

# I. ARTYKUŁY

ALEKSANDRA SZADOK-BRATUŃ, MAREK BRATUŃ

## Z rodowodu klasycznego prawa naturalnego

### Wprowadzenie

Prawo naturalne<sup>1</sup> pozostaje zagadnieniem ciągle aktualnym, frapującym, uwikłanym w rozliczne spory i antynomie zarówno w tych ważkich, jak i pomniejszych nurtach filozofii prawa. W prawie trzydziestowiekowej tradycji tylko raz ustąpiło miejsca pozytywizmowi prawniczemu, który od drugiej połowy XIX w. z rozmachem uwolnił juriesprudencję od wszelkich koncepcji prawa naturalnego. Nie oznacza to, że we wcześniejszych okresach ów kierunek nie występował. Występował i miał wybitnych przedstawicieli już w starożytnej Grecji, chociażby epikurejczyków ze swym mistrzem, sceptyków, czy też niektórych sofistów. Najczęściej jednak pozytywizm prawniczy uprawiany był w ramach teorii prawa naturalnego. Pierwszym, który zerwał harmonię dwóch praw, a nadto harmonię prawa naturalnego z teologią, był Grocjusz (Hug de Groot, 1583–1645).

---

<sup>1</sup> Termin „prawo naturalne”, synonimicznie „prawo natury”, ujmowany jest w rozlicznych znaczeniach na przestrzeni dziejów filozofii prawa uprawianej do czasów Georga Wilhelma Friedricha Hegla, który w dziele *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Berlin 1820) wprowadził to pojęcie do powszechnego obiegu pod nazwą *iuris naturalis scientia*. Wyrażenie „prawo naturalne” może mieć tyle znaczeń w aspekcie historycznym, ile występuje koncepcji „natury”. P. Delhaye w latach siedemdziesiątych XX w. ustalił ponad dwadzieścia znaczeń pojęcia „natura” we wstępie pracy *Permanence du droit naturelle*, Louvain 1967. Zwrócił na to uwagę M.A. Krapiec w swojej publikacji *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1975, s. 54–55. Rozumienie pojęcia „prawo naturalne” przyjmujemy za J. Hervadą: „to część porządku prawnego składająca się z norm, praw i stosunków, których źródłem i podstawą jest natura człowieka” (J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, tłum. A. Dorabalska, Kraków 2013, s. 19).

Po kataklizmie II wojny światowej prawo naturalne przeżywa swój renesans. Trybunał norymberski, osądzając zbrodnie przeciwko ludzkości na podstawie „ogólnych zasad prawa uznanych przez narody cywilizowane”<sup>2</sup>, zdyskredytował pozytywizm prawniczy, uznając nadrzędność norm prawnonaturalnych. Ogólne Zgromadzenie Narodów Zjednoczonych, uchwalając Powszechną Deklarację Praw Człowieka, wprowadziło prawo naturalne do rzeczywistości politycznej, społecznej i jurydycznej<sup>3</sup>. Podobnie Kościół katolicki encykliką Jana XXIII *Pacem in terris* ogłosił prawa i obowiązki człowieka, a w kompetencje Nauczycielskiego Urzędu Kościoła (*Magisterium Ecclesiae*) złożył interpretowanie naturalnego prawa moralnego.

Pomimo zaistnienia w Europie i Stanach Zjednoczonych tzw. drugiego odrodzenia prawa naturalnego<sup>4</sup> w Polsce taka sytuacja miała miejsce zaledwie przez kilkanaście lat. Przełom lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku to odwrót od koncepcji prawnonaturalnych na rzecz pozytywizmu zdeformowanego doktryną materializmu dialektyczno-historycznego<sup>5</sup>. Dopiero czas przekształceń ustrojowych na przełomie XX i XXI w. przynosi powrót filozofii prawa jako samodzielnej dyscypliny naukowo-dydaktycznej, a wraz z nią powrót fenomenu prawa naturalnego, zwłaszcza w kontekście współczesnego sporu wokół paradygmatu pozytywistycznej i niepozytywistycznej koncepcji prawa<sup>6</sup>.

Zagadnienie prawa naturalnego w różnych ujęciach pojawia się u wszystkich niemal filozofów prawa, począwszy od klasyków

<sup>2</sup> Artykuł 38 ust. 1 lit. c Statutu Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości (Dz.U. 1947 Nr 23, poz. 90).

<sup>3</sup> Zob. J. Jaskólska, *Powody i okoliczności proklamowania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Człowiek w Kulturze” 1998, nr 11, s. 28–48.

<sup>4</sup> Zob. szerzej H. Waśkiewicz, „Drugie odrodzenie” prawa naturalnego, „Roczniki Filozoficzne KUL” 1962, nr 2, s. 115–151. Autorstwo terminu „odrodzenie prawa naturalnego” zwykło się przypisywać J. Charmontowi ze względu na pojawienie się tego wyrażenia w tytule jego pracy *La renaissance du droit naturel*, Paris 1910. Nie należy jednak zapominać o L. Petrażyckim, który piętnaście lat wcześniej po raz pierwszy użył tego terminu w pracy *Die Lehre vom Einkommen*, t. 2, Berlin 1895, s. 579.

<sup>5</sup> Zob. szerzej A. Szadok-Bratuń, *Filozofia prawa w polskiej kulturze uniwersyteckiej dwudziestego stulecia*, „Orbis Linguarum” 2015, vol. 42, s. 337–356.

<sup>6</sup> Wśród autorów publikacji analizujących wspomniany paradygmat są m.in.: L. Morawski, *Spór o pojęcie państwa prawnego*, „Państwo i Prawo” 1994, z. 4, s. 3–12; idem, *Główne problemy współczesnej filozofii prawa. Prawo w toku przemian*, Warszawa 2003, s. 328–340, 361–378; K. Działocha, W. Gromski, *Niepozytywistyczne koncepcje państwa prawnego a Trybunał Konstytucyjny*, „Państwo i Prawo” 1995, z. 3, s. 4–16; J. Zajadło, *Formuła Radbrucha. Filozofia prawa na granicy pozytywizmu prawniczego i prawa natury*, Gdańsk 2001.

starożytnej Grecji, po współczesnych postmodernistów. Zgodnie ze słowami Cyceroną: „historia to zwiastunka przyszłości” można dokonać swego rodzaju powrotu do źródeł i rozpocząć rozważania *ab ovo*. Zarysowany przegląd historyczny nie ujmuje systematycznie omawianej kwestii, służy jedynie właściwemu zrozumieniu, czym jest prawo naturalne w klasycznej refleksji jusnaturalizmu. Ów szkic jest swoistym podprowadzeniem do kolejnej części rozważań ukazujących koncepcję prawa naturalnego Arpinaty osadzoną w eleganckiej, estetyzującej myśli stoickiej. Dlatego też spojrzenie na klasyczne prawo naturalne<sup>7</sup> zostanie zawężone do sofistów, Sokratesa, Platona i Arystotelesa, z zaledwie naszkicowanym przedcyceroniańskim ujęciem *ius naturale*.

Artykuł ma na celu taką analizę myśli klasyków prawa naturalnego, która pozwala nakreślić tytułowe zagadnienie w trzech aspektach: jurystycznym, antropologicznym i aksjologicznym. Aspekt jurystyczny ma pokazać rodzące się u jusnaturalistów dwupostaciowe rozumienie prawa jako *ius* – naturalne uprawnienie do działania człowieka i społeczności oraz jako *lex* – normę prawną stanowioną autorytetem prawodawcy. Ponadto dostrzeżone przez nich różnice i podobieństwa między obu rodzajami praw winny uzmysłwić uniwersalność tych pierwszych stanowisk filozoficznoprawnych w rozwiązywaniu ponadczasowego napięcia między naturalizmem prawnym a konwencjonalizmem prawnym. Aspekt antropologiczny to kolejny kontekst rozważań zmierzający do zarysowania integralnego związku klasycznego prawa naturalnego ze społeczną istotą człowieka. Ukazania ścisłej zależności między dwiema podstawami źródłowymi prawa naturalnego, mówiąc językiem Arystotelesa, naturą człowieka stworzoną do życia w naturalnej strukturze społeczeństwa-państwa. Aspekt aksjologiczny dotyczy próby wydobycia wspólnej cechy dla prezentowanych klasycznych koncepcji prawa naturalnego, wyrażającej się w łacińskiej sentencji *ius est ars boni et aequi* – prawo jest sztuką stosowania tego, co dobre i słuszne. Próby skorelowania tych koncepcji z wartościami: dobra, słuszności i sprawiedliwości w celu urzeczywistnienia w realnym porządku prawnym fundamentalnej zasady prawa naturalnego: *bonum est faciendum, malum vitandum* – dobro należy czynić, a zła unikać.

---

<sup>7</sup> Idąc za L. Straussem, do klasycznej szkoły prawa naturalnego zapoczątkowanej przez Sokratesa wypada zaliczyć: Platona, Arystotelesa, stoików i filozofów chrześcijańskich z dominującą pozycją Tomasza z Akwinu (L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Warszawa 1969, s. 114).

## 1. Od Heraklita do Sokratesa

Rozpatrując ideę prawa naturalnego, wyróżnić można dwa zasadnicze nurty, które wyrastają z przeciwstawnych koncepcji istoty człowieka: prawo naturalne idealne i egzystencjalne. Za odkrywcę idealnego prawa naturalnego uchodzi Platon. Niemniej jednak nauka prawa naturalnego, historycznie biorąc, rozpoczyna się od egzystencjalnego prawa natury, którego odkrywcami byli sofisci. Wieloaspektowość problemu jest ściśle związana z niejednoznacznością treścią terminu „prawo” i „natura”. *Nomos* i *physis* w początkach greckiej filozofii, tzw. filozofii przedsokratejskiej, stanowią istotową jedność. Człowiek jako uporządkowana struktura był zakorzeniony w prawie *logosu*, który przenika wszechświat, tworząc z nim jedność. W całej pełni problem ten spotykamy u Heraklita z Efezu (ok. 540–480 p.n.e.). Według niego prawo kosmosu jest najwyższą normą dla człowieka. Prawo ludzkie stanowi tylko emanację praw boskich. Odwieczny, niezmienny, powszechny i rozumny *logos* przenika cały wszechświat (w tym człowieka) będący nieskończonym ruchem<sup>8</sup>. *Logos* Heraklita to nie tylko norma wszechświata, rozum kosmiczny, to jednocześnie jego zasada, *arche* jako właściwa natura.

„Najwyższa cnota leży w myśleniu i cała wiedza polega na tym, aby mówić prawdę i postępować zgodnie z naturą, wsłuchując się w nią”<sup>9</sup>. Prawo kosmosu jest nie tylko tworem bóstwa, ale jest samym bóstwem. *Logos* tworzy normę powinnościową objawiającą się we wnętrzu każdego człowieka. Obok *logosu* istnieje także prawo ustanowione przez ludzi. Relacje pomiędzy prawem ludzkim a *logosem* układają się na tej zasadzie, że „wszelkie prawa ludzkie żywią się jedynym prawem boskim, które nakazuje tyle, ile chce, wystarcza wszystkiemu i jest wyższe od wszystkiego”<sup>10</sup>. Dlatego też *logos* jest twórcą prawa naturalnego odczytywanego przez rozum człowieka, uczestniczącego w boskim prawie kosmosu.

<sup>8</sup> Heraklit, jeden z pierwszych greckich filozofów łączących zagadnienia kosmologiczne z antropologicznymi, uznawany jest za twórcę wariabilizmu, teorii nazywanej od jego imienia heraklityzmem, zakładającej, że wszystko jest zmienne i w ciągłym ruchu. Za symbol zmienności wszechświata przyjął ogień i wodę. Jego słynne stwierdzenie: *panta rhei*, czyli wszystko płynie, nie można wstąpić dwa razy do tej samej rzeki, odegrało doniosłą rolę m.in. w uzasadnianiu zmienności stosunków społecznych w rozwoju myśli filozoficzno-prawnej. Por. J. Oniszczuk, *Filozofia i teoria prawa*, Warszawa 2008, s. 71.

<sup>9</sup> „Die höchste Tugend liegt im Denken, und alle Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und nach der Physis zu handeln, auf sie hinhörend” (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Heraklit*, Fr. 112, Berlin 1922; przekładu z języka niemieckiego dokonali autorzy tekstu). Por. H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1962, s. 9–10.

<sup>10</sup> Cyt. za: J. Hervada, op. cit., s. 27.

Wielu badaczy filozofii prawa widzi w Heraklicie prekursora prawa naturalnego, a już na pewno prekursora rozwiniętej koncepcji prawa naturalnego u stoików<sup>11</sup>. Niewątpliwie heraklitejska teoria *logosu* kładzie podwaliny pod teorię prawa naturalnego, ale utożsamianie *logosu* z prawem naturalnym byłoby błędne, suponowałoby bowiem znajomość pojęć i koncepcji, które w jego czasach nie wykształciły się jeszcze<sup>12</sup>. Po raz pierwszy w europejskiej filozofii prawa przyjęto, że najważniejszym czynnikiem prawotwórczym jest rozum, zapoczątkowując tzw. racjonalizm prawny.

W koncepcji egzystencjalnej prawa natury reprezentowanej przez sofistów, „nauczycieli mądrości”, nie występują już z taką siłą rozważania ontologiczno-kosmologiczne, co cechowało filozofów przyrody. Sofiści źródła prawa natury upatrują w człowieku, tym samym rozpoczynają w dziejach jusnaturalizmu okres antropologiczny.

„Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, istniejących, że istnieją, i nieistniejących, że nie istnieją”<sup>13</sup> – to twierdzenie największego z sofistów, Protagorasa (ok. 480/1–411 p.n.e.), staje się nowym sposobem podejścia do nauki o prawie naturalnym. *Homo mensura* (człowiek-miara) na gruncie filozofii polityki przybiera postać *civitas mensura* (państwo-miara), czyli państwo decyduje o obowiązującym prawie, które ma być korzystne dla wspólnoty obywateli<sup>14</sup>. Protagoras, odróżniając ustawy (*nomos*) od natury (*physis*) i dostrzegając ich związek, był bliski sformułowania tezy o nadrzędności prawa naturalnego nad prawem stanowionym.

Sofiści, tacy jak np. Kalikles<sup>15</sup>, pierwsi wprowadzili termin „prawo natury”, ale w ówczesnym rozumieniu odnosząc go do sfery moralności społeczno-politycznej. Pomimo nowej terminologii ich koncepcje nie są jeszcze naturalnym prawem moralnym wyznaczonym przez naturę – istotę człowieka, lecz jedynie prawem natury. Swoje prawo natury

---

<sup>11</sup> Zob. np. R. Tokarczyk, *Klasyki prawa natury*, Lublin 2009, s. 40; A. Gudaniec, *Heraklit z Efezu*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, pod red. A. Maryniarczyka, Lublin 2003, s. 363; J. Hervada, op. cit., s. 27.

<sup>12</sup> Zob. H. Waśkiewicz, *Historia filozofii prawa. Filozofia prawa starożytnego świata pogańskiego*, Lublin 1960, s. 39.

<sup>13</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1982, s. 545.

<sup>14</sup> K. Narecki, *Protagoras z Abdery*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, pod red. A. Maryniarczyka, Lublin 2007, s. 511.

<sup>15</sup> Kalikles to jedna z osób Platńskiego dialogu *Gorgiasz* (tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958) odpowiadająca niezidentyfikowanej postaci z grona sofistów. Przypomnijmy, że poglądy sofistów znamy z drugiej ręki, dzięki krytycznym dialogom Platona: m.in. *Protagoras*, *Hippiasz Mniejszy*, *Hippiasz Większy* czy też *Teajtet*.

separują całkowicie od pierwiastka boskiego. Jak powiada J. Hervada, sofisci uprawiali raczej naturalizm etyczno-prawniczy (nurt zbliżony do dzisiejszej ekologii moralno-prawniczej) niż prawo naturalne we właściwym sensie, co odnajdziemy dopiero u Arystotelesa<sup>16</sup>. Przez naturę, która wyznacza normy postępowania dla człowieka, rozumieją strukturę psychofizyczną człowieka. I tak Kalikles był zwolennikiem naturalnego „prawa nierówności”, skoro natura stworzyła jednostki słabe i silne, a tylko te ostatnie są predestynowane do sprawowania władzy i panowania nad słabszymi. Reprezentował koncepcję prawa natury człowieka silniejszego, „nadczłowieka”, którą rozwinie później Friedrich Nietzsche, natomiast prawo stanowione postrzegał jako prawo arbitralne, relatywne, powstałe wskutek konsensusu słabych jednostek<sup>17</sup>.

Dla sofistów drugiego pokolenia, zwolenników „prawa równości” (m.in. Hipiasza z Elidy (ok. V–IV w. p.n.e.) i Antyfona (ok. V w. p.n.e.))<sup>18</sup>, *physis* – empiryczna natura człowieka była siedliskiem naturalnej równości. Na potwierdzenie tej tezy można przywołać dwa cytaty, pierwszy przypisywany Hipiaszowi: „Mężowie, którzy tutaj obecni jesteście! Ja uważam was wszystkich za krewnych i powinowatych i spółobywateli – na zasadzie jednak natury, nie prawa. Bo równe z równym spokrewnione jest z natury swej, prawo zaś, jako samodzierca nad ludźmi postawione, wbrew naturze przemocy częstokroć używa”<sup>19</sup>; drugi natomiast Antyfonowi: „Z natury wszyscy jesteśmy równi we wszystkim, barbarzyńcy i Grecy, zatem należy zaspokajać potrzeby niezbędne wszystkim ludziom; wszyscy czynimy im zadość w ten sam sposób i nikt z nas nie różni się pod tym względem, ani barbarzyńca, ani Grek, wszyscy bowiem oddychamy przez usta i nos, i wszyscy jemy za pomocą rąk”<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> J. Hervada, op. cit., s. 29.

<sup>17</sup> Tezę tę można zobrazować słowami Kaliklesa zaczerpniętymi z Platońskiego *Gorgiasza*: „Ja mam wrażenie, 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 zławszych jednostek spośród ludzi” (483 B–C); „Ale, jeśli się trafi mąż z odpowiednią naturą, to wszystko to strząśnie z siebie, przelamie, wyrwie się i podepcie nasze formułki i kuglarskie sztuczki, i łagodne uroki świętych słów, i prawa przeciwko naturze wszystkie; powstanie i ukaże się jako pan nasz; on, niewolnik; wtedy rozbłyśnie sprawiedliwość natury” (484 B). Zob. szerzej Platon, *Gorgiasz...*, 482 C – 486 D, 489 D i n. oraz objaśnienie tłumacza dotyczące poglądów Kaliklesa na prawo natury, s. 200 i n. Por. R. Tokarczyk, *Klasycy...*, s. 48–51.

<sup>18</sup> Zob. szerzej R. Tokarczyk, *Historia filozofii prawa w retrospektywie prawa natury*, Białystok 1999, s. 46–48.

<sup>19</sup> Platon, *Protagoras*, tłum. S. Siedlecki, Kraków 1881, 337 C – D.

<sup>20</sup> Cyt. za: J. Hervada, op. cit., s. 29–30.

Antyfon jest twórcą tezy: jedno prawo naturalne płynące z powszechności biologiczno-psychicznej natury sprawia, że nie ma różnic wśród ludzi czy to z tytułu statusu: społecznego (bogaty – biedny), fizycznego (silny – słaby) intelektualnego (mądry – głupi), prawnego (wolny – niewolnik) czy też pochodzeniowego (barbarzyńca – Grek). Istnieją dwa porządki: naturalny i ustanowiony. Pierwszy stoi wyżej i stanowi normę ludzkiego postępowania. *Nomos* jest przyczyną naturalnej nierówności. Bywają bowiem ludzie silni i słabi, mądrzy i głupi, wolni i niewolnicy. Istnieją zatem podziały między nimi wynikające z nierówności prawnej. Antyfon, dostrzegając wyraźną rozbieżność między obiema kategoriami praw i nie przewidując zgodności norm ustawowych (*nomoi dikaion*) z normami natury (*physei dikaion*), rozwiązanie tej kolizji widział w nieposłuszeństwie prawu stanowionemu, co było zapowiedzią dopiero nadchodzącej instytucjonalizacji *ius resistendi*<sup>21</sup>. Prawo natury nakazuje to, czego zabraniało prawo ludzkie, i odwrotnie – mówi Alkidamas (IV w. p.n.e.). Człowiek nie może być niewolnikiem drugiego człowieka według prawa natury, gdyż bóg stworzył wszystkich wolnymi, a natura nie uczyniła nikogo niewolnikiem<sup>22</sup>, natomiast prawo ustanowione przez ludzi wszędzie wprowadziło instytucję niewoli. Niewolnictwo zatem nie wynika z naturalnego stanu człowieka, lecz ze stosunków społeczno-politycznych kształtowanych przez ateńczyków. Następstwem tej rozbieżności było uznanie przez Alkidamasa prymatu prawa natury.

Postawione przez Hansa Welzela pytanie o rozumienie istoty człowieka w poglądach sofistów<sup>23</sup> wyłoniło dwa przeciwstawne sobie rodzaje sofistycznego prawa natury: 1. krytyczno-humanitarne prawo natury określające człowieka przez jego cechy wspólne oraz 2. indywidualistyczno-rewolucyjne prawo natury definiowane przez każdą pojedynczą, samodzielną cechę człowieka. Sofiści nie analizowali istoty prawa natury, interesował ich przede wszystkim stosunek prawa natury do prawa pozytywnego (konwencji, kontraktu)<sup>24</sup>. *Physis* i *nomos*

<sup>21</sup> Por. R. Tokarczyk, *Klasyki...*, s. 52–54.

<sup>22</sup> Arystoteles, *Retoryka*, tłum. W. Podbielski, Warszawa 1988, 1373 b.

<sup>23</sup> Por. H. Welzel, op. cit., s. 15.

<sup>24</sup> Sofiści byli nauczycielami mądrości życiowej i politycznej, wychowawcami Ateńczyków w sprawach państwa za pomocą ćwiczeń w sztuce dialektyki, retoryki i erystyki. Sofiście, jak powiada L. Strauss (op. cit., s. 110 i n.), interesuje mądrość nie dla niej samej, nie dlatego, że chce dociec prawdy czy nie toleruje kłamstwa, ale ze względu na zaszczyty czy prestiż towarzyszący mądrości. Platon i Arystoteles odmawiali im statusu filozofów, ponieważ badając rzeczywistość, nie pytali o jej źródła, zasady czy przyczyny. Kontraktualistyczne poglądy sofistów na istotę państwa, społeczeństwa, prawa, etyki

zostały od siebie oddzielone, dostrzeżono między nimi jakościowo różnice i sprzeczności utrudniające współegzystencję obu kategorii praw. Analizując w znacznym uproszczeniu i wybiórczo teorie prawa naturalnego, dochodzimy do wniosku o dualnej pozycji sofistów – byli twórcami zarówno naturalizmu prawnego, jak i pozytywizmu prawnego. Dzięki ich nauce nastąpiło bowiem przejście od kosmologicznego do antropocentrycznego postrzegania prawa natury. Ideę „prawa równości” przeciwstawiali idei nierówności, „prawa silniejszego”. Prowadzili debaty ukierunkowane na przeciwstawienie prawa natury prawu pozytywnemu z próbą wykazania ich rozdziału lub związku. Nazywani byli pierwszymi filozofami polityki wywodzącymi z umowy społecznej funkcje państwa i prawa. I pierwszymi filozofami prawa stawiającymi pytanie o genezę prawa pozytywnego i naturalnego.

Sokrates (ok. 470–399 p.n.e.)<sup>25</sup> pospołu z sofistami dzieli miano twórcy antropologicznej nauki o prawie naturalnym, wzbogacając ją swą autorską koncepcją moralności. Sofiści przeciwstawiali prawu naturalnemu – prawo stanowione, twierdząc, że to ostatnie reguluje umowne stosunki społeczne oparte na zmiennych normach moralno-prawnych. Sokrates, negując ich relatywizm, za fundament życia społecznego przyjmował stałe zasady etyczne, co wiodło go do utożsamiania ustawy z naturą, sprawiedliwości z legalnością<sup>26</sup>. Normy etyczne, określane mianem cnót, wyprowadzał z *ratio rerum humanorum*, nadając im walor powszechności i niezmienności. Ideę cnoty zrównał z wiedzą o wartościach, takich jak: dobro, piękno czy sprawiedliwość, łącząc w ten sposób rozumność człowieka z moralnością.

Sokrates wszczął poszukiwania nowego, obowiązującego porządku, który został zachwiany przez subiektywizm i relatywizm sofistyki<sup>27</sup>.

---

inspirowały heglistów, a następnie pozytywistów prawa. Por. J. Gajda-Krynicka, *Sofiści*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii* t. 9, pod red. A. Maryniarczyka, Lublin 2009, s. 83–87.

<sup>25</sup> Sokrates był filozofem słowa żywego i nie utrwalił swoich myśli w formie pisemnych dysput filozoficznych. Jego poglądy znane są głównie z przekazu pośredniego, z dialogów Platonskich tzw. okresu sokratycznego. Również jego portret psychofizyczny został namalowany przez Platona słowami Alkibiadesa w *Uczcie*. Zob. Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum W. Witwicki, Warszawa 1984, 215 B – 222 B oraz wstęp W. Witwickiego do *Uczty*, s. 17–33. Por. Diogenes Laertios, op. cit., s. 86–104. Szerzej na temat literatury sokratycznej zob. D. Dembińska-Siury, *Sokrates*, w: *Powszechna...*, t. 9, s. 88–92.

<sup>26</sup> Por. L. Strauss, op. cit., s. 114–119; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1970.

<sup>27</sup> Minimalistyczną, czwórczłonową teorię poznania wypracowaną przez sofistów, zwłaszcza Protagorasa, cechuje: sensualizm – poznanie prawdy za pomocą zmysłów;



Filozofia prawa zawdzięcza mu dualistyczny podział praw: na pisane i niepisane<sup>28</sup>, recypowany przez Platona, stoików i Cyserona. Prawo pisane – ustanowione przez ludzi – cechuje się zmiennością, odpowiednio do warunków miejsca, czasu i woli ustawodawcy. Obywatel jest absolutnie zobowiązany do posłuszeństwa prawu państwa, w którym żyje. Prawo jest więzią i nieodłącznym warunkiem życia społecznego. Sprawiedliwość w tym przypadku jest niczym innym jak tylko posłuszeństwem dla obowiązującego prawa ojczyzny<sup>29</sup>. Myśl Sokratejska o istocie sprawiedliwości, wypowiedziana w dialogu Platona *Państwo*, w którym autor utożsamia się z Sokratesem, przybiera formę definicji o następującym brzmieniu: sprawiedliwość to „oddawać każdemu to, co mu się winno” (*suum cuique tribuere*)<sup>30</sup>. Prawo niepisane – określane mianem prawa bożego – jest niezmiennie i niezależne od ludzkiego ustanowienia i występuje w dwóch postaciach. Pierwsza to normy prawne, które stanowią niejako uzupełnienie prawa ludzkiego i obowiązują wszystkich ludzi po wsze czasy, niezależnie od uwarunkowań historycznych danej epoki. Są to np.: nakaz oddawania czci bogom, otaczanie rodziców opieką i szacunkiem. Druga to prawo boże, ściśle uzależniające od siebie prawo ludzkie, każde naruszenie prawa ludzkiego jest jednocześnie naruszeniem prawa bożego, które Sokrates nazywa prawem Hadesu.

Filozof ten, uznając boga i jego opatrność czuwającą nie tylko nad całością wszechrzeczy, ale także nad każdym stworzeniem, po raz pierwszy rozważał ideę boga moralnego. Zerwał z tradycyjną koncepcją boga jako kultu przyrody lub pojęcia abstrakcyjnego. Wprowadził też swoistą normę postępowania (głos wewnętrzny), regulującą przejawy

---

relatywizm – nie ma prawdy powszechnej, jest ona dla każdego człowieka inna; praktycyzm – miarą uznania wyższości jednej prawdy nad drugą jest jej użyteczność; konwencjonalizm – określone prawdy obowiązują powszechnie jedynie w wyniku umowy. Zob. W. Tatarkiewicz, op. cit., s. 56.

<sup>28</sup> Zob. P. Janet, *Historia doktryn politycznych wraz z historią filozofii prawa*, tłum. E. Rutkowska, Poznań 1923, s. 9 i n.; C. Martyniak, *Filozofia prawa. Wykłady prof. Czesława Martyniaka*, mps, Lublin 1939, s. 14–16.

<sup>29</sup> Stanowisko bezwzględne posłuszeństwa wobec prawa pozytywnego, niezależnie od jego słuszności i sprawiedliwości, czyli zgodności z normami etycznymi (prawo naturalnego), czyni Sokratesa w jakimś stopniu pozytywistą prawnym. Dał temu wyraz swoim życiem, aprobując niesprawiedliwy wyrok wydany na podstawie takiego właśnie prawa. Widoczny jest zatem brak konsekwencji w jego dychotomicznej koncepcji. Mimo różnicowania obu praw nie rozstrzygnął problemu niezgodności między nimi, nie postawił tezy, że prawo pozytywne sprzeczne z prawem naturalnym nie jest właściwym prawem.

<sup>30</sup> Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 331e.

życia ludzkiego przez zakazywanie złych czynów. Owa teoria sumienia (*daimonion*) zbliżona jest do tej, jaka powstała w późniejszych czasach pod wpływem chrześcijaństwa<sup>31</sup>.

Sokrates, w opozycji do sofistów, ugruntował obiektywny i ogólnoludzki porządek moralny; poszukując odpowiedzi na pytanie: jak żyć, znajdował ją w symbiozie cnoty z wiedzą. Nadto wywodząc z natury człowieka istnienie praw powszechnych i niezmiennych (niezależnych od praw stanowionych przez autorytet w helleńskiej *polis*), dał początek doktrynie prawa naturalnego o nieziennej treści.

## 2. Od Platona do Arystotelesa

Platon (prawdziwe imię Arystokles, ok. 427–347 p.n.e.), twórca pierwszego systemu filozoficznego, zdaniem niektórych historyków filozofii prawa do koncepcji prawa naturalnego nie wniósł rozwiązań nowatorskich<sup>32</sup>. Podstawowe zagadnienia dotyczące *ius naturalis* nie zajmują samodzielnego miejsca w jego prawnoustrojowych dialogach, jakimi są: *Prawa, Państwo* czy *Polityk*<sup>33</sup>. Teorię prawa ściśle związał z koncepcją człowieka i polityki podporządkowanej dobru wspólnoty ludzkiej. Człowiek był dla niego synonimem duszy rozumnej władającej ciałem, dlatego też istotę polityki widział w dbałości o duchowe dobro człowieka, a środkiem wiodącym do celu miała być filozofia, prawdziwa mądrość, a nie jak twierdzili sofiści – retoryka. Uprawniona wydaje się zatem teza o utożsamianiu przez Platona filozofii z polityką, i odwrotnie<sup>34</sup>.

Idealna *polis*, określana mianem *politeia*<sup>35</sup>, winna kształtować idealnego człowieka. Innymi słowy, struktura państwa ma odwzorowywać bytową tkankę człowieka, składającą się z trzech części duszy

<sup>31</sup> Por. M. Szyszkowska, *Zarys europejskiej filozofii prawa*, Białystok 2004, s. 101.

<sup>32</sup> Tak twierdzi np. J. Hervada (op. cit., s. 7) i w swej historii prawa naturalnego nie umieszcza Platona. Identycznie czyni R. Tokarczyk w książkach przywołanych w niniejszym szkicu. Przeciwnie stanowisko reprezentują m.in.: L. Strauss (op. cit., np. s. 21, 39, 82–84), M.A. Krąpiec (op. cit., s. 61–64) czy M. Szyszkowska (op. cit., s. 106–107).

<sup>33</sup> Twórczość filozoficzna Platona zachowała się w całości i dotarła do współczesnych w uporządkowanych przez platonika Trajyllosa dziewięciu tetralogiach skupiających 36 dzieł. Zob. E.I. Zieliński, *Platon*, w: *Powszechna...*, t. 8, s. 266–267.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 271.

<sup>35</sup> Platon odróżniał pojęcie *politei* od ustaw (konwencji), widząc w niej źródło wszelkiego prawodawstwa. I tak jak pozostali klasycy prawa naturalnego rozumiał przez ten termin sposób życia społeczeństwa zdeterminowany formą rządów. Szerzej na ten temat L. Strauss, op. cit., s. 127 i n.

skorelowanych z trzema cnotami i odpowiadającymi im warstwami społecznymi. Platońska trójwarstwowa, organiczna koncepcja państwa zakłada ścisły paralelizm z duszą ludzką pojmowaną jako zasada życia. I tak odpowiednikiem duszy rozumnej (mądrości) jest warstwa filozofów-władców, duszy impulsywnej (męstwa) zaś – wojowników, a duszy pożądlivej (samoopanowanie) – pracowników fizycznych<sup>36</sup>. Sprawiedliwość, nierozzerwalnie związaną z ontyczną podstawą państwa<sup>37</sup>, filozof postrzega dwuaspektowo: z jednej strony cnota ta spaja wszystkie części duszy i zapewnia wśród nich ład, z drugiej zaś gwarantuje realizowanie właściwej cnoty charakterystycznej dla danego stanu społecznego<sup>38</sup>. Tak więc prezentuje się aretologia czterech cnót kardynalnych zjednoczona ideą piękna i dobra<sup>39</sup>: rządzący winni realizować cnotę mądrości, wojownicy – męstwa, a robotnicy – umiarkowania i to wszystko w imię sprawiedliwych stosunków społecznych (sprawiedliwości naturalnej), polegających na równowadze wewnątrzstanowej i równomierności cnoty i pełnionych funkcji<sup>40</sup>. W Platońskiej koncepcji sprawiedliwości ukształtowanej w państwie doskonałym dostrzec można dwie charakterystyczne cechy. Pierwsza, antyegalitaryzm, co odzwierciedla stanowy podział obywateli oparty na ich zróżnicowaniu intelektualnym, moralnym i ekonomicznym<sup>41</sup>. Druga, antypozytywizm, co wyraża się w interpretowaniu praw ontycznych przez filozofów i zastępowaniu praw stanowionych ich wiedzą wyznaczającą ludzkie postępowanie oraz sprawiedliwością urzeczywistnianą przez każdego obywatela, czyniącego to, co do niego należy zgodnie z pozycją klasową<sup>42</sup>. Platońska

<sup>36</sup> Platon, *Państwo*, 428b – 430d. Zob. Diogenes Laertios, op. cit., s. 193, 202–203; W. Tarkiewicz, op. cit., s. 86; A. Mycielski, *Historia filozofii prawa*, Warszawa 1980, s. 24–27; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, s. 297 i n.

<sup>37</sup> Kwestia sprawiedliwości w sposób szczególny zajmowała Platona od śmierci Sokratesa. Ten niesprawiedliwy wyrok wobec wysoce etycznego obywatela przywiódł go do analiz nad sprawiedliwością człowieka i całego państwa. Według Platona sprawiedliwość większa przenika państwo, a mniejsza człowieka na zasadzie podobieństwa większego do mniejszego, czyli państwa do człowieka. Sprawiedliwość człowieka i państwa są do siebie podobne i wzajemnie się warunkują (Platon, *Państwo*, 368e – 369a).

<sup>38</sup> Oto słowa Platona: „każdy obywatel powinien się zajmować czymś jednym, tym, do czego by miał największe dyspozycje wrodzone [...] to gotowa być sprawiedliwość – robić swoje” (Platon, *Państwo*, 433a–b).

<sup>39</sup> Platon, *Prawa*, 965c.

<sup>40</sup> Zob. M. Kurdziałek, *Dwie starożytne koncepcje sprawiedliwości*, „Ethos” 1988, nr 2/3, s. 165.

<sup>41</sup> Zob. L. Strauss, op. cit., s. 126 i n.

<sup>42</sup> Platon, *Państwo*, 331e, 335e. Por. J. Oniszczyk, op. cit., s. 89–90; M. Szyszkowska, op. cit., s. 106.

sprawiedliwość państwowa skorelowana ze sprawiedliwością człowieka utożsamianego z obywatelem *polis* to przestrzeganie prawa naturalnego, niepodważalnego z racji boskiego pochodzenia.

Platon w schyłkowym okresie swej twórczości odszedł od paradygmatu idealnego państwa rządzonego decyzjami filozofów, najmądrzejszej warstwy społecznej posiadającej prawdziwą wiedzę<sup>43</sup>, na rzecz projektu państwa racjonalnego, funkcjonującego w oparciu o prawo stanowione przez prawodawcę *polis* kierujące się rozumem<sup>44</sup>. Przedstawiając w dialogu *Polityk* drugi model państwa możliwy do urzeczywistnienia, koncentruje swe rozważania na analizie atrybutów sztuki rządzenia legitymowanej prawem, tj. słusznej miary (sprawiedliwości) i słusznego środka (wiedzy)<sup>45</sup>. Zwornikiem państwa „drugiego rzędu” opartego na ustroju demokratycznym Platon czyni prawo, poświęcając mu swe dojrzałe, ostatnie dzieło *Nomoi*<sup>46</sup>. Przypisuje mu funkcję paideutyczno-prawodawczą, czemu służą preambuły do ustaw mające przekonać obywateli o ich prawodawczej sprawiedliwości (perswazja) i konieczności przestrzegania (przymus). W opozycji do swoich wcześniejszych poglądów wyrażonych w *Państwie* Ateńczyk afirmuje prawo pozytywne gwarantujące państwu rządu rozumu przez racjonalne działanie człowieka-obywatela i stawia je ponad mądrość filozofów.

<sup>43</sup> Platońskie modele państwa wraz z koncepcjami jurydycznymi, wylaniające się z *Magnus Corpus Platonicum*, są po czasy współczesne przedmiotem spornych stanowisk. Jedni autorzy, np. K. Popper (*Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, tłum. M. Kraheńska, t. 1, Warszawa 1993, s. np. 70, 166), traktują je jako teoretyczne uzasadnienie państwa totalitarnego (łącznie z eugeniką i eutanazją zaprezentowanymi w Platońskiej koncepcji sprawiedliwości) i antydemokratycznego. Inni odmiennie, jak M. Piechowiak, który wyróżniając dwa typy totalitaryzmów platońskich, ocenia je w kontekście uwarunkowań historyczno-antropologicznych, zwłaszcza akcentuje niedocenywanie atrybutu wolności i indywidualności w całościowym ujęciu człowieka, myśl starogrecka bowiem utożsamiała człowieka z obywatelem (M. Piechowiak, *Do Platona po naukę o prawach człowieka*, w: *Księga Jubileuszowa Profesora Tadeusza Jasudowicza*, pod red. J. Białocerkiewicza, M. Balcerzaka, A. Czeżko-Durlak, Toruń 2004, s. 337–338, 351–352).

<sup>44</sup> Platon, *Prawa*, tłum. D. Zygmuntowicz, Kęty 2017, 644d.

<sup>45</sup> Platon, *Sofista*. *Polityk*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, 276e, 293e, 300c, 301a.

<sup>46</sup> *Prawa* Platona składają się z dwunastu ksiąg o trójwarstwowej tematyce. Pierwsze trzy księgi to rodzaj prolegomeny do dalszych rozważań ustrojowo-prawnych; pięć kolejnych traktuje o polityczno-jurydycznej i społeczno-ekonomicznej konstrukcji państwa, a ostatnie księgi (IX–XII), ale także częściowo księga VIII, stanowią sedno dysput prawniczych z zakresu prawa pozytywnego (konstytucyjnego, cywilnego, rodzinnego, administracyjnego czy karnego) i naturalnego. Szerzej zob. D. Zygmuntowicz, *Prawa Platona – status quaestionis*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2008, t. 53, s. 10–12, oraz też autorki przegląd treści poszczególnych ksiąg sporządzony we wstępie do przekładu *Praw*.

Wywodząc to prawo wyłącznie z rozumu ludzkiego, separuje je od porządku boskiego, przyczyniając się do jego desakralizacji, co nie jest jednoznaczne z odrzuceniem religii traktowanej jako dopełnienie prawa pozytywnego<sup>47</sup>. *Ratio legis* stanowienia reguł normujących życie publiczne i prywatne widział w dwóch kategoriach dobra: jednostki i wspólnoty zwieńczonych sprawiedliwością<sup>48</sup>.

Nasuwa się zatem pytanie: dlaczego Platon uważany jest za odkrywcę idealnego nurtu prawa naturalnego, skoro nawet nie znajdujemy w jego dialogach terminu „prawo natury”. Odpowiedzi należy szukać, jak zauważa M.A. Krąpiec<sup>49</sup>, w teorii idei, która spełnia szczególną rolę w koncepcji prawa naturalnego, zwłaszcza w kręgu późniejszych filozofów prawa: u stoików i Cyserona. Owa teoria idei staje się wzorem dla pojęcia *lex aeterna* jako układu boskich idei. Idee są przedmiotem naszego intelektualnego poznania – naucza Platon. Są stałe i niezmiennie, a ziemską zmienna rzeczywistość partycypuje w ich treści. Mają one charakter wzorców, są obecne niejako w rzeczach, a rzeczy w nich uczestniczą. Koncepcja przyrodzonego prawa posiada absolutną miarę w idei. Prawo w znaczeniu absolutnym, jako norma ogólna, odpowiada idei prawa. Platon w dialogu *Prawa* próbuje stworzyć szeroko rozbudowany kodeks prawa idealnego<sup>50</sup>. I ta wyłączna koncentracja na prawie idealnym jest jedną z najbardziej charakterystycznych cech filozoficznoprawnych myśli Platona, która nie pozostała bez znaczenia dla prawa naturalnego. Idea

---

<sup>47</sup> Zob. księgę X *Praw* zatytułowaną *Prawo religijne* (884a – 910e), prezentującą Platońską teorię metafizyki w kontekście jurydycznym. Wykład ten sprowadzono nie tylko do poznania niezmiennych boskich praw odnoszących się do obywateli *polis*, lecz również koncentruje się on ponadto na penalizacji religijnych stosunków międzyludzkich, zwłaszcza praw dotyczących bezbożności (907d i n.).

<sup>48</sup> Platon, *Prawa* 715b–c. Potwierdzenie celu prawa można odnaleźć w następujących słowach Platońskiego dialogu *Prawa*: „Zgodnie z założeniem naszych praw patrzyliśmy na to, żeby [obywatele] byli jak najszczęśliwsi i najprzyjaźniejsi wobec siebie” (743d–e), a „*polis* powinna być wolna, rozumna i przyjazna samej sobie i że stanowiący prawa powinien je stanowić, na to patrzeć” (693b).

<sup>49</sup> M.A. Krąpiec, op. cit., s. 63–64. Wypada dodać, że w literaturze przedmiotu komentującej *Prawa* Platona, nadal domagającej się szerokich badań filozoficzno-prawnych, występuje twierdzenie, iż w dziele tym Platon formułuje koncepcję prawa natury o zmiennej treści: „prawo wywodzone tylko z rozumu ludzkiego, a nie od istot nadprzyrodzonych; stałe wyprowadzanie postulatów wobec prawa pozytywnego” (T. Kozłowski, *Wstęp*, w: Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1997, s. 10).

<sup>50</sup> Charakterystyczny błąd Platona, na co zwraca uwagę C. Martyniak, polega na uznaniu możliwości istnienia idealnych praw pozytywnych, dających się dostosować do każdego ustroju, które mogą być tak perfekcyjne, że będą obowiązywać raz na zawsze (C. Martyniak, op. cit., s. 48).

prawa naturalnego niewyartykułowana *explicite* w późnych dialogach Platona ma strukturę złożoną: antropologiczno-polityczną (skoro wpisuje się w hierarchiczny porządek naturalnej konstytucji człowieka sprzężonej z naturą najlepszej *politei* i spaja się z prawem stanowionym) oraz etyczno-aretologiczną (utożsamianą ze sprawiedliwością pojmowaną jako zwyczaj dawania każdemu tego, co mu się należy zgodnie z naturą).

Klasyyczna doktryna prawa naturalnego prezentowana w myśli sofistyczno-sokratyczno-platońskiej nie wyjaśniła fundamentalnych problemów dotyczących istoty zarówno prawa kosmosu, jak i prawa naturalnego, ich wzajemnego stosunku oraz odniesienia do prawa stanowionego. Podjął się tego zadania, z dużym powodzeniem, pomimo pewnych kwestii niedoprowadzonych do końca<sup>51</sup>, Arystoteles (384–322 p.n.e.)<sup>52</sup>. Swojej koncepcji filozoficznoprawnej nie wyłożył *ex professo*, ale na marginesie wielkich systemów etyki i metafizyki. Poglądy dotyczące prawa naturalnego przedstawia w *Polityce*, *Retoryce*, a zwłaszcza w *Etyce nikomachejskiej*, w księdze V, niejako dopełniając teorię cnót.

Arystoteles, eliminując ze swych rozważań platońskie idee, prawo sprowadza wyłącznie do normy postępowania człowieka opartej na świadomości moralnej właściwej wszystkim ludziom, nazywanej rozumem (*nous*). Siłą sprawczą takiego działania jest najwyższe dobro – szczęście człowieka tożsamy z cnotą, co wyraża lapidarne sformułowanie: *bonum est quod omnia appetunt*. W wykładni Krąpcowej oznacza ono, że człowiek zgodnie ze swą naturą dąży do dobra rozpoznawanego rozumem, stanowiącego podstawę sprawiedliwego uczynku<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Arystoteles m.in. uzasadniał niewolnictwo, nierówność kobiet i mężczyzn, posługując się koncepcją prawa natury, co stoi w jawnej opozycji do istotowości owego prawa, a co obalili dopiero stoicy trzeciego okresu tzw. Nowej Szkoły Stoickiej w swej idei równości wszystkich ludzi (Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2006, 1255a–bn). Był on pod tym względem bardziej ortodoksyjny od sofistów czy też swego nauczyciela, Platona, który po raz pierwszy w myśli filozoficznej w *Prawach* (918c) sformułował tezę o równouprawnieniu kobiet i mężczyzn, co jednak nie przeszkadzało mu w podziale ludzi na wolnych, niewolników i arystokratów (*Prawa* 777b–e).

<sup>52</sup> Arystoteles miano *primus inter pares* otrzymał już w starożytności dzięki Ciceronowi, który w *De finibus* tak powiada: Arystoteles, „jeśli pominąć Platona, nie wiem czy słusznie nazwałbym pierwszym spośród filozofów” (Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3: *O najwyższym dobru i złu*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, V, 3, 7, s. 382). Nazywany bywa też ojcem prawa naturalnego, gdyż wyposażył następne pokolenia myślicieli w narzędzia naukowe ułatwiające metodologiczno-pojęciowe badania nad prawem naturalnym. Zob. J. Hervada, op. cit., s. 34; M.A. Krąpiec, op. cit., s. 64; R. Tokarczyk, *Filozofia prawa...*, s. 69.

<sup>53</sup> M.A. Krąpiec, op. cit., s. 65. Por. Arystoteles, *Polityka*, 1253a, 1333a.

Stagiryta, wyróżniając dwojakiego rodzaju dobro, jakie prawo stawia przed człowiekiem, przyjmuje je za podstawę dychotomicznego podziału praw. Dobro obojętne dla człowieka, które dopiero ze względu na swoiste okoliczności staje się przedmiotem jego pożądania, określa mianem prawa pozytywnego. Dobro ściśle związane z naturą człowieka, które zawsze i wszędzie jest przedmiotem jego pożądania, to dobro wskazujące na prawo naturalne<sup>54</sup>.

Arystoteles prawo naturalne (przyrodzone) ujmuje w węższym i szerszym zakresie. W tym ostatnim prawo naturalne obejmuje także stosunek moralny osoby ludzkiej do samego siebie i boskiej natury<sup>55</sup> w dążeniu do eudajmonii przez społeczną aktywność człowieka definiowanego jako *zoon politicon* (łac. *animal sociale*). W węższym ujęciu prawo to reguluje obowiązujące stosunki międzyludzkie na podstawie sprawiedliwości<sup>56</sup>. Definiując sprawiedliwość jako największą spośród cnót będącą cudzym dobrem, ukierunkowaną na innych<sup>57</sup>, wyodrębnił trzy typy sprawiedliwości: wymienną (wyrównawczą), współdzielczą (komutatywną) i rozdzielczą (dystrybucyjną)<sup>58</sup>. Pierwsza z nich uwzględnia relacje: osoba–osoba, opierając je na „zasadzie równej zapłaty i odpłaty”<sup>59</sup>. Druga wiąże się z przynależnością osoby do społeczności i z miernikiem jej partycypacji w kreowaniu dobra wspólnego. Trzecia z kolei kształtuje relacje zwrotne między społecznością a osobą i odczytuje reguły obdzielenia jej członków tym, co wspólne (korzyści

<sup>54</sup> Por. R. Tokarczyk, *Klasyki...*, s. 61.

<sup>55</sup> Arystoteles dość często kontempluje sprawy boskie w kontekście życia praktycznego, dowodnie pokazując rozwój naturalnych skłonności człowieka do życia w społeczno-politycznej wspólnoty. Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, np. 1179a, 1162a, 1169a.

<sup>56</sup> Trudno nie zgodzić się ze stanowiskiem J. Hervady (op. cit., s. 35, 39–41), że od Stagiryta datuje się zwrot od filozofii polityki w stronę filozofii prawa, skoro Arystoteles jako pierwszy dokonał dystynkcji między sprawiedliwością jurydyczną (sędziego, prawnika) a sprawiedliwością moralną (żyć według cnót w dążeniu do dobra). Innymi słowy, jest twórcą oryginalnej koncepcji sprawiedliwości analizowanej łącznie z zagadnieniem państwa jako wytworu natury człowieka. Odróżniał on sprawiedliwość w znaczeniu ogólnym, co jest bliskie pojęciu prawa pozytywnego (zgodność z prawem), oraz sprawiedliwość w znaczeniu szczegółowym, co jest bliskie pojęciu prawa naturalnego (miara równości, każdemu tyle, ile mu się należy). Zob. C. Martyniak, op. cit., s. 59–63; A. Mycielski, op. cit., s. 31.

<sup>57</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1129b–1130a. Zob. też 1134a–b.

<sup>58</sup> Ibidem, 1131a–b, 1132a–b.

<sup>59</sup> Jak powiada K. Ajdukiewicz, za pracę należy się zapłata równa jej wartości, a za wyrządzoną szkodę – odpłata w postaci odszkodowania (K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1985, s. 370).

i ciężary), przy uwzględnieniu stopnia przyczynienia się do rozwoju wspólnoty. Sprawiedliwość rozdzielcza i współdzielcza opiera się na Arystotelesowskiej „zasadzie współmierności: nie po równo, ale proporcjonalnie” w stosunku do wiedzy, zasług, urodzenia czy zawodu<sup>60</sup>. Arystotelesowska idea sprawiedliwości spokrewniona z ideą równości stanowi kwintesencję umiarkowanego nurtu egalitaryzmu, definiującego równość jako konieczność zróżnicowanego traktowania nierównych. Tak więc prawo naturalne w kontekście sprawiedliwości to ta rzecz, która w relacjach między dwoma różnymi podmiotami należy się jednemu od drugiego na podstawie zasady równości lub proporcji, co stanowi naturalną miarę rzeczy, nie zaś ze względu na ludzkie ustalenia lub konwencje<sup>61</sup>.

Jak zatem Arystoteles pojmuje to dwuaspektowe prawo przyrodzone? Istota owego prawa uwypuklona została poprzez cechy różnicujące prawo naturalne od prawa stanowionego. Prawo naturalne jest prawem w ścisłym tego słowa znaczeniu, pomimo że nie zostało powołane do życia przez jakiegokolwiek prawodawcę. Źródłem jego istnienia jest niezmienna natura ludzka naturalnie predystynowana do odróżniania dobra od zła, sprawiedliwości od niesprawiedliwości bez konieczności odwoływania się do opatrności boskiej<sup>62</sup>. Jest prawem powszechnym, ponieważ obowiązuje wszystkich i wszędzie w jednakowym stopniu, a jednocześnie jest zmienne co do zasad swego działania i niezmienne co do hierarchii dóbr-celów<sup>63</sup>. Normy tego prawa, mimo że nie zostały ogłoszone ani spisane, są znane powszechnie, gdyż istnieją w realnej strukturze ontycznej człowieka.

Prawo stanowione swe istnienie zawdzięcza ustawodawcy danej wspólnoty społecznej, ustawy jego obowiązują tylko na określonym terenie, a więc ma charakter partykularny. Nie jest ono znane wszystkim ludziom, ma zatem ograniczoną obowiązywalność. Ulega ponadto zmianom w zależności od warunków czasu, miejsca i rozwoju kultury. Biorąc pod uwagę sposób podania go do wiadomości, jest to nie tylko prawo utrwalone na piśmie, ale także w inny dowolny sposób, w pozytywnej formie promulgowane.

Prawo przyrodzone oraz prawo stanowione istnieją nie tylko obok siebie, ale funkcjonują na zasadzie pewnej korelacji, normując

<sup>60</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1131a–b. Por. także *Polityka*, 1280a.

<sup>61</sup> J. Hervada, op. cit., s. 40–41.

<sup>62</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1178b.

<sup>63</sup> Por. L. Strauss, op. cit., s. 147 i n.



postępowanie człowieka. *Ius naturale* swoją moc obowiązywania czerpie z natury istot rozumnych, z faktu posiadania duszy, która dąży do dobra ocenianego przez rozum, a także z faktu posiadania naturalnych skłonności, które mogą być zaspokajane tylko przez osiągnięcie określonych dóbr wiodących do cnoty. Tworzy ono dla wszystkich praw pisanych normy i kryteria. Gdyby *lex positivum* popadło w sprzeczność z *ius naturale*, musi ulec modyfikacji i przekształceniu, czerpie bowiem moc obowiązywania z prawa naturalnego.

Arystoteles dopełnia swą teorię prawa naturalnego, wprowadzając pojęcie słuszności, które uzupełnia zastosowanie ogólnych norm prawnych do indywidualnych przypadków życiowych. Dopiero ze słusznością ustawa osiąga doskonałą sprawiedliwość. Jest ona normą pomocniczą, niejako korekturą prawa, ale bez prawa nie ma własnej racji istnienia. Treści – normy będące wyrazem prawa państwowego winny być przez człowieka odczytane i pożądanе jako dobro. Natomiast gdyby zawiodła sprawiedliwość i prawość, pozostaje apelacja do tego, co słuszne. Stagiryta po raz pierwszy wyodrębnił *epikeję* jako przeciwstawny element prawa pozytywnego, wywodzący się z poznania prawa naturalnego. Położył także podwaliny pod pojęcie prawa naturalnego o zmiennej treści. Zaprzeczał zmienności zasadniczej w samym rdzeniu prawa naturalnego, ale przyznał, że jako norma praktycznego postępowania musi brać jej pewną tolerancję na zmienne ukształtowanie stosunków ludzkich. U Arystotelesa koncepcja prawa natury przekształciła się w naturalne prawo moralne. *Epikēia*, jak powiada Stagiryta, będąc korekturą prawa, dopełnia niedomagania sprawiedliwości<sup>64</sup> i dyktuje sprzeciw wobec antynomii zachodzącej między literą prawa a jego ideą. Odwołuje się ona do sumienia, uczciwości, zdrowego rozsądku, jednym słowem – do zasad prawa naturalnego, mając na uwadze dobro osobowe i wspólnotowe.

## Podsumowanie

Wyłaniający się z przeprowadzonych analiz fragmentaryczny obraz klasycznego spojrzenia na kwestię prawa naturalnego został zaledwie naszkicowany. Uproszczony wykład starogreckich autorów o idei *physisikón* powiązanej funkcjonalnie z *nomikón* w kontekście antropologii

<sup>64</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1130b: „I to właśnie jest istotą prawości, że jest korekturą prawa tam, gdzie ono niedomaga na skutek ogólnego sformułowania”.

politycznej ma nie do przecenienia walory kognitywno-prakseologiczne, stanowiąc ponadczasowy głos w dyskusji jusnaturalistów z pozytywistami. Poglądy „starych” klasyków na rzecz prawa naturalnego stały się swoistym metrem z Sèvres dla współczesnych analiz filozoficzno-prawnych, przyczyniając się do rozwoju myśli bądź to „nowych” klasyków<sup>65</sup>, bądź ich przyjaznych oponentów<sup>66</sup>. Odradzająca się reinterpretacja klasyków prawa naturalnego na gruncie przywróconej polskiej nauce niespełna trzydzieści lat temu filozofii prawa staje się instrumentem odczytywania współczesnego *ordo iuris* z prawem naturalnym traktowanym jako synonim praw człowieka. Fundamenty grecko-łacińskie refleksji prawnonaturalnej powiązane z konstrukcjami nowoczesności, trawestując słowa L. Straussa, stają się dzisiaj nie tylko kwestią pamięci, lecz także faktycznej znajomości<sup>67</sup>. Tak więc jednym z warunków właściwego zrozumienia istoty współcześnie toczącej się debaty między reprezentantami jusnaturalizmu i pozytywizmu prawniczego jest potrzeba powrotu do krytycznej refleksji nad klasyczną myślą prawa naturalnego.

## FROM THE ORIGIN OF CLASSICAL NATURAL LAW

### Summary

The issue of natural law has been mentioned by almost all philosophers of law, from the classical ones of ancient Greece to contemporary postmodernists, and is presented in various ways. In compliance with Cicero's observation that "history is the herald of the future" we have attempted to go back to the sources and to start our considerations *ab ovo*. The historical review does not address systematically the issue discussed here, and only serves to properly explain what natural law in a classical reflection of *ius naturale* is. Therefore, our approach to the classical natural law has

---

<sup>65</sup> Przykładem powyższego twierdzenia jest praca J. Finnisa, *Prawo naturalne i uprawnień naturalne*, tłum. K. Lossman, Warszawa 2001. Autor, reprezentant nurtu jurysprudencki analitycznej, podejmuje w niej tytułową problematykę (określaną rozumnością praktyczną), dość często krytycznie nawiązując do tradycji filozofii klasycznej platońsko-arystotelesowsko-tomistycznej. Potwierdzają to jego słowa: „Fakt, że wiele zawdzięczam Platonowi, Arystotelesowi, Tomaszowi z Akwinu i innym autorom tradycji «klasycznej», znajduje odbicie w przypisach u dołu strony oraz w bardziej dygresyjnych przypisach zamieszczonych na końcu każdego rozdziału” (ibidem, s. 3).

<sup>66</sup> Zob. m.in. poglądy pozytywisty N. McCormicka, *Natural Law and the Separation of Law and Moral*, w: *Natural Law Theory Contemporary Essays*, pod red. R.P. George'a, Oxford 1992, *passim*.

<sup>67</sup> L. Strauss, op. cit., s. 14.

been narrowed down to three selected sophists, Socrates, Plato and Aristotle, and their views of *ius naturale* in opposition to *ius positivum* have been briefly outlined.

The article consists of two parts: the first one entitled *From Heraclitus to Socrates* and the second entitled *From Plato to Aristotle*.

The first part presents sophists' views on the law of nature. It is worth noting that sophists did not analyse the essence of the law of nature; they were primarily interested in the relationship of the law of nature to positive law. Thus Socrates, by deriving the existence of universal and unchanging laws from human nature, gave birth to the doctrine of natural law with unchanging content.

The second part contains the views of Plato and Aristotle on the question of the law of nature. Plato is considered to have discovered the ideal trend of natural law, although in his dialogues the term "law of nature" is not found. It was the theory of Plato's ideas that became the model for the concept of *lex aeterna* as an arrangement of divine ideas. Whereas, Aristotle distinguished two types of good that law puts before man, and accepts them as the basis for the dichotomous division of laws. He described good that is indifferent to man, which due to specific circumstances becomes the object of his desire, as positive law. Good that is closely related to the nature of man, which is always and everywhere the object of his desire, is good indicating the natural law.

**Keywords:** natural law *versus* positive law – sophists – Socrates – Plato – Aristotle