materialnych, też podlega logicznej zasadzie niesprzeczności, której nawet Bóg nie może i nie pragnie zmienić.

Hipoteza *etiamsi daremus non esse Deum* przejęta została prawdopodobnie przez Grocjusza od scholastyków hiszpańskich, a szczególnie Grzegorza z Rimini. Wykorzystując ją dla podkreślenia niezależności prawa naturalnego od woli boskiej mimowolnie wskazywał na jego świecki charakter. Niezmiennosc prawa naturalnego idzie w tej koncepcji w parze z jego powszechnością i świeckością. Nawiązując do charakterystycznej dla nowożytnych doktryn prawa naturalnego antynomii między wolą a rozumem, bytem a ideą, opowiadała się jednoznacznie po stronie rozumu i bytu. Mimo że jej szata słowna przypomina słownictwo hiszpańskiego scholastyka Suareza, to jednak w swych treściach bliższa jest idei obiektywizmu wartości etyczno-prawnych, sformułowanej przez innego scholastyka hiszpańskiego - Gabriela Vasqueza. Według tego scholastyka ani wola boska, ani rozum boski nie są ani źródłami, ani pierwotnymi miernikami dobra i zła. Jest nim natura rzeczy pierwotna zarówno wobec woli, jak i rozumu (*quid prius*). Każdy nakaz, każdy przejaw woli, każde orzeczenie sądowe poprzedza reguła wynikająca z ich natury toż-

9 *Ibidem*, s. 93.

10 *Ibidem*, *Prolegomena*, pkt 11.

samej z ich istotą. Jest to tak oczywiste, jak prawda, że żadna rzecz ze swej natury (istoty) nie popada w sprzeczności z samą sobą. Z naturą (istotą) rzeczy splecione są czyny dobre, podczas gdy czyny złe odchylają się od niej i są z nią sprzeczne. Prawo naturalne tkwi w naturze (istocie) rozumnego człowieka, ponieważ on sam jest normą dobra¹¹.

Formuła Grocjusza, dotycząca hipotetycznej eliminacji Boga, bliska jest myśli Grzegorza z Rimini, który łączył nominalistyczną teorię pojęć Ockhama z filozoficznym dorobkiem Augustyna. Według Grzegorza hipoteza owa brzmiała nieco inaczej: gdybyśmy przyjęli niemożliwe w rzeczywistości założenie, że nie istnieje boski rozum, ani sam Bóg, albo że rozum boski popełnia błędy, to jednakże dopuszczaliby się grzechu ten, kto wykraczałby przeciwko prawemu rozumowi ludzkiemu. A nawet i więcej - gdyby założyć brak istnienia jakiegokolwiek prawego pozaludzkiego rozumu i wtedy występowanie przeciwko prawemu ludzkiemu rozumowi byłoby grzechem. Grzegorz z Rimini zmierzał więc do uniezależnienia wartości etyczno-prawnych od istnienia Boga. Podobnie jak Grocjusz dążył do uniezależnienia obowiązywania prawa naturalnego zarówno od woli, jak i rozumu boskiego, ale nie ujmował już tego w kategoriach grzechu. Aż do początków XX stulecia myśliciel holenderski uważany był za pierwszego, nowożytnego świeckiego teoretyka prawa naturalnego. W świetle późniejszych badań ukazano wyraźne powiązanie jego koncepcji ze scholastyką hiszpańską, z którą też nigdy nie zerwał bez reszty¹².

Pojęcie prawa naturalnego Grocjusza pozostawało pod wpływami scholastyki hiszpańskiej. Wbrew twierdzeniu Grzegorza z Rimini, że prawo naturalne jest jedynie normą stwierdzającą, ale nie również nakazującą, podzielał Grocjusz opinie Suareza, iż ma ono zarówno stwierdzający, jak i nakazujący charakter. Za Suarezem wprowadzał do prawa naturalnego pewien element woli, ale z zaznaczeniem, że Bóg nakazuje lub zakazuje tego, co już samo z siebie, ze swej natury, jest dobre lub złe. Poprzez naturę człowieka Bóg nakazuje dobro lub zakazuje zła. Prawo naturalne jest przejawem tych nakazów i zakazów, a natura ludzka ich normą.

Kontynuację tego wątku myślowego można znaleźć w pośmiertnie wydanym piśmie Grocjusza *De imperio summorum potestatum circa sacra*. Pisał on tam na temat wiecznych i niezmiennych cech istotnych kreujących naturę rzeczy, także ludzkich czynów. „Cechy istotne - stwierdzał - nie dlatego zostały przez Boga przy-

11 G. Vasquez, *Kommentar zu Summa Theologica*, Göttingen 1951.

12 Por. np. A. Chroust, *Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition*, „The New Scholasticism” 1943, vol. XVII, no. 2.

pisane, że są cechami istotnymi, lecz dlatego są cechami istotnymi, że przypisał je Bóg, tzn. dlatego są wieczne i niezmiennie, wszystko pozostałe to cechy uboczne, tzn. niezależne od czasu, zmienne i zależne od samowoli. Jednakże zgłębienie, dla czego jedne Bóg określił przez swoje prawo, a inne pozostawił, przekracza możliwości ludzkich wysiłków”¹³.

Ten wywód Grocjusza nasunął badaczom jego myśli skojarzenia podobieństwa z twierdzeniem Ferdynanda Vasqueza, że człowiekowi nie dozwolono wnikać w tajemnice boskie. Była to teza wyraźnie woluntarystyczna. Podążając szlakami swego woluntarystycznego pomysłu, Vasquez doszedł do przekonania o potrzebie przyjęcia koncepcji nominalistycznej. Podczas jednak, gdy Vasquez otworzył sobie jednocześnie drogi do racjonalistycznej interpretacji prawa naturalnego, w myśli Grocjusza nominalistyczne stwierdzenia zostały powiązane z jego zasadniczo racjonalistyczną koncepcją prawa naturalnego. Prowadziło to do niekonsekwencji doktryny Grocjusza zaznaczających się między prymatem rozumu przy określaniu prawa natury a niezbyt uzasadnionym niekiedy dopuszczaniem rozstrzygnięć woluntarystycznych.

ISTNIENIE PRAWA NATURY

Hugo Grocjusz nie miał najmniejszych wątpliwości, że prawo naturalne istnieje rzeczywiście (*per se*). Uznając je za faktyczną podstawę wszelkiego porządku prawnego, zarówno wewnątrz krajowego, jak i międzynarodowego, podjął próbę potwierdzenia jego istnienia. Wykazywał, że „są dwa sposoby, którymi zazwyczaj dowodzi się istnienia prawa natury, jeden - *a priori*, drugi - *a posteriori*. Pierwszy z tych sposobów jest bardziej subtelny, drugi bardziej rozpowszechniony. Dowód *a priori* ma miejsce wówczas, gdy wykaże się zgodność lub niezgodność jakiejś rzeczy z rozumną i społeczną naturą człowieka; dowód zaś *a posteriori*, gdy na podstawie zupełnie pewnych lub bardzo prawdopodobnych wiadomości dochodzimy do wniosku, że prawem naturalnym jest to, co za takie prawo uważają wszystkie narody lub narody bardziej cywilizowane”¹⁴.

Istnienie prawa naturalnego jest tak bardzo oczywiste, że tylko zadawanie gwałtu własnej naturze może odwołać od dostrzegania jego zasad *a priori*. „Zasady bowiem prawa naturalnego, jeśli tylko zwrócimy na nie należyłą uwagę, są

13 H. Grotius, *De imperio summorum potestatum circa sacra*, Haegae, 1661, III, 13.

14 H. Grocjusz, *O prawie wojny i pokoju...*, t. 1, s. 95.

same przez się zrozumiałe i oczywiste prawie w ten sam sposób, jak rzeczy, które postrzegamy zmysłami”¹⁵. Natomiast dla udowodnienia istnienia prawa naturalnego *a posteriori* „posłużyłem się także - pisał Grocjusz - świadectwami filozofów, historyków, poetów, a wreszcie mówców. Nie dlatego, że należy im wierzyć bezkrytycznie, zazwyczaj bowiem wypowiadają oni poglądy służące swej sekcje, swej tezie, swoim interesom. Ale dlatego, że to, co wielu ludzi w różnych czasach i miejscach uważa za bezsporne, należy odnieść do przyczyny powszechnej”¹⁶. Skutki o charakterze powszechnym muszą mieć przyczynę powszechną. Dlatego też Grocjusz, podobnie jak Cynceron, dostrzegł w „zgodzie powszechnej” (*consensus omniorum*) „głos natury”¹⁷.

Odchodząc od przekonania o tożsamości wiary religijnej z poznawaniem prawa naturalnego, przyjął Grocjusz nowatorską i w zasadzie świecką metodę potwierdzania istnienia tego prawa. Aby uzasadnić w sposób nie budzący wątpliwości trafność obranej metody - wysnuwania norm prawa naturalnego ze „zgody powszechnej”, zgromadził liczne przykłady zaczerpnięte z historii literatury i *Biblii*. Z tego też wynikała nieporównywalnie większa od wcześniejszych doktryn siła perswazyjna koncepcji Grocjusza, zwłaszcza jego myśli, nadająca jej epokowego znaczenia praktycznego. Poszukiwanie realnego bytu prawa w *consensus omniorum* wyróżniało się praktycznością, prostotą i racjonalnością.

Rozum ludzki nabrał nowego sensu. Przestał już być, jak w koncepcjach teistycznych jedynie narzędziem pomocnym przy poznawaniu Boga. Stał się przede wszystkim narzędziem poznawania fundamentalnych zasad współżycia społecznego i międzynarodowego, równorzędnych mocą obowiązującą aksjomatom matematycznym. Ta trwałość i niezmienność fundamentalnych zasad prawa naturalnego była jednakże czymś odmiennym od idei *lex aeterna* rozwiniętej przez Tomasza z Akwinu. Nie odwoływały się one do spekulatywnie pojmowanej natury Boga, świata i człowieka, lecz realia aktywności ludzkiej państw i narodów czyniły normą dla idei natury. Zmierając do określenia całościowego systemu prawnego, umożliwiającego regulowanie rzeczywistości społecznej, musiały wypełniać normy prawne treściami bardzo konkretnymi. Rozważając istotę poszczególnych instytucji prawnych, jak własność, małżeństwo, zasady prowadzenia wojen kolonialnych,

15 *Ibidem*, s. 68.

16 *Ibidem*, s. 69.

17 *Ibidem*, s. 96.

więzały je z potrzebami określonych państw, narodów i grup społecznych, wkraczających na kapitalistyczne drogi rozwoju.

Racjonalna interpretacja prawa naturalnego przez Grocjusza była potwierdzeniem przejścia od transcendentnych do immanentnych doktryn tego prawa. Przechodzenie takie następowało stopniowo w długim okresie obejmującym czasy od Arystotelesa do Galileusza. W arystotelesowskiej teleologiczno-teologicznej teorii praw ruchu transcendentną jego przyczynę dostrzegano po dwakroć w Bogu - jako stwórcy wszystkich elementów składowych wszechnatury i jako najwyższym celu wszelkich dążeń. Kiedy jednak odrzucono już w oparciu o teorię grawitacji ten drugi cel finalny - skierowanie wszystkiego, co istnieje, ku Bogu jako celowi ostatecznemu, tym samym zrodziła się możliwość, a nawet konieczność, immanentnej interpretacji natury i rządzących nią praw. Interpretacja immanentna ukazywała prawa naturalne, jako uwarunkowane przyczynowo, ugruntowane matematycznie i wyobrażalne geometrycznie. Prawo grawitacji obowiązujące nawet w sytuacji, gdyby Boga nie było, musiało wywrzeć swój poważny wpływ na sekularyzację prawa naturalnego. Obok *lex aeterna* pojawiało się świeckie prawo rozumowe, a obok woli objawionej Boga - władza państwowa. Po tej pierwszej przede wszystkim racjonalnej drodze kroczyli m.in. Grocjusz i Leibniz, zaś po tej drugiej, zwłaszcza woluntarystycznej - Hobbes i Rousseau.

KLASYFIKACJE I KATALOGI

W rozwiniętej klasyfikacji Grocjusza prawa dzielą się na prawo naturalne (*ius naturae*) i prawa pozytywne (*ius voluntarium*). To pierwsze obejmuje prawo naturalne pierwotne (*primarium*) i prawo naturalne wtórne (*secundarium*) zbliżone swym zakresem do prawa określanego mianem *ius gentium*. Z kolei *ius gentium* rozszczepiał na prawo naturalne narodów (*ius gentium naturae*) i prawo pozytywne narodów (*ius gentium voluntarium*), obejmujące prawo zwyczajowe (*mores, usus*) i umowne (*contractus*). To drugie - prawo pozytywne - klasyfikował na ludzkie (*humanum*) i boskie (*divinum*), to ostatnie o charakterze ogólnym bądź partykularnym. Prawa ludzkie to zwłaszcza prawo cywilne (*ius civile*) i prawo o zakresie węższym niż prawo cywilne, czyli *ius rectorium*.

Tak jak głównym podziałem praw był tutaj podział na prawo naturalne i prawo pozytywne, tak głównym źródłem i kryterium klasyfikacyjnym praw stał się rozum lub wola prawodawcy. Gdy prawo naturalne to „*dictatum rectae rationis*”, prawo pozytywne to „*ex voluntate originem ducit*”. W koncepcji Grocjusza zasadniczo racjonalne prawo naturalne przestaje już być jedynie idealnym punktem odniesienia

dla mniej doskonałego prawa pozytywnego. Prawo naturalne staje się odtąd podstawą, na której wspiera się cały system prawa, zarówno wewnętrznego, jak i międzynarodowego. To, co racjonalne, spleta się z tym, co woluntarne.

Cztery są główne zasady prawa naturalnego mające służyć za podstawę dla wewnętrznego i międzynarodowego porządku prawnego wyobrażanego przez sławnego Holendra. Wyrażają one: obowiązek dotrzymywania umów (*promissorum implendorum obligatio*), zakaz naruszania cudzej własności (*alieni abstinentia*), obowiązek naprawienia szkody wyrządzonej z własnej winy (*damni culpa dati reparatio*) i zasadę karalności przestępców (*poenae inter homines meritum*)¹⁸. Grocjusz mniemał, że taka treść głównych zasad prawa naturalnego narzuca się wręcz każdemu rozumnemu człowiekowi. W rzeczywistości jednak odpowiadała ona przede wszystkim potrzebom kształtującej się wówczas klasy burżuazji, zmierzającej do zbudowania swego ekonomicznego i politycznego władztwa. Grocjusz zalecał, aby z treści tych zasad wysnuwać wszystkie inne, bardziej szczegółowe normy jakiegokolwiek porządku prawnego i politycznego. Gdy główne zasady prawa naturalnego określał jako absolutnie niezmiennie w każdych okolicznościach (*merum*), pozostałe normy prawa nazywał niezmiennymi tylko w określonych okolicznościach (*praeceptae quae pro certo stata sunt naturalia*).

Zasadniczo odmawiał mocy obowiązującej prawu pozytywnemu, sprzecznemu z prawem naturalnym, jednakże czynił to z dużą ostrożnością. Sądził, że przewaga prawa naturalnego nad prawem pozytywnym wynika z samej rozumnej natury człowieka. Podkreślał przeto, że „prawa ludzkie mogą wiele postanowić poza prawem naturalnym, nie mogą jednak nic postanowić przeciwko naturze”¹⁹. Oczywiście predomancji prawa naturalnego dotyczy również pozytywne prawo boskiego, ponieważ jeżeli „prawo natury [...] jest wieczne i niezmiennie, nie mógł Bóg, który zawsze jest sprawiedliwy, nakazać czegokolwiek pozostającego w sprzeczności z prawem”²⁰. Nie dążył więc Grocjusz do zbyt radykalnego podważania pozostałości współczesnego mu, związanego z feudalizmem porządku prawnopolitycznego. „Przypominając” panującym i prawodawcom główne zasady prawa naturalnego i jego pierwszeństwo, nie zmierzał przez to pozbawić w sposób rewolucyjny mocy obowiązującej pozytywnych porządków prawnych.

18 *Ibidem, Prolegomena*, s. 52.

19 *Ibidem*, s. 281.

20 *Ibidem*, s. 101.

Wewnętrzne zróżnicowanie norm prawa naturalnego ze względu na treść ich dyspozycji - nakazującą, zakazującą, przyzwalającą - wskazywało na różnorodność relacji między prawem naturalnym a prawem pozytywnym. Typowe relacje, rozważane przez Grocjusza, były następujące: nakaz prawa naturalnego - zakaz prawa pozytywnego, nakaz prawa naturalnego - nakaz prawa pozytywnego, zakaz prawa naturalnego - zakaz prawa pozytywnego, przyzwolenie prawa naturalnego - zakaz prawa pozytywnego. Zależności między prawem naturalnym a prawem stanowionym, objawiające się w sprzeczności lub niesprzeczności treści dyspozycji, ukazują obustronność ich zależności. Wprawdzie prawo naturalne pozostaje wzorem dla prawa pozytywnego, ale prawo pozytywne może uzupełniać i konkretyzować ogólne z reguły normy prawa naturalnego. Doskonalenie całego porządku prawnego przebiega poprzez koordynowanie głównych jego składników - prawa naturalnego i prawa pozytywnego.

Grocjusz nie utożsamiał prawa naturalnego z pozytywnym prawem boskim, jak to jeszcze nierzadko czyniono - nawet w okresie Reformacji. Podstawową między nimi różnicę dostrzegał nie tylko w treściach dyspozycji, te często bywały podobne, ile w ich źródłach. Prawo boskie, jak sądził, powstało z woli boskiej, w odróżnieniu od prawa naturalnego wynikającego z natury ludzkiej. Podobieństwo obu polega na dążeniu do sprawiedliwości. Jednakże w przypadku prawa naturalnego dążenie to ma charakter autonomiczny, zaś w odniesieniu do prawa boskiego - heteronomiczny. Obowiązek przestrzegania prawa naturalnego jest sankcjonowany przez nie samo, ponieważ wynika z jego racjonalnej oczywistości. Natomiast taki obowiązek wypływający z prawa boskiego wspierany jest świadomością istnienia racjonalnego prawodawcy - Boga.

Także prawo narodów dzielił autor *De iure belli ac pacis* na naturalne i pozytywne. Ze stoicyzmu przejął ideę prawa narodów w sensie wtórnego prawa naturalnego, zaś od scholastyków hiszpańskich myśli o prawie narodów opartym na zgodnej woli podmiotów stosunków międzynarodowych. Poprzez takie połączenie pragnął przezwyciężyć istniejące w prawie narodów antynomie między indywidualizmem a uniwersalizmem, idealizmem a realizmem. Z tego względu wiązał typowo stoicki kosmopolityzm, w postaci uznawania prawa narodów za prawo całego rodzaju ludzkiego, z typowo protestanckim indywidualizmem, przyznającym jednostce państwowej podmiotowość w stosunkach międzynarodowych. Uznawany przez kilka stuleci za „ojca prawa narodów”, w rzeczywistości przyczynił się do rozwoju prawa międzynarodowego w różnych kierunkach - naturalistycznym, pozytywistycznym i tzw. grocjańskim, łączącym idee dwóch pierwszych kierunków. Gdy epoka naturalizmu prawniczego miała trwać jeszcze długo, epoka pozy-

tywizmu prawniczego nadeszła dopiero około dwóch stuleci później. Orientacja grocjańska w prawie międzynarodowym wyrastała z pierwszej epoki, ale była jakby zapowiedzią tej drugiej.

Zestawienie idealnych wyobrażeń prawa naturalnego z brutalnością realiów politycznych skłoniło Grocjusza do wyróżnienia dwóch rodzajów prawa narodów - *ius gentium naturale* i *ius gentium positivum*. Uwzględniając potrzeby praktyczne każde z nich byłoby niewystarczalne bez wsparcia drugiego. Z jednej strony pozostawienie regulacji stosunków międzynarodowych jedynie arbitralnej woli suwerennych państw, wyrażonej przy pomocy *ius gentium positivum*, mogłoby pogłębiać istniejące konflikty. Z drugiej strony samo *ius gentium naturale* mogłoby okazać się mało skuteczne ze względu na brak odpowiednich sankcji i sposobów egzekwowania jego treści. Postulując potrzebę łączenia *ius gentium naturale* z *ius gentium positivum* Grocjusz wskazywał jednocześnie na uniwersalne znaczenie obowiązku dotrzymywania umów. W epoce rozpowszechnionego wiarołomstwa politycznego obowiązek ten miał wzmacniać szacunek i respekt dla wszelkich rodzajów prawa. Częste naruszanie tego obowiązku w praktyce międzynarodowej skłoniło Holendra do wyodrębnienia obok naturalnego prawa narodów także pozytywnego prawa narodów zgodnego z prawem naturalnym i pozytywnego prawa narodów sprzecznego z prawem naturalnym.

Prawo narodów może faktycznie odpowiadać lub nie odpowiadać wskazaniom prawa naturalnego. Relacje takie uznawał Grocjusz za coś rzeczywiście istniejącego i z konieczności dopuszczalnego. Nie dopuszczał natomiast żadnych sprzeczności, mimo faktycznego ich występowania, między prawem cywilnym w sensie prawa wewnątrz krajowego a prawem naturalnym. Pragnął wprowadzić między prawem cywilnym a prawem narodów relację wzajemnych zależności. Prawo naturalne miało nadawać prawu cywilnemu charakter moralny i dodatkowo sankcjonować jego normy. Prawo cywilne zaś miało uzupełniać niezbyt rozwinięte katalogi zasad prawa naturalnego i czynić go bardziej skonkretyzowanym. Gdy prawo naturalne znajduje racjonalną podstawę swego obowiązywania przede wszystkim w obiektywnej słuszności i oczywistości swoich norm, prawo cywilne czerpie raczej swego istnienia głównie z pożytku, jaki przynoszą współzyciu społecznemu jego regulacje. Takie odmienne charakterystyki skuteczności prawa wewnątrz krajowego i prawa międzynarodowego można przyjąć za świadectwo dużego realizmu politycznego holenderskiego filozofa prawa. Wciąż jeszcze bowiem szanse realizacji norm prawa wewnątrz krajowego są nieporównywalnie większe niż prawa międzynarodowego.

PRAWO NATURALNE A PAŃSTWO

Podobnie jak niemal wszystkie doktryny prawa naturalnego, również koncepcja Hugo Grocjusza miała charakter polityczny. Wynikało to z wielu przyczyn, ale zwłaszcza z tego, że państwo i prawo są ze sobą nierozdzielnie związane: istnienie jednego warunkuje istnienie drugiego. Doktryny prawa naturalnego spełniając określone funkcje ideologiczne, mimowolnie lub wprost wyrażają określone orientacje polityczne. Także koncepcja prawa naturalnego prawnika holenderskiego określa treści związane z państwem. Nadto funkcje prawa naturalnego można oceniać właściwie głównie poprzez pryzmat problematyki państwa.

Powiązanie koncepcji prawa naturalnego z problematyką państwa wprowadziło do myśli Grocjusza elementy realizmu politycznego. Dzięki temu stworzył on interesującą syntezę postulatów teoretycznych, formułowanych jednakże na miarę potrzeb praktycznych. Synteza ta opierała się przede wszystkim na próbach przeniesienia wybranych treści wcześniejszego historycznie racjonalizmu etycznego do politycznych realiów Europy początków XVII stulecia. W zakresie zagadnień o państwie tworzą ją trzy główne elementy składowe: idea umowy społecznej, idea suwerennej władzy i idea prawa do oporu.

Idea umowy społecznej jawi się tutaj w trzech odmianach: *contractus societatis* dotycząca utworzenia społeczeństwa, *contractus subiectionis* związanego z powołaniem władzy i *contractus pacta sunt servanda* obejmującego wszystkie formy stosunków społecznych i politycznych, ale zwłaszcza stosunki międzynarodowe. Związki między ideą umowy społecznej i koncepcją prawa naturalnego są w myśli Grocjusza bardzo ściśle. Idea umowy społecznej we wspomnianych odmianach tworzy w niej szczególny pomost między filozoficznymi założeniami prawa naturalnego i potrzebami praktycznymi, jakie z nim wiążano.

Charakterystyka idei suwerennej władzy przez Grocjusza dobrze odzwierciedla sytuację historyczną, w której on żył. Były to już czasy istnienia w zasadzie suwerennych państw narodowych. Toteż według tego filozofa władza najwyższa (*summa potestas*) to taka władza, „której akty nie podlegają prawu innej osoby w ten sposób, że nie może ich unieważnić decyzja wpływająca z innej ludzkiej woli”²¹. Mimo że darzył sympatią monarchię, nie sądził, aby forma rządów decydowała o istocie władzy. Jego zdaniem wybór formy rządów winien należeć do narodu, ale raz dokonany wiąże naród w sposób bezwzględny, zgodnie z prawnonatu-

21 *Ibidem*, s. 169.

ralną zasadą dotrzymywania umów. Grocjusz należał zdecydowanie do tych, którzy upatrują w państwie główną siłę zabezpieczającą realizację prawa oraz zapewniającą porządek wewnątrzpaństwowy.

Idea prawa do oporu (*ius resistendi*) była znana na długo przed narodzinami koncepcji Grocjusza. W najbardziej rozwiniętych postaciach wystąpiła w doktrynach protestanckich monarchomanów. Rozumowanie myśliciela holenderskiego opierało się na przekonaniu, że naród zawierając umowę społeczną o utworzenie państwa, zrzekł się tym samym prawa do oporu. „Według prawa natury - pisał on - wszyscy mają prawo do oporu w celu uchronienia się przed krzywdą. Ale po ustanowieniu społeczności obywatelskiej [...]. Państwo może zabronić ogółowi wykonywania prawa do oporu ze względu na pokój publiczny i porządek”²². W zasadzie odmawiając narodowi prawa oporu przeciwko władzy, przewidywał pewne od tego wyjątki, jak np. abdykacja króla, porzucenie władzy, podziały władzy i inne. Ponad prawo do oporu przeciwko władzy wynosił pokój, bezpieczeństwo i stabilizację stosunków wewnątrzpaństwowych, a w konsekwencji międzynarodowych.

OCENY I FILIACJE

Ogromna ilość cytatów zaczerpniętych z literatury antycznej, średniowiecznej i czasów Odrodzenia zawarta w pismach Grocjusza świadczy o jego wielkiej erudycji. Obok obserwacji otaczającego świata, w literaturze też zapewne przede wszystkim szukał inspiracji dla swej koncepcji prawa naturalnego. W szczególności złożyły się na nią wybrane treści filozofii starożytnej Grecji i Rzymu, zasady prawa rzymskiego, kanony *Pisma Świętego*, wskazania teologii arminiańskiej oraz wątki scholastyki hiszpańskiej. Wielość zróżnicowanych źródeł myśli Grocjusza przyczyniła się w znacznym stopniu do niemałych rozbieżności w jej interpretacjach. Gdy jedni zaliczali go do starożytnej bądź średniowiecznej tradycji myślowej, inni do tradycji nowożytnej. Gdy dla jednych był idealistą dla innych realistą. Gdy jedni podkreślali jego racjonalizm, inni dostrzegali w jego myśli także woluntaryzm. Nie ulega jednak wątpliwości, że wybierał on z myśli antycznej i z czasów scholastyki to, co szczególnie odpowiadało wymaganiom jego koncepcji prawa naturalnego. Ta z kolei była wykwitem warunków ideologicznych, społecznych i politycznych pierwszej połowy XVII w. Zgodna zasadniczo z duchem epoki Odrodzenia była przeniknięta ideami humanizmu, racjonalizmu, indywidualizmu i tolerancji religijnej. Idee te przeniesione na grunt myśli prawnopolitycznej prowadziły

22 *Ibidem*, s. 205.

autora do koncepcji nowatorskich. Jak to określił Marks na łamach „Gazety Reńskiej”, Grocjusz zaczął „patrzeć na państwo oczami ludzkimi i wywodzić jego prawa przyrodzone z rozumu i doświadczenia, a nie teologii”²³.

Rozgorzały w szczytowych okresach rozkwitu średniowiecza spór między racjonalistycznymi a woluntarystycznymi, uniwersalistycznymi a nominalistycznymi nurtami prawa naturalnego określił w sposób decydujący dalsze losy prawnaturalnej refleksji nad prawem. Znalazł on odzwierciedlenie w pewnym stopniu także w pismach Grocjusza i późniejszych doktrynach prawa naturalnego. Owocem fermentu ideowego wywołanego tym sporem był m.in. postępujący wówczas szybko proces sekularyzacji prawa naturalnego. Koncepcja myśliciela holenderskiego, mimo swej teologicznej ornamentyki, była już zdecydowanie świecka. Relikty teologiczne były w niej wykorzystywane bardziej w celu zabezpieczenia autora przed atakami ze strony kleru niż dla podkreślenia wiary religijnej myśliciela. Świecka treść nowożytnych doktryn prawa naturalnego, wśród nich doktryny Grocjusza, była też w pewnym stopniu wynikiem rozszczepiania się scholastycznej myśli prawnaturalnej na dwa przeciwstawne kierunki - tomistyczny uniwersalizm i dunsowsko-ockhamowski nominalizm.

Rolę szczególnego łącznika między nominalizmem typu dunsowsko-ockhamowskiego i późniejszymi koncepcjami świeckiego prawa naturalnego, rozwijanego przez Grocjusza, spełniła zwłaszcza myśl hiszpańskiego scholastyka Ferdynanda Vasqueza. Podążając za pomysłami stoików dowodził Vasquez, że prawo naturalne to prawy rozum zaszczerpiany człowiekowi w momencie urodzenia przez Boga. Prawo naturalne jest przejawem dobra i sprawiedliwości, wynikającym z przyrodzonej formy rozumu ludzkiego. Gdyby forma rozumu ludzkiego była inna, byłoby także inne prawo naturalne i wynikające z niego normy dobra i sprawiedliwości. Grocjusz znał te interpretacje Vasqueza i powoływał się na nie wielokrotnie.

Jako racjonalnego humanistę, nie bez słuszności porównywano Grocjusza z Erazmem z Rotterdamu. Doskonale wykształcenie klasyczne Grocjusza, podobnie jak Erazma, otwierało mu drogi do całego dorobku starożytności, z której czerpał chętniej niż niektórzy inni teoretycy prawa naturalnego. Jako natomiast prawnika stawiano Grocjusza obok Hobbesa - myśliciela zwróconego ku potrzebom praktyki politycznej, zmierzającego do twórczego współkształtowania rzeczywistości społecznej. Hobbes rozmyślał przede wszystkim o sposobach przewyciężenia chaosu angielskiej wojny domowej w celu zabezpieczenia wartości według niego naj-

23 K. Marks, F. Engels, *O religii*, Warszawa 1956, s. 33 i n.

wyższej - życia ludzkiego. Grocjusz zaś starał się przerzucić pomosty porozumienia nad trudnymi do zgłębienia przepaściami walk religijnych i politycznych, na których mogliby zawrzeć pokój różnowiercy, wrogowie i nieprzyjaciele. Pomosty te pragnął wesprzeć na nienaruszalnych i uniwersalnych rozumowych podstawach prawa naturalnego, wyrastających ponad partykularne różnice wyznaniowe i polityczne. „Prawo to bowiem - jak pisał - jest do tego stopnia wspólne wszystkim ludziom, że nie dopuszcza żadnej różnicy ze względu na religię”²⁴.

Dążenie do powszechnej tolerancji religijnej i godziwego szacunku dla zobowiązań politycznych należy do największych i najtrwalszych osiągnięć Grocjusza. Osiągnął to, głównie dzięki twórczemu przetworzeniu wątków ideowych wybranych z wielu najbardziej wpływowych nurtów myśli ludzkiej. Ucieleśnieniem takiego przetworzenia była przede wszystkim jego koncepcja prawa naturalnego. Zmierzała ona zwłaszcza do pokojowej stabilizacji stosunków wewnątrz krajowych i międzynarodowych, zabezpieczenia obrotu handlowego, ochrony własności prywatnej i upowszechnienia obowiązku dotrzymywania umów. Jakkolwiek zabrakło w myśli Grocjusza miejsca dla radykalizmu społecznego przetrwała przez stulecia jako jedno z najcenniejszych i najciekawszych osiągnięć na długiej drodze rozwoju doktryny prawa natury.

24 H. Grocjusz, *O prawie wojny i pokoju*..., t. 1, s. 524.

Rozdział dwunasty

HOBBS

ZAŁOŻENIA KONCEPCJI

Filozofia prawa Tomasza Hobbesa (1588-1679) jest przeniknięta woluntaryzmem, racjonalizmem, empiryzmem i ateizmem¹. Zbiegły się w niej wątki antycznych doktryn sofistów głoszących pogląd o doniosłym znaczeniu emocji w naturze ludzkiej ze średniowiecznymi treściami o prymacie woli nad rozumem, wyrażanymi zwłaszcza przez Szkota i Ockhama. Przekładając na język angielski historyczne dzieło Tukidydesa upewnił się Hobbes, że istnieją jakieś naturalne uprawnienia ludzi silniejszych. Studiując w Oxfordzie poznawał założenia teorii nominalistycznej jako podstawy swego filozoficznego woluntaryzmu. Przyjmując takie założenia, uplasował swoją filozofię prawa na drodze tradycji epikurejskiej, w przeciwieństwie do tradycji sokratycznej.

Hobbes charakteryzował swoje zainteresowania prawem jako ogólne rozważania nad istotą prawa. Nie wnikał przeto w zasadzie w anatomie poszczególnych historycznych bądź obowiązujących w jego czasach systemów prawnych. Niemniej, mimo takiej deklaracji, jego filozofia prawa mogła mieć bardzo oczywiste, praktyczne konsekwencje dla angielskiego systemu prawnego. Wynikały one najwyraźniej z jego *Dialogu między filozofem a studentem angielskiego prawa zwyczajowego*. Przyjmowały postać zdecydowanego ataku na teorię prawa utrzymywaną przez

1 Do ważniejszych wydań pism Hobbesa należą: *The English Works New Collected by Sir W. Molesworth*, t. 1-11, London 1839, *Opera philosophica qua Latina scripsit omnia [...] collecta studio et labore*, G. Molesworth, t. 1-5, London 1845; *The Elements of Law: Natural and Politic...*, ed. by F. Tönnies, London 1889; *Izobrannyje proizwiedienija...*, t. 1-2, Moskwa 1962. Wśród opracowań doktryny prawnonaturalnej Hobbesa zasługują m.in. na wyróżnienie: F. Brandt, *Thomas Hobbes Mechanical Conception of Nature*, Copenhagen 1928; R. Polin, *Politique et philosophie chez T. Hobbes*, Paris 1953; H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes...*, Oxford 1957; M. A. Cattaneo, *Il positivismo giuridico inglese, Hobbes, Bentham, Austin*, Milano 1962; K. Preston, *The Ideology of Order. A Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes*, London 1964; M.M. Goldsmith, *Hobbes Science of Politics*, New York and London 1966; D. P. Gauthier, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford 1969; R. A. Tokarczyk, *Hobbes. Zarys żywota i myśli*, wyd. II, Lublin 1998.

Edwarda Coke'a i innych mistrzów angielskiego *common law*. Według tej teorii, ujmując rzecz w uproszczeniu, król i jego sądy nie są głównym źródłem prawa. Potwierdzają jedynie obowiązywanie wcześniejszych norm zwyczajowych w odniesieniu do określonych spraw sądowych, opierając się na systemie precedensów. Hobbes starał się podważyć teorię *common law*. Dowodził zwłaszcza, że poleganie na zwyczaju ogranicza władzę suwerena, a przez to stwarza zagrożenie dla pokoju społecznego. Wyjaśniał, że zwyczaj nieracjonalny nie mógłby być uznany za źródło prawa. Natomiast zwyczaj racjonalny nie jest już zwyczajem, lecz formą słuszności².

Według Hobbesa istota i rodzaje prawa łączą się najściślej z narodzinami stanu państwowego. W przedpaństwowym stanie natury istniały jedynie uprawnienia naturalne ludzi, niezależne od jakiegokolwiek, nie istniejącego jeszcze wówczas, uprzedniego prawa. W stanie natury nie ciążyły wprawdzie na człowieku żadne obowiązki, ale uprawnienia wynikające z prawa naturalnego nie miały jeszcze zabezpieczenia instytucjonalnego. Przechodząc do stanu państwowego ludzie zrzekli się znacznej części swych uprawnień, przyjmując na siebie obowiązki - ograniczenia absolutnej wolności, wyrażane w formie prawa stanowionego przez państwo. Uczynili to za cenę bezpieczeństwa osobistego, niezbędnego dla wygodnego i szczęśliwego życia. Uprawnienia przeto ludzi ucieleśnione w prawie naturalnym są dla nich czymś nadrzędnym i historycznie pierwotnym, zaś obowiązki przybrane w szaty prawa stanowionego przez państwo czymś służebnym i chronologicznie wtórnym.

RODZAJE PRAWA

W dziełach Hobbesa znajdujemy obszernie wyjaśnienia istoty prawa naturalnego. Ujmując je możliwie zwięźle można powiedzieć, że „prawem natury (*lex naturalis*) jest przepis lub reguła ogólna, którą znajduje rozum i która człowiekowi zabrania czynić to, co jest niszczące dla jego życia [...]”³. Jest to przepis lub reguła ogólna „jako że zawierają się w tym jednym zdaniu uznany za słuszne na całym świecie: nie czyni drugiemu tego, co uważasz, że byłoby nierozumne, gdyby tobie samemu to uczynił ten drugi”⁴. Każdy człowiek przy pomocy własnego rozumu

2 T. Hobbes, *A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* [w:] *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. W. Molesworth, London, 1839, s. 62 i n.

3 T. Hobbes, *Lewiatan*, Warszawa 1954, s. 113.

4 *Ibidem*, s. 240 i n.

jest w stanie określić treść prawa naturalnego. Przeto nie mogą być one niezgodne z rozumem wszystkich ludzi. Są to prawa niezmiennie i wieczne, wszak nigdy wojna nie prowadzi do zabezpieczenia ludzkiego życia, a pokój do jego unicestwienia.

Mimo swej oczywistości, prawa naturalne potrzebują interpretacji dokonywanej przez suwerena, ponieważ rozum ludzki bywa zaślepiony przez miłość własną. Jednocześnie nieznanomość tych prawa nie tłumaczy nikogo, mimo że nie są one ani pisane, ani ogłaszane. Przestrzeganie praw naturalnych polega na dążeniu do ich realizacji (*in foro interno*), ale nie zawsze na faktycznym ich spełnianiu (*in foro externo*). Człowiek bowiem przestrzegający praw naturalnych, w sytuacji gdy inni tego nie czynią, wystawiałyby własne życie na niebezpieczeństwo. To zaś byłoby sprzeczne z istotą tych praw⁵. Prawa naturalne zgodne z rozumną stroną natury człowieka popadają zwykle w sprzeczności z emocjonalną stroną jego natury.

Hobbes trzykrotnie przedstawiał katalog głównych praw naturalnych⁶. Przyjmował pogląd, że ochrona życia ludzkiego jest głównym celem obowiązywania praw naturalnych. Dostrzegał możliwość usuwania za ich pośrednictwem przyczyn walki, przerywania walki bez pomocy rozjemcy i przerwania walki przy pomocy rozjemcy. Usuwa przyczyny walki ten, kto: dąży do pokoju, nie nadużywa swych naturalnych uprawnień, dotrzymuje umów, wdzięcznością odpowiada na doznane dobrodziejstwa, szanuje innych ludzi, odrzuca nienawiść, pogardę i lekceważenie, docenia przywileje równości, bezstronnie rozstrzyga spory, nie przywłaszcza cudzych dóbr bez należytej podstawy. Przerywa walkę bez pomocy rozjemcy ten, kto przebacza winę sprawcy krzywdy żałującemu swego czynu i dającemu przed nią zabezpieczenie na przyszłość, sięga do kary lub zemsty tylko wtedy, gdy ma na uwadze przyszłe dobro, ale nie minione zło. Natomiast przerywa walkę przy pomocy rozjemcy ten, kto: zapewnia rozjemcy bezpieczeństwo, uznaje jego postanowienia za wiążące, wybiera bezstronnego rozjemcę nie będącego ani stroną walczącą, ani nie działającego dla korzyści bądź zaszczytu⁷.

„Prawo państwowe - pisał Hobbes - to dla każdego poddanego te reguły, które mu państwo narzuciło rozkazem przy pomocy słowa, pisma lub innych wystarczających znaków woli, iżby się nimi kierował ku rozróżnianiu tego, co słuszne i niesłuszne [...]”⁸. Prawodawcą praw państwowych jest suweren ucieleśniony osobą

5 *Ibidem*, s. 139.

6 Czynił to zwłaszcza w: *The Elements of Law, O obywatelu i Lewiatanie*.

7 Por. W. Wudel, *Filozofia strachu i nadziei*, Warszawa 1971, s. 144 i n.

jednego człowieka w monarchii albo jednym większym zgromadzeniu w demokratycznej, bądź mniejszym w arystokratycznej formie państwa. Zwyczaj staje się prawem tylko dzięki akceptacji suwerena. Prawa państwowe uzyskują moc obowiązującą dopiero z chwilą ich ogłoszenia i przy wyraźnym określeniu prawodawcy. Podobnie jak wszelkie prawa wymagają odpowiedniej interpretacji zawsze zależnej od woli suwerena. Zarówno prawa państwowe, jak i ich interpretacja powinny być zrozumiałe i wyraziste.

Prawo naturalne i prawa państwowe to dwa główne rodzaje prawa uwzględnione w filozofii Hobbesa. Prawa te są wzajemnie ze sobą powiązane. Prawo naturalne zyskuje rzeczywistą moc prawną dopiero po ustanowieniu państwa i jego praw. Dopiero bowiem władza suwerena państwowego jest w stanie narzucić ludziom obowiązek przestrzegania tych praw. W ten sposób prawo naturalne staje się jakby częścią prawa państwowego. Prawo państwowe, jeśli uwzględnia postulaty prawa naturalnego, mimowolnie staje się jego częścią. Zatem prawo naturalne i prawo państwowe są nie tyle odmiennymi rodzajami praw, ile różnymi częściami prawa w ogóle⁹.

Hobbes był też autorem podziału praw - na prawa naturalne i prawa pozytywne. Prawa naturalne utożsamiał z prawami moralnymi. Prawa pozytywne natomiast obejmują prawa państwowe należące do praw ludzkich i nie należące do nich prawa boskie. Wśród ludzkich praw pozytywnych jedne wyznaczają uprawnienia poddanych, inne zaś określają obowiązki i kary dla tych, którzy je naruszają. „Boskimi prawami pozytywnymi (wszystkie prawa naturalne są boskie, jako też są odwieczne i powszechne) są te, które będąc nakazami Boga [...] są uznane za boskie przez tych, kogo Bóg upoważnił do ich ogłoszenia”¹⁰.

„Jest jeszcze inny podział praw - wyróżniony przez Hobbesa - na fundamentalne i niefundamentalne [...]. Fundamentalnym bowiem w każdym państwie jest to prawo, które gdy zostanie usunięte, to państwo traci swe podstawy i zostaje całkowicie zrujnowane, na podobieństwo budynku, w którym zniszczono fundamenty. Fundamentalne więc jest to prawo, które zobowiązuje poddanych do podtrzymywania wszelkiej mocy danej suwerenowi [...], bez której państwo nie może istnieć [...]. Nie jest zaś prawem fundamentalnym to, którego odwołanie nie pociąga za

8 T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 234.

9 *Ibidem*, s. 236.

10 *Ibidem*, s. 253.

sobą rozwiązania państwa; nie są więc takimi, na przykład, prawa dotyczące sporów między jednym poddanym a drugim. Tyle o podziale praw.”¹¹.

PRAWO NATURALNE

Kluczowe miejsce w filozofii prawa Hobbesa zajmuje problematyka prawa naturalnego. Twórcy wcześniejszych koncepcji filozofii prawa także poszukiwali pewnych idealnych zasad współżycia społecznego. Zasady te, zwane prawem naturalnym, uznawali za bardziej doniosłe od prawa pozytywnego i warunkujące jego moc obowiązującą. Przeto w przypadku niezgodności nakazów prawa pozytywnego z nakazami prawa naturalnego słabła moc obowiązująca tego pierwszego prawa. Posłuszeństwo prawu pozytywnemu mogło wynikać wtedy jedynie z obawy przed dolegliwościami sankcji zawartej w normach tego prawa, ale nie jego wewnętrznej wartości, ocenianej niżej od samoistnej wartości prawa naturalnego. Tak oto podważając wartość prawa pozytywnego, doktryny prawa natury sformułowane przed Hobbesem mogły stwarzać zagrożenie dla istniejących porządków prawnych.

Stanowisko Hobbesa było odmienne. Wynikało z przekonania, że prawo jest główną wartością kształtującą formy współżycia ludzkiego oparte na powszechnym bezpieczeństwie. Prawo zyskuje tę swoją wartość nie dlatego, że zawiera treści idealne i często mało realne. Zyskuje ją wtedy, gdy posiada moc kształtowania empirycznej i realnej rzeczywistości społecznej. Nawet najbardziej idealny system prawny byłby praktycznie bezwartościowy, gdyby nie miał mocy przewyżnienia walki wszystkich przeciwko wszystkim. System prawny, zdolny do przewyżnienia chaosu stanu natury, posiada doniosłą wartość praktyczną. Przede wszystkim chroni życie ludzkie przed gwałtowną śmiercią.

Idea prawa w sensie realnego porządku społecznego jest przewodnim motywem Hobbesa koncepcji prawa naturalnego. Filozoficznym punktem wyjścia tej koncepcji jest łączenie racjonalizmu z empiryzmem w oczyszczony z metafizyki pozytywizm, zmierzający do kształtowania realnego obrazu rzeczywistości. Węzłowe punkty koncepcji przeplatane są licznymi wyobrażeniami zaczerpniętymi ze świata mitologii i *Starego Testamentu*. W swej najgłębszej wymowie sprowadzają się do konieczności przejścia człowieka ze stanu natury do stanu państwowego.

11 *Ibidem*, s. 256 i n.

Stan natury to przedpaństwowa forma życia społecznego. Trwała w nim ciągła walka wszystkich przeciwko wszystkim. Z jednej strony był okresem chaosu i niebezpieczeństwa, z drugiej zaś epoką niemal absolutnej wolności człowieka. Jedyne ograniczeniami wolności były siła i rozum człowieka, nie istniały natomiast jeszcze żadne powinności społeczne. Niemal absolutna wolność dawała człowiekowi pełnię uprawnień, nie nakładano jednocześnie na niego żadnych obowiązków. Obdarzony pełnią uprawnień człowiek był najwyższym arbitrem w zakresie wyboru dróg własnego postępowania. Ale dążąc do unicestwienia innych ludzi wybierał drogi moralnego zła. Symbolem moralnej brzydoty człowieka stanu natury stało się opisane w biblijnej księdze Hioba odrażające zwierzę Behemoth, będące odpowiednikiem hipopotama.

Przed rozumnym człowiekiem wyłoniło się pytanie, jak przezwyciężyć chaos i niebezpieczeństwa stanu natury. Przezwyciężenie to sprowadzało się do uzgodnienia przeciwstawnych dążeń ludzkich: z jednej strony pragnienia władzy i bogactwa rodzącego napięcia społeczne, z drugiej zaś ciągłego strachu przed nagłą śmiercią. Instykt samozachowawczy jest najsilniejszą namiętnością, właściwą niemal w równym stopniu wszystkim ludziom. Na nim opiera się podstawowe i niezbywalne uprawnienie naturalne do samozachowania, przysługujące każdej jednostce ludzkiej. Z uprawnień tego wynikają wszystkie inne uprawnienia i obowiązki człowieka składające się na system praw naturalnych. Gdyby były one w pełni przestrzegane przez ludzi, wojna wszystkich przeciwko wszystkim zostałaby wyeliminowana i trwałby stale niczym nie naruszany pokój.

RELACJE PRAW

Człowiek zyskuje bezpieczeństwo powierzając swój los rozumowi, który nakazuje wyjść ze stanu natury i przejść do stanu państwowego. Wraz z tym przejściem absolutne prawo emocjonalności zastąpione zostaje relatywnym prawem rozumu. Aby zachować własne życie zgodnie z relatywnym prawem rozumu, jednostka musi zrezygnować z absolutnego uprawnienia, które posiadała w stanie natury. W szczególności musi pogodzić się z tym, co suweren państwowy uzna za obowiązujące prawo pozytywne. Tylko siła państwowa stojąca za prawem pozytywnym jest w stanie nadać mu obowiązującą moc. Brak tej siły zwalnia człowieka od przestrzegania prawa, albowiem traci sens umowa między nim a państwem dotycząca jego bezpieczeństwa. Spełnienie nakazów prawa naturalnego, mimo braku

siły państwa, oznaczałoby sprzeczne z nim, lekkomyślne narażanie przez człowieka własnego życia¹².

Prawo pozytywne zapewniać ma pokój i bezpieczeństwo w warunkach stworzonych przez władzę państwową. Jednocześnie ograniczyło ono nietykalne w stanie natury uprawnienia naturalne jednostek, dotyczące zwłaszcza wolności i własności. Zmieniając status naturalny na status państwowy, człowiek oddał niemal absolutną wolność w zamian za bezpieczeństwo i porządek społeczny. Stan państwowy, mimo pewnych niedogodności, jest dla człowieka czymś lepszym niż stan natury. Wszak „w sytuacji człowieka nigdy nie może nie być takiej czy innej niewygody, i że nawet największa strona ujemna, jaką może przedstawiać dla ludu w ogóle jakaś forma rządu, jest zaledwie dostrzegalna w porównaniu z tymi straszliwymi biedami i nieszczęściami, jakie towarzyszą wojnie domowej, albo w porównaniu z taką nie uregulowaną sytuacją ludzi, którzy nie mają nad sobą władzy i nie poddani prawom ani wykonującej przymus mocy, która by powstrzymała ich rękę od rabunku i zemsty”¹³.

Ponura rzeczywistość współczesnych Hobbesowi czasów rewolucji angielskiej stanowi tło dla jego realistycznej koncepcji prawnonaturalnej. Nie zmierzał do sprowadzania z wyimaginowanych niebios na ziemię zasad wyidealizowanej sprawiedliwości. Pragnął jedynie stworzenia na ziemi takiego minimum faktycznego porządku, który zapewniałby wszystkim ludziom bezpieczeństwo. Pierwszym przeżądaniem filozofii prawa stało się określenie warunków umożliwiających usunięcie ciągłej groźby powrotu do chaosu stanu natury. Określenie to, według Hobbesa, jest zarazem podkreśleniem naturalnych podstaw prawa pozytywnego. Prowadzi do nich analiza natury człowieka odsłaniająca jej niedoskonałości, a szczególnie namiętności z najwyższą trudnością powściągane rozumem. Wśród tych namiętności strach przed gwałtowną śmiercią jest najsilniejszy, ponieważ uzewnętrznia instynkt samozachowawczy człowieka. Taki obraz natury człowieka, przypominającej naturę wilka opanowanego nieograniczonym pragnieniem władzy nad innymi, nie mógł nie być pesymistyczny¹⁴.

Państwo, w świetle filozofii Hobbesa, jest jakby wypadkową ścierania się dwóch głównych namiętności człowieka. Z jednej strony objawia się nieograniczo-

12 *Ibidem*, s. 147.

13 *Ibidem*, s. 162.

14 *Ibidem*, s. XIII.

ne pragnienie władzy popychające do wojny wszystkich przeciwko wszystkim. Z drugiej zaś strony kryje się wzajemna obawa przed gwałtowną śmiercią, zniechęcającą do *bellum omnium contra omnes*. Newton, posługując się prawem grawitacji Galileusza, wyjaśniał ruchy planet jako rezultat odśrodkowych impulsów ruchu i dośrodkowego przyciągania masy. Hobbes, będąc zwolennikiem filozofii mechanicznej, upatrywał sens państwa w dośrodkowym pędzie do władzy i odśrodkowej obawie wzajemnej ludzi. Państwo to instytucja przymusu utworzona pod wpływem strachu w celu ujarzmiania niszczycielskich sił człowieka. Główna funkcja państwa polega na ochronie bezpieczeństwa wszystkich przed zagrożeniami ze strony wszystkich. Za cenę tej ochrony i w jej imię państwo może posługiwać się nakazami, zwanymi przez Hobbesa rozkazami, w postaci prawa pozytywnego.

Aksjomatem hobbesowskiej doktryny prawa naturalnego pozostaje zasada zachowania samego siebie jako najwyższego dobra dla człowieka. Celem posłuszeństwa człowieka wobec państwa jest właśnie samozachowanie. *Oboedientia finis est protectio*¹⁵. Zasadą systemu prawnego rozwiniętego przez Hobbesa jest stosunek zmienności między ochroną samozachowania a posłuszeństwem. „Uważa się, że zobowiązanie poddanych w stosunku do suwerena trwa tak długo i nie dłużej, niż trwa moc, dzięki której jest on zdolny ich ochraniać”¹⁶. Obowiązek posłuszeństwa ustaje, gdy państwo wykorzystuje swoją siłę przeciwko poddanemu. Wtedy poddany nie powinien zrezygnować z samoobrony. Polegając na uprawnieniu naturalnym powinien ochraniać najwyższe dla niego dobro - zachowanie samego siebie.

Prawa pozytywne wypełniają swoją podstawową funkcję, jeśli chaosowi stanu *bellum contra omnes* przeciwstawiają porządek stanu państwowego. Jeśli porządek ten umożliwi człowiekowi zachowanie własnej egzystencji, to same szczegółowe treści praw pozytywnego stanowiły dla Hobbesa zagadnienie wtórne. W doktrynach rozwijanych wcześniej treści owe próbowano wyprowadzić z różnie pojmowanej „natury”, zwłaszcza człowieka. Odrażające cechy natury człowieka, obnażane przez myśliciela angielskiego, zamykały mu w zasadzie możliwość formułowania na tej podstawie zasad o pozytywnej treści etycznej, tożsamy z prawem naturalnym. Człowiek charakteryzowany jako natura wilcza, niebezpieczna, niszczycielska, zła nie mógł być źródłem wartości określających zasady współżycia społecznego. Natura taka narzuca wprawdzie konieczność wprowadzenia tych zasad, ale sama nie może być dla nich wzorem. Podczas gdy konieczność utrzymywania

15 *Ibidem, passim.*

16 *Ibidem, s. 195.*

przymusu państwowego można wykazywać z pewnością równą aksjomatom geometrycznym, szczegółowe treści porządku społecznego mogą być różne¹⁷.

OCENY PRAWA

Hobbes był nominalistą, dla którego ogólne pojęcia, jak np. „dobro”, „zło”, „sprawiedliwość”, „niesprawiedliwość” oznaczały zbiorcze określenia wielu poszczególnych jednostkowych, konkretnych rzeczy. Przeto nie zawierają same w sobie żadnej konkretnej treści, które nadają im dopiero w prawach stanowionych osoby aktualnie reprezentujące władzę państwową. Przed powstaniem władzy państwowej, zwłaszcza w stanie natury, pojęcia te posiadały wyłącznie treść indywidualną, odzwierciedlającą sytuacje poszczególnych ludzi. Dopóki nie było państwa, nie było też ogólnych pojęć dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości¹⁸. Jeśli nawet subiektywnie odczuwane prawo powstrzymywało poszczególnych ludzi w stanie natury np. przed kradzieżą czy cudzołóstwem, to dopiero jednak prawo państwowe nadało tym odczuciom charakter ogólnie obowiązujących zakazów¹⁹.

Zatem ogólne reguły dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości istnieją tylko w państwie. Czyny człowieka jako takie są etycznie obojętne, swoją ocenę etyczną uzyskują dopiero poprzez prawny nakaz władzy (*mandatum*). Wszystko, co prawodawca uznaje jako dobre i sprawiedliwe, powinno być przyjmowane za takie, wszystko zaś, czego zabrania, jest czymś złym i niesprawiedliwym. Miernikiem dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości nie są wyimaginowane wartości, lecz konkretne decyzje wyrażające wolę suwerena. *Auctoritas non veritas facit legum*. Z tego płyną doniosłe skutki społeczne: prawo nie działa wstecz, obciążanie winą zakłada wcześniejszą znajomość prawa przez tego, kto je naruszył.

Skoro oceny tego, co etyczne i legalne, należą do funkcji władzy państwowej, nie może ona popełniać przestępstw, nawet jeśli jej działania są naganne, np. z punktu widzenia prawa naturalnego. Nawet pozbawienie życia osoby niewinnej na polecenie władzy państwowej nie jest bezprawiem, „albowiem każdy poddany jest mocodawcą każdego aktu, jaki wykonuje suweren”²⁰. Tą argumentację Hobbesa osłabia jednak inne jego twierdzenie. Utrzymuje ono, że „poddani wolni są bronić swe własne ciała nawet przeciwko tym, którzy na nich prawnie nastają”²¹. Tak więc

17 *Ibidem, passim*.

18 T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. 2, Warszawa 1956, s. 123.

19 T. Hobbes, *Lewiatan, passim*.

20 *Ibidem*, s. 188 i n.

państwo nie mogłoby zrealizować swoich prerogatyw władczych, gdyby jednostka, czerpiąc z naturalnej wolności, była w stanie przed nimi się bronić. Zestawienie tych dwóch twierdzeń wskazuje na możliwy konflikt między władzą a jednostką, który nie znalazł w myśli Hobbesa właściwego rozwiązania.

W takim świetle zakres władzy państwowej jest równy niemal zakresowi boskiej *potentia absoluta*; wszechwładza państwa jest jakby paralelna do wszechwładzy boskiej. Dekalog jest szczególnym zbiorem praw wiążących zarówno władzę państwową, jak i władzę boską. Podwójne - świeckie i religijne znaczenie Dekalogu miało swe źródło w podwójnej początkowo władzy Boga. Według interpretacji Hobbesa, Bóg był nie tylko Bogiem, ale również królem państwa utworzonego ongiś przez Żydów. Pierwsza tablica Dekalogu potwierdza absolutną władzę Boga jako Boga i jako króla żydowskiego. Określa też obowiązek wszystkich władców świeckich bezwarunkowego podporządkowania się władzy Boga. Natomiast druga tablica Dekalogu zawiera normy regulujące stosunki wzajemne obywateli (np. normę przykazania piątego - nie zabijaj nikogo bez rozkazu władzy). Ta sama część Dekalogu określa także kompetencje władzy ziemskiej, będąc jednocześnie zbiorem praw naturalnych²².

Zdaniem Hobbesa władza ziemska powinna wiernie naśladować władzę boską (*potentia Dei*), zarówno w zakresie *potentia absoluta*, jak i *potentia ordinata*. Ale powiązywanie treści władzy ziemskiej z Dekalogiem wskazuje, że pragnął on zapobiec samowoli tej władzy. Nakazy drugiej tablicy Dekalogu zaliczał do *potentia Dei ordinata*, nawet gdy Bóg dopuszczał od nich dyspensę. Koncepcja Hobbesa zobowiązywała władzę ziemską do naśladowania *potentia absoluta* suwerena do granic *potentia ordinata*. Aby wykluczyć możliwe wątpliwości, filozof ten podkreślał, że do obowiązków władcy należy wydawanie tylko „dobrych praw”. Jednocześnie „dobre prawa” (*bonae leges*) oznaczały dla niego coś innego niż „prawa sprawiedliwe” (*iustae leges*). Żadne prawo ustanowione przez państwo nie może być niesprawiedliwe, może być natomiast złe.

Tak oto przeniknęła do filozofii Hobbesa zasada wartościowania prawa stanowionego przez państwo, nie będąca już jedynie funkcją woli suwerena, ale wolę tę poprzedzająca. Mówiąc inaczej, wartościowanie to nie jest rezultatem woli suwerena, ale staje się kryterium oceny jego woli. W ten sposób naruszona została konsekwencja w woluntarystycznej koncepcji filozofa. Nie jakakolwiek bowiem wola,

21 *Ibidem*, s. 192.

22 *Ibidem*, *passim*.

lecz tylko dobra wola powinna stanowić o treści ludzkich praw pozytywnych. Dobre prawa powstają wtedy, kiedy wartości etyczne warunkują wolę prawodawcy.

Podobny wątek idealizujący zawarty był wcześniej w myśli Szkota i Ockhama. Wystąpił tam w postaci „dobrego prawodawcy” podporządkowującego decyzje swej woli poprzedzającym ją czynnikom dobra. Utożsamiając prawodawcę z Bogiem, myśliciele ci jednak personifikowali ten idealistyczny wątek. Natomiast Hobbes łączył go z rzeczą *bonitas legis* wynikającą z jego systemu prawa natury.

Zgodnie z koncepcją filozofa z Malmesbury potwierdzeniem istnienia *bonitas legis* jest zgodność prawa z tym, co niezbędne dla dobra ludu. *Salus rei publicae* oznacza identyczność dobra władcy i dobra ludu. „Nie można bowiem oddzielać dobra suwerena i dobra ludu”²³. W tym punkcie myśl Hobbesa daleka jest od aprobaty jakiegokolwiek despotyzmu bądź dyktatury. Z całą powagą traktuje deklarację, że państwo stworzono dla ochrony obywateli. Ale i obywatele, wynika to z umowy społecznej, powinni z powagą traktować państwo. Przede wszystkim obywatele w trosce o własne dobro, a nie jedynie dobro władzy, powinni podtrzymywać i bronić państwa. Powinni czynić to zgodnie z wolą suwerena, któremu dobrowolnie powierzyli najwyższą władzę.

Hobbes dostrzegł różnice między władzą boską a władzą suwerena ziemskiego. *Bonitas* władzy Boga jest immanentną, esencjonalną częścią jego doskonałości. Słuszność (*aequitas*) natomiast związana z władzą ziemską nie ogranicza immanentnie jej woli, lecz stanowi dla niej co najwyżej obowiązek etyczny. Esencjonalna dobroć Boga sprawia, że Bóg nie może działać inaczej niż dobrze, podczas gdy władca ziemski może postępować także niesłusznie (*inique*). Dość trafne jest preto spostrzeżenie, że „argumentacja Hobbesa posiada ważność tylko w odniesieniu do państwa, w którym Bóg jest królem, bo tylko jemu można we wszystkim ufać”²⁴.

ZNACZENIE KONCEPCJI

Przenikanie esencjonalnych wartości etycznych do woluntarystycznej w zasadzie filozofii prawa Hobbesa naruszało jednorodność jej charakteru. Gdy z woluntaryzmem łączył on pozytywność w sensie zdolności do kształtowania rzeczywistości społecznej, z idealnością wyrażaną przez esencjonalne wartości etyczne nie mógł wiązać takich możliwości. Najtrudniejszym zadaniem każdej filozofii prawa

23 *Ibidem*, s. 309.

24 G. W. Leibniz, *De iure suprematus*, b.m.r.w.

pozostaje takie połączenie pozytywności z idealnością, aby jeden element nie niszczył drugiego. Nie przewyciężyły tej sprzeczności między pozytywnością a idealnością wcześniejsze doktryny prawa naturalnego. Jednostronnie podkreślając idealność, podważały albo nawet zupełnie eliminowały to, co tworzy pozytywność prawa. Zasługa Hobbesa polega na tym, że dostrzegł praktyczną wartość prawa właśnie w jego pozytywności. Tylko prawo pozytywne, faktycznie obowiązujące, zdolne jest do porządkowania życia społecznego poprzez usuwanie chaosu. W jego filozofii prawa pozytywność i szczególnie rozumna idealność splotły się ze sobą trwale. Prawo obowiązujące, jeśli odznacza się rzeczywistą pozytywnością, zawiera zarazem w sobie jakby elementy idealności.

Pozytywność albo obowiązywanie prawa opiera się na mocy władzy państwowej. Jako najbardziej elementarna miara skuteczności prawa, objawia się w różnym natężeniu. Skuteczność prawa byłaby pełna, gdyby faktycznie traktowano życie ludzkie jako dobro najwyższe, mówiąc inaczej, w pełni przestrzegano praw. Absolutyzacja wartości życia ludzkiego wyznacza granice hobbesowskiej koncepcji prawa naturalnego. Koncepcja ta straciłaby zapewne na znaczeniu, gdyby pojawił się niereligijny światopogląd ukazujący wyższą wartość niż życie ludzkie. Świecki i uniwersalny sens wartości życia ludzkiego podkreślony w koncepcji prawnonaturalnej Hobbesa zapewnił jej niemalże uznanie. Zaznacza się ono wyraźnie na tle różnorodnych pomysłów religijnych, upatrujących najwyższe dobro w Bogu, głosie sumienia lub zbawieniu duszy.

Ale w filozofii Hobbesa istnieją pewne napięcia i niekonsekwencje. Oto oczekiwał on od obywateli działań zagrażających ich życiu, zwłaszcza w wojnie dla obrony państwa. Wyłania się więc trudne pytanie: jeśli granice posłuszeństwa obywateli wobec państwa są tożsame ze zdolnością państwa do ochrony życia obywateli, to na jakiej podstawie państwo narzuca obywatelom obowiązek narażania przez nich własnego życia? Trudności narastają jeszcze bardziej w sytuacji, gdy państwo zwraca się bezpośrednio przeciwko życiu obywatela. Z jednej bowiem strony państwo na mocy umowy społecznej, posiada absolutną władzę nad obywatelami; nigdy też nie można zarzucać państwu niesprawiedliwości, jako że sami obywatele wcześniej aprobowali wszelakie późniejsze decyzje państwa. Z drugiej jednak strony Hobbes podkreślał naczelną wartość życia ludzkiego w każdej sytuacji, bez żadnych wyjątków. Uważał za nieważną jakąkolwiek umowę, która zobowiązywałaby kogokolwiek do rezygnacji z samoobrony.

Myśl, że państwo z mocy umowy państwowotwórczej może prawomocnie działać przeciwko życiu jednostki, a w stosunkach między państwem i jednostką przywracać znowu stan natury, stanowi trudną do przewyciężenia sprzeczność

wewnętrzną doktryny prawa naturalnego Hobbesa. Ale nawet, jeśli pominiemy tę sprzeczność, pojawiają się inne wątpliwości. Przede wszystkim Hobbes poprzestał na zbyt ogólnikowym stwierdzeniu konieczności porządku społecznego i warunku zachowania życia człowieka. Nie sformułował żadnych bardziej szczegółowych zasad, które pozwoliłyby taki porządek osiągnąć. W interesujący sposób połączył natomiast element pozytywny z elementem idealnym prawa poprzez włączenie elementu idealnego do rzeczywistości prawa pozytywnego. Nie uniknął przy tym trudności, ponieważ ujmował ten element idealny za wąsko w stosunku do szeroko zakreślonego elementu pozytywnego.

Podkreślenie znaczenia elementu pozytywnego w prawie przez Hobbesa stało się w przyszłości podstawą dla rozwoju pozytywizmu prawniczego jako odrębnego nurtu filozofii prawa. Antycypując pozytywizm prawniczy odróżnił on w sposób interesujący prawo pozytywne od prawa zwyczajowego, a te od prawa naturalnego i moralności. Trafnie podkreślił przymusowy charakter prawa pozytywnego, wiążąc je najściślej z funkcjami władczymi suwerena państwowego. Szczególnym wyrazem tego charakteru stała się jego definicja prawa pozytywnego określanego jako rozkaz suwerena. Także rozgraniczenia między tym, co dobre, prawe, sprawiedliwe i słuszne, poczynione przez tego filozofa, wyróżniają się wielką wnikliwością. Przesuwając akcent z naturalnych obowiązków człowieka na uprawnienia naturalne, zapoczątkował nowy kierunek w doktrynach prawnonaturalnych. „Hobbes zbudował całą swoją moralną i polityczną doktrynę w oparciu o obserwacje dotyczące skrajnych przypadków [...] wojny domowej. Właśnie w skrajnej sytuacji, gdy społeczna struktura uległa całkowitemu rozpadowi, wychodzi na jaw trwała podstawa, na której ostatecznie musi się opierać każdy społeczny porządek: strach przed gwałtowną śmiercią, który jest największą siłą w życiu ludzkim”²⁵.

Hobbes doszedł do swej doktryny prawnej na drodze połączenia obserwacji dotyczących wojny domowej z analizą logiczną reguł porządku społecznego. Nie zmierzał bynajmniej do sformułowania wyczerpującego katalogu norm etyczno-prawnych, ani też podważania odwiecznie funkcjonujących racjonalnych instytucji państwowych. Dostrzegając ograniczoność własnej doktryny, „dał mistrzowski wgląd w zaborczą psychikę ludzi kapitalistycznego rynku, który za jego życia uformował się w Anglii”²⁶. Ten agresywny indywidualizm epoki kapitalizmu niezbyt wyraźnie odróżniał od agresywności ludzi stanu natury.

25 L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, s. 181.

26 G.L. Seidler, *Mysł polityczna czasów nowożytnych*, Kraków 1972, s. 258.

Rozdział trzynasty

LOCKE

PUNKTY WYJŚCIA

John Locke (1632-1704) był synem zamożnego adwokata. W Oxfordzie studiował medycynę i nauki przyrodnicze, ale pasjonowała go głównie filozofia. Tam też był akademickim wykładowcą greki, retoryki i filozofii. Zajmował się nieco polityką, pozostając w antyroyalistycznej opozycji przeciwko Stuartom. Z tego powodu zmuszony był do przebywania przez kilkanaście lat na emigracji, aż do Chwalebnej Rewolucji 1688 roku¹. Trwałą sławę zyskał jednak dzięki swoim wpływowym dziełom filozoficznym: *Rozważanie dotyczące rozumu ludzkiego* (1690), *Dwa traktaty o rządzie* (1690), *Listy o tolerancji* (1689-1692), *Myśli o wychowaniu* (1693). Dzieła te zawierają wykład klasycznego liberalizmu prawnego i politycznego².

Liberalna filozofia prawa Locke'a wspiera się na mocno ugruntowanych podstawach empirycznego racjonalizmu i utylitaryzmu. Tworzą ją oryginalnie rozwinięte idee prawa natury, stanu natury, umowy społecznej i władzy państwowej, ostro przeciwstawione ideom odrzuconego absolutyzmu królewskiego. Oryginalność antyroyalistycznej filozofii prawa Locke'a rysuje się szczególnie wyraźnie w jej sprzeczności wobec proroyalistycznej doktryny Roberta Filmera i na tle również oryginalnej, ale zasadniczo odmiennej filozofii prawa Tomasza Hobbesa³.

-
- 1 Informacje biograficzne zebrał Lord King: *The Life of John Locke, with Extracts from his Correspondence, Journals and Commonplace Books*, London 1830; także H. R. Fox Bourne: *The Life of John Locke*, London 1876; Za najlepsze opracowanie biografii Locke'a uchodzi praca M. Cranston: *John Locke*, New York 1957; Wśród opracowań polskich wyróżnia się monografia Z. Ogonowski: *Locke*, Warszawa 1972; Por. Także Z. Ran: *Wstęp do John Locke: Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992.
 - 2 Najobszerniejszy, dziesięciotomowy zbiór prac Locke'a to *The Works of John Locke*, London 1823; przedruk Halen 1963; Nowe wydanie dzieł wszystkich Locke'a przygotowuje Clarendon Press w Oxfordzie. O rozwoju badań nad jego życiem i myślą informują roczniki „The Locke Newsletter” wydawane przez University of York.
 - 3 Por. zwłaszcza C.B. Macpherson: *The Political Theory of Possesive Individualism*, Oxford 1962; J. Dunn: *Political Thought of John Locke*, Cambridge 1969; J. Daly: *Sir Robert Filmer and English Political Thought*, Toronto 1979; W. von Leyden: *Hobbes and Locke*, New York 1982.

Jak zwięźle to wyraził Zbigniew Ran „odrzucając system Filmera, Locke przedstawił własny, który stanowił dokładne przeciwieństwo tez jego adwersarza. Jego główne zasady były następujące: „Naturalnie władza należy nie do monarchy lecz do jednostek, które są jego poddanymi. Jednostki te kreują społeczeństwo obywatelskie i powołują rząd obywatelski. Forma rządu zależy od jego skuteczności w służbie społeczeństwa. Władza rządu nie może być absolutna, kiedy jednak taką się staje, to rząd traci swoją legitymację, a społeczeństwo obywatelskie jest uprawnione do stawiania mu oporu”⁴. Chronologicznie i koncepcyjnie jednostki ludzkie zachowują pierwszeństwo wobec wszelkich instytucji politycznych toteż mogą je tworzyć, zmieniać i stawiać im opór.

Jednakże najgłębszym punktem całej myśli prawnej i politycznej Locke’a było teologiczne oświecenie sensu ludzkiej egzystencji. Z jego koncepcji Boga wynikał sens zarówno stosunków międzyludzkich jak i między społeczeństwem obywatelskim a rządem obywatelskim. Boga charakteryzował omnipotencją wiedzy i mocy, odsłaniającą w całej jaskrawości impotencję ograniczonego w swej wiedzy i mocy człowieka. Człowiek tym głównie różni się od innych stworzeń, że jest zdolny do odczytywania swym rozumem celów Boga. Dzięki zdobywanej wiedzy praktycznej człowiek poznaje normy - normy prawa natury, przy pomocy których Bóg rządzi światem, w szczególności zaś określa istotę stosunków międzyludzkich⁵.

IDEA PRAWA NATURY

Idea prawa natury tworzy podstawy całej filozofii prawa i filozofii polityki Locke’a. Rozważaniom nad prawem natury poświęcił on zwłaszcza *Eseje o prawie natury* (1660-1664). Nadto, także w innych jego pismach, przede wszystkim takich jak wspomniane już *Dwa traktaty o rządzie*, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* i nadto *Racjonalność chrześcijaństwa* (1695) znalazły się wywody na temat prawa natury. Każde jednak ze wspomnianych dzieł przynosi nieco odmienną interpretację problematyki prawa natury.

4 Z. Ran: *Wstęp...*, *op. cit.*, s. XXI.

5 J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955, t. I i II, 3. 6. 12 i in.; tenże: *Essays on the Law of Nature*, s. 185 i n.; tenże: *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, *Traktat drugi* § 6; To ostatnie dzieło poddał pogłębionej analizie R. Ashcraft: *Lock's Two Treatises of Government*, 1987.

Skupiając uwagę na tym, co jednolite, a nie na tym, co rozbieżne w Locke' a koncepcji prawa natury można ją wyrazić poprzez wyjaśnienie istnienia, istoty i treści prawa natury.

Locke przytacza wiele dowodów na istnienie prawa natury, uwarunkowanych: wolą Stwórcy - Boga, regularnością wszechświata, rządami moralności, rozumem ludzkim i porządkiem zobowiązań w społeczeństwie. Wśród tych dowodów pięć odgrywa rolę najważniejszą. Pierwszy: naturalna zdolność ludzi do działalności uzgodnionej z racjonalnymi normami. Drugi: „niepokój sumienia” winowajców. Trzeci: „sama konstytucja tego świata, w którym wszystkie rzeczy przestrzegają ustalonych praw swej własnej działalności i sposobu istnienia właściwego ich naturze”. Czwarty: ludzka zdolność do dotrzymywania umów. Piąty: obecność we wszystkich językach świata takich terminów jak „cnota”, i „rozpusta”, „nagroda” i „kara”⁶.

Obiektywne istnienie prawa natury jest czymś odmiennym od posiadania przez nie statusu normatywnego, warunkującego jego istnienie subiektywne. Aby prawo natury mogło mieć subiektywnie moc obowiązującą - utrzymywał Locke - musi spełniać pięć następujących warunków obiektywnych:

- 1) być wyrazem woli prawodawcy,
- 2) określać treści normatywne,
- 3) ujmować te treści w formie nakazów albo zakazów,
- 4) posiadać sankcję,
- 5) być zrozumiale ogłoszone.

Locke zakładał, że prawo natury jest wprawdzie jasne dla wszystkich racjonalnych istot, ale nie „wszyscy ludzie właściwie się nim posługują”⁷.

Istota prawa natury przejawia się w zbiorze podstawowych norm moralnych, bezwzględnie zobowiązujących ludzi. Locke, określając istotę prawa natury jako „dekret woli Bożej”, opowiedział się za koncepcją woluntarystyczną, odróżnianą od koncepcji racjonalistycznej. Wola boska, wyrażająca zależność człowieka od Boga, jest właściwym źródłem prawa natury i obiektywnego jego oddziaływania. Rozum ludzki może jedynie odkrywać i oceniać prawo natury, co jest warunkiem

6 *Essays... op. cit.*, s. 112-121.

7 *Ibidem*, s. 110-196.

jego obowiązywania subiektywnego. Wyprowadza jego treści ze znajomości zasad prawa natury, w szczególności z natury ludzkiej. Podstawową zasadą natury ludzkiej jest dążenie do szczęścia: osiągnięcie przyjemności, przy jednoczesnym unikaniu przykrości⁸.

Prawo natury nie jest jedynie aktem wiary. Można w sposób naukowy udowodnić jego istnienie i wyjaśnić istotę ponieważ można udowodnić istnienie i wyjaśnić istotę atrybutów Boga. Locke wyjaśniał różnicę w poznawaniu prawa natury przy pomocy własnego rozumu człowieka od poznawania go za pośrednictwem prawa objawionego, zapisanego w *Nowym Testamencie*, dostępnego chrześcijanom. Bez względu na sposób poznawania prawa natury, pozostaje ono zawsze „wołą Boga”, „głosem Boga”, „prawem Boga”, „Boskim prawem”, „prawem wiecznym” i „najwyższym prawem”. Locke odróżniał całe prawo natury zapisane w *Nowym Testamencie*, od częściowego prawa natury - tego, czego wymaga „polityczne szczęście”, „dobro ludzkości na tym świecie”. Gdy całe prawo natury wymaga wiary w Boga, częściowe prawo natury tego nie wymaga - określa warunki, które powinien spełniać naród, aby można go było nazwać obywatelskim lub cywilizowanym⁹.

Treści prawa natury określił Locke poprzez hierarchiczny system norm prawa natury. W hierarchii tej pierwszorzędne miejsca zajęły normy ochrony życia człowieka, wolności i własności, jako głównych wartości. Drugorzędne miejsce przypadło w tym systemie normom prawa natury spełniającym instrumentalną rolę środków zabezpieczających ochronę głównych wartości¹⁰.

Według Locke'a życie człowieka należy do Boga toteż człowiekowi nie przysługuje prawo do pozbawienia się życia. Wynika z tego kategoryczny nakaz prawa natury polegający na samozachowaniu jednostek ludzkich, w konsekwencji społeczeństwa i całego rodzaju ludzkiego. Samozachowaniu człowieka pomaga instynkt samozachowawczy, wszczepiony w jego naturę przez Boga. Istnienie życia

8 Por. Z. Ran: *Wstęp... op. cit.*, s. XXIX.

9 *Dwa traktaty ... op. cit.*, *passim*.

10 *Essays... op. cit.*, *passim*; *Rozważania... op. cit.*, 2. 21.47; Do wyróżniających się opracowań na temat Locke'a idei człowieka, wolności i własności należą odpowiednio: J. W. Yolton: *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge 1970; M. S. Johnson: *Locke on Freedom*, Austin Texas 1977; J. Tully: *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries*, Cambridge 1980.

jest warunkiem szczęścia człowieka toteż w przypadkach konfliktu pragnienie życia zachowuje pierwszeństwo przed pragnieniem szczęścia¹¹.

Wolność człowieka stwarza mu szczególną tarczę dla jego samozachowania. Locke rozprawił o wolności od „absolutnej i arbitralnej władzy”. Wbrew pogładowi Hobbesa utrzymywał, że istnienie wolności wymaga chociażby ograniczonej władzy państwowej. Z tego względu potępiał nie tylko monarchię absolutną, ale i „rządy bez ustalonych obowiązujących praw”. Za najbardziej jaskrawe naruszenie prawnonaturalnego charakteru wolności uznawał niewolnictwo, z jednym wszakże wyjątkiem - traktowania niewolnictwa jako substytutu kary śmierci¹².

Własność w doktrynie Locke’a spełnia rolę przesłanki życia i wolności człowieka, stających się z kolei przesłankami jego szczęścia. Sposoby i granice słusznego przywłaszczenia określa prawo natury, odmiennie dla stanu natury niż dla stanu państwowego. Zachowanie własności posiadanej w stanie natury i przede wszystkim nieograniczone jej powiększanie, należy do najważniejszych motywów przejścia ludzi do stanu państwowego. Przeto w stanie państwowym ochrona własności powinna być większa niż w stanie natury. Jedynie własna praca jest sposobem przywłaszczania w pełni zgodnym z prawem natury, ale również dziedziczenie i dobroczynność nie pozostają z nim w sprzeczności. Gdy w stanie natury, w oparciu o pierwotne prawo natury, człowiek przywłaszczył tyle, ile było to niezbędne dla jego samozachowania, w stanie państwowym, w oparciu o wtórne prawo natury i dzięki wynalezieniu pieniędzy, przywłaszczenie zostało uwolnione od jakiegokolwiek skrępowania poza podatkami. Prawo natury nie sprzeciwia się własności lecz jedynie marnotrawstwu. Stan natury był stanem niedostatku, stan państwowy zaś stał się stanem obfitości. Idea własności w interpretacji Locke’a wyraża ducha klasycznego kapitalizmu¹³.

STAN NATURY

Idea stanu natury w myśli Locke’a jest przeciwieństwem Filmera idei stanu natury. Gdy ten drugi przyjął założenia o jedności siły i uprawnienia, nierozdzielności norm i faktów i nierozdzielności tego co moralne (słuszne, sprawiedliwe) i

11 *Ibidem*, 1. 3. 4 i in.

12 *Dwa traktaty... op. cit., passim*.

13 *Ibidem, passim*.

niemoralne (niesłuszne i niesprawiedliwe) w stanie natury, ten pierwszy odrzucił te założenia. Locke oparł się na założeniach o rozdzieleniu siły od uprawnienia, norm od faktów i moralności od niemoralności, którą odnosił zarówno do stanu natury jak i stanu państwowego.

Według Locke'a w stanie natury prawo natury miało bezpośrednie zastosowanie przez same jednostki ludzkie ponieważ nie istniała jakakolwiek nad nimi władza. W stanie natury człowiek w celu realizacji uprawnienia do samozachowania wynikającego z prawa natury posługiwał dwoma naturalnymi władzami. Pierwsza polegała na podejmowaniu wszelkich działań niezbędnych dla samozachowania, szczególnie zaś obronie swego życia, wolności i majątku. Druga natomiast naturalna władza przejawiała się w sądzeniu i karaniu naruszcycieli prawa natury¹⁴.

Realizacja prawnonaturalnego uprawnienia do samozachowania przez człowieka przy pomocy dwojakich jego naturalnych władz w stanie natury zakładała ściśle określone pojmowanie sensu pojęć uprawnienie, siła i władza oraz ich relacji wzajemnych. Uprawnienie wynika z prawa natury toteż posiada status normatywny. Siła, w sensie fizycznej zdolności zastosowania przemocy, jest sama w sobie moralnie neutralna. Jeśli wspiera uprawnienie zyskuje legitymowany status władzy, jeśli zaś zwraca się przeciwko niemu przeraża się w nielegitymowaną przemoc i gwałt, nie zasługujące na miano władzy. Władza jest więc rodzajem legitymowanej siły zachowującej uprawnienie. Oto władza ojcowska zachowuje uprawnienia dzieci, władza polityczna uprawnienia jej poddanych zaś władza despotyczna wywodzi się z uprawnienia do unicestwienia agresora.

Locke powiązał rządy prawa natury ze stanem natury poprzez ukazanie trzech relacji między uprawnieniem a siłą. Pierwszej - gdy siła zawsze wspiera uprawnienie, drugiej - gdy tylko niekiedy i trzeciej - gdy siła zagraża uprawnieniu. Dwie pierwsze relacje oznaczają rządy prawa natury - pierwsza we właściwym stanie natury, druga zaś w zwykłym stanie natury. Trzecia relacja - przemocy i gwałtu z uprawnieniem - określa stan wojny¹⁵.

We właściwym stanie prawa natury jedyna siła należy do dwóch naturalnych władz jednostek ludzkich toteż prawo natury obowiązuje w pełni. Całkowicie zanika różnica między normą a faktem, powinnością a zachowaniem. Koncepcja właściwego stanu natury spełnia w myśli Locke'a normatywną rolę apriorycznej

14 *Ibidem, passim*; Szerzej por. R.H. Cox: *Locke on War and Peace*, Oxford 1960.

15 Tak trafnie Z. Ran: *Wstęp... op. cit.*, s. XXXIV i n.

hipotezy, wymykającej się empirycznej weryfikacji. Służy konceptualnemu wyrażeniu doskonałego funkcjonowania fundamentalnych norm moralnych.

W zwykłym stanie natury, odzwierciedlającym empiryczną i weryfikowalną rzeczywistość, z powodu niedoskonałości jednostek ludzkich, fakty daleko odbiegają od norm prawa natury a powinności często rozmiągają się z zachowaniami. Granice zwykłego stanu natury rozciągają się między właściwym stanem natury a stanem wojny. Jest to w ujęciu Locke'a „stan mediokracji”, w którym „nie jesteśmy w stanie ani żyć ściśle zgodnie z zasadami (moralnymi) ani też bez nich”¹⁶.

Właściwy stan natury, jako aprioryczny wyraz tego co moralne - prawo natury, charakteryzuje wzajemne oddziaływanie naturalnej wolności, naturalnej równości i naturalnej niezależności ludzi. Naturalna wolność człowieka, o cechach doskonałej wolności, wyraża się w jego niezależnych zachowaniach i dyspozycjach majątkowych. Naturalna równość człowieka natomiast to równe uprawnienie każdego człowieka do naturalnej wolności. Źródłem naturalnej wolności i naturalnej równości jest samo urodzenie człowieka, ale gwarancją ich zachowania jego rozum zdolny do odkrywania i pojmowania norm prawa natury. Rozum więc różnicuje ludzkie zakresy naturalnej wolności i naturalnej równości i jest z nimi nierozłącznie powiązany. „Gdybyśmy wolności nie mieli, rozum na nic by się nie przydał; bez rozumu zaś wolność, gdyby była możliwa, nie miałaby znaczenia”¹⁷. Także równość naturalna wynika z rozumu skłaniającego wszystkich ludzi na równo do przestrzegania prawa natury.

Zwykły stan natury jako empiryczny wyraz zachowań człowieka i stosunków międzyludzkich jest odzwierciedleniem różnorodnych splotów tego, co moralne z tym, co niemoralne. Stan taki istnieje do czasu powołania obdarzonego autorytetem wspólnego sędziego rozstrzygającego spory między ludźmi w sposób „bezstronny i prawy”. Przeto zwykły stan natury może pojawiać się również po przejściu do stanu państwowego ponieważ zawsze znajdują się ludzie, którzy w nim pozostają jak i sędziowie uchybiający ich powołaniu. Uzasadnia to możliwość bezpośredniego stosowania prawa natury skoro ludzie i ich sędziowie nie mogą bądź nie chcą szanować jego norm za pośrednictwem władzy społeczeństwa obywatelskiego. Locke przytacza wiele przykładów zwykłego stanu natury: stosunków wzajemnych władców niezależnych państw, poddanych jednych władców wobec poddanych innych

16 *Ibidem*, s. XL.

17 *Rozważania... op. cit.* 2. 21. 67.

władców, członków różnych społeczeństw obywatelskich spotykających się na niezależnym terytorium, monarchów absolutnych wobec ich poddanych¹⁸.

Mimo teologicznego punktu wyjścia doktryny Locke'a, jego idea stanu natury jest obca biblijnemu wyobrażeniu początków rodzaju ludzkiego. Gdy według myśliciela angielskiego zasadnicza granica historiozoficzna przebiega między stanem natury a stanem państwowym, to w świetle biblijnym jest ona osadzona między rajskim stanem niewinności, a stanem po grzesznym upadku Ewy i Adama. Gdy upadek i wymierzona za to kara ma decydujące znaczenie dla biblijnego pojmowania późniejszych losów człowieka, dla doktryny Locke'a nie mają one żadnego znaczenia¹⁹.

Przedpaństwowy stan natury, według Hobbesa, był okresem wojen, nędzy, strachu i nieszczęść ludzkich. Według natomiast Locke'a wręcz przeciwnie: w swym apriorycznym kształcie był epoką pokoju, pomyślności, wolności i równości. Pesymistyczna antropologia Hobbesa prowadziła go do ratowania wszystkich walczących przeciwko wszystkim poprzez poddanie ich absolutnej władzy suwerena. Optymistyczna antropologia Locke'a pozwalała mu dostrzegać możliwości pokojowego współżycia ludzi nie tylko w stanie państwowym lecz również w stanie natury²⁰.

UMOWA SPOŁECZNA

Historycznie i hipotetycznie, według Locke'a, ludzie żyli najpierw w ustanowionym przez Boga porządku natury, zwanym stanem natury, regulowanym normami prawa natury. Dla pełniejszego i skuteczniejszego realizowania norm prawa natury ustanowili historycznie i hipotetycznie późniejszy porządek konwencjonalny, przechodząc od stanu natury do stanu państwowego. Owo przejście, zwane umową społeczną, nie pozbawia więc jednostek ludzkich ich uprawnień naturalnych, ale je wzmacnia. Nie pozbawia też jednostek ludzkich prymatu nad ustanowionym mocą ich dobrowolnego porozumienia państwem²¹.

W świetle Hobbesa filozofii prawa i filozofii polityki, umowa społeczna, zaznaczająca przejście od stanu natury do stanu państwowego, jednoczyła w sobie

18 Zawiera je głównie *Traktat drugi*.

19 Por. L. Strauss: *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969, s. 198 i nast.

20 Por. R.A. Tokarczyk: *Filozofia prawa. W perspektywie prawa natury*, Białystok 1996, s. 93 i nast.

dwa akty: narodzin społeczeństwa i powstania władzy politycznej. W świetle Locke'a filozofii prawa i filozofii polityki, umowa społeczna składała się z dwóch odrębnych aktów - najpierw utworzenia społeczeństwa przez „umowę połączenia się” jednostek ludzkich (*pactum unionis*), a dopiero następnie „umowy podporządkowania się” społeczeństwa obywatelskiego powołanej przez nie władzy politycznej i ustanowionym przez nią prawom stanowionym (*pactum subiectionis*). Przeto, w odróżnieniu od Hobbesa, pogląd Locke'a wskazuje, że zerwanie *pactum subiectionis* z powodu naruszenia przez władzę postanowień umowy społecznej nie unicestwia *pactum unionis*. W liberalnej filozofii Locke'a jednostka ludzka stoi przed i ponad społeczeństwem a społeczeństwo przed i ponad państwem.

Celem obu aktów umowy społecznej, według Locke'a, nie była rezygnacja z niezbywalnych uprawnień naturalnych jednostki ludzkiej lecz ich zachowanie i utrwalanie przy pomocy praw stanowionych przez władzę państwową. Aktem *pactum subiectionis* ludzie zrezygnowali jedynie z dokonywania samosądów wobec gwałcicieli prawa natury, przekazując wymiar sprawiedliwości władzom państwowym. W ten sposób państwo przejęło rolę stróża naturalnych uprawnień jednostek ludzkich istniejących już w stanie natury. Jeśli państwo nie spełnia tej roli zgodnie z postanowieniami umowy społecznej jednostkom ludzkim przysługuje wobec niego prawo do oporu.

WŁADZA PAŃSTWOWA

Z istoty umowy społecznej, w interpretacji Locke'a, wynika rozdzielność społeczeństwa od władzy państwowej (politycznej) reprezentowanej przez rząd. Władza państwowa potraktowana została jako narzędzie społeczeństwa służące jego celom, przede wszystkim ochronie życia, wolności i mienia obywateli. Podobny jest cel organizacji społecznych i politycznych, niezależnych od władzy państwowej, jak np. zrzeszenia, stowarzyszenia, spółki czy też partie polityczne.

Locke'a koncepcja władzy państwowej wyraża sprzeciw wobec pomysłów Filmera²², dostrzegającego jej źródła we władzy ojcowskiej i głoszącego tezę o jedności władzy i własności. Zdaniem Locke'a władza ojcowska różni się od władzy pa-

21 Koncepcję umowy społecznej na tle angielskiej myśli politycznej przedstawił ostatnio M. P. Thompson: *Ideas of Contract in English Political Thought in the Age of John Locke*, New York and London 1987.

22 Tak J. Daly: *Sir Robert Filmer... op. cit. passim*.

ństwa zarówny genezą jak i celem. Władza ojcowska powstaje w sposób naturalny i kończy się z chwilą osiągnięcia pełnoletności przez dzieci. Władza państwowa wyrasta z dobrowolnej umowy społecznej w celu ochrony prawa natury. Ponieważ siła fizyczna nie zawsze wspiera prawo nie można uznawać podboju wojennego za źródło władzy państwowej.

Także w odróżnieniu od Filmera głoszącego patrymonialną tezę o jedności władzy państwowej i własności, Locke utrzymywał, że władza państwowa i własność różnią się źródłem swego pochodzenia i służą innym celom. Według Locke'a własność wynika z naturalnych uprawnień człowieka ponieważ służy jego życiu i wolności. Natomiast władza państwowa, jak to już było wspomniane, jest rezultatem dobrowolnej umowy społecznej i służy ochronie prawa natury. Władza polityczna nie jest tytułem własności, jak to utrzymywał Filmer. Zgodnie z poglądami Locke'a istnieją trzy naturalne tytuły własności: praca, dziedziczenie i dobroczynność. Jego zdaniem przedmiotem własności nie mogą być ludzie poddani władzy państwowej, co wynikało wprost z poglądów Filmera. W rozważaniach Locke'a własność zachowuje charakter prawa natury aż do wprowadzenia pieniędzy jako regulacji konwencjonalnej, umożliwiających gromadzenie więcej niż to jest potrzebne.

Wspomnieć należy, że Locke w swych rozważaniach o władzy zarysował kontury ustroju państwowego, uznawane za dojrzały wyraz klasycznego liberalizmu politycznego²³. Została w nich uwzględniona zasada trójpodziału władzy na władzę ustawodawczą (legislaturę), władzę wykonawczą (rząd), władzę sądowniczą (sądy). Trójpodział ten poszerzył o władzę federatywną, zajmującą się polityką zagraniczną, a więc należącą właściwie do władzy wykonawczej. Występuje też zasada wzajemnego kontrolowania się władz i hamowania aktywności wykraczającej poza ich kompetencje. Zasada suwerenności ludu została wyniesiona do rangi zasady zasad. Lud zorganizowany w społeczeństwo obywatelskie decyduje zarówno o powoływaniu władz jak też ich odwoływaniu. Opiera się przy tym na prawie natury, które nie znika w stanie państwowym z powodu istnienia prawa stanowionego.

Liberalna filozofia prawa i filozofia polityki Locke'a z jednej strony zawierała wszechstronną krytykę absolutyzmu jako ustroju politycznego, nie zdolnego do wyprowadzenia społeczeństwa ze stanu natury, z drugiej zaś strony pochwałała dokonania angielskiej „Chwalebnej Rewolucji”, utrwalone aktami *Habeas Corpus* (1679) i *Bill of Rights* (1689). W oparciu o uzasadnienia prawnonaturalne nie tylko

23 Jest to pogląd dość powszechnie podzielany przez badaczy myśli Locke'a.

legitymizowała lokalne, angielskie urządzenia ustrojowe monarchii konstytucyjnej lecz również otwierała uniwersalne możliwości kształtowania liberalnych ustrojów państwowych. Wywarła znaczny wpływ na treść dzieł Monteskiusza i Rousseau jak też założenia ustrojowe Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej.

ROZBIEŻNE OCENY

Filozofia prawa i filozofia polityki Locke'a zachowując swoją aktualność, zaliczana jest dość zgodnie do współczesnej myśli prawnej i politycznej. W myśli współczesnej spory o wartości prawa i państwa przybierają szczególnie ostry wyraz toteż i oceny filozofii Locke'a nie mogą nie być rozbieżne. Przeważają wprawdzie oceny uznające go za apostoła kapitalizmu, ale spotkać można również oceny uznające go za prekursora socjalizmu. Dla jednych był zwolennikiem koncepcji elitarnych, dla innych - egalitarnych. Jedni pochwalają go jako koryfeusza „państwa minimalnego”, inni ganią za skłonności prokolektywistyczne. Znani badacze myśli Locke'a za najbardziej wpływowe współcześnie elementy jego myśli uznają koncepcję praw człowieka, uzasadnienie prawa własności, ideę umowy społecznej i obronę zasady wolności sumienia i wyznania²⁴.

W swej polemice z Filmerem był Locke świadomy słabości historycznego albo opisowego uzasadnienia powinności prawnych. Zgodnie z Hume'a tezę o rozdzielności bytu od powinności, krytykował poglądy Filmera z logicznego punktu widzenia. Rozumował, że to, co prawnie być powinno, nie posiada wielkiej siły²⁵. Nie zdołał jednak, zgodnie z duchem swych czasów, całkowicie oddzielić w swych koncepcjach tego co opisowe, od tego co powinnościowe, tego co historyczne, od tego co filozoficzne. Zaznaczył jednak wyraźnie kierunek myśli przebiegającej od stanowiska historycznego do stanowiska filozoficznego.

Locke wniósł największy chyba wkład do rozwoju angielskiego konstytucjonizmu, mimo że sam nie był prawnikiem, a tym bardziej konstytucjonalistą z wykształcenia. Jego poglądy z zakresu konstytucjonalizmu miały wpływ na rozwój całej myśli konstytucjonalizmu. W swych rozważaniach, których sedno stanowiła idea prawa, poszukiwał pewnych, trwałych i oczywistych zasad przydatnych praktyce politycznej. Znajdował je w prawie natury, które wspierał zarówno na pod-

24 Por. Z. Ran: *Wstęp... op. cit.*, s. VII i n.

25 *Traktat drugi*, rozdział VIII.

stawach boskich jak i ludzkich. Nie zmierzał do wyjaśnienia wszystkiego lecz głównie tego, co służyło potrzebom ludzi uwikłanych w problemy społeczne i polityczne. Uniknął przy tym zarówno jałowego spekulatywizmu jak i trywialnego pragmatyzmu²⁶.

26 Por. np. M. Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, New York 1968; J. Colman: *Moral Philosophy of John Locke*, Edinburgh 1983; R. W. Grant: *John Lock's Liberalism*, Chicago 1987.

Rozdział czternasty

PUFENDORF

PRZEZWYCIĘŻANIE KRYZYSU

Samuel Pufendorf (1632-1694) był nadwornym historiografem pruskim, uznanym także za najbardziej wszechstronnego systematyka prawa naturalnego¹. Jego podstawowe dzieło *De iure naturae et gentium, libri octo*² zrodziło się w okresie kryzysu myśli europejskiej oczekującej na koncepcje adekwatne do potrzeb nowych czasów. W obrębie myśli prawnonaturalnej drugiej połowy XVII w. cztery zwłaszcza problemy oczekiwały na rozwiązanie. Po pierwsze, droga dalszego rozwoju prawa naturalnego rysująca się pomiędzy skrajnościami faktograficznych ustaleń socjologicznych a abstrakcyjnymi wywodami filozoficznymi. Po drugie, potrzeba ostatecznego podważenia ciągle jeszcze żywych doktryn scholastycznych. Po trzecie, urzeczywistnienie programu Grocjusza poprzez stworzenie wszechstronnego systemu prawa naturalnego. Po czwarte, sformułowanie myślowych podwalin dla takiego systemu³.

Pufendorf był myślicielem, który podjął niezwykle trudne zadanie rozwiązania wszystkich czterech problemów. Wyróżniając się jasnością myślenia, chociaż nie okazującą znamion genialności, bez oporu odrzucał przestarzałe przesady w imię

1 W czasach współczesnych Samuelowi Pufendorfowi ukazało się wiele prac polemicznych z jego doktryną prawnonaturalną. Z nowszych opracowań tej doktryny zasługują na uwagę m.in.: H. Welzel, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs; Ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17 und 18 Jahrhunderts*, Berlin 1958; L. Krieger, *The Politics of Discretion. Pufendorf and the Acceptance of Natural Law*, Chicago 1965; G. Kellens, *Samuel Pufendorf et le droit de la nature et des gens, „Revue de Droit penal Militaire et de Droit de la Guerre”*, 1969/6; H. Denzer, *Moaralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf; eine geistes- und wissenschaftsgeschitliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der praktischen Philosophie*, München 1972; H. Medick, *Naturzustand und Naturgeschichte [...] bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith*, Göttingen 1973.

2 S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, Lund 1672; Cytuję wydanie Mascoviusa z 1774 r., przedrukowane w Oxfordzie w 1934 r.

3 Por. H. Welzel, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Berlin 1958, *passim*.

niewzruszonego zaufania do potęgi rozumu ludzkiego. Określając kierunki dalszego rozwoju prawa naturalnego na kolejne stulecia, przyczynił się jednocześnie do ukształtowania nowoczesnej osiemnastowiecznej myśli politycznej, a w szczególności idei praw człowieka i praw wolnościowych.

Wraz z systemem filozoficznym Hobbesa wdarła się do myśli prawnonaturalnej nie znana jej dotychczas potęga - nowożytnie przyrodoznawstwo oparte na zasadzie przyczynowości. Do narodzin systemu angielskiego mędrca myśli prawnonaturalna wyróżniała się czystością humanistycznych uzasadnień krzewionych treści. Jeśli już nawet uwzględniała kategorię przyrody (nazywaną „naturą”), włączała ją do świata ducha, właściwego koncepcjom humanistycznym. Równolegle do upowszechniania się nowej metody badawczej opartej na przyczynowej analizie zjawisk przyrodniczych, zmienił się również przedmiot badań. Spirytualizm wypierany był coraz bardziej przez materializm. Nowoczesna przyczynowa interpretacja przyrody nieożywionej rozszerzona została na problematykę człowieka i życia społecznego. Rozumując konsekwentnie w ten sposób, Hobbes jakby sprowadził - dotychczasowe etyczno-prawne rozważania o normach do poziomu wywodów mechanistycznie pojmowanych nauk przyrodniczych. Gdy Grocjusz przy pomocy idei *appetitus societatis* podporządkowywał przyrodę teleologicznej kategorii ducha, Hobbes włączył duchowość w przyczynowe procesy przyrodnicze, przez co nadał im szczególne znamiona mechanicyzmu i oczyszczonego z idealizmu naturalizmu.

Myśl Pufendorfa stanęła w swych początkach na rozdrożu wytyczonym przez jego wybitnych poprzedników. Czerpiąc z nauk swego jenajskiego nauczyciela, Erharda Weigla, rozpoczął budowę nowego systemu prawnonaturalnego od ścisłego określenia odmienności świata duchowego (moralnego) od świata fizycznego (przyrodniczego)⁴. Uważał, że rozjaśnienie problematyki moralnych rodzajów przejawów bytu (*entia moralia*) jest niezbędnym warunkiem sensownych rozważań o prawie naturalnym. Dlatego też poświęcił jej całą pierwszą księgę swego wspomnianego już ośmiotomowego *Prawa naturalnego i międzynarodowego*. Ze zdumiewającą precyzją scharakteryzował w niej najistotniejsze cechy treści moralnych należących do świata kultury, w odróżnieniu od treści przyrodniczych należących do świata natury. W świetle jego interpretacji prawo naturalne stało się niepostrzeżenie prawem kultury. Stało się ogółem norm zobowiązujących człowieka do racjonalnego kultuwowania swego biologicznego ucieleśnienia w celu przewyciężenia

4 *Ibidem, passim.*

naturalis incultus. Zobowiązanie to jest dla rozumnego człowieka nieuniknioną koniecznością, wszak *homini cultura sua est necessaria*⁵.

ENTIA PHYSICA I ENTIA MORALIA

Z naciskiem ostrzegał Pufendorf przed pułapkami myślowymi, czyhającymi na interpretatorów prawa naturalnego w wieloznacznych pojęciach „natura” i „naturalny”. Precyzując ich sens na oznaczenie natury fizycznej (przyrodniczej) używał określenia *entia physica*, zaś natury duchowej (moralnej) określenia *entia moralia*. Podkreślał, że Bóg sytuując cielesność człowieka w obrębie natury przyrodniczej, przewidział dla niego także naturę duchową, tworzoną poprzez kulturę i moralność. Ta druga umożliwia ludziom kreowanie form egzystencji (*modi*) wyższych od postaci bytowania świata zwierzęcego, wyróżniających się zwłaszcza uporządkowaniem i pięknem (*insignis decor et ordo*)⁶. Stąd też wynika szczególny cel ostateczny *entia moralia*. Odmienne niż „przy *entia physica* nie polega on na dążeniu ku udoskonalaniu wszechświata, lecz szczególnie na doskonaleniu życia ludzkiego. W porównaniu z życiem zwierząt jest ono zdolne do osiągnięcia godności i uporządkowania. Przeto nawet najdrobniejsze poruszenia ducha ludzkiego pozwalają znajdować w nich odpowiednio proporcjonalną harmonijność”⁷.

Podstawowym warunkiem istnienia świata duchowego - *entia moralia* - jest wolność człowieka. Podczas, gdy wszystko, co dzieje się w świecie przyrodniczym, jest zdeterminowane przyczynowością, wszystko, co bierze swój początek z człowieczeństwa, określone jest przez wolność. Wolność ma stronę pozytywną i stronę negatywną. Wolność w sensie negatywnym wyraża się w obojętności na przyczynowość rządzącą zjawiskami świata przyrodniczego. Wolność pozytywna polega na związku człowieczeństwa z nadrzędnym celem norm prawnych, osiąganym poprzez rozum i wolę. Normy te wszczepiają człowiekowi rodzaj przekonania (*quasi sensus*), na podstawie którego on może wyrokować o tym, czy dany czyn jest dobry czy zły. Zgodność lub sprzeczność wolnego działania ludzkiego z normami prawnymi powoduje, że nie są one obojętne etycznie, w przeciwieństwie do interpretacji przyczynowych świata przyrody. Czyny ludzkie obok etycznych wartości duchowych zawierają też elementy fizyczne, określane cielesnością i psy-

5 S. Pufendorf, *De iure...*, 3, IV, 1.

6 *Ibidem*, I, 2 i 3.

7 *Ibidem*, I, 3.

chiką podmiotów działających. Są one jednakże obojętne z punktu widzenia *entia moralia* - ani dobre, ani złe⁸. Z punktu widzenia *entia physica* nie sposób byłoby odróżnić pozbawienia życia człowieka przez mordercę, kata, żołnierza, czy też osobę działającą w obronie koniecznej. Dopiero *entia moralia* wnosi zróżnicowanie ocen etycznych tych czynów.

Obok tej istotnej odmienności *entia moralia* od *entia physica* pojawia się w myśli Pufendorfa odmiennosc dalsza. Jest to różnica między deterministyczną, jednowymiarowością procesów przeobrażeń świata fizycznego a indeterministyczną wielowymiarowością takich przeobrażeń świata moralnego. Przyczynowe uwarunkowania przeobrażeń świata fizycznego charakteryzują się uniformizmem ich przebiegu (*uniformis agendi modus*). Czyny człowieka cieszącego się wolnością mogą być skierowane ku najróżnorodniejszym celom odłaniającym sens ludzkiego indeterminizmu poliformistycznego⁹. W szczególności człowiek wyróżnia się od zwierzęcia bogactwem właściwych mu różnorodnych form duchowości. Poszczególne gatunki zwierząt charakteryzują się takimi samymi instynktami i popędami; kto zna jednego osobnika zwierzęcego gatunku, ten zna wszystkie osobniki tego gatunku. Wśród ludzi zupełnie odmiennie: „ile głów tyle sensów i celów”. Z jednej strony duchowe zróżnicowanie osobników rodzaju ludzkiego prowadzić może do postępu, z drugiej jednakże strony powodowałoby ogromny chaos, gdyby nie istniało prawo zapewniające należyty porządek społeczny. Zróżnicowanie rodzaju ludzkiego jest przesłanką prawa. Prawo jest wykwitem porządku i poliformistycznego piękna nie znanego uniformistycznemu światu zwierzęcemu.

Różnice między światem fizycznym a światem moralnym ujęte zostały w formie trzech par pojęć: przyczynowość - wolność, brak wartości - wartościowość, jednoforemność - wieloforemność. Poprzez takie nadzwyczaj jasne odróżnienie tego, co przyrodnicze, od tego, co duchowe, zakreślony został odrębny obszar zajęty przez problematykę prawa naturalnego i specyficzne jej reguły badawcze. W szczególności jest to obszar wolności, wartości i wieloforemności świata moralnego i reguły umożliwiające jego badanie. Nawiązując do idei Arystotelesa, Pufendorf nadał kategoriom moralnym znaczenie jurydyczne, a jedno i drugie przeniósł do sensu prawa naturalnego. W ten sposób zażegnał niebezpieczeństwo wchłonięcia problematyki prawa naturalnego przez osiągnięcie nowoczesnych nauk przyrodniczych, formułujących przyrodnicze prawa przyczynowe.

8 S. Pufendorf, *Eris scandia*, wyd. Mascovius. 1744, I, cap. III, 6, s. 76, 218 i in.

9 S. Pufendorf, *De iure...*, cap. VI, 8.

Idea *entia moralia*, wysunięta przez Pufendorfa, uznana została przez współczesnych mu scholastyków za niezwykle nowatorską, toteż mimowolnie potwierdzili oni jej oryginalność. Jednocześnie była ona dla scholastyków niezbyt zrozumiała, zwłaszcza twierdzenia, że fizyczne strony czynu są indyferentne moralnie. Wypaczając sens *entia moralia* scholastycy zarzucali Pufendorfowi indyferentyzm moralny. Sądzieli błędnie, że odrzucał on wszelkie wartościowanie, zastępując je różnicami woluntarnych decyzji arbitralnie działającej władzy. Polemika Pufendorfa ze scholastykami zmusiła go do rozwinięcia świeckiej koncepcji prawa naturalnego, zwróconej przeciwko panującej jeszcze wówczas scholastyce, zwłaszcza w protestanckich uczelniach wyższych. Po około dwóch dziesięcioleciach ostrej walki ze scholastyką, zagrażającej niekiedy jego zawodowej pozycji, a nawet wolności osobistej, przełamał on dominację scholastyki protestanckiej, zapewniając prymat swojej świeckiej koncepcji prawa naturalnego.

TEZY POLEMICZNE

Pufendorf podjął walkę na dwóch frontach jednocześnie, przeciwko teologii objawienia i przeciwko zwolennikom scholastyki hiszpańskiej, nauczającym na protestanckich wyższych uczelniach. Kiedy autorytatywnie przychylił się do stanowiska Grocjusza, utrzymującego, że prawo naturalne jest wspólne wszystkim ludziom, bez względu na różnice religijne, wystąpili przeciwko niemu gwałtownie obrońcy protestanckiej myśli ortodoksyjnej. Oto teolog z Lipska, Valentin Alberti, sformułował „specyficzne chrześcijańskie prawo naturalne”, oparte na teoretycznych założeniach ortodoksyjnej doktryny o stanie niewinności. Tylko ludzie stanu niewinności, jego zdaniem, byłiby odzwierciedleniem prawa naturalnego związanego w najwyższym stopniu z naturą boską. Koncepcja ta wyłączała pogan spod zasięgu prawa naturalnego, ponieważ zakładała, że wiedza o stanie niewinności wynika jedynie z przekazu objawienia boskiego, ale nie z samego rozumu ludzkiego. Pozostając wiedzą niedostępną niechrześcijanom, miałyby umożliwić kreowanie nie tylko chrześcijańskiego prawa naturalnego, ale nawet „chrześcijańskiej” logiki, fizyki, matematyki i innych gałęzi nauki¹⁰.

Koncepcja teologa lipskiego spotkała się z ostentacyjną ironią Pufendorfa, który utrzymywał, że ani logika, ani fizyka, ani matematyka, ani jakakolwiek inna gałąź wiedzy, nie może być w żadnym stopniu wzbogacana treściami objawienia. Archimedes nie był gorszym matematykiem z tego powodu, że nie był chrześcija-

10 Valentin Alberti, *Compendium iuris naturae*, I, §§ 14-19.

ninem; nie byłby też matematykiem lepszym, gdyby chrześcijaństwo przyjął. Skoro chcemy handlować z Turkami i poganami, wywodził Pufendorf, prowadzić z nimi wojny i zawierać układy pokojowe, musimy posiadać prawo obowiązujące wszystkich ludzi, nie tylko chrześcijan. Koncepcja stanu niewinności i obrazu człowieka kształtowanego na podobieństwo Boga nie wnosi konkretnych treści dotyczących rzeczywistych stosunków panujących wśród ludzi. Ponieważ Turcy i poganie są istotami rozumnymi, podobnie jak chrześcijanie, wszyscy oni podlegają wspólnemu prawu naturalnemu. Różnica między chrześcijanami a poganami polega na stosunku do wiedzy objawionej: pierwsi ją akceptują, drudzy zaś odrzucają¹¹.

O wiele bardziej niebezpieczny i silniejszy przeciwnik wyrósł dla Pufendorfa w obozie protestanckiej późnej scholastyki, która w XVII w. była wciąż jeszcze wpływowa i wewnętrznie dość spójna. Według scholastyków dobro i zło są wiecznymi ideami, po wsze czasy ugruntowanymi w naturze rzeczy. Nie może ich przeto zmienić nawet wola boska. Obowiązywałyby one nawet wtedy, gdyby Boga nie było. Cel tego hipotetycznego wyeliminowania Boga otwarcie wyraził Profesor Zentgraf ze Strasburga: „aby tym bardziej w niezawodny sposób, z pozycji niepodważalnych, można było zwalczać indyferentyzm moralny”¹². Tak więc scholastycy szafowali ceną najwyższą; dla zachowania stabilności chrześcijańskiego porządku moralnego gotowi byli zrezygnować z tezy o istnieniu Boga.

Teza ta wywołała zdecydowany sprzeciw Pufendorfa. Był on o wiele wierniejszym luteraninem niż jego polemiści z obozu scholastyki protestanckiej. Z całą świadomością ograniczał zakres obowiązywania prawa naturalnego do życia doczesnego, ponieważ „nie możemy poprzez prawność wynikającą tylko z naszych sił uzyskać zbawienia wiecznego”¹³. Nie zasługi człowieka decydują o łaskawości boskiej. Łaska boska jest następstwem wiary człowieka w Chrystusa, w którym człowiek winien pokładać swoje zaufanie i nadzieje dotyczące zbawienia, odpuszczenia grzechów, sprawiedliwości bożej i życia wiecznego. Ale i wiara człowieka w Chrystusa należy do darów boskich. Związek człowieka z Bogiem nie jest oparty na żadnych stosunkach typu handlowego, czy też umowy wzajemnej. Można go raczej porównać ze stosunkiem wymiennym, w którym jedna strona, kierując się łaską, przekazuje coś drugiej. To czym strona druga odplaca się pierwszej stronie nie jest wynagrodzeniem, lecz świadectwem wdzięczności i serdeczności. Wszel-

11 S. Pufendorf, *Eris scandica*, s. 288.

12 J.J. Zentgraf, *De origine veritae et immutabili rectitudine Iuris Naturalis*, Przedmowa, b.m.r.w.

13 S. Pufendorf, *Eris scandica*, s. 111.

kie więc postaci moralności, zwłaszcza prawo naturalne i teologia moralna, ograniczone są w czasie do ziemskiej doczesności, ponieważ nie są w stanie zapewnić zbawienia człowieka w wieczności. Do wieczności prowadzi człowieka wiara w Boga.

Pufendorf odróżniał wyraźnie istotę religii od istoty etyki. Etyka ogranicza się, jego zdaniem, do kształtowania norm życia doczesnego i dzieli się na dwie główne części - normy prawa naturalnego i religię naturalną. Pierwsze dotyczą zewnętrznych stron czynów człowieka skierowanych ku innym ludziom. Normy religii naturalnej, określając stosunek człowieka do Boga jako stwórcy i prawodawcy świata, zajmują się jednocześnie wnętrzem natury człowieka, stosunkiem jego sumienia do praw naturalnych¹⁴. Rozwijając ten wątek myślowy Pufendorf podkreślał swoją wierność doktrynie luteranńskiej. Na dowód tego, że można w całości odrzucać scholastykę, a mimo to być dobrym luteraninem, powoływał się bezpośrednio na wypowiedzi samego Lutera¹⁵.

Odmienność prawnonaturalnej koncepcji Pufendorfa od koncepcji scholastyki protestanckiej nie ogranicza się jedynie do zagadnień wiary, lecz obejmuje również argumentację o charakterze naukowym. Teza o samoistnym charakterze dobra i zła prowadziła do przekonania, że określone czyny „same w sobie” są dobre lub złe. Już Tomasz z Akwinu utrzymywał, że kradzież, cudzołóstwo, kazirodztwo itp. są złe „same z siebie i ze swej natury” (*per se et sua natura*). Tezie tej nadawano rangę naukowej prawdziwości, analogicznej do aksjomatów matematycznych. Pufendorf sprzeciwiał się temu przekonaniu. Zdanie utrzymujące, że kradzież, cudzołóstwo, kazirodztwo itp. są złe „same z siebie i ze swej natury” zawiera, według niego, zwykłe stwierdzenie, które przyjmuje się krytycznie za racjonalne, aby oszczędzić sobie trudności związanych z przeprowadzeniem dowodu. Właściwe trudności rozpoczynają się dopiero wtedy, kiedy trzeba wykazać, dlaczego jeden czyn jest dobry, a drugi zły. Ten, kto powołuje się na wartości „same w sobie”, dąży do uniknięcia trudności dowodowych, przyjmując hipotezę za prawdę, kieruje się przy tym małoduszną intencją uzyskania wewnętrznego spokoju możliwie najmniejszym wysiłkiem¹⁶.

14 *Ibidem*, s. 239.

15 *Ibidem*, s. 345.

16 *Ibidem*, s. 88, 217, 251 i n.

Dobro i zło nie istnieją same w sobie, twierdził Pufendorf. Istnieją w odniesieniu do działań określonego podmiotu, którego czyny mogą być dobre lub złe. Podmiotem tym jest człowiek. Dobre i złe są konsekwencje wynikające z działalności warunkowanej właściwościami natury ludzkiej. Tezy te potwierdzali również w zasadzie jego scholastyczni przeciwnicy. Z uporczywością jednakże utrzymywali, że poniekąd idea natury człowieka jest wieczna, toteż i płynące z niej konsekwencje miałyby być wiecznymi prawdami dotyczącymi dobra i zła. Pufendorf kwestionował ten pogląd. Według niego natura ludzka nie jest ucieleśnieniem jakiejś racjonalnej idei wiecznej, lecz ograniczonym w czasie tworem woli boskiej. Ponieważ Bóg obdarzył człowieka naturą racjonalną i społeczną, dlatego też w takich ramach należy określać sens dobra i zła. Nie było natomiast żadnej racjonalnej idei człowieka przed stworzeniem przez Boga samego człowieka. Egzystencja człowieka poprzedziła jego racjonalną i społeczną esencję. Jednocześnie człowieka esencja nie jest w stanie wykroczyć poza granice własnej egzystencji¹⁷.

CHARAKTERYSTYKA PRAWA NATURALNEGO

Istnienie racjonalnego prawa naturalnego zależy od istnienia racjonalnego człowieka. Jeśli podważona zostaje idea racjonalnego człowieka, zanika podstawa myślowa dla racjonalnego prawa naturalnego. Porzucając racjonalistyczne pojmowanie istoty człowieka, pozbawił się Pufendorf myślowej podstawy dla racjonalnego prawa naturalnego. Dlatego też poszukiwał założeń dla prawa naturalnego w faktach dostępnych ludzkiemu doświadczeniu. Podkreślał, że najwyższa zasada jego koncepcji prawa naturalnego nie jest aksjomatem, lecz wynika z obserwacji natury rzeczy i natury człowieka. Ze względu na jej doświadczalną oczywistość, nie może w nią wątpić żaden człowiek o zdrowych zmysłach. Oczywistość tę porównał z hipotezami nauk przyrodniczych, np. z nauką Kopernika. W obu przypadkach dostrzegął wspólnotę empirycznych źródeł zarówno zasad prawnonaturalnych jak i przyrodniczych poddających się obserwacji i sprawdzalnemu dowodzeniu¹⁸.

Obserwacja natury ludzkiej doprowadziła myśl Pufendorfa do określenia najwyższej zasady prawa naturalnego. Określił ją mianem *imbecilitas*, ponieważ sądził, że bezsilność skazanego na siebie człowieka jest najbardziej rzucającą się w oczy cechą jego natury. Dochodząc do *imbecilitas* posługiwał się fikcyjnym wyob-

17 *Ibidem.*, s. 82, 232, 321 i n.

18 *Ibidem.*, s. 187, 356.

rażeniem samotnego człowieka osiadłego w krainie pozbawionej innych ludzi. Z *imbecilitas* wysnuwał przekonanie o konieczności życia człowieka we wspólnocie z innymi ludźmi (*socialitas*). W odróżnieniu od Grocjusza pojmował *socialitas* już nie jako naturalny popęd człowieka, lecz zasadę regulującą koleje jego życiowych losów. Treść *socialitas* niemalże pokrywała się w jego myśli z pojęciem *humanitas* określającym zasady współżycia ludzkości. „Nawet gdybyśmy nie oczekiwali od innego człowieka - pisał - ani niczego dobrego, ani niczego złego, to jednak natura nakazuje traktować go jako bliźniego i osobę nam równą. Już sam ten wzgląd wystarczy, jeśli brak innych, aby ród ludzki mógł tworzyć wspólnotę żyjącą w pokoju”¹⁹.

Socialitas jest treściowym fundamentem prawa naturalnego, ale nie samym prawem naturalnym. Nie posiada charakteru prawnego, ponieważ nie zawiera jurystycznej mocy obowiązującej. Otrzymuje moc obowiązującą dzięki usankcjonowaniu jej przez Boga, który nakazuje człowiekowi pozostawanie w zgodzie z treścią *socialitas*. Przeciwno tej idei w koncepcji Pufendorfa zwróciły się najostrzejsze ataki protestanckich scholastyków. Pomijali fakt, że poprzez *socialitas* wprowadzona została obiektywna podstawa dla decyzji woli boskiej. Przypisywali mu natomiast dążenie do skrajnie woluntarystycznej interpretacji istoty Boga tożsamej z samowolą. W gruncie rzeczy jednak Pufendorf oparł się na myśli Suareza, który zgodność z naturą rozumną przyjął za podstawę prawa naturalnego, a moc obowiązującą tego prawa umiejscowił w aktach woli boskiej. Jeśli jednak według Suareza natura człowieka była wieczną prawdą, według Pufendorfa była szczególnym przejawem dzieła boskiego. Na tym też polegała główna różnica między jego doktryną a doktrynami późnoscholastycznymi.

Zasada *socialitas*, nawet wsparta zasadą *humanitas*, nie zawierała jeszcze pełniejszej charakterystyki treści prawnonaturalnych. Ciężył na niej w znacznym stopniu formalizm. Mimo to przewyciężała już scholastyczny dogmatyzm, krzewiąc sterylne wywody tautologiczne w rodzaju wyzbytej treści materialnych tezy o czynach dobrych lub złych „samych w sobie”. Umożliwiła analizę samych rzeczy i poszukiwanie bez uprzedzeń materialnych podstaw prawa naturalnego. Dzięki swej jasności i prostolinijności, zyskała znaczne uznanie wielu myślicieli i polityków. Potwierdzała fakt, że walka Pufendorfa ze zwolennikami późnej scholastyki nie była jedynie jałowym sporem. Była wyrazem nowego sposobu myślenia prawnonaturalnego, odmiennego od przestarzałej tradycji scholastycznej. U schyłku

19 S. Pufendorf, *De iure*, II, cap. III, 16.

XVIII w. sprzeciw wobec scholastyki w Europie szeroko się rozpowszechnił, prowadząc do szybkiego i niemal zupełnego jej eliminowania.

Na takim gruncie myślowym Pufendorf zrealizował grocjuszowski program budowania wszechstronnego systemu prawa naturalnego. W ośmiu księgach swego *opus magnum* zebrał ogólne zasady świeckiego prawa karnego, państwowego i międzynarodowego. Opierając się na idei *socialitas*, jako zasadzie nadrzędnej wobec wszystkich ogólnych zasad prawnych, charakteryzował kolejno prawnonaturalne uprawnienia i obowiązki jednostki ludzkiej, rodziny, małżeństwa, wspólnoty domowej, państwa i wspólnoty narodów. Ta gruntowna i dobrze uzasadniona systematyzacja posłużyła za wzór późniejszym doktrynom prawa naturalnego, a także wyrosłym na ich założeniach kodeksom (zwłaszcza Pruskiego Prawa Krajowego). Przetrwiała do czasów współczesnych w postaci silnych skłonności niemieckiej filozofii prawa do różnych systematyzacji²⁰.

Zasada *socialitas* była zbyt ogólnym i dlatego niedoskonałym wyrazem materialnych treści prawa naturalnego. Dążąc do ich konkretyzacji i udoskonalenia, Pufendorf podkreślił znaczenie idei wolności i równości wszystkich ludzi. Już w pierwszej księdze swego ośmiotomowego dzieła oparł filozoficzne rozważania nad kulturą na idei wolności, odróżnianej konsekwentnie od idei przyczynowości. Antropologicznie interpretowana idea wolności stała się w następnych księgach jego dzieła podstawą dla innych znaczeń wolności - społecznego, etycznego i jurydycznego. Właściwe rozważania prawnonaturalne, wprowadzone obszernie do księgi drugiej i następnych jego dzieła, rozpoczął od sformułowania definicji człowieka jako etycznie istoty wolnej. Bóg stoi ponad prawem, ponieważ sam dla siebie jest prawem. Zwierzęta stoją poza prawem, ponieważ kierowane są instynktami. Natomiast człowiek znajduje się w zasięgu prawa, ponieważ godność natury ludzkiej (*dignitas naturae humanae*) opierać się musi na wolności w sensie etycznym. Bez wolności etycznej życie człowieka byłoby pozbawione porządku, wartości i piękna.

Godność człowieka (*dignatio*) czerpie z nieśmiertelności duszy, światła rozumu, zdolności rozróżniania i wyboru, doświadczenia różnych kunsztów. Już sama nazwa „człowiek” zawiera w sobie „godność”²¹. Ponieważ przysługuje ona wszystkim ludziom, każdy człowiek z natury równy jest innym ludziom. Ta równość naturalna nie jest równością sił ludzkich, lecz równością praw im przysługujących.

20 Tak trafnie pisze H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, s. 140.

21 S. Pufendorf, *De iure...*, III, cap. II, 1.

Także związana z naturą człowieka konieczność życia we wspólnocie zobowiązuje na równi wszystkich ludzi. Pufendorf odrzucił bez zawahań arystotelesowską ideę niewolnictwa z natury, na którą powoływał się jeszcze Grocjusz. Stosunki podległości opierał na wolnym przyzwoleniu podległych²². Oparte na umowie społecznej gwarancje wolności ustępują, w pewnym zakresie, podległości wynikającej z nierówności między obywatelami, nie zmniejszających jednakże naturalnego dążenia ludzi do wspólnoty.

Z wolności w sensie etycznym, podkreślającej znaczenie godności ludzkiej, wynika równość naturalnoprawna, zaś z naturalnoprawnej równości wynika naturalnoprawna wolność. Wszystkie powiązania społeczne, zwłaszcza w zakresie nadrzędności i podległości, powinny znajdować uzasadnienie na gruncie dobrowolnego przyzwolenia wolnych i równych jednostek ludzkich. W samym centrum myśli Pufendorfa usytuowana została idea godności ludzkiej, oparta na przekonaniu o konieczności etycznej wolności. Napędziła ona myśl o konieczności uspołecznienia człowieka (*socialitas*) właściwymi treściami, przeniknęła oceny wszystkich kategorii prawnych zawartych w doktrynie Pufendorfa, dzięki swej wzniosłej powadze porywała do walki o prawa człowieka współczesne mu i następne pokolenia. W sugestywnych sformułowaniach Pufendorfa, uprzedzającego idee Kanta, myśl o godności człowieka jako istoty wolnej etycznie stała się centralnym punktem doktryny prawa naturalnego²³. Z niej wyprowadził idee wolnościowych praw człowieka wywierających wpływ nie tylko na dalszy rozwój doktryny prawa naturalnego.

ODDZIAŁYWANIE DOKTRYNY

Doktryna Pufendorfa pomogła w sformułowaniu amerykańskiej *Deklaracji Praw Człowieka*. Znalazła zwolenników jeszcze przed oddziaływaniem nań idei Locke'a. Szczególnie gorącym jej zwolennikiem był amerykański proboszcz z Ipswich, John Wise (1652-1725). Był on niezwykle silną osobowością okresu kolonialnego. Był „pierwszym wielkim demokratą amerykańskim”, „ojcem demokracji amerykańskiej” - jak nazywali go Amerykanie. W walce kongregacjonistów z presbiterianami Wise szukał oparcia w doktrynie prawnonaturalnej Pufendorfa. Przej-

22 *Ibidem*, III, cap. II, 8.

23 Idea *dignitas humana* została sformułowana dużo wcześniej przed Pufendorfem. Por. np. Pico della Mirandola, *De dignitate homini*, 1486. Jednakże Pufendorf jako pierwszy wykorzystał ją w historii doktryny prawa naturalnego.

mując całe obszerne fragmenty *De iure naturae et gentium* oparł swoją koncepcję wolności i demokracji na idei godności ludzkiej Pufendorfa²⁴. Idea ta, przeniesiona do Ameryki, nie obciążonej jeszcze własną tradycją myślową, brzmiała o wiele bardziej rewolucyjnie niż na gruncie europejskim.

Idee Pufendorfa przenikały do Ameryki nie tylko za pośrednictwem Wise'a. Również amerykańscy rewolucjoniści szukali w nich inspiracji wnoszącej ferment do amerykańskiego ruchu niepodległościowego. Znali dobrze pisma europejskiego filozofa trzech duchowi przywódcy stanu Massachussets: James Otis, Samuel Adams i John Adams. Korzystali z nich często przy uzasadnianiu swoich tez politycznych. Można więc pytać, dlaczego Locke, a nie Pufendorf, w większym stopniu oddziaływał na ówczesną amerykańską myśl prawno-polityczną. Otóż wydaje się, że idea własności rozwinięta przez Locke'a bardziej odpowiadała potrzebom wewnętrznym kształtowanego od podstaw ustroju kapitalistycznego i potrzebom zewnętrznym młodej państwowości walczącej jeszcze z Anglią o swoją suwerenność. Jednakże ścisły związek początków amerykańskiej myśli prawno-politycznej z doktryną Pufendorfa był zawsze w Ameryce doceniany, choć w ojczyźnie dzieło jego szybko uległo zapomnieniu²⁵.

24 Na temat Wise'a por. m.in. L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej 1620-1800*, Warszawa 1968, s. 191 i n.

25 Tak H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, s. 144.

Rozdział piętnasty

LEIBNIZ

IDEALISTYCZNE ZAŁOŻENIA

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) otrzymał staranne wyższe wykształcenie filozoficzne i prawnicze, najpierw w Jenie, a następnie w Lipsku. Wybitne zdolności otwierały przed nim karierę naukową, jednakże jego ambicje zawodowe skierowały się ku działalności politycznej i dyplomatycznej. Przytłoczony zadaniami praktycznymi nie miał możliwości sformułowania jednolitego systemu filozoficznego, a w szczególności zwartej doktryny prawa naturalnego. Poglądy Leibniza na prawo naturalne rozproszone są w licznych jego pracach i korespondencji prywatnej¹.

Leibniz, nawiązując do wielkich systemów myślowych przeszłości, podjął próbę sformułowania oryginalnej doktryny prawa naturalnego². Wyróżnia się ona niemal doskonałością formalną i nadzwyczajną błyskotliwością uzasadnienia. W swych pierwszych pracach, głównie *De principio individui* (1663), skłaniał się do nominalizmu. Szczególnie wysoko oceniał wnikliwość filozoficznych wypowiedzi nominalistów. Wysoko cenił poglądy Szkota, Ockhama, Grzegorza z Rimini i Ga-

1 Wśród wielu wydań pism G. W. Leibniza wyróżniają się: sześciotomowa edycja Niemieckiej Akademii Nauk *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin 1950-1957; *Politische Schriften*, wyd. H. Heinz, Frankfurt 1966, cytaty przytaczam na podstawie tych zbiorów; Z polskojęzycznych wydań: *Wybór króla w Polsce, napisano w roku 1659*, Paryż 1843; *Wyznanie wiary filozofa...*, przełożył Julian Domański (i in.), opracował i wstępem poprzedził S. Cichowicz, Warszawa 1969; *Wzorzec dowodów politycznych*, przełożył T. Bieńkowski, posłowie W. Voise, Wrocław 1969.

2 Do ważniejszych opracowań tej doktryny należą m.in.: L. La Chavalier, *La morale de Leibniz*, Paris 1933; G. Grua; *La justice humaine selon Leibniz*, Paris 1956; L. Stern, *Die politischen Ideen und die diplomatischen Aktionen von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlin 1968; H. Schiedermaier, *Das Phänomen der Macht und die Idee des Rechts bei G. W. Leibniz*, Wiesbaden 1970; L.E. Loeckner, *Struggle for Synthesis the Seventeenth Century Background of Leibniz Synthesis of Order and Freedom*, Cambridge 1972; Ch. Axelos, *Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie von Leibniz*, Berlin 1973; M. Gordon, *Leibniz*, Warszawa 1974; G. Hartmann, *Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph*, Tübingen 1982.

briela Biela. Z uznaniem odnosił się do nominalistycznych inklinacji umysłowości młodego Lutra. Pierwsze informacje o nominalizmie czerpał już jako student z interpretacji doktryny Hobbesa.

Początkowo ściśle łączył jurysprudencję z teologią. Ujmował teologię jako „specjalny rodzaj jurysprudencji” (*quasi iuris prudentia specialis*)³. W teologii jako specjalnej jurysprudencji podkreślał jej publicznoprawny charakter. Teologiczna jurysprudencja rozciąga swe władztwo nad ludźmi w królestwie boskim. Niewierzący są w nim rebeliantami. Wierni to lojalni poddani. *Pismo Święte* jest jakby nauką o prawach. Katalogi grzechów głównych są jakby kodeksem najgroźniejszych przestępstw. Leibniz dość szeroko rozwinął to porównanie. W świetle opinii wielu komentatorów jego dzieła porównywanie to mogło być niewygodne zarówno dla władz świeckich, jak i władz kościelnych. Były to już czasy, kiedy jedne i drugie zmierzały do wyraźnego odgraniczenia tego, co świeckie, od tego, co religijne.

HIERARCHIA PRAWA NATURALNEGO

Filozof niemiecki nie odróżniał prawa od moralności, oba rodzaje norm łączył w najszerszym pojęciu prawa naturalnego (*ius naturale, natürliches Recht*). Wyróżniał trzy stopnie prawa naturalnego odzwierciedlające coraz to wyższą jego doskonałość. Na stopniu pierwszym usytuował sprawiedliwość (*ius strictum*) opartą na arystotelesowskiej koncepcji sprawiedliwości wyrównującej (*iustitia commutativa*) z jej naczelnym nakazem *neminem laedere*. Na stopniu drugim umieścił słuszość (*aequitas*) uwzględniającą stosunki proporcji między zróżnicowaniem ludzi, oparte na arystotelesowskiej idei sprawiedliwości (*iustitia distributiva*) z jej głównym postulatem *suum cuique tribuere*. Wreszcie na stopniu trzecim znalazły się najwyższe prawa pochodzące od Boga, określające pobożność (*pietas*) z ich fundamentalnym nakazem *honeste vivere*. Z tych ostatnich praw najpotężniejszego i najmędrszego Władcy wszechświata wywodzą się wszelkie inne wymienione wcześniej prawa⁴.

Istnienie najwyższej i najpotężniejszej istoty przyjął za ostateczne oparcie dla prawa naturalnego. Polemizował przeto z Grocjuszem, który sądził, że prawo naturalne obowiązywałoby nawet, gdyby nie było Boga. Według Leibniza przypuszczenie to nie znajduje uzasadnienia. Nie istniałaby żadna sprawiedliwość, gdyby nie istniał Bóg. Bez istnienia Boga na przykład umieranie w obronie ojczyzny byłoby

3 G.W. Leibniz, *De arte combinatoria*, nr 47.

4 G.W. Leibniz, *Nova methodus*, II. § 75.

zwykłą głupotą. Ludzie umierają w obronie ojczyzny, ponieważ oczekują za to sprawiedliwej nagrody w zaświatach. Wychodząc z podobnych założeń uzasadniał też pogląd Trazymacha głoszącego, że prawo polega na zapewnianiu korzyści silniejszemu. W stosunkach z ludźmi stroną silniejszą jest Bóg. Boskie korzyści z realizacji prawa polegają nie na dobrach doczesnych, lecz na wiecznej chwale. Przeto chwała boska jest miernikiem wszelkiego prawa⁵.

Jednocześnie sformułował Leibniz swe początkowe poglądy na prawo zmienne później w rozprawie, którą napisał w 1669 r. z okazji wyboru króla polskiego. Rozprawa ta wywołała wówczas duże wrażenie i cieszyła się znacznym rozgłosem. „Bóg chce tego - pisał w niej Leibniz - co jest dla świata korzystne. Czego Bóg chce, tego chce siłą swojej wszechmocy; ze względu na tę wszechmoc przysługuje mu prawo do wszystkiego, zgodnie z uzasadnieniem Hobbesa zawartym w jego >>*De cive*<<. Czego chce ten, kto ma prawo do wszystkiego, to jest sprawiedliwe”⁶. Z wypowiedzi tej przebija woluntaryzm zaczerpnięty z myśli Hobbesa; wola tego, kto posiada władzę nadrzędną, jest źródłem wszelkiego prawa.

OD WOLUNTARYZMU DO RACJONALIZMU

Odtworzenie początkowych poglądów filozofa niemieckiego na prawo jest ważne przynajmniej z dwóch względów. Po pierwsze, umożliwia ono dokonanie oceny rozmiarów zmiany jego poglądów na prawo, jaka nastąpiła w późniejszych okresach ewolucji myśli filozofa. Zmiana ta wiązała się prawdopodobnie z przekształceniem przez niego własnej koncepcji metafizyki substancji. Spowodowała radykalny przewrót w jego interpretacji prawa naturalnego. Po drugie, odtworzenie początkowych poglądów prawnych myśliciela i polityka ułatwia zrozumienie koncepcji, które z ogromną zaciekłością i wytrwałością zwalczał. Swoje nowe stanowisko w zakresie prawa naturalnego rozwinął na przełomie XVII i XVIII w. w ostrej polemice z Samuelem Pufendorfem i Heinrichem Coccej⁷.

W gruncie rzeczy Leibniz polemizował ze swoimi wcześniejszymi poglądami. Tak bardzo radykalne było jego przejście od woluntaryzmu do racjonalizmu, że swój własny późniejszy racjonalizm obrócił przeciwko własnemu wcześniejszemu woluntaryzmowi. Jeśli sama wszechmoc wystarcza, aby tworzyć prawo - wywodził

5 G.W. Leibniz, *Correlaria zur ars combinatoria*.

6 G.W. Leibniz, *Propositio*, VIII [w:] Leibniz, *Opera*, ed. Dutens, IV, 3, s. 530.

7 G.W. Leibniz, *Observationes de Principio Juris 1700* [w:] Leibniz, *Opera*, IV, 3, s. 270 i n.

Leibniz racjonalista przeciwko Leibnizowi woluntaryście - tworzenie prawa zbliża prawodawcę do tyranii. Wystarczy przyjąć założenie, że Bóg jako prawodawca jest istotą złą, co w związku z jego wszechmocą mogłoby czynić prawem nawet największe zło. Rozumowanie takie jednakże sprzeciwiało się pojęciu prawa naturalnego Leibniza racjonalisty. Paremia *stat pro ratione voluntas* jest dewizą tyrana. Gdyby przychylił się do niej prawodawca boski zacierałaby się różnica między Bogiem a szatanem. Dlatego też należy poszukiwać innych źródeł prawa naturalnego; nie tyle w woli boskiej, ile w boskim rozumie, nie tyle w jego władzy, ile w jego mądrości⁸.

Źródła prawa naturalnego i zarazem miary sprawiedliwości, słuszności i pobożności tkwią w naturze rzeczy i w ideach jako prawdach wiecznych. Ostrzegwał więc Leibniz protestantów przed niebezpieczeństwami woluntarystycznego pojmowania istoty boskiej; zachęcał do racjonalistycznego jej pojmowania. Wyjaśniał, że zgodna z rozumem wykładnia wiary religijnej polega na podporządkowaniu woli boskiej wiecznym prawdom boskiej mądrości. „Tak jak reguły proporcji i równości, tak i reguły słuszności i odpowiedniości opierają się na wiecznych prawdach rozumowych, których Bóg nie może naruszyć”⁹. Gdyby je naruszał, godziłby się np. na potępienie ludzi niewinnych, zamiast winowajców dotykać brzemieniem dolegliwości kary.

Dowiedziano już, że Leibniz polemizował z fikcyjnymi przeciwnikami i wyimaginowanymi twierdzeniami. Ani bowiem Hobbes, ani protestanci, ani Szkot, ani Ockham, ani Pufendorf, ani Cocceji nie pojmowali woluntaryzmu w sensie brutalnej samowoli wszechmocnego Boga. To, co Leibniz pragnął przypisać swojej doktrynie prawa naturalnego - pierwszeństwo dobroci boskiej przed wolą boską, na ogół głosili wcześniej w różnych sformułowaniach zwolennicy woluntaryzmu. Utrzymywali oni zwłaszcza, że dobroć (*bonitas*) należy do istoty woli boskiej i poprzedza poszczególne akty boskiej woli. Dobroć boska nadaje aktom woli boskiej moc obowiązującą i moralną pewność.

OBAWA PRZED ATEIZMEM

Podobnie też Leibniz wyjaśniał istotę Boga jako najwyższe źródło prawodawstwa. Wola boska, wywodził on, jest wolą kochającego i łaskawego pana. „Sprawiedliwość jest miłością mądrego: Bóg kocha wszystkich, kocha być kochanym,

8 *Ibidem*, IV, 3, s. 272.

9 *Ibidem*, IV, s. 273.

czyli kocha tych, którzy go kochają. Kto kocha Boga, ten próbuje poznać jego wolę; kto kocha Boga, ten jest jego woli posłuszny”¹⁰. Słowa te, pochodzące od Leibniza, mogłyby być wypowiedziane przez każdego woluntarystę. Z tego względu jego polemika z woluntarystami mija się z jej właściwym celem. W odróżnieniu od klasycznej myśli woluntarystycznej, dostrzegał filozof niemiecki rozbieżności między obiektywną stroną dobroci, mądrości i doskonałości woli boskiej a subiektywnym jej odczytywaniem przez dotykanych nieszczęściami życiowymi ludzi. Aby przekonać wątpiących wskazywał, że sprawiedliwość boska prowadzi w ostatecznym rozrachunku do tego, co dobre, mądre i doskonałe. Ponieważ sprawiedliwość boska opiera się na wiecznych i koniecznych prawdach charakteryzujących naturę rzeczy i prawa tak, jak stosunki liczbowe i proporcje charakteryzują naturę matematyki, można odróżniać dobro od zła, a Boga od szatana.

Leibniz stawiał wyobrażeniom Boga określone wymagania pojęciowe czy też rozumowe. Bóg musi czynić im zadość, aby jego działania mogły cieszyć się chwałą boskości. Ostateczne oparcie dla boskości znajdował w wiecznych prawdach rozumowych, możliwych do uzasadnienia nawet wbrew woli Boga. Prawdy te, tworzące podstawy sprawiedliwych i słusznych praw, nie mogą rozgrzeszać winnego i potępiać niewinnego¹¹. Problemem etycznej oceny prawa jest niezmienna reguła rozumu, którą Bóg zachowuje, ponieważ chce być Bogiem. Reguła ta uzasadnia zaufanie ludzi do Boga i zapewnia im wewnętrzny spokój¹². Pomijając drugorzędne uwikłania myśli Leibniza, jego wyobrażenie Boga bliższe jest filozofii Platona niż filozofii Tomasza z Akwinu. Barbeyrac, zwolennik doktryny Pufendorfa, postawił doniosłe pytanie: kto jest bardziej sprawiedliwy, ten, kto postępuje zgodnie z prawem, dlatego, że wierzy w sakralność woli boskiej nakładającej na ludzi obowiązki, czy ten, kto szuka uzasadnienia swej prawości w wiecznych ideach natury rzeczy jako odzwierciedlenia rozumu boskiego. Odpowiedź Leibniza zawierała się w ramach tej drugiej możliwości.

Jako woluntarysta, Szkot charakteryzując racjonalistyczne doktryny prawa naturalnego, stwierdził, że gdyby Bóg rzeczywiście stanął przed koniecznością stworzenia idealnych stosunków międzyludzkich, to jakiś idealny czynnik pozaboski musiałby określać treść jego woli. Leibniz sądził, że zarzut ten można odeprzeć rozumowaniem znanym myśli późnoscholastycznej, Jeśli założymy, że wieczne pod-

10 G.W. Leibniz, *Definitiones ethicae*.

11 G.W. Leibniz, *Theodicee*, II, 176.

12 *Ibidem*, II, 177.

stawy rozumności tkwią w intelekcie boskim, tym samym nie może istnieć cokolwiek wcześniejszego od rozumu boskiego. Zatem w konsekwencji wola boska jest czymś późniejszym od rozumu boskiego. Jednocześnie jednak doktryna Leibniza nie jest zbyt konsekwentna. Dopuszcza ona zwłaszcza możliwość zupełnej eliminacji potrzeby Boga ze względu na tworzenie prawa naturalnego, skoro można je wysnuć z wiecznych prawd rozumowych decyzje boskie warunkujących.

„Tak jak matematyk może być ateistą - pisał Leibniz - tak mógłby nim być prawnik. Nie bez racji twierdził Grocjusz, że można by uznawać prawo naturalne, nawet gdyby nie było Boga”¹³. Jakby przerażony konsekwencjami tego ateistycznego przypuszczenia, Leibniz ukazał dwie drogi prowadzące do ich uniknięcia. Pierwsza polega na przeniesieniu prawd wiecznych, których Bóg nie jest stwórcą, do rozumu boskiego. Rozum zaś boski jest idealnym obszarem dla możliwości, gdzie wieczne prawdy zyskują realność, nawet bez udziału woli boskiej. Ponieważ jednak każda realność musi opierać się na czymś rzeczywiście istniejącym, istnienie Boga jest warunkiem istnienia zarówno możliwego, jak i rzeczywistego. Druga ewentualna droga uniknięcia konsekwencji ateistycznych wskazuje, że w naturze rzeczy tkwi konieczność, według której czyny złe zasługują na karę, zaś dobre na nagrodę. Konieczność ta wymaga istnienia Boga. Bóg jest więc gwarantem utrzymywania wiecznej sprawiedliwości, a w szczególności rozumnym zabezpieczeniem przestrzegania prawa naturalnego. „Kara, która oczekiwałaby człowieka w życiu pozaziemskim, jest silnym argumentem na rzecz przekonania, że wypełnienie obowiązków prawnych jest koniecznością, jeśli troszczy się on o siebie”¹⁴. Człowiek zatroskany bez reszty doczesnością, zaniedbujący troskę o przyszłe życie odznaczałby się rażącą głupotą.

UZASADNIENIE PRAWA NATURALNEGO

Także i ten pogląd Leibniza jest pod silniejszym wpływem platonizmu niż chrześcijaństwa. Według Platona, tożsamość sprawiedliwości ze szczęściem i przewidywanie kar pozagrobowych posiadały znaczenie prawno-polityczne. Podobnie sądził Leibniz identyfikując moralność z korzystnością, zaś dobra idealne z dobrami fizycznymi. Jeśli zachowania moralne zarazem przynoszą korzyści, same przez się zobowiązują rozumnego człowieka do przestrzegania prawa naturalnego. Jeśli

13 Leibniz, *Opera*, IV, 3. s. 273.

14 *Ibidem*, IV, 3, s. 227.

natomiast zachowania moralne nie przynoszą korzyści doczesnych, przynieść mogą korzyści w życiu pozagrobowym. „Ogólnie rzecz biorąc: sprawiedliwość polega na mądrości czynienia innym dobra - sądził Leibniz - lub przynajmniej niewyrządzenia im szkody. Chodzi przy tym o to, aby poprzez takie objawy woli przynieść sobie korzyści lub też nie powodować szkody, tzn. o uzyskanie nagrody lub uniknięcie kary”¹⁵. Tak oto doktryna prawnonaturalna filozofa niemieckiego zabarwiała się wyraźnie utylitaryzmem.

Uzasadnienie prawa naturalnego przez Leibniza wyróżnia piękno i głębię procesu myślowego. Dźwięczy czystymi i pełnymi akordami przebogatej problematyki platońskiej koncepcji idei, umiejętnie zastosowanej do prawa naturalnego. „Teoria prawa należy do tych nauk - pisał on - które zależą nie od doświadczenia, lecz od definicji, nie od dowodów zmysłowych, lecz od rozumu, a więc do nauk, które, jeśli można tak powiedzieć są *de iure*, a nie *de facto*. Sprawiedliwość przejawia się w równości i proporcjonalności. Można zatem uznawać coś za prawe także i wówczas, gdy nie ma nikogo, kto strzeże sprawiedliwości, i nikogo, wobec kogo można by ją było zrealizować. Tak samo jak znaczenie liczb jest prawdziwe i wtedy, gdy nie ma nikogo, kto liczy, i nikogo, kto mógłby być policzony. Podobnie można się wypowiedzieć np. o domu, maszynie, państwie, że byłyby piękne, funkcjonalne, szczęśliwe, gdyby istniały, nawet gdyby nigdy nie miały istnieć. Dlatego też nie ma w tym nic dziwnego, że rozstrzygnięcia tych nauk są wiecznie prawdziwe, gdyż wszystkie one są uwarunkowane i nie wypowiadają nic o tym, co istnieje, lecz o tym, co by się działo, gdyby istniały. Wywodzą się one nie ze zmysłów, lecz od jasnego i wyraźnego wyobrażenia, które Platon nazywał >>idea<<, a która wyrażona w słowach jest tym samym, co nazywamy >>definicją<<”¹⁶.

Tak więc sprawiedliwość, przejawiająca się poprzez prawo naturalne, należy do tych wiecznych, koniecznych i rozumnych prawd, które zawsze są takie same, w przeciwieństwie do tego, co przejściowe, zmienne i arbitralne. Jest ona „definicją” lub pojęciem rozumowym, „z którego można wyprowadzać pewne konieczne i dające się udowodnić twierdzenia, niezależne od faktów, lecz jedynie od rozumu, jak logika, metafizyka, arytmetyka, geometria, nauka o ruchu, podobnie i teoria prawa. Wszystkie te gałęzie nauki nie opierają się na doświadczeniu i faktach, lecz odwrotnie, służą uzasadnianiu faktów i *a priori* nadają im reguły; w odniesie-

15 Mollat, *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, b.m.r.w., s. 77.

16 *Ibidem*, s. 24 i n.

niu do prawa miałyby to również miejsce także wówczas, gdyby w ogóle na świecie nie było żadnych praw stanowionych”¹⁷.

Leibniz eliminował empirię z teoretycznych rozważań o prawie. Ukazał sens tej eliminacji na przykładzie plastycznego porównania medycyny z jurysprudencją. O ile w medycynie nigdy nie wystarczająco dużo spostrzeżeń, w jurysprudencji zawsze ich nie brak. Gdyby medycyna miała tysiąckrotnie więcej szczegółowych spostrzeżeń niż prawo, także wtedy odczuwałaby niedosyt i pragnienie ich zwielokrotnienia. W przypadku braku dostatecznej ilości spostrzeżeń, medycyna jest bezradna. Jurysprudencja zaś w sytuacji luk w prawie może oprzeć się na podstawach rozumowych. Może uzyskać pożądane rozstrzygnięcia, czerpiąc z prawa naturalnego. Nauka jurysprudencji, ze względu na jej rozumowy, prawnonaturalny charakter, ma przewagę nad nauką empiryczną, jaką jest medycyna.

Leibniz błyskotliwie wykorzystał platońską koncepcję idei dla potrzeb myśli prawnonaturalnej. Nie potrafił jednakże wysnuć z własnej racjonalnej doktryny prawa naturalnego takich wniosków, które mogłyby chociażby w przybliżeniu konkurować z aksjomatami matematycznymi. Kiedy wysnuwano przeciwko jego doktrynie tego rodzaju zarzuty, bronił się twierdzeniem, że sama matematyka nie stworzyła jeszcze pełnego zestawu własnych aksjomatów. W podobnych sytuacjach bezradności w zakresie zasadnego formułowania potrzebnych nakazów, myśliciele prawnonaturalni odwoływali się zwykle do natury człowieka. W niej znajdowali niezawodnie poszukiwane treści prawnonaturalne. Oto stoicy, utrzymując, że prawo naturalne musi pozostawać w zgodzie „z rozumną naturą” człowieka i „prawym rozumem”, stworzyli rozległe możliwości interpretacyjne dla późniejszych twórców doktryn prawnonaturalnych. Leibniz odcinał się jednakże od stoickich kategorii „rozumnej natury” i „prawego rozumu”. Jeśli to, co odpowiada „rozumnej naturze”, miałyby być sprawiedliwe - sądził - wtedy choroba byłaby niesprawiedliwością. Jeśli zaś to, co zgadza się z „prawym rozumem”, miałyby być sprawiedliwe, wtedy każda pomyłka byłaby niesprawiedliwością albo nawet przestępstwem¹⁸.

BRAK NOWYCH KATEGORII

Można zapytywać, czy sam krytyczny Leibniz stworzył jakieś nowe aprioryczne kategorie prawnonaturalne o charakterze materialnym, których z taką determi-

17 *Ibidem*, s. 61.

18 *Ibidem*, s. 28.

nacją i jednocześnie bez większego powodzenia poszukiwali różni myśliciele. Pretendowała do tego jego koncepcja trzech stopni prawa - *ius strictum*, *aequitas* i *pietas*. Podobna myśl towarzyszyła mu zapewne, gdy rozważał ideę wspólnoty wszystkich istot posiadających ducha i poddanych panowaniu boskiemu. Taki sam cel łączył prawdopodobnie z następującymi twierdzeniami: „Dobre jest to, co służy doskonaleniu obdarzonych rozumem substancji” i: „Porządek, zadowolenie, radość, prawość i cnota są ze swej istoty czymś dobrym i nigdy nie mogą być złe”¹⁹. Ale idea dobra lub zła samego w sobie (*perseitas*), rozpowszechniona w myśli późnoscholastycznej, została podważona przez Pufendorfa, który pragnął wiedzieć, dlaczego to lub owo jest samoistnym dobrem lub złem. Jeśli Leibniz przypisywał materialne treści prawnonaturalne kategorii sprawiedliwości²⁰, powtarzał jedynie pogląd Arystotelesa. W tym sensie słowa Kanta o rozwoju logiki, że nie zrobiła twórczego kroku do przodu od czasów Arystotelesa, mogą mieć analogiczne zastosowanie do rozwoju myśli prawa naturalnego w tym zakresie, w którym rozważane są materialne jej treści.

Leibniz pragnął uniknąć wymuszania materialnych treści prawnonaturalnych z nadużywanej kategorii natury ludzkiej. Zasadniczo unikając tego, zdołał stworzyć dość konsekwentną doktrynę prawa naturalnego. Nie uniknął tego zupełnie, ponieważ rozważał możliwość przywrócenia starej koncepcji wrodzonych naturalnych instynktów i skłonności człowieka (*inclinationes naturales*), łącznie z popędem do stowarzyszania się (*instinct général de société*)²¹. Doszedł jednakże ostatecznie do wniosku, że te naturalne skłonności mogą być pomocne rozumowi, ale nie są w stanie samodzielnie kierować działaniami człowieka. Dostrzegał także, że trudno odróżnić naturalne skłonności człowieka od nawyków i przyzwyczajzeń. Tym samym ostatecznie rozumowi przyznawał najwyższą rolę odnośnie określania norm prawnonaturalnych. Należy również zaznaczyć, że mimo intelektualnego wyrafinowania, doktryna Leibniza długo miała dość ograniczony wpływ na dalszy rozwój myśli prawa naturalnego.²²

19 *Ibidem*, s. 62.

20 „Justitia servat quasdam aequalitatis proportionalitatisque leges, non minus in natura rerum immutabili, divinisque fundatas ideis, quam sunt principia Arithmeticae ac Geometriae”, Leibniz, *Opera*, IV, 3, s. 280.

21 G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, cap. 8 § 5.

22 W drugiej połowie XX w. można zaobserwować duże zainteresowanie myślą Leibniza, a szczególnie jego doktryną prawnonaturalną.

Rozdział szesnasty

THOMASIUS

EWOLUCJA PRZEKONAŃ

Christian Thomasius (1655-1728) był z wykształcenia filozofem i prawnikiem, uczniem Pufendorfa. Jako filozof prawa i profesor akademicki był indywidualnością oryginalną¹. Odrzucając scholastyczne metody myślenia i wykładu z łacińską ich formą, był też pierwszym prawnikiem nauczającym prawa po niemiecku. W tym też języku wydawał jurydyczny miesięcznik naukowy, gdzie uzasadniał konieczność okresowych reform prawa, uwzględniających doświadczenia historyczne. Ścisłe odgraniczając „naturalne światło rozumu ludzkiego” od boskiego objawienia, zwalczał przejawy nietolerancji religijnej i absolutyzmu kościelnego². Zaliczany do prekursorów niemieckiego Oświecenia, krytykował karanie herezji i wiary w czarownice. Pod jego wpływem eliminowano stopniowo procesy czarownic w niemieckich krajach protestanckich, toteż niemieckie „kobiety mogły rozwijać się spokojnie”³. W historii myśli prawnonaturalnej przypisuje mu się zasługę rozgraniczenia prawa od moralności, a obu od teologii.

Początkowo, w pracy *Institutiones iuris prudentiae divinae libri tres* (1688), rozwijał koncepcję prawa naturalnego zgodną z myślą Pufendorfa. Oto, jak zdefiniował wówczas prawo naturalne: „Prawo naturalne jest prawem boskim wypisa-

1 Główne dzieła Thomasiusa: *Institutiones iuris prudentiae divinae...*, (1688, 1730); *Einleitung zu der Vernunft-Lehre* (1691, 1719); *Einleitung zur Sitten-Lehre* (1692, 1726, reprint 1968); *Ausübung der Sittenlehre*, (1696, 1726), reprint 1968).

2 Do ważniejszych opracowań poglądów prawnych Thomasiusa należą: W. Schneiders, *Recht, Moral und Liebe*, Münster 1961; K. H. Dries, *Die Rechtslehre des Thomasius...*, Köln 1963; H. Rinkens, *Die Ehe und die Auffassung von der Natur des Menschen im Naturrecht bei [...] Christian Thomasius*, Aachen 1971; W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim 1971; W. Wiebking, *Recht, Reich und Kirche in der Lehre des Christian Thomasius*, München 1973; D. Klippel, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts*, Paderborn 1976 (z obszerną bibliografią).

3 E. Wolf, *Grosse Rechtsdenker*, Tübingen 1963, s. 396.

nym w sercach wszystkich ludzi, zobowiązującym ich do czynienia tego wszystkiego, co niezbędne dla zachowania harmonii z naturą ludzką, i unikania wszystkiego, co się z naturą ludzką kłóci”⁴. Za główną cechę racjonalnej natury ludzkiej przyjmował raz jeszcze *socialitas* jako zarazem podstawę dla fundamentalnego aksjomatu jego koncepcji prawa naturalnego. Aksjomat prawnonaturalny nakazuje: „czyń to, co pozostaje w zgodzie z życiem człowieka w społeczeństwie, i unikaj tego, co się z tym kłóci”⁵. Wszystkie szczegółowe zasady prawa naturalnego wysnuwał z tego nakazu posługując się metodą demonstratywną. Zasady szczegółowe prawa naturalnego podzielił na trzy grupy wyrażające obowiązki człowieka: wobec Boga, wobec siebie samego i wobec innych ludzi. Nie oddzielił jeszcze prawa, a zwłaszcza prawa naturalnego, od moralności.

W pracy *Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta* (1705) Thomasius porzucił już uległość myśli Pufendorfa. Zwrócił się natomiast ku empiryzmowi i utylityzmowi Locke’a. Zachowując rozróżnienie między *entia moralia* i *entia physica* znane Pufendorfowi, rozwijał pogląd, że porządek moralny może być wywiedziony z porządku fizycznego (przyrodniczego, naturalnego). „Jest przeto oczywiste - stwierdził - że to, co normatywne (*moralia*), nie może być zrozumiałe bez tego, co naturalne, ponieważ pierwsze jest konkluzją drugiego, tak zatem filozofia normatywna jest gałęzią fizyki”⁶.

INTELEKT A WOLA

W odróżnieniu od Pufendorfa, Thomasius na swój sposób określił relacje intelektu i woli kształtujące się w naturze ludzkiej. Pufendorf uzasadniał prymat woli nad intelektem jedynie w odniesieniu do istoty boskiej. Thomasius, wiążąc problem z człowiekiem, nauczał, że wola jest aktywnym czynnikiem natury ludzkiej, intelekt zaś czynnikiem pasywnym⁷. Intelekt posiada zdolność myślenia w sposób abstrakcyjny, niezależnie od woli. Ale wola nie może funkcjonować niezależnie od myślenia. Zadanie myślenia polega na określaniu celu, dla którego wola jest wykorzystywana jako środek umożliwiający jego osiągnięcie. Myślenie odróżnia dobro od

4 Ch. Thomasius, *Institutiones...*, I, 4, par. 64.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*, I, 1, par. 60.

7 „Intellectus iraque nonquam est facultas primo movens alias facultas et voluntas est primum agens animae humanae, quia movet intellectum”, *ibidem*, I, 1, par. 54.

zła, wola może realizować zarówno jedno, jak i drugie. „Wola jest pragnieniem emocjonalnym, które zawsze towarzyszy myśli intelektu. Bez relacji woli do intelektu byłaby ona czysto zmysłowym (zwierzęcym) impulsem”⁸.

Znajdując się pod wpływami teologii luterkańskiej i pietyzmu, Thomasius nauczał, że wola może być źródłem zła w naturze ludzkiej, jeśli nie kieruje nią intelekt. Wola nie jest wolna. Tylko zewnątrz, w relacji do intelektu wola może być wolna skłaniając się bądź ku dobru, bądź ku złu. Natomiast wewnątrz wola nie jest w ogóle wolna, ponieważ determinują ją impulsy sensoryczne. Wola nie działa spontanicznie; to spontaniczność uzewnętrznia się za pośrednictwem zdeterminowanej woli. „Zachowanie człowieka nazywane jest spontanicznym, normatywnym albo wolnym, ponieważ wynika ono z woli jako pierwszorzędного czynnika motywacyjnego w ludzkiej świadomości; z tego względu człowiek jako taki uważany jest za autora swego postępowania”⁹. Pogląd Thomasiusa ograniczał wolność wewnętrzną i spontaniczność ludzkich działań do przyczynowości o charakterze fizycznym.

STAN NATURY

Nowa interpretacja relacji woli i intelektu dokonana przez Thomasiusa wywarła wpływ na jego koncepcję prawa naturalnego. Rozpoczynając swoje rozumowanie od założenia o istnieniu stanu natury utrzymywał, że był to okres chaotycznego pomieszania sytuacji pokoju z sytuacjami wojny. Ścierały się wówczas ze sobą sprzeczne pragnienia natury ludzkiej - wola pokoju popadała stale w konflikty z wolą wojny. Gdy jednak dobrowolne uznawanie cudzych uprawnień, przesądzające o stanie pokoju, było czymś wyjątkowym, to brutalne stosowanie przemocy, znamienne dla stanu wojny, dominowało zdecydowanie. W takiej sytuacji brak było sprzyjających warunków dla *socialitas* jako zasady prawa naturalnego. Potrzeba pokoju domagała się zorganizowanego życia politycznego opartego na regulacjach prawnych. Thomasius sądził, że taka jego koncepcja stanu natury była umiarkowana; sytuował się pomiędzy skrajnościami koncepcji stanu natury Hobbesa a koncepcją stanu natury scholastyków¹⁰.

8 *Ibidem*, I, 1, par. 35.

9 *Ibidem*, I, 1, par. 79.

10 *Ibidem*, I, 3, par. 56.

SENS PRAWA NATURALNEGO

W stanie natury istniało prawo naturalne, ale nie obowiązywało ono w sensie obowiązywania prawa stanowionego. Określenie „prawo” może mieć zastosowanie jedynie do regulacji normatywnych suwerena państwa świeckiego, wymuszanych przez niego przy pomocy sankcji w interesie pokoju społecznego. Określenie „prawo” przeto obejmuje tylko prawo stanowione, prawo ludzkie, prawo pozytywne. Prawo naturalne natomiast obejmuje nakazy i zakazy moralne, odkrywane przez ludzki rozum (*ratiocinatione animi tranquili*)¹¹. Służące zapewnieniu długiego i światłego życia prawo naturalne nie jest niczym więcej niż dobrą radą (*concilia*). Prawo naturalne nie obowiązuje na wzór prawa stanowionego. Thomasius pisał: „Prawa naturalne i boskie [...] spełniają rolę rad raczej niż jurydycznej normatywności; jedynie prawo ludzkie, zasadnie tak zwane, konstytuuje reguły zachowania pochodzące od suwerena państwowego”¹².

Według niemieckiego filozofa, prawo naturalne można podzielić na prawo naturalne w sensie szerszym i prawo naturalne w sensie węższym. To pierwsze obejmuje normy moralne (*honestum*), normy obyczajowe (*decorum*) i normy prawa naturalnego w sensie węższym (*iustum*). Trzy rodzaje norm prawa naturalnego w sensie szerszym odpowiadają trzem rodzajom czynów ludzkich - dobrych, średnich, złych. Czyny dobre, regulowane moralnością, zmierzają do zapewnienia człowiekowi spokoju wewnętrznego (*pax interna*). Czyny średnie należące do obyczajów ani nie zakłócają spokoju wewnętrznego człowieka, ani go nie zapewniają. Wreszcie czyny złe znajdują potępienie w normach prawa naturalnego w sensie węższym.

Podstawowa zasada prawa naturalnego w sensie szerszym radzi: „Należy czynić to wszystko, co zapewnia jak najdłuższe i najszczęśliwsze życie ludzkie; unikać zaś należy tego, co życie czyni nieszczęśliwym i co przyspiesza śmierć”¹³. Ta skrajnie utylitarna zasada stwarza podstawę dla bardziej szczegółowych zasad *honestum*, *decorum* i *iustum*. Główną zasadą moralności jest zalecenie: „czyń sobie to, co pragniesz aby inni sobie czynili” (*Qued vis, ut alii sibi faciant tu tibi facias*)¹⁴.

11 *Ibidem*, I, 5, par. 29.

12 „Lex naturalis et divina magis ad consilia pertinet, quam ad imperia, lex humana proprie dicta non nisi de norma imperii dicitur”, *ibidem*, I, 5, par. 34.

13 „Facienda esse, quae vitam hominum redolunt et maxime diuturnam et felicissimam; et vitanda quae vitam resolunt infelicem et mortem accelerant:”, *ibidem*, I, 6, par. 21.

14 *Ibidem*, I, 6, par. 40.

Przewodnią zasadą obyczajowości obejmującej konwencję, takt, uprzejmość jest norma: „czyń innym to, co pragniesz, aby oni tobie czynili” (*Quod tibi vis fieri alteri ne faceris*)¹⁵.

Ściśle prawnonaturalny charakter posiadają normy *iustum* służące ochronie pokoju społecznego przed niebezpieczeństwami wojny. Naczelna ich zasada radzi: „nie czyń innym tego, czego nie chcesz, by oni tobie czynili” (*Quod tibi vis fieri, alteri ne faceris*)¹⁶. Jeśli *honestum* i *decorum* zawierają treści pozytywne, sformułowanie *iustum* jest negatywne. Prawo naturalne w sensie węższym służy pokojowi społecznemu na zasadzie negowania niesprawiedliwego naruszania interesów innych osób. Naczelna zasada *iustum* nie obowiązuje w sensie prawa stanowionego, podobnie jak główne zasady *honestum* i *decorum*. Jest ona radą kierowaną głównie do suwerena państwowego. Zobowiązuje go moralnie do uwzględnienia jej przy stanowieniu prawodawstwa pozytywnego. Dopiero wtedy może uzyskiwać obowiązywanie jurydyczne, ale jednocześnie przestaje być właściwie prawem naturalnym.

PRAWO A MORALNOŚĆ

Thomasius odróżniał prawo od moralności, a oba te rodzaje norm od norm znanych teologii. Przede wszystkim dowodził, że przypisywanie prawu boskiemu cech prawa naturalnego nie jest niczym uzasadnione. Prawo naturalne jest prawem świeckim. Pomieszanie prawa z moralnością, a prawa naturalnego z etyką było, jego zdaniem, jednym z kardynalnych błędów scholastyków i nawet jeszcze Pufendorfa¹⁷. Ale i prawu naturalnemu odmawiał charakteru prawnego. Prawem jest tylko prawo stanowione, prawo pozytywne, prawo pochodzące od suwerena państwa świeckiego. Najwyraźniejsze odmienności prawa od moralności występują w zakresie ich działania i w rodzajach stosowanych sankcji.

Moralność ogranicza swoje obowiązywanie do sfery życia wewnętrznego człowieka (*obligatio interna*). Zależnie od treści czynów zewnętrznych przynosi ona człowiekowi spokój wewnętrzny wynikający z doświadczenia dobra etycznego. Prawo natomiast reguluje zewnętrzne strony życia człowieka dotyczące stosun-

15 *Ibidem*, I, 6, par. 42.

16 *Ibidem*.

17 Ch. Thomasius, *Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta, in quibus ubique secernuntur principia Honesti. Iusti et Decori*, b.m.w. 1705, XI, XII.

ków międzyludzkich (*obligatio externa*). Prawo służy zabezpieczeniu pokoju społecznego poprzez zapobieganie naruszaniu interesów innych ludzi bądź usuwaniu negatywnych tego skutków. Gdy szacunek dla norm moralnych zależy wyłącznie od samego człowieka, respektowanie prawa może być wymuszone przy pomocy sankcji stosowanych przez suwerena państwowego.

„Moralność kieruje wewnętrznymi decyzjami ludzi, obyczaj ich postępowaniem zewnętrznym, aby zdobywało ono uznanie bliźnich, prawo rządzi czynami zewnętrznymi, aby nie zakłócały pokoju lub pokój zakłócany ponownie przywracały”¹⁸. Z tego wynika, że to, co człowiek czyni dzięki zasadom moralności, obyczajowości, kierowane jest na ogół cnotą i dlatego człowiek nazywany jest cnotliwym, a nie sprawiedliwym; to zaś, co czyni zgodnie z regułami prawa lub dzięki obowiązкови zewnętrznemu rządzane jest sprawiedliwością i ze względu na takie czyny nazywa się kogoś sprawiedliwym”¹⁹. Wewnętrzny obowiązek jest obowiązkiem sumienia²⁰, zaś obowiązek zewnętrzny opiera się na strachu przed przymusem²¹. Praktycznym tego skutkiem jest m.in. wyłączenie moralności spod kontroli władzy państwowej.

Jeśli przymus zewnętrzny jest cechą należącą do istoty obowiązku prawnego, to prawo naturalne traci charakter jurydyczny. „Dlatego unikaj twierdzenia - pisał Thomasius - że prawo naturalne i pozytywne, boskie i ludzkie, są podrodzajami tego samego rodzaju; prawo naturalne i boskie należą raczej do rzędu rad niż rozkazów, podczas gdy prawo ludzkie można pojmować w jego właściwym sensie tylko w odniesieniu do normy rozkazodawczej”²². Ponieważ rada zobowiązuje tylko wewnętrznie, nie zewnętrznie, więc i z tego względu można odmówić prawu naturalnemu charakteru ściśle prawnego.

WPŁYWY KONCEPCJI

Nieporadne i podatne na krytykę rozróżnienia Thomasiusa wywarły jednak poważny wpływ na dalszy rozwój myśli prawnonaturalnej. Znaczenie tego rozróżnie-

18 *Ibidem*, I, cap. IV, 90.

19 *Ibidem*, I, cap. V, 25.

20 *Ibidem*, I, cap. IV, 61.

21 *Ibidem*, I, cap. V, 21.

22 *Ibidem*, I, cap. V, 34; „Cave tamen, ne putes, legem naturalem et positivam, divinam et humanam, esse species eiusdem naturae: Lex naturalis et divina magis ad consilia pertinet, quam ad imperia, lex humana proprie dicta non nisi de norma imperii dicitur”.

nia można wyrazić w dwóch punktach. Po pierwsze, świadomość potrzeby rozróżniania prawa od moralności skłaniała do większej wnikliwości przy określaniu istoty prawa naturalnego. Ideę tę podjął Kant i rozwinął ją jeszcze bardziej. Po drugie, odmówienie prawu naturalnemu charakteru jurydycznego wprawdzie osłabiało praktyczne znaczenie tego prawa, ale jednocześnie trafnie wskazywało na pozytywność - rzeczywiście wiążącą moc obowiązującą - jako cechę wszelkiego prawa.

Thomasius dostrzegł, że pozytywność należy do istoty prawa pretendującego do faktycznego obowiązywania. Nie sądził jednak, jak to czynili później niektórzy myśliciele pozytywizmu prawniczego, aby pozytywność była jedyną cechą istoty prawa. Dopiero bowiem dzięki powiązaniu prawa z przymusem - podkreślał - można mówić o obowiązywaniu prawa wyrażającym się w mocy kształtowania rzeczywistości. Nawet najbardziej idealny zespół norm nie posiadający takiej realnej mocy nie spełnia elementarnych warunków stawianych prawu. Przeto prawo naturalne nie znajduje uzasadnienia do tego, aby uznawać je za prawo. Pod wpływem koncepcji Thomasiusa doktryny prawa naturalnego przekształcały się w filozofię prawa i materialną etykę prawa, rezygnując jednocześnie z pretensji ściśle prawniczych.

Rozdział siedemnasty

WOLFF

METODA DEMONSTRATYWNA

Metoda myślenia o prawie zastosowana przez Christiana Wolffa (1679-1754) oparta została na założeniach metafizyki racjonalistycznej ukształtowanej przez Kartezjusza, Spinozę i Leibniza. Metafizyka ta zmierzała do wykazania, że myśl teoretyczna jest zdolna objąć swoim zasięgiem istotę człowieka, istotę kosmosu i istotę Boga na zasadzie rozumowania *a priori*, poprzez wykorzystanie wiedzy demonstratywnej. Na gruncie uznawanej w epoce Oświecenia ontologii, Wolff rozwinął metafizyczną psychologię, kosmologię i teologię¹.

Christian Wolff był uczniem Gottfrieda Wilhelma Leibniza. Utrwaliła się opinia, że uczeń zwulgaryzował naukę mistrza, zwłaszcza jego metodologię i teologię. To samo można powiedzieć o podstawowych zasadach doktryny prawa naturalnego Wolffa. W szczególności Wolff przejął od Leibniza ideę wzajemnego doskonalenia się wszystkich istot ludzkich jako fundamentalną zasadę prawa naturalnego. Odnosił tę zasadę do stanu natury i stanu państwowego, w obu dostrzegając elementy współżycia społecznego. Przesycił ją treściami humanistycznymi, mimo wykorzystywania metody demonstratywnej, wyróżniającej się zdecydowanie matematycznym, a ściślej geometrycznym, charakterem. Dzięki takiemu połączeniu tego, co humanistyczne, z tym, co matematyczne, opracował najbardziej dojrzałą doktrynę prawa naturalnego epoki Oświecenia niemieckiego. Miała ona praktyczny wpływ na ukształtowanie się pruskiego ustawodawstwa zawartego w *Allgemeines Landrecht* (1794)².

-
- 1 Głównie prace Christiana Wolffa poświęcone prawu naturalnemu to: *Ius naturae methodo scientifica pertractatum*. 1740-1748; *Ius gentium methodo scientifica pertractatum*, 1749; *Institutiones iuris naturae et gentium*, 1754.
 - 2 Wśród opracowań doktryny prawa naturalnego wyróżniają się m.in.: E. Utiz, *Christian Wolff*, Halle/Saale 1929; H.D. Engelkemper, *Recht und Staat bei Christian Wolff*, Würzburg 1966; S. E. Wunner, *Christian Wolff und die Epoche des Naturrechts*, Hamburg 1968.

Wolff przejął metodę demonstratywną wywiedzioną z założeń geometrii Euklidesa, ulegając wpływowi matematycznego ideału nauki. W tym sensie należy rozumieć wykorzystywaną przez niego kategorię *nexum rerum* i dedukcję na zasadzie *continuo ratiocinationis filo*³. Stwierdził on: „Zasady prawa naturalnego nie mogą być inaczej odkrywane niż na wzór Euklidesa. Wnikliwy obserwator zasad prawdziwej logiki, poprzez ściśle definiowanie pojedynczych pojęć, poprzez przekonujące formułowanie pojedynczych sądów i zwłaszcza poprzez porządkowanie definicji i sądów w taki sposób, aby to, co w definicji w kolejności późniejsze, obejmowało to, co w niej wcześniejsze, a prawda kolejnych wniosków wspierała się na wcześniejszych sądach”⁴.

LEX NATURALIS

Metoda demonstratywna posłużyła Wolffowi do opracowania jego doktryny prawa naturalnego. Uczynił to z nadzwyczajną drobiazgowością w jego *Ius naturae methodo pertractatum* (1740-1748). Do tego ośmiotomowego dzieła dodał jeszcze później dzieło poświęcone prawu międzynarodowemu - *Ius gentium methodo scientifica pertractatum* (1794). Nie bez powodu więc zauważył Sauter: „Potwornych rozmiarów ta praca jest najobszerniejsza w całej literaturze światowej, jednakże jej treści można zawrzeć w jednym tomie”⁵. Uczynił to sam Wolff przedstawiając jej skróconą wersję w jednotomowym *Institutiones iuris naturae et gentium* (1754). Dla wszystkich jego dzieł, odzwierciedlających założenia racjonalistycznej metafizyki, charakterystyczne są dwie zasady logiczne: dostatecznej racji (*principium rationis sufficientis*) i sprzeczności (*principium contradictionis*). Zgodnie z tymi zasadami formułował on także normy prawa naturalnego i przeprowadzał ich systematyzację.

Prawo naturalne w sensie najwyższym (*lex naturalis*) opiera się, według Wolffa, na wiedzy o istocie człowieka jako najtrwalszej i dostatecznej jego podstawie⁶. Domaga się ono takiego postępowania człowieka, które pozostaje jednocześnie w zgodzie z zasadą sprawiedliwości i ludzkimi naturalnymi zdolnościami umysłowymi.

3 Ch. Wolff, *Institutiones iuris naturae et gentium*, par. 3

4 Por. Wstęp do Ch. Wolff - *Institutiones iuris naturae et gentium*, par. 3.

5 J. Sauter, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts*, Wien 1932, s. 1789.

6 „Vocatur autem (lex) naturalis, quae rationem in ipsa, hominis, rerumque essentia habet”, *ibidem*, par. 39.

mi i umiejętnościami nabytymi w życiu. Prawo naturalne prowadzi człowieka do doskonałości. „Naturalne prawo moralne zobowiązuje nas do takich działań - pisał filozof niemiecki - które prowadzą do naszej doskonałości i doskonalenia okoliczności życiowych i odwodzą od tego, co może prowadzić do niedoskonałości; zobowiązuje ono nas do tego, aby nasza swoboda działania i nasze naturalne zachowania były kierowane identycznymi, nie różnymi, celami i unikania wszystkiego, co może narażać nas i nasze życie na niebezpieczeństwa. Jest to ogólna i uniwersalna zasada prawa naturalnego, z której wszystko, co podlega prawu naturalnemu, może być wydedukowane na zasadzie logicznej argumentacji (*continuo ratiocinationis filo*)”⁷.

Doskonałość istoty ludzkiej jednakże jest zależna od innych istot ludzkich. Przeto prawo naturalne nakazuje, aby każdy człowiek zachowywał doskonałość wobec innych osób do granic zgodności z własną doskonałością i do granic, do których inni jej potrzebują. Podobnie jak Pufendorf, także Wolff uzależniał moc prawną prawa naturalnego od treści zachowań ludzkich i ich konsekwencji utrzymywanych w granicach wolnej i możliwej do określenia woli o charakterze jurydycznym. Cokolwiek znajduje się poza zasięgiem wolnej woli człowieka, nie może być przedmiotem ocen prawnonaturalnych.

UPRAWNIENIA WRODZONE I NABYTE

Zarówno obowiązki, jak i skorelowane z nimi uprawnienia prawnonaturalne są człowiekowi dane wraz z jego urodzeniem - wrodzone (*iura connata*). Wolff, podobnie jak Locke, uznawał te uprawnienia za niezbywalne uprawnienia ludzkie, które nie mogą być nikomu odebrane⁸. Wśród nich sytuował uprawnienie do żądania zgodności działania innych z godnością ludzką (*officia humanitatis*). Uprawnieniu temu odpowiada, według niego, obowiązek pomagania innym w ich dążeniu do doskonałości. Do bardziej szczegółowych uprawnień zaliczał: uprawnienie do wykonywania obowiązków; uprawnienie do równości; uprawnienie do wolności; uprawnienie do bezpieczeństwa; uprawnienie do samoobrony, z którego wynika uprawnienie do karania gwałcicieli praw, zawierające także *ius belli*, ale ograniczone tylko do przypadków wojny sprawiedliwej (*iusta causa, iniuria vel facienda vel*

7 *Ibidem*, par. 43.

8 „Ius quoque connatum homini ita inhaeret, ut ipsi auferri non possit”, *ibidem*, par. 74.

facta)⁹. Wszystkie te uprawnienia nazywał uprawnieniami doskonałymi (*iura perfecta*) zachowującymi naturalną moc obowiązującą, mimo usiłowań wyeliminowania ich przy pomocy siły¹⁰.

Iura connata perfecta są bezpośrednio utrwalone w naturze ludzkiej i posiadają je bez wyjątku wszystkie istoty ludzkie. Ale Wolff wyróżniał nadto *iura acquisita* - uprawnienia nabyte na podstawie umów i skorelowane z obowiązkami umownymi. Te uprawnienia nabyte są w równym stopniu nienaruszalne jak wrodzone uprawnienia ludzkie. Wolff wyjaśniał: „poza uprawnieniami i obowiązkami wrodzonymi istnieją także obowiązki wynikające z ludzkiej aktywności i uprawnienia uzyskiwane poprzez te obowiązki, poprzednie są *contractual commitments*, te ostatnie są *acquired rights*. Jest rzeczą oczywistą, że nikt nie może uwolnić się jednostronnie od obowiązków umownych ani też uprawnień uzyskiwanych poprzez takie umowne zobowiązanie, obowiązujące nawet wbrew woli wysuwającego swoje roszczenia w zupełnej zgodności z prawem”¹¹.

Wolff o wiele bardziej szczegółowo niż Pufendorf przedstawił wykaz ludzkich obowiązków wobec siebie samego, wobec innych i wobec Boga. Obowiązki te ze sobą powiązał. Nie charakteryzując ich tutaj bliżej wystarczy zauważyć, że z powiązania nakazu doskonalenia każdej poszczególnej istoty ludzkiej z nakazem doskonalenia wszystkich innych istot wysnuł wnioski o identyczności obowiązków wobec innych z obowiązkami wobec siebie samego. „Każda istota jest zobowiązana wobec każdego innego do czynienia tego, do czego jest zobowiązana wobec siebie samego, a przynajmniej w takim stopniu, w jakim inny nie jest w stanie zapewnić sobie tego sam, i w takim zakresie, w jakim ktoś czyniąc coś innemu nie narusza tym samym zobowiązań wobec siebie samego; wynika z tego, że zobowiązania wobec innych są identyczne ze zobowiązaniami wobec siebie samego”¹².

PRAWA WSPÓLNOT

Jest rzeczą interesującą, że filozof niemiecki uznawał potrzebę istnienia prawa wewnętrznego wspólnot, nie pochodzącego od ustawodawcy państwowego. Rozważając problemy ustroju społecznego rozróżniał w nim poszczególne jednostki lu-

9 *Ibidem*, par. 98.

10 Por. *Wstęp do Institutiones iuris naturae et gentium*.

11 *Ibidem*, par. 100.

12 *Ibidem*, par. 133.

dzkie (*societas simplex*) od złożonych z nich zbiorowości (*societas composita*)¹³. Opierając się na takim rozróżnieniu podporządkował to, co społecznie mniejsze, temu, co większe, to, co społecznie pojedyncze, temu, co zbiorowe, ale przy uwzględnieniu określonych ograniczeń wysnuwanych z prawa naturalnego.

Analizując więzi istniejące we wspólnocie domowej (*domus*) sądził, że prawo naturalne nakazuje, aby małżeństwo (*societas conjugalis*) było podporządkowane rodzinie (*societas paterna*). We wspólnocie domowej dostrzegał istnienie mniejszych wspólnot - małżeństw, rodzin i stosunków układanych na zasadzie zwierzchnik - podległy. Wspólnota domowa zorganizowana jest, dowodził, głównie na zasadach stosunków władczych (*societas inaequalis*), w odróżnieniu od wspólnot zorganizowanych na założeniu o równości wszystkich ich członków (*societas aequalis*). Oba rodzaje wspólnot powinny się kierować własnymi normami prawa naturalnego, jeśli ich istnienie i działalność miałyby być uzasadniona.

Na tle swych indywidualistycznych poglądów traktował Wolff wspólnoty jako formy zbiorowości tworzone poprzez umowę (*pactum vel quasi pactum*). Już w stanie natury miały istnieć wspólnoty tworzone na drodze umownej. Przeto tworzyły one swój wewnętrzny porządek prawny, niezależny niejako od zewnętrznego porządku prawnego ustanowionego przez państwo. Ten pierwszy miał charakter pierwotny, ten drugi zaś wtórny. Kompetencje legislacyjne państwa nie obejmują tworzenia wewnętrznego porządku prawnego wspólnot. Państwo natomiast może ograniczać naturalne, pierwotne wolności prawodawcze wspólnot do tego stopnia, do jakiego uzasadnia to interes publiczny.

Wolność wspólnot domowych i innych wspólnot istniejących w państwie jest ograniczona ze względu na interes ogólny. Uprawnienia zwierzchników wspólnoty domowej, mężów i żon, rodziców i dzieci, zwierzchników i podległych są także ograniczone do tego stopnia, do jakiego wymaga tego interes ogólny. Wolff charakteryzował także prawnonaturalne kompetencje wspólnot w zakresie tworzenia ich wewnętrznego porządku prawnego. „Porozumienia członków wspólnoty dotyczą spraw - pisał - zmierzających do osiągnięcia celów wspólnoty, które występują zawsze i wszędzie. Każda wspólnota posiada własne prawa, wszak posiada uprawnienia do ich stanowienia i stosowania. Prawa te określają środki, przy pomocy których może istnieć dobrobyt wspólnoty bez akceptacji takich praw. Ponieważ nie można dopuszczać łamania praw, wspólnota posiada uprawnienie wymuszania zgodności zachowań ze swoimi sprawami przy pomocy sankcji jako środka. Wyni-

13 *Ibidem*, par. 963.

ka z tego dalej, że osoba należąca do wspólnoty musi wprost lub w sposób domniemany okazywać posłuszeństwo prawom. Prawo wspólnoty obowiązuje na mocy dobrowolnego porozumienia jej członków (nie na mocy legislacyjnej władzy państwa). Należy przeto do obowiązków wspólnoty uchylanie i zmiana praw, kiedy to konieczne, w celu ustanawiania praw nowych”¹⁴.

PRAWA PAŃSTWOWE

Charakteryzując naturalne, pierwotne i niezbywalne prawa wspólnot, Wolff daleko odszedł od wzorów absolutyzmu państwowego. Z jednej strony oddalał się od myśli prawno-politycznej Bodina, z drugiej zaś zbliżał się do takiej myśli Locke’a. Jego poglądy dotyczące praw państwowych nie były zbyt konsekwentne; rozważając prawa wspólnoty wyprowadzał je jakby poza granice prawodawstwa państwowego. Analizując prawa państwowe zmierzał do przełamania naturalnych ograniczeń prawodawczych państwa, hołdując zasadzie *salus publica suprema lex*.

Państwo (*civitas*) uznawał za składnik wspólnoty międzynarodowej złożonej z wielu państw. Państwa składają się z kolei z wielości wspólnot domowych. Celem państwa jako wspólnoty wspólnot jest osiągnięcie tego wszystkiego, czego wspólnoty domowe nie mogą osiągnąć - tego, co konieczne i przyjemne, zapewniające szczęśliwe życie (*vitae necessitatem, commoditatem ac jucunditatem immo felicitatem*). Wolff pisał: „Wspólnota powołana do tego celu zwana jest państwem (*civitas*). Stąd jest oczywiste, że państwa są tworzone na zasadzie porozumienia między ludźmi, a tym ich celem jest: 1. czynienie tego, co konieczne dla szczęśliwego życia (*vitae sufficientia*), tj. dokonywanie tego, co konieczne, użyteczne i przyjemne dla dobrego życia i środki, przy pomocy których to dobre życie ma być realizowane; 2. zapewnienie spokoju w państwie (*tranquilitas civitatis*), który polega na tym, że każdy jest chroniony przed aktami bezprawnymi i uszczupleniem jego praw i 3. zapewnienie bezpieczeństwa (*securitas*), które polega na ochronie przed obawą przemocy. Z tego wynika, że dobro państwa polega na radości światłego życia, pokoju i bezpieczeństwie; czerpanie z tego do stopnia, do którego to możliwe, jest dobrem wspólnym (*bonum communae*)”¹⁵.

Cele państwa leżą w sferze interesów państwa. Państwo, zgodnie z nakazami prawa naturalnego, wieździe wszystkich ku ogólnemu interesowi państwa i nie

14 *Ibidem*, par. 846.

15 *Ibidem*, par. 972.

może z nim popadać w sprzeczność. Właściwym tego rezultatem jest realizacja zasady *salus publica suprema lex est*¹⁶. Forma państwa (*civitas ordinatio*) odzwierciedla jego publiczny charakter (*res publica*). Obok tradycyjnych form państwa (monarchia, arystokracja, demokracja) Wolff akceptował także porzuconą już na ogół wówczas patrymonialną formę państwa (*regnum herile*). Wyjaśniał, że w patrymonialnej formie państwa obywatele znajdują się w sytuacji prawnej zbliżonej do statusu niewolników, zaś w monarchii władza należy do monarchy na zasadzie własności prywatnej. Jakby nie dostrzegał przy tym potrzeb swoich czasów, zwłaszcza faktu, że znamieniem epoki nowożytnej stało się m.in. rozdzielenie władzy publicznej rządu jako urzędu publicznego od własności prywatnej.

Wolff nauczał, że władza rządu, wynikająca z pierwotnej umowy społecznej, osadzona jest w ludzkim kolektywie. Ograniczona jest ona do tych aktywności obywatelskich, które z jednej strony służą interesowi ogólnemu, z drugiej zaś nie powodują naruszania nietykalnej wolności jednostki (*libertas naturalis*). Mimo tych ograniczeń, władza rządu jest suwerenna (*summum imperium*), ponieważ nie może jej nikt zupełnie unicestwić¹⁷. Władzę mogą sprawować sami obywatele albo przekazać ją swemu przedstawicielowi (*rector civitatis*) odpowiadającemu pewnym jakościowym wymaganiom. Jakość ta uzasadnia celowość konstytucyjnych ograniczeń jego władzy, jednakże obowiązek przestrzegania praw fundamentalnych (*leges fundamentales*) nie może być zmieniany w żadnym zakresie. Z wywodów Wolffa wyłania się nowożytna idea państwa konstytucyjnego, podkreślająca zarówno poszanowanie wolności obywatelskich, jak i konieczność suwerenności władzy rządu, utrzymywanej w granicach uzasadnianych interesami wspólnymi obywateli.

COLLISIO LEGUM

Wolff dostrzegał możliwości kolizji między władzą suwerena a nienaruszalnością uprawnień naturalnych jednostki. Odrzucając założenia absolutyzmu państwowego, odwoływał się wielokrotnie do zasady *salus publica suprema lex est* w celu uzasadnienia materialnych ograniczeń wolności jednostek, jak i władzy suwerena. Tylko w czasach niebezpieczeństwa dla interesu publicznego suweren może naruszać zasadnie uprawnienia wrodzone i uprawnienia nabyte obywateli. „Władza zachowuje władzę najwyższą [...] rodzaj uprawnienia na przypadek niebezpieczeń-

16 *Ibidem*, par. 63 i n.

17 „nullus quoque actus ad imperii exercitium apectans ab ullo homine irritus fieri potest”, *ibidem*, par. 981.

stwa - pisał Wolff - która może być wykorzystywana tylko wtedy, kiedy okazuje się jedynym środkiem, przy pomocy którego można obronić interes publiczny w sytuacji niebezpieczeństwa”¹⁸.

Konflikt między prawnonaturalną zasadą *salus publica suprema lex est* a nienaruszalnością również prawnonaturalnego charakteru uprawnień wrodzonych i nabytych jednostki nazywał filozof niemiecki mianem *collisio legum*. Dopuszczając możliwość takiego konfliktu, mimowolnie podważał spójność wewnętrzną własnej doktryny prawa naturalnego. Aby wyeliminować tę sprzeczność, usiłował skonstruować szczególne uprawnienie suwerena do wykorzystywania go jedynie w sytuacjach niebezpieczeństwa dla interesu publicznego. Uprawnienie to, będące wyjątkiem od ogólnego sensu norm prawnonaturalnych, miałoby rozwiązywać trudności wynikające z obiektywnych konieczności (*ius necessitatis*). Wolff zmierzał do uzasadnienia tej tezy, że również to nadzwyczajne uprawnienie cechuje się charakterem prawnonaturalnym, ponieważ tkwi ono nierozłącznie w samym systemie norm prawa naturalnego¹⁹.

Możliwe napięcie między *raison d'état*, opartym na prawie naturalnym, a również prawnonaturalnymi uprawnieniami obywatelskimi, mogło prowadzić do kolizji między prawem pozytywnym a prawem naturalnym. Wolff skłaniał się do poglądu, że prawo pozytywne nigdy nie popada wprost w sprzeczność z prawem naturalnym. To pierwsze jest bowiem pisane i na ogół oczywiste w swych treściach, to drugie zaś niepisane i jedynie domniemane przez ludzi myślących. Prawo pozytywne może więc pozostawać w sprzeczności z prawem naturalnym w sferze świadomości obywateli, ale nie legislacyjnych faktów. Oczywiście - dowodził Wolff - jeśli wymagałby tego interes publiczny, w sytuacji niebezpieczeństwa, suweren może „w sposób cichy” dopuścić do rozwiązania prawa pozytywnego nie pozostającego w zgodzie z nakazami prawa naturalnego.

CIVITAS MAXIMA

Wolff rozwinął koncepcję *civitas maxima* należącą do międzynarodowego prawa publicznego odmienną od wcześniejszych idei prawnonaturalnych sformułowanych w tym zakresie. Sądził on, że między państwami istnieją naturalne stosunki równości, przeto państwa działają w podobnych do tych warunkach, w jakich żyły

18 *Ibidem*, par. 1065.

19 *Ibidem*, par. 308.

jednostki ludzkie w stanie natury²⁰. Dla stosunków międzypaństwowych niezbędne jest obowiązywanie naturalnego międzynarodowego prawa publicznego (*ius gentium necessarium vel naturale*). Ze względu na ułomności stosunków międzypaństwowych, państwa powinny dążyć do własnego doskonalenia się, podobnie jak jednostki ludzkie. Natura ludzka skłania państwa do wspólnoty państw (*civitas maxima*) mającej służyć ich wspólnym interesom, podobnie jak wspólnoty jednostek ludzkich służą wspólnym interesom tych jednostek. Natura nakazuje, aby państwa pozostawały ze sobą w zgodzie, co przypomina jakby ciche porozumienie²¹.

Filozof niemiecki rozprawiał o wspólnocie państw zaopatrzonej w atrybuty władcze. Wśród tych atrybutów najwyżej sytuował kompetencje prawodawcze (*imperium universale, sive gentium*). Wspólnota państw miałaby stanowić normy prawne wiążące działalność poszczególnych jej członków - państw. Tak jak prawo naturalne określa zasady prawa pozytywnego w ramach suwerennych państw, tak również prawo naturalne miałyby wskazywać treści form prawnych akceptowanych przez *civitas maxima*. Naturalne międzynarodowe prawo publiczne nazywał Wolff *ius gentium voluntarium*, w odróżnieniu od *ius gentium pactitum* jako zespołu norm prawnych wynikających z międzynarodowych traktatów²².

20 *Ibidem*, par. 1088.

21 *Ibidem*, par. 1090.

22 *Ibidem*, par. 1091.

Rozdział osiemnasty

ROUSSEAU

KRYTYKA CYWILIZACJI

Jan Jakub Rousseau (1712-1778) urodził się w Genewie z rodziców należących do ludu. Był osobowością niezwykłą zarówno ze względu na swoje losy życiowe, jak i oryginalne poglądy. Na jego doświadczenia życiowe złożyły się nadzwyczaj bogate przeżycia tułacza i awanturnika, żebraka i lokaja, więźnia i szpiega, samotnika i człowieka wielkiej sławy. Ulegając skrajnie sprzecznym uczuciom i namiętnościom, dość wiernie odzwierciedlił cechy swojego charakteru we własnych dziełach¹. Jako samouk bez gruntownego wykształcenia, zaskakiwał świeżością nowatorskich poglądów. Kształtował swoją myśl nie tyle na podstawie ustaleń naukowych, ile osobistych doświadczeń, przeżyć i marzeń.

Filozof z Genewy sformułował nowe koncepcje społeczno-polityczne². Opart je na przekonaniu, że nie rozum, lecz uczucie jest najgłębszą właściwością natury człowieka. Zgodnie z tym krytykował cywilizację opartą na przesłankach rozumowych. Jednocześnie idealizował naturę człowieka kierowanego przede wszystkim uczuciami, żyjącego ongiś w stanie natury. Formułując koncepcję prawa naturalne-

1 Liczne pisma J. J. Rousseau były wielokrotnie wydawane w języku polskim. Wspomina o tym m.in. W. Tatarkiewicz w kolejnych wznowieniach swej *Historii filozofii*. Rozproszone pisma polityczne filozofa genewskiego zebrał F. Watkins w książce *Rousseau: Political Writings*, London, 1953.

2 Do najwnikliwszych polskich badaczy myśli Rousseau należał A. Peretiatkiewicz, autor m.in. prac: *Filozofia prawa J.J. Rousseau*, Kraków 1913, *Filozofia społeczna J.J. Rousseau*, Poznań 1921; *J.J. Rousseau - filozof demokracji społecznej*, Poznań 1949; nawiązali do tych interpretacji: A. Burda, *Metoda i ogólny charakter doktryny J.J. Rousseau*, Lublin 1954.; A. Baczeko, *Rousseau i sarmacki republikanizm*, Warszawa 1977. Z opracowań obcojęzycznych zwracają uwagę: E. Reich, *Rousseau und Naturrecht*, Berlin 1935; J. W. Chapman, *Rousseau - Totalitarian or Liberal*, New York 1956; F. W. Bourauiel, *Der Rechts und Staatsgedanke bei Jean Jacques Rousseau*, Köln 1967; R.D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, N.Y. 1968; J. Charlet, *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau*, London 1974; R.M. Lemos, *Rousseau's Political Philosophy*, Athens 1977; J.B. Noone (jr), *Rousseau's Social Contract; A Conceptual Analysis*, University of Georgia Press, 1981.

go, dostrzegając potrzebę połączenia idealności z pozytywnością w prawie. Dostrzegając nieuchronność przejścia ludzkości ze stanu natury do stanu społeczeństwa państwowego rozwinął ideę umowy społecznej. Pozostając żarliwym obrońcą jednostki ludzkiej, zawarł w swej idei „woli powszechnej” marzenie o zharmonizowaniu interesów jednostkowych z interesami ponadjednostkowymi, tego, co prywatne, z tym, co publiczne, uprawnień naturalnych z prawami obywatelskimi.

W 1750 r. Akademia w Dijon ogłosiła konkurs na temat ujęty we frapującym pytaniu: czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do odrodzenia obyczajów? Nagrodzona odpowiedź Rousseau zawarta w jego *Discours sur les sciences et les arts sur la question proposée par l'Académie de Dijon* była zaskakująca. Brzmiała – „nie”. Broniąc najwyższej wartości dóbr moralnych zaprzeczył wartości nauk i sztuk, podobnie w ogóle cywilizacji. Cywilizacja w ogóle, a nauki i sztuki w szczególności, demoralizują ludzką naturę, wypaczają duszę człowieka, psują dobre obyczaje, kłócą się z prawem naturalnym. Postępy nauki i sztuki prowadzą do zanikania prostoty, prawdomówności, odwagi, patriotyzmu, religijności. Kształtują pozory cnót, rozwijają obłudę, sprzyjają zazdrości, skłaniają do wywyższania się, przyczyniają się do zgubnej nierówności społecznej, osłabiają głos sumienia, godzą w prawa naturalne.

Nauki i sztuki, skoro już istnieją, winny być przywilejem elit społecznych. Nieoświeconym masom ludowym przynoszą więcej szkody niż pożytku. Ludzie prosić są zbyt ograniczeni, aby robić zadowalające postępy cywilizacyjne, i zarazem zbyt namiętni, aby nie czynić z nich złego użytku. Cywilizacja przeobraża ludzi w złych i nieszczęśliwych. „Mnożą się i sypią nagrody dla umysłu i talentu, a cnota pozostaje nie uwieńczona”³. Cywilizacja kłóci się z naturalnością człowieka; sztucznie pobudza wyobraźnię, ukazuje coraz to nowe potrzeby, skłania ku wiecznej pogoni za urojonym szczęściem, zmusza do stałej konkurencji z innymi. Zwłaszcza nauki i sztuki kłócą się z moralnością i prawem naturalnym. Zrodziło je zło, utrzymuje zło i one także rodzą zło. Astronomię przywołała do życia przesadność; elokwencję - ambicja, nienawiść, pochlebstwo; geometrię - skąpstwo; historię - wojny, tyrania i spiski; etykę - zło; jurysprudencję - nieprawość. Jeśli nauki i sztuki, podobnie jak cała cywilizacja, są źródłem zła i nieszczęść ludzkich, należy je odrzucić broniąc dobra i naturalności.

3 J.J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach* [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przełożył H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 37.

Oddziaływanie cywilizacji na stosunki społeczne i polityczne wspiera moralne zło ucieleśnione w nierówności. Obok naturalnej nierówności ludzi pogłębia się coraz bardziej nierówność sztuczna. Postępy cywilizacji umożliwiają powstawanie własności prywatnej, to bogactwa, a to moralnego zepsucia i nędzy społecznej. Bogactwo wytworzyło zbytek i bezczynność; zbytek spłodził sztuki piękne, zaś bezczynność spekulacje naukowe. Ale Rousseau nie odrzucał wiedzy naukowej w zupełności, odrzucał jedynie jałowe spekulacje i czcze mędrkowanie. Atakował naukę i sztuki broniąc cnót moralnych. Dostrzegał istnienie ludów prymitywnych żyjących w równości naturalnej, a mimo to moralnie zepsutych, jak również ludzi wysoko wykształconych i zarazem cnotliwych. Poglądy swoje na deprawujące oddziaływanie nierówności sztucznej wyłożył zwłaszcza w *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1750), rozprawie także napisanej w odpowiedzi na konkurs Akademii w Dijon, ale już tym razem nie nagrodzonej.

Myśl prawnonaturalna filozofa genewskiego opierała się na zdecydowanym przeciwstawieniu sztuczności - naturalności, stanu natury - stanowi społecznemu. Gdy natura stworzyła człowieka jako istotę spontaniczną, społeczeństwo go zdeformowało. Gdy natura dała człowiekowi wolność, społeczeństwo go zniewoliło. Gdy natura obdarzyła człowieka szczęściem, społeczeństwo przyniosło mu cierpienia. Gdy natura dawała człowiekowi poczucie bogactwa, społeczeństwo doświadczyło go dolegliwościami nędzy. Gdy w stanie natury ludzie cieszyli się równością, w stanie społecznym narzucili sobie sztuczne nierówności. Gdy stan natury to oaza dobra, stan społeczny to siedlisko zła. Jeśli stan natury jest dobrem, a stan społeczny złem, rodzi się pokusa powrotu do tego wcześniejszego i porzucenia tego późniejszego. Rousseau idealizował stan natury i naturalność, krytycznie zaś oceniał stan społeczny i jego sztuczność.

POCHWAŁA NATURALNOŚCI

Pojęcie natury nie rysuje się zbyt wyraźnie w świetle myśli Rousseau. Wśród wielu znaczeń, jakie mu nadawał, dla rozważań prawnonaturalnych dwa posiadają znaczenie największe - natura jako stan natury i natura jako natura człowieka stanu natury. Oba te znaczenia odnosił do tego, co pierwotne, w odróżnieniu od tego, co późniejsze lub wtórne. Obu nadawał pozory realizmu o tyle, o ile zakładał rzeczywiste istnienie człowieka naturalnego w stanie natury. Obu przypisywał cechy normatywnej powinności, przenosząc je z czasów historycznych do jego współczesności w charakterze postulatów naturalnoprawnych. Oba też przyjmował jako katego-

rie pomocnicze, niezbędne jedynie jako środki służące określeniu właściwych celów wynikających z prawa naturalnego.

Przesyt urządzeniami stanu społecznego skłonił filozofa szwajcarskiego do idealizowania stanu natury. Pochwalając pierwotną naturalność, zachęcał do harmonijnego współżycia ludzi z naturą, pojmowaną jako dziewicza przyroda. Według niego stan natury to stan zarazem przedspołeczny i przedpaństwowy. Pozostając zwolennikiem naturalistycznego indywidualizmu sądził, że w stanie natury nie łączyły ludzi ani szczególne więzy sympatii, ani nie objawiali oni wobec siebie szczególnej wrogości. Gdy Hobbes, opisując stan natury jako wojnę wszystkich przeciwko wszystkim rozprawiał o egoizmie aktywnym, Rousseau przypisując ludziom stanu natury cechy dobra etycznego, zwłaszcza naturalne współczucie (*pitié*), dopuszczał co najwyżej egoizm pasywny. Nie motywy utilitaryzmu, lecz sentymentalizm przyjmował za najbardziej naturalną podstawę pierwotnych stosunków międzyludzkich. Ale sentyment nie był wówczas jeszcze normą, ludzie nie znali różnicy między dobrem a złem, prawością a nieprawością, sprawiedliwością a niesprawiedliwością. W stanie natury nie istniało przeto jeszcze prawo naturalne.

Natura człowieka stanu natury była naturą dzikusa. Nie skaziły jej jeszcze osiągnięcia cywilizacyjne, nie był on przeto ani pyszny, ani próżny, ani przewrotny. Zatraskany o samozachowanie szkodził innym tylko wtedy, gdy dostrzegał, że jedynie tym sposobem zachowa samego siebie. Był właśnie dzikusiem reagującym emocjonalnie, ponieważ nie rozwinął jeszcze swego rozumu. Jako istota przedrozumna nie posługiwał się mową. Nie znał także urządzeń społecznych, gdyż te są dziełem rozumu wykorzystywanym za pośrednictwem mowy. Tak oto naturalne są emocje, naturalny jest brak mowy, naturalny jest stan natury. Rozum, mowa i społeczeństwo są wyrazem nienaturalności - sztuczności i konwencjonalności.

Natura człowieka stanu natury była naturą przedmoralną i przedprawną. „Ludzie w tym stanie, nie utrzymując żadnych ze sobą stosunków natury moralnej, ani też żadnych względem siebie obowiązków nie znając, nie mogli być ani źli, ani dobrzy, nie mieli ani cnót, ani przywar”⁴. Pierwotnie natura człowieka była otwarta zarówno na dobro, jak i na zło. Pozostając czymś bardzo plastycznym i pozbawionym autorefleksji, nie znała właściwie granic tego, co mogła z samej siebie uczynić. Natura przedrozumna nie mogła znać powinności normatywnej. Ciesząc się

4 J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* [w:] *Trzy rozprawy...*, s. 170.

niemal bezgraniczną wolnością i równością wszystkich w korzystaniu z takiej równej wolności utożsamiała je emocjonalnie z dobrem.

Stopniowe przechodzenie człowieka ze stanu natury do stanu społecznego powodowane było łańcuchem obiektywnych konieczności. Rousseau dostrzegał trzy zasadnicze okresy w długiej historii przeobrażeń natury człowieka.

W pierwszym okresie człowiek był przede wszystkim jednostką obdarzoną wolnością i równością, nie doznającą ograniczeń wynikających ze współzycia społecznego. Był gatunkiem świata zwierzęcego kierowanego instynktem, emocjami i spontanicznością. Z trudem zaspokajał swoje doraźne potrzeby, nie znając jeszcze ani retrospektywy doświadczeń, ani perspektywy marzeń. W jego naturze ścierały się uczucia egoizmu (*amour de soi*) z uczuciami litości dla innych (*pitie*). Egoizm osłabiał litość, litość łagodziła egoizm.

Trudności zaspokajania własnych potrzeb zmuszały człowieka do myślenia; aby mógł przetrwać, musiał nauczyć się myśleć. Rozpoczynał się drugi okres przeobrażeń natury człowieka. Wyłaniała się natura rozumna, sięgająca do pomocy mowy, coraz bardziej zbliżająca się do natury innego człowieka i coraz bardziej od innego zależna. Człowiek zmienił tryb swego życia, dostrzegał różnicowanie naturalnych sił ludzkich, utrwał je różnicowaniem sztucznym opartym na wielkości zgromadzonej własności prywatnej. Słabła litość, wzmacniał się egoizm. Zanikała naturalność, rozwijała się sztuczność.

Kiedy konkurowanie wzajemne ludzi przybrało groźne rozmiary wrogości grożącej samozachowaniu człowieka, nastął okres trzeci dziejów jego natury. „Pożerająca każdego ambicja, nie ugaszona żądza poprawienia swej sytuacji w porównaniu z sytuacją sąsiada, nie tyle z prawdziwej potrzeby, ile by się wznieść ponad niego, wpaja wszystkim ludziom nikczemną skłonność do szkodenia sobie wzajemnie, cichą zawiść, niebezpieczną tym bardziej, że chcąc zadać cios możliwie bezkarnie, maskuje się często jako życzliwość”⁵. W takiej sytuacji umowa społeczna mająca na celu ustanawianie praw i ustroju politycznego stała się nieuniknioną koniecznością.

KONIECZNOŚĆ UMOWY SPOŁECZNEJ

Podobnie jak niektórzy inni myśliciele prawa naturalnego, poszukiwał Rousseau podstaw dla społeczeństwa obywatelskiego w szczególnej umowie społecznej

5 *Ibidem*, s. 202 i n.

(*le pacte social*). Przeobrażenia natury człowieka doprowadziły do unicestwienia ducha wolności i równości, który panował w stanie natury. Stan społeczny jeszcze bardziej pogłębiał zniewolenie nierówności ludzi, toteż umowa społeczna miała określić nowe zasady ich współżycia. Przede wszystkim musiała uwzględnić fakt, że w stanie natury człowiek „żyje niejako sam w sobie”, zaś „człowiek uspołeczniony zawsze znajduje się poza sobą, umie żyć tylko w opinii drugich i z ich to oceny czerpie całe, chciałoby się powiedzieć, poczucie swego istnienia”⁶.

Umowa społeczna wynikała z istotnych przeobrażeń natury ludzkiej i w istotny sposób tę naturę przeobrażała. W jej rezultacie wielość rozproszonych jednostek ludzkich (*multitude*) stała się społeczną jednością (*unite*). Nieskoordynowana wola wszystkich (*volonté de tous*) przekształciła się w wolę ogólną (*volonté générale*). Obok interesu prywatnego pojawił się interes wspólny (*intérêt commun*). Powierzchnowe powiązania zewnętrzne między ludźmi (*agrégation*) wzmocnione zostały głębszymi powiązaniem wewnętrznymi (*association*). Izolowane jednostki utworzyły ciało polityczne (*corps politique*). Wolność naturalna (*liberté naturelle*) ustąpiła miejsca wolności obywatelskiej (*liberté civile*). Człowiek natury, nie znający statusu prawnego, zyskał prawny status obywatela. Uzurpacja własności oparta na sile (*usurpation*) nabrała cech legalnej własności prywatnej (*propriété légitime*). Emocjonalne, fizyczne impulsy i pragnienia (*l'impulsion physique, l'appetit*) przybrały postać wolności moralnej (*liberté morale*) i posłuszeństwa prawu (*l'obéissance à la loi*). Wreszcie naturalnej nierówności fizycznej istniejącej między ludźmi nadano charakter równości moralnej i legitymowanej (*égalité morale et légitimé*).

Umowa społeczna, tworząc podwaliny stanu społecznego, posłużyła także organizowaniu życia politycznego, ucieleśnionego w państwie. Oparte na tej umowie społecznej państwo „polega na jedności jego członków i jeżeli najważniejszą jego troską jest własne zachowanie, potrzebuje ono siły powszechnej, zmuszającej, aby poruszać i kierować każdą częścią w sposób najkorzystniejszy dla całości. Podobnie jak natura daje każdemu człowiekowi władzę absolutną nad wszystkimi jej członkami, tak umowa społeczna daje ciału politycznemu władzę absolutną nad wszystkimi jej członkami, ta właśnie władza kierowana przez wolę powszechną nosi, jak powiedziałem, miano zwierzchnictwa”⁷.

6 *Ibidem*, s. 229.

7 J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Warszawa 1966, s. 37 i n.

Właściwym twórcą umowy społecznej był człowiek chciwy: „ten, kto pierwszy ogroził kawałek ziemi, powiedział >to moje< i znalazł ludzi dość naiwnych, by mu wierzyć, był prawdziwym założycielem społeczeństwa. Ileż to zbrodni, wojen, morderstw, ile żądy, grozy byłby rodzajowi ludzkiemu oszczędził ten, kto by kołki wyrwał lub rów zasypał i zawołał do otoczenia: Uwaga! Nie słuchajcie tego oszusta, będziecie zgubieni, gdy zapomnicie, że płody należą do wszystkich, a ziemia do nikogo”⁸. Dążenie do ekonomicznego wykorzystywania ziemi sprzyjało rozwijaniu życia grupowego, najpierw zwłaszcza rodziny. Skupieni w grupach i wspólnie uprawiający ziemię ludzie dokonali wielkiego osiągnięcia cywilizacyjnego dzięki odkryciom metalurgii i podziałom pracy. Ale jednocześnie pogłębiali i utrwalali podziały na biednych i bogatych. Ci drudzy byli inicjatorami umowy społecznej. „Połączmy się - rzekł bogaty - aby słabych zabezpieczyć przed uciskiem, ambitnych powściągnąć i każdemu zapewnić posiadanie tego, co doń należy, umocnijmy sprawiedliwość i pokój wprowadzając przepisy nie znające szczególnych względów dla nikogo i poniekąd naprawią kaprysy losu, nakładając obowiązki wzajemne tak na potężnego, jak i na słabych”⁹.

Biedni przystali na propozycję bogaczy ufając, że położy ona kres nie kończącym się wojnom. Pakt zawarty między bogatymi i biednymi nie przyniósł jednakże oczekiwanego spokoju w stosunkach międzyludzkich. Dopiero utworzenie państwa kreowało właściwą umowę między ludem a obranymi przez niego zwierzchnikami¹⁰. Różnice polityczne wyrastały z różnic ekonomicznych, a obie nawzajem się utrwały. „Taki oto jest ostatni etap nierówności i jej punkt dojścia, na nim koło się zamyka, wracając do punktu, z którego wyszło; wszystkie jednostki są równe, bo są niczym”¹¹.

Znajduje zwolenników pogląd, że koncepcja umowy społecznej Rousseau posiada przełomowe znaczenie w historycznym rozwoju tego rodzaju koncepcji. Nadał on umowie społecznej formę klasyczną. Przyjął ją za punkt wyjścia i główną podstawę porządku prawnego w znaczeniu normatywnym. Podtrzymywał pogląd, że zagadnienie historycznego charakteru umowy społecznej nie może być z całą pewnością potwierdzone. Uznawał przeto umowę społeczną nie tyle za fakt histo-

8 J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, s. 186.

9 *Ibidem*, s. 207.

10 „[...] nierówni co do siły lub zdolności umysłowych stają się wszyscy równi przez układ i przez prawo”, J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 31.

11 J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, s. 226.

ryczny, ile za ideę regulatywną, nie tyle stwierdzenie empiryczne, ile postulat umowy, nie tyle za coś ustalonego *a posteriori*, ile za koncepcję *a priori*. Umowa społeczna Rousseau wyjaśniać miała przyczyny powstania społeczeństwa i państwa.

KONTURY „WOLI POWSZECHNEJ”

Jeśli idea umowy społecznej tworzy w myśli Rousseau podstawy koncepcji społeczeństwa, idea „woli powszechnej” (*volonté générale*) konstytuuje fundamenty wyobrażenia państwa. „Wola powszechna” jest czymś różnym od „woli wszystkich” (*volonté de tous*). Pierwsza odzwierciedla społeczny interes powszechny, druga zaś sumę partykularnych interesów prywatnych. Gdy „wola powszechna” jest wyrazem rozumności ludzkiej, „wola wszystkich” uzewnętrznia się w ludzkiej emocjonalności. Gdy „wola wszystkich” jest efektem historycznego doświadczenia, „wola powszechna” to filozoficzna idea normatywna. Gdy „wola wszystkich” jest czymś chaotycznym, „wola powszechna” zmierza do takiego uporządkowania ego ułożenia stosunków międzyludzkich w państwie, aby każdy mógł być jednocześnie suwerenem i poddanym.

„Wola powszechna” to najdoskonalsza forma zwierzchnictwa politycznego (*souveraineté*). Zmierza ona do powszechności podmiotu i przedmiotu władztwa; wszyscy obywatele (*citoyens*) byłiby suwerenami, ale i jednocześnie swej suwerenności bezwzględnie podległymi. Wszyscy obywatele bezpośrednio braliby udział w stanowieniu praw i wszyscy im podlegali. Zasada ta byłaby absolutna (*tout absolu*), uświęcona (*tout sacré*) i niezbywalna (*tout inviolable*), gdyby funkcjonowała w doskonale ukształtowanym państwie. Uczestnictwo w polityce dodawałoby do uprawnień ludzkich uprawnienia obywatelskie. Ludzie nie byłiby poddani jakimś obcym i wyższym autorytetom, lecz tylko samym sobie. Aktywność polityczna, zwłaszcza prawodawcza, nie musiałaby ograniczać wolności jednostek, przeciwnie mogłaby być tej wolności potwierdzeniem. Ten, kto łamałby współtworzone przez siebie prawodawstwo, godziłby w swoją własną wolność. Byłby przeto niejako zmuszony do wolności (*on le forcera á être libre*). „Otóż zwierzchnik, ukształtowany wyłącznie ze składających się nań jednostek, nie ma, nie może mieć interesów im przeciwnych [...] wola powszechna jest zawsze słuszna i zmierza zawsze ku pożytkowi ogółu”¹².

12 J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 26 i n.

Idea „woli powszechnej” jest skrajnym wyrazem obywatelskiej suwerenności. Wstąpienie do państwa oznacza dla jednostki ludzkiej konieczność pogodzenia się z wszystkimi obowiązującymi w nim prawami. W odróżnieniu jednakże od Hobbesa idei wszechwładnej suwerenności opartej na przymusie, Rousseau nie był totalitarystą. Jego patos wolnościowy był chyba naprawdę szczery. Usprawiedliwiał potrzebę państwa nie po to, aby unicestwić wolność jednostki, ale po to, aby zabezpieczyć jej istnienie. Zastanawiał się, jak znaleźć formę społeczną, która skutecznie broniłaby osoby i chroniłaby majątki wszystkich obywateli. Poszukiwał formy ustrojowej, mocą której każda jednostka choć powiązana z innymi, mimo to słuchałaby tylko siebie i pozostawałaby tak samo wolna jak przedtem¹³.

Hobbes, dostrzegając raczej istnienia prawa w identyczności interesu ogólnego z interesem jednostki, sądził, że może być ono co najwyżej postulatem. Nie potrafił bowiem przezwyciężyć sprzeczności między omnipotencją suwerena a minipotencją władczą poddanych. Rousseau, zmierzając do przezwyciężenia tej sprzeczności, zjednoczył w idei „woli powszechnej” interes ogólny z interesem jednostki, a władzę suwerena z władzą poddanego. We wspólnocie interesów jednostkowych dostrzegł źródło trwałych więzi społecznych. Wspólnota interesów przesądza o tym, że poprzez ochronę interesów wspólnych jednostki ludzkie chronią interesy własne. Gdy jednostka dąży do celów nie będących częścią interesu wspólnego, jej wola przestaje być *volonté générale* stając się *volonté particulière*.

W sytuacji akceptowania „woli powszechnej” interes jednostki jest tylko i wyłącznie częścią interesu ogólnego. Natomiast dominacja interesu partykularnego nad interesem ogólnym popada w sprzeczność z wolą powszechną. Z tego wynika wniosek, że zasada „woli powszechnej” stale jest słuszna, wszak każda jednostka chroniąc własne interesy chroni interes ogólnospołeczny i odwrotnie. Każdy przeto sam najpierw musi podporządkować się warunkom, które nakłada na innych. Przedmiot regulacji prawodawczej musi być ogólny, a nie jednostkowy. Każdy człowiek obdarzony wolnością powinien być równocześnie podporządkowany prawom. Wspólnota interesów wszystkich jednostek ludzkich jest najwyższą miarą ich materialnej słuszności.

Jeśli określony interes jest rzeczywiście wspólny, każda jednostka broniąc go broni jednocześnie swego własnego interesu. Owa wspólnota nadaje takiemu interesowi cech konieczności i zarazem etycznej słuszności. Jest to interes nie tylko subiektywnie słuszny. Na gruncie tego poglądu to, co subiektywne, zespała się w jed-

13 *Ibidem, passim*, zwłaszcza roz. I.

ność z tym, co obiektywne. Prawa oparte na takim zespoleniu interesów nigdy nie mogą być niesprawiedliwe, gdyż nikt nie może być niesprawiedliwy wobec siebie samego. Nie wyspekulowane treści etyczne są warunkiem słuszności interesu społecznego, lecz odwrotnie - rzeczywista wspólnota interesów przesądza o ich słuszności. W tym sensie „wola powszechna” przez sam fakt swego istnienia jest tym, czym być powinna.

Tak oto w myśli Rousseau poszukiwanie transcendentálnych miar słuszności stało się zbędne, gdyż rzeczywistość społeczna może zawierać w sobie gwarancję trwałej słuszności. Brzmi to jak pożegnanie tych koncepcji prawa naturalnego, które poszukiwały miar słuszności poza naturą państwa. Myśliciel genewski pragnął przewyciężyć nie rozwiązana przez Hobbesa antynomię między władzą państwową a celami tej władzy, między absolutną władzą suwerena państwowego a statusem politycznym obywatela. Usiłował tak uzasadnić potrzebę państwa, aby jego słuszność była niepodważalna. Nie chciał szukać tego uzasadnienia poza państwem, lecz znajdował je w nim samym. Dlatego też kładł tak duży nacisk na drogi, sposoby, metody realizacji „woli powszechnej”.

Rousseau dość precyzyjnie wyjaśnił kształtowanie się „woli powszechnej”. Odrzucając polityczny partykularyzm dostrzegł jego sens w dążeniu jednostki do realizacji tylko swego własnego interesu bez uwzględniania interesu ogółu. W okresach słabości państwa interes partykularny może unicestwiać interes ogólny. Natomiast okresy istnienia względnie silnego państwa charakteryzują zazwyczaj dążenia ludzkie o dwóch składnikach: do interesu ogólnego i do interesu partykularnego. Suma dążeń zawierających oba te składniki tworzy „wolę wszystkich” (*volonté do tous*). W procesie uwzględniania interesów redukują się wzajemnie te części dążeń, które opierają się wyłącznie na interesach partykularnych, ponieważ sobie wzajemnie przeczą. Pozostaje przeto jedynie „wola powszechna” jako ta część woli wszystkich, która zmierza do interesu ogólnego.

Warunkiem istnienia „woli powszechnej” w państwie jest eliminacja trwałych grup społecznych o wspólnych interesach. Bez takiej eliminacji bowiem najsilniejsza wśród tych grup utrzymywałaby pozostałości *volonté particulière* przeczącej istnieniu „woli powszechnej”. Oczywiście treść „woli powszechnej” zależy od podmiotów ją kreujących. Jeśli występują różnice poglądów, powinna decydować wola większości o tym, co kreuje treść „woli powszechnej”. Obliczenie wyników głosowania wskazuje na treść „woli powszechnej”. Jeśli przy tym pogląd jednostki zaliczony zostanie do mniejszości, jest to dla niej znak, że się pomyliła przyjmując za „wolę powszechną” to, co nią w istocie nie było.

Należy zauważyć, że wysublimowana racjonalnie koncepcja „woli powszechnej” oparta została na założeniach niezbyt harmonizujących z duchem całej filozofii Rousseau. Przecenia ona niewątpliwie znaczenie rozumności w kształtowaniu „woli powszechnej”, przy jednoczesnym niedocenianiu emocjonalności, tak charakterystycznej dla jego filozofii. Mimo to jest interesującą próbą usunięcia przepaści dzielącej ideę od rzeczywistości, a powinność od bytu. Nie przypisuje rzeczywistości, jak czynił to Platon, idealnych możliwości, lecz rzeczywiste możliwości przyjmuje za szczególny ideał. Zmierza do takiego organizowania rzeczywistości politycznej, aby ta poprzez identyczność interesu ogólnego z interesem jednostkowym kreowała to, co dobre, słuszne i sprawiedliwe. Nabrzmiwiający przez tysiąclecia problem prawa naturalnego - określenie każdorazowo adekwatnego dobra, słuszności i sprawiedliwości - miał już znajdować swoje rozwiązanie.

Następcy Rousseau obnażyli słabości idei „woli ogólnej”. Przed wszystkim wyjaśnili, że jest ona jedynie formalnym, a nie faktycznym wyrazem wspólnoty interesu partykularnego z interesem ogólnym. Żadna zaś zasada formalna nie jest w stanie rozstrzygnąć tego, co obiektywnie jest dobrem. Idea „woli ogólnej” opierając się na założeniu, że poprzez samo swoje istnienie jest zawsze dobra, godzi w transcendencję jako miarę etycznych i prawnych wartości człowieka. Według Hegla był to zasadniczy brak w myśli Rousseau: „ponieważ wolę ujął tylko w określonej formie woli jednostkowej [...], a woli ogólnej nie ujął jako samego w sobie i dla siebie rozumnego pierwiastka woli, lecz tylko jako to, co wspólne, co wypływa z tej jednostkowej woli jako woli świadomej, przeto połączenie się jednostek w państwie stało się umową, której podłożem okazała się tym samym arbitralna wola, mniemanie i dobrowolna, wyrażana zgoda jednostek, z tego zaś wynikają dalsze czysto rozsądkowe konsekwencje, obalające istniejący sam w sobie i dla siebie pierwiastek boski oraz jego autorytet i majestat”¹⁴.

NACZELNE POSTULATY MORALNE

Rousseau był wielkim zwolennikiem samotnej kontemplacji. Dostrzegał w niej źródło wiedzy moralnej człowieka o sobie. Uznawał za wartość autonomiczną umożliwiającą przyjemne odczuwanie własnego istnienia. Samotna kontemplacja przenosi człowieka poza społeczne otoczenie, często narzucające mu rzeczy nieprzyjemne. Jeśli człowiek porzuca społeczne otoczenie, odczuwając jedynie własne istnienie, doznaje najwyższej przyjemności i najwyższego szczęścia. Samotną kon-

14 G.W. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przełożył A. Landman, Warszawa 1969, s. 240.

templację człowieka można porównać z boską samowystarczalnością. Na wzór bóstwa samotny człowiek znajduje wartość tylko w sobie, żyje w pełni tylko sobą i należy całkowicie tylko do siebie. Żyje autentycznie, jedynie realną doczesnością, wszak wspomnianie przeszłości i marzenia o przyszłości to zaledwie pozory istnienia. Oddając się bez reszty samotnej kontemplacji, cywilizowany człowiek powraca w myślach do idealnego stanu natury. Gdy człowiek w społecznym otoczeniu zawdzięcza niejako swe istnienie istnieniu innych ludzi, człowiek samotny odczuwa jakby swe niezależne istnienie samodzielnie.

Samotnie kontemplując, człowiek może czerpać z sumienia jako własnego, najbardziej miarodajnego czynnika moralnego. Sumienie to trwała właściwość rozumnej natury człowieka, objawiająca się w formie głosu wewnętrznego, kształtująca jego wrażliwość moralną, niezawodna w ocenach dobra i zła zawsze i wszędzie. Słabiej lub silniej słyszalny głos sumienia skłania do opanowania pychy i próżności, rozwijania skromności i naturalności. Człowiek, poddający się skłonnościom własnego sumienia, osiąga spokój wewnętrzny, niezbędny dla harmonijnego współżycia z innymi. Dzięki głosowi własnego sumienia, człowiek trafnie odnajduje dobro moralne i bez zawahań odrzuca moralne zło.

Rousseau wysuwał szereg postulatów moralnych mających służyć za kryteria oceny postępowania człowieka, stosunków społecznych i zasad politycznych. Wśród tych postulatów naczelnymi miejscami zajęły wolność i równość. Prawda, prostota, patriotyzm, odwaga i wiara miały według niego także poważne znaczenie.

Myśl prawno-polityczna filozofa z Genewy zmierzała do pogodzenia wolności jednostki z nieuchronnością jej ograniczeń, wynikających z konieczności współżycia społecznego. Pojmował wolność jako faktyczną możliwość czynnego współdziałania jednostek w sprawowaniu władzy przez zbiorowość społeczną¹⁵. Nie sądził aby konieczność całkowitego poddania się jednostki tej władzy kłóciła się z wolnością. Podtrzymywał przeświadczenie, że bezpośrednie sprawowanie władzy przez ogół jednostek tworzących społeczność może stwarzać poczucie wolności. Gdy w innych koncepcjach prawnonaturalnych wolność uznawano za uprawnienie wrodzone, Rousseau pojmował ją nadto jako wyraz obywatelskiego statusu człowieka. Przeto wolność była dla człowieka czymś innym w stanie natury, a jest czymś innym w stanie społecznym. Wolność stała się według niego źródłem prawa; to nie cnota i prawość czynią człowieka wolnym. Lecz wolność czyni go cnotliwym i prawym.

15 „Wolność jest to posłuszeństwo prawu, które się sobie przypisało”, J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, s. 28.

Równość posiadała w myśli Rousseau nie mniejsze znaczenie niż wolność. Odpowiadać miała naturalnemu poczuciu sprawiedliwości człowieka kierującego się w swym zachowaniu sumieniem. Natomiast nierówność sztuczna między ludźmi uznana została za główną przyczynę zła społecznego i politycznego. Materialnym wyrazem tej nierówności pozostaje przede wszystkim własność prywatna. Prawo do samozachowania obejmuje wprawdzie niezbędne do tego środki, wśród nich także własność prywatną. Jednakże prawo do własności prywatnej powinno być ograniczone naturalnymi potrzebami człowieka. Myśliciel genewski nie był zwolennikiem ani wielkiej własności feudalnej, ani też zbyt wielkiej własności kapitalistycznej. Obawa przed zbyt daleko posuniętym zróżnicowaniem majątkowym objawiała się w jego sceptycznym, a nawet krytycznym stosunku do zdobyczy cywilizacji - przemysłu, handlu, rolnictwa.

Postulat wolności został przez Rousseau ściśle powiązany z postulatem równości. Wolność nie może istnieć bez równości, zaś równość jest warunkiem wolności. Nierówności społeczne uzależniają wzajemnie od siebie ludzi, co narusza ich wolność. Ograniczenia wolności są potwierdzeniem istnienia nierówności społecznych. Bezkonfliktowe współistnienie wolności z równością zapewniał ludziom stan natury. Toteż pragnienia powrotu do stanu natury mogą być silne. Ponieważ jednak przeobrażenia natury ludzkiej nie mogą się już cofać, powrót taki nie byłby możliwy. Zachowując przeto wartości stanu społecznego należałoby dążyć do przywrócenia człowiekowi jego wcześniejszej naturalności. Możliwość taką stwarzałoby zorganizowanie społeczeństwa opartego na zasadach dobra, wolności i równości.

Kant określił Rousseau mianem „Newtona świata moralnego”. Pragnął przez to podkreślić ideę filozofa genewskiego wskazującego, że istota człowieka polega na jego autonomii etycznej. Wolność miałaby być immanentnym składnikiem natury ludzkiej tak, jak grawitacja częścią materii. Autonomię etyczną człowieka pochwalali już stoicy, ale Rousseau nadał jej głębszy sens prawnonaturalny. Jego zdaniem prawo posiada rzeczywiście zobowiązujący charakter tylko wtedy, kiedy jest ustanowione poprzez wolne uczestnictwo tych, których sobie podporządkowuje. Jednocześnie odrzucał koncepcję człowieka jako *animal sociale*, ponieważ unikał jednostronnego uzależnienia jednostki od zbiorowości. Bronił etyki autonomicznej, niezależnej także od religii, mimo że był człowiekiem głęboko religijnym. Szukał sankcji norm moralnych nie poza człowiekiem, lecz w nim samym. Ale w odróżnieniu od późniejszej etyki Kanta, jego etyka była bardziej emocjonalna niż racjonalistyczna, w wyższym stopniu oparta na uczuciu niż na rozumie.

Etyka Rousseau była indywidualistyczna i obiektywistyczna. Była indywidualistyczna w swych źródłach poznawczych opartych na sumieniu jednostki ludzkiej.

Była indywidualistyczna w jej celach polegających na zespoleniu treści moralnych ze szczęśliwością. Samotna jednostka ludzka osiągnąć miałaby pełnię szczęścia będącego zarazem najwyższym dobrem moralnym. Jednocześnie była to etyka obiektywistyczna ze względu na powszechność jej mocy obowiązującej. Sumienie każdego człowieka, w każdym czasie i w każdym miejscu przemawia w sposób podobny. Brak szczęścia bez moralności, ale normy moralne zobowiązują bez względu na szczęście. To dążenie do połączenia szczęścia i moralności przypomina koncepcje stoików, które wywierały na myśl Rousseau znaczny wpływ.

IDEA PRAWA NATURALNEGO

Rousseau posługiwał się określeniem „prawo naturalne” w kilku odmiennych znaczeniach. W każdym jednak przypadku wiązało się ono z głównym problemem jego filozofii politycznej skoncentrowanej wokół pytania: jak pogodzić wolność człowieka z koniecznością życia w społeczeństwie. Za właściwą odpowiedź przyjmował umowę społeczną należącą do istoty jego koncepcji prawnonaturalnej. Przyjmował założenia, że wszelka normatywność i powinność, zarówno moralna, jak i prawna, przejawia się przez umowę społeczną dopiero w społeczeństwie państwowym. W stanie natury człowiek nie posługiwał się rozumem ani mową, nie znał przeto ani normatywności, ani powinności.

Ale idea prawa naturalnego jest pochodną wartości istniejących w stanie natury, a te z kolei są wyrazem aprobowanych treści etycznych. Etyka tworzy więc podstawę prawa naturalnego. Postulaty etyczne, głównie wolność i równość za pośrednictwem ideału stanu natury przeobraziły się w normy prawa naturalnego. Uzależnienie norm prawa naturalnego od wyobrażenia naturalności powoduje, że prawo to nabiera dwoistego charakteru - realistyczno-normatywnego. Realistycznego, ponieważ w domniemanych faktach stanu natury poszukuje norm dla stanu społecznego. Normatywnego, gdyż temu, co ongiś miało być tylko faktyczne, nadaje cech obowiązującej powinności. Taka koncepcja prawa naturalnego była odzwierciedleniem atmosfery intelektualnej czasów Oświecenia, w których żył Rousseau.

Prawo naturalne wynika z natury człowieka, a ta jest ukazywana w świetle naczelnych wartości etycznych. Z punktu widzenia podmiotowego prawo naturalne oznacza faktyczne możliwości człowieka uwarunkowane jego skłonnościami do czerpania z wolności i równości. Z punktu widzenia przedmiotowego obejmuje prawa przyrodnicze działające z nieodwracalną koniecznością i zmuszające naturę człowieka do uległości. Prawa naturalne nie są w stanie przekroczyć mocy obowiązującej praw przyrodniczych. Prawa naturalne to normy wynikające ze współżycia społecznego, możliwe do określenia przy pomocy rozumu ludzkiego,

bez względu na rzeczywiste ich przestrzeganie. W odróżnieniu od praw przyrodniczych, dotyczą one nie tyle tego, co jest, ile tego, co być powinno.

Ale to, co być powinno w stanie społecznym, wynika z tego, co było w stanie natury. Naturalność jest więc tożsama z pierwotnością. Prawo naturalne miałyby jednoczyć przedspołeczną pierwotność ze społeczną wtórnością. Nawiązując do stanu natury byłoby jakby pierwotne, obowiązując w stanie społecznym byłoby jakby wtórne. Normy prawa naturalnego nie wywodzą się w tym sensie z jakichś rozumowych prawd wiecznych, lecz z uprzednich w czasie faktów empirycznych. Pierwotne fakty naturalne zyskują rangę obowiązującej powinności dla wtórnego w czasie stanu społecznego. Aby określić wzorzec natury człowieka odpowiedniej dla stanu społecznego należy scharakteryzować jego naturę ze stanu natury. To, co pierwotne i prymitywne, staje się wzorcem dla tego, co późniejsze i cywilizowane. Retrospekcja staje się sposobem dochodzenia do obowiązującej filozofii prawnonaturalnej i jej perspektywy. Nie można twierdzić, że prawo naturalne powinno obowiązywać bez wcześniejszego stwierdzenia faktycznych podstaw jego obowiązywania. Rousseau tak wyobrażał sobie przeszłość, aby odpowiadała ona potrzebom jego teraźniejszości.

Charakterystyka prawa naturalnego rozwinięta przez Rousseau zawiera dwie warstwy myślowe - tradycyjną i nowatorską. W warstwie tradycyjnej i zarazem opisowej nawiązuje do koncepcji stanu natury dominujących w jego czasach, zwłaszcza w założeniach tzw. szkoły prawa naturalnego. Natomiast w warstwie nowatorskiej i jednocześnie normatywnej kieruje się ku teraźniejszości myśliciela i przyszłości. Warstwa tradycyjna dotyczyła stanu przedprawnego, nie znającego idei prawa, zaś warstwa nowatorska miałyby kształtować urządzenia społeczne w ramach legalności. Obie warstwy jednoczy idea prawa naturalnego jako szczególnego wykładnika stanu natury mogącego obowiązywać w stanie społecznym. Jest ono użyteczne, ponieważ prowadzi do przywrócenia w stanie społecznym tych wartości człowieka - wolności i równości - które zapewniały mu szczęście w stanie natury. Prawo naturalne wyraża protest wobec faktu, że człowiek urodził się wolny, a mimo to jest w różny sposób zniewalany¹⁶.

Jeśli prawo naturalne miałyby być rzeczywiście naturalne, powinno przemawiać głosem naturalnym. W świetle filozofii Rousseau nie jest nim głos rozumu, lecz głos uczucia. Źródła prawa naturalnego miałyby być głębsze niż niezbyt naturalna spekulacja rozumowa. Najgłębszym źródłem naturalności człowieka są jego uczucia, wyrażające to, co przedrozumne. Istota natury człowieka nie polega na ro-

16 *Ibidem*, zwłaszcza roz. I.

zumności, lecz przejawia się w uczuciowości. Przeto kierowane uczuciami dążenie człowieka do samozachowania uzasadnia stosowanie nawet nieracjonalnych do tego środków. Zarazem jeśli człowiek stanu natury był istotą żyjącą poniżej poziomu człowieczeństwa, to nie byłby uzasadniony powrót do tego stanu, mimo że zawierał w sobie doskonale wzorce prawnonaturalne. Ideałem byłoby zastosowanie wzorców stanu naturalnego do stanu społecznego. Taki tok rozumowania Rousseau świadczył o niekonsekwencjach jego myśli; nie tylko uzasadniał wyższość uczucia nad rozumem przy pomocy rozumu, ale i zachowywał elementy rozumności jako wartości samoistnej.

Stosunek prawa naturalnego do prawa stanowionego określany na gruncie myśli filozofa genewskiego wynikał z jego idei woli powszechnej. Podporządkowując się całkowicie woli powszechnej, jednostka ludzka zrezygnowała jednocześnie z uprawnień do odwoływania się od nakazów prawa stanowionego. W stanie społecznym prawo stanowione wchłonęło w siebie prawo naturalne. Wola powszechna zajęła miejsce prawa naturalnego. Ale wchłonięcie prawa naturalnego przez prawo stanowione byłoby usprawiedliwione tylko wtedy, kiedy istniałaby gwarancja, że wola ogólna to wola przynajmniej większości społeczeństwa nie popełniającej błędów politycznych. Wola ogólna nie popełnia błędów, o ile uwzględnia dobro całej społeczności. Uwzględniając to powinna być oświecona; oświecenie związane z naukami i sztuką może spychać ją jednak ku nieprawościom. Wola ogólna nie daje więc pełnej gwarancji idealnego rozstrzygnięcia wszystkich problemów politycznych.

ROZBIEŻNOŚCI MYŚLI

W myśli Rousseau występują rozbieżności charakterystyczne dla tzw. humanistycznych koncepcji prawa naturalnego, w odróżnieniu od naturalistycznych albo przyrodniczych koncepcji tego prawa. Ideał jednostki ludzkiej czerpiącej z wolności społecznej zajmuje tu miejsce człowieka ograniczonego koniecznościami przyrodniczymi. Humanistyczna idea etyczna zyskuje prymat nad ustaleniami nauk przyrodniczych. Pojawia się separacja porządku moralnego od porządku przyrodniczego. Przez tę separację idea prawa naturalnego utraciła swoje tradycyjne podstawy. Pominięta została możliwość wysnuwania norm prawnonaturalnych z porządku przyrodniczego.

Myśl filozofa genewskiego przeniknięta jest rozbieżnościami między naturalną wolnością a społeczną koniecznością. Inspirowany wcześniejszymi koncepcjami autonomii jednostki ludzkiej, przy pomocy idei umowy społecznej zmierzał do skonstruowania modelu państwa opartego na bezpośredniej demokracji ludowej. W rzeczywistości jednak model ten mógłby także mieć charakter absolutystyczny,

skoro człowiek miałby być bez reszty poddany nieograniczonej woli powszechnej. Toteż według niektórych opinii istniał związek między myślą polityczną Rousseau i terrorem Rewolucji Francuskiej realizowanym przez Robespierre'a. Natomiast wpływ jego na *Deklarację Praw Człowieka i Obywatela* jest przedmiotem sporów. Istnieją wszakże interpretacje utrzymujące, że w *Deklaracji*, podobnie jak w myśli Rousseau, „wola powszechna” - jako rzekomo najwyższa forma wolności jednostki - wolność tę w istocie unicestwia.

Idea „woli powszechnej” mogła się przyczynić do podważenia racji systemu feudalnego. Godziła zwłaszcza w roszczenia feudalnych seniorów do arbitralnego określenia swych kompetencji władczych. Harmonizowała z dążeniami do monopolizacji władzy w nowoczesnym, zjednoczonym państwie występującej w formie urzędu publicznego i w służbie publicznej. Uzasadniała potrzebę tworzenia porządku prawnego opartego na nowych zasadach suwerenności ludu. Wiodła ku porządkowi prawnemu deklarującemu przynajmniej formalną równość i formalną wolność wszystkich obywateli. Idea woli powszechnej sprzyjała rozwojowi nowoczesnego państwa konstytucyjnego i jego prawodawstwa.

Rousseau podkreślał, że istota natury człowieka nie kryje się w intelekcie, lecz w uczuciu. Usiłując zastosować to założenie do własnych koncepcji społeczno-politycznych potykał się o rozbieżności swych myśli. Oto rozprawiając o uczuciu nie mógł nie opierać się na intelekcie. Uzasadnienie prymatu uczucia nad intelektem musiało być oparte na racjach intelektualnych. Uczucia ludzkie mogą być wprawdzie wyrażane drogą emocjonalną, ale jedynie intelekt jest doktrynalnym sposobem ich przekazywania.

Zasługuje na uwagę pogląd, że ogromna wartość myśli Rousseau polega nie tyle na jej ścisłości i konsekwencji, ile na bogactwie idei. Bez wątpienia podstawą jego myśli prawnopolitycznej jest etyka. Zasadniczym zaś pojęciem etycznym była dla niego idea „natury” przeciwstawiona idei „cywilizacji”. W tej myśli prze-wijają się dwie warstwy: realistyczno-opisowa dotycząca hipotetycznej przeszłości historycznej i normatywno-powinnościowa ukazująca model pożądanego ustroju społecznego. Podobnie jak obraz człowieka nakreślony piórem genewskiego myśliciela jest skomplikowany, skomplikowana jest jego myśl społeczno-polityczna. W obu przypadkach istnieją rozbieżności między dążeniami do prymatu uczucia i w obu nie mógł on wyzwolić się z konieczności ustępstw na rzecz racjonalności. Gdy uczucie domaga się pełni wolności, rozsądek podpowiada niezbedność jej ograniczeń. Rousseau dostrzegał związek między tym wynoszeniem uczucia ponad rozum a swoimi skłonnościami do przyznawania przewagi ustrojowi demokratycznemu. Idea prymatu uczucia nad rozumem była początkiem kryzysu nowożytnej myśli racjonalistycznej.

Rozdział dziewiętnasty

KANT

WIZERUNEK FILOZOFA

Immanuel Kant (1724-1804) był człowiekiem wybitnym. Całe swoje dojrzałe życie podporządkował aktywności filozoficznej. Upłynęło ono w jednym mieście - Królewcu, gdzie przeszedł wszystkie szczeble kariery uniwersyteckiej. Był wszechstronnie wykształconym profesorem, wykładającym nie tylko filozofię, ale i matematykę, fizykę, antropologię, geologię. Żyjąc w małym, kresowym mieście i ucząc w prowincjonalnym uniwersytecie, w sobie przede wszystkim szukał intelektualnej podniety.

Wiódł życie nadzwyczaj uporządkowane. Zmuszany do walki z przeciwnościami losu, w regularności, systematyczności, skromności i samotności znajdował drogę do oryginalnego systemu myślowego. Był człowiekiem o wątej budowie fizycznej, stale narażonym na drobne dolegliwości, przez całe życie nie dotknęła go jednak poważna choroba. Wyróżniał się pielęgnowaniem rygorystycznej moralności osobistej, chłodem i oschłością wobec ludzi; nie był jednak zarozumiały. Uznawano go jako interesującego rozmówcę, głównie dzięki ogromnemu bogactwu wiadomości, które zgromadził w swym umyśle podczas długiego i pracowitego życia.

Powoli dochodził do swych dojrzałych poglądów, które zyskały trwałą sławę pod nazwą „kantyzmu” albo krytycyzmu. Poglądy te oparł na oryginalnym pomysle polegającym na odwróceniu kierunku myśli filozoficznej. W odróżnieniu od poprzedników dowodził, że nie myśl kształtuje się zależnie od przedmiotów, lecz odwrotnie - przedmioty są ukazywane zależnie od myśli. Na tej zasadzie doprowadził do kompromisu między dwoma wielkimi prądami zmagającymi się w epoce oświecenia - empiryzmem i racjonalizmem. Myśl Kanta długo dominowała nad innymi systemami filozoficznymi, znajdując licznych kontynuatorów, skupionych wokół założeń tzw. neokantyzmu.

Wśród wielu pism filozofa z Królewca trzy krytyki¹ należą do jego dzieł głównych. Pierwsze, *Krytyka czystego rozumu* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781), obejmuje przede wszystkim teorię poznania. Drugie, *Krytyka praktycznego rozumu* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788), dotyczy zwłaszcza etyki. Trzecie, *Krytyka władzy sądu* (*Kritik der Urteilskraft*, 1791, poświęcone zostało estetyce i filozofii świata organicznego. Dla filozofii prawa podstawowe znaczenie posiada *Uzasadnienie metafizyki moralności* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785)².

TEORIA POZNANIA

Filozofia prawa Kanta opiera się na jego oryginalnej teorii poznania, którą sam porównywał ze sławnym odkryciem dokonany przez Kopernika w astronomii. „Rzecz się z tym ma tak samo - pisał - jak z pierwszą myślą Kopernika, który, gdy wyjaśnienie ruchów niebieskich nie chciało się udawać przy założeniu, że cała armia gwiazd obraca się dookoła widza, spróbował, czy nie uda się lepiej, jeżeli każe się obracać widzowi, natomiast gwiazdy pozostawi w spokoju”³. Podobnie Kant: zamiast dostosowywać ludzkie poznanie do przedmiotów, zalecał postępowanie odwrotne - dostosowywanie przedmiotów do ludzkich zdolności poznawczych. W zakresie filozofii prawa, a w szczególności rozważań nad prawem naturalnym, taka teoria poznania zachęcała do odrzucania empirycznych wyobrażeń natury jako źródła prawa naturalnego na rzecz idei racjonalnych, zupełnie oderwanych od rzeczywistości.

Według Kanta „rzeczą zmysłów jest oglądać, rzeczą intelektu myśleć”⁴. Dwa są przeto źródła ludzkiego poznania - zmysłowe i pojęciowe, empiryczne i intelektualne. Poznanie zmysłowe jest subiektywne, relatywne, zmienne. Pozbawione jest obiektywności, konieczności i powszechności charakterystycznej dla tego dru-

-
- 1 O innych pismach I. Kanta por. kolejne wydania W. Tatarkiewicza *Historia filozofii*.
 - 2 Filozofię prawa Kanta opracowali i rozwinęli neokantyści. Na temat kantyizmu i neokantyizmu zasługują na uwagę liczne prace M. Szyszkowskiej, *Neokantyzm, Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970; *U źródeł współczesnej filozofii prawa i filozofii społecznej*, Warszawa 1972; *Dociekania nad prawem natury, czyli o potrzebach człowieka*, Warszawa 1972; *Teorie prawa natury XX wieku w Polsce*, Warszawa 1982.
I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przekład B. Bornsteina, Warszawa 1960, s. 82.
 - 3 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przekład R. Ingardena, t. 1, Warszawa 1957, s. 31.
 - 4 I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przekład B. Bornsteina, Warszawa 1960, s. 82.

giego. Poznanie intelektualne jest dyskursywne; stanowi źródło poznania wyłącznie formalnego, czystego, pozbawionego jakichkolwiek treści empirycznych. Poznanie empiryczne opiera się na rozumowym przekształcaniu danych doświadczenia - *a posteriori*. Poznanie intelektualne wynika z samej rozumności człowieka jako przyrodzonej funkcji jego świadomości - *a priori*. To sam intelekt tworzy przedmiot poznania intelektualnego poprzez pojęcia jako formy, metody, sposoby, zasady syntetycznego ujmowania w myśli przedmiotów w ogóle. Dzięki tym czystym formom myślenia, zwanym przez Kanta kategoriami, intelekt ludzki może wznosić się ponad chaos danych doświadczenia do sfery poznania obiektywnego, koniecznego i powszechnego. Tylko zupełnie oczyszczone z doświadczenia kategorie mogą pretendować do niepodważalności poznawczej.

Z poznaniem zmysłowym powiązał Kant fenomeny, zaś z poznaniem intelektualnym noumeny. Fenomeny to zjawiska części świata dostępnego ludzkim zmysłom. Noumeny natomiast odnoszą się do świata czysto myślowego. Podstawowa różnica między fenomenami a noumenami polega na sposobach ich poznawania. Pierwsze podlegają doświadczeniu zmysłowemu. Drugie są rzeczami samymi w sobie, nie podlegającymi wprawdzie żadnemu doświadczeniu, ale można o nich myśleć. Rzecz sama w sobie jako przedmiot czystego myślenia to „noumenon”. Rzecz sama w sobie nie może być przedmiotem poznania zmysłowego. Charakteryzowana jest czystymi pojęciami stworzonymi przez czysty rozum. Mogą to być idee transcendentalne, czyli wykraczające poza przedmiot poznania zmysłowego. Trzema zasadniczymi ideami transcendentalnymi są dusza, świat i Bóg.

ROZUM PRAKTYCZNY

Władze intelektualne człowieka potwierdzają swoje zdolności poznawcze w dwojakiej formie - rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego. Skierowany ku przyrodzie rozum teoretyczny jest zdolny do poznawania prawidłowości zjawisk przyrody i tworzy jej prawa. W szczególnym sensie filozofii Kanta przyroda jest dziełem rozumu teoretycznego. Ale intelekt człowieka w postaci czystego rozumu „może być praktycznym, to jest może kierować się wolą sam przez się, niezależnie od wszelkiego empirycznego czynnika”⁵. Ten czysty rozum praktyczny wyznacza kierunek woli ku prawom moralnym i legalnym. Gdy rozum teoretyczny określa, co można wiedzieć, rozum praktyczny rozważa, co należy czynić.

5 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przekład B. Bornsteina, Warszawa 1911, s. 54.

Rozum teoretyczny nie może osiągnąć prawdziwego poznania, ponieważ jest zależny od zmiennej empiryczności. Rozum praktyczny natomiast, ustanawiając woli aprioryczne prawa, musi i może być niezależny od jakichkolwiek oddziaływań empiryczności. Pierwszy porządkuje materiał doświadczenia, drugi zaś wyraża aprioryczne formy w ideach. Idee muszą być wolne od wpływów doświadczenia, gdyż tylko wtedy odznaczają się cechami obiektywności, powszechności i konieczności, niezbędnymi dla pojęcia obowiązku. Idee te zarazem mogą być wolne od takich wpływów, ponieważ określają powinność z istoty swej niezależną od faktycznego stanu stosunków społecznych. Rozum praktyczny ustanawiając prawa moralne i legalne nie zmierza do poznawania faktycznego porządku panującego w jakiegokolwiek naturze. Jego domeną jest sfera powinności, toteż on „sam przez się i niezależnie od wszystkich zjawisk nakazuje, co dźać się powinno”⁶.

Nosicielem rozumu praktycznego jest każda, rozumna, poszczególna jednostka ludzka. Przeto rozumna natura każdej, poszczególniej jednostki ludzkiej jest dla niej samej źródłem norm postępowania - praw moralnych i legalnych. Źródłem tym nie musi być żaden autorytet zewnętrzny, nawet Bóg, gdyż istota boska także podlega dostępnym człowiekowi prawom rozumu. Prawa rozumu praktycznego są dostępne, ważne i obowiązujące dla woli każdej istoty rozumnej. Na takiej drodze od rozumu do woli nabierają cech obiektywności, powszechności i konieczności. Jednocześnie nie sposób wysnuć ich z chaotycznych, subiektywnych i zmiennych danych doświadczenia. Prawa, zarówno moralne, jak i legalne, aby mogły być obiektywne, powszechne i konieczne, muszą być dziełem rozumu, zupełnie wolnym od wpływów doświadczenia.

W dziedzinie filozofii moralności i prawa Kant ogłosił prymat rozumu praktycznego nad rozumem teoretycznym. Przyznając rozumnej jednostce ludzkiej autonomię w zakresie odkrywania praw moralnych i legalnych, nie dopuszczał bynajmniej jej samowoli. Autonomię człowieka w zakresie prawodawstwa ograniczał ideą dobrej woli. Kierowany dobrą wolą człowiek dźiała zgodnie z nakazami rozumu praktycznego, niezależnie od wszelkich heteronomicznych okoliczności. Zatraskany o moralną wartość swych czynów, nie ulega dążeniom do szczęścia osobistego, pobudkom zmysłowym i egoistycznym skłonnościom. Rozumny i kierowany dobrą wolą człowiek nie jest dostępny zmysłowemu poznaniu teoretycznemu. Kant wyobrażał sobie człowieka w ogóle, jako formę, wzór, ideał człowieka wyabs-

6 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekład M. Wartenberga, Warszawa 1953, s. 31.

trahowanego od wszelkich wpływów doświadczenia, ale uzgodnionego z apriorycznymi powinnościami rozumu praktycznego.

Odmienne od poprzedzających myśl Kanta koncepcji praw natury, odrzucał on wszelkie usiłowania zmierzające do sformułowania ogólnych zasad moralności i prawa na podstawie obserwacji empirycznie stwierdzalnych cech natury ludzkiej. Zamiast tego poszukiwał oparcia dla zasad moralnych i prawnych w świecie *a priori*, w sferze powinności wysnuwanej ze wskazań czystego rozumu. Z jego myśli wynika przekonanie, że świat noumenów to świat rozumu i wolności; rzecz sama w sobie tworzy podstawy dla sfery powinności moralnej i prawnej. Natomiast świat empiryczny, rządony prawami fizycznych przyczynowości, był dla niego światem zmienności nieprzydatnej idei powinności moralnej i prawnej poszukującej dla siebie niepodważalnych podstaw.

IMPERATYW KATEGORYCZNY

Powinność moralną i prawną wyrażają imperatywy, czyli określone nakazy rozumu skłaniające wolę do działania. Imperatywy te charakteryzują stosunek nadrzędności praw rozumu nad skłonnościami woli. Dwa są zasadnicze rodzaje imperatywów - hipoteczne i kategoryczne. Pierwsze wywierają wpływ na wolę człowieka ze względu na jego potrzeby praktyczne; są uwarunkowane pożądaniem przedmiotu jako celu działania i wskazują odpowiednie ku temu środki. Drugie oddziałują na wolę człowieka bez określania jakiegokolwiek innego celu, który miałby być przez jego działanie osiągnięty; mają charakter bezwzględny, niezależny od zmysłowo dostępnych celów. Imperatyw kategoryczny jest formą bezwarunkowego nakazu wewnętrznego rozumnej natury człowieka o cechach powinności moralnej. Jest on tożsamy z naczelną zasadą praktycznego rozumu. Imperatyw kategoryczny ma charakter aprioryczny, niezależny od wpływów doświadczenia. Jako konieczny obiektywnie, zobowiązuje moralnie z uwagi na niego samego bezpośrednio. Ze względu na swoją oczywistość jest dostępny wprost każdej rozumnej jednostce ludzkiej.

Imperatyw kategoryczny Kanta brzmi następująco: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”⁷. Oto naczelną zasadą etyki surowej, prostolinijnej, ścisłej, jakby odzwierciedlającej osobiste normy moralne jej autora. Zasada ta pozbawiona jest jakiejko-

7 *Ibidem*, s. 50.

lwiek materialno-etycznej treści, możliwej do wysnuć z doświadczenia; pozostaje czysto formalną normą rozumu. Obowiązuje powszechnie, nie dopuszczając żadnych wyjątków, zwłaszcza w stosunku do siebie samego. Czynienie dla siebie wyjątku od nakazu przestrzegania imperatywu kategorycznego byłoby w tym świecie czymś niemoralnym. Wyjątek od naczelnej zasady moralnej wiódłby do unicestwienia tej zasady; imperatyw kategoryczny traciłby zarówno imperatywność, jak i kategoryczność.

Treść imperatywu kategorycznego jako zasady rozumu praktycznego podkreśla najwyższą wartość godności ludzkiej - człowieczeństwa. „Postępuj tak - nakazuje imperatyw kategoryczny - byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”⁸. Istnienie rozumnej natury człowieka jako celu samego w sobie jest podstawą i jednocześnie uzasadnieniem imperatywu kategorycznego. Tak pojmuje autonomiczną wartość społeczeństwa każda rozumna istota. Nie wywodzi jej heteronomicznego doświadczenia, które nie może być niepodważalną podstawą dla formalnych, ogólnych, powszechnych, obiektywnych i koniecznych zasad moralnych. Człowiek jako część świata fenomenów empirycznych podporządkowany jest prawom przyczynowości. Tam też działania jego są zdeterminowane, nieautonomiczne, pozbawione wolności.

Ale człowiek należy nie tylko do świata empirycznego. Człowiek należy również do świata czystego rozumu, w którym wolność, autonomia i wybory moralne między dobrem a złem są możliwe. Tylko wolność tworzy racjonalną podstawę dla obowiązywania imperatywu kategorycznego. Wolność bowiem jest ideą praktycznego rozumu, transcendentálną wobec świata empirycznego. W świecie empirycznym nie istnieje żaden przedmiot wolności, którego można by było zmysłami doświadczyć. Wolność jest zasadą czystego rozumu, niezależną od jakichkolwiek uwarunkowań empirycznych. „Przeto wolność jest tylko ideą rozumu, której obiektywna realność w sobie jest wątpliwa; natomiast przyroda jest pojęciem intelektu, które swą realność wykazuje i koniecznie musi wykazywać na przykładach doświadczenia”⁹.

Idea wolności zajęła centralne miejsce w apriorycznej filozofii moralności i prawa Kanta. Podkreślał on, że człowiek jako istota rozumna należy do świata niezmiennych praw rozumu. Jako zaś jednostka empiryczna ulega zmiennym skłonno-

8 *Ibidem*, s. 62.

9 *Ibidem*, s. 100.

ściom właściwym światu zmysłów. Człowiek jako fenomen jest istotą jakby bierną, podporządkowaną uwarunkowaniom praw przyrody. Człowiek natomiast jako *noumenon*, jako rzecz sama w sobie, jest wolny, toteż może współuczestniczyć wraz z innymi ludźmi w tworzeniu świata powinności moralnych. Wolność dobrej woli rozumnego człowieka, słuchającego nakazów imperatywu kategorycznego, sama dla siebie jest prawem. Granice tej wolności jednostki wyznacza wolność innych jednostek przysługująca im w stopniu równym do wolności naszej. Uzgardnieniem wolności jednostki z wolnością innych jednostek zajmuje się prawo legalne.

Kant rozróżniał wolność etyczną od wolności prawnej. Wolność etyczna oznaczała według niego autonomię i samodeterminację ludzkiej woli; człowiek jest moralnie wolny na tyle, na ile jest zdolny podporządkowywać się imperatywowi kategorycznemu zapisanemu w rozumie wszystkich istot ludzkich. Wolność prawna natomiast polega na niezależności rozumnej i dobrej woli jednostki od niekontrolowanej, arbitralnej woli innych jednostek ludzkich. Wolność prawna jest jedynym wrodzonym uprawnieniem należnym jednostce ludzkiej z racji jej człowieczeństwa. Takie pojmowanie wolności prawnej zakłada potrzebę równości formalnej wszystkich ludzi. Wewnętrzna godność człowieka, wynikająca z wolności moralnej, winna być wspierana i chroniona wolnością prawną. Wolność prawna miałaby nie dopuszczać do tego, aby ktokolwiek traktował człowieka jako środek do swych subiektywnych celów.

MORALNOŚĆ I PRAWO

Według Kanta powszechną formą wszelkich praw - moralnych i legalnych jest imperatyw kategoryczny¹⁰. Rozum praktyczny, podporządkowany ogólnemu imperatywowi kategorycznemu, przy pomocy bardziej szczegółowych praw moralnych i legalnych, wskazuje człowiekowi, co powinien czynić, aby osiągnąć dobro i uniknąć zła. Oba te rodzaje praw posiadają czystą formę, różną od materialnych treści. O ile ich forma, tożsama z imperatywem kategorycznym, odznacza się obowiązaniem powszechnym, ich treść jest zawsze ograniczona co do kręgu osób, co do granic miejsca i co do długości czasu. Jeśli prawo naturalne pretenduje do powszechności, to nie może wiązać się z treścią, lecz z formą - imperatywem kategorycznym.

10 *Ibidem*, s. 56 i n.

Istota moralności zawiera się w imperatywie kategorycznym, który służy za kryterium oceny etycznej wszelkiego postępowania ludzkiego. Podporządkowana imperatywowi kategorycznemu wola rozumnej jednostki ludzkiej posiada autonomię i cieszy się wolnością w sferze jej myśli¹¹. Wola bowiem, podobnie jak rozum, w świecie apriorycznym nie jest skrępowana uwarunkowaniami zmysłowego świata przyrodniczego. Przeto w świecie apriorycznym wolność i obowiązek wynikający z imperatywu kategorycznego są ze sobą myślowo powiązane i nie popadają w sprzeczność. W ograniczonym do rozumnej natury człowieka. Świecie o moralnej wartości czynów rozstrzygają kierujące nimi intencje. Żaden czyn nie zasługuje na miano dobrego, o ile został dokonany z innych pobudek niż dla siebie samego, dla swego własnego, autonomicznego dobra. Moralność obejmuje swoim zakresem jedynie sferę wewnętrznej autonomii i wolności człowieka, nie interesuje się ich powiązaniem z tym, co zewnętrzne.

To, co zewnętrzne, przesądza o istocie prawa legalnego. Istota prawa przejawia się w stosunku woli jednostki ludzkiej do woli innych jednostek. Podobnie jak w przypadku moralności, tak i w przypadku prawa Kant charakteryzował jego istotę poprzez rozumową formę, niezależnie od treści woli. Aby uniknąć skrajnego wuluntaryzmu, zmierzał do wykazania, że rozum określa treści woli. Podkreślał, że prawo polega na rozumnym uzgadnianiu wolności jednostki z wolnością innych jednostek. Jeśli rozum określa treści woli, a te są dla istoty prawa obojętne, to prawo jest czystą formą tożsamą z rozumem. Kantowską definicję abstrakcyjnego prawa legalnego przenika racjonalizm, aprioryzm i formalizm.

Rozum jest wspólnym źródłem moralności i prawa¹². Moralność pozostaje w podobnym stosunku do prawa jak całość do części albo cele do środków. Pierwsza zachęca do dobrowolnego osiągania rozumnych celów życiowych ludzi. Drugie domaga się, aby ludzie zapewnili sobie wzajemnie takie warunki, bez których nie mogliby rozumnych celów osiągnąć. Moralność ma się do prawa tak, jak zasada absolutnej wolności do zasady możliwego przymusu. Jedynie postępowanie wynikające z wewnętrznego poczucia obowiązku jest moralne; spełnianie powinności dla samej powinności przesądza o istnieniu moralności. Postępowanie wynikające ze zrozumienia zewnętrznych uwarunkowań łączy się z prawem. I niecnota i bezprawie grożą karą. Naruszenie nakazów moralnych wywołuje karę w odczuciu przykrości. Za łamanie praw legalnych kary określa państwo.

11 *Ibidem*, s. 78 i n.

12 I. Kant, *Die Methaphysik der Sitten*, Berlin 1922, s. 31.

Kant z dużą wnikliwością odróżniał moralność od prawa, etyczność od legalności. Za główną między nimi różnicę uznawał to, że moralność domaga się etyczności, czyli działania dla uszanowania samego obowiązku, podczas gdy prawo poprzestaje na wymaganiu jedynie legalności, czyli działania uwzględniającego uwarunkowania zewnętrzne. Dokonanie czynu tylko ze względu na wewnętrzny nakaz imperatywu kategorycznego jest moralne; legalne jest natomiast działanie powodowane pobudkami pochodzącymi od zewnątrz, np. obawą albo strachem. Prawo nie interesuje się motywami wewnętrznymi działalności człowieka, moralność pomija czynniki zewnętrzne ludzkiej aktywności. Moralność pozostaje w świecie wewnętrznej autonomii i wolności człowieka, prawo poza ten świat wykracza.

Moralność przyjmuje jednocześnie obowiązek za motyw działalności. Prawo rozszczepia się na część tworzącą obowiązek, która może być tożsama z moralnością i część odmienną od moralności, dotyczącą motywów działalności legalnej. Ale moralność i prawo nie muszą różnić się od siebie przedmiotem obowiązku, mimo że pierwszą interesują obowiązki spełniane dobrowolnie, drugą zaś spełniane poprzez wymuszenie. Wspólny zakres przedmiotu moralności i prawa wyraża się przede wszystkim w tym, że każde bezprawie zawiera w sobie niemoralność. Zaznaczyć jednak należy, że nie każdy czyn niemoralny musi sprzeciwiać się prawu. Bezprawie łamie normy, których przestrzegania domaga się prawo dla zapewnienia każdemu człowiekowi wolności niezbędnej do postępowania zgodnego z nakazem moralnego imperatywu kategorycznego.

PRAWO NATURALNE

Zgodnie z założeniami swej teorii poznania, Kant dowodził, że ze znajomości empirycznych cech określonej natury - człowieka, społeczeństwa, świata - nie można wyprowadzić żadnej normy o absolutnym, obiektywnym, koniecznym i powszechnym obowiązku¹³. W szczególności krytykował odwieczne schematy myślenia prawnonaturalnego zmierzające do ustalania treści absolutnych, obiektywnych, koniecznych i powszechnych norm prawa naturalnego na podstawie empirycznie pojmowanej natury. Doszedł do od dawna nasuwającego się wniosku, że wszelkie treści materialno-etyczne, zawarte we wcześniejszych doktrynach prawa naturalnego, zachowują adekwatność tylko do ograniczonej co do czasu i miejsca sytuacji, w której znalazła się osoba działająca.

13 *Ibidem*, s. 5.

Poszukiwał przeto Kant źródeł prawa naturalnego nie w naturze człowieka, nie w naturze społeczeństwa i nie w naturze świata, lecz w konstruowanych *a priori* pojęciach czystego rozumu. Wyjaśniał, że norma oparta jedynie na doświadczeniu może spełniać co najwyżej rolę ograniczonej maksymy praktycznej, ale nie prawnonaturalnej zasady, pretendującej do niepodważalności. Oddzielał więc starannie metafizykę moralności jako podstawę prawa naturalnego od empirii właściwej praktycznej antropologii. Dowodził, że metafizyka moralności nie zapożycza niczego ze znajomości antropologii; nie zapożycza z niej więc także niczego prawo naturalne. Tak jak metafizyka moralności wskazuje rozumnej naturze człowieka normy na drodze *a priori*, tak droga *a priori* wiedzy również do norm prawnonaturalnych. Dopiero po ustaleniu norm na takiej drodze metafizyka moralności może potrzebować dla swego zastosowania praktycznego antropologii¹⁴, zaś prawo naturalne potrzebować w tym samym celu prawa legalnego - stanowionego przez państwo.

Kant dochodził do pojęcia prawa naturalnego poprzez określenie stosunku do jego norm moralności i prawa legalnego. Rozpatrując związki prawa naturalnego z moralnością podkreślał, że ich przedmiot jest zasadniczo identyczny. Jedno i drugie wynika z imperatywu kategorycznego. Jedno i drugie zawiera podobne treści materialno-etyczne w ich wcieleniach praktycznych, formułowanych jako szczególnie przejawy powinności. Gdyby tak nie było, człowiek skazany byłby na rozterki wyboru pomiędzy nakazami prawa naturalnego a nakazami moralności. Gdyby nie istniała identyczność nakazów moralności i prawa naturalnego niemożliwe byłoby osiągnięcie jednolitości zachowań społecznych i sensownych rozstrzygnięć problemów konfliktowych.

Stosunek prawa naturalnego do prawa legalnego wyraża się w relacji tego, co aprioryczne, do tego, co aposterioryczne. Prawo naturalne zawiera się w rozumowych zasadach intelektu, kierowanego nakazem imperatywu kategorycznego. Prawo legalne wynika z woli ustawodawcy, który nie zawsze uwzględnia w swym prawodawstwie prawo naturalne, obowiązujące zgodnie z rozumem niezależnie od prawa legalnego. Obowiązkiwanie prawa legalnego może być uwarunkowane prawem naturalnym. Prawo naturalne jako pierwotne i nadrzędne wobec prawa legalnego może być jego podstawą, sprawdzianem i miarą oceny. Absolutność, obiektywność, konieczność i powszechność jako cechy prawa naturalnego nie charaktery-

14 *Ibidem*, s. 33.

zują prawa legalnego. Cechy prawa naturalnego są tożsame z imperatywem kategorycznym.

Idea imperatywu kategorycznego rozwinięta przez królewieckiego filozofa doprowadziła do wielkiego przewrotu w nawiązujących do niej koncepcjach etycznych i prawnonaturalnych. „Przewrót kopernikański” Kanta polegał na zastąpieniu obiektywnych podstaw materialno-etycznych doktryn prawa naturalnego przyjmowanych od tysiącleci przez ich twórców - subiektywnymi założeniami apriorycznie pojmowanej moralności. Myśl twórcy doktryny prawa natury zamiast od natury do norm prawa naturalnego przebiegać miała w kierunku przeciwnym. Subiektywizm moralny zaznaczony w późnostoickim pojęciu sumienia, rozwinięty w średniowieczu, ale i jednocześnie zamknięty w okowach dogmatyczno-teologicznych, mógł się dzięki idei Kanta swobodnie rozwijać. Etyczna autonomia jednostki stać się miała podstawowym nakazem świata moralności i rozwijanych w jego ramach norm prawa naturalnego. Natura rozumnego człowieka określać miała sama to, czemu powinna się podporządkować.

Podkreślić należy, że Kant mimo krytyki obiektywnych podstaw materialno-etycznych wcześniejszych doktryn prawa naturalnego, daleki był od skrajnego subiektywizmu, który rozwinął się w niektórych koncepcjach neokantyzmu. Idea imperatywu kategorycznego łączy w sobie elementy subiektywizmu i obiektywizmu. Ze szczególnych treści subiektywnie dobrej woli, możliwych do ujęcia w formie obiektywnie potwierdzalnego uogólnienia, zaleca się wysnuwać adekwatne do konkretnych sytuacji życiowych materialne treści obowiązku moralnego. Gdyby ogólne zalecenie imperatywu kategorycznego rzeczywiście się potwierdzało, tym samym znalezione byłby klucz do mądrości etycznej, którego myśliciele prawnonaturalni bez powodzenia poszukiwali przez tysiąclecia. Zamiast beznadziejnych prób wyprowadzania z ogólnych zasad słusznych rozstrzygnięć szczególnych sytuacji, szczególne sytuacje potwierdzałyby słuszność ogólnej zasady imperatywu kategorycznego. Należałoby odpowiedzieć na pytanie, „czy chcesz, aby norma wynikająca ze szczególnej sytuacji stała się powszechnym prawem?”. Jeśli nie, oznaczałoby to, że norma jest zła i niesłuszna. Z takim rozumnym kompasem człowiek miałby łatwiej rozróżnić dobro od zła, a prawość od nieprawości.

POZA KANTYZMEM

Krytycy myśli Kanta odslonili słabość idei imperatywu kategorycznego mającego rzekomo zapewniać bezpośredni dostęp każdej rozumnej jednostce ludzkiej do tego, co dobre i prawe. Wskazali zwłaszcza, że jednostronność formalizmu

myślowego dopuszcza poważną dowolność w zakresie materialno-etycznym. Każda szczególna treść woli mogłaby być podnoszona do poziomu uogólnienia, na wzór imperatywu kategorycznego, jeśli tylko podległe jej ludzkie jednostki przyjęłyby na siebie wynikające z niej konsekwencje. Praktyka życia społecznego dowodzi, że obiektywne obowiązywanie określonych treści materialno-etycznych jest przesłanką i warunkiem obowiązków subiektywnych, ale nie może być odwrotnie¹⁵.

W gruncie rzeczy Kant nie unikał poszukiwania obiektywnych treści materialno-etycznych. Mimo swych apriorycznych deklaracji, w empirycznym prawozrze osoby etycznej dostrzegł nosiciela porządku moralnego świata. Osobę etyczną wyposażył w autonomię należną istocie rozumnej i uznał ją za cel sam w sobie. Charakteryzując osobę etyczną utożsamiał ją z naturą rozumną, aby potwierdzić najwyższą wartość godności ludzkiej. Oto słowa Kanta: „człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się do niego samego, jak też do innych istot rozumnych”¹⁶.

Osoba etyczna, czyniąc swobodnie to, co uważa za moralne, staje się wartością autonomiczną, niezależną od jakichkolwiek znajdujących się poza nią celów. Powinna być przeto akceptowana jako absolutna wartość etyczna bez względu na społeczne korzyści. Wartość subiektywnej moralności osiągananej przez osobę etyczną powinna być dla wszystkich innych jednostek ludzkich absolutnie obowiązującym dobrem. Etyczna osoba jest odpowiedzialna moralnie tylko przed samą sobą. Takie jest ogólne znaczenie tezy Kanta podkreślającej, że człowiek powinien być uważany zawsze za cel sam w sobie, nigdy zaś tylko za środek do innych celów. Nawet dążenie do celu dobrego byłoby sprzecznym z nią użyciem człowieka jako tylko środka.

Kardynalną zasadę etyki Kanta, aby nie traktować nigdy osoby etycznej jako zwykłego środka, lecz zawsze tylko jako cel sam w sobie, zdyskredytował sam Kant. Uczynił to w swej kazuistyce - przykładach niezbyt konsekwentnie powiązanych z jego abstrakcyjnymi wywodami¹⁷. Rozważając problematykę szczęścia, własności, kłamstwa, samobójstwa przechodził do świata empirycznego. Wbrew

15 Por. np. H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, s. 170.

16 I. Kant, *Uzasadnienie...*, s. 60.

17 *Ibidem*, s. 62 i n.

założeniom własnej teorii poznania usiłował uzasadnić to, co aprioryczne, przy pomocy tego, co aposterioryczne. Tak oto rozprawiając o apriorycznej osobie etycznej w gruncie rzeczy charakteryzował cechy osób empirycznych. W ten sposób, podobnie jak wcześniejsi myśliciele prawnonaturalni, nie uniknął odwoływania się w swych rozważaniach etycznych do antropologii - doświadczalnie uzyskiwanej wiedzy o naturze człowieka.

Należy jeszcze dodać, że utożsamianie przedmiotu moralności z przedmiotem prawa naturalnego godziło w jego odrębność. Z tego powodu w interpretacji niektórych badaczy jego myśli prawo naturalne traciło charakter jurydyczny, nieznaczając swojej odrębności od etyki. Zamiast nazwy „prawo naturalne” posługiwali się określeniem „etyka” bądź „filozofia prawa”. Dotyczy to zwłaszcza neokantystów w filozofii prawa, sięgających również do nazw „prawo rozumu” bądź „prawo słuszne” jako synonimów prawa naturalnego. Neokantyści też - Stammler, Radbruch, Nelson, Laun, Sturm, Del Vecchio i inni - rozwinęli koncepcje prawa natury o zmiennej treści znajdujące zwolenników w XX w.

Rozdział dwudziesty

STAMMLER

WYBITNY UCZEŃ

Rudolf Stammler (1856-1938), był profesorem prawa w znanych uniwersytetach niemieckich - Marburgu, Giessen, Halle i Berlinie. Zyskał sławę wybitnego ucznia Kanta, współtwórcy neokantyzmu. Wybitny uczeń - neokantysta, przejmując zmodyfikowane filozoficzne założenia myśli sławnego mistrza, przeniósł je na grunt prawoznawstwa. Uznając prawoznawstwo za naukę celowościową, rozważał materię prawną w relacjach celów i środków. Odgraniczył wyraźnie prawoznawstwo od przyczynowo zorientowanych nauk przyrodniczych wyjaśniających swój przedmiot jako relacje przyczyn i skutków. Potwierdzając priorytet logiki w celowościowej interpretacji prawa jako czystych form, krytykował koncepcje prawa poszukujące w nim materialnych treści. Dzięki temu przyczynił się z jednej strony do przełamania w prawoznawstwie dominacji historyzmu i pozytywizmu, z drugiej zaś strony położył myślowe podwaliny dla rozwoju prawoznawczego neokantyzmu¹.

Do najważniejszych prac Stammlera, częściowo tylko tłumaczonych na język polski, należą: *Gospodarka i prawo według materialistycznego pojmowania dziejów* (1896), *Nauka prawa słusznego* (1902), *Teoria prawa* (1911), *Podręcznik filozofii prawa* (1924)².

Jako uczeń Kanta, nawiązujący do jego teorii poznania, Stammler konsekwentnie oddzielał w swej filozofii prawa treści materialne od elementów formalnych.

1 Informacje biograficzne i zarys filozofii prawa Stammlera zawiera *Księga pamiątkowa*, wydana z okazji rocznicy jego osiemdziesiątych urodzin, zredagowana przez C. A. Emge w „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie”, 1936, nr 29; Za najważniejsze opracowanie poglądów Stammlera uznawana jest praca W. Gornickel: *Der Rechtsbegriff bei Rudolf Stammler im Lichte der Kritik*, Berlin 1943; Liczne oceny tych poglądów rozproszone są w pismach Maxa Webera.

2 Fragmenty prac Stammlera przełożył na język polski Cz. Tarnogórski, a opublikowała je M. Szyzkowska: *Dociekania nad prawem natury czyli o potrzebach człowieka*, Warszawa 1972, s. 159-168.

Poszukując pojęcia „czystego prawa”, zgodnego z kanonami logiki i o powszechnym zasięgu obowiązywania, przypisywał wartość poznawczą jedynie elementem formalnym prawa. Myśl kształtuje formy prawa, zaś treści tych form kształtowane są przez doświadczenie. Mimo że formy są kategorią czystego rozumu teoretycznego a treści kategorią rozumu praktycznego, wiążą się one ze sobą nierozłącznie. Treści prawne są zawsze treściami określonej formy prawnej, a formy prawne formami określonych treści prawnych. Gdy Kant odnosił czyste formy do zjawisk przyrodniczych, Stammler przeniósł je na fenomeny prawne. Gdy Kant sytuował myśl prawną w sferze rozumu praktycznego, Stammler określił jej miejsce w sferze rozumu teoretycznego. Gdy Kant dokonał krytyki rozumu praktycznego i rozumu teoretycznego, Stammler uczynił to w zakresie rozumu prawnego³.

POJĘCIE PRAWA

Stammler podjął pionierską próbę skonstruowania oryginalnej filozofii prawa, szczególnie prawa natury, opartej na rozumowaniu *a priori*. Podobnie jak Kant był przekonany, że ludzie wnoszą do percepcji poznawczej zjawisk określone formy myślenia, które nie wynikają z obserwacji rzeczywistości. Stammler twierdził, że w umyśle ludzkim istnieją czyste formy myślenia umożliwiające człowiekowi rozumienie pojęcia prawa niezależnie od konkretnych i zróżnicowanych przejawów treściowych, w których prawo występuje w historycznie zmiennej rzeczywistości społecznej.

Za podstawowe założenie swej filozofii prawa, dokonującej analizy krytycznej treści myśli prawnej i doświadczenia prawnego, uznał konieczność oddzielenia tego, co formalne od tego, co materialne - formy od treści. Rozpoczynając swoje rozumowanie od faktu myślenia o prawie, a nie faktu doświadczenia prawnego, zmierzał do odpowiedzi na pytanie „co stanowi czyste prawo ?” Znajdował ją w pojęciu prawa o charakterze formalnym przez to uniwersalnym, pozbawionym jakiegokolwiek konkretnej i szczegółowej treści. Pojęcie prawa wyrażał formalną i uniwersalną ideą prawa, odzwierciedlającą wolną wolę społeczeństwa ludzkiego, skierowaną ku jednemu ogólnemu celowi wyrażonemu przez prawo zgodne z kryteriami tego co słuszne, sprawiedliwe, właściwe, odpowiednie⁴.

3 Por. C. J. Friedrich: *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, The University of Chicago Press 1963, s. 157 i n.

4 Określenia te używane były przez Stammera jako synonimy.

Stammler twierdził, że niezbędnym warunkiem poprawnego logicznie myślenia o prawie jest przyjęcie czystych form myślowych. Tylko czyste formy myślenia prawnego umożliwiają bowiem porządkowanie wszelkich treści prawnych. Formy takie, stając się zasadami porządkowania treści prawnych, nadają myśleniu o prawie znamiona jednolitości, uniwersalności i naukowości. Formy prawa to idee prawa umożliwiające poznawanie jego celów. Osiągnięcie celu w filozoficznych poszukiwaniach prawa polegałoby na znalezieniu jego definicji o uniwersalnej wartości logicznej. Tylko czyste formy myślowe mogą pretendować do uniwersalnej wartości logicznej. Nie mogą do niej pretendować żadne treści empiryczne, szczególnie treści prawne, ponieważ ze swej istoty ciąży na nich lokalna i czasowa zmienność. Skoro tak, państwo nie określa prawa lecz jest jedynie szczególnym jego przejawem - jednym z elementów porządku prawnego.

Uniwersalnie ważne pojęcie prawa odznacza się walorami filozoficznymi i praktycznymi. Wolor filozoficzny takiego pojęcia prawa wyraża aprioryczne potrzeby ludzkiego umysłu, polegające na sprowadzaniu wszystkiego do jedności. Natomiast jego walory praktyczne polegają na możliwości jasnego odróżniania prawa od innych systemów normatywnych - religii, obyczajów, moralności. Jasne pojęcie prawa jest codzienną potrzebą każdego prawnika uprawiającego swoją praktykę zawodową.

Stammler podejmował liczne próby zdefiniowania uniwersalnie ważnego pojęcia prawa. Czynił to zarówno z punktu widzenia jednostki ludzkiej jak i wspólnot społecznych.

Z punktu widzenia jednostki ludzkiej „Prawo jest wykalkulowaną, samowładną, nienaruszalną wolą, sposobem porządkowania ludzkich czynów według relacji środków i celów”⁵. Wykalkulowaną ponieważ uwzględnia wolę poszczególnych jednostek ludzkich w ich stosunkach z innymi jednostkami ludzkimi. Samowładną w sensie władczości, opartej na przymusie, odróżnianej od samowoli. Nienaruszalną czyli wyrażającą treści woli w sposób wiążący adresatów prawa.

Z punktu widzenia natomiast wspólnot społecznych „prawo jest nienaruszalną i autokratyczną wolą kolektywną”⁶. Jako wola kolektywna prawo wyraża potrzeby wspólnoty społecznej. Jako wola nienaruszalna obowiązuje zarówno zwykłych

5 R. Stammler: *Theorie der Rechtswissenschaft*, Halle 1911, s. 12.

6 *Ibidem*, *loc. cit.*

obywateli jak i tych którzy je ustanowili - prawodawców. Jako wola autokratyczna sięga do przymusu, gdy to niezbędne, w celu zapewnienia sobie posłuszeństwa.

W oparciu o takie dwojake pojęcie prawa, rozróżniał w nim koncepcję prawa (*Rechtsbegriff*) od idei prawa (*Rechtsidee*)⁷. Koncepcję prawa wyrażają przytoczone definicje prawa. Powinna ona obejmować wszystkie możliwe przejawy prawa w całej historii ludzkości, a więc charakteryzować się bezwyjątkową uniwersalnością. Natomiast ideę prawa pojmował jako realizację sprawiedliwości polegającej na osiągnięciu harmonii współżycia społecznego - „wspólnoty ludzi wolnej woli” (*Gemeinschaft frei wollender Menschen*)⁸, w której jednostka ludzka uzgadnia swoje cele z celami wspólnoty.

PRAWO NATURY

Oryginalność Stammlera koncepcji prawa natury rysuje się wyraźnie na tle wcześniejszych koncepcji prawa natury. W szczególności można to odnosić porównawczo do poszczególnych elementów prawa natury, jego nazwy, pojęcia, źródeł, formy, treści, stosunku do prawa stanowionego i praktycznych funkcji.

Stammler zachował utrwaloną długotrwałą tradycją nazwę „prawo natury”, ale jednocześnie za jej synonimy uznawał nazwy „prawo słuszne”, „prawo sprawiedliwe”, „prawo odpowiednie”, „prawo właściwe”. Rozprawiając o prawie natury najchętniej posługiwał się nazwami „prawo słuszne” i „prawo sprawiedliwe”.

Pojęcie prawa natury, według koncepcji Stammlera, jest pojęciem prawa natury o zmiennej treści (*Naturrecht mit wechselndem Inhalt*). Zmienność owa wynika z najgłębszego sensu tej koncepcji, w której prawo natury jest jedynie ogólną metodą poszukiwania prawa słusznego, sprawiedliwego, odpowiedniego, właściwego w określonych historycznych warunkach. Skoro prawnonaturalne miary prawa ograniczone są do określonych zmiennych warunków również i one są zmienne. Nie może więc istnieć stały, niezmienny, uniwersalny, absolutystyczny ideał treści prawa natury, jak utrzymywały to wcześniejsze koncepcje statycznego prawa natury. Istnieć może jedynie stała, niezmienna, uniwersalna, absolutystyczna idea formy prawa natury z jego kryteriami słuszności, sprawiedliwości, odpowiedniości,

7 Rozróżnienie to omówił wnikliwie J. Binder: *Rechtsbegriff und Rechtsidee*, 1915, ukazując je wszakże w perspektywie heglizmu.

8 R. Stammler: *Theorie...*, s. 492.

właściwości jako miarami wyrażania przez prawo stanowione zmiennych potrzeb jednostek ludzkich, uzgodnionych z potrzebami wspólnot społecznych⁹.

Źródła prawa natury, w świetle interpretacji Stammlera, różnią się od takich źródeł upatrywanych przez wcześniejsze koncepcje prawa natury. Te wcześniejsze koncepcje domagały się wysnuwania treści prawa natury z określonej natury - człowieka, społeczeństwa, Boga. Według Stammlera były to domagania błędne ponieważ człowiek nie może oczekiwać żadnych praw wynikających z jakiegokolwiek natury, szczególnie własnej natury. Prawa, które dotyczą człowieka mogą wywodzić się jedynie z jego relacji z innymi ludźmi w społeczeństwie¹⁰. Relacje te określa rozum człowieka pozostający tutaj głównym i jedynym źródłem prawa natury i jakby najwyższym prawodawcą.

Wcześniejsze statyczne koncepcje prawa natury nie rozdzielały w nim formy od treści, wyrażały je jako nierozdzieloną całość. W koncepcji Stammlera prawa natury o zmiennej treści nastąpiło rozdzielenie niezmiennych, wiecznych, uniwersalnych form prawa natury od zmiennych, przemijających, lokalnych jego treści wyrażanych prawem stanowionym. Tam do uniwersalności pretendowała zarówno forma jak i treść prawa natury. Tutaj jedynie to, co formalne może być uniwersalne. W ten sposób ograniczenie uniwersalnego zakresu prawa natury do jego formy przeobraża je w gruncie rzeczy w uniwersalnie obowiązującą metodę stanowienia słusznego, sprawiedliwego, właściwego, odpowiedniego prawa w określonej sprawie, określonego miejsca i określonego czasu. Stanowienie prawa o takich cechach zostało więc sprowadzone do rozstrzygnięcia w jaki sposób można metodologicznie poprawnie „stwierdzić czy treść określonej normy prawnej jest słuszna lub nie, jak również, która inna norma prawna odpowiada w szczególnym ukształtowaniu danego przypadku w miejsce pierwotnej normy postulatowi obiektywnie uzasadnionego uregulowania”¹¹.

Wyznacznikiem treści prawa natury w koncepcji Stammlera są zmienne potrzeby jednostek ludzkich i społeczeństwa reprezentowanego przez „organizacje prawne”. Z tego punktu widzenia koncepcja ta odznacza się skrajnym subiektywizmem ponieważ każda jednostka ludzka i każda „organizacja prawna” społeczeństwa, posiadając niepowtarzalne własne potrzeby, może oczekiwać niepowtarzalne-

9 Szerzej E. Kaufmann: *Kritik der neukantianischen Rechtsphilosophie*, 1921.

10 R. Stammler: *Theorie...*, s. 125.

11 R. Stammler: *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, Berlin 1902, s. 14.

go ich wyrazu prawnego. Wyrazem takim są normy prawa teoretycznie słusznego (*des theoretisch richtige Recht*)¹². W praktyce jednak to teoretycznie słuszne prawo musi być uzgodnione z potrzebami innych jednostek ludzkich i „organizacji prawnych” społeczeństwa, co, osłabiając jego subiektywizm, nadaje mu cech obiektywizmu. Teoretyczny wyraz słusznego prawa ma wymiar *de lege ferenda*, zaś jego wyraz praktyczny - wymiar *de lege lata*. Prawo w tym pierwszym wymiarze pretenduje zwykle do ideału prawnego, zaś w tym drugim wymiarze sprowadzone jest do realiów obowiązującego prawa stanowionego, zbliżającego się jedynie do ideału prawa słusznego wyznaczającego kierunki rozwoju społecznego.

Jak zauważyli krytycy koncepcji Stammlera, nie był on konsekwentny w podtrzymywaniu tezy o zmienności treści prawa natury. W odniesieniu bowiem do niektórych treści prawa natury, rozprawiał o ich uniwersalnej słuszności. Rozprawiał o negatywnej treści uniwersalnej słuszności prawa natury, gdy dopatrywał się bezwzględnej sprzeczności z nim wielożeństwa, niewolnictwa, palenia wdów, loterii państwowych. Tym samym powracał do założeń wcześniejszych koncepcji prawa natury. Rozprawiając o pozytywnej treści prawa natury ograniczał ją jednak w gruncie rzeczy do prawa stanowionego uzgodnionego z wymaganiami słuszności¹³.

Dość zasadnicze różnice można dostrzec w rozwiązaniach stosunku prawa natury do prawa stanowionego z jednej strony proponowanych przez wcześniejsze koncepcje prawa natury, z drugiej zaś strony przez koncepcję Stammlera. Wcześniejsze koncepcje czyniły prawo natury niezmienną, doskonałą miarą oceny i postulatem zmiany niedoskonałego, obowiązującego prawa stanowionego. Te pierwsze, wyrastając z abstrakcyjnego rozumowania spoza wszelkiego doświadczenia, dość łatwo formułowały i podtrzymywały nieosiągalne ideały prawne. Ta druga ograniczała ideały prawa do jego formy zaś treści słusznego prawa odnosiła do obowiązującego realnie prawa stanowionego. Tym samym, oceniając stopień słuszności obowiązującego prawa stanowionego, jednocześnie nie wzywała do negowania jego mocy obowiązującej. Stwierdzała jedynie możliwość permanentnego jego udoskonalania w dążeniach do realizacji potrzeb „wspólnoty ludzi wolnej woli”¹⁴.

Wspomnijmy wreszcie o funkcjach przypisywanych przez Stammlera prawu natury o zmiennej treści. Funkcje te pozostają w opozycji do funkcji przypisywa-

12 Temu głównie poświęcona została praca wspomniana w przypisie 11.

13 Por. np. E. Kaufmann: *op. cit., passim*.

14 Na temat różnych rozwiązań stosunku prawa natury do prawa stanowionego por. np. R. A. Tokarczyk: *Filozofia prawa. W perspektywie prawa natury*, wyd. V, Białystok 1998, s. 157 i n.

nych prawu natury przez wcześniejsze koncepcje. Te wcześniejsze wzywały do buntu i usprawiedliwiały ten bunt zwrócony przeciwko obowiązującemu prawu stanowionemu jeśli było ono sprzeczne z prawem natury. Ta późniejsza, stwierdzając jedynie możliwość czynienia prawa stanowionego coraz bardziej słusznym, sprawiedliwym, odpowiednim, właściwym nie postuluje pozbawienia go mocy obowiązującej. Prawo natury jest miarą i kryterium oceny prawa stanowionego, ale nie normą przymusową jaką może być wyłącznie prawo stanowione. Warto przy tym zaznaczyć, że Stammler nadawał przymusowi prawnemu charakteru autonomicznego, nie koniecznie związanego z przymusem psychicznym i przymusem fizycznym, właściwymi władzy państwowej. „Tak więc prawo jako takie daje się pojąć bez związku z państwem”¹⁵.

PRAWO A SPOŁECZEŃSTWO

W świetle doktryny Stammlera prawo ma znaczny wpływ na ideę człowieka i decydujący na ideę społeczeństwa i ideę państwa. Człowiek jest istotą poprzedzającą powstanie prawa, ale prawo poprzedza powstanie społeczeństwa i państwa.

Idea człowieka według Stammlera zawiera treści przejęte z filozofii Kanta i treści od niej odmienne. Podobnie jak filozof z Królewca dwojako postrzegał człowieka - jako *homo noumenon* i *homo phaenomenon*, bez bliższego określenia relacji między tym, co noumerialne, a tym, co fenomenalne. Podobnie też jak filozof królewiecki upatrywał istotę człowieka w jego rozumie, w czym obaj pozostawali w zgodzie z całą tradycją myśli prawa natury. Odmienne jednak od Kanta, nie przypisywał Stammler człowiekowi żadnych wrodzonych praw możliwych do wysnucia z jego natury, podobnej w swej organizacji psychicznej u wszystkich ludzi. Obaj filozofowie twierdzili, że każdy człowiek powinien być traktowany jako cel sam w sobie, a nie przedmiot arbitralnej woli innych ludzi. Jednakże gdy Kant poprzedzawał na podkreśleniu owego indywidualizmu, Stammler osadził go we wspólnocie wolnych jednostek ludzkich. Nadto gdy filozof królewiecki formułował materialne treści prawa natury, Stammler tego unikał, poprzestając na abstrakcyjnych formach pozostawiających nadzwyczaj wiele miejsca dla różnorodnych i rozbieżnych treści zawartych w obowiązujących, ale zmiennych prawach stanowionych¹⁶.

15 Tak M. Szyszkowska: *Zarys filozofii prawa*, Białystok 1994, s. 158.

16 Neokantowskie miejsce człowieka w prawie określił wnikliwie G. Radbruch: *Der Mensch im Recht*, Gottingen 1961.

Stammler poszukiwał prawidłowości realnie istniejących społeczeństw i formułował zasady idealnych wspólnot ludzkich, funkcjonujących w zgodzie z miarami prawa słusznego i sprawiedliwego.

Prawo, w doktrynie Stammlera, stanowi warunek istnienia społeczeństwa. Nie istnieje społeczeństwo bez prawa, prawo poprzedza istnienie społeczeństwa. Jakość prawa, mierzona słusnością i sprawiedliwością „jest najwyższym uniwersalnym punktem w każdym stadium życia społecznego ludzi”¹⁷. Prawo określa organizację całego społeczeństwa, łącznie z państwem i zasady jego funkcjonowania. Istnienie prawa, zaznaczone prawidłowościami życia społecznego, pozwala odróżnić stan natury od stanu społecznego, spleczonego ze stanem państwowym. W stanie natury jednak brak prawa powodował brak współdziałania ludzi i w konsekwencji brak ich wspólnoty. Prawo wszakże, w interpretacji Stammlera, jest jedynie prawnaturalną formą prawidłowości życia społecznego, oczekującą na wypełnianie jej zmienną treścią przez prawo stanowione. Organizacja i funkcjonowanie społeczeństwa jest regulowana przez prawo niejako z zewnątrz niego. Moc obowiązująca prawa (*das Gelten*) zależy od przekonania ludzi, że wyraża ono ich potrzeby i jest wzmacniane wolą wiążącą (*verbindens Wollen*) władzy państwowej gwarantującej jego nienaruszalność.

Obowiązujące prawo stanowione kreuje formę społeczeństwa zaś jego treść wypełnia „życie gospodarcze” definiowane przez Stammlera jako współdziałanie jednostek ludzkich zmierzające do zaspokojenia ich potrzeb. Życie polityczne wyrażane przez prawo stanowione i życie gospodarcze tworzą jedność, ukazują dwie strony społeczeństwa, jego formę i treści. Na gruncie tej doktryny nie to, co materialne - życie gospodarcze, warunkuje to, co formalne - prawo, lecz odwrotnie. W tym też przejawia się idealizm w myśli Stammlera zdecydowanie i dość jednoznacznie negującego historiozofię materialistyczną¹⁸.

Ideał społeczeństwa upatrywał Stammler we wspólnocie jednostek ludzkich określającej i realizującej swoje potrzeby zasadami prawa słusznego i sprawiedliwego. Idealna wspólnota miałaby powstawać na drodze porozumienia jednostek ludzkich (*Sondergemeinschaft*), przypominającego umowę społeczną, zapewniającego im wolny i równy w niej współdział na zasadzie szacunku wzajemnego „wspólnoty ludzi dobrej woli”. W idealnej wspólnocie każdy człowiek byłby tra-

17 R. Stammler: *Die Lehre...*, s. 345.

18 Por. oceny doktryny Stammlera wyrażone przez M. Szyszkowską: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970, s. 120-132.

ktowany przez wszystkich pozostałych jej członków jako cel, a nie jako środek. Wszyscy, współdziałając, zmierzaliby do realizacji swoich potrzeb jako obiektywnie uprawnionych celów w duchu praworządnej woli, wynikającej z prawa słusznego i jednocześnie je potwierdzającej¹⁹.

Idealna wspólnota międzyludzka, wyobrażana przez Stammera, miałaby się wspierać na dwóch rozwiniętych zasadach słusznego prawa, najlepiej wyrażających potrzeby człowieka jako bytu rozumnego, pozostającego celem dla samego siebie. Według pierwszej zasady należy uznawać słuszne chcenie jednostek ludzkich (*Grundsatz des Achtens*). Oznacza to z jednej strony, że żadna słuszna wola jednostki nie może być arbitralnie oceniana przez inną jednostkę, z drugiej zaś strony postulat wysuwania takich żądań aby każda jednostka zgodziła się być ich adresem. Według drugiej zasady należy uczestniczyć w życiu wspólnoty społecznej (*Grundsatz des Teilnehmens*). Oznacza to z jednej strony, że żadna jednostka nie może arbitralnie wyłączać ze wspólnoty międzyludzkiej innych jednostek zaś z drugiej strony władza legalna może to czynić jedynie tak aby wyłączony chciał pozostać sąsiadem wyłączającego. Zasady te miałyby kreować *modus vivendi* między sprzecznymi interesami jednostek, łagodzonymi przez pośrednictwo państwa posługującego się w tym celu prawem stanowionym²⁰.

W krytycznych ocenach Stammera ideału społeczeństwa wskazuje się m. in. na błąd logiczny zwany *petitio principii*. Błąd ten polega na tym, że to, co ma być przedmiotem definicji pojęcia - tutaj ideał społeczeństwa - staje się jednocześnie jedną z cech tego pojęcia. Oto bowiem, zmierzając do ideału społeczeństwa jako obiektywnie uzasadnionego słusnością prawa celu, wychodzi właśnie w swym rozumowaniu od założenia będącego właśnie owym obiektywnie uzasadnionym słusnością prawa celem. W ten sposób, zamierzając odchodzić od punktu wyjścia swego rozumowania, w gruncie rzeczy dochodzi czy też raczej nie odchodzi od tego punktu wyjścia. Ponadto, wskazują krytycy, ideał społeczeństwa zredukowany do czystej formy, pozbawionej jakichkolwiek określonych treści materialnych, nie posiada niemal żadnej wartości praktycznej dla prawodawców i polityków²¹.

19 Ideał ten został omówiony głównie w R. Stammler: *Theorie...*, *op. cit.*, *passim*.

20 R. Stammler: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Leipzig 1896, *passim*, szczególnie s. 276 i n.

21 Por. np. E. Kaufmann: *op. cit.*, *passim*.

ZNACZENIE FILOZOFII STAMMLERA

Znaczenie Stammlera filozofii prawa jest poważne, a on sam jest uznawany za jednego z najbardziej wpływowych myślicieli XX wieku, szczególnie w Europie i na obu kontynentach amerykańskich. Zdołał on przełamać dominację pozytywizmu prawniczego i historyzmu kierując rozwój filozofii prawa ku neokantyzmowi. Znaczenia Stammlera nie jest w stanie osłabić spór o pierwszeństwo sformułowania koncepcji prawa natury o zmiennej treści, przypisywane przez niektórych badaczy Petrażyckiemu²².

Koncepcja prawa natury o zmiennej treści ułatwia sprowadzenie aposteriorycznej mnogości treści prawnych do apriorycznej jedności czystych form wobec nich transcendentnych. Skoro prawo natury pozostaje tutaj formalną miarą obowiązującego prawa stanowionego pozbawioną trwałych treści materialnych, dzięki temu nigdy nie ulegnie transformacji w to prawo stanowione, jak to się stało z niektórymi koncepcjami szkoły prawa natury. Prawo natury, według Stammlera, zachowuje zawsze nadrzędny i transcendentny charakter w stosunku do prawa stanowionego.

Jednocześnie rezultaty uznania prawa natury o zmiennej treści za miernik i wytyczną prawa stanowionego muszą być wysoce niezadowolające. Prawo to bowiem, jako czyste formy, nie zawiera w istocie żadnych miar i tym bardziej wytycznych dla twórców prawa stanowionego pretendującego do słuszności. Koncepcja Stammlera wzbudza oczekiwania, których nie jest w stanie spełnić, bez określenia przynajmniej minimum materialnych treści słuszności i sprawiedliwości. Z uwagi na wspomniany już błąd *petitio principii* określenie owo nie jest w stanie przekroczyć punktu wyjścia - idei wspólnoty swobodnie chcących ludzi. Dopiero przyjęcie jakiegoś minimum materialnych treści słuszności i sprawiedliwości, dzięki zapożyczeniu przez Stammlera kantowskiej idei wolności uzasadnionej prawem woli, pozwoliłoby przewyciężyć ów błąd logiczny i przechodzić od wolności dla egoizmu do wolności od egoizmu.

Doktryna Stammlera zapoczątkowała rozwój nowego nurtu w filozofii prawa zwanego neokantyzmem. Nie omawiając poglądów prawnonaturalnych licznych już, poszczególnych przedstawicieli neokantyzmu, wskaźmy przynajmniej na ich wspólne założenia myślowe. Otóż neokantyści, w odróżnieniu od wcześniejszych koncepcji prawa natury, nie poszukiwali go w naturze człowieka lecz uznawali je

22 Jedyne J. Kowalski w pracy *Psychologiczna teoria prawa i państwa Leona Petrażyckiego*, Warszawa 1961, bez zawahań przypisał Petrażyckiemu a nie Stammlerowi takie pierwszeństwo.

za domenę świadomej - racjonalnej aktywności człowieka. Skoro nie natura a kultura stała się tutaj źródłem prawa natury, zdaniem niektórych badaczy lepszą dlań nazwą byłaby nazwa „prawo kultury”. Według neokantystów prawo natury jest prawem, które powinno być - przyszłym, projektem, ideałem, *de lege ferenda*, świeckim, a więc nie istniejącym obecnie, konkretnie, realnie, *de lege lata*, sakralnym. Prawo natury w tym świetle to jedynie uniwersalna, niezmienna forma prawa otwarta na zmienne treści poddawane ocenie z uwagi na kryteria słuszności i sprawiedliwości. Stąd neokantowskie koncepcje prawa natury zawsze są koncepcjami prawa natury o zmiennej treści. Zmienne treści prawa mogą jednak zyskiwać walor uniwersalności, w określonych przedziałach czasu, o ile uzgodnione są z kryteriami słuszności i sprawiedliwości. Neokantyści upatrywali sens prawa natury w posługiwaniu się nim jako kryterium oceny obowiązującego prawa, prawa stanowionego, czy też nawet uznawaniu go za zespół zasad prawa stanowionego, mających na celu realizację słuszności i sprawiedliwości. Nie uzasadniali neokantyści buntu prawa natury wobec prawa stanowionego lecz jedynie postulowali ciągłe udoskonalenie tego drugiego przez to pierwsze.

Rozdział dwudziesty pierwszy

RADBRUCH

NOTA BIOGRAFICZNA

Gustaw Radbruch (1878-1949) był wybitnym prawnikiem niemieckim specjalizującym się w prawie karnym i filozofii prawa. Wykładał jako profesor w czołowych uniwersytetach niemieckich - Heidelbergu, Królewcu i Kolonii. W czasie republiki Weimarskiej był w latach 1921-1923 ministrem sprawiedliwości. Usunięty przez hitlerowców z uniwersytetu powrócił do niego w 1945 roku.

Przed II wojną światową uchodził za zwolennika pozytywizmu prawniczego. Po wojnie stał się twórcą interesującej koncepcji prawa natury. Owa zmiana poglądów, z pozytywistycznych na prawnonaturalne, wzbudziła duże zainteresowanie osobą i twórczością Radbrucha. Twórczość jego oddziaływała w znacznym stopniu na powojenną, niemiecką praktykę prawodawczą i sądową, odczytywaną w świecie jako forma moralnego rozrachunku z niemieckim faszyzmem.

W dziedzinie prawa karnego sprzeciwiał się zdecydowanie karze śmierci. W zakresie filozofii prawa, zaliczany do neokantystów, głosił pogląd relatywizmu aksjologicznego, przyjmowany za przesłankę ideologii liberalizmu politycznego. Do najważniejszych jego prac należą: „*Wstęp do prawoznawstwa*” (1910), „*Zarys filozofii prawa*” (1914), „*Człowiek a prawo*” (1957)¹.

GLÓWNE ZAŁOŻENIA

Filozofia prawa Radbrucha opiera się na rozróżnieniu czworakiej percepcji świata - natury, ideału, kultury i religii².

1 Do najważniejszych opracowań Radbrucha filozofii prawa należą następujące prace: E. W. Patterson: *The Legal Philosophies of Lask, Radbruch, and Dabin*, 1950; F. von Hippel: *Gustav Radbruch als rechtsphilosophischer Denker*, 1951; P. Bonsmann: *Die Rechts- und Staatsphilosophie Gustav Radbruchs*, Bonn 1966; Z. U. Tjong: *Der Weg des rechtsphilosophischen Relativismus bei Gustav Radbruch*, Bonn 1967; B. Schumacher: *Rezeption und Kritik der Radbruchschen Formel*, Gottingen 1985.

2 G. Radbruch: *Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1965, *passim*.

Świat natury jest światem przyrody, obejmującym również naturę człowieka, do której odwołują się doktryny niezmiennego prawa natury. Jest on sam w sobie pozbawiony jakiegokolwiek znaczenia normatywnego; to nadaje mu dopiero świat ideału za pośrednictwem świata kultury.

Świat ideału jest myślowym wyrazem ludzkich wyobrażeń, pragnień, dążeń, wykraczających poza realne możliwości. Ideały mają charakter obiektywny w ich niezmiennym wyrazie formalnym. Najbardziej istotne dla idei prawa ideały dobra, słuszności, sprawiedliwości zawsze brzmią tak samo; zmienia się wszakże ich treść uwarunkowana historycznie czynnikami kulturowymi - ekonomicznymi, politycznymi, społecznymi.

Świat kultury przejawia się w usiłowaniach powiązania świata natury ze światem ideału, rzeczywistości z wartościami, faktów z powinnościami. Do świata kultury należą obyczaje, moralność, prawo jak również nauka, sztuka i po części religia. Kultura - pisał Radbruch - tworzy „sferę pośrednią pomiędzy pyłem, a światem podgwiezdnym; tworzy państwo ludzkich dążeń i ludzkiej twórczości pomiędzy państwem natury i rzeczywistego istnienia, a idealnym państwem tęsknoty. Pomiedzy niewinnym spokojem natury, a wzniosłym spokojem ideału jest świat kultury światem pełnym grzechu, niepokoju, a z drugiej strony pełnym nadziei i wiary, światem naszej walki i działania”³.

Świat religii zmierza do przewycięzania przepaści między realnym światem natury a światem nieosiągalnego ideału. Człowiek, w swej pielgrzymce w świecie natury, znaczonej kreowaniem świata kultury, dla kontemplacji nad własnym losem, potrzebuje również świata religii, porównywanego przez Radbrucha z kapliczką przydrożną. Świat religii, afirmując życie w ludzkim myśleniu i działaniu, przewycięza przepaść między rzeczywistością a wartością, między światem natury a światem ideału.

IDEA PRAWA

Idea prawa rozpostarła się w filozofii prawa Radbrucha w dwóch światach: świecie ideału i świecie kultury. W świecie ideału prawo jest zbiorem obiektywnych form ideałów, czy też wartości wyrażanych jako powinności ludzkich zachowań. W świecie kultury prawo jest zmienną historycznie, mniej lub bardziej subiektywną treścią, wypełniającą owe formy (*Kulturwissenschaft*). Ideały prawa świata

3 Cyt. za M. Szyszkowska: *Zarys filozofii prawa*, Białystok 1994, s. 178.

ideału stanowią miarę wartości prawa tworzonego w świecie kultury. Istota prawa pozytywnego, w sensie obowiązującego prawa stanowionego, przejawia się w jego wartości kulturowej zespalającej fakty z powinnościami w procesach porządkowania współżycia społecznego z woli państwa⁴.

Według Radbrucha ideę prawa kreują trzy elementy - sprawiedliwość, celowość i bezpieczeństwo prawne. Konceptyjnie są one wzajemnie sobie równoważne, jednakże w rzeczywistości społecznej, w różnych epokach historycznych, faktycznie znaczenie poszczególnych tych elementów bywało różne. Jeśli elementy idei prawa uznamy za trwałe jego formy to ich treści są historycznie zmienne. Zmienność treści form prawa przesądza o ich względności, mającej z kolei wpływ na względność wzajemnych relacji samych form prawa - sprawiedliwości, celowości i bezpieczeństwa prawnego⁵.

Relacje wzajemne sprawiedliwości, celowości i bezpieczeństwa prawnego ukazane zostały w świetle ogólnej prawidłowości nauk normatywnych, do których należy prawoznawstwo. Gdy dla nauk empirycznych, przyrodniczych i historycznych istotne są związki między przyczynami i skutkami, dla nauk normatywnych, w szczególności prawoznawstwa, główną rolę odgrywają zależności pomiędzy środkami i celami⁶. Sprawiedliwość jest przeto bardziej środkiem i formą niż celowość i bezpieczeństwo prawne - bliższe celom i treści prawa.

Poglądy Radbrucha na sens sprawiedliwości i jej relacje z celowością i bezpieczeństwem prawnym ulegały ewolucji. W okresie międzywojennym bliższy był w swych przekonaniach pozytywizmowi prawniczemu. Toteż w sytuacjach konfliktu pomiędzy formalną legalnością a moralną legitymacją sprawiedliwości materialnej przyznawał przewagę tej pierwszej. Po tragicznych doświadczeniach perwersji faszystowskiego bezprawia dostrzegł problem „ustawowego bezprawia” (*gesetzliches Unrecht*)⁷. Na przykładzie prawodawstwa faszystowskiego stwierdził, że mogą obowiązywać ustawy, formalnie poprawne, ale o tak wielkim natężeniu niesprawiedliwości materialnej, że należy im odmawiać wartości prawa.

4 G. Radbruch: *Rechtsphilosophie ...*, s. 118 i nast.

5 *Ibidem passim*.

6 G. Radbruch: *Wstęp do prawoznawstwa*, Warszawa 1924, s. 240.

7 G. Radbruch: *Gesetzliches Unrecht und ubergegesetzliches Recht*, „Suddeutsche Juristen - Zeitung” 1946, nr 5, s. 105-108; *Die Erneuerung des Rechts*, „Die Wandlung” 1947, s. 8-16.

Po wojnie Radbruch odrzucił pojmowanie sensu prawa w duchu praworządności formalnej, wyrażanej zasadami „*Gesetz ist Gesetz*” i „*Befehl ist Befehl*”. Zamiast praworządnościowego legalizmu formalnego, przyjął ostatecznie koncepcję sprawiedliwości materialnej prawa, przenikniętego humanitarną celowością i zapewniającego społeczeństwu poczucie bezpieczeństwa prawnego. Opór wobec ustawowego bezprawia uznał za obowiązek równocześnie moralny i prawnonaturalny. Odróżnienie ustawowego, całkowitego bezprawia od bezprawia częściowego i od sprawiedliwości materialnej, pozostawił każdorazowej ocenie prawodawców i tych, którzy prawo stosują. Gdy „prawo” (*Recht*) wyraża ogólny, formalny ideał prawa, „ustawa” (*Gesetz*) jest jego szczególnym, treściowym przejawem w prawie stanowionym⁸.

Rozważając celowość jako element idei prawa Radbruch poszukiwał treści, którym możnaby przypisywać wartość absolutną. Dostrzegł je w jednostkach ludzkich („osobowościach ludzkich indywidualnych”), społecznościach ludzkich („osobowościach ludzkich zbiorowych”) i dziełach ludzkich. Każdej z tych wartości przypisywał wysnuwany z niej światopogląd, odpowiednio indywidualistyczny, supraindywidualistyczny, transpersonalistyczny i przyświecające im cele ostateczne - Wolność, Naród, Kultura. Wolność stała się przewodnią wartością wszelkich odmian indywidualizmu politycznego zaś Naród supraindywidualizmu politycznego. Natomiast Kultura, jako naczelna wartość transpersonalizmu, nie doczekała się jeszcze takiego uznania politycznego, mimo, że zauważył Radbruch, osiągnięcia jednostek ludzkich i całych narodów oceniane są miarami kultury. Jednakże ponieważ transpersonalizm zespala treści indywidualizmu z treściami supraindywidualizmu mimowolnie staje się „podłożem uczuciowym wszelkich stanowisk partyjnych”.

Wreszcie bezpieczeństwo, jako trzeci element idei prawa, jest najbardziej wymownym uzasadnieniem obowiązywania tego prawa stanowionego, które jest w stanie położyć kres walki wszystkich ze wszystkimi. Początkowo Radbruch, w trosce o zachowywanie bezpieczeństwa jednostek ludzkich, był skłonny dopuszczać obowiązywanie nawet prawa niesprawiedliwego byle skutecznego. Później, przechodząc na grunt prawa natury, domagał się uzgodnienia bezpieczeństwa ze sprawiedliwością i celowością. Prawo stanowione zdolne do zharmonizowania spr-

8 Por. interesujący tekst J. Zajadło: *Gustaw Radbruch i antynomie współczesnej filozofii prawa*, „Colloquia Communia” 1988, nr 6, 1989, nr 1, s. 63-74.

wiedliwości, celowości i bezpieczeństwa zasługuje na miano pozytywnego prawa natury.

POZNAWALNOŚĆ WARTOŚCI

Podobnie jak Kant, neokantyści, czy też pokantyści, do których należał Radbruch, ograniczali możliwości rozumowego poznawania przez człowieka jedynie do tego, co dostępne jego zmysłom. Przeto rozum musi potwierdzić własną niekompetencję - *ignoramus et ignorabimus* - w zakresie pozazmysłowych, abstrakcyjnych wartości, określających cele ostateczne w rodzaju Wolność czy też Naród. Niepoznawalność, a więc i niemożliwość naukowego uzasadnienia wartości, nie oznacza rezygnacji z konieczności dokonywania między nimi wyboru i zajmowania określonego stanowiska światopoglądowego. Wybory i stanowiska takie należą wszakże do sfery wiary a nie sfery poznania i uzasadnienia naukowego. Różnorodność ludzkich wyborów światopoglądowych, określanych zróżnicowaniem ludzkich „głębi osobowości”, uzasadnia ich równoprawność, a więc jednocześnie wskazuje na relatywizm filozofii prawa Radbrucha⁹.

Kantowskie ograniczenie poznawalności do tego, co zmysłowe ma konsekwencje dla relacji tego, co realne z tym, co idealne, bytu do wartości, tego co jest do tego co być powinno, świata natury ze światem ideału. Nie można w logiczny sposób formułować sądów o ideałach, wartościach, powinnościach, normach na podstawie realiów, bytu, tego co jest i opisu. Wprawdzie te pierwsze opierają się na tych drugich, ale tym pierwszym nie można logicznie przypisać prawdziwości należącej tym drugim. Logiczną przepaść między światem natury a światem ideału wypełnia świat kultury, do którego należy prawo. Niezbędne światu kultury prawo wyrasta ze świata ideału a więc jego uzasadnienie może być jedynie dedukcyjne, w przeciwieństwie do znanych światu natury uzasadnień - indukcyjnych.

Jakkolwiek nie ma logicznego przejścia ze świata natury do świata ideału, w świecie kultury działania praktyczne człowieka polegają na permanentnym przechodzeniu od bytu do powinności człowieka zobowiązanego do zachowań zgodnych z prawem. W rzeczywistości byt miesza się z wartościami.

„Stąd - zauważa trafnie Szyszkowska - nie można w życiu społecznym dowieść w naukowy sposób słuszności żadnej koncepcji partyjnej, choć każdą można

9 Podobnie C.J. Friedrich: *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, The University of Chicago Press 1963, s. 165 i n.

w sposób uzasadniony z własnego punktu widzenia zwalczać ze stanowiska innej koncepcji. Ale skoro nie można żadnej obalić, więc każda wymaga poszanowania ze strony stanowiska przeciwnego. Relatywizm konsekwentnie prowadzi Radbrucha do respektowania cudzych zapatrywań. Wszak wartości nie można udowodnić i sama analiza treści nie jest zdolna przekonać oponenta, dlatego dana powinność ma być uznana za powinność. Powinność można uzasadnić tylko inną powinnością i ostatnia wyjaśniona powinność jest zawsze jeszcze przedostatnią. Powinność staje się więc w systemie Radbrucha kategorią nie mniej pierwotną niż byt. Ważność wypowiedzi wartościujących można wyprowadzić tylko z wypowiedzi wartościujących. Jednakże najwyższa wypowiedź wartościująca musi być przyjęta jako zasadnicza hipoteza poza wszelką możliwością weryfikacyjną¹⁰. Podobnie „w sądach o bycie ... Każde bowiem poznanie opiera się na ostatnich nie udowodnialnych przesłankach ... Wartość poznawcza sądów o rzeczywistości i sądów o wartościach jest więc w jednakowej mierze hipotetyczna”¹¹.

RELATYWIZM MYŚLI

Myśl prawną Radbrucha przenika relatywizm¹². Utrzymywał on, że skoro w tych samych, określonych przedziałach czasu, w różnych krajach, obowiązują różne systemy prawne potwierdza to niemożliwość określania prawdziwości albo fałszywości prawa. O treści prawa stanowionego przesądza nie jego prawdziwość, ani też słuszność, czy też sprawiedliwość, lecz wola prawodawcy występującego w imieniu władzy państwowej. Tak pojmowany relatywizm prowadził myśl Radbrucha do pozytywizmu prawniczego - uznawania za obowiązujące każdego prawa ustanowionego z woli władzy państwowej.

Jeśli każda wola władzy państwowej może przeobrażać się w prawo stanowione istnieje równość różnorodnych koncepcji na etapie tworzenia prawa. Nierówność tych koncepcji zaznacza się dopiero na etapie stosowania prawa gdy jest ono poddawane różnorodnym ocenom. Fikcyjną równość prawa, obnażaną przez rzeczywistość jako faktyczną nierówność, mógłby przewyciężyć ustrój społeczny, który Radbruch nazywał socjalizmem. Rozmyślał o socjalizmie zapewniającym poszanowanie rozległego katalogu wolności podmiotów prawa - myśli, nauki, religii,

10 M. Szyszkowska: *Zarys ...*, s. 176 i n.

11 *Ibidem*, s. 177.

12 Jest to teza niekwestionowana przez badaczy. Por. np. A. Baratta: *Relativismus und Naturrecht im Denken Gustav Radbruchs*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie” 1959, s. 505-537.

słowa, prasy, co zbliżało jego myśl do liberalizmu. Współcześnie nazwalibyśmy takie połączenie socjalizmu z liberalizmem socjalizmem demokratycznym.

Radbruch powtarzał znaną prawdę, że relatywizm jest myślową przesłanką demokracji. Do istoty demokracji bowiem należy unikanie narzucania całemu społeczeństwu jakiejś jednej ponadpartyjnej koncepcji politycznej. Zgodnie z istotą demokracji, przewodzenie państwem przypada tej koncepcji politycznej, która zdobyła uznanie większości społeczeństwa. Jednocześnie należy podkreślić, że nawet koncepcja polityczna większości nie może pretendować do prawdziwości, słuszności i sprawiedliwości. W wymiarze aksjologicznym wszystkie koncepcje polityczne są równoważne toteż każda z nich może konkurować z każdą inną i być zwalczana przez każdą inną. Relatywizm, należący do istoty demokracji, skłania do poszanowania nie tylko własnej koncepcji politycznej lecz również tych wszystkich innych, które godzą się na takie poszanowanie.

Sprzeczność w rozumowaniu Radbrucha polega na afirmacji z jednej strony demokracji z drugiej zaś strony jednoczesnym uznawaniu wszystkich form ustroju państwowego za aksjologicznie równoważnościowe. Ale i demokracja może prowadzić do zaprzeczania jej istoty ponieważ demokratyczna wolność rezygnacji z wolności, wynikająca z istoty samej wolności, może prowadzić do dyktatury. Tutaj kończą się granice relatywizmu Radbrucha, pojmowanego jako powszechna tolerancja, ponieważ dyktatura opiera się na tolerancji dla nietolerancji. Tutaj też w relatywizmie Radbrucha pojawia się element nietolerancji - nietolerancji dyktatury co wskazuje, że nie uznawał on jednak, jak to deklarował, wszystkich form ustroju państwowego za równoważnościowe. Gdy w sferze myśli powszechna tolerancja rodzi aprobatę, w sferze rzeczywistości może rodzić wielkie trudności.

PRAWO NATURY

Wbrew błędnemu niekiedy odczytywaniu filozofii prawa Radbrucha, opiera się ona niezmiennie na założeniu relatywizmu treści prawa, niezależnie od jego pozytywistycznego czy też prawnaturalnego oświetlenia. Zmienił się natomiast jego stosunek do prawa natury, które określał zamiennie jako „prawo ponadpozytywne”, „prawo rozumu”. Badacze jego filozofii dodali do nich określenia „prawa kultury” i „prawa człowieka”. Po 1945 roku, porzucając pozytywizm prawniczy, przyjął doktrynę prawa natury o zmiennej treści, uzgadnianej z treściami kantyzmu.

Radbruch tak oto stwierdził istnienie prawa natury: „Istnieją takie zasady prawne, które są silniejsze od każdego przepisu prawnego i w konsekwencji ustawa, która jest z nimi sprzeczna, pozbawiona jest mocy obowiązującej”¹³. Zasady te upatrywał w prawie natury, tożsamym z prawami rozumu, wobec prawa stanowionego usytuowanymi w pozycji prawa ponadpozytywnego. W odróżnieniu od doktryn niezmiennego prawa natury, nie wywodził go z natury człowieka a więc ze świata natury. Prawo natury sytuował w świecie kultury, upatrując jego istotę w uprzedmiotowionym stosunku natury człowieka należącej do świata natury a nie świata ideału. Z tego względu uznawanie określenia „prawo kultury” za synonim Radbrucha pojmowania prawa natury, a nawet określenie celniejsze od określenia „prawo natury”, jest w pełni uzasadnione.

Prawo natury, pojmowane jako synonim prawa kultury, opiera się na rygorystycznym rozróżnieniu natury od kultury. Natura rozwija się samoczynnie, niezależnie od człowieka, natomiast kultura zawdzięcza swój rozwój wyłącznie człowiekowi tworzącemu wartości, będące wyobrażeniami jego świata ideału. Doktryny niezmiennego prawa natury wysnuwały jego treści z natury człowieka, a nawet szerzej pojmowanej natury, zawsze jednak należącej do świata natury. Dzięki temu mogły oceniać świat kultury, szczególnie prawo stanowione, przy pomocy pozakulturowych i niezależnych od kultury kryteriów świata natury. Natomiast Radbrucha doktryna prawa natury o zmiennej treści, odrywając je od natury człowieka i plasując w sferze świata kultury, pozbawia się takich kryteriów oceny prawa stanowionego. Tutaj zarówno przedmiot oceny - prawo stanowione jak i samo kryterium jego oceny - prawo natury należą do tego samego świata kultury. „Prawu natury rozumianemu jako prawo kultury przysługuje więc istnienie nie w sensie ontologicznym lecz gnoseologicznym”¹⁴.

W doktrynach niezmiennego prawa natury zarówno jego forma jak i treść są niezmiennie, ponadczasowe, ze wszech miar uniwersalne. W Radbrucha doktrynie prawa natury o zmiennej treści niezmienna, ponadczasowa i uniwersalna jest jedynie jego forma wyrażana ideałami słuszności i sprawiedliwości. Może być taka tylko dzięki temu, że jest jedynie formą, pustą formą, oczekującą dopiero na wypełnienie zmienną treścią, adekwatną do potrzeb społeczeństwa określonego czasu i miejsca. Gdy w doktrynach niezmiennego prawa natury człowiek może jedynie wysnuwać jego treści z obiektywnie istniejącej niezmiennej natury, to w do-

13 G. Radbruch: *Pięć minut filozofii prawa*, „Colloquia Communia” 1988, nr 6, 1989, nr 1, s. 62.

14 M. Szyszkowska: *Zarys...*, s. 184.

ktrynach prawa natury o zmiennej treści staje się on ich subiektywnym twórcą. Jednakże mimo subiektywizmu twórców prawa natury o zmiennej treści jest on uzgodniony z obiektywizmem o tyle, o ile odzwierciedla potrzeby społeczeństwa określonego czasu i miejsca, oczekującego słusznego i sprawiedliwego prawa.

Radbrucha doktryna prawa natury, podobnie innych neokantystów czy też pokantystów, rozprawia o prawie przyszłym, które powinno być, nie zaś o prawie istniejącym - obowiązującym prawie stanowionym. Doktryny niezmiennego prawa natury natomiast miały ambicję stałego przeobrażania się w istniejące, obowiązujące prawo stanowione. Jakkolwiek w obu tych odmianach doktryn prawa natury tworzy ono kryterium oceny prawa stanowionego, konsekwencje owej oceny są nader różne. Gdy oceny doktryn niezmiennego prawa natury usprawiedliwiają sprzeciw wobec niezgodnego z nim prawa stanowionego, to oceny doktryn prawa natury o zmiennej treści poprzestają przy nadziei lepszego prawa stanowionego w przyszłości. Gdy te pierwsze doktryny pragnęłyby osiągnąć ideał i utrwalić go prawem stanowionym, te drugie kontentują się ciągłym podążaniem do nieosiągalnego ideału. Te pierwsze pozostają w ostrej sprzeczności z pozytywizmem prawniczym uzasadniającym obowiązywanie niesłusznego i niesprawiedliwego prawa stanowionego, te drugie natomiast, z uwagi na bezpieczeństwo prawne, doceniają cele pozytywizmu prawniczego.

ZNACZENIE MYŚLI RADBRUCHA

Filozofia prawa Radbrucha jest przykładem dość ścisłego związku ewolucji poglądów na prawo z rzeczywistością polityczną. Ze względu na złożone wieloelementowe pojęcie prawa sprzyja wielopłaszczyznowym, a więc wszechstronnym jego analizom. Oryginalność tej filozofii polega na dążeniu do powiązania elementów świata natury z elementami świata ideału w świecie kultury, do którego zalicza prawo.

Zaciekawienie budzi kierunek ewolucji myśli Radbrucha - od zasadniczo filozofii pozytywizmu prawniczego do zdecydowanej aprobaty filozofii prawa natury. Ewolucja ta miała duży wpływ na rozwój nie tylko powojennej niemieckiej filozofii prawa, ale i kolejne odrodzenie prawa natury w myśli prawnej.

Radbruch wyjaśnił, że przestrzeganie prawa niesprawiedliwego jest czymś groźnym dla jednostek ludzkich, narodu, kultury. Samowola ustawodawcza nie może się nie kłócić ze sprawiedliwością. Ustawowe bezprawie może być na tyle szkodliwe, że należy odmawiać takim ustawom charakteru prawa. Uzgodnienie ustaw z prawością zasadza się na sprawiedliwości uzgodnionej z kolei z wartościami celowości i bezpieczeństwa.

Rozdział dwudziesty drugi

FULLER

MYŚLICIEL I DZIEŁO

Lon Luvois Fuller urodził się w Hareford w stanie Texas w 1902 r. Studiował na uniwersytecie Stanford, gdzie pozostawał do uzyskania w 1926 r. stopnia doktora praw. Nauczał w kilku znanych amerykańskich uniwersyteckich szkołach prawniczych. W 1940 r. przeszedł do przodującej w USA Szkoły Prawa Uniwersytetu Harwardzkiego, z którą był związany do śmierci w 1978 r. Jako teoretyk cieszył się światową sławą i rozgłosem. Był członkiem komitetów redakcyjnych kilku wysoko cenionych periodyków naukowych. Będąc czołowym przedstawicielem amerykańskich koncepcji prawnonaturalnych, wywiera poważny wpływ na kształtowanie się współczesnej myśli teoretycznoprawnej także poza granicami Stanów Zjednoczonych. Polega to głównie na inspirowaniu nowych ujęć teoretycznych w zakresie stosunków pomiędzy prawem i moralnością, a szczególnie na poszukiwaniu elementów moralności w samym prawie¹.

Prace Fullera są klasycznym przykładem angloamerykańskiej kultury prawniczej, a zwłaszcza angloamerykańskiego piarstwa naukowego. Zawierają one połączenie szacunku dla tradycji ze świadomością potrzeby ciągłej innowacji, umiłowanie zdrowego rozsądku, konsekwentne dążenie do formułowania ogólnych ideałów z zachowaniem respektu dla wymagań praktyczności, operowanie licznymi przykładami, jasny i prosty język oraz dowcip. Problematyka podejmowana w pracach Fullera grupuje się wokół podstawowych zagadnień teorii prawa i etyki. Największy rozgłos przyniosła mu praca *The Morality of Law*, wielokrotnie recenzowana, komentowana i tłumaczona na wiele języków. Doktryna Fullera ukształtowała się na fali kolejnego „odrodzenia” prawa natury, rozumianego jako koncepcja stwierdzająca istnienie niezmiennych reguł zachowania ludzkiego, wprowadzanych w różny sposób z wielorako pojmowanej natury i uznawanych za

1 Szerzej R. Tokarczyk, *Prawa wierne naturze*, Lublin 1981; Tam również pełny wykaz pism Fullera i ważniejszych opracowań jego doktryny prawnonaturalnej.

źródło, kryterium oceny, czy też ideał prawa pozytywnego. Bez wątplenia na jej narodziny wywarła znaczny wpływ powojenna sytuacja polityczna i krytyczne oceny pozytywizmu prawniczego, obciążanego zarzutem powiązań z faszyzmem. Waga tej przyczyny maleje jednak, kiedy uwzględnimy fakt, że doktryna Fullera wyrosła na gruncie amerykańskim, gdzie tragiczne skutki faszyzmu nie były tak bezpośrednio widoczne, jak na kontynencie europejskim.

Założenia filozoficzne doktryny Fullera opierają się na odrzuceniu idei rozdzielności bytu od powinności, faktów od wartości, stanowiącej jeden z naczelných aksjomatów współczesnych doktryn etycznych i prawnych, obciążonej jednak szeregiem nieporozumień i niejasności. Ten dualizm bytu i powinności, krytykowany przez Fullera, wyjaśniany jest przynajmniej trojako. Wyjaśnienie ontologiczne przeciwstawienia bytu i powinności oznacza uznawanie dwóch odrębnych typów rzeczywistości - empirycznej (świata przyrody) i nieempirycznej (świata wartości). Według wyjaśnienia logicznego, oceny i normy nie wywodzą się na drodze rozumowania logicznego ze zdań orzekających i nie podlegają ocenie ze względu na prawdę lub fałsz. Wyjaśnienie gnozeologiczne dowodzi, że w inny sposób poznajemy byt, a w inny powinność². Fuller nie przyjmuje ontologicznej i gnozeologicznej rozdzielności bytu od powinności, przyznaje naukową wartość wyjaśnienia logicznego tej rozdzielności, ale nie aprobejuje go w swojej doktrynie.

Opowiadając się za dychotomicznym podziałem doktryn prawnych na prawnonaturalne i pozytywistyczne, Fuller przyjmuje fałszywe historyczne założenie, że cechą znamioną wszystkich doktryn prawa natury jest zasada nierozdzielności bytu od powinności, podczas gdy doktryny pozytywizmu prawniczego uznają tę dychotomię³. W swojej doktrynie przy pomocy kategorii celu stara się uzasadnić sensowność idei nierozdzielności bytu od powinności, faktów od wartości, i środków od celów w zakresie moralności i prawa⁴. Taki dychotomiczny podział doktryn prawnych jest błędnym uproszczeniem, nie uwzględniającym *tertium datur*, tzn. nieprawnonaturalnych i niepozytywistycznych doktryn prawnych. Można zatem dokonać tutaj poprawnego podziału dychotomicznego jedynie na kierunki prawnonaturalne i inne (nieprawnonaturalne). Nadto przypisywanie wszystkim doktrynom prawa natury idei nierozdzielności bytu i powinności jest dowodem słabym

2 J. Wróblewski, *Krytyka normatywistycznej teorii państwa i prawa Hansa Kelsena*, Warszawa 1955, s. 36.

3 L.L. Fuller, *The Law in Quest of Itself*, Chicago 1940, s. 5 i 103.

4 L.L. Fuller, *Human Purpose and Natural Law*, „Natural Law Forum” 1958, nr 3, s. 68 i n.

znajomości historii doktryn prawa natury i nie ma zastosowania do większości współczesnych doktryn tego prawa⁵.

Całość rozważań Fullera na temat prawa natury skupia się wokół kilku centralnych zagadnień: pojęcia porządku społecznego, postulatów „dobrego” porządku prawnego, relacji porządku prawnego i porządku społecznego .

PORZĄDEK SPOŁECZNY

W świetle tej doktryny formy porządku społecznego w tego rodzaju dziedzinach, jak zwłaszcza życie polityczne i ekonomiczne, nie są jedynie środkami umożliwiającymi osiągnięcie pewnych celów społecznych. Mają one wewnętrzną wartość etyczną, konstytuującą ich normatywny charakter w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, normy porządku społecznego, będące rezultatem ludzkiej aktywności w tych dziedzinach, oddziałują zwrotnie na ich twórców. Ludzie tylko na pozór swobodnie ustanawiają „zupełnie” nowe formy porządku społecznego, ponieważ utrwalone wcześniej formy tego porządku ograniczają ich inwencję do pewnych ogólnych ram organizacyjnych. Po drugie, w utrwalonych formach porządku społecznego zawarta jest „moralność wewnętrzna” (*internal morality*), określona przez Fullera także jako „prawo natury porządku społecznego” (*natural laws of social order*)⁶, a w odniesieniu do porządku prawnego jako „proceduralne prawo natury” (*procedural natural law*).

Prawa natury porządku społecznego to pewne konieczności, które muszą być uwzględnione w określonych dziedzinach stosunków międzyludzkich, jeśli te ostatnie mają odpowiadać wymaganiom dobra, słuszności i sprawiedliwości tak w sensie etycznym, jak i prawnym⁷. Prawnonaturalny charakter praw porządku społecznego opiera się na konsekwentnie utrzymanej przez Fullera zasadzie nieoddzielania faktów od wartości w zjawiskach prawnych. W przypadku porządku prawnego przyjmuje on tożsamość „porządku” i „dobrego porządku” społecznego, ponieważ wszelkie uporządkowanie, charakterystyczne w szczególności dla różnych postaci porządku społecznego, zakłada jego związek z wartością dobra w większym

5 Por. M. Szyszkowska, *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970, s. 101.

6 L.L. Fuller, *The Morality of Law*, New Haven-London 1964, s. 96.

7 L.L. Fuller, *American Legal Philosophy at Mid-Century*, „Journal of Legal Education” 1954, nr 6, s. 473 i n.

stopniu, niż ze złem. Według Fullera „samo pojęcie porządku zawiera coś, co może być nazwane moralnym elementem” albo „moralnością porządku”. Twierdzenie to obejmuje swoim zasięgiem różne rodzaje porządku, łącznie z porządkiem prawnym, ponieważ „prawo rozumiane jako porządek ma swoją wewnętrzną moralność”⁸.

Genezę porządku społecznego wyjaśnia Fuller koniecznością występowania elementarnych wymogów zachowania ludzkiego, niezbędnych dla utrzymania spistości społeczeństwa. Na porządek społeczny składają się „naturalne prawa porządku społecznego” albo „naturalne zasady stanowiące podstawy życia grupowego”. „Zasady” te albo „prawa” występują stale i w każdym społeczeństwie, mimo że przybierają różne konkretne formy w określonych warunkach historycznych. Nierozróżnianie tej stałości występowania od koniecznych form przejawiania się tych „zasad” albo „praw” było, zdaniem Fullera, jedną ze słabych stron wcześniejszych doktryn prawa natury⁹.

Koncepcja porządku społecznego sformułowana przez Fullera spotkała się z sarkastyczną, ale celną, oceną K. Opałka i J. Wróblewskiego. Zdaniem tych autorów teza o wartości wewnętrznej („moralności wewnętrznej”) wszelkiego porządku społecznego jest swego rodzaju aksjomatem ontologiczno-aksjologicznym, obarczonym niejasnością i niekonsekwencją. Jego niejasność polega na tym, że skoro każdy rodzaj porządku społecznego ze swej istoty ma wartość dobra dostrzegalną „z zewnątrz”, to rodzi się pytanie o potrzebę jego oceny także „od wewnątrz”, z punktu widzenia moralności wewnętrznej. Jego niekonsekwencja natomiast polega na tym, że „jakiś porządek mający *ex hypothesi* wewnętrzną wartość dodatnią może być oceniony jako zły ze względu na owe >oceny wewnętrzne<. jeżeli więc pominąć tę tajemniczą sprawę wartości wewnętrznej wszelkiego porządku, to dojdziemy do nie kwestionowanej przez nikogo tezy, że każdy porządek może być oceniany i to z różnych punktów widzenia, ujęcie takie oddziela jednak poznanie i ocenianie, co eunomia właśnie odrzuca”¹⁰.

8 L.L. Fuller, *Positivism and Fidelity of Law - A Reply to Professor Hart*, „Harvard Law Review” 1958, nr 31, s. 636.

9 L.L. Fuller, *Reason and Fiat in Case Law*, „Harvard Law Review” 1946, nr 39, s. 386 i n.

10 K. Opałek, J. Wróblewski, *Współczesna teoria i socjologia prawa w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 1963, s. 75 i n.

PROCEDURALNE PRAWO NATURY

Budzi także wątpliwości kwestia statusu filozoficznego zasad, składających się w doktrynie Fullera na formę porządku społecznego. Do dwóch spotykanych w tym zakresie rozwiązań - uznawania ich za fakt społeczny albo za wartość aprobowaną *a priori*, Fuller dodaje trzecie rozwiązanie, polegające na nierozłącznym „pomieszaniu” faktów i wartości w zjawiskach prawnych. Z tego też powodu świadomie podkreśla on nierozdzielność wartości i norm zasadniczych z wartościami i normami instrumentalnymi. Widać to bardzo wyraźnie właśnie na przykładzie proceduralnego prawa natury. W przekonaniu autora prawo to zawiera określone materialne wartości etyczne, znamienne głównie dla materialnego prawa natury, oraz treści formalno-proceduralne jako właściwy etycznie środek realizacji celów zawartych w tym prawie materialnym. Porządek prawny jest szczególną postacią porządku społecznego, opartą na postulatach proceduralnego prawa natury, zwane go też przez Fullera „wewnętrzną moralnością prawa” (*the inner morality of law*), „zasadami legalności” (*principles of legality*) i „moralnością prawa” (*legal morality*)¹¹. Proceduralne prawo natury jest nierozłącznie związane z każdym porządkiem prawnym, możliwym do określenia na zasadzie ludzkiego rozumowania. Składa się na nie zespół minimalnych wymogów - postulatów proceduralnego prawa natury, niezbędnych aby można było mówić nie tylko o formalnej poprawności systemu prawa, ale i zgodności porządku prawnego z moralnością.

W *The Morality of Law*, zmierzając do pozytywnego sformułowania postulatów proceduralnego prawa natury, których istnienie w systemie prawa przesądza o „moralności wewnętrznej” tego systemu i porządku prawnego, Fuller formułuje je najpierw w sposób negatywny. Postulaty te zawiera żartobliwa opowieść o nieudanych poczynaniach legislacyjnych wymagowanego króla Rexa. Otóż król ten w toku sprawowania swojej władzy popełnił kolejno osiem błędów. Były one następujące: 1) zupełny brak sformułowania zasad prawnych, 2) brak informacji o treści prawa, 3) nadużycie retrospektywnego działania prawa, 4) niezrozumiałość prawa, 5) sprzeczności wewnętrzne w prawie, 6) niemożliwość spełnienia wymogów prawa przez podległych temu prawu, 7) zbyt częste zmiany prawa, 8) niezgodność pomiędzy prawem pozytywnym a faktycznym jego stosowaniem¹². Fuller sądził, że można z powodzeniem stanowić prawo i liczyć na skuteczne jego działanie, jeśli uniknie się błędów króla Rexa, co można osiągnąć działając wręcz przeciwnie do

11 L.L. Fuller, *The Morality...*, s. 34-41.

12 *Ibidem*, s. 96 i n.

jego poczynań. W ten sposób formułuje on osiem postulatów pozytywnych proceduralnego prawa natury: ogólności, promulgacji, prospektywności, jasności, niesprzeczności, możliwości realizacji, stabilności i zgodności¹³.

Postulat ogólności głosi, że dla istnienia systemu prawa „muszą istnieć reguły o charakterze abstrakcyjnym”. Powinny one być zgodne w swej treści z elementarnymi celami społecznymi (materialnym prawem natury). Reguły te, mimo swej ogólności, powinny być tak jasno sformułowane, aby ludzie prawa podlegli mogli wiedzieć, czego się w określonej sytuacji od nich oczekuje. Z jednej strony z postulatem ogólności kłócą się usiłowania uczynienia z prawa źródła bezpośrednich rozwiązań bardzo szczegółowych stosunków społecznych, z drugiej zaś strony zupełnym zaprzeczeniem tego postulatu jest podejmowanie wszystkich ważnych społecznie decyzji *ad hoc*, bez odwoływania się do chociażby nawet najogólniejszych podstaw prawnych.

Postulat promulgacji nakazuje, aby poinformować podległych prawu o treści tego prawa. Fuller zaznacza, że chodzi mu nie o promulgację w techniczno-prawnym sensie tego określenia, ale o ogłoszenie treści reguł prawnych, tak aby bez względu na formę była ona dostępna adresatowi. Twierdzi, że nieuzasadnione są poglądy podtrzymujące konieczność znajomości prawa przez wszystkich jego potencjalnych adresatów. Chodzi tutaj bowiem o to, aby prawo było dostępne adresatowi zawsze wtedy, kiedy pragnie on zasięgnąć informacji o jego treści. Zdaniem Fullera, ludzie czerpią wiedzę o treści prawa nie tyle z bezpośredniej lektury tekstów prawnych, ile z obserwacji zachowania się innych osób. System prawa nie istnieje jednak, gdy treść jego reguł pozostaje dla nich w tajemnicy.

Postulat prospektywności wskazuje, że reguły prawne ze swej istoty skierowane są w przyszłość, należy więc unikać takich sytuacji, w których prawo obejmuje swym obowiązywaniem przeszłość. Fuller ocenia negatywnie reguły o charakterze retroakcyjnym dowodząc, że mogą one występować tylko wyjątkowo, i to w związku z regułami o charakterze prospektywnym. Pojęcie reguł retroakcyjnych pojmuje on szeroko, dlatego nawet decyzję interpretacyjną uznaje za „retrospektywne ustawodawstwo”. Przyjmuje on, że nie ma systemu prawnego, jeśli wszystkie jego reguły są retroakcyjne.

Postulat jasności wymaga, aby prawo było zrozumiałe dla tych, którzy mają je stosować i przestrzegać. Postulat ten jest dla Fullera jednym z najbardziej istotnych

13 *Ibidem*, s. 46- 91.

składników legalności. Z postulatem jasności nie kłócą się klauzule generalne w prawie. Oczywistość tego postulatu nie może zacierać faktu, że „prawo jasne” musi być zrelatywizowane do poziomu świadomości adresata prawa. Nadto w procesie interpretacji prawa „jasność” prawa podlega subiektywnej ocenie, a w związku z tym oczywistość tego postulatu w niczym nie przesądza losów tekstów „jasnych” dla ustawodawcy, w praktyce wykładni i stosowania prawa. Fuller przyjmuje, że nie ma systemu prawa wtedy, kiedy wszystkie jego reguły dla wszystkich adresatów są niezrozumiałe.

Postulat niesprzeczności zaleca tak formułować reguły prawa, aby nie popadały one ze sobą we wzajemne sprzeczności. Fuller dostrzega, że czasem trudno jest stwierdzić stosunek sprzeczności między określonymi regułami prawa. Potrzebę niesprzeczności reguł prawnych uzasadnia elementarnymi wymogami skuteczności działania prawa. Nie ma systemu prawa, twierdzi Fuller, gdy zbyt liczne jego normy popadają we wzajemne sprzeczności.

Postulat możliwości realizacji głosi, że prawo powinno wymagać od swoich adresatów tylko tego, co są w stanie wykonać. Wyrażając to inaczej - prawo nie powinno żądać niemożliwego. Fuller dostrzega, że jest to postulat oczywisty, ale jednocześnie wskazuje na praktyczne trudności, związane z rozgraniczeniem „niemożliwości” od „skrajnej trudności”. Jego zdaniem, nie można mówić o istnieniu systemu prawa, gdy składa się ono z wymagań rzeczy niemożliwych.

Postulat stabilności brzmi następująco: „prawa nie powinny być zmieniane zbyt często”. Zbyt częste zmiany nie utrwalonego jeszcze w świadomości prawa powodują, że obywatele nie podporządkowują swoich zachowań jego nakazom i zakazom. Fuller zwraca uwagę, że postulat ten trudno sprecyzować i szerzej rozwinąć, a także wyrazić w określonym rodzaju aktu normatywnego tak, aby posiadał moc obowiązującą. Utrzymuje on, że trudno mówić o istnieniu systemu prawa, gdy reguły prawa są często zmieniane.

Postulat zgodności podkreśla potrzebę przyjmowania przez organy państwowe za podstawę swej działalności obowiązujących reguł prawa. Zdaniem Fullera, postulat ten jest najbardziej złożonym wymogiem proceduralnego prawa natury, a „najbardziej subtelnym” jego elementem jest problematyka wykładni. Zagadnienie wykładni zajmuje „centralną pozycję” nie tylko w ramach postulatu zgodności, ale i w ramach całej problematyki proceduralnego prawa natury.

Charakteryzując związek systemu prawa z poszczególnymi postulatami proceduralnego prawa natury, Fuller stwierdza, że „całkowity brak uwzględnienia któregoś z tych ośmiu postulatów nie stworzy po prostu złego systemu prawa, stworzy

coś, czego w ogóle nie będzie można nazwać systemem prawnym”¹⁴. Dla Fullera istnienie systemu prawa jest tożsame z istnieniem „dobrego” systemu prawa. Postulaty proceduralnego prawa natury, charakteryzujące idealny model systemu prawa, są dla niego miarami wartości etycznej systemu prawa. Przy określaniu, czy system prawa istnieje, czy też nie, a jeśli istnieje, to do jakiego stopnia przejawia się on w faktycznym porządku prawnym, należy posługiwać się poszczególnymi postulatami proceduralnego prawa natury.

„DOBRY” SYSTEM PRAWA

Stanowienie „dobrego” systemu prawa, warunkującego „dobre” funkcjonowanie porządku prawnego, określa on terminem „legalność” (*legality*) i uznaje je za trudną „sztukę praktyczną”. Tak rozumiana legalność powinna uwzględniać pięć zasad właściwego rozumienia interakcji postulatów proceduralnego prawa natury w procesie stanowienia systemu prawa i funkcjonowania porządku prawnego¹⁵.

Po pierwsze, postulaty proceduralnego prawa natury zakładają określone rozumienie terminu „prawo pozytywne”. Chodzi o takie jego rozumienie, które nie obejmuje jakiegokolwiek oficjalnego aktu ciała prawodawczego, ale akty dotyczące doniosłych społecznie materii prawodawczych. Ale nawet w doniosłych społecznie kwestiach odstępstwo od określonego postulatu proceduralnego prawa natury może okazać się niekiedy zasadne, jak np. w przypadku braku promulgacji prawa dotyczącego środków finansowych na badania związane z nowymi, osłoniętymi tajemnicą, środkami militarnymi.

Po drugie, naruszenie postulatów proceduralnego prawa natury wykazuje tendencję do działania kumulatywnego. Oto niezachowanie postulatów jasności, niesprzeczności, czy też promulgacji może powodować retroaktywne działanie prawa pozytywnego. Mało owocna jest promulgacja prawa pozytywnego - zaznajomienie społeczeństwa z jego treścią - jeśli jest ono nadmiernie często zmieniane. Brak troski przy uwzględnianiu postulatu możliwości przestrzegania prawa pozytywnego może prowadzić do działań dyskretnych, które z kolei naruszać mogą postulat zgodności działania organów z obowiązującymi regułami prawa pozytywnego.

Po trzecie, postulaty promulgacji i prospektywności wiążą się ściśle z poziomem świadomości moralnej, a zwłaszcza z przekonaniem określonego społeczeń-

14 *Ibidem*, s. 39.

15 *Ibidem*, s. 91 i n.

stwa. Związek ten polega na tym, że im pełniejsza zgodność treści prawa pozytywnego z przekonaniem moralnym społeczeństwa, tym mniejsza potrzeba szerokiego upowszechniania znajomości jego treści, a nawet promulgacji prawa pozytywnego. W tej samej sytuacji zbędne jest akcentowanie postulatu prospektywnego działania prawa pozytywnego, gdyż zakłada się, że już w przeszłości zgodność działania społeczeństwa z prawem pozytywnym wynikała z jego przekonania moralnego, a to eliminuje potrzebę retroaktywnego działania prawa pozytywnego.

Po czwarte, praktyczne stosowanie ośmiu postulatów proceduralnego prawa natury nie ma w sobie nic z „sakralnych nakazów absolutnego ich przestrzegania”. Oto niekiedy występuje potrzeba łącznego ich stosowania. W innych przypadkach pokrywają się one i jest możliwa redukcja ich liczby. Jeszcze innym razem powinny być one uzupełnione i zestawione w sposób adekwatny do sytuacji. Znaczenie i hierarchia poszczególnych ośmiu postulatów proceduralnego prawa natury zależy od rodzaju gałęzi prawa pozytywnego, a w jej ramach od rodzaju reguł prawnych, których dotyczy.

Po piąte, w normalnej sytuacji społecznej nie można kategorycznie stwierdzić istnienia w pełni albo zupełnego braku systemu prawnego. Zdaniem Fullera, należałoby tu raczej mówić o „stopniu istnienia systemu prawnego”. Przy czym uważa on za szczególnie trudne ustalenie granicy, po której przekroczeniu brak uwzględnienia postulatów proceduralnych prawa natury powoduje, że nie mamy już do czynienia z systemem prawa. „Praktyczna sztuka” stosowania tych postulatów i zachowywania równowagi pomiędzy nimi jest bardzo skomplikowanym przedsięwzięciem. Fuller rozróżnia proceduralne prawa natury (wewnętrzna moralność prawa) i materialne prawa natury (zewnętrzna moralność prawa), które ujmuje jako postulaty ochrony życia ludzkiego, celowości działania w warunkach wolności, komunikowania się ludzi i przestrzegania elementarnych zasad współżycia obowiązujących w określonych grupach społecznych. Związki pomiędzy tymi dwoma rodzajami prawa natury w jego doktrynie polegają na tym, że proceduralne prawo natury może być używane do rozmaitych celów, o ile nie narusza ono tych postulatów, które zawiera materialne prawo natury. W tym sensie Fuller mówiąc o proceduralnym prawie natury, rozważa je jako właściwy środek realizacji celów zawartych w materialnym prawie natury. Z kolei materialne prawo natury nie ma też w pełni samodzielnego charakteru, ponieważ jego oddziaływanie uwarunkowane jest przestrzeganiem postulatów proceduralnego prawa natury.

Autor ten określa związek prawa pozytywnego z prawem natury w celu ustalenia, czy oba rodzaje prawa natury - proceduralne i materialne - mogą stanowić kryteria moralnej oceny prawa pozytywnego. Stwierdzając, że zarówno moralność we-

wewnętrzna, jak i moralność zewnętrzna stanowią takie kryteria, wiąże on prawo pozytywne z prawem natury. Moralność zewnętrzna prawa albo materialne prawo natury jest wskazaniem najważniejszych i najogólniejszych celów naczelných, które powinny przyświecać wszelkiej działalności opartej na prawie pozytywnym. Szczegółowe określenie uniwersalnego katalogu wszystkich celów naczelných uznaje Fuller za zadanie niewykonalne i zbędne, dlatego też rozważania na temat materialnego prawa natury zajmują w jego doktrynie drugorzędne miejsce. Natomiast pierwszorzędne dla niego proceduralne prawo natury, albo wewnętrzna moralność prawa, ma wskazywać, jak powinien być ustanowiony i stosowany system reguł prawnych, aby „mógł być skuteczny i jednocześnie pozostawać tym, za co się podaje”¹⁶.

Wiele pytań rodzi zagadnienie stosunku pomiędzy prawem pozytywnym a moralnością prawa. Krytycy doktryny Fullera stwierdzają, że to, co nazywa on moralnością, nie zasługuje na taką nazwę. Ich zdaniem Fuller nie udowodnił, że różne rodzaje wypowiedzi na temat prawa pozytywnego zależne są od ocen moralnych. H.L.A. Hart sądził na przykład, że określenie legalności poprzez „moralność wewnętrzną” zaciera różnice pomiędzy celowością i ocenami celów naczelných, którymi zajmuje się etyka w jej różnych formach¹⁷. Przeczy on także istnieniu powiązań pomiędzy legalnością i „moralnością wewnętrzną”, ponieważ prawo pozytywne nie zawsze odwołuje się do leżących poza nim celów etycznych. Ronald Dworkin zauważył bardzo trafnie, że Fuller dość dziwnie pojmuje pojęcie „moralności”. Gdybyśmy nawet świadomie naruszyli jeden z postulatów moralności wewnętrznej - stwierdza on - to wcale nie odczuwalibyśmy, że wykraczamy przeciwko moralności. Mogłoby się jedynie wydawać, że popełniamy jakiś błąd proceduralny czy metodologiczny. To bowiem, że jakieś prawo pozytywne jest np. niejasne, sprzeczne czy nazbyt ogólne, nie czyni go ani moralnym, ani niemoralnym. Prawo pozytywne nabiera moralnego znaczenia dopiero w zależności od jego celów i sposobów zastosowania¹⁸.

MIEJSCE DOKTRYNY

W ramach współczesnych doktryn prawa natury, określaných też jako dynamiczne, wyodrębnia się doktryny prawa natury o zmiennej treści jako poglądy zawie-

16 L.L. Fuller, *Morality...*, s. 97.

17 H.L.A. Hart, recenzja książki L.L. Fullera *The Morality of Law*, „Harvard Law Review” 1965, s. 1285 i n.

18 R. Dworkin, *The Morality of Law*, „Villanova Law Review” 1965, s. 631 i n.

rające formalne kryteria abstrakcyjne i doktryny proceduralnego prawa natury jako poglądy określające reguły stanowienia, stosowania i wykładni prawa pozytywnego, będące przejawem zastosowania idei prawa natury o zmiennej treści do zjawisk prawnych. O ile klasyczne doktryny prawa natury były absolutystyczne zarówno w zakresie treści, jak i formy prawa natury, o tyle współczesne doktryny tego prawa w zasadzie rezygnując z absolutystycznych treści nie rezygnują z absolutystycznych jego form, opartych na dążeniu do uwzględniania naukowych kryteriów prawdy obiektywnej. Doktryna Fullera należy przede wszystkim do współczesnych doktryn prawa natury, ale nawiązuje również do jego doktryn klasycznych. Konstruując prawniczą wersję prawa natury o zmiennej treści - proceduralne prawo natury, poszukuje on, zgodnie z wieloma współczesnymi doktrynami prawa natury, formalnych i abstrakcyjnych postulatów, którym miałoby odpowiadać prawo pozytywne. Nie przesądzając o konkretnej treści, jaką będą zawierać te postulaty, Fuller pragnie nadać im absolutną moc, powołując dla uzasadnienia ich rzekomej obiektywności elementy wiedzy zaczerpniętej z różnych nauk. Wyzbyte jednoznacznej i konkretnej treści jego postulaty proceduralnego prawa natury spełniają rolę nie tyle określonych reguł prawnych, ile swoistych formuł metodologicznych.

Jest rzeczą interesującą, że aczkolwiek przyjmuje on za źródło tych postulatów naturę porządku społecznego i prawnego, to jednakże rozum ludzki odgrywa dla niego rolę ostatecznego ich źródła, ponieważ jest w stanie je odkrywać nawet w przypadku braku jakichkolwiek ukształtowanych form porządku społecznego i prawnego. Ta bliska współczesnym doktrynom prawa natury idea nakazuje mu traktować poszukiwanie prawa natury w naturze (*sensie*) porządku społecznego i prawnego jako szczególnej postaci uprzedmiotowienia stosunku człowieka do wartości idealnych. Z kolei wiąże on prawo natury z naturą człowieka o tyle, o ile w przedmiotach kultury - porządku społecznym i prawnym - obiektywizuje się indywidualność ludzka, przyjmowana przez niego za istotny element natury człowieka i wynikającego z niej materialnego prawa natury.

O ile koncepcja materialnego prawa natury, w ujęciu Fullera, jest dowodem ścisłego związku prawa natury z absolutyzmem w teorii prawnonaturalnej, o tyle jego koncepcja proceduralnego prawa natury potwierdza niemożliwość zupełnego z nim zerwania. Jej absolutyzm musi się zaznaczyć w dążeniu do znalezienia uniwersalnie ważnych form, wyrażonych w postaci postulatów proceduralnego prawa natury. Postulaty te, ujmowane na wzór pustych wewnątrznie form, zdolne są oczywiście pomieścić w sobie bardzo różną konkretną treść prawną i tu zaznacza się relatywizm tej koncepcji Fullera, którą w tym *sensie* należy zaliczyć także do relatywistycznych doktryn prawa natury. Ale zgodność jego koncepcji z relatywistycz-

nymi doktrynami prawa natury nie jest pełna. Z jednej strony przyjmuje on założenia tych doktryn w zakresie relatywizmu aksjologicznego treści norm i istnienia formalnych obiektywnych kryteriów sprawiedliwości norm niezrelatywizowanych (abstrakcyjnie pojmowanego prawa pozytywnego) w postaci postulatów proceduralnego prawa natury. Z drugiej jednak strony, w odróżnieniu od innych relatywistycznych doktryn prawa natury, opowiada się on za nierozdzielnym związkiem prawa pozytywnego jako formy bytu z prawem natury jako postacią powinności i w ten sposób przeciwstawia się kantowskiej tezie wszystkich innych relatywistycznych doktryn prawa natury o dualizmie bytu i powinności. Odrębność ta przesądza o oryginalności doktryny Fullera podejmującego (aczkolwiek bez powodzenia) nie rozwiązany dotychczas zadowalająco problem logicznego przechodzenia od wypowiedzi o faktach do wypowiedzi o wartościach.

Fuller, łącząc w swej doktrynie materialne prawo natury z proceduralnym, zmierza do przezwyciężenia dylematu pomiędzy absolutyzmem i relatywizmem w prawoznawstwie i etyce. Opowiadając się jednocześnie za prawem natury i odrzuceniem pozytywizmu prawniczego, widzi trudności wynikające ze zbyt jednostronnie - materialnie bądź formalnie - ujmowanego prawa natury. Jednostronność klasycznych doktryn prawa natury polegała na absolutyzowaniu relatywnych treści, zaś jednostronność współczesnych doktryn tego prawa wynika z absolutyzowania jałowych treściowo form, mogących w gruncie rzeczy służyć wszelakim celom, ponieważ normy formalne odznaczają się uniwersalną przydatnością perswazyjną. Fuller, w celu uniknięcia indyferentności etycznej właściwej relatywistycznym doktrynom prawa natury, relatywizm ten ogranicza przez pewne absolutystyczne minimum treści substancjalnych zawartych w jego koncepcji materialnego prawa natury.

Można jednak powiedzieć, że Fuller w większym stopniu akcentuje relatywizm niż absolutyzm, ponieważ główną uwagę koncentruje na sformułowaniu możliwie wyczerpującego katalogu relatywnych treściowo postulatów proceduralnego prawa natury i świadomie poprzestaje na elementarnym zestawie wartości, składających się na materialne prawo natury. W swej koncepcji materialnego prawa natury poszukuje on takiego minimum absolutnych wartości, którym przyporządkowane być powinny wszystkie treści nadawane nie obojętnym etycznie według niego formom - postuatom proceduralnego prawa natury, nie zawierającym jednak w sobie powinności ochrony życia ludzkiego. Jego zdaniem to substancjalne minimum absolutystyczne, polegające na podporządkowaniu wszelkich treści prawnych ochronie wartości naczelnej - racjonalnie i celowo ukierunkowane-

go życia ludzkiego, pozwala mu ustrzec się przed indyferentyzmem etycznym innych relatywistycznych doktryn prawa natury.

W tym sensie Fuller znajdując w racjonalnym i celowo ukierunkowanym działaniu ludzkim naturalne, absolutystyczne punkty wyjścia, stara się dojść na drodze relatywistycznego w treści proceduralnego prawa natury do absolutystycznych punktów dojścia - kategorycznego nakazu ochrony życia ludzkiego. Przewaga treści relatywistycznych w doktrynie Fullera nie uwalnia jej jednak od słabości. Przede wszystkim wszelkie relatywistyczne koncepcje prawa natury o zmiennej treści nie regulują w gruncie rzeczy żadnego zachowania. Ich przyjęcie rodzi permanentną trudność każdorazowego ustalania treści prawa odpowiadającego zawartym w nich trwałym formalnym kryteriom¹⁹. Podtrzymywanie koncepcji trwałej formy przy zmiennej treści jest więc „nieśmiałym” aprobowaniem koncepcji absolutystycznych.

Rozróżnienie pomiędzy elementami treściowymi (substancjalnymi) i formalnymi (procesowymi) stwarza podstawę do podziału doktryn prawa natury na materialne i proceduralne. W świetle tego rozróżnienia materialne prawo natury definiuje wprost treści reguł i ocen zachowania ludzkiego, z wyjątkiem stosowania prawa pozytywnego, podczas gdy proceduralne prawo natury określa jedynie reguły stanowienia, stosowania i wykładni prawa pozytywnego. Trzeba zaznaczyć, że podział ten wprowadza pewne *novum* do historii prawniczych interpretacji doktryn prawa natury. Znajdujemy go w zasadzie dopiero w doktrynie Fullera, co nada je jej znamiona nowatorstwa i oryginalności. Należy jeszcze raz podkreślić, że rozróżnienie pomiędzy materialnym i proceduralnym prawem natury nie oznacza bynajmniej ich przeciwstawienia, lecz zakłada wzajemne więzi i oddziaływanie tych dwóch rodzajów prawa.

W intencji Fullera jego doktryna ma być doktryną empiryczną w sensie koncepcji, która z naukowej wiedzy o naturze człowieka i społeczeństwa wyprowadza określone normy postępowania, w odróżnieniu od doktryn nieempirycznych (spekulatywnych), w których własne przekonania autora przedstawiane są jako prawa natury. Należy stwierdzić, że wprawdzie autor stara się uwzględniać w swoich sformułowaniach niektóre osiągnięcia naukowe, ale czyni to na zasadzie intuicji, bez sprawdzenia wyników swoich osiągnięć w praktyce wymiaru sprawiedliwości i bez popierania ich udokumentowanymi wynikami badań empirycznych. Nie usuwa tej trudności unikanie przez niego słabości większości doktryn spekulatywnych, zmie-

19 M. Borucka-Arctowa, *Koncepcje „natury ludzkiej” a współczesne problemy oceny prawa*, „Etyka”, t. 6, s. 79 i n.

rzających do skrajnie pojmowanej konsekwencji naukowej. W rezultacie na doktrynach tych ciąży prawo odwrotnej proporcjonalności konsekwencji naukowej do przydatności praktycznej: im bardziej konsekwentnie rozwijana jest dana doktryna, tym mniej jest ona przydatna dla praktyki wymiaru sprawiedliwości. Jako zasadniczo niekonsekwentnie empiryczna doktryna Fullera unika jednak zupełnej dowolności postulatów, ponieważ opiera się na takich kardynalnych wartościach, których nie kwestionowała nigdy tradycja humanistyczna i prawnicza.

Fuller stara się nadać zarówno materialnemu, jak i proceduralnemu prawu natury sens normatywny. Treści normatywne tych dwóch wyróżnionych przez niego rodzajów prawa natury polegać mają na dostrzeganiu w prawie natury swoistych reguł zachowania ludzkiego, narzucających określone powinności etyczne na wzór powinności wynikających z prawa pozytywnego. Prawo pozytywne wyraża zarazem powinności prawnonaturalne, o ile uwzględnia adresowane do niego postulaty prawa natury. Ma to miejsce zwłaszcza w przypadku proceduralnego prawa natury, ale i natura ludzka jako źródło materialnego prawa natury stanowi dla Fullera swoistego rodzaju normę, którą powinien uwzględniać według niego każdy, kto zajmuje się prawem pozytywnym.

Doktryna Fullera należy do doktryn świeckich, ale nie zaprzeczył on wprost istnieniu Boga. Odrzucając neotomistyczną doktrynę prawa natury, podkreśla brak związku tej doktryny z rzeczywistością społeczną. „Co może neotomistyczna filozofia powiedzieć - pytał on - na temat takich kwestii, jak interpretacja ustaw, właściwa rola sądu albo pojmowania wolności i kontroli w naszym współczesnym kompleksowym społeczeństwie? Nie znajduje żadnych zwartych odpowiedzi w publikacjach zwolenników tej filozofii”²⁰. Fuller odrzuca objawienie, jako źródło prawa natury oraz autorytatywną wykładnię tego prawa przez papieża²¹. Wyjaśnia on przyczynę sięgania do objawienia jako źródła prawa natury nadmiernym żądaniem rozumu człowieka, przekraczającym zdolności ludzkie²².

Główna natomiast zasługa katolickich doktryn prawa natury polega, jego zdaniem, na wniesieniu humanitarnych treści do starożytnej etyki racjonalistycznej i jej rozwinięciu²³.

20 L.L. Fuller, Recenzja książki Reuschleina *Jurisprudence and its American Prophets*, „Loyola Review” 1951, nr 12, s. 531.

21 L.L. Fuller, *A Rejoinder to Professor Nagel*, „Natural Law Forum” 1958, nr 3, s. 84.

22 L.L. Fuller, *Anatomy of the Law*, London 1968, s. 118.

23 L.L. Fuller, *Positivism...*, s. 660.

Fuller pragnąłby widzieć swoją doktrynę wśród doktryn postępowych, a nawet rewolucyjnych w przeciwieństwie do doktryn konserwatywnych²⁴. Konkretyzacja tej jego deklaracji na gruncie amerykańskim ukazuje wszelkie ograniczenia rzekomo rewolucyjnej tej koncepcji. Nawet nieliczne bezpośrednio polityczne treści doktryny Fullera uzasadniają zaliczenie jej do doktryn konserwatywnych wobec amerykańskiej formy kapitalistycznego ustroju społecznego. Cały jego wysiłek twórczy zmierza bowiem do „doskonalenia” istniejących tam instytucji prawno-politycznych, ale nie do rewolucyjnego ich obalenia. Fuller należy więc do grona teoretyków podejmujących próbę utrzymania kapitalizmu, łagodzenia tarć i napięć w nim występujących, a to nie ma nic wspólnego z rewolucją w jakimkolwiek jej sensie, szczególnie zaś z rewolucją socjalistyczną.

Trzeba jednak podkreślić, że Fuller nie aprobuje każdej formy ustroju kapitalistycznego, lecz jedynie ustrój demokratyczno-liberalny. Jego doktryna jest zdecydowanie antyfaszystowska i antytotalitarna. Obrócona jest przeciwko pozytywizmowi prawniczemu jako doktrynie związanej, jego zdaniem, z nazizmem i totalitaryzmem. Stara się on dowieść, że pozytywizm prawniczy, wbrew własnym deklaracjom, nie jest bynajmniej neutralny politycznie, lecz przypomina postawę żołnierza słuchającego wojskowego rozkazu. W przekonaniu Fullera posłuszeństwo pozytywistów prawnych polityce nazistów było jedną z przyczyn załamania się niektórych europejskich demokracji burżuazyjnych i ich zejścia na grunt faszyzmu. Dla kontrastu podkreśla on duże znaczenie doktryny prawa natury w procesie wzmacniania ustroju demokratyczno-liberalnego.

Według Fullera prawo natury spełniać ma przede wszystkim funkcje pragmatyczną, być wyrazem dążenia do udoskonalenia a następnie utrwalenia instytucji konkretnego, aczkolwiek nie stwierdza tego wyraźnie, amerykańskiego prawa pozytywnego. O ile to udoskonalenie i utrwalenie, będące zarazem przejawem pragmatyzmu tej doktryny, ma przebiegać zgodnie z określonymi wartościami, o tyle tkwią w nim elementy idealne. Ideały zalecane przez Fullera odróżniają się od innych „nieosiągalnych ideałów” tym, że mają być „realne”, tzn. możliwe do osiągnięcia po spełnieniu określonych przez niego warunków obliczonych na ludzkie możliwości. W ten sposób stara się on pogodzić pragmatyczny charakter swojej doktryny z „idealnym” uzasadnieniem tego pragmatyzmu.

Pragmatyczna funkcja prawa natury spełnia się, według Fullera, za pośrednictwem prawa pozytywnego. We wszystkich doktrynach przyjmujących te dwa ro-

24 L.L. Fuller, *Anatomy...*, s. 118.

dzaje prawa, prawo natury i prawo pozytywne „potrzebują się wzajemnie”²⁵. Uzasadniając prawo pozytywne autorzy doktryn prawa natury stają się o tyle sługami ustalonego porządku społeczno-politycznego, o ile prawo pozytywne jest jego podstawą. W tym przypadku zaznacza się najwyraźniej konserwatywna funkcja prawa natury. Podważając prawo pozytywne w imię prawa natury pojmowanego jako ideał, do którego należy dążyć, teoretycy prawa natury realizują pewne „rewolucyjne” cele wobec istniejącej rzeczywistości społecznej. Z uwagi na te dwie funkcje prawa natury rozróżnia się trzy relacje prawa natury do prawa pozytywnego. W przypadku konserwatywnej jego funkcji prawu pozytywnemu przyznaje się pierwszeństwo przed prawem natury albo wskazuje się na wzajemność ich oddziaływania bez przyznawania prymatu któremukolwiek, jak to się zaznacza w doktrynie Fullera. Funkcja „rewolucyjna” prawa natury” występuje w tych doktrynach, które przyznają wyższość idealnego prawa natury nad sprzecznym z tym ideałem prawem pozytywnym.

Fuller przyjmując to drugie rozwiązanie traktuje prawo natury jako narzędzie modyfikacji prawa pozytywnego według wzorów zawartych w prawie natury. Ale jednocześnie podkreśla on, że prawo natury nie jest jakimś prawem wyższym wobec prawa pozytywnego, lecz nazywa je nawet „prawem niższym”. Określając funkcję prawa natury w stosunku do prawa pozytywnego wskazuje też na jego usługowy charakter. W wypadku istnienia na przykład luk w prawie pozytywnym prawo natury pomaga je wypełnić oraz korygować jego braki i niedostatki. W tym sensie traktuje on prawo natury jako pomocnicze źródło prawa pozytywnego, rozszerzające niejako oficjalne, państwowe źródła tego prawa. Warto także zaznaczyć, że struktura formalna wyzbytego w zasadzie jednoznacznej treści proceduralnego prawa natury pozwala dość łatwo bronić aktualnych układów społeczno-politycznych w miarę elastycznie adaptować je do zmieniających się układów sił społecznych.

25 H.D. Schelauske, *Naturrechtsdiskussion in Deutschland*, Köln 1958, s. 351.

Wybrana literatura

- Ambrosetti G.: *Diritto naturale cristiano. Profili di metodo, di storia e di teoria*, Roma 1970.
- Aquilanti F.: *Filosofia del diritto*, Roma 1916
- Bautro E.: *Wstęp do dziejów filozofii prawa i państwa*, Lwów 1936.
- Bill A.: *La morale et la loi dans la philosophie antique*, Strasbourg 1929.
- Borucka Arctowa M. : *Prawo natury jako ideologia antyfeudalna*, Warszawa 1957.
- Brown B.: F.: *The Natural Law Reader*, New York 1960.
- Cairns H.: *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, Baltimore 1950.
- Charmont J.: *La renaissance du droit naturel*, Paris 1919.
- Chroust A.H.: *The Philosophy of Law from St. Augustine to St. Thomas Aquinas*, Notre Dame 1956.
- David P.: *Osnownyje prawowyje sistemi sowriemiennosti*, Moskwa 1967.
- Del Vecchio G.: *Lezioni de la filosofia del diritto*, Roma 1930.
- Eikema H.H.J. van: *Major Trends in the History of Legal Philosophy*, Amsterdam 1979.
- Emge C.A.: *Geschichte der Rechtsphilosophie*, 1931.
- Eterovich F.H.: *Approaches to Natural Law from Plato to Kant*, New York 1972.
- Filozofia prawa a tworzenie i stanowienie prawa*, Katowice 1992.
- Flückiger F.: *Geschichte des Naturrechts*, Zollikon-Zürich 1954.
- Friedrich C.J.: *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, Chicago 1958.
- Gautiérrez G.I.: *Ius naturae*, Valladolid 1954
- Haines C.G.: *The Revival of Natural Law Concepts*, Cambridge 1930.
- Jarra E.: *Historia filozofii prawa*, Warszawa 1923.
- Kohler J.: *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, 1923.
- Krapiec M.A.: *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975.

- Lande J.: *Historia filozofii prawa*, Kraków 1931.
- Lang W., Wróblewski J.: *Współczesna filozofia i teoria prawa w USA*, Warszawa 1986.
- Luno Pena E.: *Historia de la filosofia del derecho*, Barcelona 1955.
- Münzel K.: *Recht und Gerechtigkeit*, München 1965.
- Martyniak Cz.: *Filozofia prawa*, Lwów 1939.
- Montemayor G. de: *Storia del diritto naturale*, Milano 1911.
- Mycielski A.: *Historia filozofii prawa*, Wrocław 1947.
- Nowotny J.: *Historia filozofii prawa*, Lwów 1932.
- Opalek K., Wróblewski J.: *Współczesna teoria i socjologia prawa w Stanach Zjednoczonych*, Warszawa 1963.
- Piowarczyk J.: *Katolicka etyka społeczna*, Londyn 1960.
- Pound R.: *Interpretations of Legal History*, Cambridge Mass. 1967.
- Radbruch G.: *Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1956.
- Reinhold J.: *W poszukiwaniu słusznego prawa*, Kraków 1911.
- Rommen H.: *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, München 1936.
- Rommen H.: *The Natural Law*, London 1948
- Sauter J.: *Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie*, Wien 1936.
- Schelauske H.D.: *Naturrechtsdiskussion in Deutschland 1945-1965*, Köln 1968.
- Seidler G.L.: *Doktryny prawne imperializmu*, wyd. III Lublin 1979.
- Sertillanges A.D.: *La philosophie des lois*, Paris 1946.
- Siches L.: *Panorama del pensamiento juridico el siglo XX*, Mexico 1963.
- Stammler R.: *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, Berlin 1922.
- Strauss L.: *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969.
- Strzeszewski Cz.: *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978.
- Szyszkowska M.: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970.
- Szyszkowska M.: *Teorie prawa natury XX wieku w Polsce*, Warszawa 1982.

Tokarczyk R.A.: *Prawa wierne naturze*, Lublin 1981

Tokarczyk R.A.: *Wykłady z filozofii prawa*, Lublin 1994.

Tokarczyk R.A.: *Filozofia prawa. W perspektywie prawa natury*, wyd. V, Białystok 1998.

Verdross A.: *Statisches und dynamisches Naturrecht*, Freiburg 1971.

Villey M.: *Leçon d'histoire de la philosophie du droit*, Paris 1957.

Wańkiewicz H.: *Historia filozofii prawa*, Lublin 1960.

Welzel H.: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1962.

Wolff E.: *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, Tübingen 1963.

Wright B. F.: *American Interpretations of Natural Law*, Cambridge Mass. 1931.

Wykaz osób

- Abraham*, bibl. 148, 149, 166
Adam, bibl. 125, 133, 216
Adams John 232
Adams Samuel 232
Adamson-Hoebel E. 19,
d'Ailly Piotr 178
Ajschylos 37
Albert Wielki 137
Alberti Valentin 225
Aleksander Wielki 59, 73, 83
Alkidamas Z Elei 46, 56
Allah 30
Ambrosetti Giovanni 325
Anaksagoras 46
Antypater Antyfon 52, 53, 54, 55, 56,
110, 111,
Antyfon 52, 53, 54, 55
Antygona, lit. 38
Aquilanti F. 325
Archelaos 46
Archimedes 225
Arnim 80
Arystoteles 15, 46, 59, 60, 61, 62, 63,
64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 85, 96, 105,
137, 138, 144, 145, 146, 153, 155, 188,
224, 241
Ashorafi R. 210
Augustyn, św. 123, 124, 125, 126, 127,
128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135,
136, 137, 138, 140, 153, 185
Axelos Ch. 233
Azevedo Jose Llambias de 179
- Baczko Bronisław 258
- Balić C. 155
Banaszak B. 25
Baratta A. 304
Barbeyrac 237
Barth Paul 80, 81, 113
Baszkiewicz Jan 16,
Bautro E. 325
Bavier J. 80
Beer M. 168
Biel Gabriel 178, 234
Bielawski J. 29
Bieńkowski Tadeusz 233
Bierzanek Remigiusz 179
Bill A. 325
Binder J. 291
Bodin Jean 254
Boehner P. 169
Boissonade G.E. 24
Bonhöffer Adolf 81
Bonsmann P. 299
Bornstein Benedykt 276, 277
Bourauel F. W. 258
Borucka-Arctowa Maria 16, 320,
325
Bourke Vernon 123
Bourne Fox H. 209
Brandt F. 196
Brehiér E. 81
Brown Brend F. 123
Brown P. 16, 325
Budda 23,
Burda Andrzej 258
- Cairns Huntigton 325
Cattaneo M. A. 196

- Chapman J. W. 258
Charlet J. 258
Charmont J. 325
Chavalier L. La 233
Chroust Anton Hermann 16, 123, 185, 325
Chryzyp z Soloj 81, 90, 92, 94, 98, 104, 105
Cichowicz Stanisław 233
Cocceji Heinrich 235, 236
Cohen H. 28
Coke Edward 197
Colman J. 220
Corbato C. 49
Corsano A. 179
Cox R.H. 214
Cranston M. 209
Crell J. 181
Culleman P. O. 120
Cyceron (Marcus Tillius Cicero) 81, 82, 83, 84, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 100, 102, 103, 104, 105, 111, 112, 151, 177, 187

Daly J. 209, 217
David P. 325
David R. 29
Deane H. 123
Denzer H. 221
Diels Hermann 39, 41, 43, 46, 47, 52, 53, 54, 55
Dike, mit. 34, 35, 36, 37
Diogenes Laertios 46, 80, 81, 84, 94, 98, 99, 104, 110
Diogenes z Synopy 107
Dionizos, tyran sycylijski 57
Dionysius Areopagita 118
Domański Julian 233

Drakon 36
Dries K. H. 242
Duns Szkot (Duns Scotus Johannes) 117, 149, 150, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 176, 196, 206, 233, 236
Dunn J. 209
Dutens 235
Dwight-Sedgwick H. 81
Dworkin Ronald 317

Edge I. 29
Ehrenberg Victor 32
Eikema Hommes 325
Ekstein W. 42, 44
Elon M. 27
Elorday E. 80
Elzenberg Henryk 259
Emge Carl August 288, 325
Engelkemper H. D. 249
Engels Fryderyk 109, 194
Epiktet 81, 83, 84, 92, 95, 96, 97, 101, 105, 112
Erazm z Rotterdamu 194
Erhardt T. 120
Eterovich 325
Euklides 250
Eurypides 58, 120
Ewa, bibl. 216

Farrel W. 136
Filmer Robert 209, 210, 213, 217, 218
Filon 86
Flückiger Felix 32, 35, 42, 325
Franklin Benjamin 79
Frazer James George 119

- Freehof Solomon 28
Friedrich Carl Joachim 289, 303, 325
Frisch H. 32
Fujikura K. 25
Fuller Lon Luvois 16, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323
Furlani J. 80
Fyzee A. 29
- Garielli G. 123
Gaius 83, 107, 108, 109
Galileusz (Galileo Galilei) 188, 203
Gałkowski Jerzy 155, 163
Gauthier D. P. 196
Gautierrez 325
German Oscar Adolf 182
Gerson Jan 178
Gilby Th. 136
Gilson Etienne 158
Giorgianni N. 123
Gluckman M. 19,
Goldast M. 177
Golding M. 27
Goldschmidt Victor 81
Goldsmith M. M. 196
Gordon M. 233
Gorgiasz 49, 50
Gornickel W. 288
Grant R.W. 220
Graves R. 33
Greene W. Ch. 34
Grocjusz Hugo (Grotius) 15, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 221, 222, 225, 229, 231, 234, 238
Gromska Daniela 59
- Grot Jan de 180
Grua Gaston 233
Grzegorz z Nysy 154
Grzegorz z Rimini 180, 184, 185, 233
Grzybowski Konstanty 64, 119, 120, 136, 144, 152, 154
- Haegestroem Axel 182
Hain-Fei 26
Haines Charles G. 325
Hall Jerome 16,
Harris C. R. S. 155
Harrison J. E. 34
Hart Herbert Lionel Adolphus 317
Hartmann Geoffrey 233
Hegel Georg Friedrich Wilhelm 268
Heinz H. 233
Heraklit 36, 39, 40, 88, 96
Hessen Sergiusz 65
Hezjod 36, 38
Hilderbrandt K. 82
Hipolit 120
Hippel F. von 299
Hippiasz z Elidy 46, 47, 48, 49, 56
Hippiasz Mniejszy 47
Hippiasz Większy 47
Hiob, bibl. 201
Hobbes Thomas 15, 16, 174, 188, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 213, 216, 217, 222, 234, 235, 236, 244, 261, 266, 267
Hoelzel Ch. 179
Hoeres W. 155, 163
Hoffmann-Loerzer G. 179
Homer 35,

- Honig R. 42
Hume D. 219
Hu Shih 26
Humbert J. 49
- Ingarden R. 276
Izaak, bibl. 148
- Jaeger Werner 32
Jackson B.S. 27
Jamblich Anonim 55, 56
Jan XXII, papież 169
Jan z Jandun 178
Jan, apostoł 117, 118
Jarra Eugeniusz 37, 325
Jehuda 27
Jezus Chrystus 29, 116, 118, 119, 120, 122, 226
Joachim z Fiore 120
Joachimowicz Leon 85, 89, 92
Johnson M.S. 212
Jones W. 32, 42
Judasz, apostoł 162
Junghans H. 169
Justynian 82, 83, 107, 108, 109
- Kallikles 45, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 57
Kalwin Jan 153
Kant Immanuel 14, 15, 153, 231, 241, 248, 270, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 294
Karneades 110, 111
Kartezjusz (René Descartes) 249
Kaser Max 83, 106
Kaufmann E. 292, 293, 296
Kautsky Karol 167
- Kellens G. 221
Keller J. 136
Kérény K. 33
Kerfeld G.B. 43
Kieczekian Stiepan F. 59, 60, 71, 76
King, lord 209
Kleantes z Assos 81, 83, 85, 98, 101
Klippel Diethelm 242
Kötz H. 29
Kohler J. 325
Konfucjusz 25, 26
Kopernik Mikołaj 228, 276
Kornatowski Wiktor 48, 74, 79, 80, 81, 89, 100, 105, 113, 122, 123, 135
Koschembahr-Łyskowski Ignacy 82, 106, 108, 109
Kotaro Tanaka 24
Koyré Alexandre 45
Kowalski J. 297
Krapiec M. 325
Kreon, lit. 38
Krieger L. 221
Kritias 54, 55, 57
Krokiewicz Adam 38, 53, 54
Kroll G. 80
Krońska Irena 46
Krueger P. 80
Ksenofont 45, 47, 48
Kuksewicz Zdzisław 167
Kumaniecki Kazimierz 41, 58
Kurczewski J. 19,
- Lana S.
Lande Jerzy 79, 326

- Landmann A. 268
Lang W. 326
Lao-Tse 25
Laun Rudolf 287
Leibniz Gottfried Wilhelm 188, 206,
233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240,
241, 249
Leiser B.M. 27
Lemos R. 258
Leśniak Kazimierz 46, 80, 82, 84
Leyden von W. 209
Levy Ernst 82, 106
Linforth J. 38
Llompert J. 25
Locke John 17, 209, 210, 211, 212,
213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221,
231, 232, 243, 254
Loemker L. E. 233
Lottin O. 136
Ludwik IV Bawarski 169
Ludwik XIII, król Francji 180
Luno Pena Enrique 326
Luter Martin 227, 234
- Łapicki B. 106, 113
Łukasz, apostoł 119, 120
- Münzel Karl 326
Maimonides 27
Macpherson C.B. 209
Madyda Władysław 46, 59
Meagher R.F. 123
Mahomet 29, 30
Manser Gallus M. 136
Manu 21
Marchesi C. 81
Marcjanus 107,
- Marek Aureliusz 81, 82, 84, 85,
94, 98, 100, 102, 113, 114
Marek, apostoł 119, 120
Marius Victorianus 118
Marks Karol 79, 109, 194
Marsyliusz z Padwy 178
Martyniak Czesław 136, 137, 143,
145, 326
Mascovius, wyd. 224
Masters R. D. 258
Mateusz, apostoł 119, 120
Maududi A. 29
Meagher 123
Medick H. 221
Melsen A. G. van 140, 141
Mencius 26
Menzel Adolf 44
Miethke J. 169
Migne J. P. 123
Minos, mit. 47
Mirandola della Pico 231
Mojżesz, bibl. 27, 29, 116, 118,
131
Molesworth Giuliemi 196, 197
Molesworth William 169
Mollat 239
Mommsen T. 80
Montemavor G. de 326
Monteskusz, Montesquieu 219
Morawski Kazimierz 38
Moser Simon 169
- Mycielski Andrzej 326
Mystkowski Stanisław 136, 148,
155, 169
Nanda 21
Nelson Leonard 287,

- Neron 83
Nestle Wilhelm 39
Newton Izaak 203
- Niedźwiecka-Ossowska Maria 80
Noone J. B., jr. 258
Nowotny J. 326
Novak D. 27
Nuneker A. 115
- Oakley F. 169
Ockham Wilhelm 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 185, 196, 206, 233, 236
Ogonowski Z. 209
Olivecrona Karl 182
Opalek Kazimierz 16, 311, 326
Otis James 232
Ozeasz, bibl. 148, 149
- Paciorkowski Ryszard, ks. 123
Panaitios z Rodos 81, 83
Palmer M. 25
Papinianus 83, 108
Parandowski Jan 33,
Parrington Vernon 232
Paulus 83, 108
Paterson E. 299
Paweł z Tarsu 29, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 130, 137, 159, 160
Pelagiusz 125
Peretiatkowicz Antoni 258
Perses 38
Perykles 57
Petricone G. 81
Petrażycki Leon 297
Pietrzykowski Michał 33
- Piętka Henryk 63, 69, 113
Piotrowicz Ludwik 59, 73
Piwowarczyk J. 326
Platon 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 96, 115, 123, 158, 171, 238, 239, 268
Plezia Marian 86
Poeschl Victor 81
Pohlenz Max 80, 81, 84, 86, 95, 111
Polikrates 48
Polin R. 196
Pollock F. 81
Polyneikes, lit. 38
Posejdonis z Apamei 81, 83
Pound Roscoe 326
Preime E. 38
Preston K. 196
Proteusz, mit. 56
Protagoras 43, 44, 45, 47
Pufendorf Samuel 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 235, 236, 237, 241, 242, 243, 246, 251, 252
- Radbruch Gustav 17, 287, 294, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 326
Rakover N. 27
Ran Z. 209, 210, 212, 214, 219
Reich Egon 258
Reiner Hans 118, 119
Reinhold J. 326
Reiter M. 84
Reuschlein Harold Gill 321
Rinkens H. 242
Robespierre Maximilien Francois Marie de 274

- Rolando E. 39
- Rommen Heinrich 326
- Rouland N. 19,
- Rousseau Jean Jacques 15, 188, 219, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274
- Rybicki Paweł 59, 61, 62
- Salomon Michel 42, 44
- Salvius Julianus 83
- Sana L. 43
- Sanajoba N. 21
- Sauter Johannes 250, 326
- Schelauske Hans Dieter 323, 326
- Scheuten J. 179
- Schiedermaier H. 233
- Schneiders Werner 242
- Schoell R. 80
- Scholz Richard 169
- Schultz F. 106
- Seidler Grzegorz Leopold 16, 32, 57, 59, 208, 326
- Seneka 81, 83, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 111
- Seliger M. 220
- Sertillanges A. D. 326
- Shellens M.S. 43
- Max Salomon 43
- Shuman Samuel I. 16,
- Schumacher B. 299
- Sidharta Gautama 23,
- Siches L. 326
- Sjukijajnena Ł.R. 29
- Smith A.R. 221
- Sofokles 37, 38
- Sokrates 50
- Solon 36, 37, 38
- Spinoza Benedykt 249
- Staff Leopold 41
- Stammler Rudolf 17, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 326
- Steffen Wiktor 36
- Stern L. 233
- Strauss L. 33, 60, 63, 67, 208, 216, 326
- Strzeszewski Cz. 326
- Sturm A. 287
- Suarez Francisco 180, 184, 229
- Sziwa*, mit. 21,
- Szyszkowski Bohusz A. 21,
- Szyszkowska Maria 276, 288, 294, 295, 300, 303, 304, 306, 310, 326
- Świętochowski Aleksander 83
- Tönnies Ferdinand 196
- Tarn William W. 112
- Tarnogórski Cz. 288
- Tatarkiewicz Władysław 41, 59, 80, 136, 258, 276
- Themis (Temida)*, mit. 34, 35, 36,
- Thomasius Christian 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248
- Tjong Z. 299
- Tokarczyk Roman 16, 17, 19, 196, 216, 293, 308, 327
- Tomasz z Akwinu 14, 15, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 159, 162, 166, 167, 168, 169, 177, 187, 227, 237
- Thomson M.P. 217

- Tonnies F. 196
Trazymach 43, 45
Tresmontant 115
Tukidydes 13, 58, 196
Tully J. 212
- Ulpianus 83, 107, 113
Utiz Emil 249
Utrilla J. F. 81
Utz Arthur Fridolin von 136
Yolton J.W. 212
- Vasquez Ferdynand 178, 186, 194
Vasquez Gabriel 180, 184, 185
Vecchio Giorgio Del 287, 325
Verdross-Drossberg Alfred von 32, 80, 327
Vidley Villey Michel 136, 327
Vitoria Franciscus 180
Vlastos G. 36
Voegelin E. 32
Voggensperger R. 82
Voigt M. 82
Voise Waldemar 233
- Wadding, wyd. 155
Warrender H. 196
Wartenberg Mścisław 278
Wańkiewicz Hanna 16, 32, 41, 43, 46, 56, 62, 71, 81, 327
Watkins F. 258
Weigel Erhard 222
Welzel Hans 42, 44, 45, 57, 88, 118, 138, 145, 157, 159, 160, 161, 162, 221, 230, 232, 286, 327
Whitehouse W. A. 136
Wiebking W. 242
- Wiedenbach O. 39
Wise John 232
Witwicki Władysław 43, 47, 49
Włodarczyk Tadeusz 169
Wolf Erik 32, 35, 42, 44, 45, 46, 47, 50, 136, 144, 242, 327
Wolff Christian 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257
Wright B. F., jr. 327
Wróblewski Jerzy 16, 309, 311
Wudel W. 198
Wunner S. E. 249
- Zajadło J. 302
Zänker O. 124
Zenon z Kition 81, 82, 98, 99, 102
Zentgraf J. Joachim 226
Zeus, mit. 34, 35, 38
Zweigert K. 29