

MAREK MACIEJEWSKI

# | ODNIESIENIA MIĘDZY PRAWEM NATURALNYM I PRAWEM STANOWIONYM W WYBRANYCH DOKTRYNACH FILOZOFICZNYCH, POLITYCZNYCH I PRAWNYCH

W długiej już historii rozwoju koncepcji filozoficznych, politycznych i prawnych – od starożytności do czasów współczesnych – licznie reprezentowane były doktryny jusnaturalistyczne. Można stwierdzić, że stanowiły one, co najmniej przez kilkanaście stuleci większość teorii odnoszących się do prawa, polityki i społeczeństwa a przynajmniej autorzy wielu z nich posługiwali się pojęciem prawa natury bądź prawa naturalnego w celu wyjaśnienia założeń swych poglądów. Do około XVIII w., czyli okresu oświecenia koncepcje prawnonaturalistyczne tworzyły nawet wiodący nurt dyskusji o sprawach politycznych i prawnych, którego nie sposób zresztą jednoznacznie ocenić, gdyż nigdy nie był on jednorodny, lecz przeciwnie – składały się nań rozmaite i nierzadko odmienne koncepcje. W czasach nowożytnych do rozwoju jusnaturalizmu niewątpliwie przyczyniła się rosnąca popularność ideologii liberalnej, która chętnie odwoływała się (przynajmniej w początkowym okresie swego kształtowania) do pojęć prawa naturalnego czy stanu natury, by uzasadnić potrzebę wolności i swobody działania. Z odmiennych pobudek ideowych i dla innych celów politycznych sięgał do pojęcia prawa naturalnego – z reguły oznaczającego prawo boskie – powstały pod koniec XVIII w. konserwatyzm oraz związany z nim tradycjonalizm i ultramontanizm. Wymienione nurty doktrynalne niewątpliwie przyczyniły się do dalszego rozwoju jusnaturalizmu. Dopiero powstanie i rozwój pozytywizmu prawniczego w XIX w., a następnie normatywizmu i jeszcze innych doktryn prawnych oraz politycznych (m.in. psychologizmu czy funkcjonalizmu) zakończyło erę „panowania” w historii myśli prawnej teorii prawnonaturalistycznych, choć bynajmniej nie zepchnęło owego kierunku ideowego w niebyt. Również w ostatnich dwóch stuleciach miał on swoich wybitnych (aczkolwiek już nie tak licznych jak przedtem) przedstawicieli, by wymienić choćby Johna Michela Finnisa, Lona Luvoisa Fullera, Gustava Radbrucha czy Murraya Newtona Rothbarda. Po II wojnie światowej można nawet zaobserwować – w związku

z okrucieństwami systemu totalitarnego – częściowy renesans doktryn prawa naturalnego, a przynajmniej wzrost zainteresowania ową problematyką.

Moim zadaniem nie jest jednak przedstawienie w ogóle dziejów teorii jusnaturalistycznych, skądinąd ciekawych i skomplikowanych. Nie byłoby to zresztą wykonalne w jednym, raczej krótkim referacie. Nie zamierzam także wdawać się w dość zawile rozważania nad rozróżnieniem pojęć „prawo natury” i „prawo naturalne”, przyjmując w pewnym uproszczeniu, że można się nimi w zasadzie posługiwać zamiennie, choć niezupełnie są one ze sobą tożsame. Za cel stawiam sobie natomiast związane omówienie ważnego – jak sądzę – zagadnienia relacji między prawem naturalnym (nierzadko rozumianym jako prawo boskie lub jako prawo zeń wynikające) i prawem stanowionym przez ludzi (przede wszystkim przez władzę państwową), czyli prawem pozytywnym – na przykładzie wybranych doktryn jusnaturalistycznych od czasów najdawniejszych po wiek oświecenia, konkretnie zaś koncepcji tych myślicieli, których można uznać za klasyków prawa naturalnego. Tylko bowiem w tych doktrynach pojawia się ten niewątpliwie trudny do uchwycenia problem mający nie tylko znaczenie teoretyczne, ale również praktyczne. Ze zrozumiałych względów twórcy teorii prawa nieopartych na prawie naturalnym, zwłaszcza zaś doktryn odrzucających istnienie owego prawa, nie byli lub nie są zobligowani do ustalenia odniesień między tymi dwoma rodzajami prawa. Dla zwolenników jusnaturalizmu kwestia relacji między prawem naturalnym i prawem pozytywnym urasta natomiast do rangi sprawy fundamentalnej, gdyż dotyczy samej istoty prawa, jego hierarchii, założeń i celów. Czynione przez nich rozważania na ten temat w znacznej mierze sprowadzają się do problemu występowania dualizmu prawa, co z kolei przekłada się na kwestię nadrzędności i podrzędności jednego albo drugiego z tych systemów prawa bądź równorzędności ich obu. Jak wiadomo, w jusnaturalizmie z reguły uznaje się prawo naturalne za prawo wyższego rządu. Przyjęcie takiego założenia oznacza potrzebę, a nawet konieczność zgodności z tym prawem prawa ludzkiego. To drugie powinno w każdym razie odzwierciedlać prawo naturalne. Liczni autorzy doktryn jusnaturalistycznych zadają sobie w związku z tym pytanie: czy jeśli prawo stanowione nie jest zgodne, zwłaszcza zaś jeśli jest sprzeczne z prawem naturalnym, to ma ono czy też nie ma mocy obowiązującej? Wyprzedzając tok dalszych wywodów, należy zauważyć, że odpowiedzi na owo pytanie bywały rozmaite, choć przeważał pogląd, według którego prawo pozytywne nie rodzi w takiej sytuacji obowiązku posłuchu. Z problemem obowiązywania prawa stanowionego niezgodnego z prawem naturalnym wiąże się jeszcze co najmniej jedna istotna kwestia. Zawiera się ona w pytaniu: czy poddani, obywatele, społeczeństwo mogą sprzeciwić się władzy tworzącej i stosującej prawo niezgodne z prawem wyższego rządu? Co za tym idzie, czy mają oni prawo do oporu wobec takiej władzy, a jeśli tak – to jaką formę (czynną, bierną bądź inną) może on przybrać?

Pierwsze wyobrażenia o dwoistości prawa zrodziły się w Grecji kilkaset lat przed narodzinami Chrystusa. Początki rozważań na ten temat sięgają przełomu VIII i VII w. p. n. e. W ówczesnych wypowiedziach dotyczących prawa można wyodrębnić dwa rodzaje refleksji. Jedna z nich odnosiła się do sfery mitów charakteryzujących bóstwa prawa, druga zaś zbliżała się bardziej do prawa ludzkiego realnie funkcjonującego

w społeczeństwie. Oba rodzaje rozważań nad prawem w starożytnej Grecji były zresztą ze sobą wzajemnie powiązane i obracały się wokół zasadniczych problemów teorii prawnej również w czasach współczesnych: co to jest prawo? kto je tworzy? jaka jest jego treść? dlaczego prawo obowiązuje? itp. W chronologicznym rozwoju myśli hellenistycznej odpowiedzi na wskazane pytania koncentrowały się w trzech kategoriach pojęciowych – *themis*, *dike* i *nomos*. Pierwsza z nich odnosiła się do mitologicznej bogini matki Themis (Temidy), która uosabiała porządek, dobre obyczaje i sprawiedliwość. Określenie „*themis*” wyrażało bodajże najstarsze greckie pojęcie normy prawnej, która sprowadzała się w swej treści do woli bożej zaopatrzonej potężną sankcją religijną. Co się natomiast tyczy słowa „*dike*”, to pochodzi ono od imienia córki Themis. Zadania Dike były mniej rozległe i bardziej przyziemne od powinności jej matki. Przede wszystkim miała do nich należeć dbałość o sprawiedliwe układanie konkretnych stosunków międzyludzkich. Mitologia grecka charakteryzowała Dike jako strażniczkę praw ustanowionych przez Zeusa, spełniającą funkcje legislacyjne, oskarżycielskie i karzące za nieprzestrzeganie prawa. Około VIII w. p. n. e. przyjęło się w Helladzie, że *themis* oznacza głównie wolę bogów, podczas gdy *dike* odnosi się zwłaszcza do rozstrzygnięć toczących się sporów. Choć oba rodzaje prawa nie pochodziły – jak uważano – od ludzkiego prawodawcy, to jednak *dike* (mimo także swej boskiej proveniencji) wydawało się jemu bliższe, gdyż posiadało mniejsze niż *themis* uzasadnienie sakralne. Odrębne pojęcie prawa ludzkiego (*nomos*), niezależnego od prawa boskiego, a przynajmniej odznaczającego się pewną autonomią wobec niego, pojawiło się w Grecji dopiero w VII w. – po raz pierwszy w utworach Hezjoda. Wtedy też podjęto pierwsze próby jego skodyfikowania. Jedną z nich dokonał wybitny prawnik ateński Solon. Ograniczył on w swych założeniach mnogość bóstw prawnych do jednego bóstwa, a mianowicie do Dike, której normy usytuował jednak nie tyle w świecie idei, ile niejako pośród ludzi i powiązał z regułami rządzącymi *polis* (państwo i miasto). Solon był jednym z pierwszych myślicieli, który dostrzegł możliwość konfliktu między *themis* i *dike* a *nomos*. Sprzeczność między tymi rodzajami prawa uważał on za oczywistą i nieuchronną. Starał się jednak złagodzić skutki ewentualnego konfliktu między *dike* a *nomos* poprzez nadanie prawu ludzkiemu sensu wcielenia ducha prawa boskiego. W czasach Hezjoda pojawił się również po raz pierwszy problem relacji między prawem ludzkim i prawem natury, rozumianym zresztą jeszcze dość prymitywnie – po prostu jako prawo silniejszego występujące w świecie zwierząt. Prawu temu przeciwstawiano boskie prawo sprawiedliwości ustanowione przez Zeusa i obowiązujące ludzi. Prawo natury uchodziło zatem za prawo podrzędne nie tylko wobec *themis* i *dike*, ale także wobec *nomos*.

Do ukształtowania się relacji między prawem naturalnym i prawem ludzkim w początkowym okresie tworzenia się doktryn politycznych i prawnych przyczynili się w dalszej kolejności sofisci. Podstawą rozważań tych myślicieli (Hippiasz, Protagoras, Trazymach i in.) nad omawianą kwestią były sensualistyczne, relatywistyczne, praktycystyczne i antropocentryczne założenia prezentowanej przez nich filozofii. Miejsce prawa natury jako prawa kosmosu zajęło w nich prawo natury rozumiane jako zespół norm regulujących postępowanie ludzi. Do kanonów sofistycznego pojmowania prawa należało – nie zawsze konsekwentne – przeciwstawianie prawa natury prawu

stanowionemu uważanemu za formę konwencji. Wśród twórców tego nurtu filozoficznego byli tak zwolennicy tego pierwszego, jak i drugiego rodzaju prawa. Do rzeczników prawa stanowionego należeli zwłaszcza Protagoras i Trazymach, co nie znaczy, że nie zajmowali się oni problematyką prawa natury. Nie wdając się w szczegółowe rozważania na ten temat, należy zauważyć, że podstawą spojrzenia sofistów na prawo natury był pogląd Protagorasa, według którego miarą wszechrzeczy jest człowiek (*homo mensura*). Tę subiektywną zasadę koryguje jednak zasada *civitas mensura* – decydująca opinia państwa w kwestii istoty i przejawów sprawiedliwości. W celu zapewnienia sprawiedliwości państwo tworzy prawo, które powinno być – jako że pochodzi od władzy – przestrzegane przez obywateli. Mimo obowiązku posłuchu wobec niego mogą oni jednak krytykować owo prawo. Między prawem stanowionym i prawem natury nie musi wcale – w opinii Protagorasa – występować sprzeczność. Prawo pochodzące od państwa powinno bowiem zmierzać do sprecyzowania norm dyktowanych przez naturę ludzką. Co więcej; prawo stanowione w swej istocie jest konwencjonalnym wyrazem naturalnych skłonności człowieka do prawa. Z kolei według Trazymacha obowiązek posłuszeństwa wobec prawa stanowionego – a w konsekwencji jego nadrzędność – miał wynikać z faktu jego tworzenia przez silniejszych, czyli przez władzę państwową. To nie dla silniejszych, lecz dla słabszych, czyli dla rządzonych przewidziane zostały normy owego prawa. Na przewadze silniejszego nad słabszym miała polegać istota prawa. W przekonaniu Trazymacha prawo stanowione sankcjonuje ową przewagę zgodnie z zasadami natury, które wyrażają oczywistą nierówność ludzi i innych istot żywych. Normy prawa natury stanowią więc pierwowzór norm prawa pochodzącego od państwa. W tym sensie nie ma między tymi dwoma rodzajami prawa żadnej sprzeczności. Dla sofistów prawo natury i prawo stanowione były wszakże inaczej umocowane. Za źródło tego pierwszego uznawali oni naturę ludzką rozumianą z reguły jako psychofizyczną strukturę człowieka. Podstawą prawa stanowionego miała natomiast – jak wiadomo – być władza państwowa. Nic też dziwnego, że sofisci wyraźnie rozróżniali oba rodzaje prawa, a niekiedy nawet przeciwstawiali je sobie. Na przykład Archelaos wskazywał na odmienności między tym, co sprawiedliwe z natury, a tym, co sprawiedliwe z ustawy. Dla Hippiasza prawo natury i prawo stanowione stanowiły dwa różniące się między sobą „tryby życia”. Nie uważał on jednak, by oba rodzaje prawa musiały ewidentnie pozostawać sprzeczne ze sobą. Charakterystyczna dla prawa stanowionego zmienność składających się nań norm miała stwarzać możliwość jego dostosowywania do stabilnego w swej istocie prawa natury. Hippiasz przedkładał zatem prawo natury ponad prawo pochodzące od państwa. Podobny pogląd głosił występujący w dialogach Platona sofista Kallikles. Według niego prawo natury było prawem silnych, a prawo stanowione – prawem słabych. Pierwsze z nich miało opierać się na sile potężnych indywidualności, moc obowiązująca zaś drugiego rodzaju prawa zasadzała się na zgodnym porozumieniu jednostek słabych. Prawo natury i prawo stanowione mają wszakże jedną wspólną cechę: siłę fizyczną, czyli przymus ich stosowania gwarantujący realizację norm obu rodzajów prawa. Mimo to między prawem natury i prawem stanowionym występuje niemożliwa do przewyciężenia sprzeczność. Kallikles nie wzywał jednak do buntu przeciwko prawu pochodzącemu

od państwa w celu urzeczywistnienia wyższego nad nim prawa natury. O przewadze tego drugiego rodzaju prawa rozprawiał również Antyfon. Za podstawowe prawo natury uważał dbałość o zachowanie swego życia, upatrując w niej przejaw równości wszystkich ludzi i innych istot. Z tego względu dopuszczał możliwość nieposłuszeństwa – ale tylko w granicach rozsądku – wobec prawa stanowionego naruszającego wskazane prawo natury.

W starożytnych dysputach o prawie ważną rolę odegrał Arystoteles. Jak wiadomo, jego wkład w rozwój filozofii nie tylko tamtego okresu jest trudny do przecenienia. Arystoteles odrzucał powstałą przed nim koncepcję prawa kosmosu, uznając za prawo tylko te normy, które regulują postępowanie istot rozumnych, czyli ludzi. Swoją koncepcję prawa natury oparł on na teleologicznej idei wszechświata. Za punkt wyjścia rozważań na ten temat przyjął związek między naturą człowieka – będącego zwierzęciem politycznym – i jego naturalnymi celami. Z tej składającej się z duszy i ciała natury wyprowadził zarówno zasady prawa naturalnego, jak i normy prawa stanowionego. Przypomnę, że według Arystotelesa to ze swej natury, nie pozbawionej zresztą cech egoistycznych, człowiek dąży do „gromadnego współżycia”, zakładając najpierw rodzinę, następnie gminę i ostatecznie państwo. Ludzie dążą do utworzenia państwa w celu zapewnienia sobie pomyślności i szczęścia. W osiągnięciu tych zamierzeń dopomóc powinno nie tylko samo państwo, ale także tworzone przezeń prawo. Można zatem przyjąć, że prawo stanowione w ujęciu greckiego filozofa jest nakazem rozumu, podobnie jak prawo naturalne, nota bene nie zdefiniowane przez niego. I jedno, i drugie jest środkiem do celu, czyli przede wszystkim do zapewnienia szczęścia. Arystoteles sądził, że wszelkie prawa (jako środki) i wszelkie dobra (jako cele) są dwójakiego rodzaju: ściśle powiązane z potrzebami natury ludzkiej bądź luźno się z nią łączące. Pierwsze z nich to prawa i dobra naturalne, drugie zaś – to prawa stanowione i dobra przez nie chronione. Między tymi dwoma rodzajami prawa występuje różnica dotycząca zakresu ich obowiązywania. Prawo naturalne reguluje bowiem postępowanie wszystkich ludzi, natomiast prawo stanowione odnosi się tylko do stosunków między ludźmi wolnymi, równymi i pełnoprawnymi. Poza tym owe prawa różnią się co do swej istoty. I tak istotą prawa naturalnego jest konkretność, a prawa stanowionego – ogólność. To pierwsze prawo służy konkretnemu człowiekowi w jego dążeniu do szczęścia, zgodnie z jego naturą, która posiada zdolność do rozróżniania dobra i zła oraz sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Prawo stanowione składa się z abstrakcyjnych norm adresowanych do określonego kręgu osób, a mianowicie do „lepszyc i silniejszych”. Można więc przyjąć, że prawo naturalne jest bardziej „rozległe” niż prawo stanowione. Na tym nie kończą się wszakże odmienności między tymi dwoma rodzajami prawa. Według Stagiryty prawo natury nie powstało z woli czy inicjatywy prawodawcy, lecz niejako samo z siebie. W odróżnieniu od prawa stanowionego nie jest ono spisane, gdyż jego nakazy tkwią w rozumnej naturze człowieka. Prawo naturalne jest – inaczej niż prawo pochodzące od państwa – wieczne, stałe i powszechne. Różnica między tym prawem i prawem stanowionym zaznacza się również w przedmiocie ich mocy obowiązującej. Jako że każde prawo wskazuje człowiekowi takie dobra, do których zmierza on ze swej natury, gdyż zapewniają mu szczęście – prawo

stwarza raczej powinność niż konieczność zgodnego z nim postępowania. Arystoteles utrzymywał, że dobra wskazywane przez prawo naturalne bardziej „przyciągają” ludzi od dóbr określonych przez prawo stanowione. Miarą mocy wiążącej każdego prawa jest przestrzeganie zakazów i nakazów, czyli zasad sprawiedliwości. Konsekwencją tego założenia było twierdzenie, że za nieprzestrzeganie tak norm prawa naturalnego, jak i prawa stanowionego grożą konkretne sankcje. W przypadku pierwszego z nich następuje pozbawienie człowieka szczęścia, czyli najważniejszego dla niego dobra. W przypadku prawa stanowionego państwo wymierza za określone przestępstwa (niekoniecznie naruszające podstawowe dobra) odpowiednią karę. Dolegliwość prawa naturalnego wydaje się zatem większa niż dolegliwość prawa stanowionego. Co się jeszcze tyczy relacji między tymi rodzajami prawa w ujęciu Arystotelesa: prawo pochodzące od państwa powinno, ale nie musi być odwzorowaniem prawa naturalnego. Tego drugiego nie uważał on zresztą za idealny system norm, ani też wyraźnie nie zakładał podrzędności wobec niego prawa stanowionego. W przekonaniu greckiego filozofa odnoszące się jedynie do niektórych grup społecznych prawo tworzone przez państwo pozytywnie spełniało swój cel – ochronę systemu opartego na niewolnictwie jako ustroju zgodnym z naturalnym porządkiem rzeczy. Dodam, że poniekąd mistrz Arystotelesa – Platon wyraźnie nie rozważał dualizmu prawo naturalne - prawo stanowione. Pojmował on prawo jako rozumność wcieloną w ustawy, które powinny być tworzone przez ludzi mądrych (elitę rządzącą) i zgodne ze sprawiedliwością.

Treść doktryn jusnaturalistycznych w starożytnej Grecji wydatnie wzbogacili po sofistach i Arystotelesie stoicy, którzy rozwijali swoje koncepcje w długim okresie historycznym od IV w. p. n. e. do początków nowej ery. Od II w. stoicyzm inspirował praktykę prawników rzymskich, znajdując swoje odzwierciedlenie w fundamentalnej kodyfikacji justyniańskiej z VI stulecia (*Corpus Iuris Civilis*). Już z tego względu stoicy nie mogli wypracować jednorodnej i zwartej filozofii prawa, także w omawianej przeze mnie kwestii relacji między prawem naturalnym i stanowionym. Ze sporego dorobku teoretycznego tego kierunku ideowego można jednak wywieść kilka spostrzeżeń istotnych dla oceny osiągnięć stoików w dziedzinie prawa. Poczynając od doktryny Zenona z Kition, a na kodyfikacji cesarza Justynina Wielkiego kończąc dokonywało się powolne przesuwanie przedmiotu zainteresowań tych filozofów z problemów dotyczących natury wszechświata (*logos* i *kosmopolis*) na zagadnienia związane głównie z naturą człowieka. Już na początku naszej ery kwestie prawo naturalne odnoszące się w szczególności do ludzi zdominowały – zwłaszcza za sprawą Cyncerona i Marka Aureliusza – dyskusje w łonie stoików (tzw. młodszej szkoły tego kierunku). Aby zrozumieć poglądy stoików na prawo, należy wskazać na jedno z podstawowych pojęć stworzonej przez nich filozofii, czyli na określenie „*pneuma*” oznaczające formę ukształtowania materii. *Pneuma* miała przypominać ulotne tchnienie ciepłego powietrza. W tej wszechnaturze miały działać prawa natury wyznaczające koleje przemian jej elementów składowych (*fatum*, *logos*, rozum, bóg i in.). W odniesieniu do samych ludzi funkcjonują natomiast prawa naturalne, które są formą pochodzących od boga praw natury i tak samo jak one odznaczają się opatrznociowym charakterem, rozumnością oraz fatalizmem. Stoicy uznawali prawa naturalne za przejaw praw natury

występujący w samym tylko człowieku. W związku z tym przyjmowali za oczywistą zgodność praw naturalnych z nakazami prawa natury. Za potrzebą takiej samej zgodności opowiadali się oni w odniesieniu do relacji prawo naturalne – prawo stanowione, nie dostrzegając żadnego racjonalnego powodu, by pozostawały one w sprzeczności ze sobą. Równocześnie przyjmowali założenie, że prawo stanowione stoi poniżej prawa naturalnego. Nie podważali jednak autorytetu prawa pochodzącego od państwa, jeśli było ono zgodne z nakazami prawa naturalnego. Nadrzędność tego prawa Chryzostom tłumaczył tym, że jest ono „królem wszechrzeczy boskich i ludzkich, sędzią dobrego i złego, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, najwyższym władcą stworzeń, towarzyskich z natury”. Stoicy (m. in. Seneka) uważali prawo stanowione za późniejsze od prawa naturalnego, gdyż nieistniejące jeszcze w przedpaństwowym stanie natury. To już w tym stanie miały zrodzić się wzniosłe idee ludzkiej równości, godności i braterstwa, niejako sankcjonowane przez prawo naturalne. Wyciągali stąd wniosek, że prawo stanowione powinno być zgodne ze wskazanymi ideami, czyli zgodne z prawem naturalnym jako pierwotnym wobec niego. W opinii Seneki czy Cyncerona norma prawa stanowionego niezgodna z prawem naturalnym nie zasługiwała na szacunek, a nawet w ogóle na miano prawa. Z doktryny stoicyzmu wynika, że prawo stanowione powinno być niczym innym jak ograniczoną czasowo, terytorialnie i podmiotowo konkretyzacją prawa naturalnego. Między tymi dwoma rodzajami prawa istnieją natomiast różnice w dziedzinie źródeł, zasięgu obowiązywania i sankcji. Kwestię tę już częściowo omówiłem charakteryzując założenia stoicyzmu. W tym miejscu dodam, że za cechę prawa stanowionego – znamiennej tylko dla niego – twórcy omawianego kierunku filozoficznego uważali jego pisemną formę. Znajomość prawa naturalnego wywodzili oni natomiast z rozumowych umiejętności człowieka, który samodzielnie powinien móc odczytać nakazy tego prawa. Cynceron traktował zasady prawa naturalnego jako przejaw „powszechnej zgody” (*consensus omnium*) co do istotnej treści tych nakazów lub zakazów. Tym samym przyjął on subiektywne kryterium rozumienia treści reguł prawa naturalnego. Co się tyczy sankcji za naruszenie obu rodzajów prawa, to według stoików w przypadku prawa naturalnego karę „wymierzała” sama wszechnatura, zaś w przypadku prawa stanowionego – arbitralna wola prawodawcy państwowego. W obu rodzajach prawa najważniejszym nakazem postępowania powinno być hasło „żyj zgodnie z naturą, rozumem i cnotą”. Warto nadmienić, że wzorujący się na stoicyzmicznej koncepcji wszechrzeczy prawnicy rzymscy wprowadzili pojęcie natury rzeczy (*rerum natura*). Z niej zaś wysnuwali zasady prawne adekwatne dla określonych stosunków prawnych (*ratio naturalis*).

Częściowo w starożytnych, a poniekąd już w średniowiecznych ujęciach kwestii relacji prawo naturalne – prawo stanowione mieściła się doktryna św. Augustyna. Inaczej niż koncepcje części omówionych myślicieli greckich, filozofia biskupa Hippony – wzorowana na idealistycznych poglądach Platona – miała wyraźną podbudowę religijną, którą były wiara i teologia chrześcijańska. Św. Augustyn głęboką analizę prawa natury zawarł w swym głównym dziele *De Civitate Dei*. Jak wiadomo, w rozprawie tej wprowadził on podział państw na dwa przeciwstawne sobie rodzaje – doskonałe „państwo boże” (*civitas dei*) i zdegenerowane „państwo diabła” (*civitas diaboli*). Pochodną tego

drugiego rodzaju państwa miało być „państwo ziemskie” (*civitas terrena*), w którym występują wszakże pewne elementy porządku państwa boskiego. Określenie „porządek” oznaczało w poglądach chrześcijańskiego myśliciela „wewnętrzną harmonię” wszechświata opartą na zasadzie nadrzędności tego, co boskie jako podstawowej normie istnienia i funkcjonowania wszelkiego stworzenia. Z tak rozumianym porządkiem św. Augustyn utożsamiał pojęcie prawa w ogóle. Równocześnie snuł on jednak bardziej szczegółowe rozważania nad prawem. Podobnie jak stoicy wyróżniał trzy rodzaje prawa, a mianowicie prawo wieczne (*lex aeterna, lex dei, lex divina*), prawo naturalne (*lex naturalis*) oraz prawo doczesne albo stanowione (*lex temporalis*). Wskazana trypartycja prawa opierała się na takim samym założeniu, jak idea porządku, czyli na zasadzie hierarchii. Z niej wynikać miała nadrzędność prawa boskiego nad innymi rodzajami prawa, gdyż tylko ono cechuje się niezmiennością i powszechnością. Owo prawo chrześcijański filozof definiował po prostu jako „boski rozum i wolę Boga”. Za przejaw „uczestnictwa” prawa wiecznego w rozumnej naturze człowieka (w jego sumieniu, duszy i sercu) uważał on prawo naturalne. Prawu temu przypisywał nie tylko cechę racjonalności, ale także walor moralny, określając je w związku z tym mianem prawa intymnego (*lex intima*). Choć między prawem boskim i prawem naturalnym nie występuje żadna sprzeczność, bo byłaby ona niezgodna z zasadą oczywistej podrzędności tego drugiego pierwszemu - to jednak oba rodzaje prawa nie są identyczne. Różnica między nimi polega na tym, że prawo wieczne objawia się w naturze ludzkiej jako porządek obiektywny, natomiast prawo naturalne jest tylko jego subiektywnym przejawem. Można przyjąć, że Bóg zapisał w naturze człowieka fundamentalne nakazy prawa naturalnego. Z reguły przekładają się one – w opinii biskupa Hippony – na normy moralne i zasady sprawiedliwości. Nie jest ich pozbawiony nawet największy złoczyńca. Za pośrednictwem prawa naturalnego prawo wieczne powinno być niezmiennym i absolutnym źródłem prawa doczesnego. Stąd wniosek: prawa stanowione niezgodne z prawem naturalnym, a zatem także z prawem boskim są z istoty niesprawiedliwe i nie wymagają posłuchu. Św. Augustyn znajdował potwierdzenie tej tezy bezpośrednio w religii chrześcijańskiej. Uważał bowiem, że sam Bóg wytyczył drogę do prawa doczesnego (w znaczeniu *lex divina*), dyktując jego założenia Mojżeszowi na górze Synaj. Potrzeba tworzenia prawa ludzkiego wynika z inklinacji człowieka do grzechu, zła i niesprawiedliwości. Dzięki prawu doczesnemu prawo boskie i prawo naturalne uzyskują wsparcie autorytetu i władzy świeckiej. Główna funkcja prawa pochodzącego od państwa polega – w przekonaniu biskupa Hippony – na ochronie pokoju (*pax*) i porządku (*ordo*) w stosunkach międzyludzkich. Nie musi ono natomiast explicite powtarzać treści moralnych zawartych w prawach wiecznym i naturalnym, co oczywiście nie oznacza, że może być sprzeczne z tymi prawami. Co więcej: nie powinno ono ograniczać się tylko do powielania zawartych w nich nakazów czy zakazów. Każdy z tych rodzajów prawa ma bowiem różne cele do spełnienia. Celem prawa boskiego jest bowiem wieczne, pozaziemskie życie człowieka. Z kolei cel prawa naturalnego wyraża się we wspieraniu własnych celów ludzi konkretyzujących cele prawa boskiego, cel zaś prawa ludzkiego wyraża się w zagwarantowaniu wspomnianych *pax* i *ordo*. Występuje jeszcze jedna różnica między tymi dwoma rodzajami prawa a prawem doczesnym.



Przestrzeganie prawa wiecznego i naturalnego ma mianowicie w zasadzie charakter dobrowolny, choć ludzie powinni absolutnie czuć potrzebę i obowiązek respektowania norm owych praw. Przestrzeganie prawa doczesnego wiąże się natomiast z możliwością zastosowania przymusu państwowego.

Niewątpliwie do klasyków jusnaturalizmu, a równocześnie do grona najwybitniejszych myślicieli w dziejach należy zaliczyć św. Tomasza z Akwinu. Jak wiadomo, jego filozofia stanowi po czasy współczesne jeden z najważniejszych filarów doktryny katolickiej, częściowo wspierając się na przystosowanych do niej koncepcjach Arystotelesa. Wkład Akwinaty w rozwój problematyki określającej relacje między prawem naturalnym i prawem stanowionym jest trudny do przecenienia. Wydaje się nawet, że był on jeszcze większy od dorobku w tej dziedzinie św. Augustyna i innych wcześniejszych filozofów. Przypomnę, że św. Tomasz z Akwinu przyjął – podobnie jak biskup Hippony – opartą na zasadzie hierarchii ideę triady prawa, wyróżniając prawo wieczne (boskie), naturalne i ludzkie. Co się tyczy relacji między dwoma pierwszymi rodzajami prawa, to należy zauważyć, że dla włoskiego myśliciela średniowiecznego była ona oczywista i nieskomplikowana. Prawo naturalne stanowi bowiem odbicie prawa wiecznego – jako prawa najwyższego rządu – w ludzkim umyśle, dokonującym się na takim poziomie intelektualnym, na jakim kształtuje się możliwość percepcji określonego człowieka. Innymi słowy, prawo naturalne jest „istniejącym w nas udziałowo prawem wiecznym”. W związku ze wskazaną istotą prawa naturalnego można stwierdzić, że nie ma ono samodzielnego bytu. Prawo naturalne funkcjonuje wyłącznie jako rozumowy osąd tego, czym według prawa boskiego jest dobro i zło. Między prawem naturalnym i prawem wiecznym nie występuje zatem żadna sprzeczność, lecz przeciwnie – prawo naturalne jest ze swej istoty po prostu zgodne z prawem wiecznym. Z prawem naturalnym, a tym samym z prawem boskim powinno być – jak sądził Akwinata – z kolei zgodne prawo ludzkie (*lex humana*) jako prawo znajdujące się najniżej w hierarchii triady prawa. Jest ono stanowione przez państwo (z wyjątkiem prawa zwyczajowego) i dzieli się na kilka rodzajów (np. na prawo prywatne i publiczne, pisane i niepisane). W obrębie prawa ludzkiego mieści się także „pozytywne prawo boskie” (*lex divina*), którego normy były dla chrześcijan zawarte w Piśmie Świętym, a np. dla muzułmanów w Koranie, stanowiąc ważne źródło wspomagające prawo pochodzące od władzy politycznej. Wyprzedzając dalszy tok wywodów o poglądach św. Tomasza, należy zauważyć, że traktował on prawo jako ważny instrument funkcjonowania państwa, które powinno być „wspólnotą doskonałą” (*communitas perfecta*), stwarzając wraz z Kościołem warunki do osiągnięcia zbawienia, ale także umożliwiając odpowiednią egzystencję materialną.

Rozważając problem relacji między prawem stanowionym i prawem naturalnym, omawiany włoski filozof najczęściej konstatawał, że pierwsze z nich „wywodzi się” z drugiego. Takie ujęcie zagadnienia oznaczało istnienie pewnego procesu poznawczego, w którym uczestniczy rozum człowieka postępującego zgodnie ze swą naturą (istotą człowieczeństwa) i w zgodzie z posiadanymi walorami intelektualnymi, które pozwalają działać zgodnie ze swym sumieniem (syndereza). Kryterium oceny owego postępowania miała być zasada sprawiedliwości, rozumiana zresztą przez św. Tomasza w rozmaity sposób, zawsze jednak oznaczająca wynikający z prawa naturalnego

obowiązek czynienia dobra. Jeśli prawo ludzkie nie odpowiada kryteriom sprawiedliwości, to – jako niesprawiedliwe – nie jest w istocie prawem. Mimo to należy się mu podporządkować, ale tylko w sytuacji, gdy nakazuje to „dobro wspólne”. Jak oceniać jednak tę powinność, skoro prawo pochodzące od władzy jest tworem określonych ludzi kierujących się przy jego ustanawianiu własnym rozumem, czyli działających subiektywnie? Poszukując odpowiedzi na to pytanie, Akwinata wskazywał na potrzebę podążania za głosem sumienia, nawet jeśli byłby on sprzeczny z powszechną opinią. Takie postępowanie stwarza wszakże niebezpieczeństwo dowolnej interpretacji kwestii obowiązywania prawa. Z tego względu filozof postulował, by prawa uznane przez jednostkę za niesprawiedliwe nie obowiązywały jej tylko w „sumieniu”, lecz mimo to były przez nią przestrzegane w imię dobra wspólnego. W żadnym przypadku nie powinny one łamać przykazań Bożych. W takiej sytuacji nie występuje już obowiązek jakiegokolwiek posłuchu wobec niesprawiedliwego prawa. Choć św. Tomasz uważał, że prawo ludzkie czerpie swoją moc z prawa naturalnego, to jednak czynił pewien wyjątek od tej zasady. Z prawa naturalnego nie wywodzą się mianowicie te normy prawa stanowionego, które dokonują „uszczerbowienia” prawa naturalnego (np. przepisy ustalające wysokość kary za określone przestępstwo). W tym zakresie nie można mówić o zgodności prawa ludzkiego z prawem naturalnym, gdyż drugie z tych praw po prostu nie reguluje tego rodzaju spraw. Uzyskanie całkowitej zgodności między prawem stanowionym i prawem naturalnym nie jest również możliwe z innego powodu. Pierwsze z tych praw normuje bowiem to co zmienne, drugie zaś reguluje to co niezienne. Akwinata twierdził, że również prawo naturalne może ulegać przeobrażeniom poprzez „dodanie”, czyli wzbogacenie jego założeń, a nawet w drodze „zniesienia” jego pewnych zasad, tylko jednak tzw. zasad drugich (*secunda principia*) i to jedynie w formie papieskiej dyspensy. Z pobieżnej analizy poglądów tego filozofa nasuwa się wniosek, że w kwestii relacji prawo stanowione – prawo naturalne należy nie tyle mówić o zgodności tego pierwszego prawa z drugim, ile o jego niesprzeczności z prawem naturalnym. W tym miejscu warto wspomnieć o koncepcjach innego wybitnego myśliciela średniowiecznego, Marsyliusza z Padwy, który nie uchodzi wprawdzie za klasyka prawa natury, gdyż szerzej się nim nie zajmował. Do ówczesnego dyskursu o prawie wniósł on jednak ciekawe i oryginalne poglądy. Marsyliusz w zasadzie odrzucał typowe dla chrześcijańskiego średniowiecza (nie tylko w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, ale także nominalistów Jana Dunsza Szkota i Williama Ockhama) uznawanie normatywnego charakteru prawa naturalnego wyrażającego się w jego bezwzględnej mocy obowiązującej. Nie akceptował również zasady jego prymatu. W prawie tym dostrzegał raczej ideę, postulat lub wzorzec postępowania, skądinąd słuszne i z tego względu godne stosowania. Nieprzestrzeganie tego prawa bynajmniej nie rodzi żadnych skutków prawnych – w przeciwieństwie do prawa stanowionego opartego na sankcji przymusu i ujętego w określoną formę.

Wraz z nastaniem czasów nowożytnych, których początkiem w Europie była epoka odrodzenia przypadająca na schyłek XV w. i na następne stulecie, na dalszy plan w nadal rozwijających się doktrynach jusnaturalistycznych zeszło religijne uwarunkowanie i uzasadnienie prawa naturalnego. Od XVI-XVII w. koncepcje tego prawa nabiera-

ły coraz wyraźniej świeckiego charakteru, co nie oznacza, że przynajmniej niektórzy ich autorzy nie wskazywali na czynnik boski – utożsamiany niekiedy z samą naturą – jako na siłę sprawczą wszechrzeczy, w tym państwa i prawa. Coraz częściej jednak pod pojęciem kreatora owej rzeczywistości krył się sam człowiek jako pojedyncza jednostka, albo jako społeczeństwo, ze swoimi potrzebami i dążeniami uznawanymi za naturalne, czyli oczywiste. Choć ludzie nie odważyli się już wtedy stawiać na równi z Bogiem bądź negować Jego istnienie, a nawet nie rościli sobie prawa do doskonałości, stawali się jednak – w wielu nowożytnych doktrynach – coraz bardziej samodzielni i autonomiczni, a co za tym idzie coraz bardziej odpowiedzialni za siebie. Niejeden nowożytny myśliciel wyrażał przy tym przekonanie, że każdy człowiek posiada naturalne prawo do wolności, swobody działania, poczucia bezpieczeństwa czy własności. Wraz ze stopniowym odchodzeniem w przeszłość wartości średniowiecznych zmieniał się również cel doktryn prawnonaturalistycznych. Nie służyły one już jako teoretyczna podbudowa i sposób interpretacji opartego najpierw na niewolnictwie, a następnie na feudalizmie hierarchicznego status quo w dziedzinie społecznej i politycznej, lecz raczej racjonalizowały – m. in. w rozprawach twórców mieszczańskiej szkoły prawa natury w XVII w. – zmiany w tych sferach, dokonujące się głównie wskutek narastania stosunków kapitalistycznych. Pierwociny tego ustroju społecznego kształtującego się – jak wiadomo – najszybciej na zachodzie Europy, przypadły na okres (XVI-XVIII w.) rozwoju w tej części naszego kontynentu absolutyzmu monarchy. Fakt ten nie pozostał bez wpływu na omawianą przeze mnie kwestię badawczą. Rzecznicy ustroju absolutystycznego przywiązywali bowiem wagę do jego prawnych uwarunkowań. Powszechnie przyjmowali oni prawo stanowione za podwalinę rządów absolutnego władcy. Już jeden z głównych teoretyków absolutyzmu w jego wczesnej fazie kształtowania się (XVI w.), Jean Bodin uważał, że moc tworzenia i znoszenia prawa jest najwyższym przejawem władzy suwerennej. Przypomnę, że prawo definiował on jako słuszny rozkaz suwerena, czyli monarchy. Zakładał przy tym, że prawo stanowione nie może, a przynajmniej nie powinno być sprzeczne z prawem naturalnym (boskim). Pochodzi ono bowiem właśnie od suwerena, a ten ze swej istoty nie tworzy przecież prawa niesprawiedliwego, choć taka ewentualność nie jest zupełnie wykluczona. Można zatem stwierdzić, że w dobie absolutyzmu monarszego niepomrotnie z wcześniejszym okresem historycznym wzrosła tak w teorii, jak i w praktyce rola prawa stanowionego. Nic też dziwnego, że służący temu ustrojowi politycznemu myśliciele z reguły spychali w swych koncepcjach na dalszy plan kwestię prawa naturalnego – jako bądź co bądź prawa nie leżącego w gestii absolutnego władcy. Inaczej rzecz się miała w tych doktrynach politycznych i prawnych, reprezentujących głównie interesy nie należące do elity politycznej mieszczaństwa w Europie Zachodniej, które w okresie absolutyzmu starały się uzasadniać odmienny model rządów w celu doprowadzenia do równouprawnienia tej rosnącej w siłę gospodarczą warstwy społecznej. Wąskie ramy tego opracowania nie pozwalają na omówienie wszystkich nowożytnych koncepcji jusnaturalistycznych dotyczących kwestii relacji między prawem naturalnym i prawem stanowionym. Przedstawię zatem poglądy tylko kilku twórców tych doktryn, poczynając od myślicieli szkoły mieszczańskiej w XVII w., a kończąc – zgodnie z zapowiedzią we wstępie mego referatu – na niektórych ideologach doby oświecenia.

Niewątpliwie jednym z pierwszych teoretyków prawa naturalnego w czasach nowożytnych, którego koncepcje odegrały ważną rolę w ogóle w rozwoju nauki prawa, był Huig de Groot. Wraz z Thomasem Hobbesem, Baruchem Spinozą, Johnem Lockem i jeszcze kilkoma innymi myślicielami tworzył on wspomnianą mieszczańską szkołę prawa natury w XVII w. Do kanonów tej doktryny, składających się na schemat ówczesnego jusnaturalizmu, należała nie tylko idea prawa naturalnego, ale także związana z nią koncepcja stanu natury i umowy społecznej. Do jej zawarcia dochodzi w wyniku posiadania przez ludzi naturalnej skłonności do życia społecznego, określanej przez Grocjusza mianem *appetitus societatis*. Nie sposób nie docenić wkładu tego niderlandzkiego intelektualisty w rozwój teorii prawa naturalnego w czasach nowożytnych. O znacznym wpływie de Groota w ogóle na postęp w dziedzinie nauki prawa może świadczyć spora popularność już w tamtym stuleciu jego głównego, niezupełnie zresztą oryginalnego dzieła *O prawie wojny i pokoju* (1625). Nie bez powodu de Groot w zasadzie po dzień dzisiejszy uchodzi za ojca nauki prawa międzynarodowego. Co się tyczy jego poglądów na prawo naturalne, to uważał je za obiektywne, trwałe, niezmiennym i od nikogo niezależny system norm prawnych, mający cechy pewnika matematycznego i z tych względów wymagający posłuchu przez wszystkich ludzi. W zasadzie wszyscy oni jemu bowiem podlegają i wszystkich ich owo prawo traktuje w taki sam sposób. W przekonaniu Grocjusza prawo natury istniałoby i obowiązywało nawet wtedy, gdyby nie było Boga – na przyjętej od scholastyki hiszpańskiej zasadzie *etiamsi daremus non esse Deum*. Przypomnę, że de Groot sformułował kilka konkretnych zasad prawa natury, zaliczając m. in. do nich zapożyczoną z prawa rzymskiego formułę *pacta sunt servanda*, mającą fundamentalne znaczenie dla kształtowania się stosunków kapitalistycznych. W rozwiniętej klasyfikacji niderlandzkiego myśliciela oprócz prawa naturalnego (*ius naturae*) występuje prawo pozytywne (*ius voluntarium*). To pierwsze obejmuje prawo naturalne pierwotne (*primarium*) i prawo naturalne wtórne (*secundarium*) zbliżone swym zakresem do prawa określanego jako *ius gentium*. Z kolei *ius gentium* miało rozpadać się na prawo naturalne narodów i prawo pozytywne narodów, obejmujące dwa rodzaje prawa: zwyczajowe i umowne. Odnośnie do *ius voluntarium* Grocjusz przyjmował także określoną klasyfikację. Prawo pozytywne dzielił mianowicie na prawo ludzkie (*humanum*) i boskie (*divinum*). Do prawa ludzkiego zaliczał zwłaszcza prawo cywilne (*ius civile*) i posiadające węższy od niego zakres *ius rectorium*. Podobnie jak autorzy wielu przednowożytnych doktryn politycznych de Groot przyjmował założenie, według którego prawo stanowione nie powinno być sprzeczne z prawem naturalnym. Do kwestii relacji między tymi dwoma rodzajami prawa podchodził jednak z pewną ostrożnością, nie wypowiadając kategorycznych opinii na ten temat, choć wyznawał zasadę „pierwszeństwa” prawa naturalnego, jako wynikającą z rozumnej natury człowieka. Nie będąc przeciwnikiem absolutyzmu, a nawet doceniając pewne zalety tego ustroju nie uważał bowiem, by należało odmawiać posłuchu takim normom prawa stanowionego, które nie były zgodne z prawem naturalnym, a nawet pozostawały z nim w sprzeczności. Taka sytuacja nie stanowiła dla Grocjusza wystarczającego powodu do uznania prawa stanowionego za nieobowiązujące.

Zagadnienie relacji prawo naturalne – prawo stanowione stanowiło także przedmiot dociekań wspomnianego Thomasa Hobbesa, który do rozwoju koncepcji

jusnaturalistycznych wniósł elementy nowożytnego przyrodoznawstwa opartego na zasadzie przyczynowości. Podobnie jak Grocjusz starał się ten angielski myśliciel w swej doktrynie pogodzić zasady ustroju absolutnego z aspiracjami coraz bardziej bogatego mieszczaństwa. Z tego względu podkreślał znaczenie prawotwórczej funkcji państwa, przypisując mu (zwłaszcza w swym fundamentalnym dziele *Lewiatan* z 1651 r.) rolę podstawowego gwaranta bezpieczeństwa jednostek. Przypomnę, że w celu jego zapewnienia zdecydowały się one zawrzeć umowę tworzącą równocześnie społeczeństwo i jego strukturę polityczną. Zawarcie umowy kładzie kres istnieniu stanu natury, nader zresztą w ujęciu Hobbesa niedogodnego dla ludzi, a nawet zagrażającego ich egzystencji (*bellum omnium contra omnes*). Kreśląc niemal katastroficzną wizję owego stanu, angielski myśliciel twierdził, że nie obowiązywało w nim prawo naturalne (*lex naturalis*). Istota tego prawa miała bowiem polegać na racjonalnie uwarunkowanym dążeniu do pokoju i ładu, a nie na instynkcie samozachowawczym i związanym z nim pragnieniu niszczenia innych, co cechuje postępowanie jednostek znajdujących się w stanie natury. W związku z tym kierują się one jedynie naturalnym uprawnieniem (*ius naturale*) do zachowania swego życia, zdrowia czy wolności. Zasady rozumnego prawa naturalnego mogły zatem zacząć obowiązywać i być przestrzegane dopiero wraz z powstaniem państwa jako antytezy anarchistycznego stanu natury. Przyjęcie takiego założenia prowadziło Hobbesa do wniosku, że prawo naturalne i prawo stanowione „zawierają się wzajemnie i są równe w całej swej rozciągłości”. Relacja między nimi wydaje się zatem prosta i oczywista. Można stwierdzić, że prawo stanowione nadaje prawu naturalnemu charakter norm zabezpieczonych przymusem państwowym. Dzięki temu prawo naturalne staje się „rzeczywistym prawem”, a nie tylko nakazem moralnym. Prawo stanowione jest bowiem „rozkazem” tego, kto jest suwerenem (najlepiej monarchy), podobnie jak prawo naturalne, które również jest rozkazem, ale pochodzącym od Boga. Wola Stwórcy jest nie tylko źródłem prawa ludzkiego, lecz także – wprawdzie tylko pośrednio – źródłem prawa państwowego. W przekonaniu Hobbesa Bóg „wyraźnie kazał nam się słuchać” prawa tworzego przez władzę państwową. Na podstawie tych rozważań angielski myśliciel doszedł do wniosku, że prawo naturalne jest po prostu częścią prawa stanowionego, a to drugie jest „częścią tego, co dyktuje natura”. Ze swej istoty oba rodzaje praw nie mogą więc być sprzeczne ze sobą, choć nie muszą być tożsame. Co ważne dla oceny poglądów Hobbesa: prawo stanowione jest w jego ujęciu w zasadzie nadrzędne wobec prawa naturalnego, gdyż to państwo nadaje poprzez swoją siłę temu drugiemu prawu moc obowiązującą, bez której nie mogłoby ono zaistnieć.

Wkład w rozwój problematyki odniesień między prawem naturalnym i prawem stanowionym wnieśli także niemieccy przedstawiciele omawianej szkoły prawa natury w XVII w.: Samuel Pufendorf, Christian Thomasius i Christian Wolff. Pierwszy z wymienionych myślicieli miał ambicję stworzyć nowy system prawno naturalny, wychodząc w swych rozważaniach (zawartych zwłaszcza w pracy *De iure naure et gentium* z 1672 r.) od ścisłego określenia odmienności świata duchowego (moralnego) od świata fizycznego (przyrodniczego). Za niezbędny warunek wywodów o prawie naturalnym uważał przedstawienie moralnych przejawów rodzajów bytu (*entia moralia*), którym

przeciwstawiał reguły funkcjonowania wszechświata nie posiadającego rozumności ludzkiej (*entia physica*). Podstawowym warunkiem istnienia świata duchowego jest – w opinii Pufendorfa – wolność, godność i równość człowieka. To jej powinno przede wszystkim służyć obiektywne prawo naturalne i z niego czerpie też ona swoje uzasadnienie. Niemiecki ideolog nie traktował jednak prawa naturalnego jako ponadczasowego systemu prawa, lecz ograniczał zakres jego obowiązywania do życia doczesnego, ponieważ „nie możemy poprzez prawność wynikającą tylko z naszych sił uzyskać zbawienia wiecznego”. Jako luteranin Pufendorf sądził, że nie zasługi człowieka decydują o łaskawości bożej, ale głównie sama wiara w Chrystusa. Gdyby nie religia człowiek byłby skazany na samego siebie. Wynikająca stąd bezsilność człowieka stanowiłaby w tej sytuacji najbardziej charakterystyczną cechę jego natury. Podobnie jak inni twórcy mieszczańskiej szkoły prawa natury w XVII w. Pufendorf wskazywał na szczególną rolę w przewyciężaniu izolacji jednostek dążenia poszczególnych ludzi do życia w zbiorowości (*socialitas*). Ową skłonność uważał za treściowy fundament prawa naturalnego, lecz nie za samo prawo naturalne. Zasada *socialitas* sama w sobie nie ma jurydycznej mocy obowiązującej i otrzymuje ją dopiero dzięki usankcjonowaniu jej przez Boga. Z idei naturalnego dążenia ludzi do łączenia się w zbiorowości i pozostającej w związku z nią koncepcji *humanitas* (określającej zasady współżycia międzyspołecznego) niemiecki myśliciel wyprowadzał wszystkie fundamentalne zasady prawne (nie w znaczeniu prawno-naturalnym, lecz pozytywnoprawnym) dotyczące tak poszczególnych jednostek, jak i rodziny, małżeństwa, państwa czy wspólnoty narodów. Kierując się tymi zasadami szczegółowo opracował założenia prawa karnego, państwowego i międzynarodowego. U podstaw tych systemów prawnych powinny niezmiennie leżeć idee wolności, godności i równości człowieka. Oparte na nich prawo naturalne stanowiło zatem dla Pufendorfa co najmniej wzór godny naśladowania przez państwowego prawodawcę, jeśli nie wyraźny nakaz respektowania zasady *socialitas* i *humanitas*. Szerzej nie rozważał on jednak relacji między prawem stanowionym i prawem naturalnym, ograniczając się do stwierdzenia potrzeby zgodności tego pierwszego prawa z drugim, którą uważał za oczywistą, gdyż wynikającą z rozumnej natury człowieka.

Na zbliżonych do poglądów Pufendorfa założeniach opierał się jusnaturalizm Christiana Thomasiusa. Częściowo wzorując się na jego doktrynie Thomasius definiował prawo naturalne jako „wpisane w serca wszystkich ludzi” prawo boskie, które nakazuje czynić wszystko to, co jest zgodne z naturą człowieka i zakazuje czynić tego, co jest z nią sprzeczne. Owa powinność oznaczała konkretnie czynienie tego, co „zapewnia najdłuższe i najszczęśliwsze życie ludzkie” oraz unikanie tego, co „życie czyni nieszczęśliwym i co przyspiesza śmierć”. Z tego względu prawo naturalne obejmuje szeroko rozumiane normy moralne (*honestum*) i obyczajowe (*decorum*) oraz normy w sensie węższym (*iustum*) służące ochronie pokoju społecznego. Zasadzie *honestum* odpowiada zalecenie: „czyń sobie to, co pragniesz, aby inni sobie czynili”. Podstawowa norma obyczajowa wyraża się natomiast w przykazaniu: „czyń innym to, co pragniesz, aby oni tobie czynili”. Naczelną zasadą *iustum* jest z kolei wskazówka: „nie czyń innym tego, czego nie chcesz, aby oni tobie czynili”. W opinii Thomasiusa wymienione zasady nie obowiązują w sensie prawa stanowionego, lecz są jedynie swego rodzaju

„poradą” dla suwerennego prawodawcy, z której powinien on (aczkolwiek nie musi) wszakże skorzystać, gdyż umożliwia mu sprawiedliwe i skuteczne rządzenie. Wraz z nadaniem normom moralnym czy obyczajowym charakteru prawa stanowionego – będącego rozkazem suwerena nie znoszącym sprzeciwu – przestają one w zasadzie już być zasadami prawa naturalnego rozumianymi jako zalecenia określonego zachowania się. Co za tym idzie: prawo pochodzące od władzy państwowej „wchłania niejako w siebie” reguły jusnaturalistyczne. Możliwość zastosowania sankcji przymusu odnośnie do respektowania zasad moralnych, obyczajowych i współżycia społecznego przez ludzkiego prawodawcę podnosi wręcz rangę prawa naturalnego w życiu ludzi. Przestrzeganie tych zasad staje się obowiązkiem prawnym każdego człowieka, a nie tylko jego wewnętrzną powinnością („obowiązkiem sumienia”). Można zatem przyjąć, że Thomasius odmawiał prawu naturalnemu w swym pierwotnym ujęciu charakteru norm ściśle prawnych. Jego poglądy, podobnie jak koncepcje Hobbesa i niektórych innych wczesnonowożytnych myślicieli wskazują na znamienne dla tego okresu historycznego ewolucję problematyki relacji między prawem naturalnym i prawem stanowionym w kierunku coraz bardziej wyraźnej równorzędności obu tych systemów prawnych, a nawet nadrzędności prawa ludzkiego.

Powyższa konstatacja nie znajduje potwierdzenia w koncepcjach trzeciego z wymienionych niemieckich przedstawicieli XVII-wiecznej szkoły prawa natury - Christiana Wolffa. Intelktualistę tego można zresztą uznać już za reprezentanta ideologii oświeceniowej, choć jego poglądy tkwiły swymi korzeniami jeszcze w XVII stuleciu, kształtując się pod wpływem myśli Kartezjusza i Spinozy. Przyjętą przez niego metodę badawczą niekiedy określa się jako demonstratywną, gdyż łączyła ona treści humanistyczne z elementami wiedzy matematycznej. Za podstawową zasadę prawa naturalnego Wolff przyjął – wzorem swego mistrza Gottfrieda Wilhelma Leibniza – ideę wzajemnego doskonalenia się wszystkich ludzi. Źródłem tego prawa upatrywał on w dążeniu człowieka do sprawiedliwości i doskonałości. Z niego wynikają uprawnienia każdej jednostki, wrodzone jej i niezbywalne, takie jak uprawnienie do wolności, do równości czy do bezpieczeństwa (*iura perfecta*). Uprawnieniom tym odpowiadają określone obowiązki wobec siebie samego, innych ludzi i Boga. Mogą one mieć nie tylko wrodzony, ale także wtórny charakter – wynikający (podobnie jak niektóre uprawnienia) np. z zawartych umów. W sferze prawa naturalnego mieszczą się również rozmaite prawa wspólnotowe powstałe w drodze dobrowolnego konsensusu jej członków (rodzina, małżeństwo i in.). Warunkiem obowiązywania owych praw wcale nie musi być legislacyjna władza państwa, aczkolwiek jest ona przydatna w dziedzinie ochrony zasad współżycia między ludźmi. Sami ludzie rozumieją jednak potrzebę tworzenia i przestrzegania praw wspólnotowych. W opinii Wolffa (wykazującej podobieństwo do koncepcji Johna Locke’a) będące rodzajem wspólnoty państwo istnieje po to, by umożliwić ludziom osiągnięcie pomyślności i szczęścia. Podstawowe kryterium działania władzy politycznej powinno zawsze zawierać się w zasadzie *salus populi suprema lex est*, która stanowi fundamentalną rację istnienia państwa. Jeśli nie urzeczywistnia ono owej zasady, staje się w istocie niepotrzebne. Tym samym niepotrzebne staje się prawo pochodzące od państwa, gdyż nie spełnia wymogów wynikających z reguł prawa

naturalnego. Ewentualny konflikt między prawnonaturalną ideą dominacji dobra publicznego lub wrodzonymi uprawnieniami jednostek a niezgodnymi z nimi normami prawa stanowionego Wolff określił mianem *collisio legum*. W tej sytuacji społeczeństwo nie ma obowiązku posłuchu wobec prawa pochodzącego od władzy państwowej. Z reguły prawo stanowione nie popada jednak w kolizję z prawem naturalnym. To pierwsze jest bowiem najczęściej spisane i oczywiste w swych treściach, drugie zaś – na ogół niespisane i tylko domniemane przez rozumnych ludzi. Prawo pozytywne może więc niekiedy pozostawać w sprzeczności z prawem naturalnym w sferze świadomości społecznej, ale nie legislacyjnych dokonań. Wolff przewidywał nawet taką sytuację, w której interes publiczny (racja stanu) będzie wymagać tworzenia prawa państwowego sprzecznego z prawem naturalnym. Taka praktyka nigdy nie powinna wszakże stać się regułą.

Ostatnim przewidzianym przeze mnie do omówienia przedstawicielem jusnaturalizmu jest Charles de Montesquieu. W odróżnieniu od Wolffa ten wybitny reprezentant filozofii politycznej oświecenia zdaje się potwierdzać swymi poglądami upowszechniającą się od czasów nowożytnych tendencję do ujmowania prawa stanowionego jako co najmniej równorzędnego prawu naturalnemu. Rozważania na ten temat zawarł on we wstępnej części swojego fundamentalnego dzieła *O duchu praw* (1748). Przypomnę, że na owego ducha składa się – według Monteskiusza – splot rozmaitych czynników i okoliczności, m. in. tradycja, kultura, religia, obyczaje, gospodarka, położenie geograficzne określonego narodu czy państwa. Z tego względu francuski myśliciel wskazywał na potrzebę „dostrojenia” praw stanowionych do konkretnych warunków bytowania społeczności. Uważał również, że prawodawca nie powinien tworzyć takiego prawa, które byłoby sprzeczne z przyjętym prawami zwyczajowymi, gdyż będzie ono nieskuteczne. Z góry nie zakładał jednak ani omyłności, ani tym bardziej złej woli prawodawcy w tej dziedzinie, choć nie miał najlepszego zdania o umiejętnościach i wiedzy członków władzy ustawodawczej, czyli parlamentarzystów. Mimo to wierzył w możliwość rozumnych rozstrzygnięć prawodawcy. Będąc jedną z trzech oddzielnych i niezależnych od siebie władz powinien on móc decydować o tym, czy w danym przypadku wymagającym unormowania należy kierować się prawem natury, czy zastosować prawo ludzkie, a nawet stworzyć jego nowe przepisy. Do rozumnego prawodawcy (ale tylko takiego twórcy prawa) powinien należeć wybór takiego rodzaju prawa (religijnego, politycznego, cywilnego itp.), jakie w „jego najgłębszym przekonaniu” jest w danym przypadku najwłaściwsze. Za możliwe uważał zatem Monteskiusz odstępstwo od reguł prawa natury przez prawodawcę, jeśli nakazuje mu to rozum. Z tej ewentualności nie czynił on wszakże ogólnej zasady postępowania przy tworzeniu prawa, lecz zalecał w tej dziedzinie – jak w ustrojowych i innych kwestiach – rozważę i umiarkowanie. Francuski myśliciel pojmował prawo natury jako prawo przyrodnicze wyrażające społeczny instynkt jednostki. W tym sensie jest ono prawem „płynącym z naszej istoty”. Nie ujmował tego prawa – w przeciwieństwie do św. Tomasza z Akwinu – jego niezbędnego pośredniego ogniwa między prawem boskim i prawem ludzkim. Prawo boskie definiował jako prarozum lub określał mianem natury rzeczy. Jako zespół norm odwiecznych i niezmiennych czeka ono niejako na odkrycie przez człowieka,



czyli przez rozum ludzki. To w nim, a nie w samej tylko naturze odzwierciedla się wynikająca z prawa boskiego zasada słuszności i sprawiedliwości. Dzięki rozumowi ludzie mogą bezpośrednio sięgać do reguł boskiego porządku, by móc stosować pochodzące od Stwórcy nakazy i zakazy postępowania. Żeby wypełniać boskie przykazania człowiek powinien dysponować pewną świadomością, a nie tylko posługiwać się instynktem samozachowawczym, który pojawił się jeszcze w przedspołecznym „stanie dzikości”. Przyjmując takie założenie Monteskiusz twierdził, że do funkcjonowania praw natury wystarczy istnienie jednostek „zespólnych uczuciem”, podczas gdy prawa ludzkie (stanowione) mogą działać dopiero wtedy, gdy „włączony zostanie w rozumie człowieka mechanizm przyczynowo-skutkowy”. Można więc stwierdzić, że w doktrynie francuskiego filozofa prawo natury wtapia się w boski prarozum, wchodząc w zakres ustanowionego przez niego porządku świata. Owo prawo nie jest jednak wyłącznie przejawem instynktownych i emocjonalnych aspektów bytu człowieka. W opinii Monteskiego składają się nań nie tylko prawidłowości biologicznego rozwoju, ale także określone zasady postępowania, jak np. obowiązek czci Boga, prawo do życia czy reguły współżycia międzyludzkiego.

Na przykładzie omówionych doktryn jusnaturalistycznych, tylko zresztą niektórych koncepcji tego prawa – kształtujących się od najdawniejszych czasów po wiek oświecenia – można w podsumowaniu wysnuć kilka ogólnych wniosków naukowych. Jednym z nich jest, już częściowo zasygnalizowana, kwestia trudności związanych z rozstrzygnięciem zagadnienia relacji między prawem naturalnym i prawem stanowionym. Przed tym problemem stawał właściwie każdy z przedstawionych myślicieli, nie zawsze mogąc sobie poradzić z nim w sposób jednoznaczny. W zasadzie wszyscy oni przyjmowali założenie, że prawo ludzkie (przede wszystkim prawo pochodzące od władzy państwowej) powinno być zgodne z prawem naturalnym (rozumianym z reguły jako prawo boskie lub prawo z niego wynikające) jako prawem wyższego rzędu niezależnym od człowieka, gdyż mającym innego niż ludzie twórcę bądź biorącym się same z siebie. Generalnie żaden z omówionych teoretyków nie dopuszczał, by prawo stanowione mogło być sprzeczne z prawem naturalnym. W ciągu wieków zmieniało się jednak podejście filozofów do samego prawa naturalnego. Rola owego prawa w okresie starożytności i średniowiecza była niewątpliwie większa w teoriach politycznych i prawnych niż w choćby czasach wczesnonowożytnych, nie mówiąc już o bardziej współczesnych dziejach. W tym pierwszym okresie regułą w rozważaniach o prawie czy ustroju politycznym było uznanie za oczywistą nadrzędności prawa naturalnego nad prawem ludzkim. Ten pierwszy rodzaj prawa uważano bowiem za doskonały, a równocześnie niezupełnie zgłębiany przez człowieka jako istotę niedoskonałą i nie w pełni rozumującą mechanizmy funkcjonowania wszechświata. Z tego względu tworzone przez niego prawo – podobnie jak inne instytucje organizujące życie ludzkie – także nie mogło być doskonałe, a zatem powinno się możliwie jak najbardziej opierać na wyobrażanym sobie przez człowieka wyższym porządku normatywnym. Wraz z rozwojem cywilizacji i kultury oraz postępowaniem technicznym i zgłębianiem tajemnic przyrody zaczęło słabnąć przekonanie o potrzebie absolutnego naśladownictwa reguł prawa naturalnego. Przy tworzeniu prawa pochodzącego od państwa coraz większe

znaczenie nabierała wiara w możliwości poznawcze rozumu ludzkiego. Rozwijające się od czasów nowożytnych teorie jusnaturalistyczne stawiały się coraz mniej personalistyczne, coraz wyraźniej zaś występował w nich czynnik etatystyczny. Można stwierdzić, że prawodawcy zaczęli coraz bardziej odrywać tworzone przez siebie prawo od prawa naturalnego, które stopniowo schodziło do roli wskazówki, wzorca lub idei, nie rodzących już w zasadzie żadnych konsekwencji w sferze przymusu jego stosowania. Z tego względu relacja między prawem stanowionym i prawem naturalnym zaczęła się od okresu nowożytnego coraz wyraźniej kształtować na zasadzie równorzędności obu rodzajów prawa, a niekiedy na zasadzie pierwszeństwa prawa ludzkiego. W konsekwencji tych przeobrażeń w dziedzinie filozofii prawa stopniowo upowszechniał się poglądy o braku mocy normatywnej prawa naturalnego. Nawet zwolennicy owego prawa zaczęli dochodzić do wniosku, że nie tylko racje merytoryczne (coraz szerszy zakres regulacji spraw przez prawo stanowione), ale także przesłanki formalne (określona konstrukcja norm prawnych) wskazują na odmiennosc prawa, a nawet przynajmniej częściową niezależność prawa ludzkiego od prawa naturalnego.

### Wybrana literatura

- Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 1964,  
 Augustyn św., *Państwo Boże*, Kęty 2002;  
 Baszkiewicz J., *Myśl polityczna wieków średnich*, Warszawa 1972;  
 Borucka-Arctowa M., *Prawo natury jako ideologia antyfeudalna*, Warszawa 1957;  
 Boucher D., Kelly P. (red.), *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*,  
 Kraków 2008;  
 Brown B.F., *Natural Law Reader*, New York 1990;  
 Ekes J., *Natura – wolność – władza. Studium z dziejów myśli politycznej renesansu*,  
 Warszawa 2001;  
 Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966;  
 Groot H. de, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju, w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów, a także główne zasady prawa publicznego*, Warszawa 1957;  
 Heller M., *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Kraków 2004  
 Hervada J., *Natural Right and Natural Law: A Critical Introduction*, Pamplona 1987;  
 Hindes B., *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, Warszawa-Wrocław 1999;  
 Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*,  
 Warszawa 1954;  
 Jones J. W., *The Law and Legal Theory of the Greek*, Oxford 1956;  
 Kelly J. M., *Historia zachodniej teorii prawa*, Kraków 2006;  
 Kornatowski W., *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, Warszawa 1968;  
 Krąpiec A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1960  
 Maihofer W. (red.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus*, Bad Homburg 1962;  
 Montesquieu C., *O duchu praw*, Warszawa 1957;  
 Pufendorf S., *De iure naturae et gentium*, Oxford 1934;  
 Rommen H. A., *The Natural Law: A Study In Legal and Social History and Philosophy*,  
 New York 1979;

- Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa 1961;  
Stawrowski Z., *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków-Warszawa 2006;  
Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, Warszawa 1969;  
Szyszkowska M., *Europejska filozofia prawa*, Warszawa 1995;  
Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, Warszawa 2005;  
Tokarczyk R., *Filozofia prawa*, Lublin 2004;  
Tokarczyk R., *Klasyki praw natury*, Lublin 1988;  
Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1985;  
Tuck R., *Natural Law Theories. Their Origins and development*, Cambridge 1980;  
Welzer H., *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1962;  
Zajadło J., *Studia Grotiana*, Gdańsk 2004;  
Zmierczak M. (red.), *Prawo natury w doktrynach polityczno-prawnych Europy*, Poznań 2006.